

Maik Arnold

Das religiöse Selbst in der Mission

*Eine kulturpsychologische Analyse
missionarischen Handelns deutscher Protestanten*



Verlag Dr. Kovač

Schriftenreihe

Schriften zur Kulturwissenschaft

Band 86

ISSN 1435-6589 (Print)

Verlag Dr. Kovač

Maik Arnold

Das religiöse Selbst in der Mission

*Eine kulturpsychologische Analyse
missionarischen Handelns deutscher Protestanten*

Verlag Dr. Kovač

**Hamburg
2010**



VERLAG DR. KOVAČ

FACHVERLAG FÜR WISSENSCHAFTLICHE LITERATUR

Leverkusenstr. 13 · 22761 Hamburg · Tel. 040 - 39 88 80-0 · Fax 040 - 39 88 80-55

E-Mail info@verlagdrkovac.de · Internet www.verlagdrkovac.de

Die vorliegende Arbeit wurde unter gleichnamigem Titel von der Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Sozialwissenschaft, als Dissertation angenommen.

1. Prüfer: Prof. Dr. Jürgen Straub
2. Prüfer: Prof. Dr. Hans G. Tegethoff

Tag der mündlichen Prüfung: 24.11.2009

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN: 1435-6589 (Print)

ISBN: 978-3-8300-5056-8

eISBN: 978-3-339-05056-4



Zugl.: Dissertation, Ruhr-Universität Bochum, 2009

© VERLAG DR. KOVAČ in Hamburg 2010

Umschlagillustration: Gebirgskette am Schuhflicker, Salzburger Land, Österreich. Foto von Maik Arnold, 2009.

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, fotomechanische Wiedergabe, Aufnahme in Online-Dienste und Internet sowie Vervielfältigung auf Datenträgern wie CD-ROM etc. nur nach schriftlicher Zustimmung des Verlages.

Gedruckt auf holz-, chlor- und säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. Archivbeständig nach ANSI 3948 und ISO 9706.

Für Helen und Sanne

INHALT

VORWORT

1 EINLEITUNG, FRAGESTELLUNG UND PROGRAMM	1
2 RELIGION ALS GEGENSTAND DER INTERPRETATIVEN RELIGIONSPSYCHOLOGIE	11
2.1 <i>Ausgangspunkt und Zielsetzung</i>	11
2.2 <i>Religion als Erfahrung. Eine erfahrungstheoretische Begriffsbestimmung</i>	12
2.2.1 Einleitende Hinweise	12
2.2.2 Etymologische und kulturhistorische Anmerkungen zum Religionsbegriff	15
2.2.3 Erfahrung als defizitäres Konzept in den empirischen Sozial- und Kulturwissenschaften und die Bedeutung von alltagsweltlicher Erfahrung	23
2.2.4 Erfahrungsorientierte Ansätze in der Religionsforschung	31
2.2.4.1 Schleiermacher: Religion als ›Sinn und Geschmack für das Unendliche‹	38
2.2.4.2 William James und die Vielfalt der religiösen Erfahrungen	42
2.2.4.3 Rudolf Otto und das ›Numinose‹	52
2.2.4.4 Durkheim und die elementaren Formen des Religiösen	57
2.2.4.5 Folgen für die interpretative Religionspsychologie	59
2.3 <i>Grundzüge einer interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie</i>	62
2.3.1 Grundlegende Aspekte des Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozesses und seine handlungstheoretischen Implikationen	62
2.3.1.1 Die Relationen Erfahrung und Handlung, Erwartung und Widerfahrnis	66
2.3.1.2 Das Problem der Artikulation im Erfahrungsprozess und die Bedeutung sprachlichen Handelns	70
2.3.1.3 Subjektives Erleben aus der Perspektive der ersten Person	77
2.3.1.4 Erlebnisqualität und artikulatorischer Sinn als sequenzielle Elemente des Erfahrungsprozesses und seine handlungstheoretischen Implikationen	81
2.3.1.5 Artikulation religiöser Erfahrung in (auto-)biografischen Erzähltexten	86
2.3.1.6 Erzählen als Modus der Selbstthematisierung	88

2.3.2	Methodologische Konsequenzen für eine erfahrungs- und handlungstheoretisch orientierte und empirisch fundierte interpretative Religionspsychologie	91
2.3.2.1	Das Problem des Reduktionismus und die methodologische Konsequenzen	91
2.3.2.2	Komparative Analyse und relationale Hermeneutik im Sinne einer handlungs- und erfahrungstheoretisch orientierten Kulturpsychologie	98
3	MISSIONARISCHES HANDELN VON PROTESTANTEN	107
3.1	<i>Einleitende Hinweise und Aufbau</i>	107
3.2	<i>Mission im Zwielficht: Begriff und Wirklichkeit religiöser Expansion</i>	109
3.2.1	Erste Standortbestimmung: ›Mission‹ als religionswissenschaftliches Thema	109
3.2.2	Religionsgeschichtliche Ursprünge des Missionsbegriffs	113
3.2.3	Das Problem der Stereotypisierung missionarischer Praxis	116
3.2.4	Christliche Mission im kulturellen Austausch und ihre historischen Erscheinungsformen	123
3.2.4.1	Vom Urchristentum bis zur Zeit der Alten Kirche	123
3.2.4.2	Verfeinerung und Differenzierung der Missionsmethoden im Mittelalter	125
3.2.4.3	›Internationalisierung‹ christlicher Mission im Rahmen der spanischen und portugiesischen Eroberungszüge gegen die Anderen und Fremden	127
3.2.4.4	Methoden und Techniken der Einflussnahmen auf die Lebensformen der Anderen: kulturelle Übersetzung, Aneignung fremdkulturellen Wissens	128
3.2.4.5	Religiöse Expansion während der neuzeitlichen kolonialen Ausbreitung	132
3.2.4.6	Verfeinerung und Durchdringung der Verkündigungsmethoden	133
3.2.4.7	Protestantische Mission während und nach den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts	137
3.2.4.8	Ökumenische Tendenzen in der Mission des 20. Jahrhunderts	138
3.3	<i>Selbstverständnis und Ziele christlicher Mission</i>	140
3.3.1	Missionswissenschaftliche Perspektiven	140
3.3.2	Biblisches Verständnis von ›Mission‹: exegetische Begründungen	142

3.3.2.1	Prophetische Verheißungen im Alten Testament	143
3.3.2.2	Mission im Neuen Testament	144
3.3.2.2.1	Das missionarische Selbstverständnis Jesu	145
3.3.2.2.2	Die apostolische Mission	148
3.3.2.2.3	Leben und Werk des ›Heidenapostel‹ Paulus	149
3.3.3	Ziele christlicher Mission: systematisch-theologische Begründungen	152
3.3.3.1	Eine Typologie missionstheologischer Konzepte	152
3.3.3.2	Mission als existenzielle Wandlung zum Heil durch Bekehrung	158
3.3.3.3	Mission als Gemeindegründungsarbeit und Gemeindegewachstum	164
3.3.3.4	Mission als kulturelle Anpassung und Inkulturation	168
3.3.3.5	Mission als Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen	178
3.3.3.6	Mission als Missio Dei und Gottes Heilshandeln	184
3.3.3.7	Mission als ökumenischer Dialog	189
3.3.3.8	Mission und die Kontextuelle Theologie	196
3.3.3.9	Mission und Entwicklungszusammenarbeit	204
3.4	<i>Protestantische Identität und Mission</i>	207
3.4.1	Protestantische Identität – eine Illusion?	207
3.4.2	Kurze Begriffsgeschichte zu ›Protestantismus‹ und ›protestantisch‹	210
3.4.3	Protestantismus heute: Mitgliedszahlen und Wachstumsraten	212
3.4.4	Protestantentum in Deutschland: Tendenzen und Entwicklungen	215
3.4.5	Aspekte der protestantischen Konfessionalisierungsgeschichte	217
3.4.6	Strukturelemente der protestantischen Lebensform: Innerlichkeit, Individualität und Weltfrömmigkeit	220
3.4.7	Konturen und Leitlinien einer ›protestantischen Identität‹	224
3.5	<i>Mission als interkulturelles Praxis- und Forschungsfeld</i>	226
3.5.1	Missionarische Aus-, Fortbildungs- und Weiterbildungsmaßnahmen	227
3.5.1.1	Ausbildungssituation in Deutschland: Entwicklungen und Herausforderungen, Merkmale und Inhalte	227
3.5.1.2	Allgemeine Merkmale missionarischer Bildungsprogramme	237
3.5.1.3	Ziele, Inhalte, Lehr- und Forschungsmethoden in der Ausbildung von Missionaren	243
3.5.1.4	Anforderungen an Bildungsträger, Lehrende und Lernende	247
3.5.1.5	Aktuelle Entwicklungen und Tendenzen	250

3.5.1.5.1	Zur Ausbildungssituation in evangelikalen Ausbildungsstätten	250
3.5.1.5.2	Religion, Mission und Ökumene	254
3.5.2	Berufsbild Missionar – Berufliche Tätigkeits- und Einsatzfelder	256
3.5.3	Missionarisch-praktische Kompetenzen: erforderliche Fähigkeiten und Fertigkeiten im kulturellen Austausch	259
3.5.4	Akkulturation und interkulturelles Lernen im Kontext von Mission	265
3.5.4.1	Einleitende Bemerkungen	265
3.5.4.2	Akkulturation und Lernen während Auslandsaufenthalten	266
3.5.4.3	Akkulturation von Missionaren, Missionarskindern und ihren Familien während Missionsaufenthalten im Ausland	276
3.5.4.3.1	Akkulturation von Missionaren	276
3.5.4.3.2	Akkulturation von Missionarskindern	281
3.5.4.3.3	Akkulturationsstress: Identifikation von Stressfaktoren von Missionaren	285
3.5.4.4	Reintegration von Missionaren, Missionarskindern und ihren Familien	294
3.5.4.4.1	Grundlegende Begrifflichkeiten	294
3.5.4.4.2	Reintegration von Missionaren	296
3.5.4.4.3	Reintegration von Missionarskindern und ihren Familien	299
3.5.4.5	Erfolgskriterien und Effektivität von Missionaren im Rahmen der Eignungsdiagnostik	303
3.5.4.5.1	Eignungsdiagnostik im Kontext christlicher Mission	303
3.5.4.5.2	Kritische Lebensereignisse, frühzeitige Beendigung von Missionseinsätzen und Pensionierung von Missionaren	306
3.5.4.5.3	Erfolgskriterium Passung mit der idealen ›Missionarspersönlichkeit‹	310
3.5.4.5.4	Erfolgskriterien Arbeitsleistung und psychische Belastbarkeit: Einfluss von ›spirituellem‹, ›organisationalem Commitment‹ und Erwartungen	315
3.5.4.5.5	Erfolgskriterium Anpassung	319
3.5.4.5.6	Rollenorientierungen von Missionarsehefrauen und psychologisches Wohlbefinden in der ehelichen Lebensgemeinschaft als Erfolgskriterium	320

3.5.4.6	Frauenmissionsarbeit und Frauenemanzipation	326
3.5.4.7	Kritik und Ausblick	334
3.5.5	Spirituelle Selbstkonzepte im Kontext christlicher Mission	337
3.5.5.1	›Spiritualität‹ und ›Selbst‹ in der gegenwärtigen Religionsforschung	337
3.5.5.2	Psychologische Entwicklungstheorien des ›spirituellen Selbst‹	342
3.5.5.3	›Spirituelles Selbst‹ im Kontext von Mission	347
4	DER FORSCHUNGSPROZESS: PLANUNG, DURCHFÜHRUNG UND AUSWERTUNG	349
4.1	<i>Forschungsmethode und Vorgehensweise</i>	349
4.2	<i>Beschreibung der Untersuchungsgruppe und Feldzugang</i>	353
4.3	<i>Aufbau, Kontext und forschungspraktische Realisierung der narrativ- biografischen Interviews</i>	357
4.4	<i>Analyseschritte bei der Interpretation der Erzähltexte</i>	364
5	KONTUREN MISSIONARISCHER LEBENSENTWÜRFE: BIOGRAFISCHE REKONSTRUKTION LEBENS GESCHICHTLICHER ERFAHRUNGEN DEUTSCHER PROTESTANTISCHER MISSIONARE	367
5.1	<i>Anne-Kathrin</i>	368
5.1.1	Biografischer Hintergrund	368
5.1.2	Kontaktaufnahme und Gesprächssituation	369
5.1.3	Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise	370
5.1.4	Textsorten	371
5.1.5	Umgang mit Zeit und Erzählperspektive	371
5.1.6	Personen	371
5.1.7	Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung	372
5.2	<i>Michael</i>	374
5.2.1	Biografischer Hintergrund	374
5.2.2	Kontaktaufnahme und Gesprächssituation	375
5.2.3	Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise	375
5.2.4	Textsorten	376
5.2.5	Umgang mit Zeit und Erzählerperspektive	376
5.2.6	Personen	377
5.2.7	Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung	377

5.3	<i>Selma</i>	379
5.3.1	Biografischer Hintergrund	379
5.3.2	Kontaktaufnahme und Gesprächssituation	380
5.3.3	Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise	381
5.3.4	Textsorten	382
5.3.5	Umgang mit Zeit und Erzählperspektive	382
5.3.6	Personen	383
5.3.7	Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung	383
5.4	<i>Christian</i>	386
5.4.1	Biografischer Hintergrund	386
5.4.2	Kontaktaufnahme und Gesprächssituation	387
5.4.3	Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise	387
5.4.4	Textsorten	388
5.4.5	Umgang mit Zeit und Erzählperspektive	389
5.4.6	Personen	389
5.4.7	Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung	389
5.5	<i>Leonore</i>	392
5.5.1	Biografischer Hintergrund	392
5.5.2	Kontaktaufnahme und Gesprächssituation	393
5.5.3	Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise	393
5.5.4	Textsorten	394
5.5.5	Umgang mit Zeit und Erzählperspektive	394
5.5.6	Personen	395
5.5.7	Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung	395
6	MISSIONARISCHES HANDELN UND RELIGIÖSES SELBST DEUTSCHER PROTESTANTEN IN INTERKULTURELLER RELIGIÖSER PRAXIS	399
6.1	<i>Vorbemerkung</i>	399
6.2	<i>Strukturierung der eigenen Lebensgeschichte durch Missionserfahrungen: biografische Rekonstruktionen der Missionserzählungen</i>	403
6.2.1	Beweggründe, Motive und Ziele für die Mission	403
6.2.1.1	Die Darstellungsform: Entfaltung einer komplexen Berufungsgeschichte	404
6.2.1.2	Ratschläge und Hinweise aufgrund von Gesprächen mit Anderen	407
6.2.1.3	Selbstüberwindung im Zeichen der Nächstenliebe	410

6.2.1.4	Gewinnung von Stabilität im Glauben	412
6.2.1.5	Profane Sehnsüchte, Wünsche und Fantasien	413
6.2.2	Bewährung und Ausharren in der Mission trotz erheblicher Widerstände: Herausforderungen für Missionare während ihrer Auslandseinsätze	415
6.2.2.1	Missionsaufenthalte zur Erweiterung beruflicher Perspektiven	416
6.2.2.2	Emotionalisierung der Wahrnehmung kultureller Differenz	418
6.2.2.3	Die Bedeutung von Kontrasterfahrungen und ihre Gegenüberstellung durch positive Vergleichs- und Gegenhorizonte	419
6.2.2.3.1	Verzicht und Entbehrung als positiver Gegenhorizont zur Kritik an entpersonalisierter Konsumgesellschaft	420
6.2.2.3.2	Stressvermeidung und Relaxtheit als positiver Gegenhorizont zur Ergebnis- und Leistungsorientierung	423
6.2.2.3.3	Gastfreundschaft und Offenheit als positive Gegenhorizonte zur Schwierigkeit der Anbahnung neuer Kontakte	424
6.2.2.3.4	Lebens-, Glaubens- und Zweckgemeinschaft als positiver Gegenhorizont zu Einsamkeit und Isolation	426
6.2.2.3.5	Spirituelle Unbefangenheit und emotionale Authentizität als positive Gegenhorizonte zur rationalistischen Verstandeskultur	428
6.2.2.4	Bleibende Angst durch permanente Bedrohungen: Bewältigung von Stresssituationen und Auslöser für persönliche Lebenskrisen	432
6.2.3	Gründe für die Rückkehr in die Heimat: Unterbrechung und Abbruch von Missionseinsätzen	439
6.2.3.1	Heimat- und Erholungsurlaub	439
6.2.3.2	Absolvieren und Beendigung einer Aus-, Weiter- oder Fortbildung	440
6.2.3.3	Enttäuschte Erwartungen an die Entwicklung der eigenen Missionsarbeit	440
6.3	<i>Alltagswelten in der Fremde: Kulturelle Differenz, interkulturelle Kommunikation, Kompetenz und Lernen</i>	442
6.3.1	Missionare in der Diaspora: Koexistenz über kulturelle Grenzen hinweg	443
6.3.2	Glauben als Grundlage der Alltagspraxis in der Mission	444
6.3.3	Aspekte alltäglicher Kommunikation und Kooperation	445
6.3.3.1	Multikulturelle Teamarbeit	445

6.3.3.2	Kooperation mit Christen der Regionalkirchen, Missionaren anderer Missionsgesellschaften und nicht-religiösen Institutionen	450
6.3.4	Notwendige Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund bleibender Kulturunterschiede	456
6.3.4.1	Kulturunterschiede, Kulturstandards und interkulturelle Kommunikation	457
6.3.4.2	Christliche Mission aus Sicht der Anderen und Fremden: soziale Konstruktionen und Fremdwahrnehmung	462
6.3.4.2.1	Der Blick der Fremden auf die Missionare	462
6.3.4.2.2	Soziale Ausgrenzung in der sprachlichen Verständigung	464
6.3.4.2.3	Kulturhistorische Gründe für soziale Kategorisierungen: Konfrontationen mit der Kolonialgeschichte und anderen religiösen Traditionen	467
6.3.5	Strategien der Bekehrung von Nicht- und Andersgläubigen	473
6.3.5.1	Entwicklung von Missionsstrategien durch kulturelle Anpassung, Improvisation und Ausbildung einer komplementären Lebensform	474
6.3.5.2	Persuasive Kommunikation im Kontext von Mission	479
6.3.5.2.1	Achtung, Anerkennung und Wertschätzung der Anderen und Fremden	480
6.3.5.2.2	Einander widerstreitende Anliegen: missionarisches Handeln zwischen Selbstlosigkeit und Bekehrungsabsicht	481
6.3.5.2.3	Die missionarische ›Foot-in-the-door‹-Methode	485
6.3.5.3	Grenzen der Anerkennung: <i>Selbst</i> -Veränderung der Anderen durch Behauptung des Eigenen	486
6.4	<i>Stabilität und Bewährung im religiösen Glauben: Transformationen des eigenen Selbst bzw. der personalen Identität</i>	491
6.4.1	Steigerung des Selbstwertgefühls durch missionarisches Handeln: Selbstwirksamkeitserwartungen als persönliche Ressource	492
6.4.2	Religiöse Entwicklung und Veränderungen im Glauben durch die Mission	495
6.4.2.1	Religiöse Erziehung in der missionarischen Aus-, Weiter- und Fortbildung zur Einübung in einer missionarischen Existenz	496
6.4.2.2	Persönliche Glaubensentwicklung aufgrund von Missionseinsätzen	498
6.4.2.3	Religiöse Entwicklung vor dem Hintergrund zukünftiger Tätigkeiten	501

7 REKONSTRUKTION ALLTAGSPRAKTISCHER RELIGIOSITÄT: EINE TYPISIERUNG VON RELIGIÖSEN ERFAHRUNGEN PROTESTANTISCHER MISSIONARE	509
<i>7.1 Religiöse Erfahrungen aufgrund eines religiös geprägten Erwartungshorizontes</i>	510
7.1.1 Fürbittgebet für Andere	510
<i>7.2 Erfahrungen als religiöse Erfahrungen durch Interpretation</i>	516
7.2.1 Kontingente Ereignisse werden als Zufall interpretiert	518
7.2.2 Alltägliche Erfahrungen werden zu religiösen Erfahrungen: Die religiösen Erklärungsmuster Schicksal, Vorsehung Gottes und glückliche Fügung	521
8 MISSION ALS SELBSTVERWIRKLICHUNG: ÜBERLEGUNGEN ZU EINER RELIGIONSPSYCHOLOGISCHEN THEORIE MISSIONARISCHEN HANDELNS UND RELIGIÖSEN ERFAHRENS	527
<i>8.1 Selbstverwirklichung im Rahmen missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens deutscher Protestanten: eine theoretische Skizze</i>	528
<i>8.2 Kritische Beurteilung der Ergebnisse dieser qualitativen Studie</i>	540
<i>8.3 Mission im Kontext kulturellen Austauschs: Forschungsperspektiven für eine interpretative Religionspsychologie</i>	546
9 ZUSAMMENFASSUNG	555
<i>9.1 Fragestellung und Forschungsprogramm</i>	555
<i>9.2 Metatheoretische Grundlagen und Forschungskontext</i>	556
<i>9.3 Forschungspraktische Umsetzung der empirischen Studie</i>	558
<i>9.4 Ergebnisse</i>	559
<i>9.5 Mission als Selbstverwirklichung</i>	561
VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN UND TABELLEN	563
LITERATUR	565

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Jahr 2009 als Dissertationsschrift von der Fakultät für Sozialwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum angenommen. Mein aufrichtiger Dank gilt in erster Linie allen Forschungspartnerinnen und -partnern, die mich durch ihre große Offenherzigkeit, Mitteilungsfreude und Einfühlsamkeit in fesselnden Erzählungen an den sowohl freudvollen und glücklichen, aber auch anspruchsvollen, herausfordernden und oft bedrohlichen Erlebnissen und Entwicklungen in ihrem mitunter bewegten Leben teilhaben ließen. Sie waren es auch, die mich zu wichtigen neuen thematischen und methodischen Einsichten geleitet haben. Gedankt sei an dieser Stelle außerdem meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Jürgen Straub, von dem ich gelernt habe, was interdisziplinäres Forschen bedeutet und dass interpretative Phantasie und hermeneutische Urteilskraft zwei untrennbar miteinander verwobene praktische Werkzeuge darstellen, um zu kreativen und neuen emergierenden Einsichten zu gelangen. Bei Herrn Prof. Dr. Hans G. Tegethoff bedanke ich mich für die freundliche Bereitschaft zur Zweitbegutachtung. Stellvertretend für all diejenigen, die mich durch aufmerksame Korrekturarbeiten am Buchmanuskript unterstützt haben, danke ich Frau Nadine Pflug. Mein ganz besonderer Dank gilt aber meiner Frau, die in allen Schaffensphasen viel Verständnis für meine ›Freizeitbeschäftigung‹ aufbrachte, und meinen beiden Töchtern, denen diese Arbeit gewidmet ist und die jetzt endlich wieder mehr von mir haben sollen.

Chemnitz, im März 2010

1 Einleitung, Fragestellung und Programm

»Die Spanier und die Mönche anderer Orden, die davon erfuhren, lachten nur und machten sich über uns lustig, denn für sie stand fest, daß es niemandem gelingen könnte, solch untauglichen Leuten Grammatik beizubringen; doch nachdem wir zwei oder drei Jahre mit ihnen gearbeitet hatten, kannten sie sich bereits in allen Bereichen der Grammatik aus, sprachen, verstanden und schrieben Latein und verfaßten sogar heroische Verse. [...] Da sie die lateinische Sprache beherrschen, machen sie uns die Eigenheiten der Wörter und ihrer Redeweisen verständlich und weisen uns auf die Ungereimtheiten hin, die wir in unseren Predigten oder bei der religiösen Unterweisung sagen; sie verbessern sie uns, und nichts von dem, was in ihrer Sprache übertragen werden muß, kann ohne Fehler sein, wenn es nicht zuvor von ihnen geprüft wurde«

(Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1956, Bd. X: 27; zitiert nach Todorov, 1985: 261).

Diese Untersuchung stellt eine klare Frage, nämlich: Welche Erfahrungen machen in missionarischer Absicht handelnde Individuen und wie beeinflussen und strukturieren diese Erfahrungen ihr alltägliches Leben und ihr Selbst? Wie im Weiteren präzisiert werden soll, lässt sich auf diese Frage eine klare Antwort geben: Missionarisches Handeln ist eingebunden in einen Prozess der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung, in dessen Verlauf spezifische Deutungen und Interpretationen es einem Individuum erlauben, sich über das eigene Selbst bzw. seine personale Identität zu vergewissern. Dabei spielen Beziehungen zu ›signifikanten Anderen‹ (Mead, 1934/1978) selbstverständlich eine gewichtige Rolle.

Der Sinn und Zweck dieser Frage und deren Dringlichkeit scheinen für den ersten Moment nicht ohne Weiteres auf der Hand zu liegen, steht doch eine Rede von missionarischem Handeln und eine Diskussion darüber – wenn sie nicht unter genuin religionswissenschaftlicher, theologischer oder historischer Perspektive geführt wird – nicht sehr hoch im Kurs. Sowohl in öffentlichen Debatten als auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften stößt diese Fragestellung zunächst auf ein Zögern, allzu oft löst sie stürmische Diskussionen aus. Blitzartig springen alle prekären und vorhersehbaren Folgen missionarischen Handelns in den Mittelpunkt des Interesses. Der ›pragmasemantische‹ Gehalt (Straub, 1999a) dieser spezifischen religiösen Praxis wird dabei jedoch nur sehr einseitig in den Blick genommen.

›Missionen‹ bzw. ›missionarisches Handeln‹ sind an den ›kulturellen Austausch‹ (Burke, 2000) gebunden und zielen auf eine strategische Veränderung ihrer Adressaten. Missionare beabsichtigen eine Bekehrung der Anderen zum eigenen religiösen Glauben. Die missionarische Praxis greift damit tief in deren kulturelle Lebensformen ein. Erfolgreich in missionarischer Absicht handelnde Individuen haben sich im Laufe ihres Lebens und im Zuge ihrer kulturellen Übersetzungsarbeit bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie ein kulturelles Wissen darüber angeeignet, wie sie die Anderen und Fremden von der jeweils eigenen Glaubensbotschaft überzeugen können. Dies vermag schließlich nur dann zu funktionieren, wenn sie verinnerlicht haben, im Sinne ihrer ›religiösen Überzeugungen‹ (z. B. Joas, 2003; Straub & Arnold, 2008) zu denken, zu handeln und zu fühlen.

Obwohl es evident erscheint, dass die durch die Missionare sukzessive und strategisch ins Werk gesetzte Veränderung der Anderen auf einem viele Jahrhunderte alten historischen Erfahrungsschatz aufbauen, in dessen Rahmen die Koexistenz und Konkurrenz mit anderen Lebensformen eine maßgebliche Rolle spielen, gibt es kaum empirische Forschungen zu diesem Thema. Die von (angehenden oder bereits ausgebildeten) Missionaren im Zuge kulturellen Austauschs gemachten kulturellen Differenz-, Alteritäts- und Fremdheitserfahrungen sowie die damit verwobenen Transformationen personaler Identität und identitätsrelevanten Lernprozesse sind bisher kaum systematisch untersucht worden. Damit bleibt eine der reichhaltigsten und bislang wenig beachteten Quellen, die einem genaueren Verständnis der mit missionarischem Handeln einhergehenden Erfahrungen dienen könnte, weitgehend verschlossen. Eine Klärung dieses spezifischen Zusammenhangs vermögen andere bereichsübergreifende Begrifflichkeiten und Konzepte, wie z. B. ›(Welt-)Religion‹, ›Kultur‹, ›koloniale Expansion‹, ›Imperialismus‹ und ›Fundamentalismus‹, nicht zu leisten. ›Mission‹ stellt ein eigenständiges Themenfeld dar, welches das Interesse unzähliger wissenschaftlicher Disziplinen auf sich zieht.

Missionarisches Handeln ist seit jeher an einer Modifikation der anderen Lebensformen interessiert. Zwar ist die missionarische Praxis durch eine ungleiche Macht- und Rollenverteilung gekennzeichnet. Dennoch bieten sich auf ›beiden Seiten‹ des Missionsfeldes, sowohl bei den Missionaren als auch bei den von der Mission Betroffenen (den zu ›Missionierenden‹), Möglichkeiten zum ›interkulturellen Lernen‹ (u. a. Thomas, 2003b; Weidemann, 2004, 2007).

Ebenso führen die von allen Beteiligten gemachten Erfahrungen zu einer Veränderung ihrer Handlungsfähigkeit bzw. ihres ›Handlungspotenzials‹ (Boesch, 1991, 2005). Missionen eröffnen Gelegenheiten, andere und fremde Kulturen kennen zu lernen, zu erforschen und über diese als ›Botschafter der Fremde‹ in ihrer Heimat zu berichten. Neben Kaufleuten, Seeleuten, Diplomaten, Kolonisatoren sowie Forschungs- und Entdeckungsreisenden gehören Missionare zu jenem Personenkreis von ›Weltensammlern‹ (Ilija Trojanow), die einerseits neues und für sie unbekanntes Terrain betreten haben, um den Anderen ihre Überzeugungen näherzubringen. Andererseits waren sie es auch, die schon frühzeitig ihr kulturelles Wissen über fremde Völker und Religionen, Traditionen und Bräuche in ihre Heimat getragen haben, wengleich ihre Schriften, Chroniken und Berichte diskriminierende, stigmatisierende und exotisierende Fremdbezeichnungen beinhalten (Kohl, 2000). Die Beschreibungen der von ihnen gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit haben letztlich auch zur Entwicklung der modernen Völkerkunde und Ethnografie, Kulturpsychologie und empirischen Sozialwissenschaften beigetragen.

Mit den Entdeckungs- und Eroberungsfahrten der Europäer seit dem 16. Jahrhundert kam auch die neue Kunde über bisher unbekannte Völker und Stämme, Kulturen und Religionen. Etliche der missionierenden Christen gingen dabei, ähnlich den modernen Gelehrten, nicht selten u. a. auch wissenschaftlichen Praktiken nach: dem Lehren und Forschen. Hervorzuheben ist hier das Leben und Werk des häufig als gottesfürchtig beschriebenen Franziskanermönchs und Universalgelehrten Bernardino de Sahagún (1499-1590) genannt, der als Idealtyp eines Missionars gilt. Er interessierte sich vor allem für die Sprache und Grammatik der Fremden. Schon bald machte er sich mit den indigenen Sitten und Bräuchen bekannt, um sein Wissen über die fremde Kultur und Sprache zu vervollständigen. Allein dieser Schritt ist bereits bemerkenswert, denn üblicherweise lernten die »Besiegten die Sprache der Sieger« (Todorov, 1985: 260). Aufgrund seiner zahlreichen Übersetzungen, der Entwicklung von Fragebögen zur systematischen Befragung von Einheimischen, seine Betrachtungsweise von Eigenem und Fremdem aus einer ›emischen‹ Perspektive und methodisch geleiteten Beobachtung ihrer Traditionen und Bräuche wurde er zu einem *der* Wegbereiter einer erfahrungswissenschaftlich verfahrenen Feldforschung (Kohl, 2000: 103).

Seine Niederschriften und Nachforschungen stellen ein bemerkenswertes Meisterwerk kultureller Übersetzungsarbeit dar, welche für den Zweck verfasst wurden, sowohl »die Indianer in die christliche Kultur« einzuführen als auch »die Nahuatlkultur für die Spanier« (Todorov, 1985: 262) zu beschreiben. Dies widerspricht nicht den zahlreichen anderen Aktivitäten, denen sich Sahagún im Laufe seines Lebens widmete, wie z. B. der »Abfassung christlicher Texte in Nahuatl oder das aktive Mitwirken an der Evangelisierung« und der »Suche nach dem besten Mittel zur Bekehrung der Indianer« (ibid.: 264). Trotz seiner Eigenart und Einzigartigkeit wird Sahagún hier nur als ein Stellvertreter für eine Vielzahl von Missionaren genannt, die ähnliche Ambitionen zur Erforschung fremder und indigener Kulturen hegten. Durch ihren intensiven und längerfristigen Kontakt mit den Anderen und Fremden verfügen sie häufig über bessere Kenntnisse von deren Sprache und Lebenswelt und sind stärker vertraut mit deren lokalen Riten und Bräuchen als alle anderen Reisenden ihrer Zeit (Kohl, 2000: 103). Sie haben auch dazu beigetragen, überkommene Welt- und Menschenbilder aufzubrechen und ihresgleichen eines Besseren zu belehren. Durch ihre Bemühungen konnte das kulturelle Wissen über fremde Völker und Stämme auch folgenden Menschheitsgenerationen überliefert, für die Nachkommen dokumentiert und vor dem Vergessen bewahrt werden.

Der Begriff der (religiösen, christlichen) Mission wird in diesem Zusammenhang häufig – nicht selten unreflektiert – auch auf nicht-religiöse Kontexte wie z. B. Kolonialismus und Imperialismus übertragen und sogar mit diesen Konzepten gleichgesetzt. Korrekt ist, dass Missionare mit ihrem ›Weltgeltungsanspruch‹ nicht einfach nur *auf* kulturelle Traditionen, Religionen und Weltanschauungen treffen. Nicht selten sind Missionen mit offensichtlichen, verdeckten und subtilen Formen physischer, psychischer und symbolischer Gewalt verbunden. Religiös motivierte Missionen können als integraler Bestandteil einer ausgedehnten Gewaltgeschichte thematisiert werden. Wer mit Mitteln der persuasiven missionarischen Kommunikation auftritt, bringt Kulturen in ein (konfliktträchtiges) Verhältnis der Konkurrenz und des Wettstreits, wobei nicht allein mehr ›Angebote‹ für religiöse Sinnangebote gemacht werden, sondern die Veränderung der Anderen mitunter gewaltsam erzwungen wurde und wird (Straub & Arnold, 2007). Diese Schattenseite missionarischer Praktiken ist bereits ausführlich beschrieben worden (u. a. Heyden & Becher, 2000; Wagner, 1994).

Erhört wurden auch die vielen selbstkritischen Anklagen der Missionare, wie z. B. die des spanischen Dominikanermönchs Bartolomé de Las Casas (1474-1566), der die brutale Vorgehensweise der Kolonialisten im Namen der christlichen Kirche und ihr vordergründiges Interesse an einer gewaltsamen Ausweitung von Macht- und Herrschaftsansprüchen vehement verurteilte. Diese Selbstanklagen sowie die Anklagen gegen eine Ausbeutung und Unterdrückung indigener Kulturen, Völker und Stämme stellen längst einen Teil des ›kulturellen Gedächtnisses‹ (Assmann, 2002) und der Erinnerungskultur verschiedener Religionen und Weltanschauungen dar, wie z. B. des Christentums. Sie verleihen der Mission im Zeichen der Menschlichkeit und Menschenwürde, Nächstenliebe und Barmherzigkeit eine unüberhörbare Stimme. All das macht die missionarische Praxis als eine zielorientierte menschliche Handlungsweise in historischer wie in aktueller Praxis prekär und zwiespältig.

Missionarisches Handeln steht letztlich auch in einem ambivalenten Spannungsfeld zwischen friedlichen Zielen und dem (moralischen) Anspruch einer ›Vervollkommnung‹ und ›Verbesserung‹ der Anderen. Die Ambitionen und Ziele missionarischen Handelns mögen als moralisch gut oder schlecht evaluiert werden. Selbst wenn die Implikationen dieses wertgebundenen Handelns und Überzeugtseins als belanglos oder bössartig erscheinen, sollte bei der Untersuchung dieser Praxis gewissermaßen ›wertfrei‹ auf die Erfahrungen geblickt werden, die Missionare an Werte *binden*.

Missionen und missionarisches Handeln gehören zur alltäglichen Praxis in beinahe allen Gesellschaften unserer globalisierten Welt. Sie stellen eine konfliktreiche Form des kulturellen Austauschs dar und vertragen sich nicht unmittelbar mit den in modernen westlichen, liberalisierten, pluralistischen, multikulturellen Gesellschaften der Gegenwart hoch geschätzten Auffassungen, andere Lebensformen so zu achten und anzuerkennen, wie sie eben sind, zumindest aber ›sein‹ und bestehen zu lassen. Dem widerspricht offenbar jeder (z. B. religiös motivierte) Missionsauftrag, der ausdrücklich auf die Überzeugung von Anderen oder Fremden abzielt. Missionarische Ambitionen vertragen sich auch nicht ohne Weiteres mit den (theoretischen) Begriffen und Konzepten ›interkultureller Kommunikation‹ und ›interkultureller Kompetenz‹ (u. a. Straub, 2007b; Thomas, 2003a; für einen Überblick Straub, Weidemann & Weidemann, 2007), insofern diese auf die normativen Konstituenten und Komponenten einer Toleranz gegenüber Anderen und Fremden abheben.

Diese normativen Gehalte der Konstrukte gilt es im Kontext von Mission neu zu überdenken. Interkulturelles Handeln und Kompetenz mag im Fall von Missionaren partiell andere Fähigkeiten und Fertigkeiten beinhalten als bei anderen Berufsgruppen. Die Aufgabe sozialwissenschaftlicher Bemühungen ist es schließlich, einen Weg hin zu einem besseren Verständnis dieser Problematik zu bahnen. So zielt diese Studie auf eine Differenzierung der ›Pragmasemantik‹ (Straub, 1999a) missionarischen Handelns aus einer erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten empirischen Perspektive.

Der dieser Untersuchung zugrunde liegende Forschungsansatz steht in der Tradition der interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten empirischen Religionspsychologie. Dieser methodologische Ansatz basiert auf der ›handlungstheoretisch und kulturpsychologisch orientierten Textinterpretation‹ (Straub, 1999a) und ist in einigen wichtigen Hinsichten an die ›dokumentarische Methode‹ (Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007) angelehnt. Diese Forschungsstrategie orientiert sich außerdem an der ›komparativen Analyse‹ im Rahmen der ›grounded theory‹ von Glaser, Strauss und Corbin (vgl. u. a. Glaser & Strauss, 1967/1998; Strauss & Corbin, 1990/1999): Auf der Ebene der Datenerhebung (Textkonstitution) kommt das narrativ-biografische Interview (Schütze, 1983) zum Einsatz. Interviewt wurden im Zeitraum von 2004 bis 2005 fünf deutsche protestantische Missionare während ihres Heimataufenthaltes. Die Interviewpartner haben sich auf längere autobiografische Erzählungen eingelassen, die einen reichhaltigen Fundus an Erfahrungen und Erlebnissen beinhalten: über den Weg in die christliche Mission, Erfahrungen während der Missionstätigkeiten und auch Reflexionen nach den Einsätzen. Die Erzählungen der Missionare fördern nicht nur Berichte über im Ausland gemachte Erfahrungen zutage, sondern auch Begründungen, Evaluation und Argumentationen über Lebensspannen hinweg. Die Auswertung (Textinterpretation) dieser lebensgeschichtlichen Erzählungen stützt sich auf die wörtlich transkribierten, segmentierten, paraphrasierten und thematisch codierten Interviewtexte, welche einer ›formulierenden Interpretation‹ und einer – unter Einbeziehung verschiedener Typen von Vergleichs- und Gegenhorizonten (u. a. Bohnsack, 2007; Straub, 1999a, 2006) – ›vergleichenden Interpretation‹ unterzogen werden. Gegenstand der Analyse sind bestimmte Handlungen und Orientierungen, Erfahrungen und Erwartungen, die mit dem übernommenen Auftrag der Mission – der Verbreitung der eigenen Religion – pragmasemantisch verwoben sind. Ziel der Analyse ist eine Differen-

zierung bestimmter Typen missionarischen Handelns und alltagspraktischer religiöser Erfahrungen sowie möglicher Binnendifferenzierungen.

Am Anfang der vorliegenden Untersuchung steht die Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff und den erfahrungs- und handlungstheoretischen Grundlagen einer empirisch fundierten, interpretativen Religionspsychologie (Kapitel 2). Die Überlegungen in diesem Teil stellen einen sowohl metatheoretischen als auch methodologischen Bezugsrahmen zur Beschreibung, Erklärung und Typisierung von Handlungen und Erfahrungen deutscher protestantischer Missionare dar (2.1). Zu den wesentlichen Schritten dieses Kapitels zählen die folgenden: Zunächst erfolgt in einem ersten Teil eine erfahrungstheoretische Begriffsbestimmung von ›Religion‹ (2.2). Dies schließt neben einer Darstellung und anschließenden Diskussion des defizitären Konzeptes ›Erfahrung‹ und seiner Bedeutung für die Sozial- und Kulturwissenschaften auch eine etymologische und begriffsgeschichtliche Bestimmung des Religionsbegriffs mit ein. Die erfahrungsbezogene Perspektive stellt nach wie vor eine bedeutende theoretische und methodische Herausforderung der modernen Religionsforschung überhaupt dar. Um das Bewusstsein und den Blick für die Fragestellung zu schärfen, wird im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff an erfahrungsorientierte Ansätze der religionspsychologischen und allgemein religionswissenschaftlichen Forschung angeknüpft. Auf Basis einer Beschäftigung mit diesen Ansätzen können – wenn auch nur selektiv und eklektisch – einige wichtige Standpunkte der Diskussion des Zusammenhangs von Religion und Erfahrung zusammengetragen werden.

Diese Vorüberlegungen zum Forschungsgegenstand münden schließlich in den methodologischen Forschungsansatz dieser empirischen Studie: die interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie (2.3). Um diesem Forschungsansatz präzise Konturen zu verleihen, wird zunächst ausführlich auf die grundlegenden Aspekte des Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozesses sowie auf fundamentale begriffliche Unterscheidungen eingegangen: u. a. Handlung und Widerfahrnis, Erwartung, Artikulation, Erste-Person-Beziehung eines Erfahrungssubjektes zu seiner Umwelt, Erlebnisqualität und artikulatorischer Sinn als sequenzielle Elemente des Erfahrungsprozesses, die Artikulationsform Erzählung und die Selbstthematizierung durch Erzählen (2.3.1).

Im Anschluss daran wird der methodisch-methodologische Forschungsansatz unter Zusammenführung der erfahrungs- und handlungstheoretischen Perspektive dargestellt (2.3.2). Dabei wird darauf eingegangen, wie der gewählte Ansatz im Rahmen dieser empirischen Studie umgesetzt werden kann.

Das folgende Kapitel 3 dient der Präzisierung des Forschungskontextes missionarischen Handelns und religiöser Identität deutscher Protestanten aus kulturhistorischer, theologischer und religionswissenschaftlicher Perspektive (3.1). Ein kritischer Blick auf das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit religiöser Expansion zeigt, dass der Missionsbegriff sich zunächst als ein christlich-theologischer Allgemeinbegriff für die religiöse Expansion des missionarischen Christentums etabliert hat und in neuerer Zeit auch auf andere Kontexte übertragen und angewendet wird, was nicht ganz unproblematisch ist (3.2). Trotz der allgemeinen Verbreitung des Missionsbegriffs stellt missionarisches Handeln weder eine einheitliche, kulturübergreifende Praxis dar, noch können Irritationen und Missverständnisse bei allen Beteiligten verhindert werden. Mission kann als ein Modus kulturellen Austauschs betrachtet werden, der im Falle des Christentums erst sehr spät, nämlich mit Anbruch der Neuzeit, zu einer planvollen und strategischen Ausbreitung des religiösen Gedankengutes geführt hat. Die überseeischen Expansionen zu Beginn der Neuzeit haben einerseits zu gewaltsamen Kulturkontakten, einer Ausweitung des eigenen (meist europäischen) Macht- und Herrschaftsbereichs, Ausbeutung und Unterdrückung anderer und fremder Kulturen sowie zur Zerstörung soziokultureller Strukturen und Kulturgegenständen geführt. Andererseits verlangten die überseeischen Missionstätigkeiten von den Missionaren und ihren Entsendungsinstitutionen stets auch eine gewisse Flexibilität im Umgang mit der kirchlichen Lehre unter Einsatz adäquater Methoden der Anpassung bzw. Akkomodation an fremdkulturelle Praktiken, um bei der Verkündigung der christlichen Botschaft besser an die Lebensgewohnheiten der Adressaten anknüpfen zu können.

Die kirchliche Lehre von der Mission unterliegt aufgrund dieser historischen Erfahrungen einer kontinuierlichen Veränderung und Anpassung in zweifacher Hinsicht (3.3): Das gilt erstens für die Interpretation aus biblisch-exegetischer und systematisch-theologischer Perspektive. So wird Mission im Sinne protestantischer Theologie *idealiter* auf Basis der prophetischen Verheißungen im Alten und ihrer Erfüllung durch das Wirken Jesu Christi und den Aposteln im Neuen Testament interpretiert.

Zweitens wurden im Zuge der jeweiligen Ausgestaltung der Missionstätigkeiten von den verschiedenen christlichen Konfessionen unterschiedliche Ziele verfolgt und Konzepte von Mission vertreten, die von der Bekehrungsabsicht und Gemeindegründungsarbeit über Anpassungs- und Inkulturationsbemühungen bis hin zu Formen des Dialogs mit anderen Religionen, der Entwicklungszusammenarbeit, Verwirklichung kontextueller Theologien und der Ausweitung der Ökumene reichen. Insbesondere durch die Missionstätigkeit der protestantischen Kirchen hat sich auch eine spezifische religiöse Identität formiert, die an die reformatorische Tradition anknüpft und sich im Laufe ihrer historischen Entwicklung sowie durch den Bekenntnisbildungsprozess kontinuierlich entwickelt hat (3.4). An diese kulturhistorischen und theologischen Perspektiven schließt eine Betrachtung von Mission als interkulturelles Praxis- und Forschungsfeld aus vier Perspektiven an (3.5): Erstens wird auf die missionarische Aus-, Weiter- und Fortbildung von Missionaren und deren Vorbereitung auf die Missionseinsätze eingegangen. Danach werden in einem zweiten Schritt typische berufliche Tätigkeits- und Einsatzfelder von Missionaren aufgezeigt und für die Missionstätigkeit erforderliche Fähigkeiten und Fertigkeiten, Einstellungen und Kompetenzen der Akteure beschrieben. Daran schließt drittens ein Überblick über einschlägige empirische Studien zur Untersuchung der kulturellen Anpassung und Akkulturation von Missionaren aufgrund ihrer Auslandseinsätze sowie der spezifischen Herausforderungen für ihre Familien an. Der Abschnitt endet mit einer Beschreibung von spirituellen und religiösen Selbstkonzeptionen im Kontext von Mission.

Der Darstellung des empirischen Forschungsprozesses und dessen forschungspraktischer Realisierung widmen sich die folgenden Kapitel. Dies schließt sowohl eine Beschreibung der Untersuchungsgruppe, der eingesetzten Forschungsmethoden als auch der einzelnen Schritte des Interpretationsprozesses ein (Kapitel 4). Die Ergebnisse der empirischen Analysen finden sich in den folgenden drei Kapiteln. Im Kapitel 5 werden die Interviewpartner und die Ergebnisse der Einzelfallanalysen vorgestellt. Das Kapitel 6 enthält eine Differenzierung der Pragmasemantik missionarischen Handelns auf Grundlage der interpretativen Textinterpretation des dieser Untersuchung zugrunde gelegten Forschungsansatzes. Dabei stehen die von den Interviewpartnern gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Alterität, Andersheit und Transformation personaler Identität im Zentrum der Betrachtung.

Das Kapitel 7 beschäftigt sich mit den alltagspraktischen Bedeutungen der religiösen Orientierungen der interviewten Missionare. Dabei wird eine Typisierung von (religiösen) Erfahrungen protestantischer Missionare unternommen. Das Kapitel 8 geht der Frage nach, welchen Beitrag die gewonnenen Forschungsergebnisse für die Beantwortung der Fragestellung dieser Untersuchung leisten können und welche Perspektiven sich daraus für eine ›gegenstandsverankerte Theorie‹ missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens entwickeln lassen. Dabei steht die Schlüssel- bzw. Kernkategorie ›Mission als Selbstverwirklichung‹ im Mittelpunkt der Betrachtungen. Außerdem werden eine kritische Bewertung der gewonnenen Forschungsergebnisse vorgenommen und mögliche Forschungsperspektiven erörtert. Das Buch schließt mit einer Zusammenfassung (Kapitel 9).

Schließlich sei noch eine Anmerkung zum allgemeinen Sprachgebrauch gemacht: In dieser Untersuchung wird grundsätzlich die geschlechterneutrale Ersatzform oder die maskuline Form, wie z. B. ›die Erfahrenden‹, ›die Erzählenden‹, ›die Handelnden‹, ›die Interviewpartner‹ und ›die Missionare‹, anstatt der schwerfälligen Doppelformen verwendet. In jeder Hinsicht werden dabei sowohl die feminine als auch die maskuline Form in die Überlegungen eingeschlossen. Abweichungen von dieser Regel dienen der Darstellung von geschlechterspezifischen Eigenheiten und der Hervorhebung bestimmter inhaltlicher Schwerpunkte.

2 Religion als Gegenstand der interpretativen Religionspsychologie

2.1 Ausgangspunkt und Zielsetzung

Diese Untersuchung beginnt mit einer Beschreibung des Forschungsgegenstandes und methodisch-methodologischen Forschungsansatzes im Rahmen der interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie. Bisherige Überlegungen in der Religionspsychologie haben gezeigt, dass es für eine Entwicklung von neuen Forschungsperspektiven nicht als ausreichend betrachtet werden kann, allein neue (sicherlich auch interessante) Untersuchungsthemen und Forschungsfragen zu generieren. Vielmehr bedarf es darüber hinaus auch einer Neubesinnung und Formulierung von die Untersuchungen leitenden metatheoretischen und methodologischen Forschungsperspektiven. Dies kann auf Ebene des Forschungsgegenstandes, bei der Wahl der mehr oder weniger theoretisch fundierten Konzepte und Begriffe und eben auch bei der Auswahl methodologischer Forschungsstrategien und einschlägiger methodischer Verfahren erfolgen.

Die Bestimmung von ›Religion‹ als Gegenstand der interpretativen Religionspsychologie knüpft zunächst an eine ›erfahrungstheoretische‹ Perspektive an (2.2), welche später um eine ›handlungstheoretische‹ (2.3) erweitert und ergänzt werden soll, um schließlich beide Aspekte miteinander zusammenzuführen. Bei der Durchführung der dieser Untersuchung zugrunde liegenden empirischen Studie zeigt sich, dass eine Diskussion von ›Erfahrung‹ und ›Erfahren‹ nicht losgelöst werden kann von anderen grundlegenden wissenschaftlichen Grundbegriffen, wie z. B. ›Handlung‹ und ›Handeln‹. Deswegen werden die erfahrungstheoretischen Überlegungen zur Untersuchung von ›Religion‹ mit der bereits in verschiedenen Kontexten erprobten und ausdifferenzierten handlungstheoretisch orientierten Kulturpsychologie kombiniert. Die Ausführungen zur Gegenstandsbestimmung religionspsychologischer Forschung in diesem Kapitel haben zum Ziel, zumindest einen Eindruck davon zu vermitteln, welche Möglichkeiten und Chancen eine Verknüpfung einer sowohl erfahrungs- als auch handlungstheoretischen Perspektive in sich birgt und welche erwartbaren Probleme und Schwierigkeiten mit diesem *kombinatorischen* Arrangement verbunden sind. Bisher wurde eine metatheoretische und methodologische Kombination beider Ebenen des sozialwissenschaftlichen Erkenntnisbildungsprozesses nur unzureichend in empirisch fundierten Analysen von ›Religion‹ umgesetzt.

Ein Blick in die wissenschaftliche Literatur zeigt jedoch, dass die entscheidenden Grundlagen dafür bereits gelegt worden sind. Erfahrungstheoretische Ansätze und Konzepte zur Gegenstandsbestimmung von ›Religion als Erfahrung‹ haben eine gewisse Tradition, wenngleich diese auch nur einen verschwindend geringen Teil der Literaturproduktion ausmachen. Die Verwendung eines solchen Religionsbegriffs stellt allerdings ein gewisses Problem dar: »In der wissenschaftlichen Religionsforschung ist die Unterscheidung zwischen dem, was man ›Religion‹ nennen möchte, und dem, was man nicht so nennen möchte, derart kontrovers, dass nicht einmal Einigkeit über einen ›Kernbereich des Religiösen‹ besteht« (Popp-Baier, 2007: 515). In den letzten Jahren hat sich gezeigt, dass es trotz unzähliger wissenschaftlicher Bemühungen bisher nicht gelungen ist, das Wort ›Religion‹ durch andere Begriffe oder Konzepte zu ersetzen oder darauf zu verzichten. Daher ist man bei der Suche nach einem Gegenstand der Religionsforschung permanent mit einer Heterogenität und Pluralität von miteinander konkurrierenden theoretischen Ansätzen und methodischen Untersuchungsweisen konfrontiert, die mittlerweile eine Vielzahl wissenschaftlicher Disziplinen beschäftigen.

Eine solche Perspektive im Rahmen der Diskussion um den Gegenstand der Religionspsychologie stellen erfahrungstheoretische Ansätze dar. Diese bilden bei der Definition von ›Religion‹ in den (allgemein) menschlichen Erfahrungen einen angemessenen Ausgangspunkt für weitere Überlegungen dar (ibid.: 516): Dabei handelt es sich um Erfahrungen, die an sich bereits auf Bereiche des religiösen Lebens verweisen oder die sich zu ihrer Beschreibung und Erklärung auf existierende Traditionen und Auffassungen von religiösen Glaubensgemeinschaften sowie auf andere ›institutionalisierte Bekenntnisformen‹ (Hahn, 1982) berufen. Eine interpretative Religionspsychologie, die sich mit dem alltäglichen religiösen Leben und Handeln von Individuen auseinandersetzen möchte, sollte sich demzufolge zunächst mit einer Präzisierung des Religions- und Erfahrungsbegriffs beschäftigen.

2.2 Religion als Erfahrung. Eine erfahrungstheoretische Begriffsbestimmung

2.2.1 Einleitende Hinweise

Von ›Erfahrung‹ oder ›Erfahren‹ wird in unterschiedlichsten Kontexten und Zusammenhängen gesprochen. Eine zum gegenwärtigen Zeitpunkt allgemein anerkannte und möglicherweise anerkennungsfähige Auffassung ist es, in Erfahrung

neben einer wissenschafts- bzw. erkenntnistheoretischen auch eine für das alltägliche Handeln und Leben »unersetzliche und unhintergehbare Grundlage aller verlässlichen Urteilsbildung« zu sehen (Schwemmer, 1987: 135). Mit Anerkennungsfähig ist hier gemeint, dass selbst ein kundiger Leser aus den gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen und Reflexionen über diesen Begriff nicht ohne Weiteres entnehmen kann, was man in den sogenannten »Erfahrungswissenschaften« (u. a. Straub, 1989: 200) eigentlich darunter versteht. Dies gilt auch dann, wenn möglicherweise von Vertretern verschiedenster Wissenschaftsdisziplinen durchaus die Überzeugung geteilt wird, dass ein Diskurs über Erfahrung sowohl in grundlagentheoretischer als auch in methodologischer und methodischer Hinsicht vonnöten sei, ja darin gar eine konstitutive Voraussetzung für das Selbstverständnis der modernen Sozial- und Kulturwissenschaften überhaupt gesehen werden kann.

Menschliche Erfahrung entsteht nicht *ex nihilo*. Vielmehr ist sie »immer schon durch vorausgehendes Verständnis vermittelt, so daß wir nie zu einer noch nicht schematisierten, nicht sprachlich verfaßten »reinen« Erfahrung vorstoßen können« (Joas, 2004: 51). Die Vorstellung einer jeglichen Erfahrung vorausgehenden apriorischen Ebene stellt nach wie vor ein unhintergegbares Grunddatum menschlicher Wirklichkeitserfassung dar. Bereits »Kant war darauf aufmerksam geworden, daß Wirklichkeit nicht als eine unabhängig von menschlichen Erkenntnisleistungen zugängliche Gegenstandswelt »an sich« begriffen werden kann« (Kambartel, 1972: 616). Problematisch und diskussionswürdig bleibt jedoch immer noch, was konkret mit dem Erfahrungsbegriff bei empirischen Untersuchungen anzufangen ist. Zweifelsohne würde eine Rehabilitierung dieses wissenschaftlichen Grundbegriffs dazu beitragen, die Verständigungs- und Argumentationsprobleme in den einzelnen erfahrungswissenschaftlichen (Sub-) Disziplinen, insbesondere sozial- und kulturwissenschaftlicher Provenienz, auf ein gemeinsames Prinzip wissenschaftlicher Erkenntnisbildung zurückzubinden.

Hierfür könnte beispielsweise die gegenwärtige kulturwissenschaftlich orientierte Religionsforschung einen Beitrag leisten. So beschäftigte sich bisher ein Großteil der religionswissenschaftlichen Untersuchungen – vordergründig unter »sprach(handlungs-)bezogener« Perspektive – mit einer Definition und Konzeptionalisierung dessen, was es heißt, »religiös« zu sein oder einer »Religion« anzugehören (vgl. Popp-Baier, 2006, 2007). Der Erfahrung (zumal religiöser) wurde in diesen Untersuchungen bislang leider nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Zu Recht könnte man diesbezüglich z. B. mit den klassischen religionspsychologischen Arbeiten von Leuba (1896), Starbuck (1899) und James (1902/1997) fragen, welche Relationen zwischen Erfahrungen und Religion, Religiosität sowie Spiritualität bestehen. Sicherlich wird man dabei schnell an die Grenzen der Darstellbarkeit und Ausdrucksmöglichkeit stoßen. Offensichtlich wird dieser Zusammenhang immer dann, wenn es um die Artikulation und Deutung nicht-alltäglicher, individueller Erlebnisse und Phänomene geht, wie z. B. Erfahrungen in Meditationen, Gebeten oder speziell visuellen bzw. auditiven Epiphanien. Regelmäßig kann bei der Analyse derartiger Berichte festgestellt werden, dass dem um sprachliche Präzision und Plausibilität bemühten Forscher allmählich der eigene Untersuchungsgegenstand aus den Händen zu gleiten droht. Vor diesem Umstand schützt auch nicht der Einsatz bewährter und wissenschaftlich anerkannter methodischer Verfahren und Untersuchungsinstrumente. Eine konstruktive und kritische Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff kann und soll in diesem Sinne auch dazu verhelfen, den erfahrungsbezogenen Ansatz in der kulturwissenschaftlichen Religionsforschung sowohl auf einer metatheoretischen als auch auf einer methodologischen und methodischen Ebene zu konkretisieren und zu präzisieren.

Auf eine ausführliche Begriffsdarstellung von ›Religion als Handlung‹ als Komplementärprinzip zur erfahrungstheoretischen Bestimmung von Religion als Untersuchungsgegenstand der Religionspsychologie wird an dieser Stelle verzichtet (vgl. dazu z. B. Popp-Baier, 2007). Der Fokus dieses Abschnitts liegt vielmehr auf dem (zumindest) in religionswissenschaftlichen Untersuchungen bisher sträflich vernachlässigten Konzept ›Religion als Erfahrung‹: Zunächst werden der Religionsbegriff und seine kulturhistorische Entwicklung betrachtet (2.2.2). Im Zuge der Darstellung wird herausgearbeitet, dass dieser Grundbegriff der Religionsforschung unterschiedliche Konnotationen besitzt, im Allgemeinen jedoch mit dem menschlichen Handeln und Tun in Beziehung steht.

Nach diesen begrifflichen Erkundungen sollen in einem zweiten Schritt die begriffs- und philosophiegeschichtlichen Grundbedeutungen des Erfahrungsbegriffs erörtert werden. Dabei wird vorwiegend der Aspekt ›alltagsweltlicher Erfahrung‹ (z. B. Straub, 1989: 199ff.) beleuchtet, der in der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte schon über eine längere Zeit ein Schattendasein fristet, was von einem defizitären Selbstverständnis in den modernen Sozial- und Kulturwissenschaften herrührt (2.2.3). Es wird außerdem ersichtlich, dass, wenn in

der zeitgenössischen Wissenschaft von diesem Grundbegriff die Rede ist, es sich meist um ein empirizistisch verengtes Verständnis von Erfahrung handelt.

Daher soll mithilfe eines erweiterten holistischen Erfahrungsbegriffs, der (auch) alltagsweltliche Erfahrungen von Individuen im Prozess der sprachlichen Artikulation und praktischen Selbst- und Weltvergegenwärtigung einbezieht, ein Weg aufgezeigt werden, welcher aus einem strengen Empirizismus herausführen kann. Ein solches erweitertes Verständnis ist schon deshalb unumgänglich, weil Erfahrung und Handeln von Individuen untrennbar miteinander verbunden sind. In einem dritten Schritt soll dann die besondere Qualität der Erfahrung von Religion bzw. ›religiöser Erfahrung‹ untersucht werden, wobei sich schnell zeigen wird, dass sich die Rede von und über Religion durch eine spezialisierte Sprache auszeichnet. Den ›alltagsweltlichen Erfahrungen‹ kommt in den verschiedenen erfahrungsbezogenen Ansätzen zur Erfassung und Analyse von religiösen Erfahrungsweisen eine besondere Bedeutung zu (2.2.4). Die überblicksartige Darstellung von ausgewählten erfahrungsorientierten Ansätzen der Religionsforschung bildet schließlich eine Grundlage für die interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie, wie sie in dieser Untersuchung umgesetzt wird (2.3).

2.2.2 Etymologische und kulturhistorische Anmerkungen zum Religionsbegriff

Eine notwendige Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit der Expansion und Ausbreitung von Gegenwartsreligionen bildet die begriffs- und theoriegeschichtliche sowie kulturhistorische Erkundung des Wortes ›Religion‹. Was heißt es eigentlich, einer ›Religion‹ anzugehören oder sich aus bestimmten Gründen als ›religiös‹ zu bezeichnen? Schon ein erster Blick in die gegenwärtige wissenschaftliche Literatur offenbart dem Leser ein ambivalentes Bild: Während einige Autoren dafür plädieren, den Religionsbegriff in der Religionsforschung gänzlich abzuschaffen, da das Aufstellen einer als allgemeingültig anerkannten Definition von ›Religion‹ nicht möglich erscheint (vgl. u. a. Popp-Baier, 2007; Smith, 1978), sehen andere Autoren noch eine gewisse Chance darin, zumindest den Begriff dahingehend zu retten, dass man – im Bewusstsein der vielfältigen Gebrauchsweisen und Bedeutungshorizonte – gewisse Einschränkungen und Begrenzungen bei der Verwendung dieses Begriffs mit zu reflektieren und geeignete Forschungsmethoden und Forschungsperspektiven zu wählen hat (vgl. u. a. Matthes, 1992a/2005, 1993/2005).

Hinzu kommt regelmäßig noch das Problem, dass es sich bei diesem Begriff weder um einen Fachausdruck noch um ein originäres Konstrukt der Theologie, Religions- oder Kulturwissenschaften selbst handelt, sondern der Gebrauch dieses Wortes und seiner Derivate sich im Laufe der Kulturgeschichte kontinuierlich gewandelt haben. Diese Veränderungen können auf die sozialen und kulturellen Gepflogenheiten¹ und Gebrauchsweisen des alltäglichen Sprechens, Handelns, Denkens etc. zurückgeführt werden. Ungeachtet der unzähligen und vielfältigen empirischen Varianten und historischen Erscheinungsformen wird ›Religion‹ zumeist als ein allgemeiner Oberbegriff für kulturell differente und z. T. nicht vergleichbare Lebensformen und Diskurse, Kontexte und Situationen, ›Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte‹ (Koselleck, 1989) verwendet.

Typischerweise wird darunter schließlich eine institutionalisierte gesellschaftliche und/oder privatisierte Lebensbewältigungspraxis im Umgang mit alltäglichen und nicht-alltäglichen Ereignissen, Widerfahrnissen und Kontingenzen verstanden, ebenso werden aber darunter auch Erfahrungen einer als heilig, letztgültig absolut oder transzendent bezeichneten Wirklichkeit subsumiert, die ein orientiertes Handeln ermöglichen und dem kollektiven und individuellen Leben, welches stets an spezifische Vorstellungen und Einstellungen gebunden ist, ›Sinn‹ verleihen (vgl. u. a. Chakkarath, 2007a; Feil, 1986; Mensching, 1986). Bezogen auf die wissenschaftliche Erforschung von ›Religion‹ heißt das dann, dass derjenige, der sich auf eine wissenschaftliche Erforschung von ›Religion‹ und ›Religiosität‹ einlässt, sich zwangsläufig mit einer Vielzahl unterschiedlicher, einander oft widerstreitender Forschungsinteressen und Betrachtungsweisen sowie mit damit einhergehenden Verständigungs- und Übersetzungsschwierigkeiten bei deren Definition und Verwendung auseinandersetzen hat (u. a. Popp-Baier, 2007). Die folgenden Überlegungen dienen einerseits der Reflexion und kritischen Würdigung der unterschiedlichen Ver-

¹ An dieser Stelle kann nicht auf die mittlerweile kaum noch überblickbare Heterogenität und Pluralität gängiger Kulturbegriffe und -definitionen eingegangen werden (für einen Überblick vgl. Eagleton, 2001; Straub, 2007a; Thomas, 2003a; Weidemann & Straub, 2000). Den Ausführungen in dieser Untersuchung wird folgende (Arbeits-)Definition zugrunde gelegt: Kulturen werden verstanden als die das Handeln, Denken, Fühlen, Erinnern und Erfahren leitende Zeichen-, Symbol-, Wissens-, Werte- und Überzeugungssysteme, die Individuen und Gruppen von Individuen mit differenten, möglicherweise partiell inkompatiblen, situationsflexiblen Deutungs- und Reaktionsmustern ›ausstatten‹ und diese entsprechend ›befähigen‹ und wechselseitige Prozesse des Austauschs und Verstehens erleichtern, häufig aber auch erschweren können.

wendungsweisen des Religionsbegriffs. Andererseits werden mögliche Lösungsansätze vorgestellt, wie der problematische Begriff ›Religion‹ noch zu retten ist.

Es herrscht mittlerweile Konsens darüber, dass das moderne Verständnis von ›Religion‹ als bildungssprachlicher Begriff erst sehr spät, genauer gesagt in der Neuzeit, Einzug in die europäische Kulturgeschichte gehalten hat (vgl. z. B. Feil, 1986; Matthes, 1993/2005; Smith, 1998; Tenbruck, 1993). Strittig ist hingegen, ob es entweder – wie Feil (1986) behauptet – erst in der Neuzeit zu einer Neubildung des Religionsbegriffs als einem Allgemeinbegriff gekommen ist oder ob – so Tenbruck (1993) – von einer kontinuierlichen Genese eines ›kulturellen Konzeptes‹ von ›*religio*‹ auszugehen ist. Mit ziemlicher Sicherheit kann jedoch angenommen werden, dass – wie in verschiedenen Untersuchungen gezeigt wurde (vgl. u. a. Feil, 1986, 2007; Smith, 1998) – das heutige (moderne) Verständnis nicht exakt vergleichbar ist mit dem Bedeutungsgehalt und der Gebrauchsweise des auf lateinischen Ursprung zurückgehenden Wortes ›*religio*‹ (sowie entsprechender Komposita und Derivate). Auch kann nicht von einem ursprünglichen Allgemeinbegriff ausgegangen werden. Ebenso konnte der etymologische Ursprung und die Herkunft des *terminus technicus* ›*religio*‹ bis dato nicht hinreichend geklärt werden. Schließlich geht man davon aus, dass es sich dabei um einen relationalen Handlungsbegriff handelt: Der handelnde Mensch war als erfahrendes Subjekt durch die Einhaltung von Gebräuchen, Riten und Traditionen gegenüber den römischen Gottheiten verpflichtet und wird bei missbräuchlicher Verwendung und bei Außerachtlassung entsprechender Gepflogenheiten und Sorgfaltspflichten von den Göttern bestraft.

Zu einer solchen Begriffsbestimmung gelangt Feil (1986: 63) bei der Untersuchung des antiken Begriffspaars ›*superstitio*‹ (einem andauerndes Beten, Fasten und Opfern) gegenüber ›*religio*‹ (Ausrichtung vorgenannter kultischer Handlungsweisen und Bräuche auf die Verehrung der Gottheiten sowie deren Vereinbarkeit mit dem Alltagsleben). In diesem Kontext wurde jedoch nicht unbedingt und in jedem Fall zwischen dem ›profanen‹ Alltagsleben und den ›heiligen‹ Pflichten gegenüber den Göttern unterschieden. Damit handelte es sich bei dem Begriff ›*religio*‹ um einen zwar wichtigen, keinesfalls aber für die Römer herausragenden Begriff. Ein griechisches Pendant ist nicht überliefert, so dass der Religionsbegriff nicht kulturhistorisch exakt auf antike und griechische kulturelle Lebensformen und damit verwobene Überzeugungen und Handlungsorientierungen übertragen werden sollte (u. a. Antes, 1992: 1543f.).

Ein entsprechendes sprachliches Pendant hätte jedoch vermutet werden können, da das Griechische die unmittelbare Sprache christlicher Verkündigungspraxis war. Fest steht aber, dass der Begriff ›*religio*‹ zumindest im Frühchristentum nicht zum Begriffsrepertoire der christlichen Gläubigen zählte. Selbst wenn man – wie heute üblich – vom Christentum als ›*Religion*‹ spricht und versucht, diesen Begriff auf das frühe und mittelalterliche Christentum anzuwenden, kann man feststellen, dass diese Etikettierung mit den entsprechenden Selbstbezeichnungen in den apologetischen Texten der frühen christlichen Autoren dieser Zeit – wie z. B. ›*fides*‹, ›*secta*‹ und ›*lex*‹, nicht aber ›*religio*‹ – nicht identisch ist (ibid.). Von ›*religio*‹ wurde immer nur dann gesprochen, wenn es um die (apologetische) Verteidigung und Legitimation der eigenen Lehrauffassung (sog. ›*religio vera*‹) gegenüber anderen (nicht-christlichen) Aussagen (›*superstitiones*‹) ging.

Während im frühen Christentum unter ›*religio*‹ die ›*Gottesverehrung*‹, ›*Gottesorgfalt*‹ und ›*Gottesbeachtung*‹ (Feil, 1986: 81) verstanden wurde, fand dieser Begriff im mittelalterlichen Sprachgebrauch vor allem im Zusammenhang mit der spezifischen kulturellen und institutionalisierten Lebensform der Gottesverehrung, dem religiösen ›*Orden*‹, seine Verwendung (z. B. Smith, 1998). An diesen Bedeutungen des Religionsbegriffs änderte sich über die Früh- und Spätscholastik bis hin ins 15. Jahrhundert nichts. Stattdessen erlangte ›*fides*‹ eine stärkere Prägnanz (Feil, 1986: 98f.). Diesbezüglich ist der Einwand von Tenbruck (1993) gut nachvollziehbar, dass das im frühen Christentum aus dem Lateinischen übertragene ›*religio*‹ schon eine allgemeine Bedeutung und normative Verwendungsweise in sich getragen haben muss (zumindest in der Verwendung von ›*religio vera*‹ und ›*religio falsa*‹). Dies trifft insbesondere dann zu, wenn man annimmt, dass die Verwendung des Religionsbegriffs im Sinne der ›*Gottesverehrung*‹ die generelle Möglichkeit bot, im allgemeinen Sprachgebrauch nicht mehr allein die eigenen Regeln, Bräuche und Traditionen, sondern damit auch die Gesinnungen und Überzeugungen der Anderen und Fremden zu bezeichnen, die es aufgrund der Verteidigung eigener Lehrauffassungen abzuwehren galt.

Damit bot sich für die christlichen Autoren nicht nur die Möglichkeit einer Abgrenzung von anderen und fremden kulturellen Lebensformen der damaligen Zeit, sondern auch ein Weg zur Selbstreflexion und Selbstvergewisserung über das eigene Gedankengut. Problematisch an Tenbrucks (1993) These und

Schlussfolgerung ist jedoch der Mangel an historisch-kritischen Belegen (z. B. Popp-Baier, 1998: 12).

Zu einer Veränderung im Sprachgebrauch und einer Neubildung von ›*religio*‹ als einem Allgemeinbegriff kam es nach Feil (1986) nachweislich in den Texten einiger Humanisten, nach Smith (1998) insbesondere in den Texten der Kolonialisten des 16. Jahrhunderts, deren Autoren immer nach Haltungen und Praktiken suchten, welche mit dem Christentum in irgendeiner Weise verglichen werden konnten (Popp-Baier, 2007: 516f.). Feils (1986) Untersuchungen der Texte der Humanisten ergaben hingegen, dass z. B. bei Besarion anstatt von einer ›Gottesverehrung‹ eher von einer Zugehörigkeit zu einer bestimmten höheren Wirklichkeit und bei Marsilio Ficino von einer göttlichen Vorsehung und Fürsorge für den Menschen gesprochen wird. Damit wird keine Handlung oder Haltung gegenüber dem Göttlichen mehr hervorgehoben, sondern eine anthropologische Grundbestimmung des Menschen im Sinn göttlicher Wirklichkeit vorgenommen. Auch mit der Reformation hat sich der Wortgebrauch nicht grundlegend verändert, obschon der Begriff von den Reformatoren freilich verwendet wurde. Theologisch wurde unterdessen von ›*fides*‹ als dem (gerechtfertigten) religiösen Glauben gesprochen.

Die ›*religio*‹ fand lediglich eine Akzentverschiebung dahingehend, dass sie als innerer Glaubensvollzug im Sinne ihrer ursprünglichen Bedeutung als ›Gottesverehrung‹ von der abzulehnenden äußerlichen Werkgerechtigkeit abgegrenzt und dieser gegenübergestellt wird (Feil 1986). Diese These kann z. B. gestützt werden mit den großen reformatorischen Schriften. Nach Feil (1986: 244) wurde der Begriff ›*religio*‹ im Sinne des neuzeitlichen Allgemeinbegriffs, also in der Bedeutung, dass ›Religion‹ einen Oberbegriff für eine allen Völkern zu allen Zeiten bekannte kulturelle Lebensform und (Glaubens-)Überzeugung darstelle, welche durchaus verschiedene Namen tragen und sich in verschiedenen Erscheinungsformen repräsentieren könne, erstmalig von Melanchthon und Luther verwendet. Mit ›*religio*‹ wurde jedoch nicht die eigene (Lebens-)Auffassung, sondern meist die abzulehnende Fremdposition der französischen Humanisten beschrieben.

»Der Übergang zu einer neuzeitlichen Konzeption von Religion, bei der der Terminus ›religio/Religion‹ so abstrahiert und universalisiert gebraucht wird, daß er zur Bezeichnung der jeweiligen Überzeugung und zur Bezeichnung eines gemeinsamen Kerns der verschiedenen Überzeugungen dienen kann, findet sich demgemäß in der Aussage Melanchthons über die französischen Weltweisen, in der ein neuzeitliches Verständnis grundsätzlich formuliert wor-

den ist, ohne daß sich der Nachweis erbringen läßt, daß jemand eine solche Konzeption tatsächlich vertreten hat« (Popp-Baier, 1998: 13).

Stattdessen lassen sich, so Feil (1986), eine Reihe anderer wichtiger Begriffe in den philosophischen und theologischen Texten finden, die später in den Religionsbegriff als Bedeutungs- und Sinnkonstituenten einmündeten. Dazu gehören u. a. ›secta‹ (lat. Gefolgschaft) und ›lex‹ (lat. Gesetz), welche dem Kontext der Astrologie entlehnt wurden (ibid.: 274f.).

»Während also für eine apologetische Betrachtung die verschiedenen Überzeugungen nicht gleichrangige Realisierungen eines Genus sind, während sich der christliche Glaube im Grunde überhaupt nicht einem Genus ›Glaube‹ unterzuordnen vermag, sondern von ihm her alle anderen Überzeugungen eben nicht als ›Glaube‹, sondern als ›Aberglaube‹, nicht als ›religio‹, sondern als ›superstitio‹ bewertet werden, erscheint er in astrologischer Betrachtung schlicht als eine Art unter anderen« (Feil, 1986: 279).

Ein weiteres Datum der Herausbildung eines Religionsbegriffs im Sinne einer Sammelbezeichnung für jeweils eine (Glaubens-)Überzeugung stellt die Auseinandersetzung mit dem Konzept der ›natürlichen Religion‹ insbesondere während der Aufklärung, Romantik sowie im deutschen Idealismus dar, welche zwei ambivalente Positionen hervorgebracht hat (u. a. Popp-Baier, 2007: 517): die ›Verinnerlichung‹ und ›Universalisierung‹ christlicher Handlungspraxis. Einerseits wird damit die rationale, apologetische Legitimation der eigenen religiösen Überzeugungen und Praktiken verstanden sowie dass jeder Mensch ein Recht dazu habe, sich mithilfe von Methoden der Introspektion seiner eigenen ›Religion‹ selbst bewusst zu werden. Dabei wird ›Religion‹ als etwas ›Innerliches‹, ›Glaube‹, ›Überzeugung‹ und ›Moral‹ sowie ›Anschauung und Gefühl‹ bestimmt (siehe Abschnitt 2.2.4). Diese Auffassung prägte insbesondere im 20. Jahrhundert den alltäglichen Sprachgebrauch. Andererseits wird damit aber auch die Auffassung vertreten, dass alle Religionen einen gemeinsamen Wesenskern besäßen. Diese in der kolonialistischen Kulturanthropologie entwickelte zweite Position, welche die Entwicklung der Religionswissenschaften im 19. Jahrhundert mit prägte, stellt eine Grundlage des Konzeptes ›Weltreligion‹ (z. B. Hutter, 2006) dar:

»Erst mit Hilfe dieses Allgemeinbegriffs kann von einem gemeinsamen ›Wesen‹ verschiedener ›Religionen‹ ausgegangen werden, die wiederum nur verschiedene Ausprägungen und Manifestationen dieses gemeinsamen ›Wesens‹ darstellen. Die christliche Religion kann nun als der optimale Sonderfall dieser allgemeinen Religion gedacht werden, oder es kann davon

ausgegangen werden, dass alle Religionen auf ihre eigene Manier Ausprägungen von ›Religion‹ darstellen, ohne daß hier Wertungen vorzunehmen sind« (Popp-Baier, 1998: 16).

Letztlich ist die Herausbildung und Verwendung von ›*religio*‹ als einen neuzeitlichen Allgemeinbegriff und die damit einhergehende Semantik von einem gemeinsamen ›Wesenskern‹ verschiedener Religionen, die als vielfältige Ausprägungen und Erscheinungsformen *desselben einen* Wesenskerns angesehen werden, mit dem prinzipiellen Problem kulturvergleichender Forschung konfrontiert, dass Fremdbeschreibungen und Vergleiche dieser Art eben meist auf einer eingeschränkten ›nostrozentrischen‹ Perspektive (Matthes, 1993/2005) beruhen. Wenngleich auf Basis des heutigen Kenntnisstandes keine Einigkeit darüber erzielt werden kann, ob sich der Religionsbegriff erst in der Neuzeit als ein allgemeiner Oberbegriff – mit eher geringerer Bedeutung – herausgebildet hat (Feil, 1986) oder ob sich im Verlauf der Geschichte des Christentums in den philosophischen und theologischen Texten verschiedene Ansätze für eine Genese dieses Allgemeinbegriffs zur Verteidigung und Legitimation der eigenen Lehrauffassung finden lassen (Tenbruck, 1993), ist zumindest eine gemeinsame Position erkennbar: Übereinstimmend wird von der Mehrheit der Autoren festgestellt, dass die Ursprünge des Religionsbegriffs im frühen Christentum zu finden sind und die weitere Entwicklung dieses Begriffs sich in diesem Erfahrungsraum und Erwartungshorizont bewegte. Das frühe Christentum aber, das in seiner Verkündigungssprache, dem Griechischen (wie auch in den außereuropäischen Kulturen), kein äquivalentes Pendant fand, entlehnte das Fremdwort ›*religio*‹ dem römisch-lateinischen Kontext und benutzte dieses Wort zunächst als einen Fremdbegriff. Damit stellt die Einführung dieses Begriffs in der abendländischen Kultur eine spezifische kulturelle Übersetzungsleistung dar, welche nur vor einem bestimmten kulturellen Hintergrund, nämlich der Bedeutung als Handlungsbegriff ›Gottesverehrung‹, verstanden werden kann. Alle Versuche einer Projektion des neuzeitlichen Sprachgebrauchs in die antike Situation sowie jegliche Fremdbezeichnungen, wie z. B. ›römische‹ und ›griechische Religion‹, müssen daher nicht nur ins Leere laufen, sondern werden der ursprünglichen Bedeutung des Religionsbegriffs keinesfalls gerecht (Tenbruck, 1993).

Und noch eine andere Beobachtung kann in diesem Zusammenhang gemacht werden. Während in den Darstellungen der Apologeten ›*religio*‹ noch als eine aus der Selbstreflexion entstandene Verteidigung der eigenen (Glaubens-) Überzeugungen verstanden werden kann, wird er in der Reformation insbeson-

dere durch Melanchthon und Luther als eine kategoriale Fremdbezeichnung und Stereotypisierung der Anderen und Fremden, nämlich der französischen Humanisten, verwendet. Durch diese normative Festsetzung erhielt der Religionsbegriff die Funktion eines (kulturellen) ›Differenzbegriffes‹ (Popp-Baier, 1998: 19ff.): Nach Matthes (1993/2005: 227) macht es wenig bis gar keinen Sinn, immer wieder nach noch umfassenderen Definitionen und begrifflichen Bestimmungen von ›Religion‹ zu suchen, bei denen von vornherein absehbar ist, dass dies letztlich und beinahe zwangsläufig in einen ›definitorischen Drahtseilakt‹ münden wird.

Der Bedeutung von ›Religion‹ als Allgemeinkonzept stellt Matthes (ibid.: 228f.) das Kriterium der ›Differenz‹ gegenüber. Es kann als eine religionsgeschichtliche Manifestation eines solchen Differenzkonzeptes angesehen werden, dass ›Religion‹ als ein Zeichen für den eigenen Christlichkeitsanspruch einer (vornehmlich) protestantischen Laienschaft gegenüber der institutionellen Verfasstheit von Kirche« (ibid.: 227f.), insbesondere seit der Reformationszeit, betrachtet wurde. Eine Differenzierung zwischen ›Religion‹ im Gegensatz zur ›Kirche‹ lässt sich aber auch schon vor der Reformationszeit nachweisen. So wurde bereits mehrfach gezeigt, dass schon im 12. Jahrhundert zwischen einer sich von der Geschichte abwendenden ›Klerikerkultur‹ einerseits und einer die ritterlich-höfische Welt repräsentierenden, sich für die weltlichen gesellschaftlich-historischen Geschehnisse interessierenden ›Laienkultur‹ andererseits unterschieden wurde (Popp-Baier, 1998: 20).

Somit konnten sich die Laien (später die Protestanten) gegenüber den Klerikern darin behaupten, dass sie ein eigenständiges Gottesverhältnis als die für sie grundsätzliche Ansicht vom weltlichen Leben definieren. Schließlich könnte man diese Differenzierung auch als eine Folge des Investiturstreits aus dem 11. Jahrhundert ansehen (ibid.): »›Kirche‹ steht für eine institutionelle, mit einer ›offiziellen Eigentheorie‹ ausgestattete *Wirklichkeit*, die beobachtbar, abmessbar und somit auch definitorisch fassbar ist; ›Religion‹ steht für eine kulturelle Programmatik, die einen *Möglichkeitsraum* absteckt« [Hervorhebung im Original] (Matthes, 1992a/2005: 212). Im Laufe der weiteren geschichtlichen Entwicklung des Christentums wird dieser Möglichkeitsraum aus Sicht ihrer institutionellen und dogmatischen Verfasstheit als Fehlleistung betrachtet, welche – so behaupten dies jedenfalls einige Säkularisierungstheoretiker – folglich zu einer zuneh-

menden Individualisierung und Privatisierung von ›Religion‹ führen würde (vgl. z. B. Casanova, 1994; Joas & Weigandt, 2007).

Schließlich kann nach dieser kurzen etymologischen und kulturhistorischen Rückfrage zum Religionsbegriff festgestellt werden, dass das Wort ›Religion‹ seit längerer Zeit als eine Art Oberbegriff sowohl für die eigene wie auch für die fremde Position fungiert. Matthes (1993/2005) weist außerdem darauf hin, dass der Begriff ›christliche Religion‹ in der westlichen, europäischen kulturgeschichtlichen Entwicklung seit der Reformation ein in sich überaus differenziertes und konfessionell verschiedenartiges Christentum bezeichnet und dass dessen Verallgemeinerungscharakter auch die Möglichkeit in sich barg, damit etwas ›ganz Anderes‹, zunächst ›Unvergleichbares‹, ›Fremdes‹, ›Missions- und Zivilisationsbedürftiges‹ zu bezeichnen. Dieses Konzept einer ›christlichen Idealform‹ (ibid.: 227f.) und die Ausweitung des Allgemeinbegriffs auf nicht-christliche kulturelle Lebensformen, Weltanschauungen und Handlungsorientierungen stellt letztlich auch ein ernst zu nehmendes und prinzipielles methodisches Problem des Kulturvergleichs dar (8.3). Ähnlich problematisch erweist sich auch die sprachgeschichtliche Rückfrage zum Erfahrungsbegriff.

2.2.3 Erfahrung als defizitäres Konzept in den empirischen Sozial- und Kulturwissenschaften und die Bedeutung von alltagsweltlicher Erfahrung

Auf die Begriffe ›Erfahrung‹ oder ›Erfahren‹ stößt man nicht erst in wissenschaftlichen Abhandlungen. Das Wort ›Erfahrung‹ gehört zum allgemeinen Grundwortschatz beinahe aller Sprachen. Im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch können gegenwärtig (mindestens) drei Bedeutungsnuancen unterschieden werden: ›Erfahrung‹ oder ›Erfahren‹ kann als ein ›Wahrnehmen‹ oder ›Vernehmen‹, als ›Erlebnis‹ oder ›Erleben‹ sowie als eine Auszeichnung für die Herausbildung eines spezifischen Wissens über Situationen, Personen oder menschliche Aktivitäten und Fähigkeiten angesehen werden, das aufgrund des kontinuierlich fortschreitenden Durchlebens, Wahrnehmens und Erlebens im Wandel der Zeit zunimmt oder abnimmt. Auf diese beiden Bedeutungen könnte man auch ohne Verlust auf sprachliche Präzision verzichten, wenn man deren semantischen Bedeutungsgehalte durch die dabei verwendeten Grundbegriffe ersetzt, wie z. B. durch ›wahrnehmen‹, ›erleben‹, ›empfinden‹, ›fühlen‹ etc.

Auch die sprachgeschichtliche Rückfrage führt zu keiner nennenswerten neuen Erkenntnis. Eine erste urkundliche Erwähnung wird auf das 9. Jahrhundert

n. Chr. datiert: Ableitung von »evarn« (mittelhochdeutsch) und »irfaran« (althochdeutsch) (Kluge, 2002: 253). Das deutsche Wort »erfahren« bedeutete ursprünglich so viel wie »durchreisen«, »ein Land kennenlernen« bzw. allgemein »kennenlernen«, weiterhin auch »erfahren«, »erreiten«, »im Gehen erlangen« und »einholen« (Grimm & Grimm, 1854-60, Bd. 3, 788-794). Zu einem ähnlichen Ergebnis könnte man in analogen Untersuchungen der geschichtlichen Entwicklung in anderen Sprachen gelangen, um mögliche (kulturelle) Übersetzungen des Nomens bzw. Verbs »erfahren« zu erfassen (vgl. z. B. »*experiences*«, »*expérience*« und »*erfarande*«). Es zeigt sich, dass »Erfahren« ganz im Sinn der Bedeutung des Grundwortes »fahren« eng mit einer Fortbewegung von einem Punkt zum anderen zusammenhängt. In diesem Sinne hat das Verb »erfahren« die Bedeutung von »etwas in Erfahrung bringen«, also ein Erkunden, Erforschen und Erwandern eines vormals fremden Landes sowie einer Person oder eines Dings durch Zugewinn von stärkerer Vertrautheit und Intimität. Seit dem 15. Jahrhundert ist das Partizip erfahren als »bewandert« und »klug« nachgewiesen. Nach neuzeitlichem Sprachempfinden bezeichnet es soviel wie »*des bloßen gewahrens und vernehmens der dinge, ohne dasz ein fahren und forschen vorausgieng*« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 790), also ein »Sich-Auskennen« und »Bewandertsein«. Damit kann »Erfahrung« auch mit einer Lebensweisheit und Klugheit in Verbindung gebracht werden. Hierbei wird nicht nur deutlich, dass sich die ursprüngliche Semantik über die Zeit hinweg gewandelt hat, sondern dass diese Grundbedeutung neuzeitlich eine ungenügende Reduktion *erfahren* hat.

Auch die philosophiegeschichtliche Beschäftigung mit diesem anthropologischen Grundbegriff hat zu unterschiedlichen Antworten geführt. Die wohl bekannteste klassische Auffassung stammt von Aristoteles, die hier ausführlich diskutiert werden soll. Auf seinen Begriff und dessen Rezeptionsgeschichte wird im Folgenden zurückgegriffen, weil sich darin prinzipiell ein Großteil der Bedeutungsdimensionen widerspiegelt, die in der zeitgenössischen Diskussion immer noch von ausschlaggebender Bedeutung sind. Der aristotelische Begriff wird außerdem angeführt, weil dieser – im Gegensatz zum modernen wissenschaftstheoretischen Sprachgebrauch – nicht nur explizit auf das Verhältnis zwischen »Erfahrung« (*empeiria*) und verschiedenen anderen Formen des »Wissens« (*episteme*) sowie der Kunstfertigkeit (*techne*) eingeht, sondern weil dessen Verständnis von »Erfahrung« – wenn er sich eben auf die »*erworbenen Fähigkeiten*

des Menschen, auf ein *Geübtsein* in ..., ein *Vertrautsein* mit ...« [Hervorhebung im Original] (Kambartel, 1972: 610) bezieht – dem modernen Sprachgebrauch und der neuzeitlichen Wissenschaftssprache bereits sehr nahe kommt.

Gewiss können damit nicht alle Aspekte der Diskussion des Erfahrungsbegriffs aufgedeckt werden. Aus den Ausführungen von Aristoteles kann schließlich gefolgert werden, dass ›alltagsweltliches Erfahren‹ eine entscheidende Voraussetzung auch für den wissenschaftlichen Erfahrungs- und Erkenntnisprozess darstellt (Straub, 1989: 202f.). Dies lässt sich an vier Bedeutungsaspekten zeigen. Erstens beschreibt Aristoteles im ersten Buch seiner Metaphysik ›Erfahrung‹ als die grundlegende aus Erinnerung erwachsene Fähigkeit des Menschen:

»Aus der Erinnerung erwächst den Menschen die Erfahrung; viele Erinnerungen desselben Gegenstandes bewirken die Kraft einer Erfahrung, und die Erfahrung scheint beinahe der Wissenschaft und Kunst gleichzustehen; wenigstens entwickelt sich bei dem Menschen die Wissenschaft und Kunst aus der Erfahrung« (Aristoteles' Metaphysik, Buch A, Kap. 1, Abs. 980b-981a; übersetzt von Kirchmann, 1871: 11).

›Erfahrung‹ stellt für Aristoteles ein Können oder Wissen dar, das sich in konkreten explizit genannten Wissensformen, wie z. B. in der Wissenschaft oder Kunst durch deren wechselseitige Beziehungen konkretisieren lässt. Ein Individuum hat ein Wissen darüber, wie bestimmte Sachen funktionieren oder zu funktionieren haben. Man erinnert sich an den einen oder anderen einschlägigen Fall. Aus der Erinnerung und Übung an diese Gegebenheiten über längere Zeit hinweg resultiert ein ›Sich-Auskennen über‹ und ein ›Sich-Verstehen auf‹ eine Sache oder ein Tun. Die grundlegende Bedeutung von Lebens-›Erfahrung‹ erklärt sich aus der wiederholten Wahrnehmung von gleichartigen sinnlichen Eindrücken und wiederholend wahrgenommenen »Situations- bzw. Phänomenzusammenhängen« (Haeffner, 2004: 18). So ist es beispielsweise möglich, wie Aristoteles ausführt, aus einer Vielzahl von Erinnerungen an Wahrnehmungen, Empfindungen und Erlebnissen eines einzelnen Gegenstands oder einer Person auf eine allgemeine Auffassung zu schließen, wobei

»schon das erste oder vorherige Mal ein Fall von vielen gleichartigen Fällen war, auf die man, als auf identische, zurückkommen kann [...]. Erfahrungen machen heißt, daß sie sich in einem ansammeln und selbst zu einem Ergebnis organisieren bzw. daß man sie sammelt und daraus eine Art von informellen Schlüssen zieht« (Haeffner, 2004: 19).

Das Zustandekommen solcher Erfahrungskonglomerate betont auch Aristoteles (1871); wie Kirchmann in seiner Übersetzung kommentiert. Nach ihm steht zwi-

schen der Kenntnis des Einzelnen und dem Allgemeinen die ›Erfahrung‹ als etwas Drittes, gewissermaßen als ein Bindeglied:

»Allein es giebt nicht ausser dem Einzelnen und dem Allgemeinen; die Menge des Einzelnen kann hier keinen Unterschied machen; deshalb ist diese Erfahrung entweder Kenntniss des Einzelnen oder des Allgemeinen, und offenbar gehört sie schon der letzteren an. Wenn A. die Erfahrung als die Kenntniss des Vielen eines Gegenstandes bezeichnet, so ist in diesem Eines schon das Allgemeine enthalten« (Aristoteles' Metaphysik, Buch A, Kap. 1, Abs. 980b-981a; übersetzt von Kirchmann, 1871: 11f.).

Die konkreten Fähigkeiten, durch die sich die ›*empeiria*‹ auszeichnet, wird von ihm als ein ›Wissen des Besonderen‹ angesehen, also einer »Beherrschung eines Handlungsschemas, in der Regel einer Unterscheidung, zumal in den Fällen, in denen dazu eine in vielen konkreten Situationen gewonnene Übung oder Fallkenntnis« gehört (Kambartel, 1972: 610).

Der aristotelischen Metaphysik lässt sich noch eine zweite Beobachtung entnehmen, die ebenso für alle weiteren Überlegungen relevant ist: Das Erfahrungswissen eines Erfahrungsobjekts wird bei ihm charakterisiert als eine

»einmal erworbene und fortan geübte Fähigkeit sicherer Orientierung, das Vertrautsein mit ›alltäglichen‹ Handlungs- und Sachzusammenhängen ohne Rekurs auf ein dazu unabhängig erworbenes theoretisches bzw. wissenschaftliches Wissen. Der Mensch, von dem man sagt, daß er über Erfahrungen ›verfügt‹, ist ein sich in vielen und unterschiedlichen Situationen auskennender Mensch, sein Wissen ist ein Wissen vieler ›Fälle‹ und der Art und Weise, dieses Wissen auf jeweils ›neue‹ Fälle und Situationen anzuwenden. Eben deswegen wurde von Aristoteles auch unter Bevorzugung von Beispielen aus der medizinischen Praxis Erfahrung als ein in einer vortheoretischen Praxis wurzelndes ›Wissen des Besonderen‹ bezeichnet, als ein Vertrautsein mit und ein Beherrschen von Unterscheidungen und Orientierungen, die unmittelbar aus der Praxis des Unterscheidens und der selbst als eine unterscheidende Handlung aufgefaßten Orientierungsleistung hervorgehen« (Mittelstraß, 1974: 69; zitiert nach Straub, 1989: 201).

Damit stellen ›alltagsweltliche Erfahrungen‹ einen primären Zugang zur alltäglichen wie auch wissenschaftlichen Erkenntnis- und Wissensbildung dar, welche in den neuzeitlichen Wissenschaften immer noch um ihre Anerkennung zu ringen scheinen (ibid.: 202). Diese Begriffsspezialisierung wurde von Straub (1989) im Kontext der theoretischen und methodisch-methodologischen Konzeption einer ›narrativen Biografieforchung‹ beschrieben und von dem stärker normativ besetzten Konzept der ›Lebenswelt‹ (Husserl, 1936/1976: 126ff; § 34 und Beilage XVIII) abgegrenzt, welches als das unhintergehbare Fundament jeglicher wissenschaftlicher Erkenntnisbildung angesehen wird. Der ›alltags-

weltliche« Begriff der »Erfahrung« enthält in dieser Hinsicht häufig einen Bezug zu einem »Bescheidwissen über«, ein »Sich-Auskennen« und »Vertrautsein mit etwas«. Mit Aristoteles kann man letztlich dafür argumentieren, dass sich Erklärungen und Begründungen sowohl in den praktischen als auch theoretischen Wissenschaften besonders auf solche Erfahrungen stützen sollten,

»die im Prinzip jedermann zugänglich und in diesem Sinne durchaus alltäglich sind. Erfahrungen sind die Verbindung unserer Erinnerungen an Erlebnisse, die wir gemacht haben, wenn wir uns um die Lösung bestimmter praktischer Probleme oder die Beantwortung bestimmter theoretischer Fragen bemüht haben. Erfahrungen, so kann man sagen, haben sich ergeben oder ergeben sich eben, wenn wir Probleme lösen und Fragen beantworten wollen« (Schwemmer, 1987: 136f.; zitiert nach Straub, 1989: 202).

Wie weiter unten noch gezeigt wird, stellen »alltagsweltliche Erfahrungen« eine solide Grundlage für die Interpretation religiöser Erfahrungen dar, welche in erster Linie an die lebensgeschichtlich relevanten Erfahrungen und darin begründeten Probleme des praktischen Lebensvollzugs und der alltagsweltlichen Praxis anschließen. Ein in dieser Weise verwendeter Erfahrungsbegriff weist darauf hin, dass die wissenschaftliche Begriffs- und Erkenntnisbildung stets an einer Analyse der subjektiven Erfahrungen und Erlebnisse von Individuen in ihrer alltagsweltlichen Handlungspraxis ansetzen muss, um damit zu empirisch wie auch theoretisch haltvollen Aussagen und Erklärungen zu gelangen (ibid.).

Aus der Rezeptionsgeschichte des aristotelischen Erfahrungsbegriffs ergibt sich noch ein dritter Aspekt von theoretischer Bedeutsamkeit: »Erfahrung« kann außerdem (aus-)gebildet werden. Das Wahrnehmen und Vernehmen von sinnlichen Eindrücken sowie das bewusste oder unbewusste (Er-)Leben ist keinesfalls nur ein passiv ablaufender Prozess (z. B. Kambartel, 1971). Der Mensch ist vielmehr kraft seiner physiologischen Voraussetzungen und psychischen Fähigkeiten aktiv an der Aufnahme und Verarbeitung, Deutung und Interpretation seiner alltäglichen Lebensumstände beteiligt. »Erfahrung« bildet sich zunächst einmal »von selbst«, mehr oder weniger automatisch, ohne ein intentionales oder absichtsvolles Handeln vorauszusetzen. Sie kann aber auch gezielt »aufgesucht« werden:

»Gewiß gibt es auch Erfahrungen, auf deren Bildung wir bewußt abzielen, indem wir Hypothesen aufstellen, aus ihnen Sätze mit wahrnehmbaren Prädikaten ableiten und diese in wiederholter und streng ausgerichteter Sammlung von Wahrnehmungsdaten zu bestätigen bzw. zu entkräften suchen. Und natürlich gibt es Experimente, die darin bestehen, daß wir die Wiederholungen in der Natur durch künstliche Versuchsanordnungen simulieren, indem wir die An-

fangsbedingungen von Prozessen selbst setzen und variieren, um zu sehen, was die Folgen sind« (Haeffner, 2004: 19).

In jedem Fall setzt ›Erfahrung‹ gewisse Deutungs- oder Interpretationsleistungen voraus. Schließlich kann noch eine vierte Beobachtung am aristotelischen Verständnis von ›Erfahrung‹ gemacht werden, welche die neuzeitliche Diskussion des Erfahrungsbegriffs beschäftigt: Der Wiederholbarkeitscharakter von Erfahrungen scheint den empirisch verfahrenen modernen Erfahrungswissenschaften wie eingraviert: »Ein Objekt als etwas, d.h. als mit sich Identisches mit identischen Eigenschaften zu erfassen, setzt voraus, daß man mehrfach hinschauen konnte« [Hervorhebung im Original] (Haeffner, 2004: 19). ›Erfahrung‹ besitzt den allgemeinen Charakter, sich kontinuierlich über die Zeit hinweg zu reproduzieren. Insbesondere in den Erfahrungswissenschaften wird die Wiederholbarkeit empirischer Forschung, welche ein auf ›natürlicher‹ Wiederholung basierendes, absichtsvolles Handeln unter artifiziell hergestellten Bedingungen (wie z. B. in Versuchs- oder Experimentieranordnungen oder bei statistischen Erhebungen) abstellt, gern zu einem methodischen Gütekriterium wissenschaftlich-empirischer Untersuchung (wie z. B. Validität und Reliabilität) herangezogen. Derartige künstliche Versuchsanordnungen dienen der Kontrolle der in den Forschungsprozess einfließenden Variablen. Sie werden auch dann relevant gesetzt, wenn es um die Konstruktion von Messskalen und die Überprüfung von Aussagen nach ihren hypothetischen Gehalten geht.

Eine problematische Annahme der dem Erfahrungsbegriff zugrunde liegenden wissenschaftstheoretischen Sichtweise ist seine empirizistische Verengung: ›Erfahrung‹ kann – wenn tatsächlich als solche bezeichnet – aus einer Vielzahl unterschiedlicher Bestandteile, Bausteine und Komponenten (wie z. B. Messergebnissen, Prädiktoren etc.) zusammengesetzt werden, die, wenn sie erst einmal wieder zusammengesetzt ist, die (objektive) Wirklichkeit abbildet.²

² Entwickelt wurde dieses (idealtypische) Induktionsprinzip vor allem im logischen Empirismus des sog. ›Wiener Kreises‹. Dieser sieht im strengen Befolgen von bestimmten Forschungsmethoden, wie z. B. der Beobachtung der Natur oder im Experiment, einen privilegierten Zugang zur objektiv gegebenen Wirklichkeit: »[Z]war bleibt Beobachtung und damit Erfahrung die Basis der Erkenntnisbildung, jedoch teilt die Natur den Forschern nicht (mehr) mit, was sie zu beobachten haben, und entblättert so ihre Geheimnisse. Vielmehr müssen die Forscher von Anfang an aus der unendlichen Menge beobachtbarer Phänomene auswählen, und diese Auswahl treffen sie bereits auf der Grundlage mehr oder weniger expliziter theoretischer Konzepte« (Kochinka & Werbik, 1998: 50).

In den Worten von Hans Julius Schneider (2001: 107f.) handelt es sich dabei um ein »atomistisches« Verständnis von »Erfahrung«. Die Generierung von Wissen aus »Erfahrung« bedarf in einem ersten Schritt einer Sammlung und Entwicklung einzelner identifizierbarer Einzelbestandteile der gegebenen Wirklichkeit. Erst in einem zweiten Schritt macht man sich dann Gedanken darüber, wie die Einzeldaten zusammenhängen und in Beziehung stehen, obschon die Erhebung der Messdaten im ersten Schritt auf einem expliziten theoretischen Vorverständnis beruht. Auf den Charakter der Wiederholbarkeit von »Erfahrung« angewendet heißt das, dass die »Überprüfbarkeit [...] mit einer auf atomare Daten bezogenen Messbarkeit zusammenzufallen« (Schneider, 2001: 108) scheint.

Kritische Einwände gegen eine einseitige wissenschaftliche Empirieproduktion wurden bereits mehrfach erhoben (z. B. Straub, 1989: 205ff.). Dieser wissenschaftstheoretischen Perspektive sind insbesondere solche Untersuchungen verhaftet, die dem naturalistischen bzw. deduktiv-nomologischen Erklärungsmodell folgen (vgl. z. B. Kochinka & Werbik, 1998). Im Vordergrund dieser Auffassung von empirischer Sozialforschung steht meist eine tatsachenbezogene Empirieproduktion, »mit deren Hilfe soziale Erfahrungsgehalte als subjekt- und situationsabhängige *Tatsachen* dargestellt werden können« [Hervorhebung im Original] (Bonß, 1982: 7; zitiert nach Straub, 1989: 206). Als empirische und theoretisch gehaltvolle Erklärungen werden demnach nur Aussagen zugelassen, die auf sozialen Erfahrungsgehalten basieren. Alle anderen Erfahrungen, die nicht dieser Form genügen, werden entweder als nicht-wissenschaftlich, bestenfalls als (im Moment) mit verfügbaren methodischen Verfahren und Instrumenten nicht erklärbar abgeschrieben. Der *exklusive* Charakter solcher Erklärungsmodelle stellt letztlich nicht nur eine Reduktion empirisch erforschbarer Erfahrungswirklichkeit dar, sondern impliziert auch eine unangenehme Nebenwirkung: Das, was Menschen in für sie bedeutungsvollen Situationen ihres alltäglichen Handelns, Denken, Fühlens, Wertens etc. erleben, kann durch die »bloße« Erinnerung an solche Erlebnisse nicht allein im Sinne einer »Tatsachenempirie« (ibid.: 208) rekonstruiert werden. Diese methodische Reglementierung des Erfahrungsbildungsprozesses bringt eine Entwertung der alltäglichen Erfahrungen mit sich, die sich auf die Erfassung des Untersuchungsgegenstandes auswirkt: »Die künstlich erzeugte Welt des Experimentes, aber auch die Überschaubarkeit des kontrolliert Beobachtbaren sind nicht mehr die Welt, in der sich unsere Erfahrungen ergeben. Die Herrichtung unserer Welt für

die Empirie verändert diese Welt, bringt die Welt unserer alltäglichen Erfahrung zum Verschwinden« (Schwemmer, 1987: 137). Die den sozialwissenschaftlichen Experimenten zugrunde liegenden und zu überprüfenden Vermutungen beruhen letztlich jedoch auf Erfahrungen, die Menschen im Laufe ihrer Lebensgeschichte in wiederholter Form machen. Sie können eben nicht nur durch kontrollierte Experimentalbedingungen herausgefordert werden, um dann aufgrund künstlich erzeugter Wiederholbarkeit auf bestimmte Regelmäßigkeiten oder Unregelmäßigkeiten, Gesetzmäßigkeiten oder Ungesetzmäßigkeiten schließen zu können.

Eine holistische Betrachtung des Erfahrungsbegriffs, der auch ›alltagsweltliche Erfahrungen‹ berücksichtigt, setzt demnach voraus, dass letztere Erfahrungen auch in den Prozess der Erkenntnis- und Wissensbildung neuzeitlicher Wissenschaften einbezogen werden. ›Alltagserfahrungen‹ können jedoch nicht einfach in ihre atomaren Einzelbestandteile zerlegt werden. Dieses Argument stellt bekanntlich einen prinzipiellen Vorwand dar, den man gegen die deduktiv-nomologische Wissenschaftslogik vorbringen kann (z. B. Kochinka & Werkik, 1998). Im Rahmen der folgenden Überlegungen wird daher die Konzeption einer interpretativen empirischen Religionspsychologie vorgestellt, welche einerseits das Konzept ›alltagsweltlicher Erfahrungen‹ nicht vernachlässigt und andererseits eine intersubjektiv nachvollziehbare Vorgehensweise und Veranschaulichung des Prozesses der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung ermöglicht.

Nach diesen kurzen begriffs- und philosophiegeschichtlichen Erkundungen zum Erfahrungsbegriff kann schließlich geschlussfolgert werden: ›Erfahrung‹ beinhaltet die Gesamtheit praktischer Fähigkeiten und Kenntnisse, die nicht nur während des gesamten menschlichen Lebens kontinuierlich erworben werden und nicht nur von einer gewissen Beständigkeit zeugen, sondern auch vermehrt, erweitert und vertieft werden können. Damit stellt Erfahren einen unabschließbaren Widerfahrnisprozess dar, der den Charakter der Wiederholbarkeit vieler unterschiedlicher Ereignisse und Erlebnisse in sich trägt. Daraus lässt sich nach Wißmann (1982) schlussfolgern:

»Erfahrung ist auf Erkenntnis bezogen; sie bewirkt eine Bereicherung des Menschen; diese bereichernde Erkenntnis ist, im Unterschied zu anderen, begrenzter wirksamen Ergebnissen von Wahrnehmung, Speicherung und nützlicher Verarbeiten (z. B. Kenntnisse, Fähigkeiten, Wissen), für denjenigen, der Erfahrung macht oder hat, unverlierbar« (84).

›Erfahrung‹ ist subjektbezogen und entzieht sich dem direkten Zugriff durch Dritte (z. B. dem Forscher, Interpreten). Wenngleich Erfahrungen nicht beobachtet werden können, so kann ein wissenschaftlicher Zugang in lebensgeschichtlichen Erzählungen, die *alltägliches* Erleben, Erinnern, Wünschen, Fühlen und Werten etc. handelnder Individuen zum Thema haben, gefunden werden. Mit dem hier dargestellten erweiterten Erfahrungsbegriff kann dann auch die Rede von der ›religiösen Erfahrung‹ in einer erkenntnistheoretisch verantwortbaren Weise eingeschlossen werden. Religiöse Erfahrungen verweisen, ebenso wie ›alltagsweltliche Erfahrungen‹, auf ein ›Sich-Auskennen‹, Können und ganz allgemein auf menschliche Fähigkeiten und Fertigkeiten. Auf die spezifischen Gehalte und Qualitäten damit verbundener Erlebnisse in Bezug auf ›Religion‹ wird im Folgenden eingegangen.

2.2.4 Erfahrungsorientierte Ansätze in der Religionsforschung

Die Vielzahl und Vielfalt möglicher Ansätze zur Bestimmung von ›Religion‹ ist kaum zu überblicken. Dies zeigt sich unverändert nicht nur in den öffentlichen Debatten zum Thema, sondern auch in der gegenwärtigen Religionsforschung, in der eine Pluralität von Fragestellungen, theoretischen Ansätzen, Untersuchungsweisen und Forschungsperspektiven einer noch größeren Vielfalt von Institutionen und multi-, trans- und interdisziplinären Forschungsinteressen gegenübersteht. ›Religion‹ gehört zum Forschungsgegenstand einer Vielzahl von Fachdisziplinen, wie u. a. der Philosophie, Altertumskunde, Archäologie, Anthropologie, Geschichtswissenschaften, Neurowissenschaften, Philologie, Politologie, Psychologie, Soziologie und Theologie. Eine Verabsolutierung eines spezifischen zur Allgemeinheit erhobenen Ansatzes erscheint aus diesem Grund weder zweckmäßig noch angebracht. Allein schon der Gedanke an eine Formulierung einer allgemein anerkennungs-fähigen Definition stellt ein unmögliches Unterfangen dar und ist letztlich zum Scheitern verurteilt.

Bei der Bestimmung und Abgrenzung des Gegenstands der Religionsforschung wird üblicherweise in zwei Typen von Ansätzen unterschieden: die ›substantialistische‹ (Religion *als* etwas) und die ›funktionalistische‹ (Religion *für* etwas) Religionstheorie. Von einem ›substantialistischen‹ (›essenzialistischen‹) Religionsbegriff kann immer dann gesprochen werden, wenn Religion inhaltlich bestimmt wird und dabei in der Regel an dem allgemeinen ›westlichen‹ Verständnis angeknüpft wird (vgl. u. a. Eliade, 1984; Heiler, 1917/1921; Mensching, 1968; Otto, 1917/1991; Söderblom, 1933/1979). Vertreter der ›substantialisti-

schen« Tradition sehen »eine Art *religio naturalis*, eine Natur- oder Universalreligion über, hinter und unter den einzelnen Religionen, den nur menschlichen, unvollkommenen Realisationen der »einen« Religion« [Hervorhebung im Original] (Michaels, 1997: 8). Religion wird danach als eine Relation zwischen dem Menschen und einer als übernatürlich, transzendent oder heilig bezeichneten Wirklichkeit betrachtet.³

Die Vertreter eines funktionalen Religionsbegriffs bestimmen Religion als System von Überzeugungen, Orientierungen und Handlungspraxen, die spezifische (soziale) Funktionen für Individuen in (modernen) Gesellschaften besitzen, welche teils offensichtlichen, teils unmerklichen Transformationen unterliegen (vgl. u. a. Durkheim, 1912/1994; Luckmann, 1993; Smart, 1981). Zu möglichen Funktionen gehören u. a. die »Identitätsstiftung«, »Handlungsführung«, »Kontingenzbewältigung«, »Sozialintegration«, »Kosmisierung« und »Weltdistanzierung« (vgl. u. a. Kaufmann, 1989: 85).⁴ Zugrunde gelegt wird dabei stets die (Hypo-)These, dass in den westlichen, industrialisierten, pluralisierten, multikulturellen und liberalisierten modernen Gesellschaften von einer zunehmenden Individualisierung und Privatisierung religiöser Orientierungen und Handlungsweisen auszugehen, Religion gar »unsichtbar« (Luckmann, 1993) geworden sei und folglich nicht mehr als ein schlichter »substanzieller« Tatbestand betrachtet werden kann (z. B. Beck, 2007, 2008; Berger & Luckmann, 1987). Dieses Argument hat in der letzten Zeit und insbesondere im Kulturvergleich erheblich an Aussagekraft eingebüßt, wenn vorausgesetzt wird, dass der Rückgang des Interesses an Religion auf eine zunehmende Entkirchlichung von Religion zurückzuführen sei. Dass dies vornehmlich auf moderne westliche Gesellschaften attribuiert wird, ist augenscheinlich. Religion wird – wenn auch nur implizit – mit der spezifisch christlichen Institution »Kirche« gleichgesetzt. Casanova (1994) spricht sogar von einer zunehmenden Privatisierung bei einer gleichzeitigen In-

³ Seltener wird nach einem »operationalen« Religionsbegriff gefragt, motiviert von der Kritik, dass »funktionalistische« Theorien stärker die transzendierende Funktion von Religion und weniger deren inhaltliche Dimensionen betonen (vgl. u. a. Feifel, 1973). »Religion« wird nach dieser Auffassung als eine Sammelbezeichnung für alle »in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Auswirkung beschreibbaren Fragehaltungen und Erfahrungsweisen« verstanden (ibid.: 46). Der »operationale« Religionsbegriff ermöglicht eine Integration sowohl »funktionalistischer« als auch »substantialistischer« Perspektiven.

⁴ Für eine ausführliche Darstellung weiterer Funktionen von Religion in modernen Gesellschaften und zum funktionalistischen Ansatz vgl. z. B. Luhmann (1977), Wagner (1986) und Wohlrab-Sahr (1995).

dividualisierung: Religion als Ausdruck der Moderne werde zur Privatangelegenheit, wobei dem einzelnen Individuum allein die Gestaltungsmacht, Deutungshoheit und Wissensselektion zur Verfügung steht.

Die ›funktionalistischen‹ Ansätze verstehen sich als Alternative zu den ›substanzialistischen‹ Theorien, welche – so lautet der gängige Einwand – nur einen Bruchteil der individuellen wie gesellschaftlichen Wirklichkeit und möglichen religiösen Erscheinungsformen erfassen würden. Von den Funktionalisten wird außerdem kritisiert, dass häufig lediglich (und in apoletischer Absicht) die vom eigenen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont abhängigen Dimensionen von Religion identifiziert werden. Die Differenzierungen der Substanzialisten stellen in der Regel einfache Dualismen dar, wie z. B. die Gegensätze von ›heilig‹ und ›profan‹ sowie ›alltäglich‹ und ›außeralltäglich‹, welche mit jeweils spezifischen Erfahrungsinhalten und Erscheinungsweisen von Erfahrung gleichgesetzt werden (Kaupp, 2005). ›Substanzialistische‹ Ansätze vermögen in der Regel nur statische Religionsmodelle abzubilden und gingen auf dynamische Entwicklungen und gesellschaftliche Veränderungsprozesse nur unzureichend ein. Mit dem funktionalen Religionsbegriff könne schließlich ein größeres Spektrum religiöser Phänomene beschrieben und analysiert werden: von der kirchlich und/oder traditionell gebundenen Frömmigkeit bis hin zur abstrakten und substanziell kaum noch fassbaren Sinn-, Entscheidungs- und Orientierungssuche des einzelnen Individuums (Popp-Baier, 2000).

Aber auch gegenüber den ›funktionalistischen‹ Religionstheorien wurden verschiedentlich Einwände erhoben. So werde der Religionsbegriff uneinheitlich verwendet, wodurch die Abgrenzung und Typologisierung der einzelnen Ansätze nur noch schwerlich möglich sei (Nasshehi, 1995). Entgegen dem Alltagsverständnis werden damit auch nicht- und quasireligiöse Erscheinungsformen, Praktiken und Phänomene des modernen Lebens (wie z. B. künstlerische Werke, Sportveranstaltungen o. ä.) neben den (genuin) religiösen Phänomenen in die Religionsforschung einbezogen, so dass der spezifisch theoretische Forschungsgegenstand der Religionsforschung teilweise ›verwässert‹ werde (vgl. Popp-Baier, 2000). Denn nach dieser Auffassung könnte man dann jegliche ›alltagsweltliche‹ Transzendierungsleistungen und alle religionsanalogen Phänomene als Wesensäußerungen und Ausdrucksformen *von* Religion verstehen. Aufgrund dieser Tatsache könnte man behaupten, dass bereits die Vertreter der ›substanzialistischen‹ Tradition das unmissverständlich ausgesprochen haben, was nicht nur

an der funktionalistischen Schule, sondern auch an einem Großteil der gegenwärtigen Forschung immer noch kritisiert werden kann, nämlich, dass man sich auf die Annahme versteife, der Gegenstand der Religionsforschung sei »*sui generis*« bzw. als »*datum a priori*« gegeben [Hervorhebung im Original] (Michaels, 1997: 8).

Eine Differenzierung zwischen Substantialisten und Funktionalisten ist für diese Untersuchung jedoch von untergeordneter Bedeutung, da verschiedene erfahrungstheoretische Aspekte, die ebenso mit ›Religion‹ und dem religiösen Leben verbunden sind, nur ungenügend berücksichtigt werden. Für die interviewten christlichen Missionare stellt Religion eine Beziehung zwischen ihnen und ihrem (christlichen) Gott dar. Ihre ›Gottesbeziehung‹ wird aber nicht nur durch ihr ›Hingezogensein‹ zu diesem, sondern gleichzeitig auch durch die Beziehungen zu den signifikanten Anderen in ihrem sozialen Umfeld geprägt, wie z. B. aufgrund von Wertorientierungen und moralischen Überzeugungen im Alltag. Damit stehen nicht lediglich rein ›substantielle‹ oder ›funktionale‹ Aspekte von ›Religion‹ im Vordergrund der Betrachtungen, sondern beide theoretischen Perspektiven bedürfen eines synoptischen und kombinatorischen Bezugsrahmens, in dem die subjektiven Erfahrungen und qualitativen Erlebnismomente des religiösen Lebens von Individuen empirisch erfasst werden können. Aus diesem Grund wird bei der Bestimmung und Verwendung des Religionsbegriffs an die idealtypische Unterscheidung in ›erfahrungsbezogene‹ und ›sprachbezogene‹ Ansätze von Popp-Baier (2007) angeknüpft:

»Dabei werden in erfahrungsbezogenen Ansätzen (allgemein menschliche) Erfahrungen zum Ausgangspunkt genommen, die an sich bereits einen Bereich des Religiösen erschließen sollen oder die zumindest zu ihrer weiteren Deutung und Interpretation religiöser Traditionen und Institutionen oder deren Derivate bedürfen. Sprachbezogene Ansätze beziehen sich auf (Sprach-)Handlungen, die sich als Religion auch im öffentlichen Raum manifestieren, oder im Zusammenhang mit denen sich Religion manifestiert. Sie nehmen das Wort oder den Begriff ›Religion‹ zum Ausgangspunkt und versuchen mit historisch-hermeneutischen, analytischen oder konstruktiven Methoden im weiteren Sinne ein allgemeines Verständnis von Religion herauszuarbeiten und Definitionen bzw. Forschungsperspektiven vorzuschlagen« (516).

Die ›erfahrungstheoretischen‹ Ansätze bieten damit nicht nur die Möglichkeit, das alltägliche Handeln, Denken, Verhalten, Werten, Erinnern, Fühlen etc. von Individuen zu untersuchen, sondern gleichzeitig auch die mit deren alltagspraktischer Religiosität verbundenen subjektiven Artikulationsmuster und religiösen Ausdrucksformen sowie die dabei zur Deutung und Interpretation in Anspruch

genommenen religiösen Traditionen und Institutionen. Eine Diskussion über ›Erfahrung‹ wird in der Religionsforschung vorwiegend unter dem Stichwort ›religiöse Erfahrung‹ geführt, wobei zunehmend eine kulturwissenschaftliche Perspektive für die Beschreibung und Analyse von Sinn- und Bedeutungsaspekten religiöser und spiritueller kultureller Lebensformen eingefordert wird (Popp-Baier, 2006). Eine Klärung dieses bereichsspezifischen Erfahrungsbegriffs stützt sich einerseits auf die Beurteilung und Interpretation religionswissenschaftlicher Texte zum Thema, andererseits ist ebenso eine Wiederbesinnung auf bedeutende klassische Ansätze notwendig, um ein Bewusstsein für die Fragestellung dieser Untersuchung und ihre Beantwortung zu schaffen. Eine erfahrungstheoretische Bestimmung von Religion war bis zu jener epochalen Untersuchung *The Varieties of Religious Experience* (1902) von William James kein *terminus technicus*, obgleich die Interpretation von religiösen Konzepten und Glaubensauffassungen im Sinne individueller Erfahrungen mit Bezug zum Heiligen, Ewigen, Letzten etc. und ihre Bedeutsamkeit für zwischenmenschliche Interaktionen auch zurückdatiert werden kann auf die Schriften der Mystiker im Spätmittelalter bis hinein in die Reformationszeit. Die ›erfahrungstheoretische‹ Position in der Religionsforschung wurde in mehreren disziplinären Perspektiven, mit unterschiedlichem Interesse und unterschiedlichen Akzentsetzungen entwickelt: u. a. wurde sie durch die religionsanthropologische, religionsphänomenologische, religionsphilosophische, religionspsychologische und religionssoziologische Tradition geprägt (vgl. für einen Überblick Herms, 1982a, 1982b; Smith, 2008; Waardenburg, 1997). Die hiesigen Ausführungen knüpfen nicht nur an James (1902/1997) an, sondern beziehen auch Ansätze ein wie die eines Friedrich D. E. Schleiermacher (1799/2003), Rudolf Otto (1917/1991) oder Émile Durkheim (1912/1994). Auf deren Basis lassen sich nicht nur interpretativ-hermeneutische und handlungstheoretische Perspektiven in der Religionsforschung entwickeln, sondern auch das Erfahrungskonzept kann hinsichtlich seiner Zweckdienlichkeit, den damit verbundenen Wertfragen und seinen Bedeutungsgehalten für Individuum und Gesellschaft evaluiert werden. Die genannten klassischen religionstheoretischen Vertreter und ihre Ideen führen nicht nur zu den Ursprüngen moderner Religionsforschung zurück, sondern ermöglichen auch einen neuen Zugang zu den immer noch hochaktuellen Fragen der Sozial- und Kulturwissenschaften. Eine Gemeinsamkeit in allen erfahrungsbezogenen Ansätzen stellt die Auffassung von der ›Erste-Person-Beziehung‹ (Popp-Baier, 2006: 141) zur Welt

dar: Religion stelle eine reale Kraft im menschlichen Leben dar, über die Erfahrungssubjekte an prominenter Stelle berichten können.⁵

⁵ Erinnerung sei lediglich kurz an die interpretative Religionsphänomenologie als ›Erlebniswissenschaft‹ von Gerardus van der Leeuw (1933) und die von Mircea Eliades (1957/1990) formulierte Vorstellung von Raum und Zeit sowie den darin beschriebenen innerweltlichen Dualismus ›profan‹ und ›heilig‹ als leitende Unterscheidung zwischen dem archaischen und dem modernen Menschen. James H. Leuba (1912) und Sigmund Freud (1927/1968) haben in ihrer Interpretation religiöser Erlebnisse auf einer individual- und sozialpsychologischen Ebene die Forderungen der Klassiker Otto, James und Schleiermacher zurückgewiesen und sehen in Religion allein eine Projektion menschlicher Wünsche und Begierden. John Dewey (1934) hat hervorgehoben, dass das ›Religiöse‹ einen qualitativen Erlebnisaspekt bzw. eine Einstellung zum Leben darstelle, die mehr dem menschlichen Geist verwandt sei als von einer übernatürlichen Kraft zeuge. Douglas C. Macintosh (1919) und Henry N. Wieman (1926/1970) haben versucht, (religiöse) Erfahrungen auf Basis einer empirischen Theologie zu definieren, indem sie die direkte Sinneswahrnehmung des Göttlichen ins Zentrum menschlicher Erfahrungs- und Erkenntnisbildung stellen. Existenzialistische Philosophen, wie z. B. Søren A. Kierkegaard (1846/1957) und Paul Tillich (1926) vertreten die Auffassung, dass es das Ziel eines religiösen Menschen sei, mit der persönlich verehrten Gottheit in eine existenziell bedeutsame Beziehung zu treten. Ein Mensch begreife sich als ein durch den Glauben bereichertes Selbst, dessen Existenz von Gott zugeschrieben wird. Alfred Jules Ayer (1946/1970), der bekannte Vertreter des logischen Empirismus, beschäftigte sich mit der religiösen Sprache und kam zu der Einsicht, dass religiöse und theologische Ausdrücke an sich keine *genuin* semantischen Bedeutungsinhalte besitzen, weil sie weder beweisbar noch falsifizierbar sind. Zu dem bekanntesten Vertreter der ›sprachanalytischen‹ Philosophie zählt wohl Ludwig J. J. Wittgenstein (1953/2001). Er untersuchte die Struktur ›religiöser Erfahrung‹ und wie religiöse Sprache in einer Gemeinschaft verwendet wird bzw. welche Wirkung diese auf die Gläubigen entfaltet. Ninian Smart (1996) spricht sich dafür aus, ›Religion‹ nicht phänomenologisch zu untersuchen, sondern als »structured empathy« (13f.): Damit soll dem Umstand Rechnung getragen werden, dass es sich bei der Untersuchung religiöser Phänomene um ein ›Einfühlen‹ in eine fremde kulturelle Lebensform handelt, in dessen Genese ein Individuum eine subjektive Selbst- und Weltansicht entwickelt, im Gegensatz zu einem ›Mitfühlen‹, welches auch als Zustimmung interpretiert werden kann. Neben der religionssoziologischen Untersuchung über ›kollektive religiöse Erfahrungen‹ von Émile Durkheim (1912/1994) (2.2.4.4) findet sich eine (kultur-)soziologische Diskussion religiöser Erfahrungsweisen in modernen Gesellschaften u. a. bei Peter Berger (1969/1991). Mit einer funktionalen Bestimmung von Religion und damit verbundenen Erfahrungen aufgrund von Individualisierungs- und Privatisierungsprozessen beschäftigte sich Thomas Luckmann (1993) und Niklas Luhmann (1977). Die ›erfahrungstheoretischen‹ Ansätze am Anfang des 20. Jahrhunderts erfuhren eine reichhaltige Rezeption in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Clifford Geertz (1966/1997) reflektiert die ›symbolische Vermitteltheit‹ von Erfahrungen und Artikulationen in einem offenen kulturellen Zeichen- und Symbolsystem, in dem Individuen zwischen einer ›religiösen Perspektive und common sense beständig hin und her wechseln‹ (Joas, 2004: 76). Hans Joas (2004) geht auf die neue Erwartungshorizonte eröffnende Erfahrung des ›Ergriffenseins‹ bzw. der ›Selbsttranszendenz‹ (Frankl, 1984) ein, die zu einer ›religiösen Erfahrung‹ erwachsen kann, wenn sich die Erfahrungssubjekte bei der Deutung und Artikulation ihrer Erlebnisse aus dem Repertoire an religiösen Institutionen und

Im Gegensatz dazu stellt die Zugehörigkeit zu einer religiösen Glaubensgemeinschaft oder die Berufung auf bestimmte dogmatische Schriften nur ein sekundäres Beschreibungsmerkmal von Religion dar (vgl. James, 1902/1997: 63). Mit diesen Ansätzen sind eine ganze Reihe von Forschungsergebnissen und Forschungsperspektiven kulturvergleichender Studien verbunden (u. a. im Hinblick auf Erfahrungen von Religiosität und Spiritualität; vgl. z. B. Bucher, 2007; Utsch, 2004), die gelegentlich einbezogen werden. Die folgenden Ausführungen beschränken sich allerdings auf ausgewählte Vertreter und deren Hauptwerke, welche exemplarisch zur Beantwortung der Fragestellung dieser Untersuchung herangezogen werden.

Eine vergleichende Einschätzung der im Folgenden dargestellten erfahrungsbezogenen Ansätze wird unter verschiedenen Aspekten durchgeführt, da sich nicht nur die Erfahrungskonzepte in ihrer Struktur unterscheiden, sondern diese auch von den von Autoren jeweils eingenommenen disziplinären Standpunkten abhängen. Folgende drei Leitfragen haben zu dieser Darstellung geführt: Zunächst wird danach gefragt, welches Konzept von ›Religion als Erfahrung‹ verwendet wird und wie dieses von anderen spezifischen Erfahrungen abgegrenzt werden kann. Des Weiteren soll kritisch überprüft werden, welche anderen Faktoren neben religiösen Erfahrungen zur Beschreibung alltäglicher oder außeralltäglicher Erfahrungen herangezogen werden (wie z. B. der Prozess der Säkularisierung und Individualisierung in modernen Gesellschaften). Und schließlich soll danach gefragt werden, nach welchen Kriterien, Merkmalen und Charakteristika sich die einzelnen Konzepte unterscheiden, z. B. ob kognitive, affektive und valorative Aspekte religiöser Erfahrung hervorgehoben werden und auf welche anderen Autoren sich die jeweiligen Kritiken richten. Sicherlich können nicht alle diese drei Beurteilungsdimensionen in der Diskussion der religionstheoretischen Schriften bei jedem der vorgestellten Ansätze einbezogen werden. Das Beurteilungsraster ermöglicht jedoch einen Vergleich der vorgestellten Ansätze.

Traditionen bedienen und sich einem ›Unbedingten‹ bzw. Transzendenten ausliefern. Aus religionsphilosophischer Perspektive beschäftigt sich Matthias Jung (1999) mit der Frage, wie Individuen in ihren subjektiven Erfahrungsweisen auf transzendierende Aspekte verweisen und zugreifen können. Die Klärung dieses Zusammenhanges ermöglicht ein differenziertes Verständnis von ›religiöser Erfahrung‹ als artikulierbare Lebenserfahrung.

2.2.4.1 Schleiermacher: Religion als ›Sinn und Geschmack für das Unendliche‹

Als historischer Ausgangspunkt der religionsphänomenologischen Tradition gilt Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768-1834) anonym veröffentlichte Schrift *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799/2003).⁶ Religion bestimmt sich bei ihm nicht als ein metaphysisches oder moralphilosophisches Artefakt – auf welches Religion in der aufklärerischen Religionskritik üblicherweise reduziert wurde –, sondern als »Anschauung und Gefühl« (Schleiermacher, 1799: 50) und als eine jedem Menschen potenziell zugängliche »eigene Provinz im menschlichen Gemüte« (ibid.: 40). Diese Gemütsprovinz entziehe sich dem Denken und Handeln eines Individuums und bestimme dessen Verhalten gegenüber dem Unendlichen. Damit dient es als Grundlage ›religiöser Erfahrung‹ (ibid.: 51). Mit eben dieser Auffassung von Religion und dem ihr zugrunde liegenden konstitutiven Gefühl eröffnet Schleiermachers Ansatz drei religionswissenschaftliche Perspektiven.

Er stellt erstens das Individuum in seiner ›Erste-Person-Beziehung‹ (Popp-Baier, 2006: 141) zur Alltagswelt in den Mittelpunkt seines Religionsbegriffs. Durch die – zumindest (kurzzeitig) für analytische Zwecke angenommene – Suspendierung von den der Religion innewohnenden Moral- und Wahrheitsansprüchen etabliert er zweitens ein neues erkenntnistheoretisches Modell. Und schließlich drittens behält sein Begriff der religiösen Erfahrung durch die affektive Konstitution von Religion im ›Sinn und Geschmack für das Unendliche‹ zunächst seine semantische Offenheit, obschon damit kein apriorisches Prinzip von Erfahrung propagiert wird. Bei Schleiermacher ist es das »Anschauen des Universums«, welches als die »allgemeinste und höchste Formel der Religion« (ibid.: 55) überhaupt verstanden wird und die handelnde und alles gestaltende Kraft darstellt:

»Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird [...] So die Religion; das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jedem

⁶ Die Ausführungen in diesem Abschnitt beziehen sich auf die von C. H. Ratschow (2003) übersetzte erste Auflage von Schleiermachers Schrift. Die Literatur zu Schleiermacher ist äußerst reichhaltig. Zur Interpretation und Genese seiner Religionstheorie vgl. u. a. Baum (1986); Gladigow (1997).

Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße ausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion« (ibid.: 55f.).

Eine Gefahr besteht dabei gewiss. Versucht man nämlich, über diese »Anschauung des Universums« hinauszugehen und tiefer in die Substanz und das Wesen des Ganzen einzudringen, dann gerät Religion in die Gefahr, nur noch »leere Mythologie« (ibid.: 56) zu sein, weil sie dem Menschen in jedem Augenblick gegenwärtig sei und immerwährend religiöse Erfahrungen ermögliche. Religion ist bei Schleiermacher daher die auf den Menschen einwirkende Kraft des Universums. Später hat Schleiermacher den »Einfluss des Angeschauten auf den Anschauenden« in seiner *Glaubenslehre* (1821-22/1984) zu einem Gefühl der »schlechthinnigen Abhängigkeit« (§ 4: 33f.) ausgearbeitet.

Um schließlich zu einer »Anschauung des Universums« zu gelangen, bedarf jedes Einzelne als einen Teil des Ganzen einer direkten und unmittelbaren Beziehung zum Unendlichen. Mit dieser Anschauung in Beziehung steht für Schleiermacher somit jene unabdingbare individuelle innerliche Gerührtheit und Berührtheit der menschlichen Seele, die er als *Gefühl* beschreibt:

»Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind. Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und Eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren – ich weiß wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorüber geht, ich wollte aber ihn könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wiedererkennen« (Schleiermacher, 1799: 73).

Einer Anschauung des Universums geht folglich ein mysteriöser Augenblick der unmittelbaren Erfahrung voraus, in dem noch nicht exakt das Gefühl und die Anschauung getrennt voneinander unterschieden werden können. Schleiermacher bezeichnet diesen Moment – dem Pathos der Romantiker entsprechend – als die »Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion« (ibid.: 75). Mit der Betonung des Gefühls und der menschlichen Empfindsamkeit atmet Schleiermacher letztlich romantischen Zeitgeist. Es waren schließlich die Romantiker, die betonten, dass das Individuum sich stets nach einer Harmonie mit dem Universum sehne. Dieser erste Moment der unmittelbaren Erfahrung von tiefster

Ergriffenheit ist einerseits ein intimer Ort im Gemüt des Individuums, der nicht in theologischen Lehrsätzen, ethischen oder moralischen Auffassungen vom richtigen und guten Leben zu finden sei; es steht dabei aber auch nicht dessen pragmatischer Nutzwert im Vordergrund. Andererseits bildet dieser Moment einen Ausgangspunkt für die Wahl- und Entscheidungsmöglichkeit des Individuums unter verschiedenen Alternativen. Er bildet den Ursprung und Ausgangspunkt aller Religion und ist auch für jeglichen Erkenntnis- und Erfahrungsprozess konstitutiv. Dieser Gedanke kann gewissermaßen als das verbindende Element aller fünf *Reden* verstanden werden: Für Carl Heinz Ratschow (2003) wäre es ein unbefriedigendes Ergebnis, würde man allein den Höhepunkt der *zweiten Rede* vom ›geheimnisvollen Augenblick‹ als Antwort auf die Frage nach der Religion heranziehen und nicht das Buch als Ganzes, wie z. B. die Aspekte der ›Bildung‹ und Gestaltung‹ (*dritte Rede*), die ›Kirche‹ (*vierte Rede*) und die ›positiven Religionen‹ (*fünfte Rede*), unter besonderer Berücksichtigung der christlichen Religion begreifen: »Mit der zweiten Rede hat Schleiermacher die Grunderfahrung mit Namen genannt, um die es bei allem In-der-Welt-Sein des Menschen geht, und die eigenständig neben der Metaphysik und der Moral dasteht« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 222).

In der späteren Diskussion über Schleiermachers Ansatz wird das von ihm beschriebene ›Gefühl‹ als internalisierte, affektive Art und Weise der Wirklichkeitserschließung schließlich mit dem Begriff der Erfahrung in Verbindung gebracht, wobei das »Prädikat ›religiös‹ jene Bewusstseinsphänomene [eines Individuums, M.A.], in denen ›Sinn und Geschmack fürs Unendliche‹ zum Ausdruck kommen«, spezifiziert (Jung, 1997: 120). Der Begriff des Gefühls in Schleiermachers Werk wurde im angelsächsischen Sprachraum wegen seiner intuitiven Zugänglichkeit und sprachlichen Prägnanz wohl deshalb schlicht mit ›*experience*‹ übersetzt. ›Religiöse Erfahrungen‹ können demnach zwar durch ein subjektives Gefühl des Göttlichen ausgelöst werden. Problematisch ist allerdings Schleiermachers diesbezügliche Folgerung: Seiner Meinung nach kann ein Individuum, welches diesen ›geheimnisvollen Augenblick‹ nicht kennt, auch keine Religion besitzen. Zu verstehen ist dieser Gedanke nur vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der Entstehung seiner Schrift. Schleiermacher versucht sich in seinen *Reden* von den rationalistischen Religions(entstehungs)-theorien zu distanzieren. Er folgt einem religionsapologetischen Ansatz: Philosophen vor ihm waren der Meinung, in den Gemeinsamkeiten der Religio-

nen so etwas wie ein gemeinsames Wesen von Religion zu finden, welches über einen Vernunftbegriff zu definieren sei. Erklärungsansätze für eine ursprüngliche Religion und ihren möglichen Wahrheitscharakter liefert Schleiermacher jedoch nicht, obschon er Religion als ein »Erzeugnis der Zeit und der Geschichte« betrachtet (ibid.: 22), deren jeweilige historische Manifestation verschieden ausfallen kann. Ratschow (2003) merkt hierzu an, dass, wenn bei Schleiermacher vom Gefühl die Rede ist, dieses lediglich als eine Folge der Anschauung des Unendlichen zu betrachten sei:

»Man merkt dieser Näherbestimmung an, daß der Redner zu dieser Zeit vom ›Gefühl‹ nur sehr vage Vorstellung hatte, die er von anderen übernahm. Er geht dieses Gefühl daher z. B. von seiner verschiedenen ›Stärke‹ aus an und wertet es ausschließlich als Anhang zur Anschauung. Allerdings soll dieses ›Gefühl‹ ›alles Tun des Menschen begleiten‹« (ibid.: 219).

Das Schleiermachersche Konzept von Religion als eine ›Anschauung des Universums‹ und ein ›Sinn und Geschmack‹ oder ›Gefühl für das Unendliche‹ ermöglicht drei Schlussfolgerungen für die erfahrungstheoretische Bestimmung von Religion. Erstens führt Schleiermacher den Kant'schen Begriff der Erfahrung einer Kritik zu, um zu betonen, dass Religion nicht etwas Abstraktes, sondern jedem Individuum in der ersten Person irreduzibel Verfügbares darstellt (Jung, 1997). Er wendet sich jedoch auch gegen die ›kognitiv-epistemologische‹ Religionsauffassung eines Descartes und nicht nur gegen die ›voluntativ-moralische Antithese‹ Kants und ist bemüht um eine Synthese beider Ansätze, die in der Unmittelbarkeit des Phänomens Religion für ein Individuum das Zentrum der ›Weltanschauung‹ darstellt (Baum, 1986). Die die Gefühlslage der Romantik vermittelnde Betonung der ›Innerlichkeit‹ (die Schleiermachers gesamtes Werk durchzieht) als spezifisches Wesensmerkmal in der christlichen Religion ist ein Novum, welches im Kreise protestantischer Frömmigkeit des 18. und 19. Jahrhunderts (insbesondere vor dem Hintergrund einer institutionellen Abgrenzung zum ›Katholizismus‹) kontrovers diskutiert wurde (vgl. z. B. Graf, 2006).

Anders gewendet heißt das zweitens: Religion habe primär nicht die Aufgabe, aus dem Unendlichen etwa moralische Grundsätze oder ethische Verpflichtungen abzuleiten und auch nicht Gesetzmäßigkeiten aufzustellen (Schleiermacher, 1799: 43). Man könnte nun meinen, dass Schleiermacher gar eine ›morallose‹ Religion propagiere. Das ist jedoch weit gefehlt, denn auch für ihn haftet Religion stets eine moralische und valorative Komponente an. Ihm geht es letztlich

jedoch um eine Verschiebung der Betrachtungsweise: der vorübergehenden Suspendierung des Moral- und Wahrheitsaspekts von Religion zum Zwecke der analytischen Begriffsschärfung. Zunächst soll substantiell erkennbar sein, was eine Religion ausmache, bevor moralische und wertbezogene Konnotationen in die Betrachtung einbezogen werden. Das Neue und Interessante an Schleiermachers Religionsbegriff ist nicht seine Apologie christlicher Werte- und Moralvorstellungen, sondern eben dieses »erkenntnistheoretische Modell« (Gladigow, 1997: 24f.). Schleiermachers Ansatz eröffnet damit allen späteren religionsphänomenologischen Ansätzen die Möglichkeit, die historische Eigenart und Vielfalt der Religionen zum Forschungsgegenstand zu machen, ohne allein auf deren Moral- und Wahrheitsansprüche insistieren zu müssen. Indem Schleiermacher den Begriff der Religion als einen ›Sinn und Geschmack für das Unendliche‹ bzw. als ›Anschauung des Universums‹ fasst, lässt sich schließlich erkennen, dass er das subjektive Moment des Religiösen in eine emotionale Beziehung zum sinngebenden Ganzen, Infiniten und Unbedingten stellt:

»Wollte man im Falle Schleiermachers das Interesse bestimmen, das hinter seinen Reflexionen über die Religion steht, so ließe sich m.E. dieses Interesse in erster Linie als direktes (unmittelbares!) Interesse an der Religion selbst definieren, deren eigenständiges Wesen er zu retten versucht. Allerdings – und das ist wichtig – erhält Religion bei Schleiermacher einen neuen Stellenwert aufgrund einer neuen inhaltlichen, die transzendente Subjektivität des Gefühls betonenden Bestimmung: Religion meint für ihn das sinngebende Verhältnis des mit sich in Harmonie lebenden Menschen zum Sinn Ganzen des Universums. Das Interesse an diesem gefühlsmäßig bestimmten Sinnverhältnis kennzeichnet Schleiermachers Reflexionen über das Phänomen Religion« (Baum, 1986: 22).

Beim Schleiermacher'schen Religionsbegriff handelt es sich daher im strengen Sinne um einen Reflexionsbegriff, welcher den Sinn menschlichen Seins auf eine Selbstbesinnung durch das Individuum zurückführt. Dabei wird weder eine kulturelle Lebensform favorisiert oder ausgeschlossen, noch werden bestimmte (positive) Religionstypen vorgeschlagen, denen dieser Sinn des Religiösen innewohnt. Wahrscheinlich ist das auch der Grund, warum Schleiermacher von Autoren späterer Generationen immer wieder rezipiert wurde, wie z. B. neben Rudolf Otto (2.2.4.3) auch von William James.

2.2.4.2 William James und die Vielfalt der religiösen Erfahrungen

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts beschäftigt sich die empirisch verfahrenende Religionspsychologie und die phänomenologische Tradition in der Religionsphilosophie mit der Untersuchung ›religiöser Erfahrung‹. An prominenter Stelle

steht hierbei das Werk *The Varieties of Religious Experiences. A Study in the Human Nature* (1902/1997) von William James (1842-1910), das seit jener Zeit eine vertiefte wissenschaftliche Diskussion über religiöse Erfahrungen anregte.⁷ Er liefert für die Diskussion erfahrungsbezogener Religionsansätze einen methodischen Ansatzpunkt und eine theoretische Perspektive für die Untersuchung von Religion, Religiösem und Spiritualität in der Moderne. In seinen Untersuchungen wendet er sich gegen den »medizinischen Materialismus« (ibid.: 46f.) seiner Zeit, die historische und evolutionistische Denkschule der Religionswissenschaften schlechthin:

»Er dachte dabei vornehmlich an den medizinischen Vulgärmaterialismus des 19. Jahrhunderts, aber das 20. Jahrhundert sollte im modernen Marxismus und der Psychoanalyse noch weit einflussreichere Formen zeitigen, in denen das Religiöse als die bloße Vertröstung von Gerechtigkeits- und Wohlstandshoffnungen auf ein Jenseits oder als die Projektion eines Vaterbildes oder erotischer Verschmelzungswünsche auf imaginäre Gestalten gedeutet wurde« (Joas, 2004: 65).

James' Ausweg aus dieser Krise, die für ihn nicht nur eine persönliche zu sein schien, sondern in gewisser Hinsicht auch repräsentativ für die Gesellschaft seiner Zeit stand, besteht darin, »der menschlichen Fähigkeit zur willentlichen Aufmerksamkeit auf Vorstellungsgehalte und zur Wahl zwischen Handlungsalternativen selbst eine Funktion für das Überleben des menschlichen Organismus in seiner Umwelt zuzusprechen« (Joas, 1996: 200). Bereits in seinen *Principles* (1890) propagiert er – ganz im Sinne der Pragmatisten – seine Auffassung von der Nicht-Determiniertheit menschlicher Lebensvollzüge. Die entscheidende Vertiefung dieser »handlungstheoretischen Bestimmung« (Joas, 2000) des menschlichen Selbstgefühls findet sich in James' (1902/1997) *Vielfalt religiöser Erfahrungen*:

»Während es in der »Psychologie« um die Funktion der menschlichen Psyche für die aktive Auseinandersetzung mit der Umwelt gegangen war, fragte James jetzt nach der religiösen Erfahrung als derjenigen Dimension, in der sich das psychische Leben überhaupt erst konstituiert. Wie James' ganzes Denken von der Stärke des Selbstgefühls ausgegangen war, daß Lebensgestaltung möglich sei, so fragte er jetzt nach den Prozessen, in denen dieses Selbstge-

⁷ Die Ausführungen dieses Abschnitts beziehen sich auf die von E. Herms und C. Stahlhut übersetzte James'sche Schrift. Eine interessante und viel beachtete Darstellung und Interpretation der wertbezogenen, normativen Perspektiven in seinen Schriften sind bei Joas (1996: 187ff.; 1999: 58-86). Eine herausragende Darstellung des James'schen Erfahrungsbegriffs liegt bei Jung (1999) vor.

fühl zustandekommen könne. [...] Es geht ihm um eine Selbstreflexion des grundlegenden Lebensgefühls von Personen, die ihre eigenen schöpferischen Fähigkeiten als Teil eines über-personalen schöpferischen Lebenszusammenhangs oder als dessen Gegenteil erleben können« (Joas, 1996: 201).

James stellt nicht eine religiöse Behauptung auf, um im zweiten Schritt deren empirische Gehalte zu überprüfen. Vielmehr geht er den umgekehrten Weg: Er beschäftigt sich mit den dokumentierten Erfahrungen, die Menschen im Laufe ihrer Lebensgeschichte machen, um daraus eine Theorie der ›Religion‹ zu gewinnen. Als Datengrundlage dienen ihm sowohl persönliche Aufzeichnungen aus Tagebüchern und Selbstzeugnisse von Heiligen, Religionsstiftern und anderen religiösen Genies und Virtuosen diverser Religionen und Weltanschauungen als auch autobiografische Aufzeichnungen, Konversionsberichte und mystische Erfahrungsberichte, die von Autoren seiner Zeit gesammelt wurden. Sein deskriptives Vokabular bezieht sich auf die zu seiner Zeit übliche Religionsprache, wie z. B. ›Gott‹, ›göttlich‹, ›Gottheit‹, ›Kosmos‹, ›Universum‹ und ›unsichtbare Ordnung‹, ohne dabei die theologischen und dogmatischen Aussagen des Christentums als absoluten Maßstab hinzustellen oder seine Terminologie darauf zu beschränken. Joas (1999) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass James seine Leser nicht allein nur durch sein schriftstellerisches Talent überzeugt habe, auch sein systematischer Anspruch und die Fülle und Lebendigkeit der darin aufbewahrten Schilderungen, Erzählungen und Berichte aus der natürlichen Lebenswelt seiner Zeit haben dazu geführt, dass sein Spätwerk so viele Leser gefunden hat (vgl. auch Luh-Hardegg, 2002; Perry, 1996). Die *Viel-falt religiöser Erfahrungen* hat wohl auch deshalb einen so großen literarischen Erfolg gehabt, weil es von einem Autor geschrieben wurde, der häufig selbst mit schweren, oft lebensbedrohlichen Depressionen (insbesondere in den Jahren 1867 bis 1872) zu kämpfen hatte. Er erlebte am eigenen Leib, wie nervenaufreibend die intellektuellen und gesellschaftlichen Spannungen seiner Zeit sein konnten. Zeitlebens setzte er sich für eine friedliche Koexistenz zwischen Religion und Wissenschaft ein. Dies zeigen nicht nur die von ihm im Buch ausgewählten autobiografischen Zeugnisse, sondern auch die gesamte biografische Literatur über James deutet darauf hin, dass seine psychologischen und philosophischen Interpretationen sehr stark mit seinem Seelenzustand verbunden sind.

Bevor drei für die Fragestellung dieser Untersuchung bedeutende Implikationen des James'schen Konzepts zur erfahrungstheoretischen Bestimmung von Religion formuliert werden, wird zunächst sein Religionsverständnis – die Religion als

›persönliche Religion‹ bzw. Religion ›erster Hand‹ im Gegensatz zur institutionell und dogmatisch verfassten Religion ›zweiter Hand‹ näher beschrieben. Für James sind religiöse Überzeugungen an den Erfahrungsraum und Erwartungshorizont von Individuen gebunden. Er stellte sich die Frage: Inwieweit können aus den in der Moderne vorherrschenden individuellen Erfahrungen Aussagen über individuelle Beweggründe, Motive und – wenn man das überhaupt so sagen darf – Gesetzmäßigkeiten des religiösen Lebens erfasst und entwickelt werden? Im Vordergrund seiner Analysen steht nicht die ›institutionell verfasste Religion‹, sondern »schlicht und einfach [...] die persönliche Religion« (James, 1902/1997: 62), ohne von vornherein von einer ›Anschauung des Unendlichen‹ (Schleiermacher) oder einer aller Erkenntnis apriorisch vorausgehenden ›numinosen Erfahrung‹ (Otto) auszugehen (2.2.4.3):

»Daher soll Religion in dem willkürlichen Sinne, in dem ich sie jetzt aufzufassen bitte, für uns bedeuten: die *Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen*« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 63f.).

So überzeugend seine Interpretationen und sein methodischer Ansatzpunkt zur Untersuchung von ›religiöser Erfahrung‹ im ersten Moment auch erscheinen mögen, so muss doch kritisch gefragt werden, ob man tatsächlich derart abstrakt zwischen einem von den Erfahrungspersonen artikulierten subjektiven Erlebnis und der durch institutionelle, symbolische und kulturelle Charakteristika gekennzeichneten Religion unterscheiden, also die persönliche Religion tatsächlich als den Ursprung jeglicher Institutionalisierung, Dogmatisierung und Verkirchlichung von Religion verstehen kann: Sind nicht alle persönlichen Erfahrungen immer auch in soziale und religiöse Kontexte der gewählten kulturellen Lebensform eingebettet, die situationsadäquate Wahloptionen ›symbolischer Artikulationen‹ (Jung, 1999) im Rahmen des jeweils zugrunde gelegten Orientierungs-, Überzeugungs- und Sinnsystemen ermöglichen? Sachlich ist das Argument James' gerechtfertigt, wenn man seinen Begriff des ›Göttlichen‹ heranzieht. Das ›Göttliche‹ wird bei James (1902/1997) reduziert auf das dem Individuum aufgrund eigener Lebenserfahrung subjektiv Zugängliche:

»Das Göttliche soll für uns ausschließlich eine solche ursprüngliche Wirklichkeit bedeuten, die das Individuum zu einer feierlichen und ernsthaften Antwort drängt, und nicht zu einem Fluch oder zu einem Scherz« (71).

Hervorzuheben ist dabei, dass die Vergegenwärtigung des Religiösen prinzipiell für jedermann und jederzeit zugänglich ist und für die Betroffenen einen positi-

ven (>feierlichen<), seltener einen negativen (>ernsthaften<) Wert besitzen kann. Theologie, Dogmatik und Kirche sind für James demgegenüber nur sekundäre Erscheinungsformen, die dem subjektiven, primären Verständnis religiösen Lebens nachgeordnet sind und »weil diese Beziehung entweder geistig, körperlich oder institutionell sein kann, ist es evident, daß aus Religion in dem von uns verstandenen Sinne in einem zweiten Schritt Theologien, Philosophien und kirchliche Organisationen erwachsen können« (ibid.: 63). Auch die Gründer einer religiösen Glaubensgemeinschaft, überhaupt die gesamte überlieferte kulturelle Tradition und Praxis könne sich allein nur auf die direkten individuellen Erfahrungen der Gründerpersönlichkeiten berufen.

Die ursprünglichen, unmittelbaren individuellen Erfahrungen mit dem Göttlichen sind letztlich Voraussetzung für die institutionell verfasste Religion »zweiter Hand« (ibid.: 63). Die Formulierung und Etablierung eines methodischen Zugangs zu solchen Erfahrungen des Göttlichen steht schließlich im Zentrum von James' Werk. Auf Grundlage einer Vielzahl und Vielfalt von Schilderungen und Zeugnissen von für die Betroffenen überwältigenden und kontingenten, sinnentleerenden oder sinnerfüllenden Erfahrungen erarbeitet James charakteristische Muster, später (Proto-)Typen generalisierbarer >religiöser Erfahrungen<.⁸

Es ist hier nicht notwendig, den James'schen Ansatz in seiner Fülle darzustellen. Aus der Vielzahl seiner deskriptiven Analysen religiöser Phänomene und Erscheinungsformen tragen insbesondere die folgenden drei Aspekte und Perspektiven zur Wesensbestimmung seines erfahrungstheoretischen Religionskonzeptes und dessen Abgrenzung von Erfahrung im Allgemeinen bei: Einerseits kann danach gefragt werden, welche Charakteristika der *terminus technicus* >Erfahrung< bei James aufweist. Andererseits zielen seine Ausführungen auf eine Beschreibung eines spezifischen Zustandes und einer dauerhaften Haltung und Überzeugung. Und schließlich soll noch darauf eingegangen werden, wie es zu einem solchen Glaubenszustand kommen kann und worin dessen Ursprung liegt. Mit einer Diskussion dieser drei Aspekte kann freilich nicht die gesamte Breite sei-

⁸ Wie schon Schleiermacher, so interessiert sich auch James für das Gemeinsame in allen Religionen. Er unternimmt den Versuch, »die Religion auf allgemein annehmbare Begriffe zu reduzieren, auf jenes von allen individualistischen Auswüchsen befreite Minimum, das den Kern aller Religionen bildet und von allen religiösen Menschen Zustimmung erhoffen darf« (Baum, 1986: 484). Dieser Aspekt wird unten in der zweiten Schlussfolgerung aufgegriffen, wo der >Kern des Religiösen< in der dauerhaften Haltung eines Menschen gegenüber dem Göttlichen herausgearbeitet wird.

nes erfahrungsbezogenen Religionskonzeptes abgedeckt werden. Die folgenden Ausführungen sollen lediglich verdeutlichen, welche theoretischen und methodischen Perspektiven für eine interpretative und erfahrungstheoretische Religionspsychologie abgeleitet werden können (2.3).

Dies betrifft erstens den Begriff der ›religiösen Erfahrung‹. Die wichtigsten Merkmale dieses Begriffs können wie folgt zusammengefasst werden (Schneider, 2003: 320): (1) die Haltung des betroffenen Individuums in Bezug auf die Lebenserfahrung als ›Ganzes‹; (2) den Kern der religiösen Erfahrung macht die Integration von Leid und Schicksal, dem das menschliche Leben z. B. in Schmerz, Krankheit und Tod ausgeliefert ist, in die Haltung zum Ganzen aus, welche zu einer positiven Bewertung der Lebensumstände umgedeutet wird; (3) der dreistufige Prozess der positiven Umbewertung menschlichen Leids:

»Ihr *Ausgangspunkt* ist die Erfahrung der eigenen Machtlosigkeit dem Leid und dem Übel gegenüber, oft verbunden mit einer völligen Sinn-Entleerung der Welt. Das Eingestehen dieser Machtlosigkeit führt in einem *zweiten* Schritt dazu, dass die Person den Impuls, ihr Leben doch noch ›in den Griff‹ zu bekommen, aufgibt. Der *dritte* Schritt ist die subjektiv überraschende Erfahrung, durch diese Selbstaufgabe nicht unterzugehen. Die Person erlebt sich vielmehr als aufgehoben in einer ›unsichtbaren Ordnung‹, in der ihren Platz einzunehmen sie nicht als (moralisches) Joch empfindet, sondern als ›höchstes Gut‹ [Hervorhebung im Original] (ibid.: 320).

Diese Umbewertung erfahrenen menschlichen Leids aufgrund schicksalhafter Verstrickungen in eine ›glückliche‹ Errettung geht in der Regel mit einem positiven Empfinden bzw. Gefühl einher, dass eine höhere Macht an der Verwirklichung der glücklichen Umstände beteiligt gewesen sei und etwas bewirkt hat, was außerhalb des eigenen Handlungspotenzials des erfahrenden Subjektes steht. Die Bedeutung eines Erlebnisses als ein Widerfahrnis macht die Erfahrung zu einer ›religiösen Erfahrung‹. In einer Vielzahl von Fällen führt dieser Transformationsprozess schließlich zu einer nachhaltigen Stabilisierung und Stärkung des Selbstbewusstseins der Betroffenen (vgl. Schneider, 2003).

Ein zweiter Aspekt neben dem Begriff der Erfahrung des Religiösen betrifft die theoretische Abstraktion des ›Kerns aller Religiosität‹ aus seinen zahlreichen deskriptiven und vor allem komparativen Analysen. Am Schluss seiner zweiten Vorlesung über das Thema ›Bekehrung‹ widmet er sich der Klärung der Beziehung zwischen dem gefühlsmäßigen »Vertrauens-Zustand« (James, 1902/1997: 263) und der verstandesmäßigen Überzeugung sowie dauerhaften Haltung eines religiösen Menschen. In dieser Beziehung hebt er sowohl eine kognitive als auch

eine affektive Komponente von religiösen Überzeugungen hervor, wobei er letzterer den Vorzug gibt. Den Zustand einer dauerhaften Haltung des religiösen Menschen nennt James den »Sicherheitszustand« (ibid.: 263). James bezieht sich bei dieser Begrifflichkeit auf die von James Henry Leuba (1896) bereits eingeführte Bezeichnung ›Vertrauens- und Glaubenzustand‹ (engl. ›*faith-state*‹): »That state of confidence, trust, union with all things, following upon the achievement of moral unity, which we have found, more or less tersely expressed, in every conversion considered is the *Faith-state*« [Hervorhebung im Original] (345). Der dogmatische Glaube und die damit verwobene verstandesmäßige Auseinandersetzung ist für die Konstitution religiöser Überzeugungen nur hinreichend von Bedeutung. Es ist das Empfinden einer Festigkeit, die nicht der eigenen Intuition entspringt.⁹

James zieht den Begriff ›Sicherheitszustand‹ deshalb vor, weil dieser Zustand der menschlichen Seele die affektive Perspektive einer »freudigen Überzeugung selbst, die Versicherung, daß es gut um einen steht« (ibid.: 262), betont. Zu den drei zentralen Kennzeichen dieses Zustands zählen: (1) »der Verlust aller Sorge, das Empfinden, daß es letztlich gut mit einem steht; der Friede, die Harmonie, die Daseinsbereitschaft, auch wenn [sich, M.A.] die äußeren Lebensbedingungen nicht ändern. [...] Eine Leidenschaft des Wollens, des Ergebens, des Bewunderns«; (2) »das Gefühl, Einsicht zu bekommen in vorher unbekannte Wahrheiten« und (3) »die objektive Veränderung, die häufig mit der Welt vor sich zu gehen scheint [...], [das, M.A.] Gefühl einer reinen und schönen, inneren und äußeren Erneuerung« (ibid.: 263f.). Eindrücklichster Ausdruck von Religion bzw. freudigen Ergriffenseins ist ihr »Unbehagen«, welches »aus dem Gefühl, daß mit uns in unserem natürlichen Zustand *irgend etwas nicht stimmt*« und der »Befreiung und Erlösung« von diesem Unbehagen besteht. Dies geschieht dann, wenn sich das Individuum mit dem »keimhaften höheren Teil seiner selbst« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 487) und außerhalb seiner selbst identifiziert:

»Es wird sich bewußt, dass dieser höhere Teil an ein MEHR derselben Qualität angrenzt und in dieses, das im Universum außerhalb des Individuums tätig ist, übergeht, und daß er mit ihm in Berührung bleiben und gewissermaßen bei ihm an Bord gehen und sich selbst retten kann,

⁹ Dieser Akzent scheint nicht neuartig. Bereits in der reformatorischen Theologie (wenn z. B. bei Luther von der Gerechtigkeit Gottes als ›*sola gratia*‹ die Rede ist) findet man das Bild des dem menschlichen Glauben vorausseilenden Ratschluss Gottes.

wenn sein ganzes niederes Wesen Schiffbruch erlitten hat« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 487f.).

Daraus lasse sich – so James – eine abstrakte und allgemeine Erklärung aller von ihm erwähnten Phänomene entwickeln:

»Sie lassen das gespaltene Selbst und den Kampf zu; sie schließen Veränderungen des Persönlichkeitszentrums mit ein und die Preisgabe des widrigen Selbst; sie geben der scheinbaren Exteriorität der helfenden Macht einen Ausdruck und tragen sogar unserem Gefühl der Einheit mit ihm Rechnung; und sie werden unseren Gefühlen von Geborgenheit und Freude vollkommen gerecht« (ibid.: 488).

Anstatt dieses ›MEHR‹ durch theologische Theorien und dogmatische Zusammenhänge zu unterfüttern (z. B. durch eine Gleichsetzung mit dem christlichen Gott), sollte man nach James' Ansicht psychologische Beschreibungs- und Erklärungsformen suchen und finden, die dessen Charakter und typischen Erscheinungsweisen gerecht werden. Für James stellt eine solche psychologische Erklärung das hypothetische Konzept des »unterbewussten Selbst«¹⁰ (ibid.: 490) dar: Das bezeichnete ›MEHR‹ sei stets verbunden mit dem Unterbewusstsein eines Individuums; es hebe sich von dem bewussten Teil des individuellen Daseins ab. James zeigt dies ausführlich nicht nur in den Beschreibungen und Interpretationen der Bekehrungserlebnisse, sondern auch in den Analysen mystischer Erfahrungen und des Gebets.

Aus den letztgenannten beiden Bereichen des religiösen Lebens kann schließlich noch ein dritter Aspekt für die James'sche Beschreibung von ›Religion als Erfahrung‹ herausgearbeitet werden. Bisher wurde der Glaube als eine dauerhafte Haltung des Menschen gegenüber der erfahrbaren Wirklichkeit des Religiösen beschrieben. Schließlich soll auch noch danach gefragt werden, wie eine solche Haltung aus der Erfahrung entsteht. In seiner Analyse von Bekehrungserlebnissen und Konversionsgeschichten differenziert James zwei Typen: den »willentlichen Typ« und den »Typ der Selbstaufgabe« (ibid.: 224ff.).¹¹ Beim »willentlichen Typ steht die schrittweise Selbsttransformation des alten moralischen und spirituellen Glaubens- und Überzeugungssystem im Vordergrund, während beim

¹⁰ Dieser *terminus technicus* ist eng verwandt mit der Idee des »subliminalen Bewusstseins« (F. W. H. Myers), wonach das Selbst durch den physischen Organismus und einen nicht-manifestierenden Teil gekennzeichnet ist (vgl. Cook, 1994).

¹¹ Diese Typisierung geht auf Starbuck (1899) zurück, von dem eine Vielzahl der Konversionsgeschichten in James' »Gifford-Vorlesung« stammt.

Typ der ›Selbstaufgabe‹ seine plötzliche Hinwendung und sein Hingerissensein betont wird. Die Unterscheidung selbst ist für James letztlich nicht entscheidend, da die Selbstaufgabe für den willentlichen Typ ebenso von Bedeutung ist. Joas (1999: 84) betont diesbezüglich, dass in dem nicht-willentlichen Typ religiöser Erfahrung das bereits in seinem Essay »The Will to Believe« (1897/1979) entwickelte Motiv wiederzufinden sei, dass ein Mensch sich nicht vordergründig auf einer kognitiven Ebene zur Übernahme einer Glaubensüberzeugung oder einer Religion entschieße:

»Wir können Vertrauen entwickeln gegenüber einer Überzeugung, die wir in Ansätzen schon haben, aber wir können keine Überzeugung aus dem Boden stampfen, wenn unsere Wahrnehmung uns das genaue Gegenteil versichert« (James 1902/1997: 229).

Damit stellt James klar, dass die ›Selbstaufgabe‹ einen Wendepunkt in der Erschließung einer religiösen Glaubensüberzeugung darstellt. James geht dabei jedoch nicht über die bereits in der reformatorischen Tradition entwickelte Auffassung hinaus, dass es in Gottes Ratschluss liege, dass der Gläubige (›*fides*‹) den Glauben nur aus Gnade empfangen kann. Der Gläubige kann nichts dazu-tun, auch nicht durch eine noch so fromme Lebensweise. Aus der religionspsychologischen Studie wird außerdem ersichtlich, dass die Bekehrung nicht einen geradlinigen, kontinuierlich verlaufenden Prozess vom *alten* zum *neuen* Selbst darstellt, sondern dass ein Individuum ganzheitlich involviert ist, sich stets in einem prekären Spannungsfeld zwischen dem alten und dem neuen *Zustand* seines Selbst und auf der Suche nach seiner ›wahren‹ Identität befindet. Dieser Zwiespalt kann u. U. als konfliktreich und krisenhaft empfunden werden und kann pathologische Formen von Geisteszuständen mit sich bringen (vgl. Joas, 1999). James selbst spricht beim Phänomen der Bekehrung gar von einer »Verwandlung oder Transformation« (James, 1902/1997: 214). Bei der Darstellung der Mystik als genuin ›religiöse Erfahrung‹ geht James zunächst auf die Merkmale mystischer Bewusstseinszustände ein: die Unaussprechlichkeit, die »noetische Qualität« (ibid.: 384), die Flüchtigkeit und die Passivität. Die noetische Qualität solcher Bewusstseinszustände zeigt beispielsweise an, dass die Mystiker nicht allein von besonderen Empfindungen und Gefühlen berichten, sondern mit der mystischen Erfahrung auch Zustände der Eingebung, Offenbarung, geistigen Entrückung und plötzliche Einsichten verbunden sind, so sehr sie sich der Artikulation auch entziehen mögen. In jedem Falle ereignet sich das mystische Erlebnis und offenbart sich der Bewusstseinszustand dem Individuum persönlich. Alle anderen bleiben von einer Teilhabe an diesen Erfahrungen ausge-

geschlossen, womit für James eine rationale Begründung derartiger Erfahrungen ebenso wenig möglich erscheint, wie die Artikulation der Eindrücke und Sinneswahrnehmungen, die sich während dieser Erlebnisse ereignen. Das schließt aber nicht aus, dass mystische Erfahrungen nicht dennoch untersucht und Mystiker nach ihren Kontemplationen über ihre Erfahrungen befragt werden können.¹² Die Bekehrung und die Mystik können in aller Regel exemplarisch als ›religiöse Spitzenerfahrungen‹ (u. a. Schwarz, 2007) gelten.

Mit der mystischen Kontemplation und Meditation eng verbunden ist auch das Gebet. Dass James für diese Form der Huldigung des Heiligen keine eigene Vorlesung eingerichtet hat, ist bedauerlich, stellt dieses doch neben der Opfergabe und dem Glaubensbekenntnis eine der wichtigsten rituellen Praktiken in unzähligen historischen Religionen dar. Unter dem Gebet versteht James »jede Art innerer Gemeinschaft oder Unterredung mit der als göttlich anerkannten Macht. [...] Gebet in diesem weiten Sinne ist die Seele und das Wesen der Religion« (ibid.: 454f.). Wer also zum Gebet in sich einkehrt, ohne sich mit den religiösen Lehren und diesbezüglichen Anleitungen auszukennen, ist ein religiös handelnder Mensch. Das eigentliche Wesen des Gebets ist also mehr als die Befolgung ritueller Regeln und Normen. Doch wird dies schwer nachzuweisen sein, da die von ihm untersuchten Personen in der Regel über ein ›Vorwissen‹ über solche Regeln des Gebets verfügen. Im Gebet eröffnet ein Mensch die Kommunikation mit der höheren Macht und setzt sich bewusst der verborgenen Autorität aus, die außerhalb seiner selbst liegt und aus der ein Mensch die für sein Leben notwendige Vitalität und Standfestigkeit bezieht. In einer Fußnote zum Anmerkungs-kapitel (ibid.: 580, FN 31) spricht James sogar von der Selbstöffnungsfunktion des Gebets (vgl. z. B. Heiler, 1917/1921).

Nach diesen kurzen Erkundungen kann festgestellt werden: Die *Vielfalt religiöser Erfahrungen* gibt aus mehreren Perspektiven Antworten auf die Frage nach einer erfahrungstheoretischen Bestimmung von Religion: ›Religiöse Erfahrung‹ wird als ein binnenpsychischer (häufig unterbewusster) Prozess verstanden. Im

¹² Nicht selten wird ›Erfahrung‹ in unspezifischer Weise mit sinnlicher Wahrnehmung, Sineseeindrücken, Gefühlen oder auf einer kognitiven Ebene mit dem Erwerb von Fähigkeiten und Fertigkeiten gleichgesetzt, die es aufgrund der Beziehung des Selbst zu seiner (Um-)Welt anzueignen gilt. Häufig wird die These vertreten, dass ›religiöse Erfahrungen‹ durch Begegnung mit nicht-menschlichen, transzendenten Wesen, Göttern, Engeln oder durch Teilhabe an einer mystischen Praxis gemacht werden können.

Zentrum der Untersuchungen steht bei James eine ›Psychologie des Glaubens‹, die eine Beschreibung darüber liefert, wie das religiöse Leben durch eine Vielfalt von Erfahrungen konstituiert ist. Die Konstitution und Entwicklung einer Glaubenshaltung fußt auf nicht reduzierbaren subjektiven Erfahrungen, die zunächst nur dem Individuum zugänglich sind und bei deren Artikulation auf das symbolische Repertoire des zugrunde liegenden kulturellen Wissens-, Orientierungs- und Überzeugungssystem zurückgegriffen wird. Dabei überwiegt die erlebnishafte Realisierung affektiver Glaubensgewissheit (›Sicherheit‹, ›Geborgenheit‹, ›innerer Friede‹ etc.) gegenüber kognitiven Argumentationen und rationalen Begründungen. Es bedarf keiner Willensanstrengung, sondern der Selbstaufgabe und Selbstöffnung gegenüber einer das eigene Leben bestimmenden äußeren Autorität und Macht. Dieser letzte Gedanke wird in seiner Form noch weiter zugespitzt in der Religionstheorie von Rudolf Otto, die – unter Betonung der ›numinosen‹ Erfahrung – sich mit der Relationierung von Rationalität und Irrationalität bei der Erfassung von Religion widmet.

2.2.4.3 Rudolf Otto und das ›Numinose‹

Um eine Synthese der deutschsprachigen religionshistorischen Tradition (z. B. Schleiermacher) mit dem u. a. auch auf James zurückgehenden amerikanischen Pragmatismus war Rudolf Otto (1869-1937) bemüht.¹³ Aus einer sowohl kulturhistorischen wie kulturpsychologischen Perspektive entwickelte Otto den Gedanken, dass der Kern der Religion in der ›Tiefe des Erlebens‹ des Göttlichen und Erhabenen zu finden sei. Im Zentrum seiner Argumentation in *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917/1991) steht die Bewertung des Religiösen aufgrund der Kategorie des ›Heiligen‹, welche hier zunächst ausführlich dargestellt werden soll. Im Anschluss daran werden drei Implikationen seines erfahrungstheoretischen Religionsansatzes besprochen. Dieses Heilige trägt bei Otto sowohl rationale als auch irrationale Prädikate. Unter dem ›Irrationalen‹ versteht er nicht einfach »das

¹³ Diesem Abschnitt liegt der in seiner eigentümlichen Interpunktion und Orthografie belassene Text von Rudolf Ottos Schrift zugrunde. Ein erster Vergleich der Religionsphänomenologie von James und Otto findet sich bei Brunner (1928). Trotz offensichtlicher Parallelen und Ottos gelegentlicher Bezugnahme auf James' Ideen sind Übereinstimmungen und mögliche Differenzen beider Ansätze bisher nicht systematisch untersucht worden (vgl. Joas, 1999). Zur Interpretation der Otto'schen Theorie ›religiöser Erfahrung‹ vor dem Hintergrund von Schleiermachers und James' Werk sowie deren religionskritischen Rezeption vgl. u. a. Alles (1997); Gibbons (1970); Löhr (1993).

Dumpe Dumme, das noch nicht der Ratio Unterworfenen, das im eigenen Trieb-
leben oder im Getriebe des Weltlaufes gegen die Rationalisierung Störrische«
(ibid.: 75). Das Irrationale kann vielmehr anhand von drei Nuancierungen cha-
rakterisiert werden (Löhr, 1993: 130f.):

- als Gegensatz zum Rationalen, d. h. als das dem menschlichen Verstand Ent-
zogene;
- als eine höhere Stufe der Erkenntnis, die der erfahrbaren Wirklichkeit aprio-
risch vorgelagert ist;
- als das der menschlichen Artikulation prinzipiell Entzogene: d. h., über den
Sinn des Heiligen kann zwar kommuniziert werden, aber das eigentlich Ge-
meinte verschließt sich der Ausdrucksbildung.

Im irrationalen Heiligen liegt für Otto der ursprüngliche Augenblick der »Erfah-
rung der Unendlichkeit« (Alles, 1997: 204) und die Tiefe des Erlebens verborgen.
Diesen spezifischen Moment des Heiligen fasst Otto mit dem Begriff des
»Numinosen«, welches sprachlich nicht präzise erfassbar ist, aber durch »Vergle-
ichung und Entgegensetzung« annäherungsweise bestimmt werden kann und
»nicht im strengen Sinne lehrbar sondern nur anregbar, erweckbar« ist (Otto,
1917/1991: 7). In der Verbindung von Gottheit (Erfahrung des Heiligen) und
erfahrendem Individuum offenbaren sich schließlich die ambivalenten Erlebnis-
qualitäten und Kontraste eines ganz anderen (dem sog. »*mysterium*«):

»Unbegreifbar ist der wirklich »mysteriöse« Gegenstand nicht nur deswegen weil mein Erken-
nen in bezug auf ihn gewisse unaufhebbare Schranken hat sondern weil ich hier auf ein über-
haupt »Ganz anderes« stoße das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist
und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle« (ibid.: 32f.).

Dieses »*mysterium*« wird durch zwei qualitative Sinngehalte des Erlebens cha-
rakterisiert: Es offenbart sich als Gefühl des Schauervollen und Angstein-
flössenden (»*mysterium tremendum*«) und als etwas »eigentümlich Anziehendes,
Bestrickendes, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente *trem-
endum* in eine seltsame Kontrast-harmonie tritt« [Hervorhebung im Original]
(ibid.: 42) (»*mysterium faszinans*«). So eingängig und einleuchtend diese Bin-
nendifferenzierung der Erfahrung des Göttlichen durch ein Individuum auch er-
scheint, ist sie gebunden an drei nicht ganz unproblematische Annahmen in Ot-
tos Religionstheorie: Erstens setzt Otto implizit voraus, dass jeder Mensch eine
Art religiöse Anlage besitzt, die prinzipiell jedem religiösen Erleben *a priori*

vorausgehe. Otto stützt sich dabei auf den Kantianer Jakob Friedrich Fries, welcher der Meinung war, dass man die Apriorität des Apriori, also den Ursprung des apriorischen Wissens *vor* aller Erfahrung, Sinneswahrnehmung und damit jeglicher religiöser Artikulationsleistung nicht auf einer der transzendentalen Erkenntnis übergeordneten Metaebene (wie Immanuel Kant behauptete), sondern nur durch Reflexion der individuellen inneren Erfahrung *a posteriori* erschließen kann:

»Im Aufleuchten der Wahrheit in der Innerlichkeit erfährt der Mensch eine Art von Beglückung, vergleichbar derjenigen, die bei ästhetischer Apperzeption des Schönen, Reinen und Klaren erfahrbar ist. Von ihr als der Erfahrung der Allheit und Reinheit des Schauens weiß auch Otto zu berichten, wenn das Individuum einen Gegenstand numinos ›apperzipiert‹ und feststellt, daß sich das Heilige (als *mysterium tremendum et fascinans*) ›zeigt‹. Letztlich liefert das Gefühl beglückten Schauens den Qualitätsmaßstab für die Intensität eines ästhetischen (Fries) oder religiösen (Otto) Erlebnisses« (Löhr, 1993: 114f.).

Sich auf Fries' kantianische Religionsphilosophie stützend, geht Otto davon aus, dass der Mensch Religion nur dann erfahren kann, wenn er in die Tiefe seines eigenen Seelenlebens vordringt:

»Gott ist der Tiefengrund der Wirklichkeit, und als solcher ist er grundsätzlich der ›Ganz-Andere‹, der menschliches Erkennen prinzipiell übersteigt. Doch gelegentlich offenbart sich der Gott bzw. die Gottheit im irrationalen, numinosen Immanenzverhältnis in der menschlichen Seelentiefe. Die Außenwelt ist nur Anlaß, damit sich im Inneren der menschlichen Subjektivität die Begegnung von Gott und Mensch vollzieht. Gott und das gläubige Individuum verschmelzen – in diesem Punkt ist Otto von der Mystik beeinflusst, mit der er sich intensiv beschäftigt hat« (Löhr, 1993: 118).

Damit möchte Otto nicht einen (christlichen) Gott quasi durch die Hintertür in seine Religionstheorie aufnehmen. Von einem ›Gott‹ oder dem ›Göttlichen‹ spricht Otto immer nur dann, wenn es sich um eine Verschmelzung des subjektiven Erlebens einer höheren und heiligen Kraft in der Begegnung, Erscheinung oder Offenbarung mit dieser handelt (vgl. Otto, 1917/1991: 8f). Das Numinose wird bei Otto jedoch weiter gedacht: Es vereint sowohl die attraktiv-anziehenden wie anstößig-abstoßenden Differenzenerfahrungen des ›*mysterium*‹. Die Verschmelzung beider Kontrasterfahrungen offenbart sich immer dann, wenn sich ein Mensch in der mystischen Begegnung mit dem Heiligen vereinigt; nach Löhr (1993: 118) jenem »irrationalen, numinosen Immanenzverhältnis in der menschlichen Seelentiefe.« Dieser binnenspsychische Erlebnismoment kann durch die Außenwelt *nur* initiiert werden, ohne jedoch eine kausale Begründung dafür darzustellen.

Als eine zweite (problematische) Annahme in Ottos Religionstheorie kann angesehen werden, dass die Erlebnisse des Numinosen bzw. Heiligen bei Otto durchgängig in einer stark emotional gefärbten Sprache dargestellt werden. So könnte man sich schließlich fragen, ob und warum Erfahrungen des Heiligen nicht auch einem rational denkenden Individuum zugänglich sein können (vgl. Löhr, 1993). Und schließlich: Warum sollte das Numinose nur in den besonderen Situationen »starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit« (Otto, 1917/1991: 8), wie z. B. in mystisch erhebenden Momenten und anderen singulären »religiösen Spitzenerfahrungen« (Schwarz, 2007), erlebbar sein? Wie verhält es sich mit dem Kern von Religion, der kultischen, rituellen und dogmatischen Praxis? Kann sich nicht aus der Tradition heraus auch der Glaube an eine Gottheit entfalten? Religiöses Handeln würde nach Otto allenfalls nur ein sekundäres religiöses Erfahren nach sich ziehen, was eine vergleichende Religionswissenschaft vor ein Problem stellen würde:

»Sie müßte sich gefallen lassen, daß man ihr vorwirft, nicht zum Kern der Religion zu gelangen, sondern an der Oberfläche zu bleiben. Nach Otto arbeitet die empirisch vorgehende Religionswissenschaft das Tatsachenmaterial auf, das Religionsphilosophie und Theologie einer in die Tiefe gehenden Deutung unterziehen« (Löhr, 1993: 122).

James hatte bereits eine Differenzierung zwischen der persönlichen Religion »erster Hand« und einer institutionalisierten Religion »zweiter Hand« vorgenommen (2.2.4.2). So geht auch Otto in seiner Argumentation in diese Richtung, wenn er behauptet, dass die religiösen Glaubensgemeinschaften, dogmatischen Lehrauffassungen und religiösen Rituale nur ein Derivat eines grundlegenden Wesens und Kerns von Religion darstellen. Obwohl Otto selbst – geleitet von seinem Interesse an den fremden Weltreligionen (u. a. den Hinduismus) – verschiedene Studienreisen nach Süd-/Ostasien und Nordafrika unternommen hat, stellt er damit das explorative Privileg empirischer Studien bei der wissenschaftlichen Erkenntnis- und Erfahrungsbildung hinter die primäre Interpretation alles Religiösen aus der Perspektive der Religions- und Religionstheologie (genauer: der systematischen Theologie, entsprechend der Denomination seiner Breslauer Professur).

Kritisch zu beurteilen ist schließlich drittens Ottos Idee vom »Kern einer Religion«, die sich nur in der Tiefe des individuellen Bewusstseins abspiele. Per Definition wird das Numinose als ein der menschlichen Erkenntnis *a priori* vorausgehendes und der menschlichen Kommunikation prinzipiell Entzogenes

behandelt. Durch die Überbetonung des Erlebnisaspekts von Religion, welcher sich der menschlichen Kommunikation und Interaktion prinzipiell entziehe, besitzt die Weitergabe der eigenen Religion, wie z. B. in missionarischer Absicht, nur eine geringe Bedeutung. Otto betont damit das – auch in den gegenwärtigen modernen Gesellschaften – hochgeschätzte Ziel einer friedlichen Koexistenz verschiedener Überzeugungen. Wie schon bei Schleiermacher findet sich auch bei Otto die Annahme, dass Religion in einer spezifisch subjektiven Erlebnisqualität des Individuums vorzufinden sei und sich in der Verschmelzung zwischen dem Menschen und dem Heiligen entfalten und ausbilden kann. Beide betonen letztlich den besonderen Augenblick des alles überragenden Gefühls, den Zustand der besonderen Ergriffenheit. Beide streben in ihren Argumentationen nach einer Einheit der Religion in der Erfahrung, wobei Otto zusätzlich die Unterscheidung und Kontrastierung des sowohl Schauerhaften und auch des Beglückenden als spezifische Erlebnisqualitäten einführt. Die Aufdeckung der Folgen beider Ansätze sind heute noch Gegenstand der Diskussion z. B. ›mystischer Erfahrungen‹, ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ (vgl. Smart, 1996; Smith, 2008). Otto (1917/1991) grenzt sich jedoch von Schleiermachers (durchaus überschätztem) religiösem ›Kreatur-Gefühl‹ ab:

»Der zweite Fehler der Bestimmung Schleiermachers ist daß er durch das Abhängigkeitsgefühl oder wie wir nun sagen durch das Kreatur-gefühl den eigentlichen Inhalt des religiösen Gefühles selbst bestimmen will. Unmittelbar und in erster Hinsicht wäre das religiöse Gefühl dann ein Selbst-Gefühl, das heißt ein Gefühl einer eigentümlichen Bestimmtheit meiner *selbst*, nämlich meiner Abhängigkeit. Erst durch einen Schluß, indem ich nämlich zu ihr eine Ursache außer mir hinzudenke, würde man nach Schleiermacher auf das Göttliche selbst stoßen. Das ist aber völlig gegen den seelischen Tatbestand. Das ›Kreatur-gefühl‹ ist vielmehr selbst erst subjektives Begleitmoment und Wirkung, ist gleichsam der Schatten eines anderen Gefühlsmomentes (nämlich der ›Scheu‹), welches selbst zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist eben das *numinose* Objekt [Hervorhebung im Original] (10f.).

Hatte sich Otto in seinem ersten Vorwurf gegen Schleiermachers ›schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl‹ gewandt, weil darin nur ein relatives Verhältnis oder eine Analogie der Beziehung des Individuums zum Heiligen zu sehen sei, bleibt Otto in seinem zweiten Einwand gegen Schleiermachers Idee weder allein bei dem subjektiven Gefühl des Überwältigt- und Hingerissenseins noch bei einem argumentativen Diskurs über den Glauben stehen. Mit den Erfahrungen des Heiligen könne man sich nur aus einer holistischen Perspektive beschäftigen, die besagt, dass religiöse Erfahrungen von einem Individuum in seiner untrennbaren

und nicht untergliederbaren Gesamtheit und ausdrucksvollen Erlebnisqualität wahrgenommen werden. Ebendiese überwältigende Erfahrung einer höheren Macht oder des Heiligen hat er letztlich auch als das ›Numinose‹ beschrieben. Für Otto steckt das Numinose als eine implizite Qualität *in* den heiligen Objekten selbst. Allerdings beschränkt er damit alle Erfahrungen des Heiligen auf die Objekte der Faszination und des Schauervollen. Was ihm jedoch entgeht, ist das MEHR der Kraft des Numinosen, wie dies James prägnanter beschreibt. In gleicher Weise wie Otto einige Gedanken und Ideen von Schleiermacher und James weiterführt, differenziert oder ablehnt, so hat auch sein Werk viele Theologen und Religionswissenschaftler beschäftigt (so z. B. Mircea Eliade, Max Scheler). Erstaunlicherweise hat die Otto-Rezeption in den letzten Jahren kaum eine innovative Fortsetzung gefunden. Die bisherigen Überlegungen zur erfahrungstheoretischen Bestimmung des Religionsbegriffs bedürfen daher noch einer Kontrastierung und Erweiterung durch eine religionssoziologische Perspektive.

2.2.4.4 Durkheim und die elementaren Formen des Religiösen

In seinem Hauptwerk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912/1994) widmet sich David Émile Durkheim (1858-1917) dem Wesen der Religion aus der Perspektive einer spezifisch religiösen Erscheinungsform, dem Totemismus, den er in der Gestalt der australischen Urbevölkerung zu entdecken beabsichtigte.¹⁴ Für die Wahl dieses Untersuchungsgegenstands kann das nur teilweise überzeugende evolutionistische Argument dienen, dass Aussagen über die gegenwärtigen kulturellen und sozialen Erscheinungsformen von Religion insbesondere auf ältere (›primitive‹) und vor allem weniger komplexe religiöse Lebensformen zurückgeführt werden können (Joas, 2004: 68). Mit dem Wesen der Religion befasste er sich nicht erst in diesem Buch. Seit längerem beschäftigte ihn die Frage, wie die empirische Begründung der soziologischen Wissenschaft im Allgemeinen mit der religionssoziologischen Sichtweise im Speziellen in Relation gebracht werden kann. Als wegweisend gilt seine Auffassung, dass moderne Gesellschaften (insbesondere die westlichen) vom Kollektivbewusstsein (kollektive Identität; vgl. u. a. Knoblauch, 2004) geprägt werden, welches

¹⁴ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die von L. Schmidts übersetzte Durkheim'sche Schrift. Mit den historischen Hintergründen und der Interpretation von Durkheims Religionstheorie haben sich u. a. Joas (1999, Kap. 4, 87-109); Meier (1995); Wallwork (1985) ausführlich befasst. Auf diesen Aspekt kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

sich bei ihm summarisch aus den individuellen Annahmen und Bedingungen zusammensetzt und einen ›individuumstranszendierenden‹ Orientierungsrahmen in Form von Normen, Regeln und Sanktionen darstellt. Damit erweitert sein Religionskonzept die bisherigen Betrachtungen um einen ›kollektiven Aspekt‹. Religion stellt in (funktionalistischer) Hinsicht eine Grundlage und einen Kern dar, der einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt bzw. ein Kollektivbewusstsein stiftet:

»Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, das heißt abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören« [Hervorhebung im Original] (Durkheim, 1912/1994: 75).

Durkheim betont – wie James auch – rituelle Handlungsorientierungen und Glaubensüberzeugungen und nicht lediglich das Glaubenssystem an sich. Sein Denken ist stark an dem des Christentums orientiert, obgleich nicht der (christliche) Gott oder irgendeine höhere Macht ins Zentrum der Religion gerückt wird. Nicht ganz unproblematisch erscheint dabei die Unterscheidung des ›Heiligen‹ (»Heilige Dinge sind, was die Verbote schützen und isolieren« [ibid.: 67]) von der erfahrbaren Profanität des alltäglichen Lebens (»worauf sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen« [ibid.]). Eine dauerhafte Beziehung zwischen der ›Magie‹ und dem Individuum stiftet allein noch keinen gesellschaftlichen Zusammenhalt. Erst in der Institution ›Kirche‹ (!) wird eine überindividuelle Grundlage für die religiöse Gemeinschaft geschaffen.

Am Ende des ersten Buches der *Elementaren Formen*, das sich mit der Herleitung einer Definition des Religiösen beschäftigt, kommt er nach seinen Ausführungen über die elementaren Religionskonzepte ›Animismus‹ und der ›Naturmythologisierung‹ schließlich zum ›Totemismus‹, welcher für ihn nicht nur die trivialste, ursprünglichste Religionsform, sondern auch den prototypischen Erklärungsrahmen überhaupt darstellt. Aus dieser Urform sollen sich schließlich alle anderen Religionen in ihrer Vielfalt und Mannigfaltigkeit entwickelt haben. Er arbeitet dabei eine Funktionsweise der religiösen Ideen vom Heiligen heraus. Es sind weder Naturmächte oder Naturgestalten noch Gottheiten oder geistbeselte Wesen, die im Totemismus angebetet werden, sondern »unbestimmte Mächte, anonyme Kräfte, die je nach den Gesellschaften mehr oder weniger zahlreich sind, manchmal auch in eine Einheit zusammengefaßt« (ibid.: 276) werden können. Es ist die Funktion und nicht die Substanz des Heiligen, die an

ziehend wirkt. Die Vorstellungskraft des Heiligen und die Erfahrungsgrundlage für die Konstitution des Heiligen rührt nach Durkheim von der Erfahrung kollektiver Ekstatisierungen her (sog. ›kollektiven Efferveszenz‹; vgl. Durkheim, 1912/1994). Dies äußert sich z. B. in den rituellen Praktiken einer religiösen Gemeinschaft, also in der Übersteigerung und Transzendierung des Selbstgefühls oder im Überwältigtsein durch eine außerordentliche Macht aufgrund einer gemeinsamen rituellen Praxis innerhalb einer religiösen Gemeinschaft. Diese steht der individuellen ›Selbsttranszendierung‹ (Joas, 2004) unmittelbar gegenüber. Außeralltägliche Erfahrungen können vom Individuum auf Grundlage dieser überindividuellen Einwirkung heiliger Mächte gedeutet werden.

Schon zu Lebzeiten hat sich Durkheim mit seiner Religionstheorie Kritik eingehandelt. So wurde er von den Religionsapologeten dafür kritisiert, die soziale Konstitution von Religion ins Zentrum seiner Betrachtungen zu stellen und die Existenz eines Gottes oder einer Gottheit wie auch individuelle spirituelle Erfahrungen nicht entsprechend zu würdigen. Die Religionskritiker hingegen kritisierten (und das nicht nur in der Durkheimschen Religionstheorie) den illusionären und zum Teil ideologischen Charakter, der dem Totemismuskonzept zugrunde liege. Trotz aller Kritik, die in den meisten Fällen durchaus berechtigt erscheint, hatten Durkheims theoretische Ideen und empirische Analysen in Europa und Nordamerika auf erkenntnistheoretischer und methodischer Ebene Einfluss, z. B. auf die (struktur-)funktionalistischen Denkschulen, wozu im frankophonen Sprachraum u. a. Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss und Luis Dumont sowie im anglophonen Sprachraum u. a. Bronisław Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown und Talcott Parsons (vgl. Joas, 2004) zählen.

2.2.4.5 Folgen für die interpretative Religionspsychologie

Die hier betrachteten erfahrungsorientierten Ansätze liefern in unterschiedlichem Umfang und Ausmaß Anknüpfungspunkte für eine Konzeptualisierung einer interpretativen, erfahrungstheoretisch und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie. Das bisherige Anliegen ist gewesen, einige wesentliche Aspekte für die Bestimmung des in dieser Studie verwendeten Untersuchungsgegenstandes zusammenzutragen und daraus Leitlinien für eine theoretische, methodische und methodologische Untermauerung des Konzeptes einer subjektorientierten ›interpretativen Religionspsychologie‹ herauszuarbeiten. Wesentliche Schlussfolgerungen sind:

- Mithilfe von Schleiermacher kann man zu der Einsicht gelangen, dass das Individuum in seiner ›Erste-Person-Beziehung‹ zur Alltagswelt ins Zentrum der Betrachtung religiöser Erscheinungsformen gerückt werden sollte. Er betont mehrfach, dass bei der Untersuchung von religiösen Erscheinungsformen – zumindest für analytische Zwecke – eine kurzzeitige Suspendierung der mit Religionen und Weltanschauungen verbundenen Moral- und Wahrheitsvorstellungen sinnvoll erscheint. Damit etablierte er ein neues erkenntnistheoretisches Modell, das darin besteht, die Erfahrung von Religion als etwas Getrenntes von dem zu betrachten, was man gemeinhin als die ›moralische‹ Religion bezeichnet. Religion ist, seiner Ansicht nach, für ein Individuum der ›Sinn und Geschmack für das Unendliche‹. Er bestimmt Religion vor allem durch seine affektive und emotionale Komponente. Schleiermacher konstituiert kein apriorisches Prinzip von Erfahrung. Das Individuum stellt das Zentrum einer Religion und Weltanschauung dar.
- Mit William James kann man behaupten, dass die Erfahrungsbildung einen komplexen binnenspsychischen Prozess darstellt. James liefert unzählige Beschreibungen dafür, durch welche Vielfalt das religiöse Leben geprägt sein kann. Die Entwicklung einer eigenen Glaubenshaltung basiert auf den irreduziblen subjektiven Erfahrungen eines Individuums. Er behauptet, dass Erfahrungen insbesondere einem Individuum zugänglich sind und ihre Artikulation auf dem kulturellen Wissen beruht, das sich ein Individuum im Laufe seiner Lebensgeschichte angeeignet hat. Bei James überwiegt die Realisierung und die Glaubensgewissheit bzw. Glaubenssicherheit gegenüber der rationalen, kognitiven Argumentation und Begründung des Glaubens. Religion ist bei ihm mit einer Selbstöffnung des Individuums für das religiöse Eigenleben und möglichen religiösen Autoritäten verbunden.
- Auch in Rudolf Ottos Religionstheorie des ›Numinosen‹ bzw. ›Heiligen‹ überwiegt eine emotionale Sprache über Religion. Ottos Religionskonzept setzt eine holistische Perspektive voraus, die besagt, dass religiöse Erfahrungen von einem Individuum in seiner untrennbaren und nicht untergliederbaren Gesamtheit bzw. Erlebnisqualität wahrgenommen wird. Das Individuum wird gewissermaßen überwältigt von der Erfahrung des Numinosen. Dieses Numinose stellt für Otto eine den heiligen Objekten inhärente Erlebnisqualität dar. Er beschränkte allerdings die Erfahrung des Heiligen auf Objekte der Faszination und des Schauervollen.

- Durkheim erweitert mit seinem Religionskonzept die bisherigen erfahrungstheoretischen Einsichten um einen ›kollektiven‹ Aspekt. Religion stellt nach seiner Ansicht ein überindividuell geteiltes Handlungs- und Orientierungssystem dar, das sich auf heilige Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen kann, die eine moralische Gemeinschaft (diese bezeichnet er als ›Kirche‹) vereint und einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt, respektive ihrer kollektiven Identität, stiftet. Die Vorstellung vom Heiligen als Erfahrungsgrundlage für die Konstitution des Heiligen führt Durkheim auf Erfahrungen ›kollektiver Ekstatisierung‹ zurück, wie sie sich z. B. in den rituellen Praktiken einer religiösen Gemeinschaft offenbaren. Mit dieser ›kollektiven Ekstase‹ ist eine Übersteigerung des eigenen Selbstgefühls bzw. ein ›Überwältigtsein‹ in der Gemeinschaft mit anderen gemeint. Diese kollektiven Erfahrungen stehen der ›Selbsttranszendenz‹ eines Individuums (Joas, 1999, 2004) gegenüber. Religiöse Erfahrungen können wohl deshalb auch von einem Individuum vor allem auf der Grundlage überindividueller, gemeinsam geteilter und kulturell verankerter Überzeugungen und Orientierungen als heilige Mächte gedeutet werden.

Darüber hinaus gibt es aber auch Aspekte, die allen diesen Ansätzen gemein sind: Die Autoren haben ein spezifisch wissenschaftliches Interesse an der Analyse u. a. kontingenter und nicht-kontingenter menschlicher Erfahrungen und Erlebnisse, die in der Regel mit dem (religiösen) ›Erfahren‹ einer höheren Macht, mysteriösen Begegnungen mit Anderen und Fremden oder ›Visionen‹, ›Epiphanieerlebnissen‹, ›Gebetserhörungen‹ und spirituellen Heilungsmethoden auf eine bestimmte Weise verbunden sind. Die genannten Autoren sind in ihren Argumentationen in keinem Falle an einem Beweis der Existenz einer höheren Gottheit, eines Heiligen oder einer übermenschlichen Macht interessiert. Es geht auch nicht um einen faktischen Nachweis darüber, dass Erfahrungen – gleich welcher Art – tatsächlich so erfahrbar sein müssen.

Vielmehr haben sich die Autoren auf den Weg gemacht, mehr oder weniger prägnante sprachliche Ausdrucksformen und Begrifflichkeiten für subjektive Erlebnisse von Religiosität, dem Heiligen und Anderen zu suchen. Es lassen sich zwei wesentliche und für diese Untersuchung essenzielle Gemeinsamkeiten in allen dargestellten erfahrungstheoretischen Religionskonzepten erkennen: Einerseits geht es den Autoren um einen individuellen methodischen Zugang zu den ›subjektiven‹ Erlebnissen und ihren spezifischen Ausdrucksformen und Phänomeno-

logien aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts. Aus der persönlichen Bedeutsamkeit von religiösen Phänomenen können durchaus auch Schlussfolgerungen auf kollektiver Ebene gezogen werden. Andererseits wird von ihnen beschrieben, dass Artikulationen persönlicher Wirklichkeitsdeutung stets auch auf kulturell geteilte Werte, Normen und Ausdrucksformen zurückgreifen müssen, um überhaupt artikulierbar zu sein.

Auf die Frage, wie aus einer ›pragmatistischen‹ Perspektive an die Untersuchung von Religion angeschlossen werden kann, wurde bisher noch nicht eingegangen, obschon sich auf Basis der Religionstheorien der genannten Autoren Antworten finden ließen. Auch wurden Erfahrungen von Missionaren und missionarische Handlungsweisen bisher nicht explizit thematisiert. Allerdings kann man annehmen, dass immer, wenn von einer Religion ›zweiter Hand‹ (James) die Rede ist, man darunter auch die spezifisch christliche Form der Weitergabe der eigenen Glaubensüberzeugung subsumieren kann. Missionarisches Handeln stellt damit nicht eine allein durch die theologischen und dogmatischen Lehrauffassungen bestimmte (religiöse) kulturelle Lebensform dar, sondern sie muss sich im alltäglichen Vollzug und in der ständigen Konfrontation mit kultureller Differenz bewähren; jedenfalls zeigt sich ein solches Bild in den Ergebnissen der empirischen Analysen in dieser Untersuchung (vgl. dazu die Kapitel 5ff.). In den folgenden Überlegungen wird die erfahrungstheoretische Perspektive ergänzt und erweitert durch eine handlungstheoretische Perspektive. Erst die Zusammenschau beider Elemente des Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozesses liefert ein brauchbares Konzept für die vorliegende empirische Studie.

2.3 Grundzüge einer interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie

2.3.1 Grundlegende Aspekte des Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozesses und seine handlungstheoretischen Implikationen

Ausgehend von der prototypischen Bestimmung von ›Religion als Erfahrung‹ im vorangegangenen Abschnitt steht im Folgenden die Darstellung der grundlegenden Perspektiven einer interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie im Mittelpunkt der Betrachtung. Die Ausführungen in diesem Abschnitt lehnen sich an die Argumentationen und Ideen von Jung (u. a. 1999, 2005) und Joas (u. a. 1999, 2004) an, gehen aber in einigen wichtigen Punkten auch über diese hinaus, und zwar immer dann, wenn es um die Einbeziehung einer ›handlungstheoretischen und kulturpsychologi-

schen Perspektive« (u. a. Straub, 1999a, 2010) bei der Interpretation von Erfahrungen in Bezug auf das religiöse Leben und Handeln von Individuen geht.

Die Darstellungsmodi der dieser Konzeption zugrunde liegenden (sozial-)wissenschaftlichen Grundbegriffe variieren nicht nur aufgrund des hiesigen Untersuchungskontextes und der Forschungsfrage, sondern jegliche Darstellungsform kommt nicht umhin, die Erfahrungswirklichkeit und den komplexen Prozess der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung zu reduzieren und z. T. auch zu schematisieren. Die im Folgenden gewählte Darstellungsweise stellt einen Versuch zur Integration einer Vielzahl von (erkenntnis-)theoretischen, methodologischen und forschungspraktischen Gesichtspunkten dar, welche auf einer schematischen Ebene miteinander kombiniert und aufeinander bezogen werden sollen. Damit wird weder eine Einheitlichkeit noch eine Nihilierung von Differenzen propagiert. Prekäre Spannungen und wechselseitige Inkommensurabilität sollen erhalten bleiben. Dem hier verwendeten Erfahrungsbegriff liegt eine holistische Perspektive zugrunde. Ein holistisches Erfahrungskonzept kann verstanden werden als ein

»Titel für jenen humanen Grundvollzug [...], in welchem Subjekte ihres Welt- und Selbstverhältnisses gewahr werden, *indem* sie es in öffentlich zugänglichen Ausdrucksgestalten für sich und andere faßbar machen« [Hervorhebung im Original] (Jung, 1999: 264).

Erfahrung geht einher mit sowohl kognitivem ›Für-Wahr-Halten‹ als auch mit persönlichen Einstellungen und affektiven Zuständen (wie z. B. solchen der Ergriffenheit und des Erstaunens) und ist untrennbar verbunden mit dem praktischen und kommunikativen Bezug des individuellen Selbst auf seine Umwelt (z. B. Joas, 2004: 66). Im Weiteren wird versucht, diesen Erfahrungsbegriff in einen handlungstheoretischen Bezugsrahmen einzubetten, der es erlaubt, die Qualität religiösen Erlebens mit ihrer Artikulations- und Ausdrucksweise in Relation zu bringen. Eine solche pragmatistische Perspektive sollte einerseits unterscheiden zwischen der primären (subjektiven) Erlebnisqualität und damit einhergehenden › kreativen‹ Sinnbildungsleistungen (vgl. u. a. Joas, 1996). Andererseits ist es unmöglich, »Ausdruckbildung (Artikulation) und Sinnverstehen (›Reartikulation‹)« (Jung, 2005: 242) getrennt voneinander zu betrachten, da jegliche Artikulationsleistung immer auch auf bewährte kulturelle und religiöse Symbol- und Überzeugungssysteme sowie deren Deutung und Interpretationen bezogen sind und werden. Dieser Aspekt wird im Folgenden in der übergreifenden Struktur eines ›Spinnennetzes‹ aufgegriffen, in dem mehrdimensionale und

vor allem relationale Beziehungen zwischen den einzelnen Konstituenten bestehen, die weder unabhängig voneinander betrachtet noch unabhängig von ihrer Stellung zum Ganzen bestimmt werden können. Erfahrungen und Handlungen, Artikulationen und Sinndeutungen sind im hier betrachteten Kontext protestantischer Mission stets in ein mehrdimensionales, ›polyvalentes‹ (Boesch, 1991), wechselseitig aufeinander verweisendes, ›pragmasemantisches‹ Sinn- und Bedeutungsnetz (u. a. Straub, 2010) eingebunden.

Dieses Bedeutungsgewebe geht über die im Diltheyschen Spätwerk (1926/1961) vorgeschlagene hermeneutische Konstruktion geisteswissenschaftlicher Erfahrungsbildung in Form der dreistelligen Relation ›Erlebnis-Ausdruck-Verstehen‹ hinaus, da daraus eine wissenschaftstheoretische Klärung dieser Begriffe nicht ohne Weiteres erschlossen werden kann (vgl. Jung, 1999, 2005): Die Bedeutung als zentrale und immanente Kategorie der Erfahrungsbildung entsteht danach zwischen dem Erlebnis des Individuums (als Teil des Ganzen) und dem objektiven Geist (als der Gesamtheit des Lebens). Ein Erlebnis kann schließlich durch die gewählte Ausdrucksstruktur verstanden werden (ibid.). Die Relation zwischen dem Teil (Erlebnis) und dem Ganzen (›objektiver Geist‹ sensu Dilthey) ist auch für die hiesige Darstellung von Bedeutung, wird jedoch ergänzt um weitere Aspekte: ›Handlungen und Widerfahrnisse‹, ›Erwartungen‹, den Begriff der ›Artikulation‹, die ›Erste-Person-Beziehung‹ eines Erfahrungssubjektes zu seiner Umwelt, die ›Erlebnisqualität‹ und den ›artikulatorischen Sinn‹ als sequentielle Elemente des Erfahrungsprozesses, die ›Artikulationsform Erzählung‹, den ›Selbst- und Weltbezug‹ und die ›Selbstthematization eines Individuums im Erzählen‹ und den wissenschaftlichen Prozess der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung im Rahmen der ›handlungstheoretischen Kulturpsychologie‹.

Bei der Betrachtung der genannten Begrifflichkeiten und Konzepte wird außerdem zwischen zwei Ebenen der Interpretation bzw. Deutung des Erlebten unterschieden, die unmittelbar miteinander verwoben sind: einerseits einer *subjektiven Perspektive* (innerer Kreis) und andererseits einer *intersubjektiven Perspektive* (äußerer Kreis), bei der bestimmte kulturelle Deutungsmuster und Symboliken zur Deutung herangezogen werden. Eine Transformation zwischen beiden Ebenen wird im Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozess durch die ›(Re-)Artikulation‹ von für die Erfahrungssubjekte bedeutsamen Erlebnissen ermöglicht. Diese Darstellungsform wurde gewählt, weil in hierarchischen oder taxonomischen Klassifikationen sich der Aspekt der Relationalität von theoretischen

dass nicht jedes individuelle Erleben in seiner Fülle und aufgrund seiner Einzigartigkeit mit einer adäquaten sprachlichen Artikulation erfasst werden kann. Sprache als Medium der Vermittlung subjektiver Erlebnisqualitäten vermag zwar nicht die Spannung zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren aufzulösen, versetzt aber Menschen in die Lage, dieses prekäre Spannungsverhältnis selbst artikulieren zu können. Dafür muss einerseits die Perspektive der ›ersten Person‹ eingenommen (2.3.1.3), andererseits die zweigliedrige sequentielle Struktur des Erfahrungsprozesses beachtet werden, die mit einem qualitativen Erlebnis beginnt und mit der Sinndeutung durch Artikulation endet, *vice versa* in umgekehrter Richtung wiederum auch die kulturell geteilten Sinn-, Symbol- und Artikulationsmuster die Erlebniswahrnehmung präformiert (2.3.1.4). Artikulationen von Erfahrungen im Kontext von Religion bedürfen schließlich auch einer bestimmten kulturellen Ausdrucksform, dem (auto-)biografischen Erzählen (2.3.1.5). Erzählen gilt dabei als ein Modus der ›Selbstthematizierung‹ (2.3.1.6). Im zweiten Teil (2.3.2) wird – ausgehend von dem Problem des Reduktionismus und seiner methodologischen Implikationen für die interpretative Religionspsychologie (2.3.2.1) – auf den dieser Untersuchung zugrunde liegenden methodisch-methodologischen Forschungsansatz eingegangen. Dabei steht die komparative Analyse und relationale Hermeneutik im Rahmen der handlungstheoretisch orientierten Kulturpsychologie im Zentrum der Betrachtungen (2.3.2.2).

2.3.1.1 Die Relationen Erfahrung und Handlung, Erwartung und Widerfahrnis

›Erfahrung‹ und ›Handlung‹ kann man nicht als disjunkte, sondern nur als komplementäre Kategorien verstehen. Durch die Einbeziehung einer handlungstheoretischen Perspektive in einen erfahrungstheoretischen Bezugsrahmen wird es erst möglich, die dualistische Unterscheidung zwischen einer Aktivität und Passivität des Erfahrens und Handelns zu überwinden. Jung (2005) weist darauf hin, dass man in Verbindung mit dem Reflexbogenmodell John Deweys, welches er in *The Reflex as Concept in Psychology* (1896/2003) entwickelt, stattdessen dafür argumentieren kann, dass beide Begrifflichkeiten vielmehr in einer übergeordneten Struktureinheit mit relationalem Charakter einzubetten sind: Handlungen resultieren nicht als eigene Entitäten oder untrennbare kreative Leistungen menschlicher Aktivitäten aus spezifischen Erfahrungen, sondern Handlungen gehen sozusagen in Erfahrungen *hinein* (vgl. Jung, 2005). Dewey verdeutlicht

diesen strukturalen Aspekt der Beziehung zwischen ›Erfahren‹ und ›Handeln‹ anhand einer Beobachtung des menschlichen Organismus. Das menschliche Verhalten sei letztlich als ein Ineinandergreifen des rezeptiven Momentes eines Reizes und des spontanen Aspekts einer Reaktion auf diesen Reiz zu verstehen:

»An die Stelle eines Modells, so argumentiert Dewey, das Verhalten aus der Verkoppelung eines rezeptiven Inputs mit einem spontanen Output verständlich machen will, müsse die Vorstellung einer übergreifenden Struktureinheit treten, einer mehrstelligen Relation, deren Relationen gar nicht unabhängig von ihrer Stellung im Ganzen bestimmt werden können. Schon eine Strukturbetrachtung des lebenden Organismus zeige, dass Reize keine für sich bereits individuierbaren Außenweltereignisse sind, sondern als solche nur im Zusammenhang des Funktionskreises von Bedürfnis und Handeln bestimmt werden können« (Jung, 2005: 243).

Nach Dewey ist eine Reaktion im Rahmen des Erfahrungsprozesses »nicht lediglich eine Reaktion auf den Reiz; sie ist sozusagen eine Reaktion *in ihn hinein*« (Dewey, 2003: 232f). D. h., nur *innerhalb* dieses handlungstheoretischen Modells ist das Handeln nicht lediglich eine Antwort auf die Erfahrung, sondern sie ist ein Handeln, welches in die erfahrbare Lebenswelt *hineinwirkt*. Auf Grundlage dieser erfahrungs- und handlungstheoretischen Anbindung des Erfahrungsbegriffs lassen sich somit sowohl eine rezeptive als auch eine spontane Perspektive des Selbst- und Weltbezugs eines Individuums charakterisieren, die sich als typische »Phasencharakteristika gegeneinander abheben« (Jung, 2005: 243) lassen und eben nicht disjunkte Ereignisse des Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozesses darstellen. Das erfahrende Subjekt kann in der Auseinandersetzung mit seiner (Um-)welt nicht anders, als handelnd reagieren.

Jung (2005: 242) weist in diesem Zusammenhang ebenso auf den Aspekt hin, dass rezeptive und spontane Perspektiven im Erfahrungsprozess eng miteinander verwoben sind, was in verschiedenen ›Wahrnehmungstheorien‹ vernachlässigt wird. Mit Wahrnehmungstheorien sind solche erkenntnistheoretischen Positionen gemeint, die die menschliche (Sinnes-)Wahrnehmung als Ausgangspunkt des Erfahrungsprozesses sehen. In diesen Theorien wird häufig suggeriert, dass eine strikte Unterscheidung zwischen Rezeption und Spontaneität möglich wäre, als seien Wahrnehmung und Begriffsbildung voneinander trenn- und isolierbar. Als erster hat sich vermutlich J. Locke auf einem mit der Erfahrung einhergehenden Wahrnehmungsbegriff berufen, der feststellte, dass alles Wissen und Denken allein aus der Erfahrung erwachse (vgl. Kambartel, 1972: 613; Herms, 1982a). Jedoch kann man feststellen, dass allein der Versuch, Erfahrung in einem solchen empirischen Wahrnehmungskonzept aufgehen zu lassen, in unbe-

gründeter Weise eine Reduktion der untersuchten Wirklichkeit vornimmt (u. a. Alston, 1993: 186). Erfahrung wird nach dieser Auffassung nur noch als ein Wahrnehmungsprozess charakterisiert, bei dem die »Semantisierung der qualitativen Gehalte in der Artikulation von Erfahrung [...] nur noch als eine struktur-erhaltende Abbildung des phänomenal präsenten ›so-and-so‹ in Begriffen« (Jung, 2005: 242) verstanden wird.

Im Wahrnehmungsmodell kann folglich der zirkuläre Prozess vom präsemantischen Erlebnis über die Artikulation von Erfahrungen bis hin zur kulturellen Sinn(re)produktion nicht deutlich beschrieben werden. Die Wahrnehmungstheorien blenden ebenso aus, dass neben dem Inhalt religiösen Erlebens und Erfahrens, Subjekte ja selbst auch am praktischen Vollzug ihrer Überzeugungen und Orientierungen in rituellen Praktiken beteiligt sind und Erfahrung eine stets prozesshafte ›Wechselbeziehung zwischen Erleben und Ausdruckfinden‹ (Jung, 2005: 244) darstellt, in welche die gesamte Existenz eines Menschen, also sein Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Fantasieren, Empfinden, Wünschen und Erinnern etc. eines in der Welt handelnden ›Ichs‹, einbezogen ist, wie Popp-Baier (2006) betont:

»Handlungstheoretisch können wir den Erfahrungsprozess vor allem als eine Kombination von Erwarten, Handeln und Widerfahren charakterisieren. Ich handle im Zusammenhang mit bestimmten Erwartungen und mache dabei meine Erfahrungen. Aber ich kann diese Erfahrungen nicht planen. Sie bestehen aus dem, was mir im Zusammenhang mit meinen erwartungsvollen Handlungen widerfährt. [...] Meine Erwartung wird ›enttäuscht‹, es widerfährt mir etwas, das weiterer Interpretation und Reflexion bedarf« (141).

Aus diesem handlungstheoretisch begründeten ›Ich-Welt-Bezug‹ ergeben sich zwei Implikationen. So kann erstens erst aufgrund einer bestimmten kognitiven und emotionalen (affektiven) Erwartungshaltung und Einstellung – die entweder erfüllt oder enttäuscht werden kann – ein Individuum bestimmte Erfahrungen machen. Allgemeiner heißt das: Eine aus der Binnenperspektive geteilte Bereitschaft für, Zustimmung zu und Überzeugung von den semantischen Gehalten ist letztlich eine Voraussetzung dafür, dass überhaupt eine Erfahrung gemacht werden kann, wodurch das Erleben selbst in gewisser Weise vorgeprägt wird. Bezugnehmend auf die hiesigen Bemühungen der Untersuchung von Religion schlägt sich die Erkenntnis nieder, dass man sich nicht nur einseitig auf die religiösen Gehalte des sprachlichen Handelns von Individuen im öffentlichen wie privaten Raum konzentrieren sollte, welche durch kulturelle, rituelle oder spirituelle Praktiken geprägt sind und erst dadurch erfahrbar werden. Demgegenüber muss

man auch beachten, dass die typischerweise bekannten kulturell geteilten Sinn- und Artikulationsgehalte erst *im* Vollzug von derartigen »semantisierten« Praktiken bestimmt werden (Jung, 2005: 244). Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Durch die Teilhabe an einer religiösen Praxis und die Beteiligung an ihren Ritualen, wie z. B. durch den Besuch eines Gottesdienstes, ist man noch kein Gläubiger. Jedoch: Wenn sich ein Individuum emotional und kognitiv ›darauf einlässt‹, also eine Glaubenseinstellung entwickelt *und* im ›Vertrauen‹ darauf eine rituelle Handlung vollzieht, kann eine Glaubensüberzeugung daraus erwachsen. Damit ist selbstverständlich nicht die triviale Unterscheidung zwischen einem Vollblutgläubigen und einem Sonntags- gläubigen gemeint, wie dies im alltäglichen Sprachgebrauch häufig unterstellt wird.

Und noch ein zweiter Aspekt ist mit dem Erwarten und Handeln verbunden. Nicht jedes (allgemein menschliche) Handeln ist planbar. Erfahrungssubjekte stoßen regelmäßig an ihre Grenzen, wenn ihnen etwas widerfährt. Das ›Widerfahrnis‹ überrascht sie plötzlich und enttäuscht möglicherweise ihre Erwartungen. Möglicherweise steht es auch konträr zu ihren Einstellungen. Das erfahrende ›Ich‹ wird herausgefordert, sich das Geschehene zu vergegenwärtigen, es reflektiert und interpretiert das Erlebte und macht gerade dabei seine Erfahrungen. Luhmann (1971) veranschaulicht die Beziehung von Erwartung, Widerfahrnis und Handlung wie folgt:

»*Erfahrung* ist überraschende Information, die strukturell belangvoll ist und zur Umstrukturierung sinnhafter Prämissen der Erlebnisverarbeitung führt in einer je nach den Umständen mehr konkreten oder mehr abstrakten Funktionslage [...] Erfahrung ist nie das reine, unmodifizierte Eintreffen des Erwarteten – wenn ich die Treppe hinuntergehe, ist das keine Erfahrung, daß die Treppe noch da ist –, sondern nur die informative Modifikation des Erwarteten in einzelnen Hinsichten. Daher kann Erfahrung die sinngebenden, Erfahrungsmöglichkeiten eröffnenden Erwartungsstrukturen nie direkt, sondern nur indirekt, durch Nichtmodifikation, bestätigen. Erfahrung ist eine laufende Rekonstruktion der sinnhaft konstituierten Wirklichkeit durch Abarbeiten von Enttäuschungen, durch normalisierende Verarbeitung von Information« [Hervorhebung im Original] (41f.).

Aber Erwartungen müssen nicht zwangsläufig nur enttäuscht werden, um Erfahrung zu ermöglichen. Außerdem ist es natürlich auch denkbar, dass durch ein überraschendes und die Erwartungen übertreffendes Ereignis Erfahrungen bewusst werden (vgl. das ›*mysterium fascinans*‹ bei Otto (1917/1991)). Man könnte schließlich behaupten, dass es eine anthropologische Grundlage darstelle, dass wir kontinuierlich einem Unverfügbaren ausgesetzt sind, welches sich ununter-

brochen und häufig ohne unser eigenes Dazutun, das heißt unabhängig von unserem Denken, Wünschen, Fühlen, Bewerten und Handeln, ereignet. Es hinterlässt psychische Folgen bei den Betroffenen, schränkt deren Handlungsmöglichkeiten ein oder erweitert diese, markiert punktuelle Momente der Lebensgeschichte oder hinterlässt über Lebensphasen hinweg typisierbare »Verlaufskurven« (u. a. Schütze, 1983).¹⁵

An dieser Stelle wird bereits eine Binnendifferenzierung dieses Erfahrungstyps notwendig: Als klassische Fälle dieses ›Idealtyps‹ zählen z. B. Erzählungen von Unglücksfällen und Katastrophen, in denen das erzählende Erfahrungssubjekt mit Erstaunen feststellt, dass es allein durch Eingreifen einer höheren Macht (Gottes Hand, Wirken des göttlichen Geistes, Engel o. ä.) aus lebensbedrohlichen Situationen gerettet wurde (Popp-Baier, 2006: 142). Neben diesen ›unglücklichen‹ und ›katastrophalen‹ Fällen lassen sich unter demselben Erfahrungstyp aber auch ›glückliche‹ Zufälle bzw. Widerfahrnisse subsumieren, in welchen es für die erzählenden Subjekte in der eigenen Lebensgeschichte zu einer unvorhersehbaren Wendung gekommen ist, die Chancen, Entwicklungsmöglichkeiten und neue (vorher ungedachte) Perspektiven und Handlungswege eröffnet hat. Eine empirische Analyse und Typisierung von widerfahrnishaften Erlebnissen wird in Abschnitt 7.2.1 weiter vertieft. Solche und andere Erfahrungen sind mitunter gebunden an bestimmte persönliche, lebensgeschichtlich bedeutsame Erlebnisse von und mit Religion. Der Prozess der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung schließt darüber hinaus mit ein, dass Erfahrungssubjekte ihre Erlebnisse thematisieren und in gewisser Art und Weise ›artikulieren‹ wollen. Bei der Artikulation des Erlebten stehen sie jedoch vor einem prinzipiellen Hindernis.

2.3.1.2 Das Problem der Artikulation im Erfahrungsprozess und die Bedeutung sprachlichen Handelns

In der Sprachforschung wird unter ›Artikulation‹ meist eine linguistische Kategorie verstanden, mit welcher vordergründig das Bedürfnis, ›sich zu artikulieren‹, betont wird. Unter ›Artikulation‹ wird hierbei vor allem die Art und Weise der Lautgebung und die Deutlichkeit der Aussprache im Sinne der Phonetik ver-

¹⁵ Zu den psychischen Folgen von Widerfahrnissen sowie den Beschränkungen und Erweiterungen des individuellen ›Handlungspotenzials‹ (Boesch) vgl. u. a. Amos (2006: 201ff.); Kamlah (1973: 34ff.); Straub (1999a: 41ff.).

standen (vgl. u. a. Weisgerber, 1971). Dieser Verwendungsweise geht jedoch der Aspekt verloren, dass der Artikulationsbegriff sowohl einen lautlichen als auch einen geistigen Aspekt vereint. Eine solche Unterscheidung hat u. a. Wilhelm von Humboldt bevorzugt, der unter Artikulation nicht nur »die lautliche Gliederung von Rede und Sprache in deutlich unterschiedene Einzellaute, Lautgruppen, Wörter und Redeteile, sondern auch die hiermit bewirkte gedankliche Gliederung der Aussagen und darüber hinaus die (im Wort- und Formenschatz der Sprachen geleistete) begriffliche Gliederung der Erscheinungsfülle schlechthin« (ibid.: 536) versteht. Für ihn war damit die ›Artikulation‹ ein die ganze Sprache beherrschendes Grundprinzip.

Aus einer pragmatistischen und sozialtheoretischen Perspektive nähert sich Joas (2004) dem ›Problems der Artikulation‹. Dieser beschäftigt sich mit der notwendigen »Spannung zwischen dem Gesagten und dem Ungesagten oder gar zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren« und fragt danach, ob diese Erkenntnis »wirklich veraltet und naiv ist oder ob sie uns zu neuen Einsichten [...] verhelfen kann« (ibid.: 51). In der Beantwortung dieser Frage stößt er auf das zentrale Artikulationsproblem der (analytischen) Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts, welches auf der unhintergehbaren Voraussetzung beruht, dass Sprache ein konstitutives Merkmal jeglicher menschlicher Wahrnehmung und Schematisierung der Realität darstelle. In der Bemühung um eine Weiterentwicklung dieses Problems nimmt er Bezug auf den Aufsatz »Das Sagbare und das Unsagbare« (1983) von Cornelius Castoriadis.

Castoriadis, der an einer ›post-phänomenologischen‹ Konzeption von Sprache interessiert ist, meditiert in seinem Aufsatz über das spätphilosophische Werk des französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty und seinem bewusstseinsphilosophischen Modell von Sprache und Ausdruck. Castoriadis' Reflexion über Merleau-Pontys ›Phänomenologie der Wahrnehmung‹ stellt schließlich einen möglichen Versuch dar, wie die grundlegenden Annahmen der sprachtheoretischen Tradition in der Philosophie – wie z. B. die, dass Erfahrung »immer schon durch vorausgehendes Verständnis vermittelt [ist; M.A.], so daß wir nie zu einer noch nicht schematisierten, nicht-sprachlich verfaßten ›reinen‹ Erfahrung vorstoßen können« (Joas, 2004: 51) – bewahrt werden kann, gleichwohl aber eine bewusstseinsphilosophische Ansicht, wie z. B. die eines Merleau-Ponty, in der das immaterielle, geistige Bewusstsein als Ausgangspunkt der Weltwahrnehmung angesehen wird, welche »erst sekundär in Sprache übersetzt

werde« (ibid.: 52), überwunden werden kann. Castoriadis lehnt allerdings entschieden die Position einer ›prä-sprachlichen Bedingtheit‹ des menschlichen Bewusstseins ab. Sprache wird von ihm nicht nur als eine sekundäre Transformation und Übersetzung der Beziehung zwischen Bewusstsein und Welt angesehen. Ziel von Joas' Ausführungen ist es dabei, das Verhältnis zwischen Sprache und Ausdruck neu auszuloten, so dass die »Vorstellung vom Ausdruck als einer vorsprachlich konstituierten und nur sekundär in Sprache übersetzten Bedeutung«, nicht mit einer deterministischen Ansicht derart ersetzt wird, dass (finite) Erfahrungen nur noch in einer »geschlossenen Welt sprachlicher Bedeutungen« (ibid.: 56) gemacht werden können. Diese Interpretation von Castoriadis' Aufsatz bildet schließlich auch die Grundlage für die weiteren erfahrungstheoretischen Überlegungen in dieser Untersuchung.

Castoriadis (1983) setzt sich mit dem grundlegenden Problem auseinander, wie Neues noch entstehen kann, wenn man voraussetzt, dass menschliche Erfahrung allein auf dem begrenzten Vermögen an sprachlicher Artikulation beruhe. Allein als ein Akt der ›Rekombination‹ (Joas) von Vorhergedachtem sowie der kreativ-schöpferischen Gestaltung von Ausdruck kann das Konzept der Artikulation nicht gedacht werden; es bleibt dabei unvollständig. Der Ausdruck ist nicht allein durch Sprache determiniert, wenngleich diese jedoch einen ›privilegierten Modus‹ zur ›Organisation der Welt‹ darstellt (Castoriadis, 1983: 110). Darüber hinaus wird der Artikulationsprozess auch durch die verschiedenen Intentionen des Handelns sowie Einstellungen und Erwartungen beeinflusst. Umgekehrt determinieren ebenso wenig symbolische Artikulationsmöglichkeiten die Bedeutungsvielfalt und Sinngebung. Erfahrung sei demnach vielmehr eine

»Leere, die sich in einem bereits Ausgedrückten erstreckt; eine bestimmte Leere in dem Sinne, daß der potentielle Sprecher weiß, daß er mehr und etwas anderes zu sagen hat als das schon Gesagte, obschon er positiv darüber nicht mehr weiß, als daß es vom schon Gesagten noch nicht gesagt worden ist« (Castoriadis 1983: 117; zitiert nach Joas, 2004: 55).

Nicht alles, was auszudrücken beabsichtigt wird, wird auch tatsächlich ›Ausdruck‹ (Joas, 2004).¹⁶ Sprachliche Artikulationsleistungen stellen stets ein ›Ringens um Ausdruck‹ dar, wobei die Spannung zwischen dem, was zu sagen wäre

¹⁶ Bei Joas (1992: 113ff.) stellt die ›Ausdrucksbildung‹ eine Metapher der Kreativität menschlichen Handelns dar. Ein Ausdruck wird (aktiv) geschaffen, erweckt, hervorgerufen. Sprache schöpft aus dem Reichtum an Ausdrucksmöglichkeiten der Erfahrung und Erklärung der Welt.

und dem, was sagbar ist und noch nicht formuliert wurde, nicht vollständig aufgelöst werden kann. Würde man sich mit dieser Antwort auf die sprachanalytische Rückfrage nach der prä-sprachlichen Herkunft des ›zu Sagenden‹ begnügen, wäre im Prinzip schon alles gesagt. Aufgrund dieser offensichtlichen Barriere wäre damit der Erfahrungsprozess bereits vollständig abgeschlossen.

Eine mögliche weiterführende Perspektive stellt die Thematisierung alltagspraktischer Erfahrungen dar. Mit ziemlicher Sicherheit kann nämlich angenommen werden, dass sich in der Artikulation von Erfahrungen stets Spuren früherer Artikulationsversuche und Ausdrucksmöglichkeiten finden lassen. Dies kann z. B. qua Teilhabe an einer sozialen, kulturellen Praxis geschehen. Setzt man dies voraus, so kann man wiederum mit Castoriadis (1983) – und im Übrigen auch mit James (1902/1997) – davon ausgehen, dass ein Individuum im Prozess der Artikulation stets aus einem umfangreichen und kulturell präformierten Repertoire an Ausdrucksmöglichkeiten schöpfen kann. Ein sich artikulierendes Erfahrungssubjekt hat damit die Möglichkeit zur Wahl zwischen verschiedenen angebotenen und wählbaren Alternativen sprachlicher Ausdrücke *und* kann durch Neuschöpfung von Ausdrücken dieses Repertoire differenzieren, erweitern und ergänzen. Die Nicht-Identität dieses Repertoires an sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten mit der nach Ausdruck drängenden gelebten Erfahrung wird damit selbstverständlich weder relativiert noch aufgelöst. Weder das artikulatorische Repertoire noch die Erfahrung sind qualitativ oder quantitativ determiniert durch das Ausdrucksvermögen der Erfahrungsperson, stets aber kulturell geprägt und individuell differenziert.

Mit den Worten von Castoriadis (1983: 117) ausgedrückt, kann an dieser Stelle festgehalten werden: Der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks ist für uns nicht sichtbar; wir können lediglich die Folgen und Wirkungen identifizieren und beobachten wie neue Bedeutungen entstehen. Damit kann festgehalten werden, dass im Erfahrungsprozess wechselseitige Relationen zwischen dem subjektiven Erlebnis, der Erlebnisqualität, der individuellen Artikulation sowie dem vorhandenen Repertoire an kulturellen Ausdrucksformen und Deutungsmustern bestehen (Joas, 2004; Jung, 1999). Mit sprachlichen Verbalisierungen werden bestimmte kulturelle Erfahrungen verdeutlicht und gängige Artikulationsmuster reproduziert. Kultur fungiert dabei als ein Sinn-, Zeichen- und Orientierungssystem. Zwischen dem Individuum und seiner Kultur kann etwas Drittes und Neues entstehen (*kreative* Neuschöpfung). Im Prozess der Interpretation und Deu-

tung von Erfahrungen, d. h. der Transformation bzw. Übersetzung einer Erlebnisqualität in einen Ausdruck wird nach dem Sinn und der Bedeutung für ein Individuum gefragt, welches kontinuierlich darum bemüht ist, die reflektierten Erfahrungen in Konsonanz und Kohärenz mit dem eigenen Selbst- und Weltbild zu bringen. Dies bringt teils labile, teils stabile Gleichgewichte des ›Ich‹ gegenüber seiner Umwelt hervor (Boesch, 2005). Diesen Relationen wird im Folgenden nachgegangen.

Die Spannung zwischen ›dem Sagbaren und dem Unsagbaren‹ (Castoriadis, 1983) bringt verschiedene Implikationen für den hier verwendeten Artikulationsbegriff mit sich. Grundsätzlich kann man sich die Frage stellen, wie Erfahrungen zu Ausdruck werden und umgekehrt sprachliche Artikulationsleistungen wiederum Erfahrungen präformieren. Das betrifft einerseits die Spannung zwischen dem subjektiven Erleben und dem kulturellen Repertoire an Ausdrucksmöglichkeiten sowie andererseits die Relation zwischen der Erlebnisqualität und der Bedeutung sowie dem Sinn von Artikulationen. Lässt man erstens das Problem einer Spannung zwischen Ausdruck und Ausdrückbarem bestehen, erhält die menschliche Kommunikation einen Akzent der Notwendigkeit und Bedingtheit. Erfahrungen werden immer dann kommunikativ thematisiert, wenn ein Erfahrungssubjekt die Absicht verspürt, anderen etwas über sein innerliches Erleben mitzuteilen. Wenn Artikulation schließlich zu einer Bedingung für die Expression von Erfahrung wird, könnte man sich fragen, wann und aus welchem Grund eine Notwendigkeit zur Artikulation überhaupt erst entsteht oder was die Ausdrucksbildung auslöst. Anders formuliert: Wird etwas immer erst dann erzählbar, wenn ein Abweichen vom gewohnheitsmäßigen Verlauf der Dinge beobachtet wird (Joas, 2004: 57)? Wie bereits festgestellt wurde, wird im Erfahrungsprozess die Artikulation von subjektivem Erleben als ein ›internales‹ Handeln eines Individuums verstanden. Voraussetzung für eine Artikulationsleistung ist stets eine Spannung zwischen der innerlichen Einstellung bzw. einem subjektiven Gefühl, welches durch ein Erlebnis zustande kommt, und dem Repertoire an kulturellen Sprach- und Ausdrucksmustern. Immer dann kann von einer Erfahrung gesprochen werden (sensu Schleiermacher, James und Otto). Denn »wenn alles glatt läuft und es keine Spannung zwischen unseren Gefühlen und den verfügbaren kulturellen Mustern oder der uns umgebenden Kommunikation gibt, dann haben wir gar nicht das Recht, von einer Erfahrung zu sprechen« (Joas, 2004: 57). Aus dieser durch ein Erlebnis zustande kommenden

scheinbar unauflösbaren Spannung, welche natürlich die psychische Verarbeitung durch Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Empfinden, Wünschen und Erinnern etc. einschließt, erwächst schließlich ein Handlungsimpuls. Nach Joas (2004) nähert sich Castoriadis (1983) besser noch als James (1902/1997) – wenn freilich auch von einem anderen Ausgangspunkt aus – einer handlungstheoretischen Perspektive des Artikulationsbegriffs an,

»wenn er darauf hinweist, daß uns die Sprache erst einen Rahmen zur Verfügung stellt, der es erlaubt, die Erfahrung zu artikulieren, daß wir eine bestimmte Artikulation unangemessen finden. Ohne die Sprache wäre es unmöglich, die Grenzen unserer sprachlichen Artikulationsmöglichkeiten zu artikulieren. Wir würden uns ihrer nicht einmal bewußt werden. So erkennt Castoriadis, daß es nicht einfach eine Spannung gibt zwischen der verfügbaren Sprache und den Intentionen des Sprechens, sondern daß diese Spannung selbst in Sprache artikuliert werden kann und zur Erfahrung nur wird, weil sie artikuliert werden kann« (Joas, 2004: 57).

Die Spannung zwischen prä-sprachlicher Intuition und dem vorhandenen Repertoire an sprachlichen Ausdrucksmitteln besteht nicht per se, sondern kann eben *durch* Sprache – wenn auch nicht vollständig und immer in ausreichender Qualität – artikuliert werden (ibid.). Das Gesagte stellt dann eine Annäherung an das Unsagbare dar. Diese beiden Elemente des Artikulationsprozesses stehen damit gewissermaßen immer schon in einer spezifischen Unschärfe- und Unbestimmtheitsrelation zueinander. Die Sprache selbst liefert einerseits das Medium für die Artikulation von Erfahrungen und erfüllt andererseits die interpretative Funktion einer Erschließung menschlicher Lebenswirklichkeit; und zwar die der Individuen *und* die der durch Subjekterfahrungen gesättigten kulturellen Symbolsysteme. Die Artikulation ist damit die konstitutive Bedingung *für* den Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozess und erwächst gewissermaßen *aus* der genannten Spannung.

Dieser Gedanke leitet die hiesigen Ausführungen noch zu einer zweiten Überlegung, welche sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen Artikulierbarkeit und Nicht-Artikulierbarkeit ergibt: Zwischen dem Erleben und der Artikulation besteht ein reziprokes Verhältnis der Interpretation, das nie zum Stillstand kommt. Bedeutung wird einerseits als Ergebnis einer Artikulation verstanden (Joas, 2004: 57). Artikulierte Bedeutungen sind andererseits ohne ihre Reartikulation nicht denkbar (Jung, 2005: 242). Im Vollzug und der Aneignung und Rezeption von sprachlichen Ausdrücken bestimmter Erlebnisse werden Bedeutungen zugleich geschaffen und reartikuliert. Neben Castoriadis (1983) betont auch James (1902/1997), dass der Prozess der Artikulation als ein zweigliedriger Prozess

aufgefasst werden kann (2.2.4.2), in dem nicht nur Artikulationen entsprechend bestimmte Erfahrungen gefunden, sondern in dem auch Erfahrungen erst bewusst werden müssen, um einen bestimmten Ausdruck aufzugreifen. Der Erfahrungsprozess stellt damit einen kontinuierlich fortschreitenden Prozess zur Bildung von Ausdruck (durch Sprache) aufgrund verfügbarer Bedeutungen und der Neuschöpfung von Ausdrücken zur Weiterentwicklung des Bedeutungsrepertoires dar. In diesem Sinne ist das Artikulationsproblem nach Joas (1996: 239) tatsächlich auch ein Spezialfall einer »nicht-teleologischen« Deutung der Intentionalität des Handelns.

Die Bedeutungen religiöser Erfahrungen erschließen sich nicht von selbst oder fallen einfach »vom Himmel«. Die Erfahrungssubjekte können auch nicht allein durch die Beobachtung von und Teilnahme an der rituellen und religiösen Praxis Glaubensinhalte in ihrer spezifischen Form für sich erschließen. Vielmehr müssen in einem ersten Schritt die sinn- und bedeutungsvollen Artikulationen der subjektiven Erlebnisqualitäten von den erfahrenden Personen aus der »Perspektive der Ersten Person« (Jung, 1999: 268) untersucht werden. In eine empirische Perspektive gewendet heißt das, dass keine Reduktion auf (scheinbar) gegebene Bedeutungen oder gängige ideale Erklärungen eine befriedigende Lösung darstellt. Übergeht man diesen Schritt, bleibt die Frage ungeklärt, welchen Ursprung deren Erfahrungen haben. Gemeint ist damit freilich nicht die Individualisierung des Glaubens, die sich tendenziell in pluralistischen, modernen westlichen Gesellschaften der Gegenwart abzeichnet. Vielmehr wird hier nur betont, dass eine subjektive Deutung von Glaubenserfahrungen für den Gläubigen *nicht allein* steht; es bedarf stets eines passenden sprachlichen Ausdrucks, um das Erlebte *sagbar* zu machen. Ein aus dem religiösen Gemeinschaftsgedanken entkoppelter, individueller Glaube stellt nur einen Extrempunkt auf einem breiten Kontinuum von verschiedentlich möglichen Frömmigkeitsformen und Überzeugungen dar. Wie sich herausstellen wird, steht das subjektive Erleben für sich jedoch nicht allein, sondern stets in einer engen Relation zur Ausdrucksbildung. Aus diesem Grund wird im folgenden Abschnitt zunächst auf die »Erste-Person-Perspektive« (2.3.1.3) und im Anschluss daran auf den Zusammenhang zwischen qualitativem Erleben und artikulatorischen Sinn (2.3.1.4) eingegangen.

2.3.1.3 Subjektives Erleben aus der Perspektive der ersten Person

Erfahrungen sind zunächst nicht unmittelbar greifbar und können auch nicht ›einfach so‹ gemacht werden. Sie stellen einen subjektorientierten Zugang zur Erschließung des eigenen Selbst in seiner (Um-)Welt dar (u. a. Boesch, 2005). Eine Thematisierung des Selbstverständnisses und Weltverhältnisses eines Individuums aus der Perspektive der ersten Person berücksichtigt die Tatsache, dass »bewußtes Leben von jedem Individuum unvertretbar als sein eigenes gelebt werden muß« (Jung, 1999: 268). Erste Anknüpfungspunkte für eine Thematisierung der ›Erste-Person-Beziehung‹ des erfahrenden Subjekts zu seiner Umwelt liefern u. a. die Arbeiten von Gadamer (1965/1990), Ricœur (1971, 1991) und Luhmann (1971), wonach ›Erfahrung‹ als eine »komplex strukturierte Erste-Person-Beziehung zur Welt« (Popp-Baier, 2006: 141) verstanden werden kann.

Auch in der neueren analytischen Philosophie ist die wissenschafts- bzw. erkenntnistheoretische Rückfrage nach der ›ersten Person‹ unter dem Aspekt des ›privileged access‹ wieder neu gestellt worden (vgl. z. B. Alston, 1971; Nagel, 1974). Es gehört mittlerweile zum *common sense*, dass Individuen über einen besonderen Zugang zu ihrem Inneren (zu Gedanken, Erlebnissen, Gefühlen, Neigungen etc.) verfügen. Als erklärungsbedürftig hat sich jedoch herausgestellt, dass nicht die formale Struktur des privilegierten Zugangs zur subjektiven Perspektive, sondern die Art und Weise dieses Zugangs zu bestimmten mentalen Zuständen selbst näherer Untersuchungen bedarf (vgl. Jung, 1999). Anstatt von einem (deskriptiven) ›Wissen des Individuums über seine Bewusstseinszustände‹ (Alston, 1971) auszugehen, sollte stattdessen von ›Artikulation‹ (Jung, 1999: 272f.) gesprochen werden, um der ›Perspektive der Ersten Person‹ besser gerecht zu werden. Implizite und explizite Wissensbestände können nur ein Teilaspekt unter vielen möglichen Beziehungen des Selbst zu seiner Umwelt darstellen.

Allein das (deskriptive) Wissen über mentale Zustände eines Individuums und über dessen qualitative Erlebnisinhalte stellt noch keine hinreichende Bedingung dafür dar, dass sich ein Erfahrungssubjekt auch »in [s]einer ursprünglicheren subjektiven Selbstbeziehung, die als Artikulation verstanden werden muß und die Subjekte schon in der Intimität ihres Erlebens mit ihrer jeweiligen kulturellen Umgebung verknüpft« (ibid.: 273), artikulieren kann.

»Erst der Prozeß der Artikulation, der schon auf der Ebene des prädiskursiven Bildbewusstseins einsetzt, erlaubt es den Subjekten, sich zu den eigenleiblich und eigenpsychisch spürba-

ren Phänomenen zu verhalten und damit die Perspektive der Ersten Person zu entfalten. Hierbei ist es hermeneutisch entscheidend, diesen Prozeß als streng reziproke Beziehung von subjektiven [*sic*] Erleben und intersubjektivem Ausdruck zu verstehen. [...] Deshalb dürfen sich auch Analysen der Perspektive der Ersten Person nicht, wie dies in der neueren Diskussion häufig der Fall war, auf die Erste Person Singular beschränken. Ohne die Erste Person *Plural*, das soziale ›Wir‹ einer Welt geteilter Sinnperspektiven, kann der Begriff der Artikulation geradezu als Titel für die Übergänge vom Erlebnis zum Ausdruck und vom Ausdruck zum Erlebnis, also für die bedeutungsschaffenden Transformationen der Ersten Person Singular in die Erste Person Plural und umgekehrt, zu gebrauchen« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 273f.).

Die Vorteile dieses Artikulationsbegriffs liegen dabei auf der Hand: Bei der Transformation vom Beschreibungs- zum Artikulationsbegriff sollen die interpretativen Spannungen zwischen Artikulation und den universalistischen Geltungsansprüchen, wie z. B. die von Religionen und Weltanschauungen, erhalten bleiben (Jung, 1999: 287ff.). Außerdem können mit diesem Begriff der ›Artikulation‹ die Eigentümlichkeiten religiöser Wirklichkeitsdeutung präziser zum Ausdruck gebracht werden als mit einem Beschreibungsmodell ›deskriptiven Wissens über mentale Zustände‹. Im Artikulationskonzept wird das zu erklärende Phänomen nicht einfach durch einen Verweis auf bestimmte binnenspezifische Bewusstseinsmomente reduziert (ibid.). Zu beachten ist allerdings, dass ›Artikulation‹ nicht als eine schlichte Repräsentation der Innenwelt des Subjektes missverstanden werden darf (vgl. z. B. Taylor, 1992: 62).

Nach Jung (1999: 290f.) lassen sich Beschreibungen mit der Metapher des ›Findens einer möglichen Deutungsperspektive des zu Sagenden‹ und Artikulationen mit der des ›Herstellens‹ veranschaulichen. Dabei handelt es sich um einen Entscheidungsprozess, in dem die Wahl einer bestimmten Ausdrucksform für ein Erlebnis unter Ausschluss einer Vielzahl alternativer Deutungen zustande kommt. Die Wahl einer bestimmten Ausdrucksform stellt folglich eine Interpretation des subjektiven Erlebnisgehaltes dar, welcher jedoch nicht auf die Perspektive der ›ersten Person‹ reduziert werden kann. Die Wahl der jeweiligen Ausdrucksform integriert vielmehr zwei ineinander greifende Ebenen:

»Erst durch den Prozeß des Formulierens wird es möglich, auf gelebte Erfahrung ständig zurückzukommen und sich damit auf sie zu konzentrieren. Als *Objektivierungsschemata* bewirken die Ausdrucksgestalten eine Verstetigung und mithin die Identifizierbarkeit und Reidentifizierbarkeit des Erlebens, ohne welche die kulturellen Deutungssysteme der Religion nicht denkbar wären. Als *Subjektivierungsschemata* hingegen strukturieren sie den Erfahrungshorizont des Individuums, indem sie ihm vorgeprägte Symbole zur Verfügung stellen, die mit ei-

nem hermeneutischen Vorgriff auf Gültigkeit als Erlebnisausdrücke ausgestattet sind. Erst als artikulierte Erfahrung subjektiver Selbstverständigung dienen und Identität erzeugen« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 291).

Im Mittelpunkt der sozialwissenschaftlichen Untersuchung steht damit ein Individuum, das über seine subjektiven Erlebnisse und die Erlebnisinhalte Auskunft gibt, indem es gleichzeitig von dem ihm bekannten Angebot an kulturellen Symbol-, Deutungs- und Ausdrucksmustern Gebrauch macht, dieses entweder unter die eigens erlebte Erfahrung subsumiert oder reflexiv als neue Ausdrucksgestalt kreiert. Diese Auffassung steht im Gegensatz zur Ansicht von James (1902/1997), der behauptet, dass im Erfahrungsprozess der persönlichen Religion eine höhere Bedeutung zukomme und die Leistung religiöser Ausdrucksbildung als eine untergeordnete Perspektive anzusehen sei. Mit Verweis auf James (ibid.: 63) betont Jung (1999) schließlich:

»Nur deshalb nämlich, weil Artikulation einen öffentlichen Raum von individuell zugänglichen Ausdrucksgestalten erzeugt, können die Subjekte der im ersten Teil der Definition charakterisierten phänomenalen Qualitäten (*feeling, acts and experiences*) diesen jenen intentionale Bestimmtheit (*relation to the divine*) zusprechen, durch die sich religiöse Erfahrung von anderen Erfahrungsformen unterscheidet. Die spezifizierende Kennzeichnung (*so far as ...*) James setzt das ›Wir‹ der Ersten Person Plural bereits voraus« (297).

Eine ›religiöse Erfahrung‹ kann aber erst dann artikuliert werden, wenn das Fühlen, Handeln und Erleben durch die Semantik des ›Göttlichen‹ bestimmt wird. Damit ist die Sprache von ›Gott‹ kein semantisch und semiotisch ungefüllter Begriff mehr. Er wird einfach vorausgesetzt, womit die von den Subjekten erlebte (religiöse) Erfahrung bereits aufgrund der verwendeten symbolischen Ausdrucksform ›Gott‹ präformiert wird. Der wechselseitige Prozess der subjektiven Erlebnisperspektive und der des sozialen Raumes kann jedoch auch von James' methodischer Vorgehensweise eine veränderte Bedeutung erfahren:

»Der durch Artikulation erzeugte öffentliche Raum lebt von der je individuellen Übernahme (Aspekte der Präformation von Erfahrung) und schöpferischen Weitergestaltung (Aspekt des Erlebnisausdrucks) der einschlägigen Symbolismen. Wenn eine Symbolgestalt von einem Individuum nicht mehr als gültiger Ausdruck seiner Lebenserfahrung verstanden werden kann, dann verliert sie mit James zu sprechen ihren Charakter als ›living option‹ [Hervorhebung im Original] (Jung, 1999: 296).

Für eine Analyse von Erfahrungen im Kontext von Religion heißt das dann: Die Perspektiven der Ersten Person *Singular* und *Plural* können in einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht einfach auf einen vermeintlich neutralen Stand-

punkt eines unbeteiligten ›Dritten‹ reduziert werden, schon gar nicht in Letzterem aufgehen. Das Konzept eines neutralen, um Objektivität bemühten Wissenschaftstyps (in der Perspektive der dritten Person) wurde zwar in der (abendländischen) Wissenschaftsgeschichte zu einem ungebrochenen Ideal erhoben, berücksichtigt aber nicht die Tatsache, dass bestimmte qualitative Erlebnisgehalte der Erfahrungswirklichkeit eben *nicht* objektivierbar sind, weil sie nur in der Perspektive der ersten Person auftreten (vgl. z. B. Nagel, 1979/1991). Damit fließen in den Prozess der wissenschaftlichen Erfahrungs- und Erkenntnisbildung auch die Erwartungen und Einstellungen sowie das Hintergrundwissen der Erfahrungspersonen mit ein und nicht nur das der an der (Text-)Interpretation beteiligten Forscher.

Darüber hinaus muss beachtet werden, dass die subjektiven Erlebnisgehalte immer mit einem ›MEHR‹ (sensu James) gegenüber den tatsächlich artikulierten Beschreibungen und Erklärungen eines Individuums verbunden sind. Im wissenschaftlichen Erkenntnis- und Erfahrungsprozess muss schließlich der subjektive Charakter des gelebten Lebens erhalten bleiben (vgl. Jung, 2005).¹⁷ Die ›Erste-Person-Singular‹ kann letztlich nicht gedacht werden ohne die ›Erste-Person-Plural‹, durch die erst – aufgrund eines geteilten und sozial etablierten, kulturellen Sinn- und Deutungshorizontes – z. B. eine sprachliche Formulierung des Erlebten ermöglicht wird. Die ›Erste Person-Plural‹ kann jedoch auch nicht ohne die ›Erste-Person-Singular‹ gedacht werden, da das kollektive Bewusstsein letztlich auf den individuellen Ausdrucksmöglichkeiten aufbaut, die »wiederum geprägt [sind, M.A.] von der Erfahrung der Individuen mit den verschiedenen Objektivierungsformen ihrer kulturellen Umgebung« (Jung, 1999: 280). Im Erfahrungsprozess steht damit die existenzielle Eigentümlichkeit religiöser Wirklichkeitsdeutung mit den ›alltagsweltlichen‹ Bedingungen und der Artikulierbarkeit sozialer und kultureller Realität in Relation. Eine auf die soziale und kulturelle Wirklichkeit bezogene ›Artikulation‹ kommt allerdings um eine handlungsbezogene bzw. pragmatische Perspektive nicht herum. Darauf wird im Folgenden eingegangen.

¹⁷ Ein rationaler Diskurs über individuelle Erlebnisgehalte aus der Perspektive einer dritten Person (z. B. eines Forschers) ist zunächst keine adäquate Beschreibungsform, sondern stellt »die nicht überbietbare Instanz für die Rechtfertigung und Beurteilung kognitiver und normativer Geltungsansprüche [dar und ist; M.A.] damit zentral für wesentliche Bereiche der Erkenntnistheorie und Moralphilosophie« (Joas, 2004: 60f.).

2.3.1.4 Erlebnisqualität und artikulatorischer Sinn als sequenzielle Elemente des Erfahrungsprozesses und seine handlungstheoretischen Implikationen

Unter dem philosophischen Terminus ›Artikulation‹ wird allgemein der Zusammenhang zwischen der ›Ganzheit‹ und ›Struktur‹ zusammengefasst (u. a. Kambartel, 1971; Weisgerber, 1971). Bereits Immanuel Kant betont in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1771) im Kapitel über die »Architektonik der reinen Vernunft«, dass das »Ganze [...] also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coaccervatio)« (Kant, 1988: 696) ist. Auch Wilhelm Dilthey bezieht sich später in seinen *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1957) wiederum auf Kant und betont in der Relation ›Erlebnis-Ausdruck-Verstehen‹ (Jung, 2005: 243) die sich dynamisch entwickelnde und ausdifferenzierende Struktur und Gliederung eines Ganzen (vgl. Dilthey, 1957: Xcvi). Wie im Folgenden gezeigt werden soll, kann aus dem ausdrucksstheoretischen Erlebnisbegriff von Wilhelm Dilthey und dem Konzept qualitativen Erlebens von John Dewey (2003) schließlich eine pragmatistische Perspektive für den hier verwendeten Artikulationsbegriff herausgearbeitet werden. Das individuelle Erleben eines Erfahrungssubjektes wird dabei als ein Kernaspekt im Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozess angesehen (vgl. Jung, 2005).

Dies steht nicht nur im Mittelpunkt von Diltheys relationalem Modell ›Erlebnis-Ausdruck-Verstehen‹, sondern bildet darin gewissermaßen die Schnittstelle zwischen der individuellen Ausdrucksbildung und dem verfügbaren kulturellen Repertoire an Deutungsmustern.¹⁸ Nach Dilthey ist es das spezifische Verhältnis von Erlebnis und Ausdruck, das dem Artikulationsbegriff seine Bedeutung ver-

¹⁸ Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Erlebnis- und Ausdrucksperspektive kommt nach Jung (1999) am besten durch das Diltheysche Relationsprinzip zur Geltung: »Artikulation bedeutet eben nicht nur Formung des Erlebten durch ein Erlebnissubjekt, sondern ebenso sehr Präformierung der Erlebnisstruktur durch die dem Subjekt in seinem Sinnhorizont vorgängigen Artikulationsformen. Wo dieser zweite Aspekt expressivistisch verkürzt wird, droht der symbolische Kontext von Erfahrung verlorenzugehen, wodurch die erklärende Kraft des Artikulationsbegriffs unnötig eingeschränkt würde. Zudem lassen sich zahlreiche soziale Praktiken, unter ihnen solche religiöser Natur, am besten durch die Annahme eines Wechselverhältnisses von Erlebnis und Ausdruck verständlich machen [...] Durch Artikulation wird dem implizit Empfundenen eine Form verliehen – eine Form freilich, die nicht äußerlich zu den subjektiven Qualia hinzutritt, sondern mit ihrem jeweiligen Gehalt eine Einheit bildet, an der sich nur rekonstruktiv, nicht im Vollzug von Erfahrung, differente Aspekte abheben lassen« (290).

leicht. Aufgrund eines kulturell geteilten Erwartungshorizontes und einer entsprechend kulturell präformierten Erlebnisstruktur des Individuums sowie aufgrund der Kenntnis gängiger Ausdrucksformen wird die Darstellung der gelebten Erfahrung und des Erlebnisses erst ermöglicht. In diesem Zusammenhang stellen z. B. die »Phänomene der Verkündigung und speziell der paränetischen Rede« eine solche »strukturell symbolische Präformierung des individuellen Erlebens dar, die dann, wenn die Verkündigung Erfolg hat, im Gegenzug von ihrem Hörer als gültige Ausdrucksgestalten dieses Erlebens anerkannt werden können« (Jung, 1999: 290). Damit wird die in persuasiver Absicht gehaltene Rede zu einer kulturell geteilten symbolischen Artikulationsfigur dieser (religiösen) Lebensform. Erfahrung stellt demnach jenen Prozess dar,

»in dem qualitatives Erleben durch Artikulation in seinem Sinn bestimmt und *vice versa* die phänomenale Bestimmtheit des Selbst durch die artikulierten Wertungen, Normen etc. ihrerseits qualitativ geprägt wird. [...] Sinnstrukturiert, sprich handlungsorientierend, wird es nur dadurch, dass sich das erlebende Selbst einen Reim auf seine Bedeutung macht, indem es diese unter Rückgriff auf intersubjektiv zugängliche, von seiner Kultur bereitgestellte Sinnfiguren artikuliert. Das Umgekehrte gilt aber genauso: Semantischer Sinn enthält einen unaufgebaren Bezug auf das qualitative Erleben von Individuen« [Hervorhebung im Original] (Jung, 2005: 245).

Durch die Artikulation des gelebten Lebens wird die subjektive Sinnerschließung bzw. Sinndeutung ermöglicht, wobei sich das Individuum die qualitativen Erlebnisinhalte nur mithilfe und unter Rückgriff auf ein kulturell geteiltes Handlungs-, Orientierungs- und Symbolsystem erschließen kann. Der Erfahrungsprozess ist dadurch gekennzeichnet, dass das artikulatorische Sinnverstehen und die Erschließung von Bedeutungen subjektiven Erlebens zwei untrennbar verbundene Elemente miteinander vereint (u. a. Joas, 2004: 24ff.): Religionen, religiöse Traditionen und Institutionen statten Individuen einerseits mit einem reichhaltigen Repertoire an kulturellen Symboliken und Deutungsmustern aus, aus welchen ein Erfahrungssubjekt sich bei der Deutung und Artikulation seiner Erfahrungen bedient, um eine der Erlebnisqualität entsprechende Ausdrucksform aufzufinden. Wie bereits festgestellt wurde, ist das Angebot an kulturellen Deutungsmustern nicht *ex nihilo* gegeben, sondern bildet eine Art Vorratsspeicher verschiedenartiger und mannigfaltiger, kollektiv geteilter Erfahrungsmuster einer kulturellen Gemeinschaft. Die von den Gläubigen artikulierten Erfahrungen sind nicht unabhängig von den kulturellen Repertoires. Im Gegenteil, die indivi-

duellen und kollektiven Handlungsorientierungen und Überzeugungen stehen in einer untrennbaren, wechselseitigen und dynamischen Relation zueinander.

Andererseits ermöglichen diese kulturellen Deutungsmuster schließlich erst, dass Gläubige bestimmte Erfahrungen, die sie für sich genommen als religiös bezeichnen, überhaupt erst machen können.¹⁹ Beispielhaft sei hier genannt das Beten als kommunikative und grammatische Form der Selbstöffnung des Individuums gegenüber einer höheren Macht sowie ›sakramentale Erfahrungen‹, wie z. B. die christliche Eucharistiefeier, in der ein im Alltag dem Glaubenden verborgener Sinn der Gegenwart Jesu in Form einer rituellen Handlung entgegnet werden soll. Eine Person wird im Gebet oder der Meditation immer dann religiöse bzw. mystische Erfahrungen machen, wenn ihr nicht nur die Deutungsmuster dieser rituellen Praktiken bekannt sind, sondern wenn ihr diese spezifische Erfahrung auch aus der Perspektive der ersten Person erschließbar ist. Doch gerade durch die Generierung individualisierter Deutungen von vorhandenen symbolischen Artikulationsmustern werden die qualitativen Gehalte des religiösen Erlebnisses verdeutlicht und überhaupt erst ein Verstehensprozess eingeleitet. Dies stellt wiederum eine Voraussetzung für die intersubjektive Nachvollziehbarkeit individuellen Erlebens dar. Wie schon festgestellt wurde, können Erleben und Ausdrucksbildung (Artikulation) nicht voneinander getrennt werden. In der *Vielfalt religiöser Erfahrungen* argumentiert James allerdings genau für eine Trennung von Erlebnis und Ausdruck. Am treffendsten hat Taylor (2002) in seinen *Gifford Lectures* dessen Ansicht noch einmal reformuliert: »der wirkliche Ort der Religion [liegt, M.A.] in der *Erfahrung*, das heißt im Erleben, und nicht in den Formulierungen, mit denen die Menschen ihre Gefühle definieren, rechtfertigen, rationalisieren« (13). Damit wäre Erfahrung lediglich als ein dem Erleben apriorisch vorausgehender Moment zu verstehen.

¹⁹ James hat bereits in seinem epochalen Aufsatz »The Will to Believe« (1897/1979) darüber gesprochen, dass es, um glauben zu können, eines ›Vertrauens‹ zu diesem Glauben bedarf. Es ist also stets ein Vertrauensvorschuss notwendig, denn »[w]enn wir der Vorschrift folgen, nur das zu glauben, was uns die alltägliche Erfahrung beschert, dann schließen wir uns von allen außeralltäglichen Erfahrungen ab« (Joas, 2004: 24). Im Umkehrschluss heißt das: Eine skeptische Haltung gegenüber religiösen Überzeugungen verdeckt möglicherweise die Existenz außeralltäglicher Erfahrungen. So wie eine bewusste Glaubenseinstellung eine Glaubensüberzeugung erst ermöglicht, so führt die Zustimmung zum Glauben schließlich zu bestimmten (außer-)alltäglichen Erfahrungen.

Geht man von dieser strukturellen Bestimmung eines ausdrucksstheoretischen Erlebniskonzepts nach Dilthey aus, könnte man sich in einem nächsten Schritt fragen, wie nun aus einem solchen Erlebnis-Ausdruck-Konzept eine Handlungsorientierung erwachsen kann. Da Dilthey bei der Beantwortung dieser Frage nicht weiterführt, kann man schließlich auf die von John Dewey in seinem Aufsatz »Qualitative Thought« (1930/2003) dargestellte sequentielle Struktur von Erfahrung zurückgreifen, die mit einem qualitativen Erlebnis beginnt und mit der Sinnartikulation endet (Jung, 2005: 246). Nach Dewey kann nicht von einem tatsächlichen ›Gegebensein‹ von Erlebnisqualitäten ausgegangen werden, sondern Aussagen können nur darüber getroffen werden, dass ein Erlebnis mit einer spezifischen Qualität und einer bestimmten Bedeutung für ein Individuum durchlebt und internalisiert wurde. In der Welt, in der wir unsere Erfahrungen machen, ist zwar die »Qualität einer Situation, nicht aber ihr Gegebensein für ein Selbst« gegeben (Jung, 2005: 246). Das hieße dann:

Qualitativ ist diese Welt aber eben nicht im Sinne einer phänomenal erlebten, ungegliederten, gleichsam flirrenden Impressionsmannigfaltigkeit. Gegen den ›Flockenwirbel der Empfindungen‹ setzt Dewey die Einsicht, dass für ein handelnd in seine Umwelt verstricktes Wesen das qualitative Erleben immer schon in bedeutsamen Situationen zentriert ist. [...] Deweys entscheidende Einsicht scheint mir hier zu sein, dass qualitative Situationen einen Spielraum der Prädikation präjudizieren, der für das handelnde und den Sinn des Handelns sprachlich bestimmende Selbst schlicht ›da‹ ist« (ibid.).

Damit erhält die erlebte Situation durch die Ausdrucksbildung gewissermaßen ein sichtbares Gewand, durch das sich der inhärente Sinn entfalten kann. Dieser Sinn kann von Individuum zu Individuum verschieden sein. Eine Verständigung über Erlebnisqualitäten ist nur deshalb möglich, weil ein gemeinsames deskriptives Vokabular für die Artikulation verfügbar ist und weil von einer Qualität der erlebten Situation und von einem bestimmten Erlebnisgehalt für ein handelndes und artikulierendes Individuum ausgegangen werden kann. Dewey (2003) spricht in diesem Zusammenhang von der »totalen durchgängigen Qualität« (107) einer erlebten Situation.

Eine Verständigung über diese Erlebnisqualitäten ist aber erst dann möglich, wenn die gemeinte Bedeutung einer Situation in der Perspektive der ›ersten Person‹ artikuliert wird. Umgekehrt gilt, dass sich die Bedeutung einer ›religiösen Erfahrung‹ jedoch nicht in »einen propositionalen Gehalt und eine propositionale Äußerung über die Identität der Person, die diese Erfahrung gemacht hat« (Jung, 2005: 247), zerlegen lässt. Da bei einer sinnerschließenden Artikulation

ein Individuum immer auf das zugrunde liegende kulturelle Überzeugungs-, Orientierung- und Symbolsystem zurückgreift, spricht Jung (2005: 247) hier auch von einer »kreativen Übersetzungsleistung zwischen kulturell vorgegebenen Mustern der Sinndeutung und dem qualitativen Vollzug des Lebens«. Zwischen diesen beiden sequentiell aufeinander bezogenen Elementen des Erfahrungsprozesses, dem ›qualitativen Lebensvollzug‹ und der ›kulturellen Sinndeutung‹, besteht eine lebendige Wechselbeziehung, die zur gegenseitigen Veränderung und Beeinflussung führt, und es dem individuellen Selbst regelmäßig ermöglicht, sich auf der Grundlage ›alltagsweltlicher‹ Erfahrungen zu entwickeln und zu verändern (ibid.).

Das heißt dann, dass Artikulation sich *im* Prozess der Erfahrung vollzieht, welcher von zwei Seiten begrenzt ist: Einerseits wird durch Schilderung der (als Erfahrungen) biografisch aufgeschichteten Erlebnisse in Verbindung mit den gewählten Ausdrucksgestalten ein spezifischer (kulturell und symbolisch präformierter) Sinn- und Deutungshorizont für jegliches Verstehen vorgegeben. Andererseits wird die Vielfalt, Variabilität und Unbegrenztheit möglicher Artikulationsweisen einer erfahrbaren Wirklichkeit eingeschränkt, wie z. B. die kreativen Potenziale der »Selektion, Pointierung, Vereindeutigung« (Jung, 1999: 291). Die Sprache wird nicht einfach in den Ausdrucksgestalten abgebildet, sondern ein sich artikulierendes Erfahrungssubjekt ist kontinuierlich auf der Suche nach einem biografisch stimmigen und einem der Erlebnisqualität angemessenen Ausdruck auf Basis gemeinsamer kultureller Ausdrucksmuster. Der handlungstheoretische Impetus liegt hier in der Unterscheidung von naiver und reflexiver Deutung eines Phänomens:

»Die naive Deutung überträgt die Gewissheit des zu Grunde liegenden Erlebens auf den semantischen Gehalt der aus ihm erwachsenden Artikulation und lässt damit *dass* und *was* zusammenfallen. Die reflektierte Deutung hingegen weiß darum, dass die Gewissheit des Erlebens zwar die Suche nach seinem angemessenen sprachlichen Verständnis anleiten, nicht aber auf die schließlich gefundene semantische Form einfach übertragen werden kann. Auf dem Weg von der qualitativen Intensität zur symbolischen Form dringen Individualität, Kreativität und Kontingenz in die Erfahrung ein« (Jung, 2005: 248).

Durch Artikulation eines intensiven Erlebnisses, z. B. durch ein existenziell bedeutsames Widerfahrnis, wird ein Individuum versuchen, dieses Ereignis auf Grundlage bekannter religiöser und kultureller Deutungsvorräte zu erschließen und seinen Sinn für das gelebte Leben herzustellen. Eine daraus entwickelte Lebenseinsicht wird später möglicherweise handlungswirksam. Die in Frage ge-

stellten persönlichen Einstellungen und Haltungen, Orientierungen und Überzeugungen führen zu einer Veränderung des Handlungspotenzials. In der Folge sind unterschiedliche Typen der Entwicklung einer personalen Identität denkbar, z. B. können ein oder mehrere Erlebnisse dem individuellen Selbst zur Erschöpfung und Entkräftung (u. a. mit psychosozialen Folgen verbunden) führen oder zu einer Stärkung und Vertiefung der eigenen Glaubensüberzeugung beitragen. Im Prozess der Deutung von Erfahrungen werden die individuellen kreativen Potenziale angeregt.²⁰ Erfahrungen sind auch aus einer anderen Hinsicht Voraussetzung für die Entwicklung von Religionen und die Konstitution und Transformation ihrer religiösen Überzeugungen. Religiöse Überzeugungen müssen nicht als starre Objektivationen der Wirklichkeit aufgefasst werden. Ihr dynamischer Charakter offenbart sich meist erst im Hinblick auf die Artikulation der ›Erste-Person-Beziehung‹ zur Welt. Das Finden und Herstellen von Bedeutungen im Artikulationsprozess mithilfe kultureller Symboliken und deren Handlungsvollzügen steht damit in einem engen Zusammenhang. Voraussetzung dafür, dass eine bestimmte gefundene religiöse Symbolik auch handlungswirksam wird, ist auch die Anerkennung ihres Sinns und ihrer Bedeutung für das subjektive Erleben (vgl. z. B. traditionelle Glaubensbekenntnisse in Universalreligionen). Um eine Erfahrung tatsächlich artikulieren zu können, bedarf es idR. einer spezifischen narrativen Artikulationsform.

2.3.1.5 Artikulation religiöser Erfahrung in (auto-)biografischen Erzähltexten

Erfahrungen sind auf das erfahrende Subjekt bezogen, sie befinden sich nicht in einem ›luftleeren Raum‹, sondern werden in der ›Welt‹ bzw. im ›Alltag‹ gemacht. Dies knüpft an das aristotelische Verständnis von Erfahrung (empeiria) an, nach dem »alltagsweltliche Erfahrung explizit als Fundament und Begründungsrahmen jeder Form der Wissensbildung« (Straub, 1989: 202) verstanden werden kann. ›Alltagsweltliche Erfahrungen‹ (ibid.; 2.2.3) sind wesentlicher Bestandteil der eigenen Lebensgeschichte und zugleich der gemeinsam mit allen

²⁰ Wenn auch Erfahrungsinhalte normative Gehalte aufweisen, so kann von ihrer Offenheit ausgegangen werden: »Es können einerseits immer qualitativ neue Situationen auftreten, die eine Revision des Deutungsrahmens erzwingen [z. B. in eine existentiell bedrohlichen Krise; d.A.]; andererseits können aber auch Deutungsangebote, die dem Selbst neu zugänglich werden, zu einer neuen Artikulationsanstrengung auffordern, die dann ihrerseits auch das qualitative Erleben und Handeln verändert [z. B. durch neue Riten, Überzeugungen oder Institutionen; d.A.]« (Jung, 2005: 249).

anderen Individuen geteilten Geschichte (Straub, 1998). Geschehnisse, in denen sich ein ›Ich‹ verortet, geschehen teils planbar, teils nicht planbar. Sie wollen verstanden und gedeutet werden. Der Verlauf und Sinn eines Geschehens wird aus der Vielfalt möglicher Geschehensdarstellungen konstruiert und herausgebildet. Die Artikulation des jeweils Geschehenen und deren rekonstruierter Sinn bedürfen stets einer spezifischen narrativen Ausdrucksform, der Erzählung.

Erzählende setzen sich mit ihrer eigenen Lebensgeschichte insbesondere aus der Perspektive der ›ersten Person‹ (›Singular‹ und ›Plural‹) auseinander. Erzählen stellt im Prozess der Erfahrungsbildung diejenige Kommunikationsform dar, die für die in dieser Untersuchung zu Wort kommenden Protestanten eine notwendige Voraussetzung und Bedingung für die Ausübung ihrer missionarischen Praxis darstellt. Auf die vom Interviewer gestellte Erzählaufforderung sind die Missionare in Form von Erzählungen eingegangen. Für die Artikulation ihrer Erlebnisse haben sie diese Darstellungsform gewählt. Es kann mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass das Erzählen eine intuitive Variante der Mitteilung von Erfahrungen dieser Personen darstellt und zu deren gängiger alltäglicher Kommunikationspraxis zählt (vgl. Bohnsack, 2007).

Erzählungen »sind Ausdruck selbst erlebter Erfahrungen, d. h. wir greifen immer dann auf sie als Mittelungsmedium zurück, wenn es darum geht, Eigenerlebtes einem anderen nahezubringen« (Popp-Baier, 1998: 131). Problematisch ist allerdings die Annahme einer ›Homologie von Erzähl- und Erfahrungskonstitution‹ (Bude, 1985), also die implizite Voraussetzung, dass der Erzähler in einer Gesprächssituation (z. B. in einem von Wissenschaftlern initiierten Interview) in der Lage sei, alle im Laufe seines Leben gemachten Erfahrungen reproduzieren zu können, wie er sie tatsächlich erlebt hat. Schütze (1983) geht vielmehr von einer ›Stegreiferzählung‹ aus, die – wie Popp-Baier (1998) ausführt – auf einer weiteren Vorannahme beruht:

»Indem der Erzähler sich auf eine autobiographische Stegreiferzählung einläßt, wird er in dem meist mehrstündigen Interview in die Dynamik eines Erzählvorgangs eingebunden, der grundlegend nicht mehr intentional gesteuert werden kann von den Vorstellungen einer Selbstdarstellung, wie sie durch die aktuelle Kommunikationssituation (des Interviews) vielleicht ange-regt wird. Vielmehr muß der Erzähler, wenn er sich auf die Pragmatik der Interviewsituation einläßt, sich auf die zusammenhängende Reproduktion von Geschichten einlassen, die in seiner Selbsterfahrung und Selbstkonstitution verankert sind und aus theoretisch-reflexiv wenig überformten Erfahrungen bestehen« (133).

Alltagserzählungen folgen bestimmten Regeln. Ein Regelbruch kann nur auf Kosten der Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit geschehen sowie zum Verlust von Konsistenz und Kohärenz führen. Der Erzähler wird kontinuierlich durch verschiedene sog. ›Zuwänge des Erzählens‹ (u. a. Schütze, 1983; vgl. für einen Überblick Straub, 1989: 191ff. oder Popp-Baier, 1998: 133f.) geleitet. Das Problem der Homologieannahme bei Schütze besteht darin, dass im Laufe des Lebens und zu unterschiedlichen Zeiten gemachte Erfahrungen ohne Mitbetrachtung der Interviewsituation nicht untersucht werden können. Denn wenn Schütze von in Stegreiferzählungen artikulierten ›selbst erlebten Erfahrungen‹ spricht, dann meint er

»damit Erfahrungen, die auf den Reflexionen eigener Erlebnisse beruhen, also sogenannte primäre Erfahrungen und keine sogenannten sekundären Erfahrungen, bei denen man aus den Erlebnissen anderer Menschen seine Schlüsse zieht oder auch einfach die von ihnen formulierten Erfahrungen übernimmt. [...] Das heißt, daß Erlebnisse nicht automatisch Erfahrungen implizieren, während die (primären) Erfahrungen notwendigerweise Erlebnisse bzw. Ereignisse voraussetzen, in die man verstrickt war und aus denen man etwas gelernt hat« (ibid.: 137f.).

Erfahrungen sind damit nicht einfach abrufbar oder gar beliebig verfügbar, sondern stellen immer schon Reflexionen von Erlebnissen dar. Schütze scheint daher einen ›idealen‹ Erfahrungsbegriff zu verwenden, als ob in Stegreiferzählungen Erfahrungen vorreflexiv reproduziert werden könnten (ibid.). Einmal gemachte Erfahrungen können nicht nur durch Reflexionen, sondern auch durch andere Ereignisse, Erlebnisse oder Erzählungen überlagert und aufgeschichtet werden. Sein Erfahrungskonzept ähnelt damit sehr der bereits im Abschnitt 2.3.1.1 dargestellten Gleichsetzung von Erfahrung mit subjektiver (Sinnes-) Wahrnehmung (u. a. Jung, 2005: 244). Die mannigfaltigen Einflüsse der Erzählsituation und des Kontextes sowie die vermuteten Erwartungen der Zuhörer werden dabei jedoch ausgeblendet, denn jeder Erzähler möchte *seine* ›interessante‹ und ›authentische‹ Geschichte erzählen.

2.3.1.6 Erzählen als Modus der Selbstthematisierung²¹

Erzählen gilt als ein weit verbreiteter Modus der ›Selbstthematisierung‹ (Hahn, 1982). In Erzählungen entwirft ein Mensch seine Perspektive auf das eigene Le-

²¹ Die Ausführungen in diesem Abschnitt stellen eine Weiterentwicklung des theoretischen Konzeptes eines sich in lebensgeschichtlichen Erzählungen thematisierenden Selbst dar (vgl. Straub & Arnold, 2008).

ben. Erzählungen sind keine schlichten Reproduktionen von ›tatsächlich‹ Erlebtem, welches sich wie in der dargestellten Form wirklich ereignet haben muss, sondern es handelt sich um Rekonstruktionen von Momenten eines mitunter sehr bewegten Lebens oder von Verläufen über Lebensphasen hinweg. Treffend drückt dies Hans Julius Schneider (1996) so aus: »Wir erfinden die Vergangenheit zwar nicht, wir haben von ihr aber nur *Versionen*, und der Diskurs hat die Aufgabe, die angemessenste erreichbare Version zu erzeugen« [Hervorhebung im Original] (126). Das Erzählen weicht in dieser Hinsicht vom Modell des ›Berichtens‹ ab. Schneider (1996) meint sogar, dass man sich bei der Artikulation von subjektiv Erlebtem von der Darstellungsform des ›Berichts‹ gänzlich trennen sollte, da diese kommunikative Gattung nicht dafür geeignet ist, den ›konstitutiven Charakter‹ sprachlicher Artikulation bei der Bestimmung des Explanandum bestimmen zu können. Beispielhaft führt er das psychotherapeutische Gespräch an:

»Die Aneignung der neuen Sicht erfolgt nun nicht distanziert-berichtend, es geht hier nicht um eine möglichst genaue Beschreibung von etwas fertig Vorhandenem. Vielmehr verändert sich das, was der Patient zunächst als seine ›Lage‹ zu beschreiben versucht, im Laufe der sprachlichen Erfassung. [...] Es ist also die Auseinandersetzung mit dem Therapeuten, in der die seelische [...] Seite des Klienten, als das, was sie am Ende beiden Partnern zu sein scheint, erst konstituiert wird. Und dieser konstitutive Charakter ist derjenige Aspekt, der die Sprachform des Berichts sprengt« (126).

Die Thematisierung des eigenen Lebens in Erzählungen geschieht unabhängig davon, ob die Erzähler in ihren Erzählungen selbst handeln oder ihnen etwas widerfährt. Wichtig und notwendig ist nur, dass sie sich aufgrund der Teilhabe an einer sozialen und kulturellen Praxis in der Geschichte selbst lokalisieren und positionieren. Boesch (2005) betont, dass sich im Erzählen das Selbstverständnis und Weltverhältnis des Erzählers auszubalancieren haben, wodurch stabile oder labile ›Ich-Umwelt-Gleichgewichte‹ hervorgebracht werden.

Die im Laufe des Lebens erlernten Erzähltechniken, Erzählrepertoires, kulturspezifischen symbolischen Gestaltungsmittel und Ausdrucksformen²², die für eine Artikulation des eigenen Lebens und Selbst notwendig sind, sind zutiefst

²² Vgl. dazu die herausragenden (handlungs- und kulturpsychologischen) Untersuchungen zur Thematik (auto-)biografischen Erzählens und kulturellen Verstehens u. a. von Brockmeier (2000, 2003); Brockmeier & Carbaugh (2001); Bruner (1987, 1997); Echterhoff & Straub (2003, 2004); McAdams (1988, 1996). Dort finden sich zahlreiche Hinweise auf einschlägige multi- und interdisziplinäre Diskurse.

kulturell geprägt und persönlicher Natur. Der dargestellte Inhalt von Erzählungen kann sich aus Erfahrungen speisen, die in verschiedenster Weise mit dem eigenen Leben und dem thematisierten Selbst in Beziehung stehen. Selbst eine teilweise oder vollständige Aneignung von Geschichten signifikanter Anderer ist möglich. Ein Individuum kann stets aus einem reichhaltigen, kulturell geteilten Fundus an traditionellen Erzählungen wählen oder kreativ-schöpferisch neue Erzählungen generieren. Die Konstitution, Genese und Interpretation von Selbst-Geschichten stellt nicht nur eine kreative Gedächtnisleistung dar, sondern verortet sich stets in einem soziokulturellen Kontext (für einen Überblick und eine kritische Würdigung vgl. z. B. Markowitsch & Welzer, 2005; Straub, 2008; Welzer, 2001).

In Selbst-Geschichten erinnert sich oder evaluiert ein Mensch, was einmal passiert oder gewesen ist, wie seine zukünftigen Pläne und Vorstellungen vom Leben aussehen und ob seine Erwartungen und Sehnsüchte erfüllt oder enttäuscht wurden. In Geschichten kann außerdem thematisiert werden, was sich tatsächlich auf die eine oder andere Art und Weise ereignet, wie man oder was man selbst erlebt oder was man sich ausgedacht hat. Rationale Abwägungen und bewusste Entscheidungen können einhergehen mit emotionaler Ergriffenheit und Gefühlsschwankungen. Vernünftige Argumente und Glaubensüberzeugungen können plötzlich nebeneinander oder in prekärer Spannung zueinander stehen. Auf einer handlungspraktischen Ebene können Erzählungen menschliches Handeln anleiten, organisieren und steuern (für einen Überblick zum Forschungsprogramm der narrativen Psychologie vgl. z. B. Echterhoff & Straub, 2003, 2004).

Erzählungen repräsentieren nie die gesamte Lebensgeschichte, den Erfahrungsraum und Erwartungshorizont des erzählenden ›Ichs‹, sondern sind selektiv auf sprachlich artikulierbare Zusammenhänge reduziert, wobei sich die Zeitperspektive nicht vom Erzählten trennen lässt (Ricoeur, 1991). Selbstverständlich können in Erzählungen auch kaum oder nur schwer artikulierbare und scheinbar kognitiv unzugängliche Elemente der eigenen (Lebens-)Geschichte thematisiert werden. Sprache ist dabei das Medium zur Artikulation der Spannung zwischen dem ›Sagbaren und Unsagbaren‹ (Castoriadis, 1983). Dazu zählen z. B. Meditations- und Kontemplationsberichte sowie Gebetspraktiken, die unter Einsatz bestimmter Techniken oder Selbsterfahrungsübungen zur Reduktion, Halluzination oder Stimulation bestimmter (spiritueller) sinnlicher Wahrnehmungen führen.

Die dabei gemachten spezifisch religiösen und spirituellen Erfahrungen sind überaus komplex strukturiert und lassen sich von den Erzählenden nicht immer klar erschließen und beschreiben. Eine Beschreibung damit verbundener sinnlicher Wahrnehmungen bleibt zwangsläufig unvollständig, ein kleiner »Rest« kann nicht artikuliert werden (Popp-Baier, 2008).

Stets wird bei Beschreibungen, Argumentationen, Erklärungen und Bewertungen in Erzählungen auf (auto-)biografische Elemente des eigenen Lebens zurückgegriffen. Wie weiter unten gezeigt wird, finden sich hierfür in den Erzählungen von christlichen Missionaren genügend Belegstellen. Es ist offensichtlich, dass die missionarische Tätigkeit davon lebt, durch eine Vielzahl und Vielfalt ›lebendiger‹ Beispiele dem Anderen vom eigenen Glaubensleben zu erzählen. Dies geschieht nicht zuletzt in persuasiver Absicht. Ähnliches begegnet uns in der alltäglichen Kommunikation: ›hoffentlich findet meine Geschichte bei meinen Zuhörern Gehör‹. Häufig finden dann auch typisierte Erzählungen musterhafter Erfahrungen Verwendung (z. B. Berufungsgeschichte eines Missionars oder dessen Bekehrungserlebnis), die dem Zuhörer plausibilisieren sollen, wie man eine bestimmte Erfahrung in die eigene Lebensgeschichte integrieren oder religiöse Konzepte aufnehmen kann, um z. B. eine rituelle Handlung ausführen zu können. Autobiografische Stegreiferzählungen über Erfahrungen von in missionarischer Absicht handelnden Protestanten zählen zu den ›Biografiegeneratoren‹ (Hahn, 1982). Diese Art von Erzählungen stellt schließlich auch das Zentrum der in dieser Untersuchung durchgeführten empirischen Analysen dar. Auf die methodologischen und methodischen Konsequenzen für eine Analyse von Religion wird daher im nächsten Abschnitt näher eingegangen, wobei zunächst das Problem des Reduktionismus diskutiert wird.

2.3.2 Methodologische Konsequenzen für eine erfahrungs- und handlungstheoretisch orientierte und empirisch fundierte interpretative Religionspsychologie

2.3.2.1 Das Problem des Reduktionismus und die methodologische Konsequenzen

›Reduktionismus‹ gilt auch in religionswissenschaftlichen Analysen als paradigmatisches Problem. Als reduktionistisch werden regelmäßig solche Positionen markiert, die sich »kritisch-distanziert zu den Geltungsansprüchen religiösen Glaubens verhalten« (Jung, 1999: 364), obschon reduktionistische Deutungs- und Erklärungsweisen nicht zwangsläufig abhängig sind von den per-

sönlichen Überzeugungen des Interpreten. Mircea Eliade (1984) fasste einmal – untermauert mit zahlreichen Textzitatzen von Freud und Durkheim – die wichtigsten Aspekte dieser kontrovers geführten Debatte wie folgt zusammen: »It seems to us that a religious datum reveals its deeper meaning when it is considered on its plane of reference, and not when it is reduced to one of its secondary aspects or its contexts« (6). Seiner Meinung nach verfehlt eine alleinige religionshistorische oder -soziologische Erklärung die eigentliche Bedeutung des untersuchten religiösen Phänomens. Die Reduktionismusposition spanne sich zwischen zwei Extrempositionen auf: Einerseits versuche man, den Untersuchungsgegenstand als ein ›religious datum‹, d. h. als eine *vorinterpretative*, *vorwissenschaftliche* und *apriorische* Tatsache zu betrachten, andererseits würden bestimmte religiöse Erklärungs- und Deutungsmuster durch z. B. psychologische, soziohistorische oder theologische ersetzt. So wie ein Literaturkritiker einen künstlerischen Text nicht allein unter formalen Gesichtspunkten interpretiert, so sollen auch religiöse Phänomene nicht reduziert werden

»to one of its constituent elements (in the case of a poem, sound, vocabulary, linguistic structures, etc.) or to one of its subsequent uses (a poem which carries a political message or which can serve as a document for sociology, ethnography, etc.)» (Eliade, 1984: 6).

Nun könnte man sich fragen, welche reduktionistischen Argumentationen bei einer Beschreibung und Interpretation von Erfahrungen auftreten können. Daraus können dann später methodische Konsequenzen abgeleitet werden. Es gilt also, (religiöse) Phänomene zunächst erst einmal ›on its plane of reference‹ hin zu untersuchen. In diese Richtung geht z. B. Wayne Proudfoot (1987), der ausführlich auf die Reduktionismuskritik vor allem religionskritischer Provenienz eingeht:

»*Reductionism* has become a derogatory epithet in the history and philosophy of religion. Scholars whose work is in other respects quite diverse have concurred in advocating approaches to the study of religion which are oriented around campaigns against reductionism. These campaigns are often linked to a defense of the autonomy of the study of religion. The distinctive subject matter of that study, it is argued, requires a distinctive method. In particular, religious experience cannot properly be studied by a method that reduces it to a cluster of phenomena that can be explained in historical, psychological, or sociological term. [...] The warnings against reductionism derive from a genuine insight, but that insight is often misconstrued to serve an apologetic purpose. I shall try to clarify the confusion surrounding the term *reduction* as it is applied to accounts of religious experience and to distinguish between the insights and the misapplications that result in protective strategies» [Hervorhebung im Original] (190f.).

Fällt die Wahl auf eine reduktionistische Strategie, wird – so lautet der allgemeine Vorwurf – meist eine apologetische Absicht oder ein ähnlicher Zweck unterstellt, also eine Gleichsetzung oder ›Umetikettierung‹ von wissenschaftlichen Erklärungen in exklusiven Beschreibungen und Interpretationen. Das Ziel liege dabei nicht allein darin, die eigenen Analysen zu legitimieren und zu rechtfertigen, sondern sich gegenüber alternativen Interpretationen abzuschotten. Würde man diesem Argument zustimmen, müssten alle dem Untersuchungsgegenstand kritisch-distanziert gegenüberstehenden Wissenschaftler sich diesen Vorwurf gefallen lassen. Dieser Überziehung des Reduktionismusverdachts tritt Proudfoot (1987) mit einer Differenzierung zwischen einem ›deskriptiven‹ und ›explanatorischen‹ Aspekt²³ des Reduktionismusproblems entgegen:

»In the study of religion considerable confusion has resulted from the failure to distinguish the requisite conditions for the identification of an experience under a certain description from those for explaining the experience. The analyst must cite, but need not endorse, the concepts, beliefs, and judgements that enter into the subject's identification of his experience. He must be prepared to give reasons for his ascription of those beliefs and judgements to the subject, but he need not defend the beliefs and judgement themselves. If he proposes an explanatory hypothesis to account for the experience, he need not restrict himself to the subject's concepts and beliefs, but he must be prepared to give reasons in support of his explanation" (ibid.: 196).

Am Anfang von Proudfoots (1985) Unterscheidung steht die präzise Identifizierung des zu untersuchenden Gegenstandes. Die Analyse eines religiösen Phänomens beginnt stets mit einer sprachlichen Beschreibung und Verbalisierung der individuumsbezogenen Erlebnisqualitäten des Erfahrungssubjektes als Ausdruck ihres Selbstverständnisses und Weltverhältnisses. Proudfoot bemerkt dazu, dass derartige ›Beschreibungen‹ zwangsläufig normativen Charakter besitzen. Unakzeptabel und unbefriedigend wäre es daher, ›religiöse Erfahrungen‹ eines Individuums mit nicht-religiösem Vokabular zu beschreiben:

»*Descriptive reduction* is the failure to identify an emotion, practice, or experience under the description by which the subject identifies it. [...] To describe an experience in nonreligious terms when the subject himself describes it in religious terms it to misidentify the experience, or to attend to another experience altogether" [Hervorhebung im Original] (ibid.: 196).

²³ Vgl. die artverwandte Differenzierung in eine ›beschreibende‹ und ›reflektierende‹ Interpretation im Rahmen der ›relationalen Hermeneutik‹ u. a. bei Straub (1999a) und Straub & Shimada (1999).

Als methodische Konsequenz für einen erfahrungstheoretisch orientierten Analyseprozess ergibt sich daher die Notwendigkeit, dass sich das zu Beschreibende so präzise und dicht wie möglich am Wirklichkeitsverständnis der Forschungspartner orientieren sollte. Eine Überprüfbarkeit und Nachvollziehbarkeit der gefundenen Beschreibungen ist dann gewährleistet, wenn sich das Individuum in den gewählten Artikulationsformen bzw. Ausdrucksgestalten in ihrer ›Erste-Person-Beziehung‹ zur Welt wiedererkennen und ›identifizieren‹ kann. Das schließt alternative Beschreibungen aus, die nicht dem Erfahrungshorizont des Subjektes entspringen und letztlich den subjektiv-qualitativen Erlebnismoment individueller Erfahrung verkennen. Neben diesem nicht angemessenen und nicht zu rechtfertigenden ›deskriptiven Reduktionismus‹ kann eine ›Erklärung‹, die sich möglicherweise nicht mehr an die Selbstthematisierungen der Erfahrungs-subjekte hält und daher zwangsläufig reduktiv ist, durchaus produktiv, angemessen und zu rechtfertigen sein:

»*Explanatory reduction* consists in offering an explanation of an experience in terms that are not those of the subject and that might not meet with his approval. This is perfectly justifiable and is, in fact, a normal procedure“ (ibid.: 197).

Anstelle der subjektiven Wirklichkeitsbeschreibungen werden nun neue, typische und artverwandte Erklärungszusammenhänge und Deutungshorizonte, wie z. B. religionspsychologische oder -soziologische, herangezogen. Das zu Erklärende wird in einem neuen und anderen Kontext thematisiert, wobei Begriffe und Erklärungsmuster zur Anwendung kommen, die nicht dem Deutungshorizont der Erfahrungs-subjekte entspringen, nicht einmal zustimmungsfähig sein müssen (ibid.). Die mit dem Subjekt verbundene Alltagswelt ist dann nicht mehr die normative Richtungsanzeige der Erklärung. Eine Identifikation der Erfahrungs-subjekte in der gefundenen Erklärung ist dann ebenso wenig notwendig. Abweichungen zwischen der Selbstdarstellung eines Individuums und denen einer religiösen Gemeinschaft oder gar denen von Außenstehenden (Anders- oder Nicht-Gläubigen) sind allerdings der Regelfall. Das Gütekriterium der Anerkennung, Zustimmung und Identifikation eines Erfahrungs-subjektes mit der gefundenen Beschreibung kann nicht *per se* auf die Erklärungsebene übertragen werden. Demnach sind wissenschaftliche Aussagen und Erklärungen über Zusammenhänge religiösen Lebens nicht zwangsläufig zustimmungsbedürftig, um Gültigkeit zu beanspruchen. Proudfoot (1987) kommt dabei allen Einwänden des ›deskriptiven Reduktionismus‹ entgegen, nicht aber dem ›explanatorischen Reduktionismus‹:

»Failure to distinguish between these two kinds of reduction leads to the claim that any account of religious emotions, practices or experiences must be restricted to the perspective of the subject and must employ only terms, beliefs, and judgements that would meet with his approval. This claim derives its plausibility from examples of descriptive reduction but is then extended to preclude explanatory reduction. When so extended, it becomes a protective strategy. The subject's identifying description becomes normative for purposes of explanation, and inquiry is blocked to insure that the subject's own explanation of his experience is not contested« (197).

Nach Ansicht von Jung (1999) lässt sich diese strikte Distinktion zwischen einer ›deskriptiven‹ und ›explanatorischen‹ Ebene nicht vollends halten:

»Wenn nämlich die Identifizierung einer Erfahrung als ›religiös‹ Überzeugungen hinsichtlich der Weisen ihrer Erklärbarkeit einschließt, dann verändert eine abweichende Erklärung auch die identifizierende Beschreibung. Reduktionismus kann also auch innerhalb der Proudfootschen Konzeption nicht schon dadurch vermieden werden, daß die kausalen Hypothesen gewissermaßen erst nach der Identifizierung des Gegenstands aus der Tasche gezogen werden. Durch die Einsicht in die erklärenden Komponenten der Erste-Person-Beschreibungen kommt es vielmehr zu einer Verdopplung des Explanandums. Es reicht deshalb nicht aus, die lebensweltlichen Überzeugungen durch wissenschaftliche Hypothesen zu ersetzen, auch die lebensweltlichen Erklärungen selbst müssten erklärt werden« (355).

Für eine erfahrungstheoretisch orientierte Analyse heißt das also, dass erstens eine Beschreibung des jeweiligen subjektiven Erlebnisses und seiner Qualitäten so präzise und dicht an der Artikulation der Erfahrungssubjekte gefunden und das verwendete sprachliche Vokabular der Alltagswelt der Untersuchungspersonen entlehnt werden sollte. Damit kann man den ›deskriptiven Reduktionismus‹ zunächst eingrenzen. Die alltagsweltlichen Erklärungen der Erfahrungssubjekte sollten eben von *ihnen* selbst beschrieben werden. Es ist daher notwendig, die Erklärungen für spezifische kulturelle (und religiöse) Ausdrucksformen herauszuarbeiten, welche die Erfahrungssubjekte selbst verwenden, um sich die Erlebnismomente und Erfahrungsweisen in ihrer subjektiven Erlebnisqualität zu erschließen und diese zu identifizieren.

Anschließend können zweitens verschiedene religionswissenschaftliche, sozialwissenschaftliche oder naturalistische Erklärungsformen für das Analyseobjekt gefunden werden. Darüber hinaus sollte – so betont Jung (1999: 356) – aber auch ein »ausdruckstheoretischer Reduktionismus« vermieden werden. Geht man nämlich nach der eben aus der Proudfootschen Konzeption abgeleiteten methodischen Strategie vor, dann kann man nicht ausschließen, dass regelmäßig bei der Erschließung ›religiöser Erfahrungen‹ der Subjekte solche qualitativen

Gehalte verloren gehen, die der Perspektive der ›dritten Person‹ entgehen. Diese Gehalte können nur dann adäquat wiedergegeben, wenn

»ihre Rezipienten ihrerseits eine sinnverstehende Haltung innerhalb der Perspektive der ersten Person einnehmen. *Mutatis mutandis* gilt dies dann auch von wissenschaftlichen Beschreibungen, wenn sie den semantischen Gehalt ihres ›Gegenstands‹ adäquat wiedergeben sollen. Affektive Bedeutsamkeiten und Willensorientierungen können eben im Unterschied zur Objektreferenz nicht ›von außen‹ identifiziert werden, weil sie Vollzugsformen von Subjektivität sind« [Hervorhebung im Original] (Jung, 1999: 356).

Nach Jung genügt es also nicht, lediglich am Anfang der Analyse den Untersuchungsgegenstand in der Selbstbeschreibung eines Erfahrungssubjekts zu identifizieren; der gesamte Untersuchungsprozess sollte darauf angelegt sein. Schließlich sollte der Untersuchungsgegenstand auch bei den die Bedeutungen erschließenden wissenschaftlichen Erklärungen im Auge behalten werden. Proudfoot (1987) gerät allerdings aus dem Blick, dass der Erfahrungsprozess nicht nur die Ausdrucksbildung durch Übernahme bekannter kultureller Muster der Wirklichkeitsdeutung, sondern auch ›schöpferisch-kreative‹ Momente menschlichen Handelns (Joas, 1996: 113ff.) und vor allem eine »interpretative Wahl eines verantwortlichen Subjektes (Transformation zwischen den Perspektiven der Ersten Person Singular und Plural)« (Jung, 1999: 357) beinhaltet. Maßgeblich für den Erfahrungsprozess ist jedoch die aus der ›Erste-Person-Beziehung‹ *Singular* abgeleitete Perspektive.

William Alston (1993) kritisiert in seinem Buch *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* genau diese eingeschränkte Perspektive, nämlich, dass die Erfahrung untrennbar verbunden ist mit ihrer interpretativen Konzeptualisierung:

»In Proudfoot 1985 we find some interesting confusions that undoubtedly contribute to the failure to recognize the essentially nonconceptual, nonjudgemental character of *appearance* or *presentation*, both in SP [Sense Perception, M.A.] and MP [Mystical Perception, M.A.], and contribute to the supposition that these putative experiential presentations really involve an *interpretation* of an essentially subjective experience. In particular there is a confusion between what is involved in identifying an experience as of a certain sort and what the experience *is* or consists of. Thus Proudfoot repeatedly argues that since concepts are involved in identifying an experience as *religious*, as *mystical*, as *noetic*, the experience itself is not ›independent of concepts‹« [Hervorhebung im Original] (40).

Alston (1993) setzt in seinem Wahrnehmungskonzept voraus, dass ›religiöse Erfahrung‹ an der Sinneswahrnehmung festzumachen sei. Aber sowohl Proudfoot

als auch Alston entgeht in ihrer Auseinandersetzung mit dem Reduktionismus die bereits ausführlich beschriebene dreigliedrige Struktur des Erfahrungsprozesses (Erleben-Ausdruck-Verstehen) in ihrer Ganzheit. Vor diesem Hintergrund schlägt Jung (1999) eine dreifache Differenzierung und Perspektivisierung des Reduktionismusproblems vor: (1) die Binnenperspektive des Erfahrungssubjektes, (2) das Aufzeigen alternativer Erklärungen für das gelebte Leben und (3) den Einbezug externer Erklärungen (ibid.: 358).

Erstens sei es wichtig und notwendig, in einer interpretativ-hermeneutischen Analyse von den subjektiven Ausdrucksgestalten und den in der Alltagswelt des Subjektes zu verortenden pragmatischen Beziehungen auszugehen. Darüber hinaus wird – wie Jung (1999) darstellt – zweitens durch eine »Remodalisierung des Faktischen« (358f.) ermöglicht, dass im Artikulationsprozess – sei er bewusst oder unbewusst, offensichtlich oder verdeckt – nicht *per se* andere alternative Verständigungsmöglichkeiten ausgeschlossen werden und sich ein Individuum für eine – für Letzteres plausible, für andere intersubjektiv nachvollziehbare – persönliche Perspektive aus einer Vielzahl anderer entscheidet:

»Dadurch öffnet sich die Möglichkeit eines Verständnisses ohne Einverständnis mit dem Verstandenen, das auf dem persönlichen Einverständnis mit einer Ausdrucksalternative basiert. Das Wissen um die vollzogene Wahl *als* Wahl erlaubt die Anerkennung abweichender Wahlen« [Hervorhebung im Original] (359).

Damit kann ein Möglichkeitsspektrum aufgedeckt werden, in welchem sich verschiedene alternative Artikulationsformen untersuchen lassen. Schließlich drittens sollten bei einer interpretativen Analyse auch externe Erklärungen einbezogen werden, die weder der subjektiven Darstellung des Erlebten noch den alternativen Artikulationen entsprechen müssen. Die Objektivierungen auf Grundlage externer Erklärungen aus Perspektive einer dritten Person müssen stets *innerhalb* des Sinn- und Deutungshorizont des erfahrenden Subjektes gesucht werden. Eine interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch orientierte, empirische Religionspsychologie kann vor dem Hintergrund dieser methodologischen und methodischen Implikationen differenziert und erweitert werden.

2.3.2.2 **Komparative Analyse und relationale Hermeneutik im Sinne einer handlungs- und erfahrungstheoretisch orientierten Kulturpsychologie**

Verfolgt man die Entwicklungen der religionswissenschaftlichen Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten, so lässt sich eine Öffnung vormals methodologischer Engführungen hin zu altbekannten Verfahren, Techniken und Ansätzen erkennen. Der traditionelle ›*measurement approach*‹, bei dem vorwiegend naturwissenschaftliche und experimentelle Versuchsanordnungen zum Einsatz kommen, wird zunehmend als erweiterungs- und ergänzungsbedürftig angesehen, z. B. durch sog. ›*multilevel interdisciplinary approaches*‹ (Emmons & Paloutzian, 2003). Letztere Ansätze nehmen die Tatsache zum Anlass, dass Religion, Religiosität und Spiritualität nur angemessen untersucht werden können, wenn die methodischen Techniken, Strategien und Verfahren durch Forschungsergebnisse und -perspektiven anderer (kulturwissenschaftlicher) Disziplinen, wie z. B. der (Kultur-)Philosophie, (Kultur-)Anthropologie, (Kultur-)Psychologie etc., angereichert, erweitert und verknüpft werden. Der Vollständigkeit halber könnte man hier auch noch die Ansätze und Verfahren der ›*mixed methods approaches*‹ (u. a. Tashakkori & Teddlie, 2003) ergänzen, die ebenfalls kombinatorische, multiple und hybride methodische Untersuchungsweisen und methodologische Arrangements darstellen, wie empirische Untersuchungen in systematischer und kontrollierter Weise sowie mit hoher Güte und Qualität zu planen, durchzuführen und einzuschätzen sind.

In diesem Sinne kann man den Einwänden von Wulff (2003) stattgeben, der es – aus gut nachvollziehbaren Gründen – für ein fruchtloses Unterfangen hält, die gegenwärtigen methodologischen Diskussionen allein durch weitere kritische Reflexionen und Differenzierungen bereits etablierter (Mainstream-) Forschungsstrategien fortzuschreiben. In Ergänzung und Erweiterung dieser Debatten plädiert er für eine (bereits überfällige) Rückbesinnung auf die Anfänge und Ursprünge der Religionspsychologie und bemüht sich um eine Rehabilitierung von – durch den empirischen Pragmatismus beeinflussten – interpretativ-hermeneutischen Forschungsverfahren, -methoden und -zugängen zur Untersuchung der ›großen‹ religionspsychologischen Forschungsthemen. Mit einschlägigen Erfahrungen kann – wie im Folgenden gezeigt wird – z. B. auch eine ›komparative Analyse‹ und ›relationale Hermeneutik‹ im Sinne der handlungstheoretisch orientierten Kulturpsychologie (u. a. Straub, 1989, 1993, 1999a,

2006, 2010) aufwarten, die bereits in verschiedenen Forschungskontexten erprobt und differenziert wurde. Dieser methodisch-methodologische Forschungsansatz kommt in der vorliegenden Untersuchung zur Anwendung. Die forschungspraktische Umsetzung dieses Forschungsansatzes im Rahmen dieser empirischen Studie nach den Prinzipien der ›komparativen Analyse‹ wird in Kapitel 4 ausführlich dargestellt. Im Folgenden werden lediglich die metatheoretischen und methodologischen Grundlagen für die empirische Analyse und Interpretation des Interviewmaterials beschrieben. Diese Form der ›komparativen Analyse‹ dient vornehmlich der Entwicklung und Differenzierung von Kategorien durch den systematischen Vergleich von ›Fällen‹. Diese vergleichende Perspektive im Prozess wissenschaftlicher Erfahrungs- und Erkenntnisbildung ermöglicht schließlich auch eine Analyse von Erfahrungen, Überzeugungen und Orientierungen von in missionarischer Absicht handelnden Individuen und auf deren Grundlage eine Entwicklung von Typisierungen und Typiken (für einen Überblick und die Kritik vgl. z. B. Kelle & Kluge, 2008; Nohl, 2007). Die allgemeine Basisoperation stellt dabei das Interpretieren dar:

»Das heißt, daß die methodische Grundoperation des Interpretierens im Vergleichen gesehen wird. In diesem Sinne kann die ›komparative Analyse‹ als methodische Übersetzung der Logik der Interpretation, des abduktiven Schlusses begriffen werden« (Popp-Baier, 1998: 100).

Unter Interpretation wird hier verstanden eine sprachlich-reflexive, absichtsvolle und den Sinn des Gesagten antizipierende Handlungsweise eines Forschers, welcher sich in einer methodisch nachvollziehbaren und intersubjektiv zustimmungsfähigen Weise um das Verstehen von sprachlich gestalteter, interaktiv vermittelter und *ex post facto* textuell verfasster Wirklichkeit bemüht (vgl. dazu Straub, 1999a: 205ff.). Eine wissenschaftliche Interpretation unterscheidet sich von alltagsweltlichen Tätigkeiten, bei denen auch Deutungsleistungen erbracht werden müssen, durch ihre Komplexität, die Einbettung in den Kontext wissenschaftlicher Erfahrungs- und Erkenntnisbildung sowie die Handlungsentlastetheit und sprachlich-reflexive Strukturierung dieses Deutungsprozesses (Bonß, 1982: 24ff.). Verfahren der wissenschaftlichen Textinterpretation sind *dennoch* nicht vollständig regulierbar. Dies ist auch gar nicht gewollt, da dadurch möglicherweise kreative Handlungspotenziale seitens des Forschers verloren gehen können. In dem hier zugrunde gelegten handlungstheoretisch und kulturpsychologisch orientierten Erfahrungs- und Erkenntnisbildungsprozess werden ebenso alltagsweltliche Sinnhorizonte mit in die Analyse bzw. den Prozess der Interpretation einbezogen.

Im Folgenden werden Erfahrungen und Handlungen als artikuliert Äußerungen der sprachlichen Ausdrucksform der ›Erzählung‹ aus der Perspektive eines Dritten, d. h. eines Forschers bzw. Interpreten, analysiert. Erfahrungen sind demnach durch eine sprachlich vermittelte Praxis in narrative und biografische Konstrukte eingegangen. In Erzählungen geschilderte Erfahrungen und Handlungen werden dabei nicht nur als »einzelne« Punkte einer meist komplexen Lebensgeschichte betrachtet, die Auswirkung auf die Konstitution, Entwicklung und Transformation personaler Identität und Selbstbilder haben, sondern sind gleichsam als existenzielle Vergegenwärtigung eines Individuums im kulturellen wie religiösen Kontext zu verstehen. Der Prozess der Erschließung, Erinnerung und Weitergabe von Erfahrungen beruht auf in bestimmter Weise artikulierten Sprachformen und Sprachhandlungsweisen, die einem Individuum durch ein kollektiv geteiltes Handlungs-, Orientierungs- und Überzeugungssystem bekannt sind.²⁴ Es geht ebenso einher mit typischen Sprachspielen der jeweils gewählten kulturellen Lebensform. Gegenstand der hier vorgestellten Analyse sind vertextete (autobiografische) Stegreiferzählungen (u. a. Schütze, 1983), welche in Form von narrativ-biografischen Interviews erhoben und im Rahmen der auf den Kontext dieser Untersuchung angepassten erfahrungs- und handlungstheoretisch sowie kulturpsychologisch orientierten Textwissenschaft interpretiert werden.

Der Prozess einer auf pragmasemantischer Ebene durchgeführten Textinterpretation besteht in struktureller Hinsicht im Wesentlichen aus drei (idealtypischen) Komponenten. Die folgende überblicksartige Darstellung hat lediglich den Charakter einer analytischen Unterscheidung von ›typischen‹ Konstituenten bei der Umsetzung der Textinterpretation. Es ist selbstverständlich erlaubt und häufig sogar geboten, die vorgestellte Schrittfolge auch in umgekehrter Richtung, am besten aber in beide Richtungen (als einen wechselseitigen Induktions- und Deduktionsprozess) durchzuführen, so dass die einzelnen Interpretationsschritte ineinander greifen können.

²⁴ In der Kulturpsychologie geht man davon aus, dass Kulturen als handlungsleitende Zeichen-, Wissens- und Orientierungssysteme (vgl. Bruner, 1997; Boesch, 1991; Segall, Lonner & Berry, 1998; Boesch & Straub, 2007; Straub, 2007a; Straub & Thomas, 2003; Thomas, 2003a) Akteure mit differenten, partiell inkompatiblen, habitualisierten, situationsflexiblen Deutungs- und Reaktionsmustern ›ausstatten‹, die wechselseitige Prozesse der Verständigung und des Verstehens ermöglichen oder erschweren können.

Die im Laufe der Interpretation vollzogene sprachliche Isolierung und das Abstandnehmen vom subjektiv geäußerten Sinn steigert nicht nur den Abstraktionsgrad und fördert den Gehalt der interpretativen Erklärung zutage, sondern führt zwangsläufig auch zu einer Konstruktion eines neuen Textes ›zweiten Grades‹ (Schütz, 1971). Die Interpretation kann selbst als ein subjektspezifischer Verstehenszugang aufgefasst werden, bei dem Bedeutungen von Erfahrungen und Handlung aktiv durch die Forschenden und die Beforschten konstruiert werden. Bei den Konstruktionen im empirischen Forschungsprozess handelt es sich – mit der Schütz'schen Typologie gesprochen – um »Konstruktionen zweiten Grades«, also um »Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden« (ibid.: 6). Abstraktion meint hierbei eine Denkoperation, bei der von einem sprachlich zu konkretisierenden Objekt bestimmbare und verallgemeinerbare Eigenschaften, Merkmale oder Charakteristika abgeleitet werden.

In einem ersten Schritt wird eine gegenstandsnahe Beschreibung der Binnenperspektive des erfahrenden Subjektes selbst angestrebt (vgl. Geertz, 1983/1997; Jung, 1999; Popp-Baier, 1998). Nach Bohnsack (2007) und Straub (1999a) handelt es sich dabei um eine ›formulierende Interpretation‹: Der Interpret »abstrahiert vom zu interpretierenden Text so wenig wie möglich« (Straub, 1999a: 213) und verschafft sich in Form einer Paraphrase sowie durch Bildung von Über- und Unterüberschriften in Form eines Stichwortverzeichnisses einen inhaltlichen Überblick über die sequentielle Struktur des Textes. Im Vollzug dieses Arbeitsschrittes wird eine *Reformulierung* des Gesagten angestrebt, bei der keine neuen Aspekte eingebracht werden sollen und die Beschreibungen für die verwendeten Texte und Textteile so dicht wie möglich am Selbstverständnis und Weltverständnis, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der Beforschten formuliert werden sollten. Der Grad für die Detailliertheit oder Selektivität der Paraphrase bestimmt sich nach der Relevanz der Textstellen für die Untersuchungsfrage. Ziel ist es, eine so präzise wie nur mögliche Formulierung des Explanandums bzw. Interpretandums vom bereits Gesagten auszuarbeiten. Das dabei identifizierte Interpretandum stellt eine notwendige Grundlage für die weiteren Arbeitsschritte dar und gilt als Maßstab für alle weiterführenden Sinndeutungen. Die dargestellten Aspekte können als Kriterien für eine methodische Kontrolle des Transformationsprozesses vom Explanandum zum Interpretandum dienen.

In einem zweiten Arbeitsschritt steht eine Perspektivierung des von den Erfahrungssubjekten Berichteten durch Aufzeigen möglicher alternativer Erklärungen für das gelebte Leben im Vordergrund. Jung (1999: 358f., 373f.) spricht dabei von einer »Remodalisierung des Faktischen«, welches als ein sinndeutendes Hin- und Herwenden von verwirklichten alternativen Interpretationen und Deutungen des eigenen Lebens verstanden werden kann. An gleicher Stelle wird danach gefragt, welche Handlung und Orientierungen, Erwartungen und Erfahrung realisiert, welche anderen Möglichkeiten negiert wurden (Umkehrung des alltagsweltlichen Verstehens aus der Vollzugsperspektive). Dadurch, dass durch die Artikulation eines Erfahrungssubjektes sowie durch Schilderung und Präzisierung der Qualitäten des Erlebten andere mögliche Artikulationen ausgeschlossen werden, wird eine Rekonstruktion der – entweder bewusst oder unbewusst, offensichtlich oder verdeckt – gewählten Artikulationen vor dem Hintergrund anderer alternativer »Symbolisierungen des gelebten Lebens« (ibid.: 359) möglich. Abweichende, ggf. nicht zustimmungsfähige Positionen zur Beschreibung des Erlebten sind zulässig.

Zwei Aspekte müssen in diesem Zusammenhang beachtet werden: Dies betrifft einerseits die Universalität der symbolischen Ausdrucksformen im Prozess der primären Ausdrucksbildung. Die universalistische Funktion des Artikulationsprozesses besteht darin, dass die tatsächlich verwirklichte Artikulationsweise als die am besten zutreffende und einzig intersubjektiv zustimmungsfähige Position verstanden wird. Diese universalistische Perspektive kann andererseits einer partikularen Sichtweise gegenübergestellt werden, die besagt, dass das Gesagte eben doch nur eine interpretative Wahl unter vielen darstellt. Wichtig ist dabei, dass der verwendete Ausdruck so präzise wie möglich für eine spezifische Erlebnisqualität gefunden wird. Dieser Akt der reformulierenden Interpretation erfolgt aus der Perspektive des Gesagten in Konformität mit dem Selbst- und Wirklichkeitsverständnis der Forschungspartner, denn das »Wissen um die vollzogene Wahl als Wahl erlaubt die Anerkennung abweichender Wahlen« (Jung, 1999: 359). Das »Hin- und Herwenden« dieser »alternativen Wahlen« eröffnet einen Möglichkeitsraum von Artikulationen, welcher eine Ausgangsbasis für Vergleiche und anschließende (z. B. fallübergreifende) Typisierungsprozesse darstellt. Einerseits kann dadurch auch aus der (Binnen-)Perspektive des Erfahrungssubjektes zurückgewiesene Deutungen von (zumal religiösen) Erfahrungen in gewisser Hinsicht in den Erkenntnisprozess mit einbezogen werden, ohne

dass das Kriterium der Zustimmungsfähigkeit obsolet wird. Andererseits kann dieser Schritt der Textinterpretation eben noch nicht als ›vergleichende Interpretation‹ angesehen werden. Das Aufzeigen von Alternativen geht dem Vergleich gewissermaßen strukturell voraus. ›Remodalisierungen‹ sind immer nur als verwirklichte Alternativen zugänglich und werden vor jedweder theoretischen Reflexion vorgenommen.

Den dritten Schritt der Textinterpretation bildet die pragmasemantische Operation des Vergleichens, durch die externe Erklärungs- und Interpretationsperspektiven in den Interpretationsprozess einbezogen werden. Dieser Verfahrensschritt entspricht der ›vergleichenden Interpretation‹ nach Straub (1993, 1999a, 2006). Die komparative Perspektive verwirklicht den Aspekt des Aufeinanderbeziehens, Zusammenziehens und ›In-Beziehung-Setzens‹ von – nicht zwangsläufig chronologisch oder argumentativ aufeinander folgenden, aber aufeinander beziehbaren – Textsegmenten eines Erfahrungs- oder Deutungsmusters mit einem gemeinsam geteilten Sinn- und Bedeutungsgehalt (vgl. Matthes, 1992b/2005). Wie in den beiden vorhergegangenen Phasen wird hierbei in einem stärkeren Maße der Sinn des Gesagten ›rekonstruiert‹ und ›reproduziert‹: Es können sowohl *intratextuelle*, als auch *intertextuelle* sowie *texttranszendierende*, sinnrekonstruierende Bezüge hergestellt werden (Straub, 1999a: 215ff.). Vergleiche werden vorgenommen anhand einer Referenzierung des Interpretandums auf das ›Alltagswissen des Interpreten‹, ›explizit empirisch gehaltvolle‹ oder ›wissenschaftlich fundierte Wissen‹ sowie ›Imaginationen und schöpferisch-kreativen Sinnbildungsleistungen‹, (sog. Vergleichs- bzw. Gegenhorizonte; *ibid.*: 225f.). Durch Identifikation, Behauptung und Begründung der Verwendung dieser Quellen von Interpretationshorizonten wird ein kontrastiver Vergleich anhand des Kriteriums des ›maximalen‹ und ›minimalen‹ Kontrastes ermöglicht (vgl. u. a. Glaser & Strauss, 1967/1998). Der kontrastive Vergleich ermöglicht das Aufdecken von Ähnlichkeiten und Differenzen von Aspekten, Merkmalen und Charakteristika des Untersuchungsgegenstandes. Die vergleichende Interpretation kennt zwei Operationsmodi: die »bestimmende« und »reflektierende« Interpretation (u. a. Straub, 1999a: 218ff.). Mithilfe dieser Vergleichsoperationen kann dann das Interpretandum, basierend auf den durch die vorgenannten Vergleichs- und Gegenhorizonte erzeugten Konstruktionen von Ähnlichkeits- und Differenzrelationen, näher bestimmt werden. Die ›Operation des Vergleichens‹ (Straub, 1999a, 2010) ermöglicht schließlich die Entwicklung von Typen von Erfahrungen und

Handlungen, Orientierungen und Überzeugungen sowie mögliche Binnendifferenzierungen. Die ›Typenbildung‹ besitzt im Prozess der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung verschiedene Bedeutungen: Prozesse der wissenschaftlichen ›Typisierung‹ bauen auf der Textinterpretation im Sinne einer ›bestimmenden‹ und ›reflektierenden Interpretation‹ auf. Unter einer ›Typisierung‹ und allgemein unter Typisierungsprozessen werden Unterscheidungen von wieder erkennbaren, wiederkehrenden Merkmalen und Eigenschaften der untersuchten Phänomene verstanden (z. B. Straub, 1989: 224ff.). Ziel der Typenbildung ist es, eine Unterscheidung zwischen individuellen Phänomenen einer untersuchten sozialen Wirklichkeit, d. h. eine Generalisierung von Wissensbeständen, vorzunehmen.²⁵ Die Typisierung hat den Zweck, eine Beschreibung, Ordnung und Struktur von ausgewählten Aspekten sozialer Realität herzustellen. Die Strukturierung bezieht sich dabei auf das Erfahren der Subjekte und die dabei bewältigte Handlungspraxis. Bei der Typisierung werden Typen gebildet, die als einzelne Repräsentationen von allgemeinen Phänomenen stehen. Typisieren heißt dabei, von den singulären Eigenschaften und Charakteristika eines Phänomens abzusehen. Ein Typus stellt eine abstrahierte Objektivierung eines Einzelfalls dar.

Typisiert werden können z. B. Eigenschaften von Personen und Situationen, Erfahrungen und Handlungen, Orientierungen und Überzeugungen, biografische Ereignisse und Entwicklungsprozesse, Intentionen und Motive. etc. Die durch diesen Prozess entworfenen Typen können sich von Forscher zu Forscher unterscheiden, denn es handelt sich stets um sprachlich artikulierte Interpretationsleistungen aus einer bestimmten Perspektive. Die Interpretations- und Deutungslei-

²⁵ Diese auf Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790/1989) und *Kritik der reinen Vernunft* (1771/1988) zurückgehende begriffsanalytische Differenzierung operiert mit einer Subsumptions- und Subversionslogik (Straub, 1993: 167): Einerseits kann ein zu erklärendes Phänomen anderen in wissenschaftlichen Kontexten ausgearbeiteten Theorien, Begriffen und Typisierungen unter- oder zugeordnet werden (›bestimmende Interpretation‹). Andererseits kann unter Nutzung kreativer Potenziale des Interpreten dessen begriffs- und thesiesprachliches Repertoire erweitert und revidiert werden (›reflektierende Interpretation‹), wenn die Konstruktion von Ähnlichkeits- und Differenzrelationen zu keiner Zu- oder Unterordnung unter Bekanntes möglich ist. Straub (1999a) vertritt die Auffassung, »daß sich Kants Begriff der reflektierenden Urteilskraft auf ein breites Feld von Erfahrungen beziehen läßt, und zwar immer dann, wenn sich diese Erfahrungen nicht ohne Weiteres geläufigen Schemata subsumieren lassen. Reflektierende Urteilskraft ist erforderlich, sobald wir Erfahrungen bilden bzw. artikulieren wollen, dies jedoch nicht unstandlos können, weil noch nicht hinreichend begriffen und bestimmt ist, was als ›Erfahrung‹ zur Sprache gebracht werden soll« (219).

stungen sind zu einem hohen Grad vom Wissen und der Erfahrung des Interpreten abhängig, was die Untersuchungsperspektive verschiedentlich auch einzuschränken vermag. Diese Perspektivenabhängigkeit hat durchaus Auswirkungen auf die Tiefe und die Qualität der interpretativen Leistungen, allerdings ist es noch kein notwendiges Kriterium dafür, dass die auf Grundlage der Textinterpretation formulierten Kategorien, Konzepte und Typisierungen nicht ›intersubjektiv zustimmungsfähig‹ wären (vgl. Jung, 1999). Es ist zu erwarten, dass bei der komparativen Textinterpretation die vom Interpreten gefundenen Interpretationsperspektiven möglicherweise von den Werten, Normen und Moralvorstellungen der handelnden Akteure abweichen.

Die Interessen der Forscher bzw. Interpreten unterscheiden sich hinsichtlich der Untersuchungsfrage und der zum Einsatz kommenden theoretischen Konzepte und methodischen Verfahren. Empirische Ergebnisse und darauf aufbauende Typisierungen werden stets zur Beantwortung einer eingangs gestellten Frage herangezogen. In der sozialwissenschaftlichen Erfahrungs- und Erkenntnisbildung im Rahmen der interpretativen Religionspsychologie werden Typisierungsprozesse auf der Grundlage einer Rekonstruktion alltagsweltlicher Phänomene vorgenommen. Prozesse der Typisierung bzw. Typologisierung, gerade wenn sie aus einer subjektspezifischen Perspektive betrieben werden, beziehen sich auf eine ›komparative Analyse‹. Prozesse der Typisierung bauen auf dem Vergleich von Einzelfällen auf, die aber nicht als Einzelfälle belassen werden, sondern fallübergreifend bzw. falltranszendierend miteinander in Relation gebracht, kontrastiv voneinander abgehoben und abstrahiert werden sollen.

Eine Typenbildung im Sinne der komparativen Analyse stellt also ein Entdecken von fallübergreifenden bzw. individuumstranszendierenden Eigenschaften dar. Diese identifizierten Typen und Eigenschaften dienen der Deskription und der Generierung und Hypothesierung theoretischer Zusammenhänge:

»Die Möglichkeit des unter bestimmten Relevanzgesichtspunkten vorgenommenen *Vergleichs individueller Phänomene* und die in solchen Vergleichsprozessen potentiell erkennbare Ähnlichkeit zwischen mehreren Phänomenen gewährleistet es, von den idiosynkratischen und unverwechselbaren Aspekten dieser Phänomene absehen und abstrahieren zu können. In einem solchen gedanklichen Abstraktionsprozeß werden Typen konstruierbar, die jeweils spezielle Ähnlichkeiten einzelner Phänomene artikulieren. Typisierungen und Typenbildungen sind synthetische Interpretationsleistungen, durch die bestimmte individuelle Phänomene in eine Relation zueinander gesetzt werden (Relation der Ähnlichkeit)« [Hervorhebung im Original] (Straub, 1989: 230).

Bei der komparativen, interpretativen Analyse autobiografischer Erzählungen werden bestimmte Besonderheiten von Erlebnissen als verallgemeinerbare Eigenschaften abstrahiert. D. h. der Auswertungsprozess beinhaltet im Sinne einer interpretativen Texthermeneutik bereits Abstraktions- und Transzendierungsleistungen, bei denen von unverwechselbar individuellen Eigenschaften auf allgemeine bzw. verallgemeinerbare Muster geschlossen wird. Ein Typus wird konstruiert durch seine ›Familienähnlichkeit‹ zum Allgemeinen (Wittgenstein, 1953/2001: §§ 65ff.).²⁶ Dabei können nicht immer alle entdeckten Phänomene unter einen bestimmten Typus gezogen werden. Es werden immer auch nicht-identische Merkmale und Ausnahmen von Regelfällen auftauchen, die zwar von diesen (Ideal-)Typen abweichen, aber dennoch die Vielfalt und Vielfältigkeit der sozialen Wirklichkeit widerspiegeln. Damit kann der Erkenntnisprozess als noch nicht abgeschlossen betrachtet werden und eröffnet Möglichkeiten für weitere wissenschaftliche Untersuchungen.

Während die bisherigen Überlegungen auf einer metatheoretischen und methodologischen Ebene angesiedelt sind und geholfen haben, die dieser Untersuchung zugrunde liegende Forschungsstrategie – die interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie – in ihren Grundzügen zu beschreiben, wird demgegenüber im folgenden Kapitel 3 der Forschungskontext und theoretische Hintergrund bestimmt, in dem die Forschungsmethodologie und letztlich auch die Forschungsfrage eingebettet sind. Im Anschluss daran erfolgt im Kapitel 4 eine Darstellung der forschungspraktischen Umsetzung der empirischen Untersuchung und eine weitere Präzisierung der gewählten Forschungsstrategie auf der Ebene der eingesetzten Methoden und Verfahren, bevor die wesentlichen Ergebnisse dieser Studie (Kapitel 5-7) vorgestellt werden.

²⁶ Wittgenstein (1953/2001) bezieht sich dabei auf die spezifischen Merkmale eines Phänomens, die als konstitutive Merkmale zu einer ›Familie‹ (bzw. einem ›Typus‹) zusammengefasst werden können. Es handelt sich dabei eigentlich um ein subsumptionslogisches Argument, d. h., dass spezifische wiederzuentdeckende Phänomene unter einen allgemeinen Topos gezogen werden, der eine Art Muster, Musterfall oder Vorbild darstellt. Ein ›Typus‹ ist durch gemeinsame Eigenschaften ›verwandt‹ mit den auftretenden Phänomenen. Damit orientiert sich ein ›Typus‹ an den spezifischen individuellen, abstrahierten Merkmalen eines Phänomens in einem bestimmten Kontext. Der ›Typus‹ im Prozess der Typisierung verliert allerdings seine ›Einzigartigkeit‹ und ›Idiosynkratik‹ (vgl. Straub, 1989: 229).

3 Missionarisches Handeln von Protestanten

3.1 Einleitende Hinweise und Aufbau

Im vorangegangenen Kapitel standen die metatheoretische und methodologische Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes und des empirischen Forschungsansatzes als interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie im Mittelpunkt der Betrachtungen. Bevor nun die forschungspraktische Umsetzung dieses methodisch-methodologischen Forschungsansatzes näher beschrieben werden soll, folgt zunächst eine Darstellung der untersuchten Forschungsthematik und des Forschungskontextes dieser empirischen Studie. Diese Untersuchung verfolgt das Ziel, die Erfahrungen von in missionarischer Absicht handelnden Individuen und deren Einfluss auf das Alltagsleben der protestantischen Missionare zu untersuchen. Das missionarische Handeln und die von den Missionaren gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit im Kontext von Religion stellen ein eigenständiges ›Praxis- und Forschungsfeld‹ dar, das es im Folgenden ausführlich zu untersuchen gilt. Ein Verständnis von Mission und damit verbundenen Fragen protestantischer Identität ist für die darauf folgende Darstellung des Aufbaus, der Durchführung und Auswertung dieser empirischen Studie unerlässlich. Bei der Transformation des in vielfältiger Weise geprägten kulturellen Konzeptes und Begriffs ›Mission‹ in einen empirisch erfassbaren Zusammenhang muss beachtet werden, dass dessen kulturelle, soziale und individuelle, denotative und vor allem konnotative Bedeutungen durch das historisch veränderliche theologische Selbstverständnis, die vielfältigen und mitunter widersprüchlichen Folgen für alle Beteiligten sowie die begriffliche Entstehungsgeschichte geprägt werden (Matthes, 2002/2005). In dieser Hinsicht wird eine partikulare Sichtweise entwickelt, die eine bereichsspezifische Verwendung dieses kulturellen Konzeptes erlaubt.

Das Christentum wird als ein prominenter Vertreter der ›missionarischen Erlösungsreligionen‹ (u. a. Sundermeier, 2004; Giesen, 1999) angesehen, deren Entwicklung und Aufrechterhaltung sich insbesondere auf die Expansion ihrer religiösen Überzeugungen und Orientierungen stützt. Mit den missionarischen Ausbreitungsbewegungen der christlichen Religion hat man sich bisher – zumindest im deutschen und angelsächsischen Sprachraum – weniger aus einer religionswissenschaftlichen sowie sozial- und kulturwissenschaftlichen Perspektive beschäftigt. Mehr Beachtung findet dieses Themenfeld in anderen Diszipli-

nen, wie z. B. der Missionswissenschaft, der Religions- und Missionsgeschichte sowie der Missionstheologie. Die letztgenannten Disziplinen setzen sich mit dem Begriff und der Wirklichkeit von ›Mission‹ vorwiegend aus einer theologischen bzw. religionsgeschichtlichen Perspektive auseinander, mitunter geht es teils bewusst, teils unbewusst eher um eine Hinterfragung oder Legitimation des Missionsgedankens als zentrale Wesensäußerung des sich entwickelnden Christentums. Erst in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts kam es vermehrt zu einer Auseinandersetzung mit den Akteuren der Mission unter dem Aspekt der Akkulturation und Anpassung in fremdkulturellen Kontexten.

Das Anliegen dieses Kapitel ist es, eine Präzisierung dieses Forschungskontextes aus einer sowohl kulturhistorischen und theologischen als auch religionswissenschaftlichen und religionspsychologischen Perspektive vorzunehmen. Der Fokus wird dabei selektiv auf einige wichtige bereichsspezifische Themen und Fragen des Diskurses über ›Mission‹, missionarisches Handeln und die religiöse Identität deutscher Protestanten gelenkt, die einerseits auf Grundlage der Fragestellung dieser Untersuchung formuliert werden und andererseits einer Reflexion im Rahmen der bereits im vorangegangenen Kapitel angestellten begriffs- und theoriegeschichtlichen sowie kulturhistorischen Erkundungen zur Untersuchung von Religion unterzogen werden.

Die Untersuchung nähert sich dem ›missionarischen Handeln‹ von Protestanten in drei Schritten: Zunächst wird auf den Missionsbegriff und selektiv auch auf historische Erscheinungsformen religiöser Expansion eingegangen, welche die Entwicklungen der christlichen Mission im kulturellen Austausch nachzuzeichnen verhelfen (3.2). In einem zweiten Schritt werden das Selbstverständnis und die Ziele christlicher Mission betrachtet (3.3). Dabei wird neben einer Darstellung des biblischen Selbstverständnisses auch auf die missionstheologischen Begründungen und Ziele von ›Mission‹ eingegangen. Es sind vor allem identitätsrelevante Merkmale und Charakteristika der protestantischen Konfession, die das Handeln der Missionare leiten (3.4). Drittens soll auch danach gefragt werden, welche Rolle und Funktion der christlichen Mission im Praxis- und Forschungsfeld interkultureller Kommunikation und Kooperation zukommt (3.5).

3.2 Mission im Zwielticht: Begriff und Wirklichkeit religiöser Expansion²⁷

3.2.1 Erste Standortbestimmung: ›Mission‹ als religionswissenschaftliches Thema

Obwohl religiös motivierte Missionen, zumal christliche, einen viele Jahrhunderte alten historischen Erfahrungskomplex bilden (vgl. u. a. Barrett, Johnson & Crossing, 2009; Berger, 1992; Betz, 1994; Perlmutter, 1994), in deren Rahmen Erfahrungen des kulturellen Austauschs und der interkulturellen Kommunikation und Kooperation (vgl. Straub, Weidemann & Weidemann, 2007; Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003) aufgrund des Aufeinandertreffens von unterschiedlichen, partiell inkompatiblen kulturellen Lebensformen eine maßgebliche Rolle spielen, gibt es kaum empirische Forschungen zu diesem Thema. Damit bleibt eine der reichhaltigsten Quellen, die für ein genaueres Verständnis solcher Erfahrungen dienen könnte, weitgehend verschlossen.

›Mission‹ ist kein verallgemeinerbarer religionswissenschaftlicher Grundbegriff, wie zunächst vermutet werden könnte. In der wissenschaftlichen Literatur steht man dem Thema ›Mission‹ recht verhalten gegenüber. So ist im von Cancik, Gladigow und Laubscher herausgegebenen *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1988-2001) kein Artikel zu finden, der sich ausschließlich mit dieser Thematik beschäftigt (vgl. u. a. Hock, 2006; Sundermeier, 2007; Wrogemann, 2006). Aus einer religionssoziologischen Perspektive wurde diesem Untersuchungsthema bisher – im Gegensatz zur Konversionsforschung – nur wenig Beachtung geschenkt (vgl. z. B. Tyrell, 2004). In religionswissenschaftlichen Publikationen findet diese Thematik aus Perspektive des Religionsvergleichs nur selten Erwähnung (vgl. z. B. Berner, Bochsinger & Hock, 2007; Bochsinger, 1997; Feltdtkeller, 2001). Einen mehr oder weniger umfangreichen Überblick zur missionswissenschaftlichen Forschung sowie zu verwandten Themen und Fragestellungen vermitteln diverse Beiträge in mehrbändigen Lexika, Handbüchern und Enzyklopädien, wie z. B. *Encyclopedia of Christian Theology* (2005), *Evangelisches Kirchenlexikon* (³1997), *Lexikon für Theologie und*

²⁷ Die Ausführungen in diesem Abschnitt beruhen z. T. auf den überblicksartig angestellten Überlegungen in Straub & Arnold (2007). Diese Gedanken werden um weitere Forschungsergebnisse aus sowohl kulturhistorischer, als auch religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive erweitert und differenziert.

Kirche (³2006), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (1987/2006), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (1991), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (⁴1998-2007) und *Theologische Realenzyklopädie* (1977-2004). Bosch (1991), Müller und Ahrens (1995), Oborji (2006) sowie Ustorf (1994) haben ihre Arbeiten der historischen Entwicklung von ›Mission‹ und den paradigmatischen theologischen Veränderungsprozessen sowie den im Laufe der Missionsgeschichte entwickelten Konzepten und Zielen von Mission aus einer missionstheologischen und missionsgeschichtlichen Perspektive gewidmet.

Wrogemann (1997) hat sich mit dem Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker des 20. Jahrhunderts auseinandergesetzt. Aus der Perspektive der ökumenischen Einheitsbewegung wurde ›Mission‹ vor allem von Dahling-Sander, Schultze, Werner und Wrogemann (2003) als eigenes Forschungsthema entdeckt. Überblicksartige Darstellungen über die neutestamentliche Missionstheologie haben neben den Autoren der bereits genannten Nachschlagewerke auch Bosch (1991) und Hahn (1999) vorgelegt. Die islamische Ausbreitungsgeschichte sowie der Aufruf zum Islam (*da'wa islamiya*) aus einer missionstheologischen und religionsvergleichenden Perspektive hat u. a. Wrogemann (2006) zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht.

Mit Bezug auf den substantiellen Definitionsversuch von Stockhouse (1987: 563f.) definiert Bochinger (1997) Mission »als *aktive und vorsätzliche Ausbreitung der jeweils eigenen Religion*« [Hervorhebung im Original] (179). Weiterhin konkretisiert Bochinger vier elementare Konstituenten des Missionsbegriffs: (1) das Missionssubjekt muss die Absicht geäußert haben und den Entschluss gefasst haben, Mission zu betreiben; (2) für das Missionssubjekt ist die Mission mit kulturellen Differenz-, Fremdheits- und Andersheitserfahrungen verbunden; (3) die religiöse Ausbreitung der eigenen Religion setzt voraus, dass das Missionssubjekt über einen »klaren und einfach zu handhabenden Begriff ihrer Grundlagen und Essenz« der eigenen religiösen Identität verfügt und (4) aufgrund der Mission verändert sich die »Wahrnehmung der zu missionierenden Seite« (ibid.: 180). Dass bisher aber die Untersuchung der Ausbreitung von ›missionarischen Erlösungsreligionen‹ (u. a. Sundermeier, 2004; Giesen, 1999) allein der Theologie überlassen wurde, erscheint den meisten Autoren als höchst bedenklich. Feldtkeller (2001) macht diesbezüglich darauf aufmerksam, dass

sich die Erforschung von ›Mission‹ vor allem für eine religionswissenschaftliche Perspektive öffnen müsse:

»Die Bandbreite dessen, was im Laufe der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums als Mission geschehen ist, überlagert sich so stark mit Sachverhalten aus der Geschichte anderer Religionen, dass dafür auch derselbe Begriff verwendet werden sollte. Es muss sogar noch mehr gesagt werden: diese Überlagerung mit Sachverhalten aus der Geschichte anderer Religionen beruht darauf, dass die betreffenden Religionen sich immer wieder anlässlich ihres Ausbreitungsverhaltens begegnet sind und dass sie sich vielleicht unter keinem anderen Aspekt so stark gegenseitig beeinflusst haben wie in der Gestaltung ihrer Mission. Die christliche Missionsgeschichte erscheint demnach als eingereiht in eine interreligiöse Missionsgeschichte. Andererseits ist Mission keine universal in der Religionsgeschichte vorhandene Erscheinung. Nicht jede Form der Weitergabe von Religion kann als ›Mission‹ beschrieben werden. Mission ist sogar ein relativ seltener Ausnahmefall der Weitergabe von Religion« (100).

Feldtkeller merkt außerdem an, dass Religion auf drei unterschiedliche Arten tradiert werden könne: durch (1) die natürliche (biologische) Abstammung, wie sie beispielsweise in den Stammes- und Volksreligionen zu beobachten ist; (2) die imperiale Expansion und Ausweitung des eigenen politischen Macht- und Einflussbereichs sowie (3) Mission im eigentlichen Sinne. Das spezifische Ziel der Mission besteht nach Feldtkeller darin, dass mit ihr die Differenz zwischen der eigenen Abstammungsgemeinschaft und den zu bekehrenden Andersgläubigen und Fremden aufgehoben werden soll, wobei eine Gleichheit aller Menschen als anthropologisches Grunddatum propagiert wird und jedem einzelnen Individuum die unveräußerliche, gewaltlose und freie Entscheidung überlassen werden soll, die zugrunde liegenden Glaubensüberzeugung anzunehmen oder auch abzulehnen (ibid.: 102f.). Diese Typologie religiöser Ausbreitungsformen entspricht nicht zwangsläufig der zugrunde liegenden Praxis, die häufig durch multiple, synkretistische und hybride Arrangements gekennzeichnet ist. Daher sollte sich eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Thematik ›Mission‹ nach Bochinger (1997) folgendes Ziel setzen. Sie

»sollte Mission als ein spezielles Interaktionsmuster verstehen, in dem Grenzen zwischen historisch gewachsenen normativen Aussagesystemen bewußt übersprungen werden. In diesen Aussagesystemen werden religiöse mit politischen, ökonomischen und ideologischen Werten verwoben, weshalb missionarische Unternehmungen fatale praktische Verwechslungen nach sich ziehen können, in jedem Fall aber zu einer mehrdimensionalen Verschiebung traditioneller Strukturen führen. Durch die normative Begründung unterscheidet sich Mission von den meisten synkretistischen Phänomenen, auch wenn in der Folge häufig Synkretismen auftreten. Eine Analyse solcher Vorgänge wirkt eo ipso auf die religionswissenschaftliche

Methodik zurück. Die Beschäftigung mit Mission macht deutlich, daß Religionswissenschaft sich aus einem statischen Betrachtungsmodell einzelner Religionen lösen muß, das seinerseits im 18. und 19. Jhdt. durch missionstheologische Abgrenzungsstrategien mitgeprägt wurde. Tabuisiert Religionswissenschaft das Thema der Mission, idealisiert sie daher gerade solche Zugriffe zum Thema interreligiöser Auseinandersetzung, die kontraproduktiv zu ihrem eigenen, historisch-kritischen Zugang zu ›Religion‹ und ›Religionen‹ sind. Im Gegenzug verspricht die Beschäftigung mit ›Mission‹ – sofern die disziplinären Prämissen der Religionswissenschaft eingehalten werden – eine interessante Verknüpfung von gegenständlicher Forschung und methodischer Selbstreflexion« (ibid.: 183f.).

Zentrale Aspekte der theologisch-christlichen Glaubensauffassung, der historischen Entwicklung der christlichen Mission und eine vergleichend religionswissenschaftliche Perspektive wird immer dann eingenommen, wenn dies für die Beantwortung der dieser Untersuchung zugrunde liegenden Fragestellung und die interpretativen, komparativen Analysen notwendig erscheint. Dies geschieht insbesondere dann, wenn das eigene (missionarische) Handeln vor dem Hintergrund kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit im Kontext komplexer, vielschichtiger Sprachspiele, symbolischer Ausdrucksformen und Sinnhorizonte thematisiert wird. Dieser freilich immer noch problematische Umgang mit dem Begriff ›Mission‹ und seinen normativen und moralischen Konnotationen kann in der vorliegenden Untersuchung nicht lediglich durch eine ›neue‹ wissenschaftliche und kulturvergleichende Untersuchungsmethode überwunden werden. Vielmehr wird das Untersuchungsinteresse gelenkt auf mögliche Typisierungen und (Binnen-)Differenzierungen spezifischer Phänomene und Probleme von (christlicher) Mission, die letztlich einerseits zu einer Erschließung dieses komplexen Forschungsfeldes und andererseits zur Verfeinerung, Erweiterung und Reflexion der dabei eingesetzten kulturspezifischen Untersuchungsmethoden beitragen können. Die Auseinandersetzung mit dem ambivalenten Verhältnis zwischen dem Missionsbegriff und der Wirklichkeit religiöser Expansion ist Gegenstand der weiteren Überlegungen in diesem Abschnitt. Dabei steht neben der Erkundung der religionsgeschichtlichen Ursprünge des Missionsbegriffs (3.2.2) und der Reflexion seiner oft missverständlichen Gebrauchsweise und der Stereotypisierung missionarischer Praxis (3.2.3) auch eine Perspektivierung im Rahmen des kulturellen Austauschs und der religionsgeschichtlichen Entwicklung (3.2.4) im Zentrum der Betrachtungen.

3.2.2 Religionsgeschichtliche Ursprünge des Missionsbegriffs

Das Konzept ›Mission‹ ist an den Erfahrungs- und Erwartungshorizont der westlichen Kultur gebunden und mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Christentums eng verbunden, mithin ist es ein »Sprachspiel christlicher Religion« (Bochinger, 1997: 172). Die Bedeutungen und Konnotationen dieses Begriffs verweisen auf keine einheitliche Praxis. Mission als Weitergabe der christlichen Glaubensüberzeugung mit der Absicht einer Bekehrung Andersgläubiger ist jedoch primär als eine Praxis der christlichen Religion zu verstehen. Religionsphänomenologisch bedenklich erscheint es daher, von einer Mission oder den Missionaren anderer Religionen als der spezifischen Sonderform des Christentums, fernerhin sogar von einem ›missionarischen Atheismus‹ (vgl. dazu die aktuellen Debatten um den ›Neuen Atheismus‹) zu sprechen, wenngleich die religiöse Expansion bzw. Propaganda eigener Glaubensüberzeugungen ein religionsgeschichtliches Grunddatum darstellt (u. a. Antes, 1992: 1543f.; Rosenkranz, 1986: 969f.). Dessen begriffsgeschichtliche und kulturhistorische Genese wird als eine kulturübergreifende, relativ kontinuierlich verlaufende, dynamische Durchdringung und Transformation des eigenen (binnen-)kulturellen Handlungs-, Wissens-, Orientierungs- und Überzeugungssystems sowie darauf bezogener und darin thematisierter Aspekte begriffen.

Heute ist man sich größtenteils darüber einig, dass die missionarische Ausbreitung von Religionen und Weltanschauungen vornehmlich im Modus des kulturellen Austauschs verläuft und meist auf eine intendierte, strategische Veränderung der Adressaten abzielt. Missionen dienen der langfristigen Entwicklung, Existenzsicherung und Verteidigung und Verfestigung des eigenen Betätigungsfeldes und Erwartungshorizontes sowie der Bestätigung der jeweils als eigen empfundenen kulturellen Identität. Die von den Missionaren beabsichtigte Bekehrung der Anderen zum eigenen Glauben greift tief in deren Lebensformen und Sprachspiele ein. In deren Folge werden religiöse Anschauungen und Überzeugungen, Bräuche und Rituale verbreitet, um neue Anhänger zu gewinnen oder um etablierte Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft zu ›bessern‹, zu ›vervollkommen‹ und innerlich-geistig zu ›erneuern‹. Dies geschieht unabhängig davon, ob eine Religion mit universalen oder partikularen Geltungsansprüchen auftritt: Die Glaubensbotschaft richtet sich immer an eine umfassende (Glauben-)Gemeinschaft, kann aber stets nur von einem einzelnen Individuum empfangen werden. Erfolgreich missionierende Individuen haben sich ein (teil-

weise implizites) kulturelles Wissen darüber angeeignet, wie die eigenen Glaubensauffassungen und religiösen Überzeugungen erfolgreich vermittelt werden können. Unabhängig davon, wie stark das Erlernete im Zuge seiner kulturellen Übersetzung und individuellen Aneignung des Fremden und Anderen auch angewandt werden mag, hinterlässt Mission letztlich bei allen Beteiligten Folgen und es wird auf ›allen Seiten‹ des missionspraktischen Betätigungsfelds ›interkulturell gelernt‹ (u. a. Thomas, 2003b; Weidemann, 2007a).

Religiös motivierte Missionen stellen damit besondere, zutiefst konfliktreiche Formen kulturellen Austauschs dar. Dies wird immer dann offensichtlich, wenn durch diese eine geografische, politische, ideologische, vor allem aber strategische Ausbreitung von Macht- und Herrschaftsansprüchen angestrebt wird. Mit ihrem Weltgeltungsanspruch trafen und treffen zahlreiche religiöse Missionen auf regional und überregional vorhandene traditionelle Kulturen, Weltanschauungen und Religionen. All das macht die missionarische Praxis zu einem höchst spannungsreichen Handlungs- und Betätigungsfeld.

Im Unterschied zu einer naheliegenden Vermutung geht der Begriff ›Mission‹ (lat. *missio* = Auftrag bzw. Ausführung einer Sendung zur Ausbreitung der eigenen Religion sowie Verbreitung einer religiösen Lehre; *mittere* = jemanden (aus-)senden, schicken, gehen lassen) nicht auf biblische Quellen zurück. Dennoch ist der Missionsbegriff zutiefst durch die historische Entwicklung des Christentums geprägt. Im aramäischen, griechischen und hebräischen Sprachgebrauch der antiken Zeit existiert kein vergleichbares Äquivalent. Einem historischen Beleg aus dem 16. Jahrhundert zufolge wird sein Ursprung auf das Sendungsgelübde *votum de missionibus* jesuitischer Ordensleute zurückgeführt, deren Orden nicht Teil der katholischen Kirche war (Lienhard, 2005: 1044). Als eigenständiger Begriff wurde er erstmals in den *Disputationes Tridentinae* (1558) von Diego Laínez, dem Mitbegründer des Jesuitenordens und entscheidenden Kraft zur Ausarbeitung einer Ordenskonstitution, urkundlich erwähnt. Mit diesem speziellen Missionsauftrag wurden die Ordensbrüder von den Ordenspatres entsandt, sich um die Bekehrung der »Ungetauften« zu bemühen und diese für die eigene Religion und Gemeinschaft zu gewinnen (z. B. Friedli, 1991; Gensichen, 1986). Damit verweist der Begriff auf einen Sender, ebenso auf individuelle oder institutionelle Gesandte (die ›Missionssubjekte‹ bzw. ›Missionsträger‹), einen oder mehrere Adressaten (die ›Missionsobjekte‹) sowie auf einen Sendungsauftrag in die ›zu bessernde‹ Welt (Friedli, 1991). Der Sender besitzt dabei die Autorität,

die Gesandten eine bedeutungsvolle Aufgabe ausführen zu lassen, die seinem Erfahrungsraum und Erwartungshorizont entspringt. In der Praxis christlicher Mission wird der Kirche oder Missionsgesellschaft diese Aufgabe der Trägerschaft und Verwaltung durch die Autorität der göttlichen Gewalt verliehen (*missio dei*).

Zu den sprachgeschichtlichen Vorläufern des Missionsbegriffs gehört u. a. die auf die Tätigkeit christlicher Botschafter zurückgehende Bezeichnung *apostolatus* (lat. Gesandter, Sendbote), welche im Neuen Testament verwendet wird, um den Dienst der Apostel als Glaubensboten des entgegenkommenden Gottes zu beschreiben (vgl. u. a. Apg 1,25; Rö 1,5; Gal 2,8; Betz, 1994: 24). Ebenfalls eng ist in der biblischen Tradition die neutestamentliche griechische Wortgruppe *euangelizein* bzw. *euangelizesthai* verwurzelt, was soviel bedeutet wie: die Proklamation der guten Nachricht von der Gottesherrschaft, die durch Jesus Christus in die Welt gekommen ist; Aufruf zur Buße; Einladung zu einer persönlichen Glaubensentscheidung; Menschen in die sichtbare Gemeinschaft der Glaubenden bringen; Bekehrung des Einzelnen (u. a. Bosch, 1987; Hollenweger, 1979-1988). Dieser Begriff hat im theologischen Sprachgebrauch erst sehr spät – nämlich während der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert – Fuß gefasst und ist eng mit der historischen Entwicklung des Pietismus verbunden. Nach Bosch (1987) kann ›Evangelisation‹ von ›Mission‹ wie folgt abgegrenzt werden:

»als a) jene Aktivitäten, die mit der Ausbreitung des Evangeliums zusammenhängen [...] und b) als die theologische Reflexion über diese Aktivitäten, während *Evangelisierung* sich auf den *Prozeß* der Ausbreitung des Evangeliums bezieht, oder auf das *Ausmaß*, in welchem es verbreitet wurde (z. B. ›Die Evangelisation der Welt‹). [...] Sie wird manchmal nach *Methode* und *Stil* definiert. Dann wird Evangelisation vornehmlich als öffentliche Erwekungspredigt verstanden, die vor großen Zuhörerschaften (oft im Freien oder über das Fernsehen) von speziell begabten ›Evangelisten‹ gehalten wird. [...] Andere definieren Evangelisation im Hinblick auf ihre *Resultate*: Evangelisation bedeutet ›Menschen bekehren‹ [...] Noch häufiger wird Evangelisation im Blick auf ihre ›*Objekte*‹ bestimmt. Wo dies geschieht, wird sie gewöhnlich von Mission unterschieden. Diese hat es dann mit solchen Menschen zu tun, die *noch nicht* Christen sind (insbesondere in der ›Dritten Welt‹), Evangelisation mit solchen, die *nicht mehr* Christen sind (vor allem im Westen). Mission befaßt sich mit Umkehr, Christianisierung, Anfang, *vocare*, den Fremden. Evangelisation mit Rückkehr, Rechristianisierung, Neuanfang, *revocare*, den Entfremdeten [...] Ein konstituierender Faktor dieser Unterscheidung ist der Gedanke des *corpus Christianum* und die Idee vom *charakter indelibilis* der Taufe [Hervorhebung im Original] (102f.).

Schließlich haben sich seit dem 17. Jahrhundert auch ›*propagatio fidei*‹ bzw. ›*propagatio salutis*‹ als Bezeichnungen für die Verbreitung der eigenen Glaubensüberzeugung durchgesetzt. Die *Kongregation für die Glaubensverbreitung* (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) wurde 1622 als päpstliche Missionszentrale in Rom gegründet.

»Der proselytische Beigeschmack von ›missionarisch‹ ist erst im expansiven Entdeckungszeitalter entstanden. Die ursprüngliche Sinnrichtung des Wortes ›Mission‹ kannte dagegen diese aggressive Konnotation nicht« (Friedli, 1991: 374).

In den Religionswissenschaften und verwandten Disziplinen bezeichnet der Begriff allgemein die organisierte Ausbreitung von Religionen und Weltanschauungen (vgl. u. a. Ström, 1994; Wrogemann, 2006), obschon in anderen nicht-christlichen Religionen kein analoger expliziter religiöser Sendungsauftrag im Sinne der christlichen Glaubensbotschaft existiert, sondern allein deren geografische, politische und kulturelle Ausbreitung nachvollzogen werden kann (Bürkle, 1994). Dies macht eine Verwendung des Missionsbegriffs schwierig, in manchen Kontexten ist seine Gebrauchsweise gar missverständlich.

3.2.3 Das Problem der Stereotypisierung missionarischer Praxis

Vor dem Hintergrund dieses Befundes verweist der Begriff Mission auf keine einheitliche, kulturübergreifende, schon gar nicht auf eine allgemein anerkanntswürdige Praxis. Eine Auseinandersetzung mit diesem ›transnationalen‹ (z. B. Mettele, 2009) und ›transkulturellen‹ (u. a. Hüwelmeier, 2004; Welsch, 1999) Phänomen kommt nicht umhin, sich auch mit deren historischer Entwicklung zu beschäftigen, welche nicht frei von Irritationen und Missverständnissen ist. Insofern stellen Stereotypisierungen und die Identifikation missionarischer Praxis mit anderen, zunächst analog erscheinenden, möglicherweise artverwandten, familienähnlichen (sensu Wittgenstein) Erscheinungsformen religiöser Expansion eine unabwendbare Notwendigkeit dar. Nicht immer wird dem Rechnung getragen, dass missionarische Praxen selbst spezifisch kulturelle Lebensformen darstellen, die nicht *per se* mit anderen möglicherweise unterschieden, teilweise sogar inkompatiblen (historischen) Erscheinungsformen verglichen werden können (z. B. Bochinger, 1997).

Aus einer vergleichenden Perspektive erscheinen insbesondere die vier folgenden durch historische Erfahrungen gezeichneten Facetten stereotyper Rede von ›Mission‹ erwähnenswert: So wird erstens der Begriff ›Mission‹ oft gleichgesetzt mit Ausbreitungsbewegungen anderer Religionen und Weltanschauungen

als der des Christentums, die möglicherweise in vergleichbarer Art und Weise strukturiert und organisiert sind und nachweislich ebenso relativ kontinuierlich verlaufen. Zweitens wird der Begriff der (religiösen, christlichen) Mission nicht selten unreflektiert auf nicht-religiöse Sachverhalte und Kontexte, wie Kolonialismus, Kolonialisierung und Imperialismus, ausgedehnt und übertragen, häufig sogar damit gleichgesetzt. Drittens stellt die Expansion und Propaganda der eigenen Religion gegenüber Anderen und Fremden nicht eine genuine Wesenseigenschaft und Lebensäußerung einer jeden Religion dar. Und schließlich viertens kann nicht einmal von einer einheitlichen christlichen Missionspraxis gesprochen werden, sondern diese tritt dem Betrachter in Wirklichkeit in verschiedenen Erscheinungsweisen und Nuancierungen entgegen. Diese Facetten der Verwendung des Missionsbegriffs stellen gleichsam Indizien dafür dar, dass das vielleicht intersubjektiv zustimmungsfähige, sicherlich aber ideelle Ziel der Rekonstruktion eines möglichst ›authentischen und reellen‹ Bildes christlicher Mission stets ein prekäres Unterfangen darstellt. Kurzum, wer einen Blick in die geistesgeschichtliche Entwicklung der religiösen Ausbreitungsbewegungen wirft, entdeckt schnell deren Ambivalenz. Entsprechend sollten daher Stereotypisierungen und Stigmatisierungen missionarischer Praxis ebenso reflektiert werden wie deren kulturtheoretische und wissenschaftlich-methodische Errungenschaften sowie die erzielten kulturellen Übersetzungsleistungen. Auf diese vier Aspekte wird im Folgenden ausführlich eingegangen.

Allzu stereotype Auffassungen sind irreführend (Becker, 1997: 211). Das gilt in einem zunehmenden Maße immer dann, wenn der Begriff ›Mission‹ erstens nicht ausschließlich auf die Praxis christlicher Mission gerichtet ist. Die religiöse und weltanschauliche Expansion stellt keine ausschließlich christliche Angelegenheit dar. Bekanntlich expandieren auch andere Religionen und Weltanschauungen und betreiben eine bewusste, planvolle und kontinuierlich verlaufende Ausbreitung ihrer eigenen Überzeugungen und Orientierungen, wenn diese auch nicht in vergleichbarer Weise organisiert ist wie im Fall des Christentums. Auch die Mission des Christentums ist durch eine große Variationsbreite gekennzeichnet, nicht zuletzt in Abhängigkeit der historischen Entwicklungen. Im Gegensatz zu den Stammes- und National- bzw. Volksreligionen berufen sich alle sog. ›Weltreligionen‹ (Glasenapp, 1994; Hutter, 2006; Ström, 1994) nicht nur auf ein traditionelles, universalistisches Bekenntnis, sondern sind auch – ungeachtet aller Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Einzelnen –

darum bemüht, ihren Glauben an eine transzendente Wirklichkeit und letzte Wahrheit über alle geografischen, politischen und ideologischen Kultur- und Ländergrenzen hinweg zu verbreiten (Rosenkranz, 1986).²⁸ Diesbezüglich gibt es markante Unterschiede, wobei speziell den monotheistischen Religionen ein exklusiver und dogmatischer Wahrheitsanspruch zugeschrieben wird, den manche Autoren als ideelle Grundlage von Gewalt oder selbst schon als Ausdruck eines gewaltförmigen Denkens und praktischen Weltverhältnisses auslegen (z. B. Assmann, 2006). Durch ihren Weltgeltungsanspruch treffen sie auf regional und überregional vorhandene traditionelle Kulturen und Religionen. Dabei können verschiedene Strategien verfolgt werden, um dem Missionsauftrag gerecht zu werden, insbesondere aber die der Adaption und Exklusion sowie des Synkretismus (vgl. Sundermeier, 1996, 2003). Es kann festgestellt werden, dass der Missionsbegriff und die systematische Bestimmung der mit der eigenen Religion verbundenen Glaubensinhalte und Erlebnisqualitäten vorwiegend ein neuzeitliches Phänomen darstellt, wobei eine Vielzahl der mit ihm verbundenen Ideen, Absichten und Praktiken bereits eine längere historische Tradition besitzt und in ganz verschiedenen Religionen verbreitet ist.

In diesem Sinne lassen sich einige wichtige – ausgewählte und zusammengefasste – Ergebnisse religions- bzw. missionswissenschaftlicher Forschung wie folgt resümieren: Die Ausbreitung des Buddhismus, die durch den Kaiser Aśoka (168-221 v. Chr.) bereits effektiv politisch umgesetzt wurde, stellt »zweifelloso die älteste universalreligiöse Mission« (Ström, 1994: 18) dar. Die islamische Expansion war in ihrem Ursprung mehr oder minder an eine politische und geografische Ausdehnung ihres Einflussbereichs geknüpft. Der Aufruf zum Glauben (*arab.* da'wa) – was häufig fälschlicherweise als »Mission« übersetzt wird – erfüllt eine doppelte Funktion: Einerseits geht es um die Einhaltung der traditionellen Vorschriften (u. a. Sharia), andererseits soll die Islamisierung der Gesellschaft vorangetrieben werden (z. B. Wrogemann, 2006). Der Hinduismus bildet insofern eine Ausnahme, als er bis in das 19. Jahrhundert hinein als eine klassische »Volksreligion« in Indien angesiedelt war und keine weltweite Ausbreitung anstrebte, bis Svāmi Vivekānada (1863-1903) im Jahre 1893 als ihr prominente-

²⁸ Die z. T. älteren Stammes-, National- und Volksreligionen überschreiten nur gelegentlich und in für das eigene Überleben notwendigen Situationen ihre territorialen und kulturellen Grenzen zum Zwecke einer partiellen Vermittlung, Sicherung oder Etablierung des eigenen Überzeugungs-, Wissens- und Orientierungssystems (u. a. Sundermeier, 2003: 547).

ster Vertreter beim Weltparlament der Religionen in Chicago (1893) einen Anfang machte und in Gestalt der Vedanta-Gesellschaften sowie im Namen des Mystikers Ramakrishna (1833-1888) zu missionieren begann. Antes (1987) weist im Fall des klassischen Hinduismus darauf hin, dass dieser – trotz seiner politisch-militärischen Ausbreitung im hinterindischen und indonesischen Raum – aufgrund seiner kulturellen und religiösen Überlegenheit zunächst keine missionarischen Expansionsabsichten verfolgte:

»Soweit die spärlichen Quellen zu den ersten Epochen der Religionsgeschichte Südasiens und Indonesiens Rückschlüsse auf die Ausbreitung des Hinduismus zulassen, liegt die Annahme nahe, daß weder eine konkrete Expansionsabsicht vorlag noch eine bewußte Propaganda für eine Hinduisierung betrieben wurde. Selbst in Indien ist ein solches Bestreben bis zum 19. Jahrhundert nicht festzustellen, sieht man von der engagierten Predigt einzelner Gurus, die Anhänger gewannen, einmal ab. Eine Wende erfolgte Ende des 19. Jahrhunderts« (275).

Im Judentum wird die proselytische Eiferung und die Gewinnung von Anderen für einen Übertritt zum Judentum zwar bis in die Neuzeit hinein abgelehnt, weil »mit ihm mittelalterliche Zwangstaufen, Zwangspredigten etc. assoziiert werden. Aber die Sache, Anwerbung und Betreuung von Proselyten war ein bedeutendes, stimulierendes Element in der Geschichte des Judentums« (Ström, 1994: 20). So gilt vielen Rabbinern schon Abraham als erster Prototyp eines Proselyten, dem wegen seines Werkes Bewunderung gezollt wird, da »jeder, der einen Götzendiener zu Gott hinführt, so daß dieser konvertiert, so anzusehen ist, als habe er diesen Menschen erschaffen. Abraham hat die Männer von Haran zur Konversion geführt und Sara die Frauen« (Gen 12, 5/BeR 38, 14; zitiert nach Perelmutter, 1994: 20). Dem pragmasemantischen Sinngehalt vergleichbare Anforderungen zum missionarischen Handeln finden sich ebenso in vielen jüdischen Schriften.

Zweitens wird der Begriff der (religiösen, christlichen) Mission – nicht selten unreflektiert – auf nicht-religiöse Sachverhalte und Kontexte ausgedehnt. Häufig fällt er sogar zusammen mit kolonialer Expansion, Imperialismus und Kolonialisierung. Es ließen sich unzählige historische Belege heranziehen, mit denen gezeigt werden kann, dass religiöse Expansionen zweifelsohne und zu allen Zeiten mit z. T. sehr subtilen Formen physischer, psychischer und symbolischer Gewalt einhergegangen sind; von aktuellen Entwicklungen ganz abgesehen. Dies wird offensichtlich, wenn die im Kulturaustausch stattfindenden – geistigen und materiellen – Begegnungen mit anderen Kulturen, Ethnien und religiösen Gemeinschaften gravierenden Einfluss auf gesellschaftliche Machtstrukturen und Herr-

schaftsverhältnisse (und das sowohl auf soziokultureller, politischer, ideologischer Ebene) nehmen. Die Form des Kulturkontakts im Zuge religiöser Expansion steht zu Recht in Verruf. Ausführliche Überlegungen diesbezüglich würden den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. An einer Aufarbeitung der Missionsgeschichte ist gegenwärtig ein breites Spektrum an Disziplinen beteiligt, die sich intensiv mit dem Thema ›Mission im Spiegel von Gewalt, Kolonisation und Terror‹ beschäftigen (vgl. u. a. Heyden & Becher, 2000; Wagner, 1994).

Es ist offensichtlich, dass Mission nach wie vor – von den ›Insidern‹ und ihren ›Missionsapologeten‹ einmal abgesehen – in keinem guten Licht steht. Wer beabsichtigt, andere zu missionieren, steht nach wie vor unter Rechtfertigungsdruck. Trotz aller achtenswerten Ideen und karitativen Projekte, verinnerlichten Ideale und ihrem Eifer für ein ›freundlicheres‹ und ›menschlicheres‹ Zusammenleben stehen Missionare unverändert unter einem Generalverdacht. Sie werden kontinuierlich gezwungen, ihrer Praktiken zu legitimieren – das gilt insbesondere für die Universalreligionen. Sie suchen meist eine Begründung ihres Handelns und Entlastung für ihre moralischen Absichten in den universell angelegten Geltungsansprüchen der eigenen Religion. Missionen sind und bleiben eine heikle Angelegenheit, die mit z. T. subtilen Formen der Persuasion und Überzeugung Anderer und Fremder ebenso einherzugehen scheint wie mit gewaltsamen Manipulationen und Interventionen. Eine in diesem Sinne beabsichtigte Mission greift zwangsläufig die in modernen, liberalisierten und pluralisierten Gesellschaften verteidigten Fundamente an, die z. B. die Toleranz und Anerkennung Andersheit und Fremdheit oder die Institution der Religionsfreiheit explizit zu garantieren beabsichtigen (vgl. zum Begriff Anerkennung 8.3).

Niemals kann eine – in welcher Absicht auch immer – geführte religiöse Mission, die einen gewalttätigen Charakter trägt und die eine zwanghafte Bekehrung von ›Ungläubigen‹ oder ›Andersgläubigen‹ beabsichtigt, geduldet werden. Man denke hierbei z. B. an die degradierenden Etikettierungen von ›Indianern‹ als Götzendiener, Kannibalen und Sodomiten bei Francisco López de Gómara (1511-1566) in seiner *Allgemeinen Geschichte Indiens* (1552) oder an Juan Ginés de Sepúlvedas (1490-1573) sich auf Aristoteles stützende Rechtfertigung des Krieges der Spanier gegen vermeintlich minderwertige ›Untermenschen‹. Diese und ähnliche Bezeichnungen sind vielfach kritisiert worden. Überhaupt wird die Praxis der Mission seit Anbeginn von ihren Kritikern begleitet. Kritik wurde häufig auch von denen geübt, die selbst im Auftrag der christlichen Kirche mis-

sionierten. Im Kontext der »Eroberung des Anderen« und der »Entdeckung Amerikas« (Todorov, 1985) gehören dazu u. a. die Anklagen eines Bartolomé de Las Casas (1484-1566) gegen die erbarmungslose Härte und Grausamkeit der spanischen ›*Conquistadores*‹ und sein Eintreten für eine Rehabilitierung ›indigener‹ Völker. Diese und andere Verurteilungen von gewaltsamer Bekehrung muss ebenso Gehör geschenkt werden. Sie stehen beispielhaft für eine Vielzahl von Kritiken ›aus den eigenen Reihen‹ (u. a. Straub & Arnold, 2007, 2008; Todorov, 1985).

Für die Anhänger der christlichen Religion gehört das Anliegen, sich von den gewaltsamen Formen der Bekehrung Anderer zu distanzieren, mittlerweile zu einer – allerdings kritisch beäugten – Selbstverständlichkeit. Es ist nicht zu verkennen, dass solche und ähnliche Thematisierungen von Gewalt, Kolonialismus und Imperialismus im Zug der geschichtlichen Entwicklung christlicher Mission immer noch – wenn auch in veränderter Form – die kulturellen Lebensformen und Sprachspiele heutiger Missionare mitprägen. Sie knüpfen in ihrem Selbstverständnis und in der eigenen Lebensgeschichte einerseits an die kulturellen Traditionen einer Jahrhunderte alten Missions- und Kirchengeschichte an, andererseits müssen sie sich aber auch unter den Herausforderungen einer pluralisierten, liberalisierten, säkularisierten westlichen Gesellschaft mit (post-/spät-) modernen Werten, Normen und Überzeugungen in einer produktiven und gesellschaftlich verträglichen Weise behaupten.

Die Bewältigung dieses Zwiespaltes zwischen der eigenen Geschichte und Tradition sowie den Herausforderungen der Moderne verlangt einerseits von den Missionaren eine notwendige und unabdingbare Auseinandersetzung mit dem kollektiv geteilten ›kulturellen Gedächtnis‹ (Assmann, 2002). Andererseits wird deutlich, wie die eigene Lebensgeschichte unwillkürlich mit der gesamten Menschheitsgeschichte verknüpft sein kann (vgl. z. B. Kölbl, 2004; Kölbl & Straub, 2003). Freilich stellt dies nur *einen* Aspekt dar, welcher speziell dem religiösen Selbst- und Weltverständnis eine einschneidende Prägung und missionarischem Handeln allgemein bedeutungsvolle Konturen verleiht. Es ist allerdings ein wichtiger Gesichtspunkt, nicht zuletzt deswegen, weil es eine allgemeine Tendenz in der Gegenwart widerspiegelt. Die religionswissenschaftliche und theologische Aufarbeitung des ambivalenten Charakters christlicher Mission kommt nicht zum Ziel, wenn man einerseits lediglich den problematischen Aspekten der historischen Erscheinungsformen Gehör schenkt und ande-

rerseits die notwendige wissenschaftlich-kritische Reflexion nicht allein ihren Apologeten überlässt.

Außerdem lassen sich drittens nicht wenige religiöse Gruppierungen und Gemeinschaften ausmachen, die keine missionarischen Ausbreitungsziele verfolgen. Dazu zählen insbesondere die ethnisch homogenen Abstammungsgemeinschaften, bei denen die (kollektive) Gruppenidentität höher geschätzt wird als die Autonomie des Individuums, wie beispielsweise in den Stammes- und Nationalreligionen, die sich mit anderen und fremden Stämmen und Völkern immer nur dann auseinandersetzen müssen, wenn sie durch sie bedroht werden oder ihr Überleben auf irgendeine Art und Weise von diesen abhängig ist. Ähnliche Tendenzen und Merkmale weist auch der durch die japanische Kultur geprägte Shintoismus auf (Antes, 1987: 275; Straub & Shimada, 1999).

Und schließlich viertens ist es aufgrund der zunehmenden Vielfalt an Konfessionen und ihrer sich verstärkenden Pluralität an Erscheinungsformen unmöglich, von einer einheitlichen christlichen Mission zu sprechen. In Deutschland lässt sich – zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung – immer noch eine tiefe innere Spaltung in zwei zahlenmäßig etwa gleich große Lager, die römisch-katholische und evangelische Kirche, feststellen. An der Seite dieser Hauptströmungen stehen verschiedene christliche (Minderheits-)Kirchen, wie z. B. die orthodoxe Kirche, Freikirchen etc. (Kirchenamt der EKD, 2009: 4). Die regelmäßig unter dem Titel »Status of Global Mission« publizierte Statistik weist für 1900 noch ca. 1.900 christliche Kirchen und Denominationen, 600 weltweit tätige Missionsgesellschaften und 1.500 karitative Einrichtungen aus (Barrett, Johnson & Crossing, 2009). Für das Jahr 2009 werden bereits 39.000 Kirchen, 27.000 sozialdiakonische Institutionen und 4.550 global agierende Missionsgesellschaften gezählt. Es wird prognostiziert, dass bei einer Wachstumsrate der christlichen Kirchen von 2 % p. a. im Jahr 2025 ca. 55.000 Konfessionen existieren werden. Das wird nicht zuletzt eine weitere kulturelle Differenzierung und Pluralisierung der missionarischen Praxis mit sich bringen. Es gibt ebenso keine Anhaltspunkte mehr dafür, dass die Mission eine *allein* vom ›christlichen Abendland‹ ausgehende Bewegung darstellt. Das gilt – wie Friedli (1991) betont – in besonderer Weise für die gegenwärtige Situation

»als die Weltreligionen im Westen zur ›Gegenmission‹ übergegangen sind (z. B. neue religiöse Bewegungen asiatischen Ursprungs in Europa: Transzendente Meditation, Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein, Sokagakkai, Vereinigungskirche von San Myung Moon,

Ahmadiyya) und als sie spiegelverkehrt dieselben religionsphänomenologischen Charakteristika tragen, wie die traditionelle christl. Mission: exklusiver Wahrheitsanspruch (extensive und intensive Absolutheit), Bekehrungsziel im Sinne eines Bruches mit der früheren Religion und Verweigerung der Koexistenz mit der vorgefundenen Religion« (374).

Lediglich auf einer abstrakten Ebene lassen sich pragmasemantische Gemeinsamkeiten und Familienähnlichkeiten feststellen oder Unterscheidungen treffen, die es erlauben, Anliegen von Missionen einigermaßen einheitlich zu fassen. Von einer einheitlichen christlichen Mission zu sprechen ist schon wegen der Vielfalt an Konfessionen unmöglich. Auch der kirchliche Pluralismus beinhaltet eine spezifisch missionarische Aufgabe und ermöglicht eine gegenseitige Annahme oder Ablehnung von geschichtlichen, kulturellen und religiösen Elementen des christlichen Glaubens. Wenn im Folgenden ohne weitere Spezifizierung von ›Mission‹, missionarischem Handeln und dergleichen die Rede ist, stehen insbesondere diese weitgehend verallgemeinerbaren Ziele christlicher Mission sowie darauf bezogene Praktiken und Erfahrungen im Vordergrund der Betrachtungen, die sich also exemplarisch auf *bestimmte* christliche Missionen und Missionare in ihren jeweils historischen Kontexten beziehen.

3.2.4 Christliche Mission im kulturellen Austausch und ihre historischen Erscheinungsformen

3.2.4.1 Vom Urchristentum bis zur Zeit der Alten Kirche

Die christliche Mission versteht sich als universale Lebensäußerung ihrer Kirche. Die christliche Religion gründet auf dem Glauben an die Inkarnation des »göttlichen Logos« (Bürkle, 1994: 59), der Menschwerdung Christi. Die Geschichte der Menschheit wird mithin als Heilsgeschehen verstanden. Missionarisches Handeln aus christlicher Perspektive ist grundsätzlich in diesem Geschehen situiert. Den Beginn der christlichen Mission sehen viele Autoren bereits im Wirken der alttestamentlichen Propheten und der Person Jesus von Nazareth, dem ›Urmissionar‹ sowie seiner Schüler, den ›Menschenfischern‹ (Betz, 1994, 24ff.), wengleich deren Bemühungen in jener Zeit, von denen die heiligen Texte sprechen, offenbar nicht in gleicher Weise erfolgte, was der institutionalisierten und organisierten weltweiten Ausbreitung des christlichen Glaubens späterer Zeiten nahe gekommen wäre. Zur Verwandlung von einer alttestamentlich-prophetischen zu einer christlich-eschatologischen Bußreligion trug insbesondere letzterer Personenkreis bei, dessen Wirkweisen zunächst auf das Volk Israel beschränkt blieben. Der vom auferstandenen Christus verkündete Missionsbe-

fehl trägt jedoch einen universalen Charakter.²⁹ Begünstigt wurde die Ausbreitung der christlichen Religion nicht nur durch die während der Konstitution der Alten Kirche vollzogene, bewusste Abkehr von der Judenmission zur programmatischen Heidenmission in der apostolischen Zeit, sondern auch durch die politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sprachlichen Verhältnisse im römischen Imperium.

Warum das Wirken der Apostel – insbesondere das des jüdischen Gelehrten und ›Heidenapostels‹ Paulus – einen derart nachhaltigen Einfluss nicht nur auf das damalige Missionsverständnis und die weitere Entwicklung des Christentums hatte, erklärt sich u. a. dadurch, dass verschiedene historische Erfahrungen durch eine kontinuierliche (Selbst-)Würdigung ihrer Erfolge und eine weitgehende Entfaltung der Christusbotschaft in Erinnerung gehalten wurden. Demnach sei ein Aufruf zur Umkehr bzw. Konversion nicht unbedingt mit einer Wandlung der gewohnten kulturellen Lebensform verbunden. Dieses traditionelle Missionsverständnis prägte das Christentum wie kein anderer Aspekt der eigenen Religion und Glaubensüberzeugung. Nach Adolf Harnack (1924) entwickle sich das Christentum nicht erst während der konstantinischen Wende zu einer Weltreligion mit universalistischem Anspruch. Bereits die frühzeitige Transzendierung und Loslösung von der ›abstammungsgeschichtlichen Gentilreligion‹ bzw. ›nationalen Sukzession‹ als Merkmal der Fortentwicklung des Gottesvolkes – welches sich z. B. in der Ablehnung des Beschneidungsrituals niederschlug – zeigt, dass sich die christliche Mission nicht nur für eine bewusste Durchdringung der Religion und Kultur des römischen Weltreiches in der Nähe einsetzte, sondern sich ungeachtet der geografischen Entfernung auch um eine Bekehrung der fremden, andersgläubigen Völker in den entlegenen und abseitigen Gebieten bemühte (Gülzow & Reichert, 1994a: 31ff.). Selbstverständlich kann man die kulturelle und religiöse Entfaltung der Alten Kirche sowie die mit ihr verbundene weltweite Missionsbewegung des Christentums der damaligen Zeit nicht mit der planvollen und strategischen neuzeitlichen Ausbreitung vergleichen. Bis dahin bedurfte es noch vieler Stationen.

²⁹ Nach historisch-kritischer Lehrauffassung kann man bei den hier bezeichneten Personen bzw. religiösen Gruppierungen und sozialen Umständen, wie sie in den heiligen Texten überliefert worden sind, nicht ohne Weiteres und in allen Fällen von historischen Persönlichkeiten und Ereignissen ausgehen (vgl. z. B. Schmidt, 2005; Niebuhr, 2003). Dies gilt auch für die weiteren Überlegungen im folgenden Abschnitt.

»Für die vorkonstantinische Zeit wird Gregor dem Wundertäter zumindest von der hagiographischen Überlieferung eine Missionskampagne zugeschrieben. Im Westen begegnet eine solche Missionstätigkeit erst bei Martin von Tours. Bis ins 5. Jh. gab es keinen berufsmäßigen Missionar, keine Missionsschulen, keine planvollen Strategien [...], und doch erfuhr die Kirche eine ungemein rasche weltweite Ausbreitung. [...] Für das 1. und 2. Jh. läßt sich an allen Schwerpunkten christlicher Mission, im Osten wie im Westen, eine Synagoge nachweisen. In der Spannung zwischen Angleichung und Selbstbehauptung in einer fremden Kultur, in einer neuen Sprachwelt und Lebensform, war das Judentum der Diaspora dem Christentum den Weg vorausgegangen und hatte z. T. auf Grund der vom Mutterland unterschiedenen Glaubenserfahrungen bereits zu Neuerungen gefunden, von denen die christliche Mission noch stärker als das Judentum selbst profitierte [...] Die Stoßkraft der kirchlichen Mission lag in der Weitergabe der Botschaft von Mund zu Mund, in der Einheit von Wort und Tat, in dem das Leben auch in den alltäglichen Bezügen einfordernden, totalen Anspruch der Botschaft Jesu« (ibid.: 32f.).

Erst mit der Avancierung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Konstantin, der Herausbildung der Nationalkirchen und des Mönchtums wird aus der sich bisher nur um die individuellen Bedürfnisse kümmernden und vorwiegend das Privatleben prägenden christlichen Religion eine globale Ausbreitungsbewegung über die Grenzen des antiken Mittelmeerraumes hinweg. Dabei kam es bereits zu ähnlichen Problemen, wie sie von der neuzeitlichen Expansionsbewegung des christlich-europäischen Abendlandes her bekannt sind. Zwar hat das Christentum durch die bekannten Märtyrerprozesse und die kontinuierliche Christenverfolgung in den ersten Jahrhunderten für öffentliches Aufsehen in der damaligen Gesellschaft gesorgt. Dennoch fielen aber die für das damalige religiöse Leben wichtigen Entscheidungen im Privatleben (ibid.).

3.2.4.2 Verfeinerung und Differenzierung der Missionsmethoden im Mittelalter

Die Entfaltung der missionarischen Idee des Christentums ist kontinuierlich begleitet von einer kritischen Auseinandersetzung mit Fragen der Lehre, der Ordnung des Gemeindelebens sowie kultischer und ritueller Traditionen. Im Gegensatz zu den Entwicklungen in der Alten Kirche kam es schließlich erst im Mittelalter »zu missionstheoretischen Ansätzen, zu reflektierter Anwendung von Missionsmethoden, zur Aufstellung von Missionsprogrammen, zur Ausbildung von Missionaren« (Gülzow & Reichert, 1994b: 36), wenn auch unter anderem Vorzeichen als in der Alten Kirche. Im Vordergrund der anvisierten Tätigkeiten standen einerseits nicht mehr die einzelnen Andersgläubigen, sondern die Christianisierung ganzer Völker, Stämme und Kulturen. Vielmehr wurde die Verkün-

digung des Evangeliums nun stärker getragen vom anschaulichen Zeugnis der missionarisch Handelnden und der ständigen Bemühung darum, die trotz des sakramentalen Zeremoniells der Taufe nur förmlich in die christliche Kirche – häufig zwanghaft und gewaltsam – eingegliederten neuen Gläubigen für die traditionelle Botschaft zu begeistern und sich in der ›wahrhaft‹ christlichen Lebensform einzuüben, ohne diese nur oberflächlich zu imitieren.

Das verlangte schließlich den zum Christentum Bekehrten – anders als es beispielsweise Paulus favorisierte – mehr und mehr eine tiefgehende Veränderung ihrer Lebensgewohnheiten ab. Die Gläubigen waren nunmehr angehalten, nicht nur einfach die verkündigten Worte zu verinnerlichen, sondern diese geistige, im alltäglichen Leben eingeübte ›Herzensfrömmigkeit‹ und für sich entdeckte Lebenswahrheit als prinzipielle Maxime ihres Handelns, Denkens und Fühlens zu betrachten. Das brachte neben einer Modifikation der christlichen Glaubenslehren auch eine »Auseinandersetzung mit vorchristlicher Religion und Frömmigkeit« sowie mit dem »Verhältnis von Universalreligion und Gentilreligion« mit sich und führte zu einer noch stärkeren »Spannung zwischen einheimischen Traditionen, christlichen Glaubensvorstellungen und missionarischem Anpassungswillen« (ibid.: 36), als dies zu Zeiten der Alten Kirche diskutiert wurde. Im Mittelpunkt der theologischen, politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung stand bereits damals die Frage, wie weit eine Anpassung an die fremden, nicht-christlichen ›Religionen‹ und Weltanschauungen der Adressaten und deren Lebensformen gehen darf, die mit der eigenen christlichen Glaubensvorstellung zu konkurrieren scheinen. Zu Recht mussten dabei stets die eigenen religiösen Überzeugungen gegenüber dem Akkomodations- und Enkulturationswillen einer wachsenden Anzahl von eifernden Missionaren abgewogen werden. Viele Missionare nahmen im Vollzug dieser spezifischen Form des kulturellen Austausch meist eine ›emische‹ Perspektive ein, weil sie aufgrund einer bereits reichhaltigen Missionserfahrung erkannt hatten, dass eine nachhaltige und erfolgreiche Veränderung der Anderen insbesondere an deren geistigem wie praktischem Selbstverständnis und Weltverhältnis anknüpfen muss.

Eben diese sukzessive Verfeinerung der Bemühungen einer wachsenden Anzahl von Missionaren sowie die damit einhergehende Raffinierung ihres Instrumentariums zur Überzeugung der fremden Anderen kann in gewisser Hinsicht auch als eine Form interkultureller Kommunikation sowie als Modus einer praktischen Koexistenz im Sinne einer planvollen und strategischen, an Kriterien wie Effi-

zienz, Erfolg und der Gewinnung von Anderen orientierten interkulturellen Kompetenz vor dem Hintergrund wechselseitiger Konkurrenz mit Protagonisten anderer Religionen verstanden werden. Allerdings stehen die Missionsbestrebungen seit dem Mittelalter in keinem guten Licht. Sie verdanken sich zu einem beträchtlichen Teil der zunehmend differenzierten und funktionalisierten, kirchlichen Institutionalisierung und Organisation sowie der Wirkung einzelner herausragender Persönlichkeiten und des Mönchtums. Die christliche Mission tritt in dieser Zeit wohl eines der schwierigsten Kapitel ihrer Geschichte an. Die Wort- und Tatmission wird an vielen Stellen auf die Spitze getrieben und scheint beinahe ausnahmslos mit politischen Programmen und gewaltsamen Expansionsbestrebungen enger verflochten zu sein als mit der Übermittlung der christlichen Glaubensbotschaft, so etwa in der byzantinischen und nestorianischen Mission, der Judenmission und Mission unter Muslimen (ibid.: 36ff.).

3.2.4.3 >Internationalisierung< christlicher Mission im Rahmen der spanischen und portugiesischen Eroberungszüge gegen die Anderen und Fremden

Zu einer Ausweitung des Macht- und Herrschaftsgebiets und einer Internationalisierung christlicher Mission mit wahrhaft globalen Zügen kam es schließlich erst in der Neuzeit insbesondere durch die spanischen und portugiesischen Eroberungszüge, die vornehmlich die katholische – und erst im späten 16. und 17. Jahrhundert mit geringerem Erfolg auch die protestantische – Kirche in die überseeischen Provinzen brachte. Die Entwicklungen in diesen beiden Jahrhunderten lassen zunächst keine – in ähnlicher Weise und entsprechendem Umfang wie bei der portugiesischen und spanischen Mission – organisierten, überregionalen oder überseeischen Missionsaktivitäten außerhalb der Landesgrenzen der durch die Reformation gekennzeichneten Ländereien erkennen. Erste wichtige Überlegungen über eine Weltmission der protestantischen Kirchen wurden von den – an der überseeischen Expansion interessierten – Seefahrernationen Niederlande und England angestellt. Zu ihrer entscheidenden Durchsetzung fehlte es aber an geeigneten Instrumenten und entsprechenden kirchlichen Strukturen und Institutionen, die mit den Orden katholischer Provenienz hätten verglichen werden können. Darüber hinaus wurde diese Entwicklung auch vorangetrieben durch die seit dem späten 18. Jahrhundert wirkenden Erweckungsbewegungen innerhalb des Protestantismus (zuerst vor allem in Großbritannien, später auch in Nordamerika), dessen Missionsaktivitäten nicht mehr von den hergebrachten

kirchlichen Strukturen ausging, sondern in einem hohen Maße auf dem Engagement von selbstinitiierten und vor allem freiwilligen Zusammenschlüssen in Missionsvereinigungen und Missionsgesellschaften gründete. Auch das allmähliche Ende des Kolonialismus hat die weitere Ausbreitung des Christentums nicht gestoppt (man denke z. B. an die so genannte Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert). Allerdings ist die Konkurrenz der Weltregionen heute mehr oder weniger globalisiert, wie Walls (1994) meint:

»Die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Entkolonialisierung zog einen beschleunigten Rückzug der westlichen Mission aus Schlüssel- und Führungsstellungen in den Kirchen Afrikas und Asiens nach sich. Obwohl unabhängig gewordene Länder sich der westlichen Mission verschlossen oder ihre Tätigkeit einschränkten, hat das Ende der westlichen Kolonialherrschaft im allgemeinen die Ausbreitung des Christentums in der nichtwestlichen Welt nicht verhindert. Die westliche Beteiligung erfolgt jetzt jedoch zumeist in Gestalt einer Unterstützung der Tätigkeit nichtwestlicher Kirchen« (40).

Im Gegensatz zur Entwicklung des territorial-europäischen Christentums zu Beginn der Neuzeit, welches – in seiner Gesamtheit gesehen – kaum Raum für eine pluralistische Gesellschaftsform ließ und sich nicht um die Anerkennung von anderen nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen bemühte, stellen die überseeischen Expansionsaktivitäten der aufstrebenden iberischen Mächte letztlich aber erfolgreiche Beispiele dafür dar, wie sich das westlich-abendländische Christentum außerhalb des katholischen Europas – freilich aber unter einem fragwürdigen Vorzeichen – in den neuen Kolonien ausbreitete (ibid.: 41). Die brutale Annexion fremden Landes und Besitzes, Ausbeutung und Vernichtung indigener Lebensweisen sowie die Zerstörung einheimischer Kult(ur)gegenstände gehörte in dieser Zeit ebenso zur Tagesordnung wie der regionale und überregionale Aufbau kirchlicher Strukturen, der Aufbau von Goteshäusern und die Gründung von Bildungseinrichtungen, in denen die Religion, das kulturelle Erbe und die Sprache der Besatzer gepflegt wurden, deren Erfolg sich sehr bald aber in Frage stellte.

3.2.4.4 Methoden und Techniken der Einflussnahmen auf die Lebensformen der Anderen: kulturelle Übersetzung, Aneignung fremdkulturellen Wissens

Über diesen Umstand wussten die größtenteils intellektuellen Priester und Ordensleute am besten Bescheid. Die strategische Änderung der Fremden im Zeichen von moralischen Ansprüchen an ein erfülltes und glückliches Leben oder gar die Verbesserung und ›Vervollkommnung‹ der irdischen Welt im Sinne der

christlichen Botschaft war mit einer höchst anspruchsvollen Aufgabe verbunden. Sie mussten sich auch um das ›Seelenheil‹ ihrer Adressaten kümmern und das verlangte eine Art ›interkulturell kompetenten‹ Handelns (u. a. Straub, 2007b; Thomas, 2003a), denn ohne eine Befähigung zur Perspektivenübernahme, Empathie und das ›wahre‹ Interesse am indigenen Welt- und Selbstverständnis ihrer Gegenüber hätten die Missionare wohl nichts ausrichten können. Durch ihren Einfluss wurde es möglich, dass ein über die Jahrhunderte hinweg im Kontext missionarischer Praxis ausgebildetes kollektives Wissen einerseits über die einheimische Kultur, Sprache und Religion sowie andererseits über die strategische Wandlung der Anderen erworben wurde (vgl. z. B. die Entwicklung der Jesuiten in Hartmann, 2001). Des Weiteren verlangten die überseeischen Missionstätigkeiten von ihnen auch eine gewisse Flexibilität im Umgang mit der kirchlichen Lehre unter Einsatz adäquater Akkomodationsmethoden, um bei der Verkündigung des Evangeliums besser an die Lebensgewohnheiten der Adressaten anknüpfen zu können. Der Umgang mit den Anderen bedurfte z. B. eines intimen Wissens über deren Lebensformen und teils subtiler Methoden und Techniken der Einflussnahme:

»Um ihr Seelenheil bemühte Priester und Ordensleute waren daher genötigt, sich Kenntnisse der Indianersprachen anzueignen und sich in der christlichen Unterweisung sprachlicher und gedanklicher Ausdrucksformen zu bedienen, die dafür noch nie eingesetzt worden waren. Solche Kirchenmänner waren zugleich am ehesten bereit, für die einheimische Bevölkerung gegen den üblen Machtmißbrauch ihrer Bedrucker einzutreten« (Walls, 1994, 42).

Im Rahmen der spanischen Kolonialmission kam insbesondere in Mexiko bei der religiösen Erziehung z. B. die Nahuatl-Bilderschrift, ein bebildeter Katechismus, eine Grammatik sowie ein Wörterbuch für Latein, Spanisch und Ketschua zum Einsatz (ibid.). Übersetzungen brachten aufgrund der unübersehbaren Beschränkungen des Sprachvermögens und der Artikulationsfähigkeit von moralisch-religiösen Lebensweisen und Gewohnheiten regelmäßig Probleme und Spannungen mit sich.³⁰ Mit anderen Worten: Die Missionare standen bei ihren Übersetzungsversuchen unentwegt vor komplexen Problemen ›interkultureller Kommunikation‹ (für einen Überblick vgl. z. B. Straub, Weidemann & Weide-

³⁰ Dass die Aneignung einer Fremdsprache sowie das Verfassen von Wörterbüchern, Grammatiken und Sprachkonkordanzen seit jeher eine notwendige Voraussetzung für die erfolgreiche missionarische Praxis darstellt, wurde in verschiedenen linguistischen Studien im Forschungsfeld ›Mission und interkulturelle Sprachkommunikation‹ hinreichend belegt (vgl. u. a. Hovdhaugen, 1996; Nowak, 1999; Wendt, 1998).

mann, 2007; Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003). Um dieses Problem einer Lösung zuzuführen, musste der Weg der praktischen Teilhabe an einer zunächst fremden Lebensform beschritten, die Sprache der Anderen erlernt werden, was z. B. die Jesuiten, Dominikaner und Franziskaner rege taten. Um einander verständlich und füreinander anschlussfähig zu bleiben sowie um Irrtümer und Missverständlichkeiten zu vermeiden, war es außerdem notwendig, die in den Katechismen verwendeten kognitiven Glaubenskonzepte und die bei praktisch-kirchlichen Handlungen verwendeten Ausdrücke, Begriffe und Konzepte in einer Weise zu übertragen, so dass einerseits die Anderen für den eigenen Glauben gewonnen werden konnten, andererseits aber auch die ›Authentizität‹ und ›Wahrheit‹ der eigenen Überzeugungen und der gewohnten (Über-)Lebensbedingungen gewahrt werden konnte.

Ganz im Sinne der modernen Theorien ›pragmatischer Kulturübersetzung‹ (vgl. u. a. Bachmann-Medick, 1997; Renn, 2006; Renn, Straub & Shimada, 2002; Snell-Hornby, 2007) mussten entsprechende Anknüpfungspunkte gesucht werden. Häufig gab es bei der Übertragung einzelner religiöser Ausdrücke und Konzepte aber weder wörtliche Übersetzungen noch passende Äquivalente. Das zeigen etwa die vielen Beispiele ›importierter‹ Rechtsbegriffe, die in heterogene, komplexe Sprachspiele und eine partiell inkommensurable kulturelle Lebensform eingebettet waren und nicht einfach in andere Kontexte ›verpflanzt‹, dort verstanden und benutzt werden konnten (Walls, 1994: 42). Um deren Bedeutung in der indigenen Sprache erklären zu können, musste man auf Analogien, Metaphern und andere sprachliche Mittel zurückgreifen, stand aber stets in der Gefahr, vom ›rechten Glauben‹ abzuschweifen oder gar Fremdbilder heraufzubeschwören. Dies trifft in besonderem Maße auf Bezeichnungen und Begriffe zu, die in der alltagsweltlichen Praxis verankert sind. Die kulturspezifische Semantik der Sprache war den Missionaren durchaus bewusst. Die Sprache galt den Missionaren in der ›Neuen Welt‹ prinzipiell als übersetzbar. Eine adäquate Übersetzung von Begriffen der christlichen Glaubensbotschaft wurde jedoch als ein unüberwindbares Hindernis angesehen. Beispielsweise wurde bereits 1585 von den Jesuitenmissionaren in Peru ein Wörterbuch für die Sprachen Kechua und Aymara gedruckt:

»In dem Abschnitt ›Mysterio de la fe‹ finden sich 6 verschiedene Wörter spanischer Herkunft, die insgesamt 15 Mal in dem 81 Wörter langen Text verwendet werden: *fé*, *santiguar*, *Espíritu Santo*, *Dios*, *Sanctísima Trinidad* und *Amen*. Für diese Begriffe aus der christlichen Religion hätte es sehr wohl Entsprechungen in den Zielsprachen gegeben. Wenn auch *Trinität* nur

durch eine Umschreibung hätte übersetzt werden können, so besaßen das Kechua und Aymara eindeutig Wörter für *Glauben* oder *Religion*, *Gott*, *heilig* und *Geist*. Daß die Missionare dennoch die spanischen Wörter einführten, kann nur heißen, daß sie die indianischen Wörter nicht als äquivalent ansahen – Begriffe der christlichen Religion waren für sie nicht übersetzbar« [Hervorhebungen im Original] (Foertsch, 1998: 107).

Dasselbe gilt eben auch für religiöse Handlungen. Deren Bedeutung erschließt sich letztlich nur im praktischen Vollzug des (christlichen) Glaubens. Die vom eigenen Glauben geprägten Überzeugungen, die persönliche Lebenseinstellung und Haltung müssten ›übersetzt‹ und weitergegeben werden, um den pragmasemantischen Gehalt eines sprachlichen Ausdrucks oder die Qualität einer Handlungsweise verständlich zu machen und zu illustrieren. So sehr man diese Bestrebungen zur Akkomodation, Enkulturation und Übernahme indigener Perspektiven auch begrüßen mag, desto mehr muss man zu verstehen suchen, dass diese Übersetzungsleistungen tatsächlich eine einseitige, asymmetrische Angelegenheit waren. Es waren die Kolonisierten und Missionierten, die sich den Vorgaben und Vorschriften der europäischen Mächte anzupassen hatten, wie etwa einige Bestimmungen des 1580 in Lima abgehaltenen dritten Konzils zeigen. Wie Walls (1994) beschreibt, wurden z. B.

»Verordnungen über Betten, Tische, Wohnung und Hygiene [erlassen, M.A.]. Andere verfügen, daß kein Indianer die Gebete oder das Glaubensbekenntnis auf lateinisch zu lernen brauche, und erklären einen einheimischen Zugang zum Glauben für wünschenswert. Der Weg dazu war jedoch mit Schwierigkeiten und Risiken belastet, zumal auch angesichts der Normierung der agendarischen Formulare im Gefolge des Konzils von Trient [...] und wegen der Befürchtung, eine Übersetzung könne Irrtümer festschreiben. Die von einigen als Mittel zur Wahrung der Rechtgläubigkeit geforderte Verwendung spanischer Lehnwörter bot keine Lösung. Sollten sie verstanden werden, mußten auch solche Neubildungen in einer von dem überkommenen Weltverständnis der Andenvölker bestimmte Sprache erläutert werden« (ibid.).

Diese Form der Kulturübersetzung forderte die spanischen Missionare häufig heraus, kreativ-schöpferisch nach Wortneubildungen und ›hybriden‹ Ausdrücken des zu Übersetzenden und zu Vermittelnden zu suchen, selbstverständlich unter der Bedingung und dem gleichzeitigen Anspruch, dass die katholische Rechtgläubigkeit gewahrt blieb. Im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts ist man dazu übergegangen, auch kreolischen Priestern, die Ketschua sprachen und Übersetzungen der heiligen Texte in der indigenen Volkssprache in Umlauf brachten, die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums zu übertragen (ibid.).

3.2.4.5 Religiöse Expansion während der neuzeitlichen kolonialen Ausbreitung

Für die katholische Kirche war dies jedoch zu allen Zeiten mit dem Risiko verbunden, dass der ›wahre‹ Glaube in irgendeiner Weise verwässert werden könnte. Das veranlasste die Jesuiten dazu, methodisch und effektiv gegen die Verrichtungen heidnischer Bräuche und Rituale der Indios sowie deren ›Unglauben‹ vorzugehen, ohne diese der Ausbeutung und Grausamkeit der mittlerweile sesshaft gewordenen weißen Ansiedler auszusetzen. Zu diesem Zweck errichtete man christlich-indianische Mustersiedlungen, die dem Schutz vor den europäischen ›Conquista‹ dienen (ibid.: 42f.). In diesen Mustersiedlungen erhielten die Indios eine elementare Bildung und konnten darüber hinaus indigene Ausdrucksformen bei der Ausübung der christlichen Glaubenspraxis (z. B. die Liturgie in Gottesdiensten) pflegen. Die Jesuiten waren insbesondere in den Siedlungen in Paraguay (häufig als ›Jesuitenstaat‹ [1609-1768] bezeichnet) mit ihren Missionsbestrebungen besonders erfolgreich (Hartmann, 2001: 49ff.). Die baulichen Abschirmungsmaßnahmen konnten aber nur teilweise einen Schutz bieten, weil ja die katholische Mission selbst in das kolonialistische Unterdrückungssystem verstrickt war. Das Land, auf dem diese Mustersiedlungen eingerichtet waren, gehörte meist jedoch den weißen Siedlern. Die Päpste hatten zwar schon früh dafür gesorgt, dass die christianisierten Indios den weißen Christen – formal gesehen – rechtlich gleichgestellt waren, dennoch wurden bereits 1542 vom spanischen König relativ strenge ›Indianergesetze‹ erlassen (ibid.) Das alltägliche Leben war hingegen häufig von psychischer und physischer Unterdrückung und Versklavung durch die weißen Siedler geprägt. Daran war im Prinzip kaum etwas zu ändern, auch wenn diese sich der Brutalität der Kolonialmächte zu enthalten versuchten. Das Scheitern dieser Siedlungsprojekte offenbarte auch ein Scheitern des ursprünglichen Ziels christlicher Mission, einer geografischen, politischen und ideologischen Ausbreitung des Christentums in Südamerika. Für die Rechte der einheimischen Bevölkerung setzten sich u. a. auch verschiedene Ordenspriester ein. Etwa der Dominikanermönch Bartolomé de Las Casas (1474-1566) oder der Jesuit José de Acosta (1540-1600) wandten sich vehement gegen die z. B. von Gonzalo Fernández De Oviedo (1478-1556) in seiner *Historia general y natural de las Indias* (1535/1959) entwickelte (biologistische) Position, die den Indios in vielfacher Hinsicht eine Art ›Minderwertigkeit‹ bescheinigte. Acosta gilt wohl als erster bekannter Missionstheoretiker der Neuzeit:

»Er entwickelte nämlich eine ›neue Methode der Evangelisierung‹ des Kontinents, die auf die Mentalität der Indios und deren Umwelt Rücksicht nehmen sollte. Gleichzeitig wandte er sich gegen die Unkenntnis, Habsucht, die Zwangsmaßnahmen und die Gewalt, mit denen die europäischen Eroberer gegen die Indianer voringen, die der Missionsarbeit und ihren verkündeten Idealen zuwiderliefen. Er versuchte, eine ›verstehende Methode‹ zu entwickeln und die ›Inkulturation des Christentums‹ in dieser indianisch-amerikanischen Welt zu betreiben und über sie kritisch nachzudenken« (ibid.: 49).

De Las Casas argumentierte in seiner *Historia de las Indias* (1527/1986) und in *Historia apologética de las Indias* (1551/1909) sowohl aus christlicher wie natur- und völkerrechtlicher Perspektive für eine allgemeine Menschenwürde. Dies hatte zwangsläufig zur Folge, dass sich unter dem Einfluss des kulturellen Austauschs und der Begegnung mit der einheimischen Bevölkerung auch die christliche Theologie und Katechese maßgeblich veränderte. Das Wissen über solche frühneuzeitlichen kontextuellen Theologien mit spezifischer Anpassung an die damaligen Lebensverhältnisse in Lateinamerika war lediglich einigen wenigen Missionsinsidern vorbehalten und wurde in ihrer Bedeutung bis ins 20. Jahrhundert hin weitgehend unterschätzt (Walls, 1994: 43). Die Fragen, die sich aufgrund der hier skizzierten Missionerfahrungen im Kontext der spanischen Kolonialmission bereits damals schon gestellt haben, ähneln sehr denen heutiger wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit kultureller Differenz und interkultureller Kommunikation und Kompetenz, wenn auch die missionarischen Ideen, Motive, Projekte und Institutionen sich über die Zeit wandelten.

3.2.4.6 Verfeinerung und Durchdringung der Verkündigungsmethoden

Ähnliche missionarische Erfahrungen machten auch die Missionare, die unter der portugiesischen Kolonialmacht operierten. Aufgrund der stärkeren räumlichen Ausdehnung auf mittlerweile drei Kontinente (Lateinamerika, Afrika und Südostasien) und der fortwährenden Abhängigkeit von der weniger stabilen portugiesischen Machtpräsenz in den Kolonialgebieten kam es teilweise zu einer Abkehr von der grundlegenden Methode neuzeitlicher religiöser Expansion, die vordergründig auf eine Ausweitung der kolonialen Ländereien und Besitzungen in den nicht-christlichen Ländern und Kulturen ausgerichtet war. In einem viel stärkeren Maße waren Missionare unter portugiesischer Ägide bereit, sich durch assimilatorische Strategien und ›hybride kulturelle Arrangements‹ (z. B. Ackermann, 2004) den vorgefundenen einheimischen Völkern anzupassen und sich ihre Gebräuche, Lebensgewohnheiten und Sprachen anzueignen, um so Anschluss an gängige Kommunikations- und Interaktionsformen zu finden. Und

das lag nicht allein daran, dass sie ebenso Folterungen, Tötungen und Hinrichtungen ausgesetzt waren. Es musste zwangsläufig zu dieser Umorientierung kommen, nachdem ihre Erfahrungen in Brasilien (ähnlich denen der Spanier in Mittel- und Südamerika) auf erheblichen Widerstand stießen. Zwar nicht unabhängig, zumindest aber nicht vordergründig war die Arbeit der Missionare nun nicht mehr auf die gewaltsame Nötigung und den Zwang zur Taufe ausgerichtet, sondern auf die Überzeugung vom christlichen Glauben.

Das verlangte nach einer zunehmenden Verfeinerung und Durchdringung ihrer theologischen Verkündigungsmethoden und einer kontinuierlichen Hinterfragung der in der missionarischen Praxis eingesetzten Instrumente. So machte beispielsweise die Arbeit des Jesuitenordens, der zu der großen Zahl christlicher Ordensgemeinschaften nicht-portugiesischer Herkunft zählt, bei den Einheimischen besonderen Eindruck durch seine am humanistischen Bildungsideal orientierte Ausbildung und durch die geistige Einstellung, dass man die Andersgläubigen nur dann erfolgreich und effizient bekehren könne, wenn man sich (auch) auf eine intellektuelle Weise mit ihren spezifischen Fragen und Problemen auseinandersetzt (Hartmann, 2001: 49ff.). Eine Diskussion des christlichen Glaubens war u. a. möglich mit einigen buddhistischen Mönchen und konfuzianischen Gelehrten, nicht zuletzt auch am christlichen Kaiserhof. Vorwiegend war das intellektuelle Interesse seitens der Chinesen auf die umfassende Bildung der Missionare auf verschiedenen Gebieten, wie z. B. der Mathematik, Naturwissenschaften, Technik, Kunst und Diplomatie, ausgerichtet. An herausragender Stelle zog beispielsweise der Jesuit Matteo Ricci (1552-1610) in China im Laufe von 17 Jahren wegen seiner überragenden Fähigkeiten – nicht zuletzt seiner Vertrautheit mit den Klassikern der chinesischen Literatur – die Aufmerksamkeit zahlreicher Gelehrter auf sich, was ihm 1601 zeitweise Zutritt zum chinesischen Kaiserhof ermöglichte (Müller, 1988). Auch andere Missionare überzeugten nicht nur durch ihre Sprachkenntnisse (z. B. des Sanskrit oder Marathi, Tamil und diverser chinesischer Sprachen) und durch ihre geistigen Fähigkeiten und Geschicklichkeit bei der Übersetzungen fremdkultureller Ausdrücke, sondern auch durch das Tragen traditioneller Bekleidung und die Adaption fremder Lebensformen. Wie Walls (1994) betont, kann in diesem Zusammenhang auch der italienische Jesuit Roberto de Nobili (1677-1656) angeführt werden. Dieser wies häufig

»in Madurai (Madras) eine auch im Sinne von christlich verwendete Bezeichnung mit der Bedeutung portugiesisch zurück, bezeichnete sich selbst als römischen Radscha und lebte wie ein indischer Sannyāsī und Guru. Wo das Christentum auf die niederen Klassen beschränkt geblieben war, machte er sich die Lebensweise der Brahmanenkaste zu eigen, hielt Mahlgesellschaft nur mit Brahmanen und ermöglichte so übertretenden Brahmanen die Wahrung ihrer Identität. [...] Nicht alle Missionare schlossen sich dem an oder billigten solche Vorstellungen. [...] Dennoch gab es nun lebendige Beispiele für christlichen Glauben in einheimischer Gestalt und in noch größerem Umfang für christliches Leben, das nicht der europäischen Erfahrung eines territorialen Christentums verhaftet war« (44f.).

Im Gegenteil, das Beispiel ›Chinamission‹ zeigt deutlich, dass das Christentum wie in der vorkonstantinischen Zeit Erfahrungen der Diaspora innerhalb einer nicht-christlichen kulturellen Gemeinschaft machte. Die strikte Durchsetzung der eigenen Glaubensüberzeugung in der traditionellen Form, wie sie von der lateinischen Kirche vertreten wurde, wäre ohne eine entsprechende kulturelle Anpassung weder auf eine Resonanz gestoßen, noch wäre man als andersgläubige Religionsgemeinschaft überlebensfähig gewesen. Die katholische Lehrauffassung und das verkündigte Evangelium konnte man freilich nicht oder nur mit härtestem Widerstand verändern. Dennoch konnten die Missionare im Vollzug ihrer alltäglichen Glaubenspraxis Veränderungen herbeiführen, selbst dann, wenn die eigenen christlichen Lebensüberzeugungen in Frage gestellt wurden. Nicht alle diese Handlungen wurden vom (›fernen‹) Rom toleriert, so z. B. auch nicht die Einsetzung von einheimischen Geistlichen in den neu aufgebauten klerikalen Strukturen oder die Versuche der zwanghaften Annektierung des westasiatischen Christentums (z. B. des von Kerala ausgehenden Thomaschristentums) an Rom durch die fragwürdige päpstliche Synode von Diamper (ibid.).

Überhaupt war der päpstliche Einfluss nur von geringerer Bedeutung für die Mission der Kirche außerhalb Europas. Die Oberhoheit über die spanischen und portugiesischen Besitzungen kam lange Zeit den Königshäusern zu. Erst unter Papst Gregor XV. (1621-1623) kam es schließlich zur Errichtung der *Congregatio de Propaganda Fide* (1622), die betraut wurde mit der »Aufsicht über die Orden und der Aufgabe, Vorsorge für eine kirchliche Verwaltung zu treffen. Zur Wahrnehmung der kirchlichen Leitung in Fällen, in denen die Errichtung eines Bistums verfrüht erschien, wurde das Amt des Apostolischen Vikars eingerichtet. Die Kongregation entsandte von sich aus verhältnismäßig wenige Missionare«, war aber damit beschäftigt, »Geistliche aller Nationen für die Missionsar-

beit zu schulen, und verfügte über eine der am besten ausgestatteten Druckereien in Europa« (ibid.: 46).

Missionarisches Handeln kam aber – wenn es sich nicht zurückziehen oder dem Scheitern preisgegeben wollte – nicht umhin, sich auf Kompromisse, ›synkretistische‹, ›eklektizistische‹ und ›hybriden‹ Lebensformen einzulassen (vgl. z. B. Ackermann, 2004; Bhabba, 1994; Schreiter, 2004). Einmal mehr zeigte sich in der Zeit der portugiesischen Überseeexpansion, dass missionarisches Handeln sich stets in einem Widerstreit zwischen religiös-moralischer Zielerfüllung und kultureller Anpassung bewegt. Dabei kommt es nicht selten vor, dass die Missionare nicht nur zu einer Hinterfragung der eigenen Lebensgewohnheiten aufgefordert, sondern teilweise auch zu einer grundlegenden Veränderung althergebrachter Handlungsweisen aufgrund der Durchdringung und Sättigung durch neuartige und ›authentische‹ Erfahrungen des kulturellen Austauschs geleitet wurden. Mit dem Niedergang der portugiesischen Vormachtstellung endete diese missionsgeschichtliche Phase. Neue Entwicklungen

»erschwerten die länger als ein Jahrhundert sich fortsetzenden, von Ricci und de Nobili ausgelösten theologischen Auseinandersetzungen über die Umsetzung christlicher Inhalte in kulturell vorgegebene Ausdrucksformen und die von ihnen vollzogene Anerkennung einer christlichen Beteiligung an bestimmten indischen und chinesischen Gebräuchen [...]. Die römischen Verlautbarungen dazu blieben unbestimmt, bis Clemens XI. (1700-1721) 1704 gegen die kulturelle Anpassung entschied. Das Auftreten des von ihm nach Indien und China entsandten Legaten Maillard de Tournon löste im Missionsgebiet verheerende Wirkungen aus und brachte den zuvor wohlgesonnenen Kaiser K'anghsi (1662-1722) auf. Die Vertreibung der Jesuiten aus Portugal 1759 und die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 setzte einer gewichtigen Tradition missionarischer Neuansätze ein Ende« (Walls, 1994, 45).

Der damit einhergehende Bedeutungsverlust der katholischen Mission im ausgehenden 18. Jahrhundert konnte nicht sofort und vollkommen durch die anfangs noch verstreuten Entwicklungen in den protestantischen Kirchen kompensiert werden. Daran ändert auch die Wiederbelebung alter und die Gründung neuer Orden oder Missionsgesellschaften und Glaubensgemeinschaften in der Mitte des 19. Jahrhundert nichts (ibid.: 51). Nie wieder hat die katholische Missionstätigkeit eine solche herausragende Stellung eingenommen wie in der frühen Neuzeit. Nichtsdestotrotz trat die protestantische Mission ein schwieriges Erbe an. Trotz aller ihrer weiteren Verstrickungen mit dem Imperialismus und Kolonialismus der Neuzeit ebnete sie – wenn auch mit zeitlicher Verzögerung – den Weg zu einem interdenominationellen Missionsverständnis (z. B. in Form

des späteren internationalen Missionsrates) und führte zur Entfaltung einer Pluralität unterschiedlicher, sich wechselseitig unterstützender Missionsgesellschaften und Missionsvereinigungen, deren Missionsauftrag sich in beinahe alle Teile der Welt erstreckte.

3.2.4.7 Protestantische Mission während und nach den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts

Den entscheidenden geistigen Impuls verdankt diese Entwicklungsphase den evangelischen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, aus denen sich die folgende theologische und missionspraktisch bedeutsame Auffassung von einer Beauftragung der protestantischen Kirchen zur Mission ableitete (ibid.: 48): Mission bestand in der Bekehrung Andersgläubiger. Zunehmend wird der Austausch von Informationen und internationalen Beziehungen unabhängig von regionalen, nationalen oder konfessionellen Grenzen möglich. Durch die Gründung von freien, interdenominatiell ausgerichteten Trägern der Missionsarbeit und Gesellschaften ohne territorialkirchliche Aufsicht einer einzelnen kirchlichen Instanz wurde eine solide Grundlage für ›gebündelte‹ und kulturübergreifende Missionsaktivitäten gelegt. Zu den ersten protestantischen Missionsgesellschaften gehörten u. a. die London Missionary Society und das American Board of Commissioners for Foreign Missions, die Basler Missionsgesellschaft und die Société Evangélique des Missions de Paris. Eines der entscheidenden Ziele ihrer missionarischen Aktivitäten bestand in der Hinterfragung und Veränderung überkommener gesellschaftlicher Strukturen, so z. B. das Eintreten gegen Sklaverei und für die Rechte von indigenen Bevölkerungsgruppen. Aufgrund einer Reflexion der vorgefundenen Lebensumstände erwuchs häufig eine moralische und humanitäre Perspektive in der Missionsarbeit, die bis in die Gegenwart den entscheidenden Triebmotor eines Strebens nach ›Verbesserung‹ und ›Vervollkommnung‹ der diesseitigen Welt darstellt: die Aufarbeitung der Schulden der westlichen Welt, die Abschaffung von Kannibalismus, Verstümmelung und ritueller Menschenopferung (ibid.: 49).

Mission verstand sich nunmehr (aber nicht nur) als humanitäre Entwicklungszusammenarbeit zur Verbreitung zivilisatorischer Errungenschaften der westlichen Welt auf den Gebieten Bildung, Wirtschaft, Technik sowie der alltäglichen Lebensgestaltung (u. a. Kokemohr & Haile Gabriel, 2007). Evangelisation wurde aber nicht unabhängig von Handel, landwirtschaftlicher Entwicklung und der Ausbildung der einheimischen Bevölkerung betrieben. Wie so oft haben diese

nicht genug zu würdigenden Ziele auch verschiedene Schattenseiten des kulturellen Austauschs zutage gefördert. Man denke z. B. an den Alkoholhandel mit Afrika und den Opiumhandel in Südostasien Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts (vgl. z. B. Sun, 2002). Walls (1994) betont, dass die Beziehung zu den besetzten Ländereien vielmehr durch ein asymmetrisches Gefälle – ausgehend von der Perspektive der kolonialen Imperialisten – geprägt, hingegen die Mission stärker auf eine Durchdringung der fremder Kulturen ausgerichtet war.

»Sowohl die Festigung des Systems der Kolonialherrschaft als auch Entwicklungen innerhalb von Theologie und Frömmigkeit untergruben die Verknüpfung von Evangeliumsverkündung und Bemühung um einen gesellschaftlichen Wandel, die der Zielvorstellung von ›Christentum und Zivilisation‹ zugrunde lagen. Eine Form der Missionsarbeit war nun auf die persönliche Bekehrung abgestellt (wobei häufig die Schule als Ansprachemedium galt), eine andere ging auf eine christliche Durchdringung der Gesellschaft aus« (ibid.: 50).

Die eingeleiteten gesellschaftlichen Transformationsprozesse hatten letztendlich auch Auswirkungen auf die westlichen und nichtwestlichen Kirchen. Die vormals freien Trägergesellschaften christlicher Mission suchten und fanden sowohl in Europa als auch in Nordamerika neuen Rückhalt in den großen protestantischen Kirchen, wie z. B. die aus dem deutschen Pietismus entstandene Leipziger Mission oder die vielen ›Glaubensmissionen‹, zu denen z. B. die China Inland Mission gehörte, zeigen (Ström, 1994; Walls, 1994). Das einheitliche Ziel der protestantischen Mission bestand in der Etablierungen und Verselbstständigung der sich selbst verbreitenden einheimischen, z. T. unabhängigen Kirchen und neuen Nationalkirchen. Die Tendenz zur Indigenisierung der kirchlichen Strukturen und des religiösen Lebens in den protestantischen Missionszielen wurde weiter verstärkt durch verschiedene historische Ereignisse (wie z. B. durch die beiden Weltkriege und die Entkolonialisierung). Dies verlangte schließlich von den einheimischen Geistlichen – oft unfreiwillig – ein noch höheres Maß an Selbstverwaltung und wurde maßgeblich durch die Gründung zahlreicher charismatisch-pfingstlerischer Kirchen gefördert.

3.2.4.8 Ökumenische Tendenzen in der Mission des 20. Jahrhunderts

Das Verhältnis der verschiedenen christlichen Konfessionen und Denominationen untereinander blieb allerdings prekär und ambivalent. Manche der gemeinsamen Aktivitäten führten auch zur Entwicklung einer Zusammenarbeit in missionarischer Absicht über ethische, kulturelle, nationale und geografische Grenzen hinweg (z. B. Dahling-Sander, Schultze, Werner & Wrogemann, 2003).

Dies lässt sich z. B. an den verschiedenen internationalen und zunehmend ökumenischen Missionskonferenzen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und die Gründung der amerikanischen Student Volunteer Movement und der britischen Student Volunteer Mission Union ablesen. Die zuletzt genannte Vereinigung stellte »seinerzeit wahrscheinlich die ökumenisch umfassendste und einheitlichste Gruppierung« (Walls, 1994: 53) dar, deren internationale Zusammenarbeit auf die Vorbereitung und Förderung missionarischer Aktivitäten und die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem kulturellen Austausch des Christentums mit anderen Religionen abzielte.

»Die von der Weltmissionskonferenz von 1910 eingeleitete und im IMR [Internationalen Missionsrat, M.A.] fortgesetzte Entwicklung war ein wesentlicher Teil des Weges, der zur Schaffung des Weltrates der Kirchen 1948 führte« (ibid.: 54).³¹

Der Einfluss der verschiedenen historischen Ausbreitungsbewegungen des Christentums auf die soziokulturelle, gesellschaftliche und religiöse Entwicklung in den durch die christliche Mission beeinflussten Regionen der Welt ist beträchtlich, wenn auch dieser Einfluss häufig stark überzeichnet dargestellt wird. Festzustellen ist jedenfalls, dass über eine lange Zeit die Stoßrichtung der Missionstätigkeiten vom europäischen Territorium ausging und nicht allein auf die westliche Welt beschränkt blieb.

Auch in Zeiten der kolonialistischen und imperialistischen Expansion des Westens in beinahe alle Teile der Welt und über alle Kontinente hinweg, blieben die Missionare ihrer grundlegenden Überzeugung treu. Dennoch lässt sich an den eben dargestellten historischen Befunden leicht ablesen, dass Mission auch zu einer kontinuierlichen Verfeinerung ihrer Akkulturations- und Akkommodationsstrategien und einer Differenzierung ihrer Verkündigungsmethoden führte sowie durch die Mission verschiedene identitätsrelevante Wandlungsprozesse angeschoben wurden. Mission ist zutiefst kulturell geprägt und gleichzeitig persönlicher Natur. Zu den unerwarteten, aber interessanten neueren Entwicklungen zählt die Umkehrung der Stoßrichtung der christlichen Entsendungspraxis, wenn man sich vor Augen führt, dass »zu Beginn des 20. Jahrhundert 83 % der bekennenden Christen in Europa und Nordamerika lebten« und zum »Ausgang des

³¹ Der Genauigkeit halber muss erwähnt werden, dass es neben dem ökumenisch ausgerichteten IMR infolge interdenominationaler theologischer Auseinandersetzungen und der Abgrenzungstendenzen von evangelikalischen Gruppierungen zur Gründung des Lausanner Komitees für Weltevangalisation (1974) kam.

Jahrhunderts [...] fast 60 % in Afrika, Lateinamerika, Asien und Ozeanien« (Walls, 1994: 54) beheimatet sind. Die entscheidenden gegenwärtigen Impulse missionarischer Aktivitäten gehen nicht mehr von Europa und Nordamerika aus, sondern sind sekundär oder tertiär überformte Bewegungen der missionarischen Kirche der südlichen Hemisphäre, welche in die westliche Welt zurückstrahlen. Festgehalten werden muss, dass die in der Neuzeit über ca. 500 Jahre währende, sich auf politische, ideologische und kulturelle Vormachtstellung stützende und sich erheblich ausdifferenzierende Missionsbewegung eine »entscheidende Mittlerrolle zwischen dem Westen und der nicht-westlichen Welt« zukommt (ibid.), nicht zuletzt im Rahmen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit (Kokemohr & Haile Gabriel, 2007).

Die Entsendungspraxis ist heute weltweit überaus differenziert. Der klassische »Pioniermissionar«, der das Wachstum seiner Gemeinde und Kirche ausschließlich auf die Verkündigungspraxis vor den »Heiden« begründet sieht und sich die Bekehrung aller »Heiden« zum Ziel seiner Aktivitäten gesetzt hat, ist eine Seltenheit geworden. Der »moderne« christliche Missionar engagiert sich in kommunalen oder überregionalen humanitären Projekten (wie z. B. Pflege-, Waisen- und Krankenhäusern, Bildungsinstitutionen), in der Kooperation und Vernetzung mit einheimischen Institutionen und Strukturen sowie in der (infrastrukturellen) Unterstützung verfolgter oder diskriminierter Gleichgläubiger. Bisweilen wird von kirchlicher Seite wegen der allgemein-humanitären Akzentsetzungen, welche die Arbeit von christlichen Missionaren in politischen und sozialreformerischen Projekten im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit mit sich bringt, ein Schwund bzw. eine Marginalisierung des eigentlichen Auftrags zur Christianisierung der Welt beklagt. Von diesen Entwicklungen blieb auch das Selbstverständnis christlicher Mission nicht unberührt.

3.3 Selbstverständnis und Ziele christlicher Mission

3.3.1 Missionswissenschaftliche Perspektiven

Mit der Geschichte und Praxis, Theologie und Verkündigungsmethodik von Mission aus der Perspektive des christlichen Glaubens beschäftigt sich vorwiegend die Missionswissenschaft bzw. Missionstheologie. Letztere Bezeichnung ist in gewisser Hinsicht nicht historisch korrekt. So ist an verschiedenen Stellen und zu unterschiedlichen Zeiten z. B. von der Missionswissenschaft, der Missionslehre, der Missionstheorie etc. die Rede gewesen. Die Verwendung von »Missionslehre« als einem die systematisch-theologische Missionstheorie in ei-

nem (neuzeitlich) wissenschaftlichen Sinne bezeichnenden Begriff geht schließlich auf Gustav Warneck (1834-1910) zurück, der durch Abfassung seiner fünf-bändigen *Evangelische Missionslehre* (1892-1903) die gleichnamige Disziplin im Rahmen der protestantischen Theologie an der Universität Halle etablierte. Als katholisch-theologischer Pionier einer modernen Missionstheologie gilt Josef Schmidlin (1876-1944) mit seiner *Katholischen Missionslehre im Grundriss* (1919), der das missionswissenschaftliche Institut an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster gründete. Den Weg zu einer inhaltlichen Aufbereitung von Mission als Forschungsgegenstand hat außerdem Alexander Duff (1806-1878) mit seiner *Evangelistic theology. An inaugural address delivered in the Common Hall of the New College, Edinburgh* (1867) gebahnt.

Alle die ihnen folgenden Autoren bezogen und beziehen sich rege in ihren missionstheoretischen Abhandlungen auf diese missionswissenschaftlichen Pioniere. In der gegenwärtigen Diskussion dominieren häufig die disziplinären Fächerbezeichnungen ›Missiologie‹ und ›Missionswissenschaft‹ (z. B. Reifler, 2005; Ustorf, 1994), welche sich der Erforschung der Entstehungszusammenhänge, praktischen Gestaltung und Folgen christlicher Missionspraxis unter biblischen, ethnologischen, historischen, religionswissenschaftlichen, soziologischen und theologischen Gesichtspunkten widmen. Nach wie vor beschäftigt sich die missionswissenschaftliche Forschung mit dem missionarischen Selbstverständnis der christlichen Kirchen, wobei drei Forschungsthemen im Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit den Ausbreitungsbewegungen der eigenen Kirche stehen: die Begründung, Geschichte und Theologie der Mission (u. a. Findeis, 1987; Rosenkranz, 1986; Sundermeier, 1987). Obwohl mittlerweile als Teildisziplin der Theologie akzeptiert, entstammt die grundsätzliche Idee zur Etablierung der Missionswissenschaft an den theologischen Fakultäten dem höheren Ziel, die christlich-missionarische Lebenspraxis einer Theologiekritik zu unterziehen. Es wird als notwendig erachtet, dass allgemein jedes zielorientierte menschliche Handeln vor dem Hintergrund des christlichen Bekenntnisses einer kritischen Reflexion bedarf:

»Missionswissenschaft bedeutet zunächst den Versuch, eine Praxis der notwendigen theologischen Kritik auszusetzen. Notwendig ist Kritik, weil Missionen als menschliches Projekt nur eine, und zwar eine ungenügende und stets gefährdete Gestalt des Bekenntnisses zu Jesus Christus sind. Thema und Gegenstand der wissenschaftlichen Bemühung ist daher über das historische Phänomen der Bewegung des Christentums hinaus die Frage nach Gottes umfas-

sender Mission an der Menschheit. [...] Um lediglich einen Versuch der Kritik handelt es sich, weil auch Missionswissenschaft, insofern sie das biblische Kerygma rückerinnern bzw. neu entdecken will im Blick auf die Begegnung mit den Fremden und Anderen, der Unzulänglichkeit und dem Häresieverdacht selbstgesetzter Interpretation nicht entkommen kann. Auch Missionswissenschaft kann daher nur gewagt werden im durchaus problematischen Vertrauen darauf, daß missionswissenschaftliche Arbeit ihre Rechtfertigung nicht in sich selbst findet« (Ustorf, 1994: 106).

Wie auch die anderen theologischen Disziplinen beschäftigt sich die Missionswissenschaft mit der Ausbreitung, Wirkung und Rezeption der christlichen Glaubensbotschaft in anderen Kulturen, vor allem aus Perspektive der eigenen religiösen und kulturellen Rahmenbedingungen des Christentums. Eng mit dieser Aufgabe sind auch das Forschungsprogramm und die Methode der ›interkulturellen Theologie‹ (u. a. Essen, 2007; Friedli, 1987; Winkler, 2007) verbunden. Die Begegnung und Auseinandersetzung des Christentums mit nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen gehört ebenso zu ihrem Aufgabenfeld wie die theologische Reflexion nicht-westlicher Varianten des Christentums sowie die kulturübergreifende Untersuchung kontextueller und ökumenischer Theologien. Die Rekontextualisierung der kulturellen Verankerung von Theologie und die Reflexion der Wurzeln christlicher Identität schließt auch eine Analyse der jeweils gegenüberstehenden Kulturen und Völker mit ein (vgl. Winkler, 2007). Ihre Methode besteht darin, die fremden und kulturspezifischen Ausdrucksformen der einen christlichen Botschaft, wie sie von den verschiedenen Mitgliedern der eigenen Kirche angenommen werden, zu reflektieren und zu analysieren (Friedli, 1987: 182). Im Vollzug dieser Aufgabe agiert sie allerdings nicht unabhängig von der Auffassung und Ansicht der eigenen kirchlichen Institution und den von der eigenen Konfession als Autoritäten anerkannten Gründungsdokumenten bzw. heiligen Texten. Im Folgenden wird auf diese Standortbestimmung christlicher Mission aus einer missionswissenschaftlichen Perspektive eingegangen. Dabei stehen sowohl die biblisch-exegetischen Begründungen und das Selbstverständnis von ›Mission‹ aus der Sicht des Alten und Neuen Testaments (3.3.2) als auch die historisch gewachsenen systematisch-missionstheologischen Zielsetzungen und Konzepte von Mission (3.3.3) im Zentrum der Ausführungen.

3.3.2 Biblisches Verständnis von ›Mission‹: exegetische Begründungen

Das biblische Selbstverständnis von der christlichen Mission wird immer dann in Anspruch genommen, wenn es um die Deutung und Kritik der eigenen Verkündigungsmethoden, Motive und Ziele der Missionierung geht. Eine Begrün-

dung dafür, was Mission darstellt und darstellen soll, bedarf letztlich nicht nur begriffsgeschichtlichen und kulturhistorischen und systematisch-theologischen Überlegungen, sondern auch einer Erörterung der Ideengeschichte und Vorstellungswelt, wie sie in den Schriften des Alten (3.3.2.1) und Neuen Testaments (3.3.2.2) repräsentiert sind.³²

3.3.2.1 Prophetische Verheißungen im Alten Testament

Das in den meisten Darstellungen an erster Stelle angeführte missionarische Verständnis des Neuen Testaments gründet auf der alttestamentlich-prophetischen Endzeit- und Heilserwartung. Die Propheten hatten verheißen, dass Jahwes Ziel in der Geschichte darin bestehe, die Völker der Erde zu sammeln, um diese in sein eigenes Volk Israel zu integrieren. Dies zeigen zahlreiche Quellen in den hinteren Propheten: So ist von einer ›Wallfahrt der Völker‹ in das über alles verehrte, himmlische ›Zion‹ (u. a. Jes 2, 1-4 = Mi 4, 1ff; Jer 3, 17; Sach 8, 20f) ebenso die Rede wie vom ›Königtum Gottes‹ (u. a. Ps 46; 48) (Margull, 1986: 974). Es gehört gewissermaßen zum prophetischen Selbstverständnis, das nicht Israel allein oder Einzelne des Gottesvolkes zu den Völkern und Nationen ausgesendet werden sollen, um diese im Namen Jahwes und in missionarischer Absicht für den eigenen Glauben zu gewinnen, sondern die Völker sollen angehalten werden, sich nach Jerusalem, dem ›Nabel der Erde‹ (Ez 38, 12), angezogen von der Epiphanie Jahwes und ›vor den Augen der ganzen Welt‹ (u. a. Jes 52, 10) in das ›heilige Land‹ zurückzugeben. Gewissermaßen im »Herzukommen der Völker vollzieht sich die verheißene Gottesherrschaft« (Margull, 1986: 974). D. h., dass nicht die organisierte und vor allem institutionalisierte missionarische Aktivität die Völker der Welt vom rechten Glauben überzeugen soll, sondern Jahwe diese durch seine Selbstoffenbarung zu sich zieht und für diese eine neue Lebensgrundlage liefert. Jahwes Erscheinung bringt ›Licht in die Dunkelheit‹ und lädt zu ›Lobpreis‹ ein (Jes 60, 1ff). Jahwe als Herr der Völker richtet sich mit seiner Botschaft an den ganzen Erdenkreis, nicht nur an Israel (Jes 49, 1) und kommt in seiner eigenen Rückkehr zum Zion an das Ziel der Geschichte mit seinem Volk Israel (u. a. Jes 52, 7-10) (ibid.). So kann man bei Deuterocesaja nachlesen, dass am Ende der Sammlung und der

³² Die Abkürzungen in dieser Untersuchung entsprechen den *Loccumner Richtlinien*, einer ökumenischen Initiative. Sie liegen der Einheitsübersetzung zugrunde. Alle Zitate wurden im Original belassen.

Herzuholung der Völker nach Zion das Gericht Gottes steht, auf das Jahwes Geschichte mit der Menschheit hinzielt:

»Auf das endgeschichtliche Gericht Gottes läuft die Geschichte zu. Für dieses Gericht erhält Israel die Aufgabe, Zeuge zu sein; aber es ist eine beachtenswerte ›missionarische‹ Aufgabe: das Volk Gottes kann in seiner Blindheit und Taubheit nur passiver Zeuge sein, es repräsentiert einzig mit seiner Geschichte Jahwes Handeln und ist als Israel unübersehbarer Hinweis auf seine heilige Unbedingtheit [...] Deshalb wird der Knecht Jahwes (42, 1) auch zuerst Israel verkündet (vgl. 40, 1-11; 52, 6ff), der Leidende für die ›Vielen‹ (52, 13ff), das ›Licht der Völker‹ (42, 6; 49, 6; 51, 4), dessen Zeugnis die Völker herbeizieht« (ibid.).

Damit besteht die missionarische Aufgabe Israels gerade darin, durch die eigene Lebensweise und historische Tradition als mustergültiges Vorbild für Gottes Heilsgeschichte hervorzutreten. Die missionarische Autorität kommt allein Jahwe zu, denn von diesem geht jegliche Missionstätigkeit aus. Dennoch steht sein Volk weder einfach ›untätig‹ in der Welt noch ist es bedingungslos dem Handeln Jahwes ausgeliefert. Die alttestamentlichen Propheten dienen als ›verlängerte Arme‹ Gottes, der durch sie in die Welt hineinwirkt. Die Autorität und Erhabenheit über die Ausbreitung der Glaubensüberzeugung, der damit verbundene Auftrag in der Welt und die Missionsträger sind nach diesem Verständnis noch nicht eindeutig zu unterscheiden. Eine Verfeinerung dieses Missionsansatzes findet sich im Neuen Testament.

3.3.2.2 Mission im Neuen Testament

Die Begründung der missionarischen Tätigkeit des Christentums orientiert sich im Neuen Testament vor allem am prophetischen Sendungsauftrag Jesu (vgl. u. a. Friedli, 1991). Dieser reicht von der alttestamentlichen Auffassungen der Sammlung der Völker über die ersten Erfahrungen und missionstheologischen Überlegungen der Apostel, die insbesondere damit beschäftigt waren, die Heiden und Juden mit dem Evangelium in Verbindung zu bringen, bis hin zu den paulinischen Missionsreisen zu den ›Heiden‹. In diesem Abschnitt wird versucht, Antworten auf die Frage zu finden, wie das alttestamentliche Bild von der Sammlung des Gottesvolkes Israel und der Völker mit dem Leben und Wirken von Jesus von Nazareth zusammenhängt, der zuallererst den Juden und später als auferstandener Christus den Nichtjuden (Heiden) begegnete. Das Neue Testament ist nicht nur reich an Quellen, sondern offenbart auch ein polyvalentes Bild von der Mission. Im Folgenden soll zunächst auf das Selbstverständnis Jesu, dann auf die apostolische Mission unter den Heiden und zuletzt auch auf

Paulus eingegangen werden, der wohl als der prominenteste Vertreter der christlichen Mission anzusehen ist.

3.3.2.2.1 Das missionarische Selbstverständnis Jesu

Nach mehrheitlicher Meinung knüpft das Missionsverständnis Jesu an die Erfüllung der prophetischen Verheißungen im Alten Testament an (Betz, 1994: 25): Jesus nahm sich die Sendung der Propheten zum Vorbild für das eigene missionarische Wirken am Gottesvolk Israel (vgl. Lk 4, 24-27; Mk 6, 4), z. T. wird er sogar als der verheißene Prophet im Neuen Testament auf eine Ebene mit Moses gestellt (vgl. z. B. Apg 3, 22ff.; 3, 37 iVm. Dtn 18, 15-22). In den Evangelien wird das alttestamentliche Bild von der Sammlung des Volkes Israels vor den Augen der Welt wieder aufgegriffen, nach der aufgrund der Epiphanie Gottes der Tempel in Jerusalem zum Sammelpunkt aller Völker werden soll (vgl. z. B. die Allegorien ›Salz der Erde‹, ›Licht der Welt‹ und ›die Stadt auf dem Berge‹ in Mt 5, 13-16 und Mk 11, 17 nach Jes 56, 7). Auch wenn die Sammlung des Gottesvolkes aus Juden und Heiden durch den Dienst Jesu an den ›Außenseitern und Geächteten‹³³ der damaligen Gesellschaft exemplarisch vorbereitet wurde (z. B. Mk 7, 15.18f.; Lk 10, 8), galt die frohe Glaubensbotschaft jedoch zuvorderst dem Volk Israel, dem die hereinbrechende ›Gottesherrschaft‹ (Mk 1, 15) verkündigt wird, und nicht den ›Heiden‹ (Mk 10, 5ff.) (ibid.).

Jesus übte außerdem Kritik an der jüdischen Mission (vgl. Mt 23, 15): »Sie ist eigenmächtige Vorwegnahme der erst für die *Endvollendung* verheißenen Sammlung der Völker durch Gottes Tat« [Hervorhebung im Original] (Margull, 1986: 975). Ein Grund dafür war wohl, dass das Ziel einer missionarischen Ausbreitung des Volkes Israel bis zu diesem Zeitpunkt nicht wie gewünscht erreicht wurde. Jesus tritt letztlich in den Dienst für sein Volk, indem er sich die allegorischen Bilder der Gottesknechtslieder aneignet und diese auf sein Handeln überträgt:

³³ Diese Auffassung richtet sich gegen einige Ausleger, die z. B. in Mt 8, 5-13 und Mk 7, 24-30 eine Ausnahme von dieser Regel sehen, obwohl gerade das mustergültige Verhalten und der vorbildliche Glaube des Hauptmanns von Kapernaum bzw. der Syrophönizierin den Heilswillen Gottes mit seinem Volk Israel bestätigt. Auch die Berufung und Aussendung der ›Zwölf‹ (Mt 9, 35-10, 16 par) bzw. der ›Siebzig‹ (Lk 10, 1-16) stellt im engeren Sinne keine Mission unter den Heiden dar, obgleich die beiden Gruppen auch unter Letztgenannten missionarisch tätig waren (z. B. Margull, 1986: 975).

»Die Erwartungen hinsichtlich einer missionarischen Rolle Israels wurden so nicht erfüllt. Deshalb wird Jesus den Dienst des Gottesknechts von Jes 53 übernommen und durch sein Selbstopfer ›für die Vielen‹ (inkludierend = alle Menschen) das Heil der Sündenvergebung und den neuen Bund ermöglicht haben (Mk 10, 45; vgl. Joh 3, 16; Mk 14, 22-24; Lk 24, 46f). Diesem für den Messias-Menschensohn ungewöhnlichen Dienst entsprach als Antwort eine umfassende und rasch durchzuführende Verkündigung (Mk 13, 10; Lk 24, 47-49). Der universal geltende Missionsbefehl des Auferweckten (Mt 28, 19f.; vgl. Mk 16, 15f.; Lk 24, 47) steht durchaus im Einklang mit dem Wollen des irdischen Jesus und mit dem durch die Auferweckung/Erhöhung von Gott heraufgeführten endzeitlichen Kairos (vgl. Jes 52, 1, 13-53; Lk 24, 46f.)« (Betz, 1994: 25).

Demnach beabsichtigte die Verkündigung der frohen Botschaft in Form des Evangeliums »als Kunde von der sich verwirklichenden Gottesherrschaft (Mk 1, 14-20; vgl. Tg. Jes 52, 7)« (ibid.: 24), Israel zur Buße und die Jünger in die Nachfolge ihres Lehrers und Meisters zu rufen (vgl. z. B. Mk 4, 23 iVm Jes 61, 1). Diese Erkenntnis untermauern auch verschiedene historische Daten:

»Das Ziel der missionarischen Sammlung Israels wird auch durch die sicher historische Zwölfzahl der Jünger (Mk 3, 14; Mt 19, 28; vgl. I Kor 15, 5) sowie durch das Berufungswort von den ›Menschenfischern‹ (Mk 1, 17 par.) angezeigt. Historisch ist auch deren Aussendung durch den irdischen Jesus (Mk 3, 15f.; vgl. Mt 10, 1-42; Lk 9, 1-6; 10, 1-20), denn in den Aussendungsberichten erscheinen Angaben, die sich nicht mit der nachösterlichen Mission der Gemeinde decken, so etwa der Auftrag, die Gottesherrschaft zu verkündigen und Dämonen auszutreiben, sowie die Beschränkung dieses Dienstes auf das Volk Israel (Mt 10, 5-8)« (ibid.).

Andererseits werden schon hier die drei Grundsätze des semitischen Botenrechts sichtbar: Delegation, Bevollmächtigung und Repräsentation (ibid.): Der Bote wird wie der Sendende behandelt. Die paarweise ausgesandten Jünger wirken wie ihr Meister, in seinem Auftrag und als Stellvertreter durch seine Aussendung (Mt 10, 40-42). Später werden sie sogar als ›Apostel‹ (lat. Gesandte) bezeichnet (z. B. Lk 6, 13; Mk 6, 30; Mt 10, 2). Gegen diesen Befund aus dem synoptischen Vergleich der ›ersten‹ drei Evangelien scheint allerdings Joh 12, 20-32 zu sprechen:

»Griechen kommen (als Vertreter der Heidenwelt), um Jesus zu sehen, und angesichts dieser Tatsache wird erklärt, daß die Zeit des Gerichts gekommen, daß mithin nun Eschaton ist. Für die Frage nach der Begründung und Ziel der Mission ist diese Stelle besonders aufschlußreich, weil sie vom alttestamentlichen Aspekt der endgeschichtlichen Mission Gottes her die neue Situation erhellt, die mit dem Bußruf Jesu an Israel seiner Vollmacht zur Sündenvergebung (Mk 2, 1-12 par) und mit der Proklamation vom Ende des alten Äons (Mt 11, 5; 12, 28

par) eingetreten ist. Des Endes wegen und um des zum Ende hin verheißenen Herzukommens der Heiden willen ist Jesus zu Israel gesandt« (Margull, 1986: 975).

Jesus verheißt die Auferstehung der Heiden (Mt 11, 22-24 par; 10, 15). Im Kreuz Jesu Christi ereignet sich Gottes Gericht an Israel und den Völkern. Das Kreuzesgeschehen bewirkt, dass ›die vielen‹ vom kommenden endzeitlichen Gericht freigesprochen werden (vgl. Mt 25, 34). In diesem Sinne betont beispielsweise Margull (1986: 975), dass sich im »Karfreitags- und Ostergeschehen [...] die eschatologische Gottesherrschaft, und zwar in ihrer ganzen Konsequenz, für die Ökumene (Phil 2, 10f.; Jes 45, 20-24)« ereignet hat. Jedoch kommt es nicht dazu, denn das auserwählte Volk Israel verwirft seinen Erretter (z. B. Mk 6, 1-6 par) und damit auch sich selbst (u. a. Mt 8, 12). Der Verworfenen geht nicht in die Welt der Heiden, um diese anschließend zu missionieren, sondern setzt seinen Weg in Jerusalem im Angesicht des nahenden Kreuzestodes fort. »Das *Kreuz* ist die Begründung der Mission (Joh 12, 24.31f.), das Gericht ›für viele‹ (Mk 14, 24; vgl. Jes 53, 11f.), in dem Gott mit der ganzen Welt handelt (Joh 11, 52)« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 976).

Die Berufung der Jünger wird nach dem Erlebnis von Kreuzigung und Auferstehung Christi durch diesen bestätigt (Mt 28, 18-20; vgl. parallel Lk 24, 46-49; Joh 20, 21-23; Apg 1, 8; Mk 16, 15-18). Im Missionsbefehl des Auferstandenen wird der Auftrag der Jünger auf die gesamte Ökumene ausgedehnt (u. a. Röm 10, 12). »Daß es um (›zentrifugale‹) Sendung geht, freilich um Sendung zur Sammlung, daß die verheißene Sammlung der Völker nur im Anbruch geschieht, zeigt die Spannung, in die die Mission im Endgeschehen gestellt und von der sie ganz und gar charakterisiert ist« (ibid.). Die Mission geschieht im ›schon-jetzt‹ des von ihr zeichenhaft angedeuteten Endes im Angesicht des ›noch-nicht‹ verheißenen Endes, das allein Gott kennt und vorhersieht (vgl. Mt 24, 14): »Die Sendung ist der *Anbruch* der in der Endvollendung stehenden Sammlung (vgl. Mt 24, 31); ihr Vollzug hat darauf wesenhaft Bezug, ohne aber einfach Entwicklung oder Bedingung für die Endvollendung zu sein« [Hervorhebung im Original] (ibid.). Sie begleitet damit die Christenheit in der Zeit zwischen dem Geschehen am Kreuz und der Parusie bzw. Wiederkunft des Gottessohns, mithin durch die gesamte Heilsgeschichte (u. a. Lk 21, 24). Mission gründet sich daher vom zukünftigen Ende und von der Gegenwärtigkeit des anwesenden Auferstandenen her (in Joh 20, 21f).

3.3.2.2.2 Die apostolische Mission

Gegenüber dem Selbstverständnis Jesu gründet das biblische Verständnis zweitens auch auf dem Wirken der Apostel. Die apostolische Mission beginnt mit der Versammlung der »neu berufenen und mit dem heiligen Geist begabten Apostel (Act 1, 4.13f.; 2, 1-47)«, die die »Kontinuität hinsichtlich der Lehre (2, 42; vgl. Gal 2, 2) und der Lebensgemeinschaft mit dem Meister (1, 21f.; 2, 42.46f.)« bewahren wollten und sich an die »kultische und rituelle Tradition des Judentums (vgl. Act 10, 14)« hielten (Betz, 1994: 25). Ihre fromme Lebensweise machte bei der jüdischen Bevölkerung einen besonderen Eindruck (Apg 2, 46f.), obschon ihr missionarisches Auftreten von der Obrigkeit auch als Provokation aufgefasst wurde (Apg 3-5; 12, 1f.). Die Apostel wurden durch ihre Begegnung mit dem Auferstandenen berufen und

»dazu erwählt, die Heilsbotschaft in der Kraft Gottes (Gal 2, 8) auf Lebenszeit und im ökumenischen Maßstab auszurichten, bis zur Wiederkunft des Herren (Mk 13, 10; Act 1, 8). Das von Schrift und Geist erhellte Christuszeugnis war als solches eine missionarische Botschaft (vgl. Lk 24, 45-48; Röm 1, 1-5). Das Kreuz des Messias wurde ja von Jes 53 her als ein ›für uns‹ geschehenes Heilsereignis und darum als Evangelium Gottes verkündigt« (ibid.: 26).

Der Gottessohn wird als der ›heilige Knecht Jesus‹ (Apg 4, 30) bzw. als Gottesknecht (Apg 4, 10-12; 10, 39-43 iVm. Jes 53, 1) angesehen. Die prophetischen Endzeitreden werden regelmäßig in Anspruch genommen, um eine geschichtliche Begründung und Entwicklung der Mission aufzuzeigen, welche durch das Wirken Jesu Christi zur Fortsetzung und Erfüllung der Sendung der Propheten führen soll (vgl. z. B. Apg 10, 43; 17, 2f.; Röm 1, 2). Die missionarischen Aktivitäten unter den Heiden gingen von den aus Jerusalem vertriebenen »Griechisch sprechenden, gläubig gewordenen Diasporajuden um Stephanus« (ibid.) aus, die auch als »Hellenisten« bezeichnet werden, und richteten sich an die der Synagoge Nahestehenden.

»Anders als die zunächst eher konservativen ›Hebräer‹, d.i. die Aramäisch sprechenden Judenchristen, knüpften die Hellenisten an kritische Punkte in Lehre und Wirken Jesu an, z. B. an das radikal verstandene Liebesgebot und an die ohne Rücksicht auf rituelle Reinheit erfolgte Zuwendung zu den Außenseitern« (ibid.).

Zu deren missionstheologischen Einsichten zählen u. a. die Ablehnung der Beschneidung (Gal 2, 3), des Opferkultes im Tempel (Apg 7, 41-50), die Interpretation des Kreuzes und Auferweckung Jesu im Lichte der Gottesknechtfigur

(Jes 53 in Apg 8, 32-25) und die Vorstellung vom Auferstandenen als den Retter vor dem Gericht Gottes (1 Thess 1, 9f.). Eben

»deshalb wurde das Heil an den Glauben gebunden (vgl. Jes 53, 1) und nicht an die Erfüllung des Gesetzes. Der Sühnetod des messianischen Gottesknechtes verpflichtete zur Verkündigung von Gottes rettender Macht und gerechtmachender Gerechtigkeit (Lk 24, 46f.; Jes 53, 1.11)« (ibid.).

Dieses Christuszeugnis widersprach offenbar der jüdischen Frömmigkeit, besonders den überlieferten Traditionen im Tempelkult und der Auslegung der Thora. Dies sei der Grund dafür gewesen, dass Stephanus wegen Gotteslästerung angeklagt, gesteinigt und begraben sowie die Hellenisten aus Jerusalem nach Samaria und Judäa verstreut wurden (Apg 7, 54-8, 3) (ibid.). Einer Anerkennung der Missionierung unter den Heiden ging eine die gesamte spätere Geschichte der Christenheit prägende theologische Auseinandersetzung über einander widerstreitende Interessen voraus. Als auseinandersetzungsbefürchtig erschien dem Jerusalemer Jüngerkreis der gemeinsame Gottesdienst und das Abendmahl von Judenchristen und Heiden, obwohl letztere Gruppierung den Beschneidungsritus, die Speise- und Reinheitsgebote nicht als so wichtig erachtet haben. Das Apostelkonzil (Apg 15, 12.19) entschied zunächst, dass beide Glaubensgruppen nicht nur eine gemeinsame Lebens- und Gottesgemeinschaft bildeten und beide aufgrund des über sie ausgegossenen Heiligen Geistes gereinigt seien (Apg 15, 9). Außerdem wurde festgestellt, dass Speise- und Reinheitsgebote keine Voraussetzung für Gottesdienst und Abendmahl darstellen. In der Begründung der Konzilsentscheidung heißt es, dass Gott in der Endzeit keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden mache, ebenso wie damals, als Gott sich durch den Heiligen Geist den Heiden bereits einmal zugewandt hatte (Apg 15, 8f.) und deren Missionierung in seinen Händen lag (Apg 15, 16-18). Die Heiden mögen sich aber vom Götzendienst, der Unzucht, Ersticktem und Blut fernhalten (sog. ›Aposteldekret‹ in Apg 15, 22-28) (ibid.: 27). Die Forderung der Beschneidung wird nicht zur Auflage gemacht, da jeglicher Gesetzesgehorsam abgelehnt wurde. Paulus konnte später sogar behaupten, dass der Apostelkreis in Jerusalem ihm keinerlei Auflagen für die Mission unter den Heiden auferlegt habe.

3.3.2.2.3 Leben und Werk des ›Heidenapostel‹ Paulus

Schließlich drittens soll nun noch auf den wohl prominentesten Missionar im Neuen Testament eingegangen werden, der sich sowohl mit dem Missionsver-

ständnis Jesu als auch mit der Missionsauffassung der anderen Apostel im Laufe seines Lebens und Wirkens verschiedentlich auseinandergesetzt hat. Der geistige Ursprung der Missionsarbeit des ›Heidenapostels‹ Paulus (Röm 11, 13) kann in seiner Berufung gefunden werden (u. a. Gal 1, 15f.; Apg 22, 21). Seine Konversion zum Christentum hielt ihn aber nicht davon ab, auch in die Synagogen einzutreten, um dort das Evangelium zu predigen (Röm 1, 16). Nach dem Apostelkonzil hat er seine ›Heidenmission‹ mithilfe verschiedener Mitarbeiter in Teamarbeit durchgeführt, häufig unter existenziell bedrohlichen Bedingungen, wie z. B. Verfolgung, Krankheit, Bedrängnis und schmerzhaften Erfahrungen am eigenen Leib sowie aufgrund persönlicher Betroffenheit von der ›den Gläubenden errettenden Gotteskraft‹ (u. a. 1 Kor 1, 18-25; 2 Kor 12, 7.9.10). Seiner Tätigkeit als Apostel kam Paulus sowohl standortgebunden in den Hauptstädten der römischen Provinzen als auch als Wanderprediger nach. Die von den Heidenchristen erbetene Kollekte kam stets der Gemeinde in Jerusalem zugute (Gal 2, 2.10). Nach Aufenthalt in Arabien, Damaskus und Antiochia führte er drei Missionsreisen im Mittelmeerraum und im Vorderen Orient durch (vgl. [1] Apg 13, 2-14, 28; [2] 15, 40-18, 22; [3] 18, 23-21, 17). »Während dieser ganzen Zeit (49-57 n. Chr.) verfolgte Paulus das Ziel, die Ökumene zu missionieren, d. h. das Evangelium über Illyrien hinaus (Röm 15, 19) von Rom aus bis nach Spanien zu bringen (Röm 15, 23f.28)« (ibid.: 28). Seinen Missionsauftrag verstand Paulus als eine Fortführung des Wirkens Jesu und der Verkündigung der Botschaft des Auferstandenen. Seine Missionsstrategie orientierte sich an Jes 52, 13-53, 12 als ›Wort vom Kreuz‹ (1 Kor 1, 18) und als ›Wort von der Veröhnung‹ (2 Kor 5,19). Sein Verständnis als Apostel liegt in seinem Berufungserlebnis begründet: Allein aus Gnade hat er dieses Amt empfangen und aller Welt soll das Evangelium verkündigt werden (Röm 1, 1-7.14-17). Seine Mission gilt den Juden wie den Heiden:

»Der Apostel sah in Christus den endzeitlichen Adam und Vater einer neuen Menschheit, die von den Folgen des Sündenfalls erlöst ist (Röm 5, 12-21; I Kor 15, 21f). Und die Kirche ist als ›Leibe Christi‹ aus diesem endzeitlichen Adam erbaut, so wie Gott Eva aus dem ersten Adam erbaut hatte (vgl. II Kor 11, 2f.; Eph 5, 25-33; Gen 2, 22f.). Es gibt deshalb ›in Christus‹ keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden (Gal 3, 28); der Verkünder des Evangeliums als das Werkzeug, das Gott für den Bau der Kirche und die Erlösung der Schöpfung gebraucht. Schließlich bestimmt die Ausschau auf die baldige Ankunft des Herrn (vgl. I Kor , 5; 16, 22) und auf die Aufrichtung seiner Herrschaft auf Erden (I Kor 15, 25-27) den ökumenischen Umfang und die rasche Durchführung der Mission; sie mußte vor Gottes Gericht ver-

antwortet werden (I Kor 3, 12-15; 4, 3-5). Juden wie Heiden sollten vereinigt werden zum Lobpreis Gottes (Röm 15, 9-17)« (ibid.).

Nach paulinischer Ansicht würde in der alleinigen Missionierung unter den Judenchristen eine theologische Verkürzung entstehen, denn durch die Hinzunahme der Heidenmission wird gerade erst die Rettung Israels ermöglicht (vgl. u. a. Röm 11, 25f.). Viele Hindernisse, Anfechtungen und der Unglaube eines Großteils seiner unmittelbaren Antagonisten brachten ihn nicht von seiner tiefensinnigen Glaubensüberzeugung ab (1 Kor 1, 23). Zu allen Zeiten verstand er sich als der von Gott bekehrte Jude und zum Aposteldienst Berufene, der auf die Epiphanie Gottes vor den Augen der Welt wartet. Die Heidenmission ist seiner Meinung nach der Wegbereiter für das Heil an Israel:

»Das Evangelium, das zuerst den Juden verkündigt und von diesen abgewiesen wird, läuft zu den Heiden weiter und gereicht diesen zum Heil [...] Wenn die von Gott festgelegte Vollzahl glaubender Heiden erreicht sein wird, erfolgt die Parusie des Christus und die Rettung Israels [...] Das bekehrte Israel wird den noch verbliebenen Rest der Heiden sowohl durch eine vorbildliche Existenz im Sinne von Jes 2, 2f. eifersüchtig machen als auch durch Missionierung gewinnen (Jes 49, 6; 56, 6f.), da sich Gott aller Menschen erbarmen will« (ibid.: 29).

Die Verheißungen des Alten Testament werden damit durch Christus und die Apostelmission vervollkommen. Darin zeigt sich auch der universale Geltungsanspruch christlicher Mission: Am Ende sollen das Gottesvolk Israel und die anderen Völker (die Heiden) gerettet werden, unabhängig von ihren Entbehrungen und mehr oder weniger intensiven Anpassung an die Kultur der Anderen und Fremden:

»Paulus hat zwar mehr gearbeitet als seine Mitapostel, aber anders als diese wollte er auf eine Versorgung durch die Gemeinden verzichten (I Kor 9, 4-18). Dem Evangelium von der Gnade Gottes entspricht die umsonst gegebene Verkündigung (I Kor 9, 18; Mt 10, 8), desgleichen das Sich-Anpassen des Verkündigers an seine Hörer, seien es gesetztesgebundene Juden oder gesetztsfreie Heiden (I Kor 9, 19-22)« (ibid.: 29f).

Auch in den nachpaulinischen Schriften, die die Mission als ökumenische Angelegenheit betrachten, galt weiterhin, dass die gesamte Lebensform eines Christen als Zeugnis und Vorbild für die Gemeinde betrachtet wird, mithin die eigene Lebensweise als missionarisches Mittel zur Bekehrung der Anderen diene (ibid.: 30).

3.3.3 Ziele christlicher Mission: systematisch-theologische Begründungen

3.3.3.1 Eine Typologie missionstheologischer Konzepte

Konzepte davon, mit welchem Ziel und in welcher Absicht die christliche Botschaft verbreitet werden und was Mission bezwecken soll, sind den unterschiedlichen Erfahrungen und der die missionarische Praxis begleitenden Reflexion einer über Jahrhunderte gewachsenen historischen Tradition zu verdanken. Seit Anbeginn der Aufnahme dezidiert missionarischer Aktivitäten haben sich die Praktiker und Theoretiker christlicher Mission mit der Frage auseinandergesetzt, wie kompatibel oder inkompatibel, angemessen oder unangemessen, glaubwürdig oder unglaubwürdig die jeweils gewählte Missionsstrategie für die Verbreitung der christlichen Botschaft in der Begegnung mit ›Nicht-Gläubigen‹ ist. Theologen haben sich auch damit beschäftigt, wie das Gotteswort den Anderen und Fremden verständlich gemacht werden kann. Denn seit jeher ist Mission und missionarisches Handeln mit anderen kulturellen Lebensformen, Religionen und Weltanschauungen konfrontiert und konkurriert an verschiedenen Orten mit deren Sinnangeboten, Motiven und Lebensansichten. Sowohl unter protestantischen als auch unter katholischen und orthodoxen Theologen wurden bereits mehrfach Konzepte, Theorien und Lösungsvorschläge für eine Beantwortung dieser Fragestellung formuliert, die zu einer breiten und mittlerweile kaum überschaubaren Fülle an Handbüchern, Lehrbüchern, Tagungsbänden, Monografien etc. geführt haben.

Aus der Vielzahl an Beiträgen kann hier nur ausgewählt und dezidiert auf einzelne Aspekte hingewiesen werden. An herausgehobener Position steht nach wie vor in diesem Kontext das Lebenswerk von David J. Bosch *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991), der aufgrund seiner historischen Analysen der christlichen Tradition fünf missionstheologische Paradigmen entwickelte, um damit die Entwicklung des Missionsverständnisses des westlichen Christentums und der damit verbundenen Herausforderung für die ›post-moderne‹ Lebenswelt zu erklären und zu beschreiben (für eine überblickartige Darstellung der Studie von Bosch vgl. Nussbaum, 2005). Eine Untersuchung von Missionskonzeptionen aus nicht-westlicher Perspektive findet sich u. a. in Francis Oborji *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology* (2006). Unter den deutschsprachigen missionstheologischen Übersichten ist noch Henning Wrogemanns Werk *Mission und Religion in der Systematischen*

Theologie der Gegenwart: Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert (1997) zu nennen, das das Missionsverständnis einiger führender deutscher Dogmatiker des 20. Jahrhundert untersucht, um mithilfe von deren Ansichten ein dialogisches Verständnis von Mission zu identifizieren (für einen Überblick vgl. Bürkle, 1994; Sundermeier, 1987). Die in diesen und anderen Publikationen beschriebenen Konzepte werden im Folgenden hinsichtlich der Ziele christlicher Mission befragt, die sich im Laufe der Missionsgeschichte und Religionsgeschichte sowie in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesen entwickelt haben. Antworten auf die obige Fragestellung sind von fundamentaler Bedeutung für das Selbstverständnis der christlichen Religion und der institutionell verfassten Christenheit (*ergo* ihrer universalen Kirche), weil damit deren prinzipielle Daseinsberechtigung überhaupt zusammenhängt. Auf eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit solchen konzeptionellen Differenzierungen hat sich im Rahmen missionswissenschaftlicher Untersuchungen die Missionstheologie spezialisiert. Die Schwerpunkte und Akzente ihrer Auseinandersetzung mit den Zielen und Motiven von Mission sind im Laufe der Missions- und Kirchengeschichte jeweils unterschiedlich gesetzt worden, was nicht nur auf das jeweils abgeleitete Verständnis von Kirche und auf die Variationen bei der Interpretation einschlägiger biblischer Texte sowie auf die dogmengeschichtliche Entwicklung zurückzuführen ist. So kann man sich der Theologie der Mission sowohl aus einer ›trinitarischen‹ und ›christologischen‹ als auch aus einer ›ekklesiologischen‹ Perspektive nähern (u. a. Friedli, 1991). Diese drei Perspektiven gilt es im Folgenden in ihrer gemeinsamen Wirkung und möglichen Überschneidung zu untersuchen.

In den mittelalterlichen Schriften wurde mit den Begriffen ›*missio*‹ bzw. ›*missiones*‹ vorwiegend die Vorstellung von der ›*Trinität*‹ (Joest, 1995-1996) verbunden, um damit die ›innergöttliche Dynamik‹ des sich selbst entäußernden Gottes zu betonen, folglich:

»in der schöpferischen Kraft Gottes, in der erlösenden Menschwerdung Gottes durch Jesus Christus (Neu-Schöpfung) und in der pfingstlichen Manifestation von Gottes Geist. [...] So ist Mission zuerst ein kontemplatives Verstehen-Suchen und ein liturgisches Anerkennen der Heilsintention Gottes in der Welt mit ihren Völkern, Kulturen und Religionen« (Friedli, 1991: 375).

Diese kulturallgemeine, ethnozentristische Perspektive des die gesamte Menschheit umfassenden Heilshandelns Gottes wird insbesondere in der ökumenischen Diskussion um die Auseinandersetzung mit der ›*missio Dei*‹ wieder-

holt reflektiert (vgl. insbesondere 3.3.3.6 und 3.3.3.7). Die Mission stellt für die Kirche ein existenzielles Ereignis dar. Sie kann nicht als eine Art Sonder- oder Nebenauftrag abgetan werden (u. a. Bürkle, 1994; Friedli, 1991). Aus einer ›eklesiologischen‹ Perspektive wird die missionarische Ausbreitungsbewegung der christlichen Religion seit jeher als eine universale Praxis ihrer Kirche aufgefasst. In Form der institutionalisierten christlichen Kirche(n) wird die Heilsgeschichte Gottes mit seinen Geschöpfen kontinuierlich fortgeschrieben. Das Heilshandeln Gottes wird begriffen als dessen Hinwendung zu der von ihm »erschaffenen und später abgefallenen Menschheit« (Bürkle, 1994: 59). Dies stellt im Übrigen auch einen wesentlichen Aspekt des christlich-orthodoxen Missionsverständnisses dar: Kirche wird demnach als die Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott und als Ort des Heilshandelns Gottes betrachtet (Oborji, 2006: 79). Missionarisches Handeln wird mithin *in* diesem Geschehen situiert und als eine reziprok auf das Heilshandeln bezogene Verkündigung der erfahrenen Zuwendung Gottes begriffen. Gottes »universalen Heilswillen gemäß ist Mission ein Entsprechungshandeln im Nachvollzug des so Geschehenen« (Bürkle, 1994: 59). Nach dieser Auffassung rückt letztlich der Mensch als das vom göttlichen Heilswillen betroffene Individuum ins Zentrum der historischen Entwicklung. Das personale Selbstverständnis und Weltverhältnis des Individuums bleibt davon nicht unberührt. Mitunter ist sogar das Bekenntnis eines ›Glaubenden‹ zum christlichen Glauben und die Konversion (3.3.3.2) von einer anderen Religion, Ideologie oder Weltanschauung zum Christentum mit einer Aufhebung der kulturellen, sozialen und individuellen Grenzen verbunden:

»Die von Christus den kirchlichen Gemeinschaften anvertraute Mission ist deshalb keine Außen- und Nebenaufgabe, sondern Existenzgrund der Kirche. Nicht die Kirche definiert die Mission, sondern die Mission definiert den Ort (Abwesenheit von Hoffnung und Schalom) und den Stil (Koinonia, Diakonia, Kerygma, Evangelisation, Entwicklungsarbeit, zwischenkirchlicher Dienst, Anbetung und Widerstand usw.), wo und wie sie ›Sakrament des Friedens‹ werden kann« (Friedli, 1991: 376).

Durch die ›christologische‹ Perspektive, die besagt, dass die christliche Mission auf dem Glauben an die Menschwerdung Christi gründet, wird dieser Aspekt noch entscheidend erweitert. Das missionarische Verständnis der christlichen Kirche wird unmittelbar zurückgeführt auf den Verkündigungsauftrag Jesu Christi, welcher – ganz im alttestamentlich-prophetischen Sinne – primär als Sammlung des Volkes Israel verstanden wird. Seine Tat- und Wortmission richtet sich an die gesamte Menschheit jenseits kultureller und sozialer Grenzzie-

hungen und begreift sich als »Interpretation der Geschichte Gottes mit Israel und mit den Völkern im Lichte dieses sie erfüllenden Menschheitsereignisses« (Bürkle, 1994: 59). Christliche Mission kann damit verstanden werden als eine Repräsentation der sich in der Geschichte Gottes an dem Volk Israel und im Lichte der Menschwerdung Christi vollziehenden Zuwendung zu den anderen Völkern, Nationen und Kulturen (ibid.). Auch die Apostel – an prominentester Stelle Paulus – berufen sich bei der Begründung und Verteidigung des von ihnen in die Welt Gesetzten und Verkündeten eben auf diese Tradition als sog. »Stellvertreter Christi« (u. a. 2 Kor 5, 20). In einem ähnlichen Verhältnis zum Heilsplan Gottes steht schließlich auch die christliche Kirche, wenn sie sich seit jeher als eine Botin, (Ver-)Mittlerin und Tradentin des Glaubens an die Menschwerdung Christi beruft. Eben in der Wahrnehmung dieser missionarischen Aufgabe und durch ihren Bezug auf die »letzten Dinge« erfüllt die christliche Kirche eine »geschichtlich-beispielhafte und eschatologisch-befreiende und mithelfende Funktion« (Grundmann, 1973) zwischen Kreuzesgeschehen und endzeitlicher Parusie Christi. In dieser Hinsicht verbinden sich die »christologische« und »eklesiologische« Perspektive:

»Es ist die Bewegung aus der verheißenen Endgültigkeit in die geschichtliche Bedingtheit der Gegenwart. Dem Wesen des Glaubens entsprechend ist sie die Vorwegnahme des Neuen unter den Bedingungen des geschichtlich noch Vorläufigen. Insofern trägt sie Zeichencharakter. Was sie im Sinne ihres Auftragsverständnisses zu bewirken und zu erreichen vermag, weist notwendig immer wieder über sich hinaus. So bleibt das missionarische Prinzip Grund jenes dynamischen Elementes, das die Kirche entgegen Beharrungsvermögen und Lagermentalität aufbrechen läßt (Hebr 13, 13f.), sie von einseitigen und vorschnellen Allianzen mit Zeittendenzen freihält und ihren Horizont den dominanten Eingrenzungen in das bloß Gegenwärtige enttreißt« (Bürkle, 1994: 59).

Das Wesen dieses antizipatorischen Charakters der christlichen Kirche sei, so Bürkle, das »Geheimnis Gottes« (Eph 5, 32) im in dieser Welt »verborgenen Christus« (Kol 3, 3) (ibid.). In einem strengen Sinne können demnach die Glaubensbotschafter den Erfolg oder Misserfolg, die Annahme oder Ablehnung ihrer Glaubensbotschaft weder vorherbestimmen noch bewirken. Vielmehr ist Mission eine durch die göttliche Autorität fremdbestimmte Handlungsweise im Modus der Ausbreitung der christlichen Religion. Die Mission der Kirche hat demzufolge die Aufgabe,

»durch ihren umfassenden Zeugendienst diesen Zusammenhang aufzuzeigen. Sie wird damit zum Hermeneuten der religiösen Antworten, die Menschen vor und außerhalb der christlichen Wahrheit – unter Umständen auch im Widerspruch zu ihr – auf die Grundfragen nicht allein

ihres Lebens, sondern der Welt und des Kosmos gefunden haben. Der Begründungszusammenhang der christlichen Mission ist darum auch in diesem ›hermeneutischen Zirkel‹ zu sehen. In ihm geht es um die Wiederherstellung des von Anfang an (Gen 1, 27) der Menschheit eigenen Gottesverhältnisses und um seinen Aufweis in den geschichtlich bedingten Nieder schlägen in den Religionen und deren Unterstellung unter das Kriterium ›Gott in Christus‹ (ibid.: 60).

Im Folgenden werden einige ausgewählte historische Modelle, Strategien und Formen von Mission vorgestellt, die in besonderer Weise immer noch die gegenwärtige Diskussion über die Begründung christlicher Mission mitprägen. Darin zeigt sich einmal mehr, dass sich sowohl die christologische, trinitarische und auch ekklesiologische Perspektive für die theologische Erklärung und Begründung von Mission heranziehen lassen (vgl. Tabelle 1). Dazu zählen im Einzelnen die missionstheoretischen Ansätze ›Mission durch Bekehrung‹ (3.3.3.2), ›Mission als Gemeindegründung und -wachstum‹ (3.3.3.3) und ›Mission als kulturelle Anpassung‹ bzw. ›Inkulturation‹ (3.3.3.4). Mission kann aber auch als ›Dialog mit den anderen Religionen‹ (3.3.3.5), als allumfassender Gottesdienst, dem ›*missio Dei*‹ (3.3.3.6), als ›ökumenischer Dialog‹ (3.3.3.7), vor dem Hintergrund ›kontextueller Theologien‹ (3.3.3.8) und als ›Entwicklungszusammenarbeit‹ (3.3.3.9) verstanden werden:

Mission als	Missionsziele	Vertreter/ Institutionen
Existenzielle Wandlung durch Bekehrung (3.3.3.2)	Persönliche ›Bekehrung‹ zum christlichen Glauben mit dem intendierten Ziel der Errettung des ›Seelenheils‹	Josef Schmidlin Thomas Ohm Karl Müller Gustav Warneck
Gemeindegründung und Gemeindegewachstum (3.3.3.3)	Kirchpflanzung nach volkskirchlichem Charakter und zahlenmäßige Förderung der Gründung von Lokalkirchen und Evangelisierung der Völker	Pierre Charles Joseph Masson André Seumois Donald A. McGavran
Kulturelle Anpassung und Inkulturation (3.3.3.4)	Unter ›Anpassung‹ wird der Export einer spezifischen westlichen kulturellen Version des Christentums in die nicht-westliche Welt verstanden. ›Inkulturation‹ stellt demgegenüber den kulturellen Transformationsprozess und die Anverwandlung des christlichen Glaubens an die fremde Kultur vor dem Hintergrund eines Aufeinandertreffens christlicher Traditionen auf andere, nicht-christliche Lokalreligionen bzw. Regionalkulturen dar.	Angel S. Hernández Louis J. Luzbetak Hendrik Krämer Eugene A. Nida

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovac GmbH

<p>Dialog mit anderen Religionen (3.3.3.5)</p>	<p>Die Dialogfähigkeit des Christentums mit anderen Religionen und Weltanschauungen wird insbesondere im Konzept der ›Theologie der Religionen‹ diskutiert, welche sich in zwei Dialogmodelle gliedert: ›Assimilations- bzw. Anpassungsmodell‹ (3.3.3.4) und das ›Substitutionsmodell‹, in dem die ehemalige Religion der ›Missionsobjekte‹ abgelegt und ersetzt wird durch den christlichen Glauben.</p>	<p>Karl Rahner Paul F. Knitter</p>
<p>Missio Dei und Gottes Heilshandeln (3.3.3.6)</p>	<p>Bezeichnet die missionstheoretische Ansicht von der ›Aktivität‹ der Autorität Gottes, welche sich in der Person Christi in der diesseitigen Welt offenbare:</p> <ul style="list-style-type: none"> • ›heilsgeschichtliches‹ Modell: Mission ist auf eine sichtbare Veränderung in der Gemeinschaft der Gläubigen in der diesseitigen Welt bis zur Wiederkunft Christi ausgerichtet; • ›verheißungsgeschichtliches‹ Modell: nicht die Sendung des Sohnes und die vom Heiligen Geist initiierte Sendung der Kirche steht im Vordergrund, sondern Mission wird verstanden als ein Prädikat Gottes: ›Gott ist ein missionarischer Gott‹ (Hoekendijk). 	<p>Walter Freytag Georg F. Vicedom Johannes C. Hoekendijk Johann Baptist Metz Jürgen Moltmann Hans J. Margull Walter J. Hollenweger</p>
<p>Ökumenischer Dialog (3.3.3.7)</p>	<p>Unter ›ökumenisch‹ werden alle jenen Diskurse zusammengefasst, die sich mit den miteinander konkurrierenden missionarischen Aktivitäten der verschiedenen christlichen Konfessionen bzw. Denominationen beschäftigen, um die Zusammenarbeit in den Missionsgebieten zu ermöglichen und miteinander abzustimmen, was sich u. a. in den verschiedenen ökumenischen Konferenzen und Grundsatzserklärungen widerspiegelt:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Missionskonferenz in Chiang Mai (1977): <i>Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien</i>; • Erster internationaler Kongress für Weltevangelisation (1974): <i>Lausanner Verpflichtung zur Evangelisation</i>; • Papst Paul VI. (1975): <i>Evangelii Nuntiandi</i>; • Zweite internationale Konferenz der Lausanner Bewegung in Manila (1989): <i>Manifest von Manila</i>; • Papst Johannes Paul II. (1990): <i>Redemptoris Missio</i>; • Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker (1991): <i>Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi</i>; • Erklärung zwischen Evangelikalen und Römisch-Katholischer Kirche (1994): <i>Evangelicals and</i> 	<p>Ökumenischer Rat der Kirchen Päpstlicher Rat den Interreligiösen Dialog Römisch-Katholische Kirche und Pontifikat Lausanner Bewegung Lutherischer Weltbund</p>

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

	<p><i>Catholics Together. The Christian Mission in the Third Millennium</i> (Neuhaus, 1994);</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dialog zwischen Römisch-Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund: <i>Joint Declaration on the Doctrine of Justification</i> (1999). 	
Kontextuelle Theologie (3.3.3.8)	<p>Diese sind darum bemüht, die theologischen bzw. christologischen Perspektiven als lebendige Entwicklungen vor dem Hintergrund der eigenen regionalspezifischen kulturellen Erfahrungen, soziokulturellen, politischen und ökonomischen Situationen neu zu reflektieren, um damit eine Grundlage für eine bessere und gerechtere Welt herzustellen. Es lassen sich sowohl ›lateinamerikanische‹, ›asiatische‹ als auch ›afrikanische‹ kontextuelle Theologien unterscheiden, z. B. ›Versionen‹ von Befreiungstheologien; ›illustrative Christologies‹ (Karotempel); ›narrative theology‹ (Healey & Sybertz); ›Christus als Vorfahre‹ (Nyamiti).</p>	<p>Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und Theologen (EATWOT), Raimon Panikkar, Katsumi Takizawa, Kazoh Kitamori, Francis Oborji, Charles Nyamiti, Sebastian Karotempel</p>
Entwicklungszusammenarbeit (3.3.3.9)	<p>Der karitative Dienst der Mission hat im Laufe seiner Geschichte auch Aufgaben und Tätigkeitsfelder klassischer ›Entwicklungszusammenarbeit‹ verfolgt: im Bildungssektor, im medizinischen Bereich, auf handwerklichem und agrikulturellem Gebiet. Missionare arbeiten mit staatlichen, privaten und nicht-staatlichen Institutionen zusammen.</p>	<p>Ökumenischer Rat der Kirchen</p>

Tabelle 1: Typologie missionstheoretischer Konzepte

Die folgende Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr sollen typische Argumente und Erklärungen sowie theoretisch-theologische Begründungen dargestellt werden, die für die Zielbestimmung von Mission bisher von entscheidender Bedeutung waren und immer noch die gegenwärtige Diskussion prägen.

3.3.3.2 Mission als existenzielle Wandlung zum Heil durch Bekehrung

Im Sinne der biblischen Überlieferung besteht das primäre Ziel der Mission nicht allein in einer Anrede der fremden Völker und Kulturen, sondern vielmehr in der persönlichen ›Bekehrung‹ zum christlichen Glauben mit dem intendierten Ziel, deren ›Seelenheil‹ (›*salus animarum*‹) zu erretten. Die theologische Begründung dieses Bekehrungs- und Konversionsmusters wird mit der Theologie in den Korintherbriefen (u. a. 1 Kor 1, 18 und 2 Kor 2, 15) in Verbindung gebracht, nach der sich die Bekehrung des Einzelnen in einer existenziellen Wandlung von einer Lebensform des ›Verlorenenseins‹ über den Status des ›Gerettet-

werdens< hin zur ›endzeitlichen Heilserfahrung< vollzieht. Eine mit dieser Ansicht einhergehende missionarische Praxis knüpft an das (wenn auch umstrittene) Sakrament der Taufe an, welches als religiöses Ritual vor den Augen der Öffentlichkeit performativ inszeniert wird, um der innerlichen Erneuerung des Bekehrten einen äußerlichen Nachdruck zu verleihen (Joest, 1996: 564ff.). Allerdings wird häufig bereits vor der Taufe durch eine spezifische existenzielle Erfahrung eine Perspektivenverschiebung bewirkt, welche sich kontinuierlich in der bewussten Hinwendung zum christlichen Glauben und der Anerkennung der Menschwerdung Christi manifestiert.³⁴ Die Bekehrung des Einzelnen kann danach als ein individueller Wandlungsprozess verstanden werden.

Aus einer heilsgeschichtlichen Perspektive betrachtet, beschreitet der Einzelne seinen Weg der ›Erlösung< schon in der irdischen Welt mit dem Ziel einer ›Vervollkommnung< seiner diesseitigen Lebensweise auf dem Weg ins Jenseits. Auch aus diesem Grund kann der individuelle Wandlungs- und Bekehrungsprozess sowie das (meist anschließende) Taufbegehren nicht ohne die öffentliche, gemeinschaftsbezogene Wirkung verstanden werden. Die Wandlung des Einzelnen ist nicht unabhängig vom sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext, in dem solche Bekehrungen stattfinden (vgl. ausführlicher in 3.3.3.4). Dieses Bekehrungselement hat sich bis in die zeitgenössischen Missionskonzepte hinein immer weiter fortgeschrieben und stellt nach wie vor einen wichtigen Bestandteil für die Zielbestimmung von Mission dar; insbesondere in der Auffassung von Mission als ›Evangelisation< (u. a. Bosch, 1987; Friedli, 1991). Im Folgenden sollen die wichtigsten Vertreter dieser Missionskonzeption vorgestellt werden. Dazu gehören im Einzelnen Josef Schmidlin, Thomas Ohm, Karl Müller und Gustav Warneck.

Der katholische Missionstheologe Josef Schmidlin (1886-1944) sieht in seiner *Einführung in die Missionswissenschaft* (1917) eine Begründung für den Missionsauftrag der christlichen (hier: katholischen) Kirche in der johanneschen Formel: »Wie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt« (Joh 17, 18). Daraus leitet er zwei kirchliche Aufgaben ab: einerseits die Ver-

³⁴ Mit der Untersuchung von Wandlungs-, Bekehrungs- und Konversionsprozessen von Individuen beschäftigt sich ein breites Spektrum an sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen, insbesondere aber die religionspsychologische und -soziologische Konversionsforschung (vgl. z. B. Knoblauch, Krech & Wohrab-Sahr, 1998; Knoblauch, 2004; Popp-Baier, 2001; Wobbe, 2008; Wohrab-Sahr, 1999, 2001).

kündigung und Ausbreitung der christlichen Botschaft unter Nicht-Christen als Selbstzweck der Kirche und andererseits die Bewahrung und Konsolidierung des Glaubens in der (d. h. allgemeinen, ›katholischen‹) Kirche (ibid.: 46f). Kurze Zeit später betont er in seiner *Katholischen Missionslehre im Grundriss* (1919), dass Kirche durch die Mission ihr prinzipielles Ziel erfülle, deren vordergründige Rechtfertigung aber darin liege, die ›Ungläubigen‹ und ›Heiden‹ durch Teilhabe an der (universalen und absoluten) Religion des Christentums von Gott ›segnen‹ zu lassen. Schmidlin findet, dass Mission gewisse sekundäre Motive verfolge, nämlich eine Übertragung ›kultureller Objekte‹ in die gesamte nicht-christliche Welt, was eine alle Kulturen und Zivilisationen übergreifende Ausbreitung des Christentums legitimiere (ibid.: 106). Nach Schmidlin zählen zu den Missionsobjekten alle Individuen, die zwar als Mitglieder der (katholischen) Kirche gezählt werden, aber ihren Glauben nicht praktizieren und in ihrer innerlichen Trennung von der Kirche ein sündhaftes Leben führen. Für sie steht der Weg der Bekehrung offen, der sie in den Schoß der Kirche zurückbringen soll. Schmidlin definiert Mission allgemein als ein Element der kirchlichen Verkündigung des katholischen Glaubens unter Nicht-Katholiken:

»Missions in the narrower sense (also called foreign missions) are thus missions among non-Christians – that is among those who are outside the Christian faith and the Christian religion. Consequently, in a descending line, the term is applied: (1) to missions among pagans, whether polytheistic fetish worshippers or pantheistic votaries of Brahma or Buddha (pagan missions proper); (2) missions among Mohammedans [...]; and (3) missions among Jews. The last two types of mission are included in the broader conception of pagan missions although the Mohammedans and Jews profess a monotheistic religion« (ibid.: 36; zitiert nach und übersetzt von Oborji, 2006: 62).

Schmidlin stellt in seiner *Missionslehre* fest, dass die christliche Mission nicht unabhängig von kulturellen, geistigen, moralischen, sozialen, diakonischen und wissenschaftlichen Zielsetzungen gedacht werden kann. Diese Ziele seien schließlich nur (sekundär) zu verstehen, nämlich als Mittel und Zweck zur Erreichung eines grundlegenden religiösen und moralischen Ziels. Mission erfüllt mindestens zwei Aufgaben:

»the commission which issued from God the Father, in the fullness of time, and was given to His Apostles and His Church by Christ Himself, on the conclusion of His life on earth – a commission to go forth and preach the Gospel to all peoples. This divine command assigned a double task or mission to the Church – first, to preach and spread the Christian faith, and secondly, to preserve and confirm it« (ibid.: 44f.; zitiert nach und übersetzt von Oborji, 2006: 63).

Damit kommt es zur Verwirklichung dieses Ziels christlicher Mission auf zwei miteinander verwobenen Ebenen: auf einer individuellen durch Bekehrung des Einzelnen und auf einer sozialen Ebene durch den mit Mission einhergehenden globalen Prozess der Christianisierung. Schmidlins Missionstheorie ist allerdings in der weiteren wissenschaftlichen Auseinandersetzung an verschiedenen Stellen kritisiert worden. Als problematisch wird beispielsweise das in seinen Schriften implizierte dualistische Menschenbild angesehen. Außerdem bringe die Metapher von der Bekehrung als glorifiziertes Seelenheil nicht nur eine Einschränkung der historischen Wirklichkeit und der Mannigfaltigkeit möglicher Erscheinungsformen christlicher Mission mit sich, sondern stellt sich auch einer Würdigung und Anerkennung von anderen kulturellen und religiösen Lebensformen, Traditionen etc. von Nicht-Gläubigen diametral entgegen.

Mit einer Fortführung und kritischen Reflexion der Schmidlinschen Missionstheorie beschäftigte sich u. a. Thomas Ohm (1892-1962), der sich zunächst um die inflationäre Verwendung des Missionsbegriffs besorgt zeigt. Für Ohm (1962: 52ff.) verweist dieser Begriff auf ein polyvalentes Set von Bedeutungen: (1) die Aussendung von Missionaren in ihre Einsatzfelder; (2) die Handlungsweisen und Aktivitäten von Missionaren; (3) das geografische Einsatzgebiet der Missionare; (4) die Aussendungsinstitution(en); (5) die nicht-christliche Welt bzw. das ›Missionsumfeld‹; (6) die Zentrale und der Mittelpunkt, von wo die missionarische Tätigkeit vorwiegend geleitet wird. Bosch (1991: 1) hat diese Aufzählung der vorherrschenden Bedeutungen des Missionsbegriffs noch um zwei weitere Dimensionen erweitert: einerseits die unabhängige Lokalgemeinde ohne eigenen Pfarrer und andererseits die Bezeichnung für eine Reihe von Gottesdiensten zur Stärkung und Ausbreitung des christlichen Glaubens, die typischerweise in einem christlichen Milieu stattfinden. Karl Müller (1987: 31-34) hat später diese Bedeutungsvielfalt zusammengeführt in die vier abstrakten Kategorien: (1) Ausbreitung des Glaubens; (2) Expansion der Gottesherrschaft; (3) Bekehrung der Heiden und Ungläubigen und (4) Gründung neuer Gemeinden.

Es war Ohm, der darauf hinwies, dass das christliche Missionsverständnis nicht ohne seine jüdischen Wurzeln gedacht werden kann. Gezeigt werden könne dies nicht nur am Wirken Jesu von Nazareth, der in der jüdischen Tradition sozialisiert wurde, sondern auch an der transnational und universal angelegten Ausbreitung seiner Lehre von der Herrschaft Gottes in der diesseitigen Welt (Ohm, 1962: 247). Anwendung findet das Missionskonzept der Bekehrung in Ohms

Interpretation der Missionstheorie, die mit einer Akkomodations- und Adaptionsleistung in fremdkultureller Umgebung einherzugehen scheint. Seiner Meinung nach haben alle Individuen das Recht, ihre religiösen und spezifisch christlichen Erfahrungen in ihrer jeweiligen Eigenart zu artikulieren. Drei Aspekte müssen jedoch im Prozess der Ausbreitung des Christentums miteinander abgewogen werden: die Akkommodation, Assimilation und Transformation.

»The missionary addresses his message to real people of good will and understanding in whom God has been active all their lives through their consciences and the religious traditions in which they grew up. They may not yet be sufficiently aware of the fulfillment in Christ, but deep down in their hearts they are receptive. This is what Ohm meant when he said that Christianity is accommodation, assimilation, transformation« (ibid.: 710ff.; zitiert nach und übersetzt von Oborji, 2006: 68).

Ohms Thesen wurden bisweilen von einigen Theologen aus der so genannten Dritten Welt rezipiert (u. a. Collet, 1990). So wurde beispielsweise kritisch angemerkt, dass die Akkomodations- und Anpassungsprozesse im kulturellen Austausch die Tatsache negieren, dass zwischen den sozialen Verhältnissen und kulturellen Bedingungen der damaligen Zeit und heute wesentliche Unterschiede bestehen (Bosch, 1991: 23).

Auch Karl Müller (1918-2001) setzt sich in seiner *Mission Theology: An Introduction* (1987) mit der Missionskonzeption ›Bekehrung durch existenziellen Wandel‹ auseinander. Im Mittelpunkt seiner Schrift steht die Betonung des ganzheitlichen Charakters des Heils, welches nicht allein auf das Seelenheil oder die Seelsorge beschränkt ist. Er versucht damit zu verdeutlichen, dass das göttliche Heil den Menschen stets in seiner Gesamtheit betrifft und alle Bedürfnisse, wie z. B. Seele und Leib, Gegenwart und Zukunft in den Blick nimmt. Alle Probleme, auch die der Armut, sozialen Ungleichheit, Krankheit, Kriminalität etc. in der Gegenwart können seiner Meinung nach durch die existenzielle Wandlung in Form einer Bekehrung zum Christentum überwunden werden. Dies kommentiert Bosch (1991) kritisch:

»since we may never overrate our own or others' capabilities, we have to ask critical questions in respect to all current theories of human self-redemption. Final salvation will not be wrought by human hands, not even by *Christian* hands. The Christian's eschatological vision of salvation will not be realized in history. For this reason Christians should never identify any specific project with the fullness of the reign of God« [Hervorhebung im Original] (400).

Das Heil Gottes komme daher allein durch Buße und die persönliche Glaubensüberzeugung. Nach Müller ist allerdings alles, was von Menschenhand für das ganzheitliche Heil getan werden kann, auf die Fürsorge und Versorgung banaler menschlicher Bedürfnisse beschränkt. Dazu zählt auch, dass die Bekehrung nicht allein dasteht, sondern ebenso auch das Begleiten und Ableisten von Lebenshilfe für die Bekehrten beinhaltet (Müller, 1987: 83). Aus protestantischer Sicht stellt Mission jegliche Wesensäußerung der Kirche und Christenheit dar; sie sei gar ein Geschenk und eine Verpflichtung zugleich. Die frühe protestantische Kirche hatte die Einsicht vertreten, dass der Missionsauftrag, welcher von Christus ausging und durch das Wirken der Apostel entfaltet wurde, seither nicht die Kirche als Ganzes zu missionarischen Aktivitäten verpflichtete. Keiner der Reformatoren, von denen Luther, Zwingli und Calvin zu den bedeutendsten Vertretern zählen, hat eine spezifisch missionstheologische Schrift verfasst (Oborji, 2006: 72). Aus einer historischen Perspektive wurde bereits gezeigt, dass die Missionstätigkeit der reformatorischen Kirchen schließlich wesentlich später einsetzte als die katholische Mission (3.2.4.5). Auch wurden die missionarischen Aktivitäten der christlichen Kirchen weniger durch theologisch-systematische Überlegungen, sondern stärker durch ihre konkrete alltägliche Praxis geprägt. Missionstheologen haben sich hauptsächlich nur um die theologische Rechtfertigung und Legitimierung dieser Praxis bemüht und sich kaum systematisch gefragt, wie die Missionstheorie den kontinuierlichen Veränderungen und damit einhergehenden Herausforderungen in ihrer Zeit angepasst werden kann. Zu einer intensiven Entwicklung einer theologischen Missionswissenschaft im protestantischen Lager hat insbesondere der Pietismus seit dem 17. Jahrhundert beigetragen. Die protestantisch-pietistischen Theologen waren es schließlich, die von der Mission als einer Ausbreitung des Christuszeugnisses und Erweiterung des Gottesreiches über die ganze Welt sprachen (Oborji, 2006: 73). Das vordergründige Anliegen der protestantischen Missionswissenschaftler war die theologische Fundierung einer Bekehrung von ›Ungläubigen‹ (Müller 1987: 31). Im ersten Band seiner *Evangelischen Missionslehre* (1892-1905) schreibt später Gustav Warneck (1834-1910), dass das Christentum die ›spirituelle Basis‹ und ›fundamentale Religion‹ für die ganze Menschheit darstelle (96). Seiner Meinung nach wird der Prozess der Christianisierung nicht allein durch die europäische Kultur geprägt, sondern als universaler Entwicklungsprozess verstanden (ibid.: 319):

»By Christian mission we understand the entire activity of Christendom that is directed to the planting and organization of the church of Christ among non-Christians« (ibid.: 1; zitiert nach und übersetzt von Oberji, 2006: 77).

Nach Warneck ist das handelnde Subjekt in der Mission also stets die Christenheit als Ganzes, genauer gesagt, alle Christen und insbesondere die durch den ›Heiligen Geist Berufenen‹. Warneck vereint damit in seiner Missionstheologie verschiedene Perspektiven miteinander. Vorrangiges Ziel der Mission ist die Bekehrung bzw. Taufe von Nicht-Christen und – dem nachgeordnet – die Gründung von lokalen Kirchgemeinden im nicht-christlichen Umfeld. Von seinen Kritikern wird regelmäßig eingewendet, dass Warnecks Bild von der Gemeindegründungsarbeit christlicher Mission auf dem Bild der Volkskirche mit nationalem Charakter – verankert in der bismarckschen Nationalkultur – gründet. Mit dieser Missionskonzeption beschäftigt sich der folgende Abschnitt.

3.3.3.3 Mission als Gemeindegründungsarbeit und Gemeindewachstum

Traditionell erfüllt die christliche Mission im Sinne Warnecks (1834-1910) die Funktion der Gemeindegründung bzw. Kirchpflanzung (*›implantatio ecclesiae‹*) nach volkswirtschaftlichem Charakter und dem Vorbild der Heimatkirche:

»Die Forderung, daß mit der *transplantatio ecclesiae* zugleich eine *implantatio* hinsichtlich der in Religion und Kultur eines Volkes gewachsenen Traditionen verbunden sein muß, hat, von G. Warneck ausgehend, vor allem bei Missionstheologen wie Bruno Gutmann und Christian Keyßer nachgewirkt. Das Ziel war hier nicht nur, Brauchtum und vorchristliche religiöse Werte aufzunehmen und sie der Vermittlung christlicher Inhalte zugute kommen zu lassen. Gewollt war zugleich eine belebende und bereichernde Rückwirkung missionarischer Tätigkeit auf die heimatlichen Gemeinden« (Bürkle, 1994: 60f.).

Die Spezialisierung missionarischer Tätigkeiten auf eine Gemeindeentwicklung als Ziel der Mission ist jedoch kein prinzipielles Privileg der evangelischen und protestantischen Kirchen. Auch katholische Missionstheologen erachten die Gründung von lokalen Kirchen und allgemein kirchlichen Strukturen in den missionierten Regionen als maßgebliches Ziel ihrer Bemühungen. Mit dem Aufkommen der evangelikalen Missionsbewegung, der sog. »Glaubensmission« (ibid.: 61), wurde hingegen dieses Kirchpflanzungsziel missionarischer Tätigkeit erweitert und ergänzt durch den Gedanken der Förderung des Gemeindewachstums bzw. ›Church Growth‹ (u. a. McGavran, 1970; McGavran & Glasser, 1983; Wagner, 1979):

»Im Blickpunkt stehen nicht nur alle ›Rahmenbedingungen‹, die den Gemeindeaufbau [...] begleiten. Es geht um psychologisch, soziologisch und ethnologisch sowie religionswissen-

schaftlich abgestützte Untersuchungen, auf Grund derer unter Verwendung moderner Unternehmensplanungen das Bekehrungsmotiv begleitende ›Strategien‹ verfolgt werden« (Bürkle, 1994: 61).

Diesen beiden missionstheoretischen Aspekten wird im Folgenden nachgegangen: Mit der Mission als Gemeindegründungsarbeit haben sich vorwiegend Pierre Charles, Joseph Masson, André Seumois beschäftigt. Das missionssoziologisch fundierte empirische Missionsmodell des Gemeindegewachstums geht auf die Arbeiten von Donald A. McGavran und seinen Kollegen zurück.

Das Prinzip einer sich durch die globale und (g)lokale Mission kontinuierlich entwickelnden Kirche hat sich schließlich im missionstheologischen Verständnis verschiedener Wissenschaftler unabhängig von deren konfessionellem und denominationellem Hintergrund niedergeschlagen. Pierre Charles (1883-1954) gelangt beispielsweise in seinem Hauptwerk *Les Dossiers de l'action missionnaire* (1938) zu der Ansicht, dass das Ziel missionarischer Tätigkeiten erstens in der ›Pflanzung‹ und Errichtung einer sichtbaren Kirchgemeinde mit ihren eigenen lokalen hierarchischen Strukturen liege, zweitens auch die Möglichkeit beinhalte, dass die ortsansässigen Missionare souverän alle Entscheidungen in Sachen der Besetzung von Schlüsselpositionen mit Angehörigen der indigenen Bevölkerung tätigen dürfen und schließlich drittens durch die Mission die kirchlichen Sakramente zugänglich gemacht werden und dort verwaltet werden können, wo kirchliche Institutionen und klerikale Strukturen wie in der Heimatkirche noch nicht zu finden sind (Oborji, 2006: 83f.). Damit steht nicht die Konversion zum und Gewinnung von Nicht-Christen für den christlichen Glauben im Vordergrund, sondern die Konstitution einer für alle sichtbaren Kirche. Für Charles ist der Schritt zur Gründung einer eigenständigen lokalen Kirche immer auch verbunden mit einer Anpassung an die sozialen und kulturellen Gepflogenheiten, Riten, Traditionen, Glaubensüberzeugungen und rechtlichen Rahmenbedingungen am Einsatzort. Missionare seien die Botschafter ihrer Glaubensgemeinschaft. Konversion ist hingegen nicht die Erfolgsgarantie, sondern ein kontinuierlicher Prozess, der die von der Mission Betroffenen auf einen Weg hin zum christlichen Glauben begleitet (ibid.: 84). Legitimiert werden kann – so Charles – die Forderung einer schrittweisen Anpassung der gegründeten Kirche an die lokale kulturelle Lebensform etc. schließlich auf der Grundlage der Inkarnation Christi.

Diesen Aspekt der verstärkten Etablierung einer ›indigenen‹ Kirche betont auch Joseph Masson (1908-). Nach seiner Überzeugung setzt der Prozess der Indigenisierung voraus, dass die lokalen Geistlichen in den Riten, Traditionen und Lehransichten der traditionell westlichen Kirchen unterrichtet und ausgebildet werden. Durch Verinnerlichung der christlichen Lehre, des Gottesdienstes, der Gemeindegarbeit und künstlerischen, musischen und performativen Abläufe kann die neue christliche Kirche den lokalen kulturellen wie religiösen Traditionen angepasst werden. Umgesetzt werden könne – nach seiner Ansicht – eine solche Strategie letztlich nur durch die Errichtung eines Dialogs zwischen der indigenen Bevölkerung und den Vertretern der westlich-christlichen Weltanschauung auf gleicher Augenhöhe (Ukpong, 1987: 165).

Unabhängig davon, dass diese kaum oder nur bruchstückhaft einlösbare, idealistische Forderung nicht wirklich der Praxis christlicher Mission entspricht, stellt die Gründung einer lokalen Kirche oder Gemeinde immer auch nur einen Teil eines größeren universalen Konzeptes von Kirche dar, die sich dem Heilsplan Gottes verschrieben hat. In diesem Sinne argumentiert auch André Seumois (1917-2000) in seiner fünfbandigen *Théologie missionnaire* (1973), dass, wenn eine Kirche in einer anderen kulturellen Umgebung errichtet werden soll, die Missionare der Heimatkirche auch immer die prophetische Vision und Verheißungen des Alten und Neuen Testaments mit sich führen:

»Church is planted when the newly formed Catholic community assumes full responsibility for pastoral action in its territory, endowed with apostolic zeal, self-sufficiency in resources for its particular needs, and stability for harmonious development of the community and the whole people within the area. For Seumois, the church is planted when a diocese has been established in stability with its proper resident bishop and clergy and becomes a community sufficiently equipped to carry on the church's evangelizing mission in that area by executing the full range of pastoral, liturgical, and sacramental ministries« (Oborji, 2006: 89).

Zwischen der katholischen, protestantischen und evangelikalischen Missionstheologie besteht seit Beginn des 20. Jahrhunderts ein weitgehender Dissens über die klassische katholische Lehrauffassung und ihren Anspruch auf Universalität sowie darüber, dass es nur eine christliche Mission in der Gemeinschaft aller ihrer Teile – ausgehend von einer aussendenden (Mutter-)Kirche hin zur lokalen Kirche – geben könne. Nach protestantischer Ansicht wird hingegen die Beziehung zwischen Aussendungskirche und zu gründender lokaler Kirche in ihrer Autonomie, Souveränität, Selbsterhaltung und eigenständigen Weiterentwicklung gesehen. Gegen eine asymmetrische Machtverteilung zwischen Aussendungs- und

Lokalkirche haben sich auch verschiedene internationale Missionskonferenzen (u. a. Walls, 1994; vgl. auch Abschnitt 3.3.3.7) ausgesprochen. Man hat sich mittlerweile mehrheitlich darüber geeinigt, dass Mission nicht länger als eine Einbahnstraße von Norden nach Süden bzw. vom Westen in die ›Dritte Welt‹ betrachtet werden kann (vgl. Bosch, 1991: 379; Sundermeier, 1987: 86; zum Begriff ›Dritte Welt‹ vgl. FN 40).

Die theoretische missionstheologische Begründung des Missionsauftrags der christlichen Kirchen aufgrund der Perspektive des Gemeindegewachstums wurde erstmals ausführlich empirisch untersucht und systematisch auf theologische Fragestellungen bezogen von Donald A. McGavran und seinen Kollegen in der missionssoziologischen Studie *Understanding Church Growth* (1970). Dieses Wachstumskonzept beruht letztlich auf einer ausgiebigen langjährigen empirischen Aufarbeitung ›authentischer‹ Missionspraxis und einer entsprechenden Reflexion über die im Rahmen von Feldforschungen gemachten Erfahrungen. So wurde z. B. die zahlenmäßige Entwicklung der aufgrund missionarischer Aktivitäten weltweit gegründeten Lokalkirchen untersucht. In einem Gemeindegewachstumsmodell wurde außerdem versucht zu beschreiben, welche Gründe einerseits zum Wachstum führen und welche Faktoren andererseits die Vermittlung der christlichen Glaubensbotschaft behindern, um damit die Prinzipien des Gemeindegewachstums genauer zu ergründen.

Obschon ihre Erkenntnisse, die den Anspruch erheben, ein reales und ›authentisches‹ Abbild von typischen missionspraktischen Situationen und Umständen zu geben, in den Entscheidungsprozess der vorgenannten Konferenzen einfließen konnten, änderte diese Initiative in der Folgezeit zunächst nichts an der gängigen Praxis und der Stoßrichtung der christlichen Mission, die unverändert immer noch aus der Perspektive der traditionell sendenden Institutionen und Organisationen her gedacht wurde. Letztlich wurden von McGavran (1970) und den anderen Autoren aber schon damals die Weichen gestellt: Wer in missionarischer Absicht handelt, muss sich u. a. die grundlegende Frage stellen, warum manche Kirchen wachsen und andere nicht und wie weit die Anpassung an die indigenen Traditionen, Sprachen und Bräuche im kulturellen Austausch überhaupt gehen kann und sollte. Mit letzterer Fragenstellung wird ein weiteres Ziel missionarischer Aktivitäten verdeutlicht.

3.3.3.4 Mission als kulturelle Anpassung und Inkulturation

Um verstehen zu können, wie Mission teils geplant, teils strategisch auf andere kulturelle Lebensformen Einfluss nimmt, haben sich im Laufe der historischen Entwicklung missionstheologischer Auseinandersetzung mit den Thematiken ›kulturelle Anpassung‹ und ›Interkulturation‹ verschiedene Ansätze und Perspektiven herauskristallisiert. In der kulturanthropologischen und kultursoziologischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Literatur wurden bereits verschiedene andere artverwandte Konzepte besprochen. Abzugrenzen ist der hier diskutierte Begriff der ›Inkulturation‹ von den kulturellen Anpassungs- und Akkomodationsleistungen, wie z. B. der ›Akkulturation‹, ›Hybridisierung‹, ›Synkretisierung‹ und ›Indigenisierung‹. Unter ›Akkulturation‹ wird der individuelle und kollektive Anpassungs- und Veränderungsprozess verstanden, der initiiert wird, wenn Individuen unterschiedlicher kultureller Herkunft und Sozialisation sowie aufgrund verschiedener Erfahrungen kultureller Differenz in einen länger währenden kulturellen Austauschprozess treten und sich durch diese Begegnung mehr oder weniger nachhaltige Effekte auf die psychosoziale Austauschbeziehung ergeben. Bestimmte Veränderungsprozesse, wie z. B. die partielle Aneignung einer fremden Kultur oder die Rück- bzw. Neubestimmung des Verhältnisses zur eigenen Kultur, wird auch als ›interkulturelles Lernen‹ oder ›kulturelle Anpassung‹ bezeichnet (u. a. Thomas, 2003b; Ward, 2004; Weidemann, 2004, 2007a). Der kulturelle Austausch im Modus der Mission beinhaltet auch die Konfrontation mit anderen kulturellen Handlungs-, Orientierungs- und Überzeugungssystemen, nicht aber zwangsläufig und willkürlich den Anstoß einer Veränderung der Anderen.

Problematisch erscheint insbesondere auch der gegenwärtige Stand der Forschung bei der Untersuchung der ›kulturellen Anpassung‹ länger währender Kulturkontakte.³⁵ Anpassung wird dabei als eine Art Erfolgsfaktor beschrieben und häufig gleichgesetzt mit dem subjektiven Wohlbefinden, der Zufriedenheit und objektiven Effizienz, sich der Bedingungen in der fremdkulturellen Umgebung anzunehmen (vgl. u. a. Weidemann, 2007a). Nach Ward (2004) findet eine Anpassung sowohl auf einer psychologischen (wie z. B. psychisches Wohlbefinden und Zufriedenheit; abhängig von persönlichen Stressoren, Bewältigungs-

³⁵ Auf diese auch für kultur- und religionspsychologische Untersuchungen relevante Fragestellung wird ausführlich in Abschnitt 3.5.4 eingegangen.

möglichkeiten und Persönlichkeitsfaktoren) als auch auf einer soziokulturellen Ebene (wie z. B. Möglichkeiten zu effektiven Interaktionen; Aufenthaltsdauer, kulturelle Distanz) statt. Eine prinzipielle Ergebnisoffenheit des Akkulturationsprozesses ist im Fall der Missionierung nicht gegeben.

Mit der Lokalisierungsstrategie wird die Variation von vormalen universellen Werten, Sprachen, Kunstgegenständen, politischen, sozialen und kulturellen Systemen betrachtet, bei der durch den wechselseitigen Anpassungsprozess in der aufnehmenden Kultur etwas Neues und ›Hybrides‹ hervorgebracht wird (vgl. u. a. Ackermann, 2004; Bhabha, 1994). Während der Prozess der Hybridisierung den Vorgang und die Verschmelzung bisheriger zu neuen kulturellen Erscheinungsformen bezeichnet, bezieht sich das Konzept des ›Synkretismus‹ auf das Ergebnis solcher Prozesse, der Vermischung und Verschmelzung sich vormalen inhaltlich gegenüberstehender religiöser Ideen, Philosophien und Weltanschauungen zu etwas Neuem (Schreiter, 2004). Die ›Indigenisierung‹ beinhaltet die Überführung und Weiterführung eines vormalen durch einen Überbringer der Kultur eingeleiteten Veränderungsprozesses in die Hände der einheimischen Bevölkerung, damit sich die jungen Kirchen stärker von der Heimatkirche emanzipieren können. Auf eine nachhaltige kulturelle und soziale Weiterentwicklung der indigenen Lebensweisen wurde gelegentlich hingewiesen (vgl. z. B. Chakkath, 2006, 2007).

Eine Betrachtung von kulturellen Aspekten bei der Missionierung lässt sich bereits in den oben dargestellten missionstheoretischen Überlegungen der Bekehrungs- und Gemeindepflanzungsmodelle (3.3.3.2 und 3.3.3.3) feststellen, wenn gleich die dabei zur Anwendung kommenden Akkommodationstheorien noch nicht so ausgefeilt und ausgereift waren, wie dies später von einigen neuzeitlichen Autoren diskutiert wurde, die sich explizit mit dem Thema ›Mission und Kultur‹ und ›Evangelium und Kultur‹ (u. a. Gensichen, Sundermeier & Gern, 1985; Hesselgrave, 1991; Hiebert, 1985; Mayers, 1987; Müller, 2003) auseinandergesetzt haben. Das eher problematische Konzept der ›kulturellen Anpassung‹ (*›cultural adaption‹*), das vor allem mit den Namen Angel S. Hernández und Louis J. Luzbetak verbunden ist, wurde seit Mitte des 20. Jahrhunderts teilweise ersetzt und abgelöst durch das vorwiegend von Louis J. Luzbetak, Hendrik Krämer und Eugene A. Nida ausgearbeitete Konzept der ›Inkulturation‹. Diesen beiden Missionskonzepten und ihren Vertretern widmen sich die folgenden Ausführungen.

Das Konzept der ›kulturellen Anpassung‹ von Missionaren ist in den kontextuellen Theologien heftig umstritten. Diese Missionsstrategie ist im Kontext von Kolonialisierung und Imperialismus negativ konnotiert und bezeichnet häufig nichts anderes, als den Export einer spezifischen europäischen und amerikanischen kulturellen Version des Christentums in die nicht-westliche Welt. Mit dem Anpassungskonzept sind auch eine Reihe weiterer Schwierigkeiten verbunden. So werden bei dieser Form von Mission bzw. Evangelisation die lokalen kulturellen Werte, Normen und Lebensansichten der zu Missionierenden, welche nicht selten als ›minderwertig‹, ›verbesserungswürdig‹ gekennzeichnet werden und die es ›aufzuklären‹ und zu ›vervollkommen‹ gilt, nur als funktionale Anknüpfungspunkte für eine methodisch effektive Verkündigung der christlichen Glaubensbotschaft betrachtet (u. a. Bosch, 1991: 228; Oborji, 2006: 98). Macht ist im Dialog zwischen der einheimischen und der christlichen Tradition bei dieser Betrachtungsweise missionarischen Handelns stets asymmetrisch verteilt. An allen Orten und zu allen Zeiten kommen – so lässt sich hier feststellen – missionarische Aktivitäten ohne Vergleichen und Kontrastierungen nicht aus, noch ist sie ohne ständiges Vergleichen überhaupt überlebensfähig. Mit einer Achtung und Anerkennung der fremden kulturellen Lebensüberzeugung als ›rationales und kohärentes Ganzes‹ (Oborji, 2006: 99) hat das freilich wenig zu tun. Im Sinne kultureller Anpassung dient Mission lediglich dazu, nach spezifischen Elementen in der lokalen Religion und Kultur zu suchen, welche für die effiziente Evangelisierung inkorporiert, mithin als nützliche, zu christianisierende ›*preparatio evangelica*‹ verwendet werden können (ibid.). Zu den bekanntesten Vertretern des Anpassungsmodells in der Missionstheologie zählen u. a. Angel S. Hernández (*1915) und Louis J. Luzbetak (1918-2005).

Für den Jesuiten Hernández, der sich in seiner *Adaptación Misionera* (1958) mit den Zielsetzungen und Beweggründen von Mission auseinandergesetzt hat, besteht das primäre Ziel christlicher Mission in der Rettung des Seelenheils aller Menschen und ihrer gesamten Regionalkultur und -religion, Geistes- und Ideenwelt, Moral- und Rechtsvorstellungen, alltäglicher Lebensweisen, religiöser Einstellungen und Überzeugungen durch Errichtung einer sichtbaren Kirche in den Missionsgebieten. Mission stellt die unveräußerliche Lebensäußerung ihrer Kirche dar. Sie entspringt der Natur der Inkarnation: Die Inkarnation des göttlichen Logos in der Gestalt Jesu Christi und seines Wirkens stellt letztlich ein Beispiel dafür dar, wie sich der christliche Glaube in der damaligen plurali-

stischen Gesellschaftsordnung in sog. ›urchristlicher‹ Zeit transformieren und akkommodieren müsse. Letztlich stellt nach seiner Ansicht die europäisch-abendländische und ein Großteil der westlichen Kultur ebenfalls ein Produkt eines umfangreichen Inkulturationsprozesses dar. Hernández unterscheidet zwischen der ›subjektiven‹ und der ›objektiven‹ Anpassung. Die ›subjektive Anpassung‹ beschreibt die Anpassung und Übersetzung des Missionars selbst, schließlich seine Methode der Verkündigung an die kulturellen Gepflogenheit und Perspektiven seiner Missionsobjekte (Prozess der Christianisierung). Mit der ›objektiven Anpassung‹ wird der Einfluss der Lokalkultur bzw. Lokalreligion auf das Christentum betrachtet, welche sich in einer Suche nach geeigneten Formen mystischer Praxis niederschlägt. Der Prozess der Evangelisation geht nach Hernández mit drei Aspekten der Anpassung des christlichen Glaubens an die nicht-christliche Umgebung einher (Oborji, 2006: 101), nämlich der

- kulturellen Anpassung: Verbesserung und Vervollkommnung lokaler Bräuche und Traditionen;
- religiösen Anpassung: Durchdringung der religiösen Überzeugungen der Einheimischen;
- philosophischen Anpassung: Übersetzung der christlichen Lehre in die Sprache der Lokalreligion.

Nach seiner Ansicht sind dabei zu unterscheiden die

- wesentlichen Bestandteile bzw. notwendigen Voraussetzungen der Glaubenslehre, wie z. B. die christliche Glaubensüberzeugung, Moral- und Rechtsvorstellung und Sakramente;
- äußerliche Ausformungen des Christentums, wie z. B. das durch die Entwicklung der Kirche geformte kanonische Recht, die scholastische Philosophie und die kultischen Rituale römischen Ursprungs;
- äußerliche Erscheinungsform der Kirche, wie z. B. die Einstellung zur Mission, Missionsmethoden, Diakonie und Kunst (ibid.).

Nicht alle diese Phänomene und Erscheinungsformen des Glaubens können im Prozess der Anpassung an die fremde Kultur als gleichartige und gleichrangige Entwicklungsaufgaben betrachtet werden. Die erstgenannten wesentlichen Bestandteile können nicht oder nur schwerlich an die jeweilige einheimische Kultur und Religion angepasst werden. Bei Letztgenannten werden hingegen eher

gewisse Modifikationen, Verfeinerungen und Differenzierungen zugelassen. Zu den Gelingensbedingungen für einen Anpassungsprozess zählen nach Hernández die folgenden sechs Kriterien (ibid.):

- die adäquate Kenntnis der lokalen Religion und Kultur;
- Veränderungsprozesse in der christlichen Lebensüberzeugung sind keine individuelle Sache, sondern müssen gemeinschaftlich gefordert und gewollt sein;
- die Authentizität und Natürlichkeit der Vermittlung des Glaubens;
- eine echte Assimilation, also eine Reinigung/Vervollkommnung der einheimischen Werte, Normen und Überzeugungen;
- Anpassung muss eine funktionale Beziehung zur christlichen Kirche und zu den grundlegenden Überzeugungen bewahren;
- Anpassung erfolgt generationsspezifisch.

Wenn sowohl die christliche als auch die einheimische bzw. regionale Kultur und Religion von dieser Entwicklung profitieren, erfüllt sich, so Hernández, der wahre Charakter der Mission und die universale Aufgabe der christlichen Kirche. Die Missionstheologie des Steyler Missionars und Anthropologen Louis J. Lutzbetak, welche noch stärker als die von Hernández sowohl kulturanthropologische und ethnografische als auch linguistische Perspektiven und Ansätze einbezieht, zeigt den Bedeutungswandel vom historischen Anpassungskonzept zum modernen Inkulturationskonzept.³⁶ Missionarische Anpassung meint für ihn die Annäherung des Missionsobjektes (christliche Kirche) an die kulturellen Erwartungen und Anforderungen des Missionsobjektes (die neuen und noch zu gewinnenden Gläubigen). Damit versteht sich Mission seiner Ansicht nach als

»the respectful, prudent, scientifically, and theologically sound adjustment of the church to the native culture in attitude, outward behavior, and practical apostolic approach« (Lutzbetak, 1963: 341).

Die Voraussetzung und Rechtfertigung der missionarischen Anpassung sei nach Lutzbetak in der erlösungsbedürftigen menschlichen Natur zu suchen. Der Missionar sollte versuchen, die Werte, Normen, Praktiken und Regeln der fremden

³⁶ Lutzbetaks (1963) Kulturverständnis ist maßgeblich geprägt durch seine kulturanthropologischen Studien. Das Objekt aller missionarischen Aktivitäten ist für ihn die lokale Kultur in ihrer Gesamtheit, die gesamte Lebensform bzw. das sozial, physisch und ideengeschichtlich geteilte Lebensumfeld (ibid.: 342ff.).

Kultur ausfindig zu machen und bestmöglich in sein Glaubenssystem zu übernehmen, ohne die grundsätzlichen Wahrheiten seiner eigenen Glaubensüberzeugungen zu verraten. Dabei wird also vorausgesetzt, dass es Werte und Praktiken gibt, die universell gültig sind und entsprechend in die christliche Glaubenslehre inkorporiert werden können (*supernaturalization of natural goodness of human nature*; *ibid.*: 342ff.). Missionarische Anpassung ist seiner Meinung nach immer dann eine effiziente Strategie, wenn das Recht auf Selbstbehauptung der individuellen Lebensweise und kulturellen Identität gewahrt wird, die universale, zeitlose und (g)lokale Erscheinungsweise der christlichen Kirche sich entfalten kann und eine Anpassung der missionarischen Strategien an die sozioökonomischen, soziokulturellen Gegebenheiten und psychosozialen Anforderungen der lokalen Bevölkerung erfolgt.

Anders formuliert ist Mission immer dann erfolgreich, wenn sowohl die missionierende Religion als auch die missionierte Religion vom kulturellen Austausch ›profitieren‹ können. Erst 20 Jahre nach Erscheinen seines grundlegenden Werkes über den Einfluss der Kultur auf christliche Evangelisationsbemühungen der Völker legte er eine komplett überarbeitete Neuauflage vor, die nicht mehr den Begriff der ›missionarischen Anpassung‹, sondern vielmehr das Konzept der ›Inkulturation‹ favorisiert (vgl. Lutzbetak, 1988: 69ff.). In seiner Neuveröffentlichung gibt er dem Leser zu bedenken,

»that the tasks of incarnating the gospel in local culture lies ›principally‹ with the local Christian community under the guidance of the Holy Spirit and in communion with the universal church, and not with outsiders, however helpful the latter might be. In other words, the primary agent of inculturation is the local church« (Oborji, 2006: 105).

Das ›Anpassungskonzept‹ sei deswegen überarbeitungsbedürftig geworden, weil es der wirklichen Lebensäußerung der lokalen Kultur einerseits nicht gerecht werde und andererseits diese nicht genügend berücksichtige. Veränderung wird gedacht allein aus der eigenen christlichen Perspektive. Zu wenig wird unternommen, die Perspektive der Anderen und Fremden entscheidend mitzudenken und sich in deren Perspektive hineinzusetzen (Lutzbetak, 1988: 82f.): Nicht die Missionare und die Missionskirchen sind die primären Agenten der Mission, sondern die ganze kulturelle, christliche Gemeinschaft ist im Inkulturationsprozess gefordert, einen Dialog zwischen der christlichen Botschaft, der universalen Kirche und lokalen Kultur zu etablieren.

Gegenüber dem Anpassungsmodell, welches auf eine Gründung von Lokalkirchen nach dem Prinzip der Einheitlichkeit als Expansionsstrategie der universalen Kirche setzt, wird im ›Inkulturationsmodell‹ die Penetration der Kultur mit der Christusbotschaft als dem vordergründigen Missionsziel betrachtet. Dabei geht es um eine Integration der christlichen Botschaft in das Glaubens- und Überzeugungssystem, Werte- und Orientierungssystem der Anderen, respektive um die Herstellung von Anknüpfungspunkten in der lokalen kulturellen und religiösen Tradition. Während das Anpassungsmodell nur ein oberflächliches und begrenztes Verständnis von der Lokalkultur zulässt, geht die ›Inkulturation‹ viel weiter, denn durch sie wird ein Verständnis der anderen, kulturellen Lebensformen angestrebt. Letztere beinhaltet schließlich auch das Ziel, dass die Anderen und Fremden *ihren* Glauben in *ihrer* Kultur entfalten können. Mit Inkulturation bezeichnet man schließlich die kulturelle Transformation und Anverwandlung des christlichen Glaubens an die fremde Kultur vor dem Hintergrund eines Aufeinandertreffens christlicher Traditionen auf andere nicht-christliche Lokalreligionen bzw. Regionalkulturen. Im *Handbook on Inculturation* wird diese u. a. definiert:

»Inculturation is the incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question, but becomes a principal that animates, directs and unifies the culture, transforming and remaking it so as to bring about ›a new creation‹« (Arrupe, 1978: 2; zitiert nach Schineller, 1990: 6).

Die ursprüngliche Etablierung eines solchen Konzeptes in der katholischen Missionstheorie bedurfte letztlich einer entscheidenden Wende in der Lehrauffassung der katholischen Lehre überhaupt. Diese brachte zum einen das II. Vatikanum mit sich, welches einerseits die Abkehr von der alleinigen Betrachtung der missionierenden Kultur hin zur Perspektive der evangelisierten Kultur markierte und andererseits die zunehmende Verwendung geläufiger kulturanthropologischer Begriffe, Theorien und Konzepte zur Beschreibung des kulturellen Austauschs berücksichtigt. Zur Beschreibung des Programms der Inkulturationsforschung findet Schineller (1990: 14ff.) die Beschreibungen, wie z. B. »jemand die christliche Botschaft auferlegen«, »übersetzen« und diese an den lokalen Kontext »anpassen«, für ungeeignet. Um beschreiben zu können, was sich bei der Missionsstrategie der ›Inkulturation‹ tatsächlich ereignet, schlägt er die adäquateren Bezeichnungen ›Indigenisierung‹, ›Kontextualisierung‹ und ›Inkarnation‹ vor.

»Again, in accordance with the Vatican II mission theology of sowing the good news, inculturation means allowing the word proclaimed to grow and mature, using the soil nutrients of the place where it is being planted. In other words, inculturation implies that Christianity can take root in the new culture only if it assumes those cultural forms« (Oborji, 2006: 110).

Damit sollen die Vertreter ›aller Seiten‹ des kulturellen Austauschs im Inkulturationsprozess gemeinsam und gleichberechtigt an der lokalen Errichtung einer christlichen Gemeinde beteiligt werden, da beide gleichermaßen Empfänger der christlichen Botschaft und Teil der Inkarnation Christi geworden sind. Diese Auffassung wird in verschiedenen Dokumenten vertreten, die während und nach dem II. Vatikanischen Konzil (1961-1965) entstanden sind, wie z. B. *Lumen Gentium* (1964) und *Ad Gentes* (1965). Im späteren apostolischen Sendschreiben *Redemptoris Missio* (1990) von Papst Johannes Paul II. wird betont, dass Inkulturation alle Aspekte christlich-religiösen Lebens beinhaltet und nicht auf einzelne Prinzipien, Dogmen oder Symboliken reduziert werden darf (Schineller, 1990: 23). Das einflussreichste theologische Argument zur kulturellen Akkommodation und Adaption stellt damit die ›Inkarnation Christi‹ dar.

Die lang andauernde historische Übermacht der westlichen ›Version‹ des Christentums stellt eben nur eine mögliche, regional bedingte Erscheinungsform dar. Damit kann der Erfolg von Mission nicht allein an der Perspektive der Übernahme spezifisch westlicher Traditionen, Werte und Praktiken festgemacht werden. Anpassung bzw. Assimilation kann nicht lediglich unter dem Aspekt des Aufzwingens von westlichen kulturellen Regeln oder gar einer propagierten Idealform des Christentums betrachtet werden, wenngleich dieser Aspekt nicht obsolet wird. Auch das moderne westliche Christentum lässt sich nicht ohne seine kulturhistorische Entwicklung verstehen. Es kann nicht losgelöst davon untersucht werden. Eine solche ›nostro‹- und ›ethnozentrische‹ (u. a. Matthes, 1993/2005) Perspektive der christlichen Religion ist nicht allein durch das katholische Lehrverständnis zu erklären. Es stellt einen über Jahrhunderte andauernden Entwicklungsprozess der Christenheit selbst dar. Zu diesem Bild haben u. a. auch die protestantischen Freikirchen beigetragen. Mission stellte lange Zeit mehr oder minder eine (zwanghafte und gewaltsame) ›Umerziehung‹ aller Andersgläubigen nach dem Vorbild der europäischen Kultur dar.

Der christliche Glaube kann nicht anders existieren als in seiner spezifischen kulturellen Übersetzung. Dieses Aspekts der Ausbreitung des eigenen Glaubens war sich die christliche Kirche lange nicht bewusst. Dies machte schließlich eine

grundsätzliche Hinterfragung der eingesetzten Missionsstrategien notwendig. Das Inkulturationskonzept musste in der Missionstheologie vor dem Hintergrund ›kontextueller Theologien‹ und der ›Befreiungstheologie‹ reflektiert werden (3.3.3.8). In der evangelikalen, protestantischen Missionswissenschaft wurde Inkulturation und Anpassung unter dem Aspekt der ›Indigenisierung‹ und effektiven Kommunikation der Glaubensbotschaft behandelt (u. a. Oborji, 2006: 112f.). Zwei Vertreter eines solchen Kommunikationskonzeptes sind der niederländische reformierte Missionstheoretiker Hendrik Krämer (1888-1965) sowie der Linguist und Bibelübersetzer Eugene A. Nida (geb. 1914).

»Adressing the issue of the communication of the Christian faith, Kraemer shows that the real problem is not the methods of proclamation and rhetoric (communication ›of‹) but the definition of the relationship (communication ›between people‹) implied in missionary practice and theory« (Oborji, 2006: 113).

Das Problem bei der Kommunikation des Evangeliums ist jedoch viel grundsätzlicherer Natur. Eine Verkündigung des christlichen Glaubens bedarf spezifischer und vor allem authentischer Formen der Bezeugung und (religiöser) Erfahrungen mit dem christlichen Gott. Verkündigungsmethoden sollen einerseits kreativ und offen für Modifikationen sein, andererseits aber auch den historischen Rahmen nicht verkennen, in dem sie unwillkürlich eingebettet sind. Damit rückt das alltägliche Leben und Erfahren derjenigen in das Zentrum missionstheoretischer Betrachtung, die durch die Mission unmittelbar betroffen sind. Allein durch die missionarische Präsenz in modernen westlichen säkularisierten, multikulturellen und pluralistischen Gesellschaften könne nach Krämer der Offenbarungsglaube und die Botschaft von der kontinuierlichen ›Erneuerung‹ allen Menschen kundgetan werden (ibid.). Dies stelle letztlich die ideologische Stoßrichtung und den inhärenten Ausdruck der christlichen Religion überhaupt dar.

Eugene A. Nida hat in seinem Werk *Message and Mission* (1960) das Krämerische Kommunikationsmodell aufgegriffen und weiterentwickelt. Seiner Meinung nach kann das Problem der Kommunikation des Evangeliums nicht allein durch die Herstellung einer Beziehung zwischen Menschen gelöst werden. Nida meint, dass dadurch das Missions- und Kommunikationsmodell miteinander und ineinander verschmelzen, ohne Rücksicht auf den Umstand, dass die Gruppe der Christen nicht mehr differenziert betrachtet werden kann und lediglich als missionarisch tätige Gesandte und Übermittler der Glaubensbotschaft aufgefasst wird. Die eigentliche Funktion der Kommunikation erschließt sich für Nida in

der Bewegung, im ›Gesandtwerden‹ und ›Gesandtsein‹ zum Missionsobjekt. Allerdings wird der Aspekt der Qualität und des Inhaltes der Kommunikation bei ihm nicht thematisiert (ibid.: 115). Letztlich wird damit auch die ekklesiologische Wirkung ausgeklammert. Die Kommunikation der christlichen Botschaft besteht im Empfang und der Übermittlung der christlichen Botschaft an die noch nicht Bekehrten. Nidas Fokus liegt auf einer Analyse möglicherweise auftretender Probleme, Missverständnisse und Ungereimtheiten bei der ›transkulturellen‹ (Welsch) grenzüberschreitenden Kommunikation mit den Anderen, wobei zwischen dem Sender und dem Empfänger der Botschaft eine prinzipielle kulturelle Differenz besteht. So resümiert Sundermeier (1987) dieses Modell wie folgt:

»Aber wie Gott in der Kenosis seines Sohnes sich dem Menschen kommunikativ verband, so muß sich der Mensch in die Begrenzungen des Raumes und der Kultur des anderen hineinbegeben, und zwar so, daß er ihre Sprache und Kultur annimmt, ohne jedoch seine eigene Identität aufzugeben. Dabei geht es um mehr als um die Übersetzung des biblischen Wortes in eine andere Sprache. Jede Kultur ist ein in sich geschlossenes ›Wertesystem‹, dessen vier Pfeiler, Religion, Sprache, Gesellschaft und Kultur, Weltsicht und Weltanschauung umfassend bestimmen. In dieses andere System übersetzt der Missionar seine Botschaft und knüpft dabei an das vorgegebene Denken und Wissen an. Das ist eine Notwendigkeit, jedoch darf die Identität der Botschaft nicht gefährdet werden. Die gültige Offenbarung steht nicht zur Disposition« (478).

Verschiedentlich wurde versucht, inhaltliche Ergänzungen vorzunehmen (vgl. u. a. Collet, 1984; Balz, 1978). Andere viel versprechende Ansätze zur Erweiterung dieses Kommunikationsmodells haben u. a. Charles H. Kraft (1991) und David J. Hesselgrave (1991) unternommen, um zu erklären, wie Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven diverser anthropologischer Studien in die evangelikale, protestantische Missionstheologie einbezogen werden können, wenn man die Kommunikation während der Evangelisation ins Zentrum der Untersuchungen stellt. Die missionstheoretischen Inkulturationsansätze und der Kommunikationsansatz von Nida bleiben allerdings bei einem (sehr wichtigen) formalen Problem stehen: Wenn sich zwar die eigene Identität der Missionare über Zeit und Raum hinweg transformierten, jedoch aber die grundlegende Glaubensüberzeugung nicht in Frage gestellt werden kann, bleibt immer noch zu bedenken, wie die Missionare, die in der alltäglichen Missionspraxis kontinuierlich mit Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit konfrontiert sind, ihr Denken, Fühlen und Handeln reflektieren. Einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage liefert schließlich diese Untersuchung (vgl. die empirischen Analyseergebnisse in Kapitel 5-8). Eine Form der Suche nach ge-

eigneten Anknüpfungspunkten für die missionarische Kommunikation der christlichen Glaubensbotschaft stellt auch der (institutionalisierte) Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen dar.

3.3.3.5 Mission als Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen

Die Vermittlung der christlichen Botschaft im Dialog mit den Angehörigen nicht-christlicher Religionen ist das zentrale Element und die spezifische Aufgabe ihrer Verkündigungspraxis, »bei der die Menschen, an die sie sich richtet, beteiligt werden und in ihren unterschiedlichen Voraussetzungen zu Wort kommen« sollen (Bürkle, 1994: 62). Ein »Dialog« ohne Mission ist nicht möglich (für einen Überblick vgl. u. a. Böhme, Naumann, Ratzmann & Ziemer, 2003). Es lassen sich unterschiedliche Dialogmodi kennzeichnen: Glaubens-, Lebens- und Wahrheitsdialog (u. a. Ratschow, 1987: 490). Als historisches Beispiel dient die Dialogpraxis Jesu von Nazareth mit den an die Verheißungen Israels Glaubenden. Beispielsweise richten sich seine Antithesen in der Bergpredigt und die Streitgespräche mit den Schriftgelehrten, Pharisäern sowie seine Bezugnahme auf die mosaische und prophetische Tradition direkt an die Glaubenden Israels (Bürkle, 1994: 62). In Bezug auf die Adressaten der Mission kann man außerdem von einem karitativen Lebens- oder Praxisdialog sprechen, welcher darauf ausgerichtet ist, die Empfänger mit der christlichen Botschaft zu erreichen und von dieser zu überzeugen (ibid.).

Damit die Botschaft auf »Akzeptanz« stoßen kann, reicht es nicht, allein nur die Sprache, das Denken und die Riten und Gebräuche der Adressaten zu kennen. Mission ist vielmehr auf ein gemeinschaftliches Miteinander ausgerichtet, ein Vorleben und Nachleben. Das spezifisch christliche Prinzip der Menschwerdung Gottes und dessen unmittelbare Teilhabe am Leben der Menschen kommt dabei zu seiner vollen Entfaltung. Missionarische Verkündigung ist kein »isolierter Akt einer bloß neue Einsichten vermittelnden religiösen Kundgabe« (ibid.), sondern es soll eine »neue Qualität der Mitmenschlichkeit« ermöglicht werden und in der »liebvollen Zuwendung« der Missionare zu den Adressaten soll der »Gabecharakter« der Christusgemeinschaft (die Erfahrung der Gemeinschaft in Christus) unterstrichen werden. Durch die christliche Mission wird stets auch die Bezugnahme auf die der christlichen Religion zugrunde liegende Frage nach »Wahrheit« berührt (u. a. ibid.: 63). Mission steht stets im interreligiösen Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen, um Antworten auf die Grundfragen menschlicher Existenz und über die Welt überhaupt zu gewinnen. Unter

dem Gesichtspunkt des (inter-)religiösen Dialogs mit anderen Religionen und Konfessionen der verschiedenen christlichen Kirchen kann darin auch ein Beitrag für die Ökumene gesehen werden (3.3.3.7).

Es ist nicht so, dass diese Wirkungen allein von der christlichen Religion ausgehen. Außerdem muss beachtet werden, dass die anderen Religionen und Weltanschauungen ebenfalls durch die Begegnung mit dem ›christlichen Abendland‹ und durch deren unmittelbare lokale Nähe seit jeher an den Entwicklungen der Christenheit partizipiert haben (vgl. u. a. Berner, Bochinger & Hock, 2007; Kohl, 2007). Die Begegnungen im Rahmen zeitgenössischer Mission stehen nicht in einem luftleeren Raum, sondern stoßen auf Erfahrungs- und Möglichkeitsräume, die durch den kulturellen Austausch über Jahrhunderte hinweg geformt worden sind. Nicht selten entdecken die Missionare gerade im Kontakt und der Konfrontation mit fremden kulturellen Lebensformen ihre eigenen Glaubenswahrheiten und werden dazu gezwungen, sich auch mit den ›eigenen‹ – häufig unbewussten – christlichen Werten, Normen und Lebenselementen (wie z. B. Freiheit, Friede, Nächstenliebe) auseinanderzusetzen. Im Dialog stehen die Missionare daher regelmäßig »vor der Aufgabe, den Zusammenhang zwischen diesen fremdreligiösen wirksam gewordenen Aspekten der christlichen Wahrheit und ihrem Gesamtzusammenhang mit der in Christus offenbarten Wahrheit erkennbar werden zu lassen« (Bürkle, 1994: 63). Die im interreligiösen Dialog aufgedeckten ›Familienähnlichkeiten‹ (Wittgenstein) und Verwandtschaften von religiösen Praxen und Ausdrucksformen schaffen zwar eine gemeinsame Dialogbasis. Dieser Befund darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich dabei immer noch um unterschiedliche Formen gelebter Religiosität und Spiritualität handelt:

»Gewinnt der Dialog seine der Wahrheit verpflichtende Tiefe, so läßt sich unschwer erkennen, daß die für das umgreifende Gemeinsame der Religionen in Anspruch genommene Erfahrungsebene (z. B. Meditation, Askese, Gebet u. a.m.) geprägt und bestimmt ist durch den Zusammenhang mit der jeweils spezifisch sich verstehenden, lebendigen Religion, der sie zugehört« (ibid.).

Die Dialogfähigkeit des Christentums mit anderen Religionen und Weltanschauungen wird insbesondere im Konzept der ›universalen Theologie der Religionen‹ (u. a. Brück, 1979; Schoen, 1984; Hick, 1982; Knitter, 2002; Smith, 1998; Swidler, 1987) unter miteinander konkurrierenden Ansatzpunkten kritisch diskutiert. Während einige Autoren trotz der wahrnehmbaren Vielfalt religiöser Erscheinungsformen nach Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen suchen,

vermuten andere Autoren in einer Relativierung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit Jesu Christi eine Basis für den interreligiösen Dialog. Darin kann auch die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Erneuerung der christlichen Kirche gesehen werden, die unter der sich dynamisch verändernden Situation der Mission ihren eigenen Auftrag zu hinterfragen und neu auszurichten verhilft.

Durch den Eintritt des Christentums in die hellenistische Welt, was sich beispielsweise in der paulinischen Missionsarbeit widerspiegelt, wurden die Botschafter der christlichen Tradition gefordert, ihre Begriffe, Denkkonzepte und Ausdruckformen an das griechische geistesgeschichtliche und religiöse Denken – mithin ihre Botschaft an die Lebensform ihrer Adressaten – anzupassen. Ähnliche Beispiele ließen sich auch im Christentum der zweiten Generation sowie bei den Kirchenvätern finden:

»In spite of this, the common patristic model that recognized the universal presence of the *logos spermatikos* became the common image governing the conceptual field that looked out on other religions and with which other religions were approached. This model considered the other religions as *praeparatio evangelica* (>preparation for the gospel-), because they and philosophy (which in the classical world was virtually inseparable from what we today call religion) were believed to contain precious *semina verbi* (>seeds of the word-), which can lead a great number of people to be open to the fullness of revelation in Jesus Christ through the proclamation of the gospel. The *logos spermatikos* approach is based on the Gospel of John and on the teaching of the fathers of the church that the Word of God was at work among pagans through the real values in their religions« [Hervorhebung im Original] (Oborji, 2006: 119).

Verschiedene Missionstheologen, die auch im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils mitwirkten, haben ihre Ansichten über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und Weltanschauungen auf dieses Dialogmodell der Kirchenväter bezogen. Diese Modelle werden dementsprechend auch als >Assimilationsmodelle< (Ratschow, 1987: 490) bezeichnet (3.3.3.4). Dialog meint hierbei, dass man sich nicht dem Fremden aussetzt, sondern das Andere versucht zu assimilieren und in das eigene Verständnis zu inkorporieren. Nach dieser Auffassung werden andere Religionen als Meilensteine auf dem Weg zum christlichen Gott und der Erfüllung in der religiösen Idealform des Christentums betrachtet; die anderen Religionen müssten in der Inkarnation Christi >gebessert<, dem Christentum eingegliedert und durch dieses teilweise oder gänzlich ersetzt werden, um zur wahren Erkenntnis zu gelangen. Alle guten und segensreichen Werte und Überzeugungen der anderen nicht-christlichen Religionen können

anerkannt werden und als ›*praeparatio evangelica*‹ dienen, werden aber getrennt von denen der durch den christlichen Gott in der Geschichte Jesu Christi verkörpert und gestifteten Werte betrachtet. Das, was der Mensch zur ›Vervollkommnung‹ seiner selbst sucht, liege in der christlichen Religion durch die persönliche Begegnung mit Jesus Christus schon vor. Der Gläubige partizipiere damit an Gottes großem Heilsplan (u. a. I Tim 2, 4-6; Röm 1, 19; Apg 14; 17). Diese theologische Ansicht hat die kirchliche Glaubenslehre und die Missions-theologie bis in das 20. Jahrhundert hinein geprägt.³⁷

Der universale Charakter der christlichen Glaubensbotschaft und ihrer Ausgestaltung in der Mission ist schließlich Zentrum der Auffassung einer Mehrheit von katholischen Theologen nach dem II. Vatikanischen Konzil. Dies zeigt sich z. B. im Konzept des ›inklusive Christentums‹ (Karl Rahner), wonach die Präsenz und Inkarnation Christi als ein zentrales, einzigartiges Ereignis der Menschheitsgeschichte betrachtet wird, welches alle Menschen in den Heilsplan einschließt und einen Weg zu Gott eröffnen soll (im Gegensatz zum ›exklusiven Christentum‹) (u. a. Wong, 1994). Karl Rahner (1904-1984) beschreibt ein Modell des inklusiven Christentums, in welchem er versucht, zwei miteinander konkurrierende Positionen zu vereinen: die Notwendigkeit des Glaubens an den christlichen Gott und an Jesus Christus, um das Heil Gottes zu erfahren, sowie der universale Heilswille Gottes, allen Menschen einen Zugang zum christlichen Glauben zu ermöglichen. Rahner vertritt damit ein weiteres Verständnis der Zugehörigkeit zur Kirche, wenn er behauptet, dass alle Menschen eine Art implizites Glaubensverständnis vom göttlichen Erlöser Jesus Christus besitzen (zum Konzept der ›anonymen Christen‹ vgl. Rahner, 1966):

»Rahner perceives a Christological structure in God's bestowal of grace which is aiming as the Incarnation as the fullest expression of God's self-communication. As self-transcendence is a human being's most basic characteristic, a human being truly realizes himself when he gives himself away into the incomprehensible mystery of God. The incarnation is thus understood as the highest instance of human transcendence accomplished through the self-communication of God. Seen as ›unique supreme case of the actualization of man's nature in general‹ [›Anonymous Christians‹ vgl. Rahner, 1966: 393, M.A.], the Incarnation constitutes the goal of creation and human existence [...] In this way, Christian revelation can be seen as the explicit statement of the basic revelation of grace which the human person always experi-

³⁷ Für einen Überblick über die theologiegeschichtliche Entwicklung des ›Erfüllungsmodells‹ und eine Würdigung unter neuzeitlichen Gesichtspunkten vgl. Knitter (2002).

ences implicitly in the depths of his being, and perhaps even without realizing it explicitly« (Wong, 1994: 613f.).

Eine ›Theologie der Religionen‹ (u. a. Knitter, 2002; Ratschow, 1987; Bürkle, 1994) wird auch im Rahmen des II. Vatikanischen Konzils unter Hervorhebung der missionarischen Begegnung mit den anderen nicht-christlichen Religionen thematisiert. U. a. findet sich auch in der Enzyklika *Redemptoris Missio* (Johannes Paul II., 1990: Art. 9, 55) ein Hinweis darüber, dass die Anhänger anderer Religionen ebenso Gottes Gnade empfangen und durch Jesus Christus erlöst werden können, unabhängig von den Mitteln, die er zur Verfügung gestellt hat. Das bedeutet aber nicht, dass die christliche Mission *per se* überflüssig ist. Die Angehörigen der anderen Religionen sind sehr wohl Objekte der Mission christlicher Kirchen. In diese Richtung geht auch die Schrift *Dominus Jesus* (Kongregation für Glaubenslehre, 2000: Art. 5), nach der allen Gläubigen allein durch Jesus Christus eine Erlösung durch das Mysterium der Inkarnation des göttlichen Logos ermöglicht werde.

Der Beitrag der protestantischen Theologie zum Dialog mit den anderen Religionen wird insbesondere unterstützt durch die Weltmissionskonferenzen im 20. Jahrhundert, stützt sich allerdings nicht auf das ›Assimilationsmodell‹ (u. a. Ratschow, 1987, Oborji, 2006). Dazu muss man bedenken, dass ein Großteil der Teilnehmer an diesen Weltmissionskonferenzen den weltweiten protestantischen Kirchen zugeordnet werden kann, die ihre christliche Identität im konfessionellen Rahmen des Evangelikalischen und Charismatisch-Pfingstlerischen finden. Deren Glaubensbekenntnis führt regelmäßig zu Unstimmigkeiten mit der Lehrauffassung einer ebenfalls großen Zahl von Konferenzteilnehmern, die von der orthodoxen Kirche entsandt werden. Paul F. Knitter (2002) meint, dass nicht nur die Missionstheologie der Weltmissionskonferenzen, sondern auch die christlichen Kirchen selbst das ›Substitutions- bzw. Stellvertretungsmodell‹ verinnerlicht haben:

»In the final analysis, Christianity is meant to replace all other religions. This is the first of the Christian attitudes towards other faiths that we will be reviewing and assessing. It's also the dominant attitude, the one that generally has held sway throughout most of Christian history. Although views differed about the way this replacement was to be carried out and why it was necessary, Christian missionaries throughout the centuries have cast forth into the world with the conviction that it is God's will to make all peoples Christians. In the end – or, as soon as possible – God wants there to be only one religion, God's religion: Christianity« (19).

Es sei Gottes Wille, dass alle Völker und Kulturen sich zum Christentum bekehren. D. h., ihre ›ehemalige‹ Religion wird abgelegt und ersetzt durch die des christlichen Glaubens. Damit erhält das Christentum als Religion eine Art Sonderstatus und legitimiert sich selbst, das Evangelium den Angehörigen aller anderen Religionen kundzutun. Mit dem genannten ›Assimilationsmodell‹ ist dieses ›Substitutionsmodell‹ nur insoweit verbunden, als dass es die anderen Religionen als provisorische und noch unvollkommene Religionsgemeinschaften ansieht, die durch das Christentum erst zur ›wahren‹ Erkenntnis geführt werden sollen. Die protestantische Version einer Theologie der Religionen wurde insbesondere durch die Position von Karl Barth während der Konferenz in Tamboran (1938) geprägt, auf der das Verhältnis zwischen dem Christentum und den anderen Religionen im Sinne einer Evangelisation der ›Andersgläubigen‹ beschrieben wurde (ibid.: 23f.). Nach dieser Auffassung soll der Dialog mit den nicht-christlichen Religionen darauf abzielen, Anknüpfungspunkte in den anderen Anschauungen und Überzeugungen zu finden, die eine bestmögliche Verkündigung der christlichen Glaubensbotschaft ermöglichen (ibid.: 43). Zu einer theologischen Umorientierung kam es infolge des II. Vatikanum und durch das allmähliche Kollabieren des Kolonialsystems, so dass bereits 1971 im Rahmen einer internationalen Missionskonferenz eine eigene Kommission mit der Untersuchung des ›Dialogue with People of Living Faiths‹ eingesetzt wurde und schließlich auf der Konferenz in Chiang Mai (1977) in Form einer ökumenischen Stellungnahme bzw. Richtlinie (den sog. *Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien*; vgl. ÖKR, 1979) festgesetzt wurde. In dieser Richtlinie wurde ein gemeinsamer Konsens aller teilnehmenden Konfessionen darüber erreicht, dass das Christentum mit Respekt und nicht als eine Art übermächtige Religion gegenüber den anderen Glaubensgemeinschaften auftreten solle und dass der Dialog aber auch mit den Andersgläubigen eine Notwendigkeit der Entwicklung und Entfaltung des eigenen christlichen Glaubens darstelle. Allerdings wurden die darin ausgearbeiteten Positionen nicht als verbindliche Regeln von allen teilnehmenden christlichen Kirchen umgesetzt. Häufig wurde kritisiert, dass es an einer nachhaltigen theologischen Fundierung mangle und im strengen Sinn keine ›christlich‹ theologische Position wiedergegeben werde.

3.3.3.6 Mission als *Missio Dei* und Gottes Heilshandeln

Die gesellschaftlichen und sozialen Umbrüche nach dem II. Weltkrieg, die während dieser Zeit gemachten politischen wie spirituellen Erfahrungen und die durch die Befreiungstheologie bestärkten Kirchen in den vormals westlichen Kolonialgebieten brachten ein Umdenken in der Theologie der Mission mit sich. Die theologische Profession war an verschiedenen Stellen aufgefordert, eine Position darüber zu entwickeln, wie der neuen veränderten politischen Lage mit adäquaten Mitteln begegnet werden kann. U. a. fand Karl Barths (1932) ›Theologie der Mission‹ (3.3.3.5) besondere Resonanz in der modernen protestantischen Theologie. Er entwickelte die missionstheoretische Ansicht von der ›Aktivität‹ der Autorität Gottes, welche sich in der Person Christi in der diesseitigen Welt offenbare. Sein Konzept wurde allerdings wegen der damit verbundenen strengen und expliziten Fokussierung auf das Wirken Jesu Christi (Gottes Wirken wurde nur in Form der Aktivität Christi verstanden; sog. Christomonismus) heftig kritisiert. Das Problem dieser verengten Sichtweise bereitete jedoch den Weg zu einer neuen Reflexion der Natur der Mission und führte schließlich zu der Auffassung, dass es Gott selbst ist, der die Grundlage der Mission der christlichen Kirche darstelle und das Ziel in der Ausbreitung des Friedens Gottes bestehe. Das später aus dieser Position (weiter-)entwickelte Konzept ›*missio Dei*‹ geht auf den Barthianer Theologen Karl Hartenstein (1933) zurück (Sundermeier, 1987: 475), welcher sich damit heftige Angriffe von anderen Missionstheologen (nicht allerdings wegen des Begriffs) auf der protestantischen Missionskonferenz in Willingen (1952) einhandelte:

»Mission was understood as being derived from the very nature of God. It was thus put in the context of the doctrine of the Trinity, not of ecclesiology or soteriology. The classical doctrine of the *missio Dei* as God the Father sending the Son, and God the Father and the Son sending the Spirit was expanded to include yet another ›movement‹: Father, Son, and Holy Spirit sending the church into the world. As far as missionary thinking was concerned, this linking with the doctrine of the Trinity constituted an important innovation« (Bosch, 1991: 390).

Mission begründet sich damit nicht in der (alleinigen) Aktivität der christlichen Kirchen, sondern wird als eine Bezeichnung für Gottes Wirken in der Welt verwendet. Die Kirche wird als der Ort von Gottes Heilshandeln in dieser Welt aufgefasst. Die Kirche wird damit zu einem Instrument der Mission Gottes und nicht umgekehrt. Die weitere Entwicklung dieser theologischen Diskussion zeigt zunächst zwei tendenzielle Zielrichtungen der Begründung missionarischen Handelns: das ›heilsgeschichtliche‹ (Walter Freytag und Georg F. Vicedom) und

das ›verheißungsgeschichtliche‹ Missionsmodell (u. a. Johannes C. Hoekendijk) (vgl. dazu im Folgenden Sundermeier, 1987: 474ff.; Oborji, 2006: 136ff.).

Eines der einflussreichsten und am weitesten verbreiteten Modelle in der Theorie der ›*missio Dei*‹ stellt das ›heilsgeschichtliche‹ Missionsmodell dar, welches insbesondere mit dem Wirken und Schaffen der Theologen Walter Freytag (1899-1959) und Georg F. Vicedom (1903-1974) verbunden ist. Nach Ansicht von Freytag müsse – wie er in seinem Werk *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens: Vom Gehorsam des Glaubens unter den Völkern* (1938) beschreibt – die christliche Mission vom Ende her als Vorbereitung auf das ›Himmelsreich‹ gedacht werden (Oborji, 2006: 137). Für ihn ist die Menschheitsgeschichte ein Vorspiel, ein Provisorium und die Vorbereitung auf das Himmelreich und ein Warten auf die ›Parusie‹ Christi. Die einzig reale Geschichte ist die Geschichte der Mission. Neben dieser ›positiv-eschatologischen‹ Perspektive stellt für Freytag die Geschichte für die Gläubigen jedoch eine trostlose und durch Katastrophen gezeichnete ›Zeit des Getrenntseins von der himmlischen Welt‹ dar (ibid.). Die Aufgabe der Mission ist es, Gottes Reich bereits in der diesseitigen Welt durch die Evangelisation der vorgefundenen Gesellschaften, Kulturen und Religionen zu verändern, um dieses schon in der Menschheitsgeneration vor der Wiederkunft Christi und der neuen Schöpfung Gottes herzustellen.

»Thus, in order to maintain the perspective of the *eschaton*, Freytag played down the salvation that had already been achieved in Christ's cross and resurrection. For him, the acts of God that constitute the *kerygma* contain as well the future acts of God. What matters most to him is, again, whether Christians in their whole life and existence are willing to become part of God's eschatological mission or whether they would stand in its way. This is the perspective with which, in Freytags opinion, the church, too, would stand or fall« [Hervorhebung im Original] (ibid.: 138).

Obschon einerseits die missionarischen Tätigkeiten auf eine sichtbare Veränderung in der Gemeinschaft der Gläubigen hinarbeiten, umfasst die christliche Kirche andererseits stets mehr als die Tätigkeit der Mission. Kirche kann nicht auf letztere Aktivitäten reduziert werden. Nach Freytag ist es nicht die Mission, sondern das Heilshandeln Gottes, welches in der öffentlichen Wahrnehmung durch die Taufe und das Abendmahl verkörpert wird, auf das sich letztlich auch die Existenz der Kirche stützt. Mission ist damit die Selbstoffenbarung und Selbststiftung Gottes in der Welt. Problematisch ist dabei aber die dualistische Sichtweise Freytags und Unterscheidung von gegenwärtiger und der zukünftiger Welt, welche eine Situation des Wartens darstellt:

»This means that Freytag's view of the world as, in effect, a reality totally forsaken by God denies that the world itself is of divine origin and reduces our conception of the historical firstfruits of redemption in Christ. Furthermore, we would become a victim of an insidious dualism if we were to follow Freytag's emphasis on being saved for the next life in ways that alienate and separate us from involvement in this world. A fixation on the parousia at the end of time means that we are evading our responsibilities in the here and now« (ibid.: 140).

Bei aller berechtigten Kritik lassen sich jedoch zwei wesentliche Aspekte aus dem ›heilsgeschichtlichen‹ Missionsmodell von Freytag ablesen: Es richtet erstens den Blick weg von der Tätigkeit der Missionare als Menschen hin zum Gotteshandeln und zeigt zweitens die Zielrichtung mit Blick auf das Ende aller Zeit (dem *eschaton*) an. In der dialektischen Zusammenschau von nahendem Ende und der Mission als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen ergibt sich ein temporärer Auftrag für die christlichen Kirchen. Ebenfalls für ein ›heilsgeschichtliches‹ Modell spricht sich Vicedom aus, der in der Einleitung seines Buches *Missio Dei* (1958) schreibt:

»Mission is not only obedience to the command of the Lord, it is not only the task of gathering the community, it is participation in the mission of the Son, the *missio Dei*, with the ultimate goal of establishing the reign of Christ over all his redeemed creation« [Hervorhebung im Original] (Vicedom 1958: 12; zitiert nach und übersetzt von: Oborji, 2006: 140).

Nach Vicedom (1958) sind Mission und Kirche als die zwei Seiten einer Medaille untrennbar miteinander verbunden, die beide auf die dogmatische Perspektive der Trinität zurückgehen, welche letztlich die Intention jeglichen Gotteswillens darstellt. Gottes Wirken zeigt sich *in* und *an* der Welt und nimmt Einfluss auf das Hier und Jetzt. Jegliche missionarische Aktivität ist nach dieser Auffassung ausgerichtet auf das Reich Gottes. Die Mission der christlichen Kirche wird von Vicedom schließlich beschrieben als:

»The proclamation of the coming kingdom, the promulgation of the risen Lord's accession to the throne. *Missio* is, theologically speaking, the activity of the exalted Lord, the second person of the divine Trinity, from the time of his ascension to his second coming. Thus, the church has only one task, namely, carrying on the history of salvation by proclaiming the perfection of God's reign, announcing Christ's kingdom in the gathering of the community ›until he comes again‹« [Hervorhebung im Original] (Oborji, 2006: 142).

Ein Problem des Missionsverständnisses von Vicedom und damit auch des ›heilsgeschichtlichen‹ Missionsmodells stellt die Tatsache dar, dass dem gegenwärtigen Zeitalter und dem vor- und nachöstlichen Wirken Christi kaum noch Aufmerksamkeit geschenkt wird. Kurzum, das ›heilsgeschichtliche‹ Modell

wirkt geschichtslos, wenn – in nicht nachvollziehbarer Weise – die Heilsgeschichte von der Geschichte der Menschheit dualistisch in zwei unabhängige Bereiche bzw. Wirklichkeiten getrennt wird (übrigens wie bei Freytag).

»Hier kommt nicht mehr die ganze Welt in den Blick, höchstens als *massa perditionis*, da es nur um die Rettung der wenigen geht. Gewinnt zudem apokalyptisches Denken die Oberhand über das eschatologische, dann steht allein die Kirche im Zentrum allen Denkens, Planens und Handelns. Mission als *Weltmission* gerät aus dem Blick« [Hervorhebung im Original] (Sundermeier, 1987: 476).

Kritische Einwände wurden schließlich von Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975) auf der Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) geäußert, was zu einer Beschäftigung und Ausarbeitung eines neuen, des sog. ›verheißungsgeschichtlichen‹ Missionsmodells, führte. Zu den Vertretern dieses Modells zählen u. a. Johann Baptist Metz (sowie sein späterer Schüler Ludwig Rütli) und Jürgen Moltmann, die vor allem die politisch-theologische Begründung lieferten, sowie auch Hans J. Margull, Walter J. Hollenweger, Manfred Linz u. a. In diesem neuen Missionsmodell von der ›*missio Dei*‹ steht nunmehr nicht die Sendung des Sohnes und die vom Heiligen Geist initiierte Sendung der Kirche im Vordergrund, sondern Mission wird verstanden als ein Prädikat Gottes: ›Gott ist ein missionarischer Gott‹ (Hoekendijk, 1967). Für Hoekendijk macht sich Gott in der Welt selbst bekannt, was das Ziel seines Heilshandelns ist:

»Die Versöhnung gilt nun nicht mehr der Kirche und gibt es nicht allein in der Kirche. Sie gilt der Welt. Darum lautet die Reihenfolge Gott - Welt - Kirche und nicht Gott - Kirche - Welt, wie im heilsgeschichtlichen Modell. Die Mission ist nicht eine Funktion der Kirche, sondern die Kirche eine Funktion der Mission. In der Kirche kommt nicht das Heil zur Darstellung, sie führt keine exemplarische Existenz, sie teilt nicht das Heil durch Verkündigung und Sakramente aus, sondern existiert nur im Ereignis ihrer Ex-zentrität« (Sundermeier, 1987: 476).

Damit existiert keine Welt jenseits von Gott. Mission ist damit eine flexible, dynamische und transformative, damit vor allem kontinuierlich fortschreitende Bewegung. »Mission, ja Kirche, gibt es nur um der Geschichte willen. Die Kirche steht im Dienst der Geschichte und wird von ihr provoziert und in Frage gestellt« (ibid.: 477). Kirche hat sich demnach auf einen Dienst an der Gesellschaft einzustellen. Hier zeichnet sich bereits eine gewisse Sympathie für Anhänger der Befreiungstheologien und eine spätere Wiederaufnahme dieses Aspektes in den befreiungstheologischen Ansätzen ab (3.3.3.8). Stärker noch als bei Hoekendijk wird bei Ludwig Rütli (geb. 1936) – unter Rückgriff auf J. B. Metz, der die Funktion der Missionstheologie als eine prophetische Kritik an der ungerechten

Machtverteilungen in der Welt sieht – die kirchliche Mission und ihr Sendungsauftrag als die politische Lebensäußerung der Kirche betrachtet. Rütli spricht sich überzeugt gegen einen Dualismus von Kirche und Welt aus und betrachtet die Bekehrung zum christlichen Glauben bzw. den Beitritt zur Kirche nicht als Ziel der Mission, womit er sich letztlich gegen das Dekret *Ad Gentes* (1965) des II. Vatikanischen Konzils wendet.

Problematisch an Hoekendijks ›verheißungsgeschichtlichem‹ Modell ist einerseits, dass er sich vorwiegend sozialen Fragen widmet, aber an keiner Stelle eine Klärung der spezifisch ›religiösen‹ Sphäre des menschlichen Lebens vornimmt, die das Verhältnis des Selbstverständnisses der Mission gegenüber der Situation einer säkularisierten Welt erklärt. Mit anderen Worten wird in diesem Modell die Frage nach dem ewigen Heil ignoriert, wenn vorausgesetzt wird, dass die Schöpfung zu allen Zeiten schon als gerettet betrachtet wird. Die Menschheitsgeschichte als Ganzes wird damit zur impliziten Heilsgeschichte. Andererseits heißt das für das missionspraktische Handeln, dass dieses

»nicht vom Zentrum zur Peripherie, von der Kirche zur Welt gedacht wird, sondern von der Welt zur Welt. Der Missionar ist nicht der besonders Berufene, nicht der Priester oder Pfarrer, sondern an erster Stelle der Laie. Die anderen, fern stehenden Menschen werden nicht gerufen, Glieder der Kirche zu werden – das wäre Proselytismus – sondern sollen sich in die Bewegung der Sendung Gottes in die Welt und die alles zurechtbringende Zukunft hineinnehmen lassen. Nur so erkennt der Mensch sein wahres Menschsein. Der Mensch ist sich selbst verborgen, erst in der Sendung, die ihn in die Zukunft führt, wird ihm sein Wesen erschlossen [...] Mission ist also Sendung zur Sendung. Die Sendung führt in die Zukunft und die Zukunft führt in die Sendung« (ibid.: 478).

Bosch (1991: 392) meint dazu schließlich, dass kein Zweifel daran bestehe, dass diese Wendung im Konzept ›*missio Dei*‹ in der ›verheißungsgeschichtlichen‹ Perspektive entgegen der ursprünglichen Intention von Karl Hartenstein steht, der die Mission zunächst gegen den Prozess der Säkularisierung verteidigen und exklusiv für Gott reservieren wollte. Denn genau das Gegenteil ist in Hoekendijks Modell der Fall. Ebenso wenig ist die Verbindung zur Trinität Gottes nicht Teil des Modells, der die ursprüngliche theologische Fundierung des Konzeptes lieferte.

Die Lehrauffassung seit dem II. Vatikanischen Konzil betont den multidimensionalen Charakter von Mission und ihrer historischen Entfaltung als glaubwürdige Fortsetzung des ursprünglichen – in den Heiligen Schriften verankerten – Gedankens. Im Dekret *Ad Gentes* wird das Ziel missionarischer Tätigkeit in der

Sendung des Gottessohnes durch den Gottvater »einmal für alle zum Heil« gesehen, welches »in allen im Ablauf der Zeiten seine Wirkung erlangen«, und »durch das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung und die Sakramente und die übrigen Mitteilungsweisen der Gnade zum Glauben, zur Freiheit und zum Frieden Christi führen« solle (II. Vatikanisches Konzil, 1965: Art. 3). An diesem Ziel von Mission wurde in der nachkonziliären Phase festgehalten. Es erfuhr in seiner Abgrenzung vom rein humanitären Zweck der Entwicklungszusammenarbeit in einer säkularisierten modernen Gesellschaft eine Vertiefung in der Enzyklika *Redemptoris missio*: Danach soll die Mission der Menschheit das »umfassende Heil [...] bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll, um die wunderbaren Horizonte der göttlichen Kindschaft zu erschließen« (Johannes Paul II., 1990: Art. 11).

3.3.3.7 Mission als ökumenischer Dialog

In der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil haben beinahe alle christlichen Kirchen die Bedeutung des ökumenischen Dialogs für die Missionsarbeit anerkannt. Der Begriff ›Ökumene‹ (griech. *oikéō* »wohnen«, *oikos* »Haus«; *oikouménē* »ganze bewohnte Erde« bzw. »Erdkreis«) bezeichnete ursprünglich den gesamten bewohnten Erdkreis (ursprünglich die ›hellenistische Kultur‹) und die gesamte Menschheit im Gegensatz zu den unbewohnten Regionen der Erde. Im Neuen Testament taucht das Wort ›*oikoumenē*‹ selten auf, wahrscheinlich auch aufgrund seiner politischen Konnotation. In der Septuaginta findet man jedoch einige einschlägige Stellen, welche die Wortbedeutungen zu klären verhelfen (vgl. dazu im Folgenden Oberji, 2006: 154ff.): Dazu zählt u. a. der von Kaiser Augustus ausgehende Befehl, »dass alle Welt geschätzt würde« (Lk 2, 1). In diesem Falle bezeichnet ›*oikoumenē*‹ das römische Imperium und seine politischen Strukturen, jedoch mit einer negativen Bedeutung. Die Nachfolger Christi wurden vor die Gerichte der römischen Stadthalter oder vor die des Kaisers gebracht und angeklagt, weil sie in der ›*oikoumenē*‹ eine Revolte anstifteten. Als ›*oikoumenē*‹ werden außerdem die Jesu von seinem Widersacher zu Füßen gelegten Königreiche (u. a. Lk 4, 5) und die bewohnte Welt als Adressat der christlichen Botschaft bezeichnet (Mt 24, 14). Außerdem wird von Gott auch der »Tag gesetzt [...], an welchem er richten will den Kreis des Erdbodens mit Gerechtigkeit« (Apg 17, 31). Dass das Konzept der ›*oikoumenē*‹ ein ambivalentes Konzept ist, zeigt sich im Hebräerbrief: »Denn er hat nicht den Engeln untergetan die zu-

künftige Welt, davon wir reden« (Hebr 2, 5). Hier wird die kommende Welt personifiziert durch den ›kommenden Herrn‹.

In der Zeit der Alten Kirche lassen sich zwei Tendenzen ausmachen (vgl. dazu Ritschl, 1994: 10ff.): Einerseits wird als ökumenisch bezeichnet, was die allgemeine, weltweit agierende (›katholische‹) Institution Kirche (meist synonym für Ost- und Westkirche) betrifft (zu finden u. a. bei Augustinus), andererseits aber auch die ganze Welt, auf welche die Christenheit einen universalen Anspruch erhebt. Später wird diese Terminologie auch für die so genannten ›ökumenischen Konzile‹ übernommen (z. B. Nicäa, 325; Konstantinopel, 381; Chalcedon, 451). Im Mittelalter änderte sich an dieser Sichtweise wenig. Zu einem neuen Verständnis von ›*oikoumenē*‹ gelangte man schließlich im Pietismus (17. und 18. Jahrhundert). Man brach in der theologischen Terminologie mit der Abgrenzung und Zersplitterung der Protestanten in die einzelnen Regionalkirchen und sprach anstelle dessen von einer ›Weltgemeinschaft aller Christen‹ und ihrer Kirchen, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts sogar als missionarisches Ideal und als ›Universalie der christlichen Verkündigung‹ betrachtet wurde (Oborji, 2006: 156f.). In der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion werden unter ›ökumenisch‹ alle möglichen Diskurse zusammengefasst, die sich mit den miteinander konkurrierenden missionarischen Aktivitäten der verschiedenen Konfessionen bzw. Denominationen beschäftigen, um die Zusammenarbeit in den Missionsgebieten zu etablieren, was sich u. a. in den verschiedenen ökumenischen Konferenzen widerspiegelt. Zu den Zielen dieser Konferenzen gehören der Kontaktaufbau, die Steigerung der Glaubwürdigkeit und Einheit der Kirchen sowie eine Berücksichtigung der theologisch-religiösen, sozialen, politischen und kulturellen Problemfelder und Querschnittsthemen in der Missionsarbeit, die letztlich alle Kirchen betreffen.

Der Dialog und die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen und Konfessionen wurde und wird maßgeblich auch durch die Weltkonferenzen des ›Ökumenischen Rates der Kirchen‹ (auch: Weltkirchenrat; *engl.* World Council of Churches [WCC]) geprägt. Das Engagement der katholischen Kirche im Weltkirchenrat hat sich insbesondere nach dem II. Vatikanischen Konzil verstärkt. Aus einer nicht-katholischen Perspektive wird die offizielle Teilnahme der Katholiken an den ökumenischen Dialogen bis heute als problematisch empfunden, da auf einer symbolischen Ebene von einer Akzeptanz und Gleichheit zwischen den unterschiedlichen Weltkirchen, Konfessionen und Denominationen ausge-

gangen wird, diese aber aufgrund des Prinzips der ›apostolischen Sukzession‹ und wegen der strengen ›petrinischen Ekklesiologie‹ bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt *de jure* noch nicht gegeben ist (u. a. Sattler, 2004). Dennoch sind mittlerweile (fast) alle christlichen Kirchen in gemeinsamen Konsultationen zusammengekommen, welche zu unterschiedlichen Ergebnissen führten. U. a. kam man auf der Weltvollversammlung in Uppsala (1968) zu dem Entschluss, dass der gegenseitige Dialog über das jeweils als eigen erachtete Christuszeugnis sich während der gemeinsamen Erörterung und Diskussion als dynamisch veränderlich zeigte und der Sinn der missionarischen Botschaft keinesfalls starr und unflexibel über alle Zeiten in gleicher Art und Weise gültig ist. Vielmehr wurde erkannt, dass »die Gegenwart des lebendigen Herrn unter Menschen [...] sowohl in ihren Möglichkeiten als auch in ihren Grenzen die Art und Weise des Zeugnisses« (Goodall, 1968) bestimmt wird.

In Bezug auf den Dialog mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen wurde auf der ökumenischen Ratskonferenz in Chiang Mai (1977) die Grundsatzerklärung *Leitlinien zum Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien* verabschiedet (ÖKR, 1979). Ein Einsatz für den interreligiösen Dialog ist schon allein aus dem Grund wichtig, weil es eine allgemeine Notwendigkeit darstellt, dass alle Menschen gleichsam nach Frieden, Gerechtigkeit und einer gemeinsam gestalteten Zukunft streben. Es wird damit zwar anerkannt, dass ein direkter Zusammenhang zwischen dem Dialog und der missionarischen Praxis besteht, jedoch erhitzen sich die Gemüter darüber, wie ein Dialog in den heutigen diversifizierten und vor allem pluralisierten und liberalisierten modernen Gesellschaften überhaupt qualifiziert werden kann und ob sich ein Dialog als eher förderlich oder hinderlich erweist. Von den evangelischen Missionsträgern wird diese Dialogeinstellung dahingehend kritisiert, dass Mission nicht allein rein humanitären Zielen Folge zu leisten, sondern immer auch einen spezifisch christlichen Verkündigungsauftrag zu erfüllen habe. Nicht zuletzt hat diese Kontroverse zu einer Spaltung des ›Deutschen Evangelischen Missionsrates‹ geführt (Lienemann-Perrin, 1999: 68ff.).

Auch die katholische Kirche hat zum Verhältnis von Mission und Dialog, vertreten durch den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker, die allgemeine Richtlinie *Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (1991) erarbeitet. In enger Bezugnahme auf einige der

Konzilstexte des II. Vaticanum, einschlägiger Textstellen in der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition wurde festgestellt: »Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber noch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrags« (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog & Kongregation für die Evangelisierung der Völker, 1991: 77). Unter den verschiedenen aufgezählten Dialogarten findet sich neben dem Dialog über das Leben, das Handeln, den technologischen Austausch und die religiöse Erfahrung auch der über eine »umfassende Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und die Befreiung des Menschen« (ibid.: 44). Der Dialog wird als ein Element des göttlichen Heilsplanes und damit als Teil des kirchlichen Sendungs- und Verkündigungsauftrags gesehen, welcher die typischen Aufgaben einer Entwicklungszusammenarbeit entfaltet (3.3.3.9). Viele dieser historischen missionarischen Tätigkeits- und Berufsfelder werden mittlerweile von staatlichen, unabhängigen Organisationen und privaten Stiftungen übernommen.

Die ökumenischen Dialoge sind von unterschiedlicher Intensität und mehr oder weniger problematischen Verhandlungsthemen geprägt. Im Bezug auf die Zielformulierung und Konzeptualisierung von Mission treten u. a. zwei grundsätzliche Perspektiven der Ökumenediskussion hervor, die zu theologischen und missiologischen Konvergenzen und eben auch Divergenzen der beteiligten Kirchen führten: die Gespräche und Verhandlungen der katholischen Kirche mit den protestantischen und evangelikalen Kirchen (vgl. Oberji, 2006). Eine grundlegende ekklesiologische Differenz zu den durch die Reformation geprägten protestantischen Kirchen stellt die Lehrauffassung der katholischen Kirche von der Alleinstellung des Apostel Petrus als Zentrum der Glaubensgemeinschaft dar. Diese Ansicht wird von den Protestanten nicht geteilt, da diese einen höheren Wert auf die Autorität des ›Wort Gottes‹ bzw. des ›reinen Evangeliums‹ und der Rechtfertigung im Glauben legen, welche schließlich durch die Kirche verkündet und in Form der von Christus eingesetzten Sakramente verwaltet wird und weniger auf dem im Lauf der Entwicklung der christlichen Kirche entwickelten traditionellen ekklesiologischen Verständnis gründet. Ein Beispiel dafür stellt die protestantische Bekenntnisschrift *Confessio Augustana* (1530) dar:

»Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist

nicht nötig zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht Eph. 4: ›Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung eures Berufs, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‹ (Confessio Augustana, 1530/1930: Art. 7; zitiert nach DEK, 1930: 50ff.).

Diese grundlegende Meinungsverschiedenheit zieht sich durch die Kirchengeschichte bis in die Gegenwart, mit dem entscheidenden Unterschied, dass dies mittlerweile zum Thema des gemeinsamen Dialogs avanciert ist. Den Höhepunkt des seit 30 Jahren andauernden ökumenisch-theologischen Dialogs zwischen Katholiken und Lutheranern bildet die gemeinsame Unterzeichnung der *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* in Augsburg (1999). Aber auch diese gemeinsame Vereinbarung kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein grundsätzlicher Dissens immer noch nicht überwunden ist. Der ökumenische Dialog zwischen Katholiken und Protestanten ist heute mehr denn je konfrontiert mit systematisch-theologischen Fragestellungen und der (protestantischen) Lehrauffassungen, wie z. B. der Glaubens- bzw. Rechtfertigungslehre, der subjektiven Dimension des Heilshandelns Gottes, der Ansicht vom Priestertum aller Gläubigen und der Doktrin der ›*sola scriptura*‹ (u. a. Bosch, 1991: 242f.; Joest, 1995-1996; Oborji, 2006: 162ff.). Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den weltweit kontinuierlich wachsenden, evangelikal und pfingstlerischen ›Freikirchen‹ zeichnet sich dadurch aus, dass die protestantischen Freikirchen im ekklesiologischen Verständnis eher einer scharf orthodoxen Vorstellung von der Trinitätslehre anhängen und im Bereich der Sexualethik eine konservative und traditionalistische Position vertreten.³⁸ Diese Ansichten teilen sie mit der römisch-katholischen Kirche und den Katholiken der Dritten Welt.³⁹ Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass ein prinzipieller Dissens zwischen der auf dem (von evangelikalischen Kirchen ausgestalteten) Internationalen Kongress für Welt-evangelisation (1974) verabschiedeten *Lausanner Verpflichtung zur Evangelisa-*

³⁸ Der Begriff ›Freikirche‹ wird hier im Sinne des vom *Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)* geprägten Verständnisses verwendet: In der Differenzierung des ÖRK werden die ›evangelikalischen Kirchen‹ sowie die ›Pfingstkirchen‹ als sog. ›kongregationale Kirchenfamilien‹ verstanden, die unabhängig voneinander existieren und nur zu freiwilligen, flexiblen Bündnissen zusammengeschlossen sind, nicht aber über eine gemeinsame klerikale Struktur, und schon gar nicht über identische Glaubenslehren verfügen, sondern sich zusammengefunden haben, um z. B. über Bibelübersetzungen, theologische Aus-, Weiter- und Fortbildungsprogramme, die Mission in Schulen und Hochschulen sowie die Aussendung von Missionaren gemeinsam zu beraten (vgl. Oborji, 2006: 165).

³⁹ Zur Problematik der Verwendung des Begriffs ›Dritte Welt‹ vgl. ausführlicher FN 40.

tion und der von Papst Paul VI. verfassten *Evangelii Nuntiandi* (1975) sowie der von Papst Johannes Paul II. verfassten *Redemptoris Missio* (1990) besteht. Bis in die Gegenwart haben die evangelikalen und pfingstlerischen Bewegungen in ihrer Anziehungskraft nichts eingebüßt. Ihr prägnantes Kennzeichen stellt immer noch die Konzentration auf die essenzielle Glaubensbotschaft des Neuen Testaments und das Verständnis dieser als die absolute Autorität der Heiligen Schrift dar (Oborji, 2006: 167). Das heißt jedoch nicht, dass zwischen den einzelnen evangelikalen Gruppierungen Einigkeit in den wichtigsten theologischen Fragestellungen besteht. Vielmehr existiert eine Pluralität von möglichen Ausdrucksformen und spezifisch »evangelikalen« (Popp-Baier, 1998: 70ff.) religiösen Lebensformen. Fiedler (1987) benennt einige Merkmale, wie deren Theologie beschrieben werden kann:

»(1) Durch die enge Beziehung zur Heiligen Schrift, die als inspiriert und als für Leben und Lehre maßgebend und ausreichend angesehen wird, (2) durch die Betonung des Erlösungswerkes Christi, (3) durch die Betonung der Notwendigkeit der persönlichen Glaubensentscheidung (Bekehrung) und daraus abgeleitet, (4) durch den Vorrang der Evangelisation (in Europa genauso wie in Übersee) und des Gemeindeaufbaus gegenüber allen anderen Tätigkeiten im Bereich der Mission« (116).

Der Schwerpunkt der Missionstheologie der evangelikalen Bewegung liegt auf deren »Soteriologie« und weniger auf der »Ekklesiologie«. Aus diesem Grund versteht sich auch deren Anspruch zur Gewinnung von Gläubigen: Mission ist persönlich und der individuelle Glaube wird höher geschätzt als die strukturelle Einheit der Kirche, die sich kontinuierlich allein durch die Weitergabe des Glaubens weiterentwickelt:

»Generally speaking, Evangelicals value unity and fellowship among Christians for more effective witness of the gospel and to foster interpersonal relationship of common faith, trust, and prayer, rather than relying on organizational or hierarchical structures. Their ecclesiological vision, accordingly, is a form of de facto functionalism. Furthermore, the Evangelicals reject liberal Protestantism in embracing: (a) the kinds of biblical criticism that undermine the divinity of Christ and the authority of the Scripture; (b) evolutionary theory; (c) a social teaching separated from the life-changing power of the proclaimed gospel« [Hervorhebung im Original] (Scherer, 1997: 147; zitiert nach Oborji, 2006: 168).

Zu den einflussreichsten evangelikalen Organisationen gehören u. a. die internationalen Missionsvereinigungen World Evangelical Fellowship (1951) und Lausanner Komitee für Weltevangelisation (1974). Die entscheidende ökumenische Perspektive wurde auf der zweiten Internationalen Konferenz der Lausanner Bewegung in Manila (1989) in dem sog. *Manifest von Manila* erzielt (vgl. Lau-

sanner Bewegung Deutschland, 1989). Darin kann man nachlesen, dass das Ziel der Mission in der Suche nach ›Einheit in der Verschiedenartigkeit‹ liege und Mission ein internationales Phänomen darstelle, an dem alle Kirchen unabhängig von ihrer Konfession und kulturellen Herkunft beteiligt sind. Die Konsultationen zwischen der katholischen Kirche und der evangelikalen Bewegung erreichte in dem Dokument *Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium* (1994) einen Höhepunkt (vgl. Neuhaus, 1994). Darin werden gegenseitig mehrere Gemeinsamkeiten bekundet: Beide Religionsgemeinschaften sind die zahlenmäßig am stärksten wachsenden Denominationen, beide werden in der Moderne durch die zunehmenden Tendenzen der Säkularisierung und Materialisierung in den westlichen Gesellschaften herausgefordert und beide Gruppierungen zeigen sich besorgt über die zunehmende ›Entwertung von Wahrheit und Autorität‹ in der Gegenwart (vgl. Lausanner Bewegung Deutschland 1989). Von einer einheitlichen Bereitschaft zur Kooperation mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche kann jedoch dabei nicht die Rede sein. Eine Zusammenarbeit wurde dadurch aber möglich u. a. in den Bereichen Bibelübersetzung, Analysen über die gegenwärtigen theologischen und ethischen Fragestellungen, Sozialarbeit und im politischen Engagement (vgl. u. a. Scherer, 1997).

Eine ökumenische Kooperation und Kollaboration könne auf Basis dieser Entwicklungen nach Oberji (2006: 171ff.) auf verschiedenen Ebenen erfolgen: auf Basis gegenseitigen Respekts und der Brüderlichkeit als grundlegende Einstellung gegenüber Christen anderer kirchlicher Gemeinschaften und Konfessionen, durch gemeinsame Aktionen in ausgewählten Berufs- und Tätigkeitsfeldern, wie z. B. Bekämpfung von Armut, Ungerechtigkeit und Benachteiligung, bei der Stärkung der Menschenrechte, in der Friedenserhaltung bzw. Friedensschaffung, in Kunst und Wissenschaft, aber auch auf religiöser und pastoraler Ebene. Alle diese Tätigkeitsfelder werden als spezifisch missionarische Arbeitsformen verstanden und sind stets an die Verbreitung der christlichen Botschaft gebunden. Durch diese Zusammenarbeit will man die eigene kollektive Identität bewahren und eine Sensibilität für die Pluralität und Pluriformität der verschiedenen Auffassungen der jeweils anderen ›Glieder der Weltkirchgemeinde‹ schaffen. Zusammenarbeit mit anderen Kirchen heißt also nicht Missionierung oder Evangelisation der Anderen, sondern die Suche nach der Wahrheit des gemeinsamen Glaubens. Damit zeigt sich, dass bei der Aus-, Fort- und Weiterbildung der Bo-

ten des christlichen Glaubens auch Wert auf ein ökumenisches Verständnis von der Lage der Weltmission gelegt werden muss, und zwar auf den Ebenen der Spiritualität und der Unterscheidung von Wahrheitsanspruch und theologischer Doktrin (Oborji, 2006: 178f.). Für die Ausbildung zukünftig tätiger Missionare wird vorgeschlagen, die Studierenden sowohl in den historischen Ursprüngen der ökumenischen Bewegung, den theologischen Grundlagen der Ökumene, den Zwecken und Methoden der Ökumearbeit, den Beziehungen zwischen der Ökumene und der Evangelisation, den Formen der Kooperation unterschiedlicher Kirchen, Wissen über fremde christliche Gemeinschaften sowie in verschiedenen Problemen und gegenwärtigen Fragen der Ökumenebewegung zu unterrichten (3.5.1).

3.3.3.8 Mission und die Kontextuelle Theologie⁴⁰

Lange Zeit ging die Entwicklung der christlichen Theologie ausschließlich von den westlichen Kirchen aus. Mit dem Aufkommen der ›Theologien der Dritten Welt‹ (Collet, 1990) ist schließlich ein schrittweises Umdenken in der weltweiten Christenheit zu beobachten. Sowohl die Theologien Lateinamerikas (allen voran die ›Befreiungstheologie‹) als auch die ›Asiatischen‹ und ›Afrikanischen‹ Theologien stellen die klassischen Fragen zum Selbstverständnis der christlichen Kirche und der Mission jeweils unter ein anderes Vorzeichen und vor den Hintergrund ihrer Erfahrungen bzgl. der kirchlichen Dominanz des Westens.

⁴⁰ Höchst problematisch ist in diesem Kontext die Verwendung des normativen Begriffs ›Dritte Welt‹, wenn damit die Länder, Nationen und Kulturen der südlichen Hemisphäre bezeichnet werden, welche nicht die gleichen ökonomischen und soziopolitischen Entwicklungen wie in Europa, Nordamerika, Japan, Australien, Neuseeland u.v.m. (Länder der sog. nördlichen Hemisphäre) gegangen sind (Müller & Sundermeier, 1987). Verschiedentlich wird vorgeschlagen, den terminus ›Zwei-Drittel-Welt‹ zu verwenden, der auf die zwei Drittel der Weltbevölkerung hinweist, die auf dem südlichen Teil des Weltglobus leben (Oborji, 2006: 185). Im Folgenden soll jedoch trotzdem der Begriff ›Dritte-Welt-Theologie‹ verwendet werden, da die Bezeichnung ›Dritte Welt‹ eben auf den Umstand hinweist, dass über zwei Drittel der Weltbevölkerung nicht gleichberechtigt an den globalen Entscheidungsprozessen und geopolitischen und -strategischen Entwicklungen partizipieren können sowie die Nationen des Nordens auch in der postkolonialen Zeit unverändert einen großen Machteinfluss auf die Länder des Südens ausüben, obwohl ein Ende der Ära des Kolonialismus und Imperialismus propagiert wird (Oborji, 2006). Außerdem hat die ›Ökumenische Vereinigung Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen‹ (EATWOT) diese Bezeichnung für sich selbst akzeptiert und diese als *terminus technicus* für die internationale Vereinigung, ungeachtet ihres normativen Charakters gewählt.

Mitunter kann man mittlerweile auch von spezifisch ›europäischen‹ oder ›nordamerikanischen‹ kontextuellen Theologien sprechen (u. a. Dumont, 1987). Im eigentlichen Sinne handelt es sich bei diesen theologischen Konzeptionen um keine neuen missionstheoretischen Ansätze, sondern um ›Relektüren‹. Letztlich gehen die entwickelten Theorien, Begriffe und Konzepte zurück auf eine lange Geschichte der Auseinandersetzung, Aufarbeitung und schrittweisen Befreiung von den Fängen des Kolonialismus, Imperialismus und der strategischen Unterdrückung durch die Nationen und eben auch durch die Kirchen des Westens.

An verschiedenen Stellen ist man darum bemüht, die theologischen bzw. christologischen Perspektiven als lebendige Entwicklungen vor dem Hintergrund der eigenen regionalspezifischen kulturellen Erfahrungen, soziokulturellen, politischen und ökonomischen Situationen durch Aufdeckung des spezifischen Jesus-Geheimnisses neu zu reflektieren. Trotz der unzähligen Versuche der Anpassung der Grundkonzepte traditioneller westlicher ›Mainstream‹-Theologien an die jeweiligen regionalkulturellen Kontexte wird die grundsätzliche Frage nach der kultursensiblen ›Inkulturation‹ jeweils unterschiedlich gestellt und bewertet (vgl. u. a. Abschnitt 3.3.3.4). Die konkreten Situationen sind mit teilweise unterschiedlichen Erwartungen, Zielen und Anforderungen verbunden. Die Dritte-Welt-Theologien sehen in der Hinterfragung und kontinuierlichen Neubewertung ihres eigenen historischen Kontextes bzw. der aktuellen Situation einen Beitrag bei der Entwicklung des gemeinsamen Erbes des Christentums. Dazu hat schließlich die Initiierung des weltweiten ökumenischen Dialogs beigetragen (3.3.3.7).

Zu den historischen Hintergründen dieser Entwicklungen zählen u. a. die verschiedenen Konferenzen der ›Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen‹ (EATWOT), beginnend mit jener in Dar-es-Salaam (1976), sowie die gemeinsamen Beratungen der EATWOT mit einigen europäischen und nordamerikanischen Theologen in Genf (1983), die sich mit der Analyse der Differenzen und Gemeinsamkeiten in der theologischen Bewertung, Beschreibung und Erklärung der weltweiten Spaltung der Christenheit aufgrund von kulturellen und religiösen Unterschieden, der Konfrontation mit Diskriminierung und Rassismus sowie mit den unterschiedlichen ökonomischen Entwicklungsprozessen, lokalen und regionalen politischen Konzeptionen und Ideologien beschäftigen (Oborji, 2006: 182f.). Das Spektrum der während dieser Dialoggespräche entwickelten Ideen und Konzepte reicht von einer Rückbesinnung auf die vorkolonialen Mythen und Traditionen, der Zurückweisung und

Bekämpfung aller mit der Kolonialisierung und gewaltsamen Missionierung eingeführten Riten und Bräuche bis hin zur Reformulierung und Neubestimmung des Verhältnisses von vergangenen und gegenwärtigen Ereignissen.

Darüber hinaus dienten diese Meetings auch einer Verständigung zwischen den in den jeweiligen regionalen Kontexten verankerten indigenen Perspektiven auf der einen Seite und den originären christlichen Ideen des allgemeinen Christentums auf der anderen Seite (vgl. insbesondere auf der EATWOT-Konferenz in Manila [1996]). Der Beitrag der ›kontextuellen Theologien‹ (vgl. für einen Überblick z. B. Bevans, 2002) für die Begründung und Zielsetzung christlicher Mission liegt in der kontinuierlichen Hinterfragung des eigenen theologischen Anspruchs und Selbstbildes. Die gegenwärtige Beschäftigung mit kontextuellen Theologien verfolgt vor allem zwei Ziele (u. a. Bevans, 2002; Oborji, 2006: 185): Einerseits wird gefragt, welche Rolle der Faktor Kultur in der Evangelisationspraxis (Theologie der Inkulturation), Katechese, Liturgie und dem Dialog der Kulturen spielt (vgl. auch Johannes Paul II., 1990: Art. 52-54). Andererseits wird das Verhältnis zwischen christlicher Botschaft und humanitärer Entwicklung hinterfragt (z. B. in den ›Befreiungstheologien‹, der Entwicklungszusammenarbeit und der politischen und ökonomischen Transformation). Geradezu paradigmatisch wird die Frage aufgefasst: ›Was meinst du, dass ich über meinen Glauben denke?‹

»Contextual theology is a form of Christian theology that is necessary today in view of the increasing awareness of the reality of the plurality of religions, cultures, philosophies, different opinions, and sociopolitical systems. In its missiological task of incarnating the Christian faith on every continent, missiology must tackle the discussion of the *Sitz im Leben* (›situation in life‹ i.e., in ›ordinary‹ experience) of the various places in the light of the religious, sociocultural, political, and economic realities« [Hervorhebung im Original] (Oborji, 2006: 184).

An dieser Stelle kann kein Überblick über die verschiedenen kontextuell-theologischen Konzepte und Ideen gegeben werden. Erwähnt werden sollen im Folgenden lediglich die ›lateinamerikanische‹, ›asiatische‹ und ›afrikanische‹ kontextuelle Theologietradition, welche als die bekanntesten Vertreter der jüngeren Theologiegeschichte gelten und explizit Begründungs- und Zielvorstellungen von Mission formuliert haben. Die ›lateinamerikanischen‹ kontextuellen Theologien haben sich unter den Bedingungen und aufgrund der soziopolitischen, -ökonomischen und -kulturellen Dominanz der Kolonialisten entwickelt. Das wohl bekannteste und einflussreichste Konzept stellt die ›Befreiungstheolo-

gie« dar (vgl. Libânio, 1987), welche in der Gegenwart durch die starke Zunahme der evangelikalen und Pfingstkirchen in Südamerika und durch verschiedene klassische Probleme und Bedingungen der ›Dritten Welt‹ bestärkt wurde. Mit ›Befreiung‹ ist dabei vorrangig eine soziale, kulturelle und ökonomische Loslösung von den historischen Strukturen und Hinterlassenschaften der europäischen Kolonialisierung, dem gescheitertem Engagement in der Entwicklungszusammenarbeit der 1950er- und 1960er-Jahre und der Missachtung der traditionellen sozialen Strukturen, die während der Zeit der westlichen Dominanz überleben konnten, gemeint. Kurzum, der Boden für die Befreiungstheologie wurde genährt von den fortwährenden gesellschaftlichen Herausforderungen und Bedingungen in Südamerika: der Zunahme an Armut, sozialer Ungerechtigkeit und Ungleichheit. Mit der ›Befreiungstheologie‹ werden all jene theologischen Ansätze beschrieben, die sich radikal gegen das vorherrschende politische und ökonomische System wenden (ibid). Es ist damit nicht die Stimme vereinzelter Enttäuschter, sondern eine breite, revolutionäre Bewegung gegen die traditionellen Doktrinen der römisch-katholischen Kirche zu verstehen. Dieser theologische Ansatz zielt auf eine Artikulation der genannten Probleme, eine Reflexion der Befreiungspraxis und die Hinterfragung der in diesem Kontext gemachten Glaubenserfahrungen:

»The whole of reality is judged and the Word of God interpreted from this perspective. The reflection attempted to analyze how liberative action had succeeded or not, and then to return both to the Word of God and to experience to correct mistakes and move forward in a continuous circle of experience and action, reflection, prayer, and then another return to action« (Oborji, 2006: 188).

Damit ist für die theologischen Autoren eine Reflexion der konkreten Strategien und Tätigkeiten von höherer Priorität als eine Neubewertung der Sakramentsverwaltung und das Funktionieren klerikaler Strukturen. Alles sollte im Lichte des Heiligen Geistes betrachtet werden, welcher die Entwicklung und Kontextuierung der christlichen Kirche ermögliche. Zu diesem befreiungstheologischen Umdenken haben insbesondere die Arbeit des II. Vatikanischen Konzils und die Beratungen des ›Consejo Episcopal Latinoamericano‹ (Konferenz der Lateinamerikanischen Bischöfe) in Medellín (1968) geführt. Mit anderen Worten wird unter Befreiung das theologische Grundkonzept in der Theologie verstanden, welches die menschliche Geschichte als einen Prozess der humanitären Befreiung (in einem biblischen Sinne) betrachtet und jegliche dualistische Hermeneutik zurückweist, die eine Grenze zwischen der spirituellen und soziopolitischen Di-

mension des Lebens in einer hermetisch verschlossenen Welt propagiert (Oborji, 2006: 188). Dieser Aspekt wird z. B. in der Enzyklika *Populorum Progressio* (1967) von Papst Paul VI. betont: Ziel sei es, durch eine Einführung des Grundprinzips einer permanenten kulturellen Revolution in der Geschichte eine Grundlage für eine bessere und gerechtere Welt zu etablieren,

»aber das reicht nicht aus, ebensowenig wie die privaten und öffentlichen geschenkten oder kreditierten Geldmittel. Denn es handelt sich nicht nur darum, den Hunger zu besiegen, die Armut einzudämmen. Der Kampf gegen das Elend, so dringend und notwendig er ist, ist zu wenig. Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen oder einer noch nicht hinreichend gebändigten Natur; eine Welt, wo die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann. Das fordert von diesem ein hohes Maß an Hochherzigkeit, große Opfer und unermüdliche Anstrengungen Jeder muß sein Gewissen erforschen, das ihn auf diese neuen Forderungen für unsere Zeit hinweist« (Paul VI. (Papst), 1967: Art 47).

Der Missionswissenschaftler Heribert Bettscheider (1987) unterscheidet drei Bedeutungskonstituenten im Begriff der ›Befreiung‹:

»Befreiung besagt die Aspiration sozialer Klassen und unterdrückter Völker. Es handelt sich hier um eine konfliktgeladene Wirklichkeit, die durch einen Prozeß der Entwicklung nicht gelöst werden kann. Dies ist nur in der radikalen Perspektive der Befreiung möglich. Auf einer tieferen Ebene besagt Befreiung einen Prozeß des Menschen, in dem der Mensch allmählich all seine Dimensionen entfaltet. Dies bringt eine permanente Kulturrevolution mit sich, an deren Ende der neue Mensch in einer qualitativ anderen Gesellschaft steht. Schließlich hat der Prozeß der Befreiung einen theologischen Inhalt. Die Bibel beschreibt Christus als Retter und Befreier. Er befreit den Menschen von der Sünde, welche die letzte Ursache eines jeden Bruches von Freundschaft, Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist. Christus macht in Wahrheit frei, d. h., der ermöglicht ein Leben der Gemeinschaft mit ihm, die Grundlage aller Brüderlichkeit ist« (39).

Diese drei Prozesse verlaufen nicht getrennt oder parallel zueinander, sondern wirken wechselseitig ineinander und haben ihre theologische Grundlage in der christlichen Botschaft von der ›Befreiung‹, die sich in temporaler Perspektive in der Beziehung zwischen Fortschritt und der eschatologischen Perspektive auf das kommende Gottesreich manifestiert (ibid.). Die christliche Kirche leistet ihren Beitrag in der lebendigen Tradition des christlichen Glaubens. Dieser Versuch der Formulierung einer christlichen Glaubenslehre auf Basis der ›Befreiung‹ des Menschen ist verschiedentlich kritisiert worden. Als problematisch wird z. B. die einseitige Fokussierung auf soziales Handeln in der diesseitigen Welt angesehen, ohne dass die eschatologische Dimension missionarischen

Handelns entscheidend berücksichtigt wird. Dieser theologische Entwurf liefere keine Grundlage dafür, wie die Orthodoxie (›Befreiung‹ als theologische Doktrin) und die Orthopraxis (›Befreiung‹ als Forderung ethischen Handelns) in eine dauerhafte und beständige Balance gebracht werden kann (Oborji, 2006: 190).

Die Verwendung des Begriffs ›asiatische Theologie‹ ist problematischer als von einer ›Theologie Lateinamerikas‹ zu sprechen, da erste Bezeichnung allein aus einer kulturtheoretischen Perspektive auf ein kaum überblickbares, extrem breit gefächertes und äußerst heterogenes (geografisches) Gebiet verschiedener (Welt-)Religionen, Konfessionen und Kulturen verweist, in dem das Christentum selbst nur eine zahlenmäßig geringe Rolle spielt (u. a. Barrett, Johnson & Crossing, 2009). Dennoch kann man behaupten, dass die weltweit bemerkenswertesten christologischen Versuche in der Region Südostasien zu finden sind. Dazu zählen u. a. die spezifisch indische Theologie von Raimon Panikkar (1968), der von einem trinitarischen Wesen der Wirklichkeit, bestehend aus Mensch, Gott (oder göttliches Prinzip) und Kosmos, spricht (Modell einer kosmischen Christologie) und sich für einen Dialog zwischen Hinduismus und Christentum einsetzt. Neben Vertretern einer indischen ›Version‹ der ›Befreiungstheologie‹ (u. a. M. M. Thomas, S. Rayan, J. Desrochers und S. Kappen) fokussieren andere Theologen die kontinuierlich verändernde Erscheinungsweise der indischen Gesellschaft und des Hinduismus (meist in der Advaita-Vedanta-Form) als geeignete Kontexte für die Konzeption und Artikulation einer neuen Christologie.

Kontextuelle Theologien in Korea (oft als ›Minjung‹ bezeichnet) haben sich infolge der politischen Revolten in den 1970er-Jahren entwickelt, um die kollektive Identität, kulturelle Tradition und das Leiden der Bevölkerung zu thematisieren und für eine theologische Reflexion zu öffnen: Die eigene Geschichte habe gezeigt, dass die christliche Kirche die Befreiung durch Jesus Christus erkämpfen, erhoffen und erleiden müsse, um die messianische Forderung in der Mission zu erfüllen (Ahn, 1987: 230ff.). In letzter Zeit zeichnet sich – wie in verschiedenen anderen Teilen der Welt – neben der exponentiellen Entwicklung der Bevölkerung eine verstärkte Zuwendung zu evangelikal und pfingstlerischen Glaubensüberzeugungen ab. Christologische Studien aus einer japanisch-theologischen Perspektive versprechen darüber hinaus eine Indigenisierung der christlichen Kirchen. Kazō Kitamori führt in seinem Hauptwerk *Theologie des Schmerzes Gottes* (1965/1972) nicht nur buddhistische Ideen und Elemente der Samuraitradition zusammen, sondern entwirft darin auch eine Kreuzestheologie,

nach welcher der Schmerz Gottes als etwas Umfassenderes aufzufassen ist als die unmittelbare ›Liebe Gottes‹ (Terazono, 1987). Katsumi Takizawa – der u. a. bei Karl Barth in Bonn studierte – entwickelte in *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum* (1980) die Position, »daß der absolute Gott sich auf alle Menschen bezieht« und dass letztlich die Bestimmung der Selbst-Identität des einzelnen Menschen »nichts anderes als die Beziehung Gottes zum Menschen« sei (Terazone, 1987: 188). Grundsätzlich sind die Impulse für eine Ausarbeitung einer kontextuellen Christologie im wirtschaftlich erfolgreichen Japan nicht auf Basis des Grundtenors der ›Befreiungstheologien‹ (wie u. a. Armut, Ungerechtigkeit wirtschaftliche und soziale Benachteiligung) entwickelt worden, sondern auf Grundlage des Gottesbildes eines ›sich selbst entäußernden Erlösergottes‹ (u. a. Klaes, 1997).

Eine kontextuelle Perspektive ›afrikanischer Theologien‹ basiert demgegenüber auf den spannungsreichen Erfahrungen in den ethnisch und kulturell diversen afrikanischen Kulturen und Religionen. Eine Kontextuierung in der ›afrikanischen Theologie‹ erfolgt gegenwärtig unter zwei paradigmatischen Zielrichtungen: Erstens als ›Inkulturationstheologie‹, in der die Rolle von Kultur bei der Evangelisierung sowie der Verbreitung des christlichen Glaubens in Afrika reflektiert wird und zweitens als ›Befreiungstheologie‹, in welcher der Protest gegen rassistische Ideologien und Diskriminierung, die Stärkung der Frauenrechte in der modernen afrikanischen Gesellschaft und die Reflexion der Folgen der Kolonialisierung für das traditionelle und moderne Afrika thematisiert werden (Oborji, 2006: 194). Eine große Anzahl von afrikanischen Theologen hat sich mittlerweile in der ›Pan-Afrikanischen Konferenz von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen‹ zusammengefunden, die eine Reihe von Forschungseinrichtungen und Universitäten unterhält, in denen kontextuelle Theologien zum Schwerpunkt in Lehre und Forschung zählen.

Das Ziel afrikanischer Theologien ist die Suche nach Anknüpfungspunkten, wie die universale christliche Theologie stärker an die veränderte soziale, kulturelle, soziopolitische und ökonomische Situation Afrikas im Sinne der gesamten Menschheit und Heilsgeschichte angepasst werden kann:

»Thus, in the writings of African Christian theologians, one sees the effort to link the African ancestral worldview with the self-revelation of God in Jesus Christ. This is done by reflecting on Christian faith and exploring the universal dimensions of the African ancestral heritage, including its origins in the one supreme God [...] In whichever case, African theologians began to realize the strength that Africans could draw from their ancestral history and wanted to

construct a theology that would bridge the gap between their colonial past and their new-found faith in Christianity« (Oborji, 2006: 194).

Mit anderen Worten wollen die afrikanischen Autoren in ihren wissenschaftlichen Studien das reichhaltige kulturelle und religiöse Erbe sowie ihre kollektive Identität im Lichte des christlichen Glaubens und vor dem Hintergrund der von ihnen gemachten (religiösen) Erfahrungen reflektieren, um sowohl die evangelistische Arbeit auf dem Kontinent voranzutreiben als auch um einen Dialog mit den nicht-christlichen Religionen und nicht-afrikanischen Kulturen zu suchen. Um diesem Ziel ein Stück näher zu kommen, haben sich in der gegenwärtigen Forschung zwei Perspektiven etabliert: eine ›christologische‹ und eine ›ekkleziologische‹. ›Christologische Modelle‹ genießen in letzter Zeit eine besondere Aufmerksamkeit:

»Christ has been designated as the liberator, the ancestor, the first-born son, the master of initiation, the healer, the African king, the African chief, mediator, savior, redeemer with power, and so forth [...] All these are concepts and images very familiar to most African people, and they serve to illustrate the figure of Jesus Christ« (Oborji, 2006: 197).

Neben den verschiedenen Rollen der theologischen Figur Jesus Christus (Schreiter, 1991) wurden auch Konzepte, wie z. B. ›illustrative Christologies‹ (Karo-temprel, 2001) und ›narrative theology‹ (Healey & Sybertz, 1996), als spezifisch inkulturierte Konzepte und katechetische Texte entwickelt. Insbesondere das Konzept ›Christus als der Vorfahre‹ (Nyamiti, 1984) oder als ›Proto-Vorfahre‹ (Bujo, 1992), welcher idealtypisch alle afrikanischen Qualitäten und Tugenden in sich vereint, zeigt, wie tief die Idee eines Stammvaters und der Glaube an einen geistigen Ahnherrn in der Ideen- und Geisteswelt der afrikanischen Kulturen verankert ist. Aus einer kritischen Perspektive muss man sich allerdings fragen, ob dieser Vergleich mit einem kulturspezifischen Konzept von ›Vorfahre‹ bzw. ›Ahnherr‹ tatsächlich kompatibel ist und wie dies vor allem mit der universellen Natur des historischen Jesus verbunden werden kann.

Auf der ersten Bischofssynode für Afrika (1994) kam es zur Formulierung einer afrikanischen Ekklesiologie: die Kirche als Gottes Familie. Im nachsynodalen apostolischen Sendschreiben *Ecclesia in Africa* (1994), welches von Papst Johannes Paul II. verfasst wurde, wendet sich dieser an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien und unterstreicht darin die Bedeutung der Traditionen, Riten und Bräuche sowie das kulturelle Erbe Afrikas

im (missions-)theologischen Selbstfindungsprozess. Auch wird darin eine kontextuelle theologische Perspektive formuliert:

»Die Synode hat nicht nur von Inkulturation gesprochen, sondern hat sie auch konkret angewandt, wenn sie als Leitgedanken für die Evangelisierung Afrikas die Idee von der Kirche als Familie Gottes übernahm. Darin erkannten die Synodenväter einen für Afrika besonders passenden Ausdruck für das Wesen der Kirche. Dieser bildhafte Ausdruck betont nämlich die Sorge um den anderen, die Solidarität, die Herzlichkeit der Beziehungen, die Annahme, den Dialog und das Vertrauen. Die Neuevangelisierung wird daher den Aufbau der Kirche als Familie anstreben, wobei jeder Ethnozentrismus und jeder übertriebene Partikularismus ausgeschlossen und stattdessen versucht werden soll, auf die Aussöhnung und eine echte Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Völkerschaften hinarbeiten durch Förderung der Solidarität und der Verteilung des Personals und der Mittel zwischen den Teilkirchen, ohne Ansehen der ethnischen Herkunft« (Johannes Paul II., 1994: Art. 63).

Dieses Modell hat mittlerweile eine breite Anerkennung in der missionarischen Arbeit auf dem afrikanischen Kontinent gefunden, und das nicht nur, weil dessen anthropologische Perspektive im kulturellen afrikanischen Kontext verankert ist, sondern auch aufgrund der universalen Dimension in der Metapher Jesus Christus als ›Vorfahre‹ und der Heilsgeschichte Gottes mit allen Menschen. Ziel afrikanischer Theologien ist es, nach Wegen zu suchen, die es erlauben, Harmonie, Frieden und Anerkennung zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller und ethnischer Herkunft in den afrikanischen Gesellschaften herzustellen und den Austausch und Dialog mit Angehörigen anderer Kulturen und Religionen (auch außerhalb Afrikas) zu unterstützen (Oborji, 2006: 203).

3.3.3.9 Mission und Entwicklungszusammenarbeit

Der karitative Dienst der Mission hat im Laufe seiner Geschichte auch Aufgaben und Tätigkeitsfelder klassischer ›Entwicklungszusammenarbeit‹ (Kokemohr & Haile Gabriel, 2007) verfolgt. So galten und gelten Missionen u. a. dem Aufbau von Institutionen im Bildungssektor (z. B. Missionsschulen, Schulwesen, staatlichen Schul- und Ausbildungsprogrammen). Die Verkündung des Wortes ging einher mit handwerklicher und agrikultureller Entwicklungshilfe. Weiterhin wurde im Zusammenhang mit Mission auch Hilfe im medizinischen Sektor geleistet (z. B. in der medizinischen Infrastruktur und Ausbildung des Krankenhauspersonals). Viele der ursprünglich aus karitativen Diensten der Missionsvereinigungen hervorgegangenen Dienstleistungen sind größtenteils in staatliche oder private Institutionen oder Nichtregierungsorganisationen (NGOs) übergegangen.

Motiviert wurden diese Veränderungsprozesse aufgrund kritischer Stimmen, die den Zusammenhang zwischen dem missionarischen Auftrag und den begleitenden karitativen Dienstleistungen als problematisch ansehen. Zwei Extrempositionen stehen sich dabei gegenüber (Bürkle, 1994: 66): Die eine Gruppe von Kritikern befürwortet den Dienst am Nächsten als einen integralen Bestandteil der geistigen Verkündigung und des von Gott verliehen Missionsauftrags der christlichen Kirche, da sich die christliche Botschaft nicht allein als eine Wortverkündigung, sondern auch als Tatverkündigung verstehen lässt. So kann z. B. die Therapie eines Arztes, der einen Patient von seiner Krankheit heilt, ebenso zeichenhaft und symbolisch – wie sich dies auch in den biblischen Geschichten wiederfinden lässt – als ›Heilwerdung‹ oder ›Vervollkommnung‹ des Menschen als Ganzes verstanden werden. Eine andere Gruppe von Kritikern möchte das Christuszeugnis in den Vordergrund der missionarischen Aktivitäten der Kirche rücken und die spezifisch entwicklungsfördernden Tätigkeiten im Kontext von Mission eher als genuine Aufgaben der darauf spezialisierten internationalen Organisationen ansehen. Damit würde die missionarische Tätigkeit sich nur als ein Teil internationaler Entwicklungszusammenarbeit verstehen. Das eigentliche Problem, welches sich in diesen Debatten regelmäßig erhitzt, ist die (sicherlich berechnete) Anschauung, dass die Geschichte christlicher Mission gezeigt habe, dass die unterstützenden ›Dienste am Nächsten‹ Prozesse der kolonialen Abhängigkeit und eine Zementierung der Macht- und Herrschaftsbefugnisse der Kolonisatoren meist noch bestärkt, also niemals in einem ›wertfreien‹ Raum stattgefunden hätten.

Der Weltkirchenrat hat auf seinen Versammlungen in Uppsala (1966), Montreux (1974), Nairobi (1975) und Vancouver (1983) – motiviert durch ›befreiungstheologische‹ Ansätze (vgl. u. a. Brettschneider, 1987) – den Kampf der Armen um Befreiung aus Unterdrückung und Etablierung von Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit als rechtsstaatliche Garantien und Bewahrung der Schöpfung nachhaltig betont. Diese Kette von Entwicklungszielen wird auch in der Enzyklika *Redemptoris Missio* fortgeschrieben: »mit der Botschaft des Evangeliums bietet die Kirche eine befreiende Kraft und fördert die Entwicklung, gerade weil sie zu einer Bekehrung von Herz und Sinn führt. Sie hilft die Würde jeder Person zu erkennen, befähigt zur Solidarität, zum Engagement und zum Dienst an den Brüdern« (Johannes Paul II., 1990: Art. 59).

Die Ausführungen über die unterschiedlichen Zielsetzungen und Konzeptionen christlicher Mission in diesem Abschnitt haben gezeigt, dass es sich dabei lediglich um Idealtypen handelt. Die alltagspraktischen Vollzüge missionarischen Handelns weisen mit diesen Typen häufig Übereinstimmungen und Verbindungen auf, z. T. weichen die umgesetzten Missionsstrategien aber auch davon ab und unterliegen verschiedenen Anpassungen, Adaptionen und Transformationen, die sich aufgrund der jeweiligen kontextuellen Bedingungen ergeben haben oder aufgrund ›individueller Neigungen‹ überformt wurden. Festzuhalten ist jedoch, dass die missionarische Verkündigungspraxis auf eine Proklamation des Gotteswortes in allen Lebensbereichen der Adressaten abzielt (u. a. Gemeindefarbeit, diakonische Dienste, ärztliche und bildungspolitische Arbeit). Als ›Diener seiner Kirche‹ verlässt der Missionar sein Heimatland und seine Kultur, um die christliche Botschaft zu verkünden. Er zieht in die Welt und erfüllt seinen Auftrag in partnerschaftlicher Kooperation mit der einheimischen Kirchenleitung oder, wenn er Neuland betritt und auf keine existierenden institutionellen Strukturen und Ressourcen zurückgreifen kann, durch die Beteiligung am Aufbau einer kirchlichen Institution. Häufiger bauen Missionare geeignete Betätigungsfelder auf, um danach in den Hintergrund zu treten.

Zentraler Ort und Ausgangspunkt der Kommunikation der christlichen Botschaft sind die Missionsstationen. Dabei erfordert die Etablierung einer beidseitigen Kommunikation persönliche Kontakte zur einheimischen Bevölkerung (Familien, Sippen, Berufskollegen), Absprachen mit den lokalen Kirchen (Visa, Einladungen etc.) und die Kenntnis der einheimischen Sprache oder, soweit vorhanden, zumindest einer ›Lingua franca‹ (Margull, 1986: 982; Nowack, 1999).

Die in zahlreichen modernen Gesellschaften fortgeschrittene Säkularisierung, Individualisierung, (religiöse) Differenzierung und Pluralisierung – im Zuge kulturellen Austauschs und der verstärkten Zuwendung zu nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen – verwandeln die klassischen Ziele und Mittel der christlichen Mission vor allem in Europa. Die ›jungen Kirchen‹ in Afrika, Asien und Südamerika haben mittlerweile größere Eigenständigkeit erlangt und sind selbst zu Entsendungsgesellschaften geworden. Die Entsendungspraxis ist dabei weltweit überaus differenziert. Der klassische ›Pionier-Missionar‹, der vor den ›Heiden‹ sein Zeugnis ablegt, auf deren Bekehrung hinarbeitet und so zum Wachsen und Wirken seiner Gemeinde beiträgt, ist eine Seltenheit geworden. Vielmehr engagiert sich der ›moderne‹ Missionar mittlerweile u. a. in kommuna-

len oder regionalen Sozialprojekten (z. B. Pflege-, Waisen- und Krankenhäusern und Bildungsinstitutionen) und in der Kooperation und Vernetzung mit den einheimischen (z. T. indigenen) Kirchenstrukturen ebenso wie in der infrastrukturellen Unterstützung von verfolgten Christen. An diese Konkretisierung der Ziele und Motive von christlicher Mission schließt sich im folgenden Abschnitt eine Darstellung damit verbundener identitätsrelevanter Aspekte der handelnden protestantischen Missionare an.

3.4 Protestantische Identität und Mission

3.4.1 Protestantische Identität – eine Illusion?

Die protestantische Konfession bildet neben der römisch-katholischen (West-) Kirche und der orthodoxen (Ost-)Kirche den dritten ›Flügel‹ im Christentum. Zu den protestantischen Christen werden mittlerweile eine Vielzahl von Gruppierungen gerechnet, wie z. B. die Lutheraner, Reformierten, Anglikaner, Baptisten, Methodisten, Pfingstler, aber auch die vorreformatorischen antikatholischen Bewegungen der Hussiten, Sozinianer, Waldenser, Wiedertäufer, diverse apostolische Gemeinschaften sowie die iro-schottische freikirchliche Bewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts. Verschiedene Autoren sind sogar der Meinung, dass die konfessionsgeschichtlich entwickelte Vielfalt und Mannigfaltigkeit kaum bis gar nicht die allgemeine Lage eines gegenwärtig schwächelnden Protestantismus erklärt. Vielmehr hat diese Konfessionspluralität zu einer verstärkten Durchsetzung bestimmter religionskultureller Ideale und Prinzipien geführt. Der Bekenntnisreichtum der Angehörigen der verschiedenen protestantischen Gruppierungen, Erweckungsbewegungen, Denominationen, ›Freikirchen‹ (3.3.3.7) und ›religiösen Sondergemeinschaften‹ (u. a. Biewald & Lampe, 2005) weist in ihrer fast fünfhundertjährigen Geschichte keine so große Vielfalt auf wie in der heutigen Zeit.

Von *dem* Protestantismus zu sprechen ist kulturhistorisch und religionsgeschichtlich nicht korrekt. Auch handelt es sich dabei um eine zwiespältige Angelegenheit. Streng genommen gibt es weder *den* Protestantismus noch *die* ›protestantische Identität‹. Und doch gibt es einige Anzeichen dafür, dass die verschiedenen ›Protestantismen‹ die gemeinsame historische Erinnerung an die Reformation des 16. Jahrhunderts eint. Eibach und Sandl (2003) bezeichnen in diesem Sinne auch die kulturhistorische und religionsgeschichtliche Entwicklung des Protestantismusbegriffs als einen »diskursiven Akt der Erinnerung, der mit Hinweis auf Kernereignisse der Reformation für Lutheraner, Reformierte

und andere Gruppen eine identitätsstiftende Funktion hatte« (9). Die auf eine kontinuierliche Erneuerung fixierte innerchristliche kirchliche Protestbewegung, die mit verschiedenen sich in ihrer Theologie, Frömmigkeit und Ethik durchaus stark unterscheidenden Persönlichkeiten (u. a. Martin Luther, Johannes Calvin, Ulrich Zwingli und Philipp Melancthon) verbunden ist, zeichnet sich durch eine kaum noch überblickbare Heterogenität und Pluralität aus, die sich im Laufe ihrer fünfhundertjährigen Geschichte bis in die Gegenwart erhalten hat.

Ebenso lässt sich feststellen, dass es auch *den* theoretischen Identitätsbegriff nicht gibt. Seine Gebrauchsweise ist von den jeweils betrachteten Forschungskontexten und kulturellen Rahmenbedingungen abhängig, in denen dieser als ein die Untersuchungen leitender Begriff verwendet wird. ›Identität‹ verweist als theoretisch-wissenschaftlicher ›Kunstabstrakt‹ (Knoblauch, 2004) auf keine eindeutig analysierbare Entität, wenngleich häufig zwischen sozialer, persönlicher und Ich-Identität (z. B. Erikson, 1959/2007; Goffman, 1963/1967) sowie ›persöner‹ und ›kollektiver Identität‹ unterschieden wird (für einen Überblick und eine kritische Diskussion vgl. z. B. Rosa 2007; Straub 1999b, 2004). Seine Verwendungsweise zeichnet sich durch eine Vielschichtigkeit, Komplexität und ›Polyvalenz‹ (u. a. Boesch, 1991; Boesch & Straub, 2007) aus. Seine Bedeutungen und Konnotationen sind sowohl sozialer und kultureller als auch persönlich-biografischer Natur. ›Identität‹ »ist – zumal im politisch-öffentlichen Gebrauch – normativ aufgeladen und markiert Grenzen nach außen, gegenüber anderen Personen oder Gruppen« (Eibach & Sandl, 2004: 14; für eine umfassende Kritik vgl. Niethammer, 2000). Sie ist eine soziale Konstruktion und dient neben ihrer ›sinnstiftenden Funktion‹ (Straub, 1996) einem einzelnen Individuum wie einer sozialen Gruppe zur ›Selbstthematizierung‹ (Hahn, 1982) und Selbstverortung in einem sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen Kontext. Die Identitätsbildung unterliegt damit einer inneren wie äußeren Dynamik. Eine Identität wird schließlich erst durch Grenzziehungen und Abgrenzungsbestrebungen gegenüber den Anderen und Fremden errungen. Das heißt, dass der Prozess der Identitätsbildung damit nicht ohne eine Auseinandersetzung mit Erfahrungen kultureller Fremdheit und Andersheit gedacht werden kann (u. a. Giesen, 1999; Straub, 2004). Neben verschiedenen Theorien zur Rekonstruktion eines binnenpsychischen Kerns einer Persönlichkeit und der Konstitution ›persöner‹ Identitäten aufgrund wechselseitiger sozialer Interaktion und Kommunikation zwischen Individuen und ›signifikanten Anderen‹ (z. B. Erikson, 1968/1998; Goffman,

1963/1967; James, 1902/1997; Mead, 1934/1978) lassen sich auch Identitätskonzepte finden, die eine Verbundenheit mit Anderen durch eine gemeinsam geteilte Geschichte und (meist normative) Erinnerungskultur als einen Ausgangspunkt für die Präzisierung einer ›kollektiven Identität‹ ansehen (u. a. Giesen, 1999; Knoblauch, 2004). Beispielsweise tragen auch religiöse Institutionen und Gemeinschaften maßgeblich dazu bei, dass sich eine ›kollektive Identität‹ gegenüber der wahrgenommenen ›Außenwelt‹ durch eine gemeinsame Sprache und rituelle Handlungspraxis bzw. Symbolik, ein gemeinsam geteiltes religiöses Orientierungs- und Überzeugungssystem sowie durch eine intersubjektiv anerkannte Vergangenheits- und Herkunftskonstruktion absetzen kann (Giesen, 1999: 14f.).

Dass aber die Konstitution von ›personaler‹ und ›kollektiver‹ Identität in einem wechselseitigen und oft konfliktreichen Spannungsverhältnis stehen, lässt sich besonders gut veranschaulichen in der protestantischen Konfessionalisierungsgeschichte. Die Entstehung einer (kollektiven) ›protestantischen Identität‹ (z. B. Adam & Pratscher, 2008; Eibach & Sandl, 2004; Graf & Tanner, 1992) ist nicht nur auf die Bestrebungen um eine kollektive Identität begrenzt, sondern ist unmittelbar mit der Herausbildung von bestimmten Idealen, wie z. B. der ›Innerlichkeit‹, ›Gewissensfreiheit‹ und der ›Individualität‹ des Glaubens, verknüpft. Die Entwicklung und Herausbildung dieser spezifischen kollektiven Identität hat damit maßgeblich das protestantische Missionsverständnis beeinflusst und prägt das religiöse Selbstverständnis der sich zu dieser Konfession bekennenden, gläubigen Missionare. Deren Handeln, Denken, Fühlen wird schließlich durch die religiöse Sozialisation in den verschiedenen protestantischen Institutionen geprägt. Auf den Aspekt, wie missionarisches Handeln und die Ausbildung einer religiösen Identität im Falle protestantischer Missionare sich wechselseitig beeinflussen, soll schließlich erst in Kapitel 6 ausführlich eingegangen werden. Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich hingegen mit der protestantischen Identitätsbildung und der Etablierung einer ›protestantischen Identität‹ im Kontext ihrer historischen Entwicklung.

Zunächst wird nach einer kurzen begriffsgeschichtlichen Darstellung der für diese Untersuchung wesentlichen Begrifflichkeiten ›Protestantismus‹ und ›protestantisch‹ (3.4.2) auf die gegenwärtige Entwicklung der Mitgliedszahlen und Kirchengenüßigkeit (3.4.3) und die Tendenzen der protestantischen Konfession in Deutschland (3.4.4) eingegangen. Im Weiteren werden einige ausgewählte

Aspekte der konfessionsgeschichtlichen Entwicklung des Protestantismus (3.4.5) und drei sich aufgrund des Konfessionalisierungsprozesses herauskristallisierende wesentliche Strukturelemente der protestantischen Lebensform – ›Innerlichkeit‹, ›Individualität‹ und ›Weltfrömmigkeit‹ – beschrieben (3.4.6). Schließlich wird auf Grundlage dieser Gedanken der Versuch unternommen, Konturen und Leitlinien zur Beschreibung einer ›protestantischen Identität‹ zu formulieren (3.4.7).

3.4.2 Kurze Begriffsgeschichte zu ›Protestantismus‹ und ›protestantisch‹

Die religionsgeschichtliche Entwicklung des Protestantismusbegriffs, ausgehend von einem rechtlichen *terminus technicus* hin zu einer konfessionellen Selbstbezeichnung, ist durch verschiedene interne Mechanismen der Ausdifferenzierungen und Raffinierung gekennzeichnet. Dies gilt es im Folgenden aufzuzeigen. Der Begriff ›Protestantismus‹ kann heute allenfalls als eine Art Oberbegriff für die unterschiedlichen auf die Reformationen des 16. Jahrhunderts zurückgehenden konfessionellen und denominationellen Traditionen und Bekenntnisse erhalten, die – im Sinne einer ideellen und kollektiv geteilten Identität – auf eine gemeinsame und fundamentale Kritik an der römisch-katholischen Kirche hinweisen (u. a. Graf, 2006: 8f.). Die kulturhistorische Genese dieses Allgemeinbegriffs, der für eine Pluralität und Heterogenität von historischen Erscheinungsformen des Protestantismus steht, muss erst noch geschrieben werden (Vorarbeiten dazu liefern u. a. Graf, 1997, 2006; Wallmann, 2003; Maurer, 1963, Hornig, 1975, Troeltsch, 1997; darauf weist u. a. hin Fischer, 1997: 542). Zwei gegenläufige Tendenzen verbinden sich mit dessen Entwicklung: die »kritische Abgrenzung und konstruktive Gestaltung« (u. a. Fischer, 1997: 542.). Im Zentrum der Entwicklung steht vorwiegend eine Erneuerung der Ideale und Strukturen der spätmittelalterlichen Kirche und weniger ihre konfessionelle Aufspaltung.

Auch die Verwendung der verschiedenen Komposita spiegeln oft nichts anderes wider, so meint Graf (2006), als die »tiefe innere Spaltung des deutschen Protestantismus in einen liberalen-bürgerlichen, relativ modernitätsoffenen Kulturprotestantismus und einen konservativen, zumeist von alten Eliten und dem Kleinbürgertum getragenen neupietistischen oder lutherisch-konfessionellen Kirchenprotestantismus« (12f.). Fest steht jedenfalls, dass die Termini ›*Protestantes*‹ bzw. ›Protestanten‹ – im Gegensatz zu ›*Catholicos*‹ – zunächst eine rechtliche

Fremdbezeichnung für eine Gruppen von Gläubigen darstellte, die »sich den 19 mit Fragen der Evangelischen befaßten ›Protestationes‹ auf den Reichstagen von 1521 bis 1529, insbesondere der Speyerer ›Protestatio‹ vom April 1529, angeschlossen haben« (ibid.). Wallmann (2003) weist allerdings in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die »Protestation [...] kein Protest gegen die röm.-kath. Kirche und ihrer Lehre [war, M.A.], sondern ein Protest gegen die Aufhebung des einstimmig gefaßten Reichstagsbeschuß von 1526, der die Durchführung des Wormser Edikts suspendiert und Fürsten und Städten den Rechtsgrund zur Durchführung der Reformation gegen hatte« (1728). Nachgewiesen werden könne dies anhand verschiedener juristischer Quellentexte, später auch in denen der gegenreformatorischen Gelehrten und Intellektuellen, die die seitens der römisch-katholischen Mehrheit wahrgenommene, unwillkommene Spaltung der einen allgemeinen (›katholischen‹) Westkirche in unterschiedliche konfessionelle Lager hervorheben (Fischer, 1997, Graf, 2006).

Abgesehen von der Verwendung des Protestantismusbegriffs im 17. Jahrhundert in Frankreich, den Niederlanden und England, wo er als Gegenbegriff zu den Papstanhängern und römisch-katholischen Christen zum Einsatz kam, setzte sich die Bezeichnung ›Protestant‹ im deutschsprachigen Raum nur sehr zögerlich durch. Dass sich die Bezeichnung ›Protestanten‹ zu einer Selbstbezeichnung neben anderen (wie z. B. ›evangelisch‹, ›lutherisch‹ oder ›reformiert‹) entwickeln konnte, liegt an der der Reformation innewohnenden Konnotation einer schöpferisch-kreativen Neu- und Umgestaltung bzw. Erneuerung. Seit etwa Mitte des 18. Jahrhunderts wurde diese Fremdbezeichnung allmählich zum Inbegriff und zur Selbstbezeichnung einer nicht-katholischen, sich ständig reformierenden Lehr- und Bekenntnistradition von den Christen protestantischen Glaubens angenommen und regelmäßig mit Bedeutungen wie Selbstbestimmung und Autonomie, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Subjektivität und Innerlichkeit verbunden sowie als sozial- und politikritisches, aufklärerisches Gesinnungsprinzip jeglicher humanistischer Gelehrsamkeit verstanden (Fischer, 1997: 543; Graf, 1997: 554ff.). Dieser Gesinnungswandel zeigt sich z. B. in den theologischen Diskursen des beginnenden 19. Jahrhundert, in denen sich die

»konfessionellen Gegensätze zwischen Protestanten und Katholiken nun auch dadurch zuspitzt, daß Hunderte von protestantischen Religionsdenkern seit etwa 1820 begannen, ›zwei Prinzipien des Protestantismus‹ zu differenzieren: die exklusive Bindung an die Heilige Schrift, das sogenannte *sola scriptura*, als ›Formalprinzip‹ und den individuellen Rechtferti-

gungsglauben, das *sola fide*, als das ›Materialprinzip‹ des Protestantismus« [Hervorhebung im Original] (Graf, 2006: 17).

Aus dieser Perspektive kann schließlich auch die Entwicklung der historischen und vor allem textkritischen Betrachtung der Heiligen Schrift sowie die (selbst-)kritische Reflexion der Lehr- und Überlieferungstraditionen verstanden werden, die letztlich auch den Weg ebnete für eine allgemein propagierte (freiheitlich gesinnte) Wissenschaft- und Denkkultur.

Dennoch trat die theologische Reflexion und die Formulierung eines eigenen Selbstverständnisses zunächst hinter die politisch-kulturelle Selbst- und Fremdauslegung zurück (vgl. Eibach & Sandl, 2003). Keine andere christliche Konfession prägte die politische, gesellschaftliche, sozialstrukturelle und kulturhistorische Entwicklung, die religiösen Lebens- und Glaubenswelten der ›kleinen Leute‹ im Modernisierungs- und Industrialisierungsprozess sowie das gegenüber der Aufklärung kritisch positionierte (wenn häufig auch elitäre) Bildungsbürgertum in Afrika, Europa, Lateinamerika, Nordamerika und verschiedenen anderen Teilen der Welt mehr als die ›Protestierenden‹ unter den Christen. Diese kulturhistorischen Errungenschaften und Fortschrittsgewinne der ›Antikatholizismuskritik‹ sowie die (an jeglicher *political correctness* mangelnde) ›Konfessionspolemik‹ (Graf, 2006) im Protestantentum erschwert die gegenwärtige um Konsens bemühte Ökumene.

3.4.3 Protestantismus heute: Mitgliedszahlen und Wachstumsraten

Der Protestantismus ist mittlerweile zu einem weltweiten überregionalen, internationalen bzw. globalen Phänomen vorwiegend außerhalb der ehemaligen historischen Ursprungsorte geworden. Zu beträchtlichen Missionserfolgen haben es vor allem die pfingstkirchlichen und evangelikalen Gruppierungen in Afrika, Asien und Lateinamerika gebracht. Zu den Antriebsmotoren dieses Entwicklungsprozesses zählen u. a. die verstärkte Mobilität und Migrationsprozesse, die zunehmende Zahl an Konversionen und die stärker pluralistischen Religionsmärkte (Guder, 2003: 1737f.). Aufgrund der unterschiedlichen methodischen und theoretischen Herangehensweisen sind diese Veränderungen nur schwer in Zahlen zu fassen. Meist handelt es sich auch um kircheneigene Zählungen, die nicht in allen Fällen ausreichend dokumentiert werden und nicht auf einer statistischen Erhebung basieren. Häufig überlappt sich die in den Statistiken erfasste religionsgemeinschaftliche Zugehörigkeit.

Der als ›seriös geltenden‹ (Graf, 2006: 21) und unter dem Titel »Status of Global Mission, 2009, in the Context of 20th and 21st Centuries« jährlich aktualisierten Statistik zufolge gehören derzeit von den ca. 2,27 Milliarden weltweit in verschiedensten Glaubensgemeinschaften zusammengeschlossenen Christen mehr als 254 Millionen der orthodoxen, ca. 1,13 Milliarden der römisch-katholischen Kirche und nur ca. 391 Millionen den zahlreichen protestantischen Konfessionen und Denominationen an (Barrett, Johnson & Crossing, 2009: 32). Der Lutherische Weltbund (The Lutheran World Federation) bezifferte in seinem Annual Report (2007) die Zahl der ihm angehörenden und in ca. 140 Gliedkirchen in 78 Ländern der Welt vereinigten Lutheraner mit 71,8 Millionen, wovon ca. 17 Millionen in Afrika, 8,3 Millionen in Asien, 1,4 Millionen in Osteuropa, 15,6 Millionen in Westeuropa, ca. 822.000 in Lateinamerika und gut fünf Millionen Mitglieder in Nordamerika leben (LWF 2007: 2). Dem Reformierten Weltbund (RWB) gehörten im Jahr 2005 ca. 75 Millionen reformierte Christen aus 214 Kirchen in 107 Ländern an, deren Mitglieder sowohl aus kongregationalistischen und presbyterianischen (die zahlenmäßig größte Fraktion) als auch reformierten und unierten Kirchen zusammengeschlossen sind, die ihre Wurzeln in der von Johannes Calvin, John Knox und anderen angeführten Reformation des 16. Jahrhunderts haben (WARC, 2005).

Zu den methodistischen Kirchen zählen heute in 110 Ländern insgesamt etwa 70 Millionen Mitglieder, was den Methodismus aufgrund der Mitgliedszahlen gegenüber den genannten kirchlichen Vereinigungen zu einer der weltweit größten protestantischen Denomination macht (Graf, 2006: 51). Zu den zahlenmäßig größten, aber am schwierigsten zu differenzierenden Gruppen von Protestanten gehören neben den ca. 259 Millionen Evangelikalen die bereits erwähnten Pfingstkirchen, Charismatiker und Neocharismatiker, die im Jahre 2009 auf ca. 605 Millionen Mitglieder geschätzt wurden und möglicherweise bei gleichbleibend zunehmender Ausbreitung bis zum Jahr 2025 auf ca. 350 bzw. 800 Millionen Glaubende anwachsen werden (Barrett, Johnson & Crossing, 2009: 32). Die unabhängigen Kirchen, Freikirchen⁴¹, Evangelikalen und pfingstlerisch-

⁴¹ Einen Überblick zur demografischen Entwicklung der seit Ende des 19. Jahrhunderts stetig wachsenden freikirchlichen bzw. evangelikalen Gruppierungen vgl. Barrett, Johnson & Kurdian (2001); Moreau, Netland & Engen (2000). Die evangelikale Bewegung hat insbesondere in den Jahren nach dem II. Weltkrieg die theologischen Grundlagen für die sog. ›Glaubensmission‹ gelegt (3.3.3.7 und FN 38).

charismatischen Protestanten werden zahlenmäßig stärker wachsen als die großen Traditionskonfessionen. Die Entwicklung der Mitgliederzahlen in der katholischen Kirche könnte bei einer prognostizierten Zuwachsrate bis zum Jahr 2025 von 0,9 % auf ca. 1,32 Milliarden Mitglieder anwachsen; bei den charismatischen und pfingstlerischen Freikirchen wird die jährliche Zuwachsrate auf 2,19 % und bei den Evangelikalen auf 2,07 % geschätzt (ibid.). Wie schwierig die Zahl der Angehörigen der unterschiedlichen Konfessionen, Denominationen, Gruppierungen und Sondergemeinschaften überhaupt zu schätzen ist, zeigt auch die Zahl der sog. »Marginal Christians«, die sich im Jahr 2009 auf ca. 35 Millionen und bei einer jährlichen Zuwachsrate von 2,15 % bis zum Jahre 2025 auf ca. 51 Millionen Mitglieder belaufen soll (ibid.). Würde man trotz all der Variationen und diverser unumgänglicher Ungenauigkeiten diese statistischen Prognosen der Mitgliederentwicklung der einzelnen Gruppierungen zusammenfassen, so käme man auf eine Gesamtzahl von ungefähr einer Milliarde weltweit organisierter Protestanten, also beinahe einer vergleichsweise ähnlich hohen Anzahl an Mitgliedern wie in der römisch-katholische Kirche, »selbst wenn Doppelmitgliedschaften, plurale Glaubensidentitäten und statistische Grauzonen berücksichtigt werden« (Graf, 2006: 22).

An dieser Entwicklung der Mitgliedszahlen lässt sich erkennen, dass die Einheitssemantik des ökumenischen Dialogs letztlich darüber hinwegtäuscht, dass der gegenwärtige Trend einer zunehmenden Differenzierungen und voranschreitenden Beschleunigung der konfessionellen Differenzierung, Pluralisierung und Raffinierung nicht abnehmen wird. Vielmehr noch, während die Statistik des »Status of Global Mission« für das Jahr 1900 noch ca. 1.900 christliche Kirchen, Konfessionen und Denominationen ausweist, die in etwa 1.500 sozialdiakonischen Institutionen und karitativen Organisationen sowie annähernd 600 Missionswerken bzw. Missionsgesellschaften zusammengeschlossen sind, werden demgegenüber im Jahr 2009 bereits 40.000 christliche Kirchen, 27.000 soziale Organisationen und 4.600 Missionsgesellschaften gezählt (Barrett, Johnson & Crossing, 2009: 32). Es wird prognostiziert, dass bei einer Wachstumsrate der christlichen Kirchen von jährlich 2,1 % im Jahr 2025 ca. 55.000 Konfessionen miteinander konkurrieren werden. Zu dieser rapiden Zunahme tragen weltweit unverändert die Protestanten beitragen. Betrachtet man die Entwicklung der Mitgliederzahlen und Konfessionen nach Weltregionen, so fällt deutlich auf, dass Europa als historischer Ursprungsort der Reformation in der Gegenwart

zahlenmäßig an Bedeutung verloren hat und die höchsten Wachstumsraten in Afrika, den asiatischen Regionen sowie in Lateinamerika zu verzeichnen sind: »1996 waren nur noch 15 Prozent der Europäer Protestanten. In Nordamerika betrug der Anteil der Protestanten unter der Bevölkerung 35 Prozent, in Asien 2,5 Prozent, in Lateinamerika 4 Prozent, in Ozeanien knapp 28 Prozent« (Graf, 2006: 23). Der Protestantismus wird damit zu einer überwiegend außereuropäischen Religionsgemeinschaft.

3.4.4 Protestantentum in Deutschland: Tendenzen und Entwicklungen

Aus der deutschen Perspektive scheinen die protestantischen Kirchen – allen voran die derzeit 22 Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) – auf einer vergleichsweise instabilen Grundlage zu stehen. Im Jahre 2006 gehörten den evangelischen Kirchen in Deutschland ca. 24,8 Millionen (ca. 30,1 % der Gesamtbevölkerung) und der römisch-katholischen Kirche 25,4 Millionen Mitglieder (ca. 31,2 % der Gesamtbevölkerung) an (vgl. Statistisches Bundesamt, 2008). Die Anzahl der Gläubigen anderer christlicher Religionsgemeinschaften in Deutschland beläuft sich auf ca. 1,5 Millionen Mitglieder, wovon die orthodoxen und einige orientalisch-katholische Kirchen den zahlenmäßig größten Anteil besitzen (Kirchenamt der EKD, 2009: 4). Die regionale Verteilung schwankt mitunter beachtlich, neben einem deutlichen Ost-West-Gefälle zeigen sich auch Unterschiede zwischen Nord und Süd. So können einige süddeutsche Landeskirchen bereits einen Rückgang der Kirchenglieder verzeichnen, wenn auch auf niedrigem Niveau, während in verschiedenen norddeutschen Kirchen die Bereitschaft, der evangelischen Kirche den Rücken zu kehren, zunimmt. Ein Rückgang ist zu verzeichnen bei den sogenannten Kausalien (z. B. Taufe, Trauungen und Bestattungen) (ibid.: 8, 11f.). Diese Rückgangstendenzen werden auch in den nächsten Jahren die Entwicklung der Landeskirchen entscheidend prägen. Mehr und mehr werden dadurch die leitenden und synodalen Gremien gezwungen, entsprechende Maßnahmen zu erarbeiten und zu ergreifen, um den verschiedenen Erosionsprozessen entgegenzutreten. Mitunter sieht es so aus, dass man sich auf allen Ebenen der volksgemeinschaftlichen Struktur, und das sowohl auf Ebene der Ordinierten als auch der Nichtordinierten, nur noch von Reform zu Reform bewegt und für eine strategische Planung häufig kaum Raum und Zeit bleibt. Mit dem Rückgang der Mitgliederzahlen in den Landeskirchen ist auch eine Identitätskrise verbunden. So stellt man unverändert die gleichen Fragen wie vor Jahrzehnten schon: Welche Erwartungen gibt es seitens der aus-

trittsbereiten Mitglieder und warum werden diese nicht wie gewünscht erfüllt? Ist der religiöse Lebensstil, wie er von der Kanzel verkündet wird, immer noch zeitgemäß? Welche sozialen Milieus sind eigentlich Zielgruppe kirchgemeindlicher Aktivitäten?

Wie verschiedene religions- und kirchensoziologische Studien zeigen, sind die Motive und Gründe für Kirchenaustritte vielfältig, komplex und oft widersprüchlich. Die breite Masse der Gläubigen hat z. T. höchst individuelle Formen der Lebensführung entwickelt. Die Gründe reichen von der Unzufriedenheit mit den religiösen Dienstleistung und den sozialen Umgangsformen, politischen Anspielungen, provinzipäpstlichen Artikulationen und ›Denunziationssemantiken‹ (u. a. Graf, 2006) kirchlicher Mitarbeiter über die Vernachlässigung der evangelischen Predigtkultur als dem zentralen Bestandteil von Gottesdiensten bis hin zur Distanzierung von der bürokratisierten Institution ›Kirche‹. Trotz der Abkehr von der Kirche geben die aus der Kirche Ausgetretenen an, sich des protestantischen Glaubens keinesfalls entledigen zu wollen. Viele von ihnen unterstützen auch weiterhin finanziell oder durch ehrenamtliche Tätigkeiten die diakonischen und karitative Aufgaben der ›inneren Mission‹, welche in der deutschen Gesellschaft – neben der Arbeit der Caritas e.V. – unverändert ein hohes Ansehen genießen. Der Austritt ist meist auch nicht damit verbunden, dass man den verschiedenen Hochfesten des kirchlichen Jahreszyklus fernbleibt. So sind die protestantischen Kirchen häufig mit dem Problem konfrontiert, dass oft die Gebildeten, Wohlhabenden und die politisch wie gesellschaftlich einflussreichen ›Mobilisatoren‹ sich von diesen Institutionen distanzieren (ibid.: 109).

In zahlreichen Initiativen wird versucht, eine Steigerung der Qualität und Effizienz religiöser Dienstleistungen, wie z. B. der gesamten Religions- und Gottesdienstkultur, zu bewirken, eine Schärfung und Profilierung der protestantischen Identität voranzutreiben und eine Rückbesinnung auf die zu überliefernden identitätsstiftenden Formen und Traditionen der eigenen Herkunft vorzunehmen (wie z. B. das EKD-Impulspapier *Kirche der Freiheit* vgl. Kirchenamt der EKD, 2006). Diese und ähnliche Denkschriften tragen unverändert die kulturprotestantischen Konturen einer sich kontinuierlich reformierenden Kirche volkskirchlichen Charakters (›*ecclesia semper reformanda*‹). Nicht zuletzt geht es häufig auch darum, die eigene Perspektive auf den pluralistischen, liberalisierten und diversifizierten Religionsmärkten neu auszurichten, auf denen die protestantischen Kirchen mit ihren Angeboten mit anderen Religionen und Weltanschau-

ungen konkurrieren und kompetitieren. Diese Beschreibung des gegenwärtigen Bildes des Protestantismus in Deutschland stellt nicht nur einen speziellen (eurozentrischen) Ausschnitt aus einer viel größeren Pluralität von Protestantismen weltweit dar, sondern betrifft nur eine verschwindend geringe Minderheit von christlichen Gläubigen. Die gegenwärtige Lage kann nicht anders beschrieben werden, als dass Entwicklungen und die Entfaltung des Protestantismus vorwiegend in den außereuropäischen Kulturen der Welt stattfinden (ibid.: 112ff.):

- Tendenziell finden ›fundamentalistische‹ Perspektiven, die klare Unterscheidungen liefern und Orientierungssicherheiten auf den hart umkämpften religiösen Märkten anbieten, unverändert und weltweit regen Zuspruch.
- Die historische ›Weber-Troeltsch-These‹ (ibid.: 114) scheint sich im rapiden Wachstum der protestantischen Pfingstgemeinden in Lateinamerika, Mittel- und Südafrika sowie in Südostasien empirisch zu bestätigen, wo die Konversion vom römisch-katholischen Glauben zum durch ›asketische Selbstdisziplin‹ und sozialen und ökonomischen Aufstieg geprägten Protestantismus als Missionserfolg deklariert wird (z. B. Martin, 1990).
- Der Protestantismus verliert nichts an seiner religionskulturellen Prägekraft und von seiner Überzeugung einer kontinuierlichen Erneuerung des eigenen religiösen Lebens, so dass spezifisch protestantische Wesensmerkmale und Ideale (wie z. B. Individualismus, Betonung der Innerlichkeit und Vergeistigung) mitunter zu einer Aufnahme, Durchdringung und Anerkennung in nicht-christliche Religionen und Weltanschauungen geführt haben.

Von diesen Tendenzen bleibt letztendlich auch der europäische traditionelle Protestantismus nicht unberührt.

3.4.5 Aspekte der protestantischen Konfessionalisierungsgeschichte

Die religionsgeschichtliche Entwicklung und missionarische Ausbreitung der verschiedenen Protestantismen nahm im Laufe ihrer mittlerweile fünfhundertjährigen Geschichte verschiedene lokal- und regionalspezifische Formen und Strukturen an. Auf Basis der Untersuchungen der Ausbreitung des Pietismus in Europa, Nordamerika und anderen Teilen der Welt entwickelte Johannes Wallmann (2003: 1732f.) drei allgemeine Hauptformen der Expansion des Protestantismus: (1) einen uneingeschränkt regional dominanten und an die Lehre Calvins angelehnten reformierten Monopolprotestantismus vorwiegend in Nordeuropa, den Niederlanden und in England; (2) einen öffentlich-rechtlich anerkannten,

aber nicht mehrheitsfähigen Protestantismus vor allem in Deutschland und der Schweiz sowie (3) einen Minderheitsprotestantismus in den katholischen ›Hochburgen‹, wie u. a. die ›Hugenotten‹ in Frankreich, später in den Niederlanden und England sowie die so genannten ›Böhmischen Brüder‹ in Ungarn, Siebenbürgen und Polen.

In Nordamerika konnte sich der Protestantismus im Rahmen der kolonialen Expansion und imperialen Vormachtstellung der Einwanderungsnationen zahlenmäßig stark ausbreiten. Die Eroberung des nordamerikanischen Kontinents und die Unterdrückung der indigenen Bevölkerung Amerikas (›*native americans*‹) wurde nicht nur von puritanischen britischen Kolonialisten und den mitteleuropäischen Lutheranern durchgeführt, sondern die Vereinigten Staaten von Amerika waren aufgrund der verfassungsrechtlich gegebenen Garantie religiöser Toleranz auch ein attraktiver Anziehungspunkt für die aus ganz Europa einwandernden ›Mennoniten‹, französischen Hugenotten und deutschen Reformierten (vgl. Todorov, 1985). Weitgehende missionarische Erfolge feierten dort außerdem die methodistische Glaubensbewegung. Insgesamt entstand durch diese unterschiedlichen Einwanderungswellen und verschiedenen Frömmigkeits- und Glaubensprägungen eine Pluralität von Denominationen.

Die zunehmende Pluralität des Protestantischen führte strukturell in den innerkonfessionellen und interdenominationellen Debatten um die ›Kulturbedeutung des Protestantismus‹ (u. a. Bahr, 2004) zu unterschiedlichen Ansichten, Überzeugungen und Abgrenzungsprozessen. Dennoch überwog der gemeinschaftliche Gedanke und die kulturkritische Hinterfragung der eigenen kollektiven Identität. Etwas über die eigene Kultur zu erfahren, brachte es meist auch mit sich, etwas über sich selbst zu erfahren. So entwarfen die

»Kulturanalytiker Gründungsmythen und normative Geschichtsbilder, die die Kontinuität zwischen den Ursprüngen in der Reformation und den vielen besonderen Gestalten des Protestantismus sichern sollten. Sie erfanden sinnstiftende Traditionen und konstruierten im Medium der Geschichtsschreibung Selbstbilder, die als Muster aktueller Identifikation dienen konnten [...] Um jenseits der Vielfalt und Heterogenität der empirischen Gestalten *den* Protestantismus konstruieren und die Gemeinschaft der Protestanten symbolisch erfinden zu können, mußten die Protestantismustheoretiker deshalb scharfe, eindeutige Grenzen gegenüber der römisch-katholischen Kirche und Volksfrömmigkeit markieren. [...] Die deutschsprachigen Konfessionsdiskurse lassen über große Zeiträume hinweg eine erstaunliche Konstanz von symbolischen Identitätsmustern, Selbstdefinitionen, Figuren der Abgrenzung, polemischen Stereotypen, Vorurteilen und Repräsentationen des Eigenen und Anderen erkennen« [Hervorhebung im Original] (Graf, 2006: 62f.).

Parallel zu diesen innerkonfessionellen Debatten verliefen die politischen Homogenisierungsstrategien in verschiedenen deutschen Landesteilen, letztlich sogar in ganz Europa, welche die protestantische Religion als eine Art Grundprinzip jeglicher Art und Funktion gemeinschaftlicher Ordnung ansahen. Aus dem kontinuierlichen Zwang zur konfessionellen Abgrenzung gegenüber der römisch-katholischen Weltkirche, zur Wahrung und Durchsetzung des Augsburger Religionsfriedens von 1555 sowie durch die fortschreitende Vergeistigung und Verinnerlichung der reformatorischen Ideale wurde eine Basis dafür geschaffen, dass sich der juristische Fremdbegriff ›*Protestantes*‹ allmählich zu einer Selbstbeschreibung und Selbstdefinition verwandelte.

Bis in das 17. und 18. Jahrhundert hinein stellte dieser Begriff immer noch einen »*konfessionskulturellen Bewegungsbegriff* und *religionspolitischen Sammelbegriff*« [Hervorhebung im Original] (Graf, 1997: 555) für das Gemeinsame in der Vielfalt dar, um die religiös-strategische Außenwirkung der zwei großen innerkonfessionellen Streitkulturen der Lutheraner und Reformierten sowie der vielen kleinen religiösen Sondergemeinschaften zu erhöhen. Ab Mitte des 18. Jahrhundert wurde der Protestantismusbegriff mehr und mehr als eine Art »normatives kulturelles Konzept« (Graf, 2006: 67f.) über die eigenen religiösen und kulturellen Grenzziehungen hinweg verwendet und bezeichnete weniger die kirchliche Vereinigung, sondern vielmehr eine religiöse Gesinnung, wie sie sich in allen christlichen Konfessionen und Denominationen wiederfinden lässt. Wenig später wurde dieser Begriff in seiner radikalsten Form sogar zum enthistorisierten Inbegriff der parallel verlaufenden »emanzipatorischen Bewegungen« in anderen Religionen und Weltanschauungen verkehrt (ibid.).⁴² Insbesondere die protestantischen Aufklärungskritiker haben versucht, zur ursprünglichen Selbstbeschreibung »die Evangelischen« bzw. »evangelische Christen« zurückzukehren:

»Viele konservative Theologen des 19. Jahrhunderts lehnten den Protestantismusbegriff mit dem Argument ab, daß hier ein sekundäres Element der reformatorischen Bewegung, der Protest gegen Rom, auf Kosten der entscheidenden inhaltlichen Elemente, der Bindung an die Schrift und des strengen Rechtfertigungsglaubens, bevorzugt werde« (Graf, 2006: 69).

⁴² Vgl. dazu die parallele Entwicklung des vermeintlich Allgemeinbegriffs ›Religion‹ und die fortdauernde Diskussion um die Tauglichkeit dieses Religionsbegriffs zur Erfassung einer Vielfalt von phänomenologischen Ausdrucksformen und qualitativen Artikulationsweisen (2.2.2).

Diese religionspolitische Einstellung fand auch bei verschiedenen deutschen Landesherren Anklang. Beispielsweise wurde in Preußen 1821 die öffentliche Verwendung des Protestantismusbegriffs per Dekret untersagt (Graf, 1997: 557). Stattdessen sollte wieder die alte Selbstbezeichnung ›Evangelisch‹ im Namen von kirchlichen Organisationen und Vereinigungen auftauchen (vgl. die Bezeichnungen der verschiedenen Landeskirchen). Die dabei verfolgte Absicht bestand darin, sich auf das reformatorische Erbe in seinem innersten Kern – nämlich auf das Prinzip der ›*sola scripture*‹ – zurückzubesinnen, also einer ausschließlichen Fixierung auf die Bibel als heilige Quellenschrift mit höchster Autorität in der Schriftauslegung und für die Interpretation der altkirchlichen Dogmen und Lehrüberlieferungen. Seit dieser Auseinandersetzung bezeichnen ›protestantisch‹ und ›evangelisch‹ zwei unterschiedliche, konkurrierende konfessionspolitische und theologiegeschichtliche Lager der einen reformatorischen Kirche (ibid.): während die Aufklärungskritiker letzteren Terminus favorisieren, tendieren die liberal-theologischen Intellektuellen und Gelehrten dazu, die Ideale der Aufklärung auch für die vernünftige Erklärung des ›Protestantischen‹ zu beanspruchen und dem religiösen Subjekt die autonome Entscheidung und Selbstdefinition des individuellen Glaubens zu überlassen.

3.4.6 Strukturelemente der protestantischen Lebensform: Innerlichkeit, Individualität und Weltfrömmigkeit

Der Theologe Schleiermacher (1799/2003) hatte schon einmal versucht, die beiden großen christlichen Konfessionen anhand ihrer verschiedenen Christologien gegenüberzustellen:

»Der protestantische Fromme lebe unmittelbar zu Jesus Christus und gewinne nur von hier aus ein Verhältnis zur Kirche; im römischen Katholizismus hingegen werde die Kirche als Heilsanstalt gedeutet, die dem einzelnen Gläubigen das *depositum fidei*, die in Jesus Christus gewährte Gnade, vermittele« (Graf, 2006: 71).

Für die theologische Begründung des Protestantismus sind damit der Prozess der Bekenntnisbildung und die ekklesiologische Verfasstheit seiner institutionellen Formierung nur zweitrangig. Im Vordergrund stehe demnach der Gläubige in unmittelbarer Beziehung zu Christus als eine individuelle Lebensform. Schließlich bezeugt Luthers Schrifttum die über alles gestellte Autorität des Wort Gottes. Dieses Alleinstellungsmerkmal der Bibelauslegung und die damit einhergehende normative Grundlage für die Interpretation jeglicher religiöser Praxis wurde damit idealerweise nicht mehr der Autorität Kirche zugesprochen, son-

dern das Gewissen und die Überzeugung des einzelnen Individuums werden zur handlungsleitenden Instanz.

Für den Protestantismus ist die Perspektivenverschiebung von der institutionellen Autorität ›Kirche‹ zu einer individuellen Entscheidungsinstanz ›Frömmigkeit des Gläubigen‹ markant, gewissermaßen die Verschiebung des Blicks von außen nach innen (vgl. Schleiermacher, 1799/2003). Graf (2006: 72f.) spricht gar von einer ›Semantik der Innerlichkeit‹, die sich in häufig verwendeten Begriffen ausdrückt, wie z. B. ›Glauben‹, ›Herzensfrömmigkeit‹, ›Geist‹, ›Eindruck‹, ›Gewissen‹, und schließlich in der von Gott gezeugten ›Innerlichkeit‹, die in ihrer Reinform im pietistischen Glauben ihren Niederschlag gefunden hat. Der persönliche Glaube ist damit innerster Ausdruck der Subjekt-Welt-Beziehung. Die unmittelbare Beziehung zum unverfügbaren Gott geht jeglicher äußeren Verfasstheit von Kirche voraus. Die religiöse Inszenierung von ›Innerlichkeit‹ kann damit als ein Element der seit Ende des 19. Jahrhunderts verstärkten sozialphilosophischen und sozialpsychologischen Diskurse im Themenspektrum von Identität, Individualität und Subjektivität gelten (ibid.). Die protestantische Auffassung von der ›Freiheit des Christenmenschen‹, vom ursprünglichen unverfälschten Sinn der Evangelien und der damit verbundene Prozess der ›Individualisierung‹ (Graf, 1997: 559ff.), welcher sich gegen die Autorität der kirchlichen Institution und die überlieferte Tradition durchzusetzen versuchte, kann letztlich als ein Markenzeichen bzw. Strukturmerkmal der Reformation und als das Kriterium der Wegbereitung der Moderne interpretiert werden:

»Die reformatorische Bewegung vermittelt, verbunden mit Impulsen des Renaissancehumanismus, Anstöße für folgenreiche Individualisierungsprozesse, die protestantische Lebenswelten bis heute von den stärker institutionenorientierten und gemeinschaftsbezogenen katholischen Milieus unterscheiden. [...] Grundlegend waren darüber hinaus die Wandlungen der Gottesdienstkultur und häuslichen Frömmigkeitspraxis. Zu nennen sind zunächst die Abschaffung der Ohrenbeichte, die Subjektivierung des Bußverständnisses und die Aufwertung des Individuums in Kommunikationsmedien, die die Religionskultur des Protestantismus besonders stark prägen: im Gebet und in der Predigt. Vielfältige Tendenzen einer religiösen ›Erfindung‹ von Individualität lassen sich auch in den zahlreich überlieferten protestantischen Leichenpredigten beobachten. Große kulturelle Folgewirkungen entfaltete die insbesondere von den Pietisten hoch entwickelte Kultur religiöser Selbstthematisierung« (Graf, 2006: 75f).

Von einer plötzlichen Emanzipation des Individuums und der Bildung einer persönlichen Glaubensüberzeugung innerhalb und über die verschiedenen protestantischen Konfessionen hinweg kann freilich nicht ausgegangen werden. Der

Individualisierung waren und sind auch gewisse Grenzen gesetzt, wenngleich es sich dabei nur um ›Tendenzen‹ handelt. Festgestellt werden kann allerdings, dass der fromme Protestant im Durchschnitt in einem viel höherem Maße als sein katholisches Pendant als ein Sünder von Gottes Gnaden auf sich selbst gestellt ist und damit stärker religiösen Institutionen, wie z. B. Schuld und Sühne, Reue und Erlösung, ausgesetzt ist.

Die Semantik des ›protestantischen Individualismus‹ war Gegenstand der verschiedenen Konfessionsdebatten seit dem 18. Jahrhundert und wurde an der jeweils verkörperten ekklesiologischen Theologie festgemacht. Neben der ›persönlichen Einzelverantwortung‹ (Gottfried Traub) der Protestanten wurde häufig die kollektivistische Idee von einer hierarchisch strukturierten allgemeinen katholischen Kirche gegenübergestellt. Das Merkmal der kontinuierlichen Veränderung und Erneuerung bedingt auch, dass im Laufe der Entwicklung des Protestantismus dessen historische Erscheinungsformen häufig (und mitunter zwangsläufig) von den durch die Reformation gesetzten (normativen) Zielen abweichen mussten. Dies bildete die Grundlage für die im 19. Jahrhundert getroffene Unterscheidung zwischen dem Formalprinzip – Heilige Schrift als höchste Autorität – und Materialprinzip – Rechtfertigungslehre (lutherische Theologie) und ganzheitliche Erwählung des Menschen (reformierte Theologie) –, wobei letzteres als Korrekturkriterium die Kontinuität der zentralen reformatorischen Ansicht über die Geschichte des Christentums hinweg markiert. Nach Ernst Troeltsch handelt es sich beim Wesen des Protestantismus um ein geistig-ideelles Prinzip, welches sich aus einer fortwährenden Kritik der gegenwärtigen Bedingungen vor dem Hintergrund der urchristlichen Tradition speist und sich im Wandel der Zeit weiterentwickelt (Fischer, 1997: 547).

Noch ein weiteres Strukturmerkmal ist ebenso markant für die protestantische Lebensform: die religiöse Bewertung des Lebens in der vom Schöpfer gegebenen Welt. Im Gegensatz zu einer Zentrierung auf die Kirche als höchste Autorität und einer Favorisierung eines Dualismus zwischen der ›profanen‹ Welt und den ›heiligen‹ Räumen, Orten, Ritualen und Gegenständen, wie sie sich z. B. in der römisch-katholischen Kulturkonzeption manifestiert, wird nach protestantischer Auffassung der Begriff der ›Weltfrömmigkeit‹ (Helmut Plessner) bevorzugt:

»Sie kennt keinen institutionell abgegrenzten Raum des Heiligen, identifiziert keine scharf konturierten religiösen Bereiche, in denen der Mensch Gott besonders nahe kommen könnte.

Für sie ist der entscheidende Ort christlichen Lebens die Welt überhaupt, der Alltag. Gegen die weltentwertende Antithese von heilig und profan erkennt protestantische Frömmigkeit dem Weltlichen gerade in seiner Profanität eine religiöse Eigenwürde zu. Der Gottesdienst des Menschen soll sich nicht auf besondere religiöse Handlungen – auf ›Werke‹ oder ›heilige Verrichtungen‹ – beschränken, sondern im je besonderen ›weltlichen Beruf‹ des Christen vollziehen« (Graf, 2006: 80).

Markant für diese Weltnähe protestantischer Frömmigkeit ist deren spezifisches Berufsethos. Die Ausübung eines Beruf wird als religiöse Verpflichtung des einzelnen Gläubigen im Alltag gesehen, wobei das religiöse Leben auf eine aktive und kontinuierliche Selbstentfaltung und Weltveränderung ausgerichtet ist. Auf Basis dieser Lebenseinsicht hat sich vorwiegend in den bürgerlichen sozialen Milieus eine Leistungsethik entwickelt, die von der Überzeugung getragen wird, dass die aktive Weltgestaltung sowie die Akquirierung von Vermögen, Einfluss und Macht hauptsächlich durch die persönliche Einstellung und das primäre Lebensziel eines ›gottgefälligen‹ Lebens bestimmt wird. Nur ein vor Gott tadellos geführtes Leben – so die These – ermöglicht eine Anerkennung und Würdigung um des eigenen Seelenwillens (ibid.: 80f.).

Innerhalb der protestantischen Gemeinde wurden allmählich Motive und Einstellungen entwickelt und tradiert, die auch auf das Diesseits und nicht mehr nur auf das Jenseits gerichtet zu sein scheinen. Das Werte-, Orientierungs- und Überzeugungssystem des auf innere, religiöse Selbstdisziplin ausgerichteten Protestantismus stellte damit eine Grundorientierung zur Verfügung, die zu einer an ökonomischer Effizienz und rationaler Sachlichkeit orientierten Leistungsaktivität in unterschiedlichen Lebensbereichen (z. B. durch ›vernünftiges‹ ökonomisches Handeln, Steigerung der Arbeitsproduktivität und durch Rationalisierung des Gefühlslebens und der Sexualität sowie durch Sparsamkeit, Abstinenz von Alkohol, Verzicht auf Luxus und Konsum), in einigen modernen Gesellschaften geführt haben kann (sensu Max Weber). Damit soll jedoch – entgegen Max Weber – kein Ursache-Wirkung-Prinzip behauptet werden, sondern – wie nach mehrheitlicher Meinung in der sich bis in die Gegenwart ziehenden Grundlagendebatte über ›Kapitalismus und Protestantismus‹ – von einer wechselseitigen Durchdringung einer asketischen Einstellung zum Leben als der religiös inspirierten ›Rationalisierung der Lebensführung‹ (Max Weber) und der Leistungsmotivation zum alltäglichen Handeln ausgegangen werden. Die innerweltliche Askeseübung in der Form, wie sie von Weber und anderen an die reformierte Lehre (z. B. der doppelten Prädestinationslehre Calvins) beschrieben

wird, stellt nur einen Faktor der historischen Entwicklung moderner Gesellschaften dar, keinesfalls jedoch ein Paradigma ›protestantischer Ethik‹ als Wegbereiter der Moderne.

Sowohl in Europa als auch in Nordamerika übten die lutherischen und reformierten Eliten einen großen Einfluss auf das politische System aus. Während nach lutherisch-theologischem Verständnis der politischen Obrigkeit eine unbedingte Treue gezollt werden soll, wird nach calvinistisch-reformierter Perspektive eine stärker freiheitlich-demokratische Grundordnung des Staates, in dem Partizipation und Selbstinitiativen gefordert sind, favorisiert und der Priesterherrschaft, wie sie in der katholischen Kirche praktiziert wird, abgeschworen. Diese Binnendifferenzierung von verschiedenen politischen Weltansichten der beiden einflussreichsten protestantischen Konfessionen hielt sich bis in das 19. Jahrhundert, trat jedoch zeitweise hinter das aufklärerische Ideal einer ›Gesinnungs- und Gewissensfreiheit‹ zurück, mit welchem der Protestantismus von den Aufklärern pauschal etikettiert wurde (ibid.: 90ff.).

3.4.7 Konturen und Leitlinien einer ›protestantischen Identität‹

Von dem ›Wesen des Protestantismus‹, wie dies einige positivistisch orientierte Kultur- und Kirchenhistoriker behaupten, kann nicht gesprochen werden, da diese normative Geschichtskonstruktion aufgrund ihres holistischen Anspruchs gelegentlich die verschiedenen partikularen Phänomene und historischen Erscheinungsformen protestantischen Lebens nicht genügend berücksichtigt (Graf, 2006: 75). Eine Wesensbestimmung ›protestantischer Identität‹ hat letztlich auch den Charakter einer ›Wesensgestaltung‹ (Troeltsch). Dennoch kann man sich die Frage stellen, auf welche Art und Weise sich die sinnstiftende Idee des Protestantismus über die Zeit konstituiert und entwickelt hat. Dieser Prozess der Identitätsbildung wurde vordergründig auch durch die theologische Auseinandersetzung und Verhältnisbestimmung des evangelischen Selbstverständnisses gegenüber anderen Konfessionen des Christentums und anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmt. Für eine Standortbestimmung der (›kollektiven‹) ›protestantischen Identität‹ ist der Rückblick auf die und die Reflexion der dogmengeschichtlichen und bekennnistheoretischen Lehrtradition sowie die Rückfrage nach dem ›Sitz im Leben‹ allein nicht ausreichend. Vielmehr müssen auch die Tendenzen der theologiegeschichtlichen Entwicklung und die Glaubenslehre in den Blick genommen werden. Dazu zählen u. a. die folgenden Merkmale und Charakteristika eines relationalen Begriffs ›protestantischer Identität‹:

- Im Zentrum steht der Rechtfertigungsglaube zur Definition der Beziehungsqualität von Schöpfer und Geschöpfen (z. B. Plathow, 2007: 19ff), wie er sich im Widerstreit der reformatorisch-theologischen Fundamentalartikel *sola scriptura* (Heilige Schrift als höchste Autorität der Schriftauslegung), *sola fide* (die Glaubensbeziehung zu Gott ist jeglicher Werksgerechtigkeit vorzuziehen), *sola gratia* (dem Menschen entgegnet ohne sein Dazutun die Gnade Gottes), *solus Christus* (in Christus begegnet Gottes rettendes Heilswerk, die Erlösung des sündigen Menschen) widerspiegelt.
- Mit der Rechtfertigung verbunden sind sowohl die Wirkung der Befreiung und Gewissensfreiheit (›in Christus durch den Glauben‹) als auch die Aufgabe des verantwortlich gelebten Glaubens in Ehe, Familie, Beruf, Politik etc. (›im Nächsten durch Liebe‹ – sittliches und durch den Glauben befreites Vernunftsprinzip der ›Weltfrömmigkeit‹) (ibid.).
- Die Vergegenwärtigung und Lebendigmachung des in der Heiligen Schrift bezeugten Evangeliums fordert Vielstimmigkeit und eine unmittelbare Beziehung zu Gott (z. B. verwirklicht im Grundsatz ›Priestertum aller Gläubigen‹ und der Gleichstellung von Frauen und Männern bei ihrer Zulassung zum ordinierten Amt) (ibid.).
- Die Anerkennung der ›Irrtrumsfähigkeit‹ und ›Korrekturbedürftigkeit‹ (u. a. Fischer, 1997) von Kirche und Theologie und des darin begründeten Prinzips von Kritik und Gestaltung in allen Lebensbereichen als Antriebsmotor einer sich kontinuierlich fortentwickelnden Auslegung des Wortes und Wahrheit Gottes, ohne damit identisch zu sein.
- Die Unterscheidung, ohne Trennung von Glaubensgrundlage (Christuszentriertheit) und historischer Gestalt des Glaubens, erkennt die Konfessionspluralität protestantischer Kirchen an.
- Der protestantische Glaube wird weder durch die Institution Kirche noch durch Lehrüberzeugungen, sondern allein in Ausübung des freien Gewissens glaubender Individuen gelebt (Plathow, 2007).
- Aus dem Rechtfertigungsglauben hat sich auch eine Unterscheidung zwischen einem ›geistlichen‹ und einem ›weltlichen‹ Reich (Zwei-Welten-Lehre) in neuzeitlicher Perspektive zwischen heiliger Kirche und säkularem Staat herauskristallisiert.

- Das protestantische Profil prägt auch die durch pluralistische, multikulturelle und liberalisierte Lebensformen geprägte moderne Gesellschaft: durch das ›protestantische Prinzip‹ (Paul Tillich), den innovativen und kritischen Reformierungsprozess (ibid.: 21).
- Der moderne Protestantismus kann durch zwei gegensätzliche Tendenzen beschrieben werden: einerseits überschreitet Kirche durch die Zunahme ihrer konfessionellen Ausdifferenzierungen häufig die Grenzen historisch tradierte Lebens- und Glaubensüberzeugungen, andererseits wird christlicher Glaube stärker durch individuelle Sinn- und Deutungsangebote geprägt, die mit anderen auf verschiedenen pluralistischen Religionsmärkten konkurrieren.
- Zunehmend verpflichten sich die verschiedenen protestantischen Kirchen auch zu einem Dialog mit Juden, Muslimen und überhaupt mit Angehörigen anderer Religionen und arbeiten mit diesen auf einer ökumenischen Ebene zusammen (3.3.3.7).

Diese Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern liefert Konturen der Beschreibung einer ›protestantischen Identität‹ wie sie sich aufgrund ihrer kulturhistorischen, theologischen und begriffsgeschichtlichen Entwicklung zeigt. Weitere Binnendifferenzierungen dieser Merkmale werden in Kapitel 6 unternommen. Dies geschieht dann vor dem Hintergrund der interpretativen Analysen in dieser empirischen Studie. Bevor jedoch auf die Planung, Durchführung und Auswertung der empirischen Untersuchung eingegangen werden soll, wird zunächst der Blick auf die ›Mission‹ als ein Praxis- und Forschungsfeld gelenkt, welches auch zum Gegenstand religions- und kulturpsychologischer Forschungsperspektiven gehört.

3.5 Mission als interkulturelles Praxis- und Forschungsfeld

›Mission‹ und ›missionarisches Handeln‹ stellt ein eigenständiges Themenfeld dar, welches das Interesse unzähliger wissenschaftlicher Disziplinen auf sich zu ziehen vermag. Das Forschungsinteresse und die verschiedenen Forschungsansätze richteten sich bisher lediglich auf einzelne Zieldimensionen des Handelns, Denkens, Wertens, Fühlens und Wahrnehmens: auf die missionarische Ausbildung (3.5.1), deren Berufs- und Tätigkeitsfeld (3.5.2), die zur Erfüllung ihres Missionsauftrags und für ihre Tätigkeiten erforderlichen praktischen Fähigkeiten und Fertigkeiten (3.5.3), den spezifischen Kontext der ›Akkulturation‹ (3.5.4) und die spirituellen bzw. religiösen Selbstkonzepte von Missionaren (3.5.5).

3.5.1 Missionarische Aus-, Fortbildungs- und Weiterbildungsmaßnahmen

3.5.1.1 Ausbildungssituation in Deutschland: Entwicklungen und Herausforderungen, Merkmale und Inhalte

Eine gesonderte Ausbildung von Missionaren wird als eine notwendige Voraussetzung für die Ausübung einer missionarischen Tätigkeit erachtet. Der Wunsch zum Aufbau eines theologischen Seminars bzw. Missionskollegs bestand schon seit Anbeginn der organisierten neuzeitlichen Missionsbewegung. Zu den historischen Vorläufern heutiger Ausbildungseinrichtungen für Missionare gehören z. B. die Kollegien der Dominikaner-, Franziskaner-, Jesuiten- und Kameliterorden sowie das Collegium Urbanum in Rom. Die katholischen Weltpriester-Missionsseminare haben das im Jahre 1660 von François Pallu mithilfe von Pierre Lambert de la Motte in Paris gegründeten Seminar »Missions Etrangères de Paris«, das erste seiner Art, zum Vorbild. Die erste institutionalisierte protestantische Missionarsausbildungseinrichtung wurde von Anton Walaeus (1573-1639) in Leiden gegründet und mehrere Jahre geleitet (1622-1632). Nach und nach erkannten auch protestantische Missionswerke die Notwendigkeit, die theologische Ausbildung und Vorbereitung von Missionaren in eigenen Seminaren zu institutionalisieren:

»Pastor J. Jänickes Berliner Missionsschule (1800-49) und das Basler Missionsseminar (1816), deren Absolventen zunächst in den Dienst ausländischer Missionen gingen, wurden zum Prototyp der späteren Seminare, die in ihrer konfessionellen und methodischen Differenzierung die ganze Vielfalt der Gesellschaftsmision widerspiegeln. Meist bildete sich ein 6-7jähriger Kurs heraus, teils von der akademisch-theologischen Ausbildung abgesetzt, teils an sie angelehnt (Leipziger Mission). Verzicht auf seminaristische Ausbildung zugunsten der Universitätsbildung war in der deutschen Mission lange die Ausnahme (Bethel-Mission, Ostasien-Mission) und gewinnt erst heute an Boden. Durch die Missionsakademie an der Universität Hamburg (1957) wurde ein Anfang zur Konzentration der Kräfte gemacht« (Gensichen, 1986: 1001).

Die zunehmende internationale Verflechtung hat in den letzten Jahren u. a. zu einer gravierenden Veränderung und Umstrukturierung gängiger Aus- und Fortbildungsangebote sowie Weiterbildungsmaßnahmen für Missionare geführt. Die Veränderungsprozesse und Neuausrichtung traditioneller Curricula im Bereich der missionstheoretischen und missionspraktischen Ausbildung wurden insbesondere durch den »Bologna-Studienreformprozess« und die »Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten« (KbA) (3.5.1.5.1) angestoßen. Vorrangiges Ziel von

theologischen und missionspraktischen Ausbildungs- und Bildungseinrichtungen ist es, die Absolventinnen und Absolventen auf die veränderten Anforderungen und Bedingungen einer zunehmend multireligiös und pluralistisch geprägten Alltags- und Berufswelt vorzubereiten. Daher sind diese Einrichtungen stärker als früher gefordert, sich zu spezialisieren und zu profilieren. Diese Schwerpunktsetzung steht auch im Zentrum aktueller bildungsstrategischer Überlegungen zur Spezialisierung theologischer Aus- und Weiterbildungsangebote und akademischer Studienangebote im deutschsprachigen und internationalen Kontext. Auch in den missionstheologischen und religionswissenschaftlichen Disziplinen wird verstärkt Bezug genommen auf interkulturelle Fragestellungen in Forschung, Lehre und deren praktische Umsetzung. Dies hat z. T. zu neuen Bildungsangeboten an konfessionellen und nicht-konfessionellen Universitäten, Hochschulen und Fachhochschulen sowie diversen missionspraktischen Ausbildungseinrichtungen geführt, die neuerdings auch interkulturelle Studien zum Schwerpunkt haben oder als Zusatzqualifikation anbieten. Viele der neuen und veränderten Ausbildungsangebote und Studiengänge setzen ihre Ausbildungsschwerpunkte auf die Bearbeitung von interkulturellen und interreligiösen Fragestellungen, vorwiegend aber darauf, wie der christliche Glaube in nicht-christlichen Kulturen kommuniziert werden kann. Zu typischen Ausbildungsthemen gehören u. a. interreligiöser Dialog und Ökumene; kontextuelle und interkulturelle Theologien und die Theologie der Religionen; Kolonialismus und Imperialismus im Kontext christlicher Mission; kulturelle Identität des Christentums und Christseins vor dem Hintergrund fremdkultureller Wertüberzeugungen, Normen und Traditionen. Die Themen, Lehrinhalte, Ausbildungsformen, Anforderungen und Zielsetzungen missionarischer Ausbildungen unterscheiden sich beträchtlich je nach Spezialisierung der jeweiligen entsendenden Organisationen und nach dem Ausbildungshintergrund der Missionare.

Die folgenden Ausführungen zur Ausbildungssituation für Missionare beschränken sich auf Ausbildungs- und Studiengänge an Hochschulen, Fachhochschulen und Universitäten in Deutschland, die sich in kirchlicher oder freier Trägerschaft befinden, staatlich anerkannt sind oder nicht, den Zugang für nur eine Konfession ermöglichen oder eine überkonfessionelle Bildungszusammenarbeit forcieren und mit einem akademischen Grad abschließen (z. B. B.A., M.A., Diplom, theologisches Staatsexamen, M.Th., M.Div.; Lehramt mit B.Ed. und M.Ed.) sowie

auf berufsbegleitende Angebote mit missionstheoretischer und missionspraktischer Ausrichtung bzw. Schwerpunktsetzungen.

Die Schwerpunkte ›missionarisch ausgerichteter Ausbildungsgänge‹ müssen nicht zwangsläufig aus den Bezeichnungen der Bildungsangebote hervorgehen. Eine Beschäftigung mit u. a. der Missionsgeschichte und Missionstheologie, der Identität des Christentums und der theologischen Kontextualisierung des christlichen Glaubens in multikulturell und religionspluralistisch geprägten modernen Gesellschaften gehört nicht in allen Fällen zu den Ausbildungsinhalten bzw. Zielsetzungen. Von den Studiengängen der ›klassischen‹ Theologenausbildung an den deutschen Universitäten und Hochschulen (u. a. in den Fächern Religions- und Kirchengeschichte, Bibelexegese, Systematische Theologie, praktische Theologie), den praktisch-theologischen Ausbildungen mit sozialdiakonischer, sozialpädagogischer und religionspädagogischer Orientierung an diversen Fachhochschulen und theologischen Seminaren bzw. Bibelschulen, die einen international anerkannten (meist noch nicht akkreditierten) Hochschulabschluss anbieten, unterscheiden sie sich vor allem durch ihre verstärkte Fokussierung auf Aspekte wie kulturelle Differenz und Alterität sowie durch einen expliziten Bezug auf ausgewählte Themenfelder des allgemeinen Missionskontextes, wie z. B. Dialog der Religionen, interkulturelle Theologie und Ökumenewissenschaft.

Eine eindeutige Abgrenzung stellt ein schwieriges Unterfangen dar, da z. B. praktische oder theoretisch-theologische Ausbildungsgänge und Studienspezialisierungen nicht direkt mit Ergänzungs- bzw. Zusatzqualifikationen verglichen werden können. Der protestantische Missionar, der für die vielfältigen pastoralen, gemeindediakonischen und -pädagogischen Aufgaben und Tätigkeitsfelder – ähnlich denen im heimatlichen Dienst – vorbereitet werden soll, durchläuft in den meisten Fällen vor seiner Entsendung eine grundlegende Ausbildung und Vorbereitung für den Missionseinsatz in Form sowohl missionstheoretischer als auch missionspraktischer Qualifizierungsmaßnahmen. Allerdings gibt es keinen einheitlichen, allgemein anerkannten Ausbildungsweg, der als Voraussetzung für den Missionsdienst absolviert werden muss und sollte. Für die Aus- und Fortbildung von Missionaren gibt es weder eine rechtlich verbindliche noch einen (möglicherweise) als ›Normalbiografie‹ (u. a. Fuchs-Heinritz, 2005) gesellschaftlich anerkannten Bildungsweg. Darüber hinaus gibt es weder eine bestimmte Schulbildung als Voraussetzung für die missionarische Tätigkeit noch

ein bestimmtes Mindestalter (meist 18 Jahre). Aus diesem Grund müssen die entsprechenden Bildungsträger eigene Zugangskriterien festlegen. Für die Bewerbung an Missions- und Bibelschulen braucht man in der Regel mindestens einen mittleren Bildungsabschluss und ggf. zusätzlich eine abgeschlossene Berufsausbildung z. B. auf handwerklichem, sozialpädagogischem oder medizinischem Gebiet. Für das Studium an Fachhochschulen und Universitäten ist die Fachhochschulreife oder ein Zeugnis der allgemeinen Hochschulreife Voraussetzung zur Einschreibung in einen der theologischen Studiengänge. In den letzten Jahren geht es den Bildungseinrichtungen verstärkt um eine Vermittlung auch akademischer Fähigkeiten und Fertigkeiten. Dies hängt u. a. damit zusammen, dass infolge der Akkreditierung verschiedener neuer Bachelor- und Master-Studiengänge an Bibelschulen und theologischen Seminaren anders als früher neue Ausbildungsmöglichkeiten angeboten werden können, die mit einem akademischen Grad abschließen. Eine Zulassung zum theologischen Studium an einer dieser Einrichtungen ist mit ähnlichen Voraussetzungen, wie z. B. (Fach-) Hochschulreife, verbunden. Ebenso werden Erfahrungen in der Gemeindegemeinschaft – z. B. aufgrund eines Praktikums oder ehrenamtlicher Mitarbeit – häufig ausdrücklich verlangt, um die Eignung der Bewerber für eine zukünftige missionarische Tätigkeit besser einschätzen zu können.

Die Bildungsträger erwarten in der Regel von ihren Bewerbern, dass sie aktives und überzeugtes Mitglied in einer der ihnen nahestehenden Kirchen bzw. freikirchlichen Vereinigungen sind. Der Rekrutierung des missionarischen Nachwuchses für Ausbildungszwecke geht in der Regel eine gezielte Auswahl der in Frage kommenden Bewerber voraus (z. B. Deller & Albrecht, 2007). Dafür sind Kriterien wie Kontaktfähigkeit, Fähigkeit zur Kooperation und eine hohe Motivation sowie (weitere) Aspekte ›interkultureller Kompetenz‹ (u. a. Straub, 2007b; Thomas, 2003a) mit entscheidend. Diese Kriterien sind allerdings wegen fehlender Transparenz nicht direkt miteinander vergleichbar. Das Ziel zukünftiger Studien könnte darin bestehen, das Anforderungsprofil gerade auch in dieser Hinsicht präziser zu beschreiben. Diese und andere Eigenschaften ergänzen die obligatorische ›Festigkeit‹ im Glauben, in dem das grundsätzliche Vertrauen der Kirche in die Bewerber begründet wird. Im Einsatz entsteht häufig ein Bedarf an spezieller Weiter- und Fortbildung, z. B. im Hinblick auf theologische und religiöse, aber auch kommunikationspraktische, sozialarbeiterische und seelsorgerische

sche Fragen. Dieser Bedarf kann in der Zeit des Heimaturlaubs allenfalls nur zu einem geringen Teil befriedigt werden.

Die folgende Tabelle 2 gibt einen Überblick über verschiedene Aus- und Fortbildungsgänge sowie Weiterbildungsmaßnahmen, die sich mit Aspekten und Fragen der kulturellen Differenz, Alterität und Fremdheit sowie interkulturellen Kommunikation und Kompetenz beschäftigen und diese Thematik zum Gegenstand des Lernens und Lehrens gemacht haben.⁴³

Diese Übersicht enthält lediglich Informationen über die Studiengangs- und Fachbereichsbezeichnungen in den einzelnen Bildungseinrichtungen und die Namen der für das jeweilige Programm verantwortlichen Programmbeauftragten. Diese Darstellung ist aufgrund folgender Rahmenbedingungen und Voraussetzungen zustande gekommen. Keinesfalls deckt sie das breite Spektrum an missionarischen Ausbildungsmöglichkeiten und Qualifikationsmaßnahmen ab. Vielmehr handelt es sich bei dieser Übersicht um eine eingrenzende, schrittweise Annäherung an das weite Feld aktueller Aus- und Fortbildungsangebote sowie Weiterbildungsmaßnahmen mit je unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, Besonderheiten und Anforderungen. Die Auswahl der Bildungsgänge wurde vor allem vor dem Hintergrund getroffen, möglichst verschiedene Wege der Vorbereitung auf das Berufsfeld von Missionaren aufzuzeigen.

Diese Ausbildungsangebote sind aus verschiedenen Gründen meist nur schwer miteinander vergleichbar: Trotz diverser Informationsmöglichkeiten im Internet⁴⁴ und in Einführungsbüchern zum Studium (vgl. z. B. Heiligenthal & Schneider, 2004) stellt es für die Interessierten häufig eine große Herausforderung dar, aus der Menge an Bildungsangeboten das für sie passende herauszufil-

⁴³ Andere Bestandsaufnahmen von interkulturell ausgerichteten Studienangeboten vor dem Hintergrund der Bachelor- und Master-Reform finden sich bei Bolten, 2007; Straub & Nothnagel, 2007; Weidemann, Weidemann & Straub, 2007 sowie: Kompetenzplattform Migration, interkulturelle Bildung und Organisationsentwicklung der Fachhochschule Köln (Leenen, 2010). In diesen Überblicklisten und Datenbanken finden sich jedoch keine Informationen über interkulturell ausgerichtete theologische Studiengänge. Außerdem ist deren Fokus auf Studiengänge von Fachhochschulen und Universitäten beschränkt.

⁴⁴ Hierzu zählen z. B. Einführungen in das Theologiestudium und Portale zum Thema ›Theologie studieren‹ der Evangelischen Kirche in Deutschland (<http://www.ekd.de/theologiestudium>) sowie diverse Studienführer und Linklisten, wie z. B. die auf der Website von ›Studentenpilot.de‹ (<http://www.studentenpilot.de>); ›Bibelschulcheck‹ für Deutschland, Österreich und die Schweiz (Görtz, 2005); Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (<http://www.dgmw.org/Links.html>).

tern. Aufgrund des sich kontinuierlich wandelnden Angebots, des noch nicht abgeschlossenen Prozesses der Umstellung auf neue und stärker modularisierte Bildungsgänge und der Vielfalt an verschiedenen Abschlussmöglichkeiten, Fächerbezeichnungen, Arbeitsbelastungen, Studieninhalten stellt ein allgemeiner und einheitlicher Überblick immer noch einen kaum zu erfüllenden Wunsch dar. Häufig fehlen sogar die Studiendokumente oder – wenn diese einsehbar sind – schwanken der informative Gehalt und die Genauigkeit der Informationen beträchtlich. Auch eine vergleichende Analyse der offiziellen Studiendokumente (z. B. Studien- und Prüfungsordnungen, Modulhandbücher und Studienpläne), wenn sie denn überhaupt allgemein verfügbar sind, zeigt eine große Bandbreite und Variabilität von Studienzielen, Studieninhalten- und Studienumfang. Einen Einblick in die Praxis und die Umsetzung dieser Studienordnungen wird damit freilich nicht gewährt. Zu dieser Darstellung hat schließlich auch das spezifische Interesse an der Thematisierung von Interkulturalität geführt. Dies geschieht z. B. in Deutschland im Rahmen folgender, mittlerweile sehr breit gefächerter, missionstheoretischer- und/oder missionspraktischer Aus- und Fortbildungsgänge sowie Weiterbildungsmaßnahmen (in alphabetischer Reihenfolge der Städtenamen):

THEOLOGISCHE FAKULTÄTEN AN STAATLICHEN UNIVERSITÄTEN				
Ort	Einrichtung	Studiengang/ Abschlussart	Fachbereich/ Ausrichtung	Leitung/ Personen
Berlin	Humboldt-Universität (Theologische Fakultät)	B.A. Evangelische Theologie (mit Lehramtsoption, M.Ed.) M.A. Religion und Kultur (>Religion and Culture<)	Seminar für Religions- und Missionswissenschaft sowie Ökumenik	Andreas Feldtkeller
Erlangen-Nürnberg	Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Philosophische Fakultät, FB Theologie)	Evangelische Theologie (Kirchliches Examen, Diplom, Magister) Evangelische Religionslehre	Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft	Andreas Nehring
Göttingen	Georg-August-Universität Göttingen (Theologische Fakultät)	B.A./M.Ed. Lehramt B.A./M.A. Religionswissenschaften M.Th. Theologie Evangelische Theologie (Kirchliches Examen)	Institut für Ökumenische Theologie (u. a. orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte)	Martin Tamcke

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Ham- burg	Universität Ham- burg (Fakultät Geisteswissenschaften, Fachbereich Evangelische Theologie)	B.A. Religionswissenschaft Evangelische Theologie (Kirchliches Examen und Lehramt)	Institut für Mis- sions-, Ökume- ne- und Religi- onswissen- schaften	Ulrich Dehn
Halle- Witten- berg	Martin-Luther- Universität Halle- Wittenberg (Theolo- gische Fakultät)	B.A. Evangelische Theolo- gie Evangelische Theologie (Kirchliches Examen und Diplom)	Seminar für Ökumenik und Religionsge- schichte	Helmut Obst
Heidel- berg	Ruprecht-Karls- Universität Heidel- berg (Theologische Fakultät)	B.A. Christentum und Kultur Evangelische Theologie (Di- plom, Lehramt, Magister)	Abteilung Reli- gionswissen- schaft und Mis- sionswissen- schaft	Michael Bergun- der
Mainz	Johannes- Gutenberg- Universität Mainz	B.Ed. Evangelische Religi- onslehre M.Ed. Evangelische Religi- onslehre Evangelische Theologie (Kirch. Ex.)	Seminar für Re- ligionswissen- schaft und Mis- sionswissen- schaft	Hans Wißmann
Mün- chen	Ludwig- Maximilian- Universität Mün- chen (Evangelisch- Theologische Fa- kultät)	B.A. Religionswissenschaf- ten Evangelische Theologie (Kirchliches Examen)	Abteilung für Missions- und Religionswissen- schaft	Michael von Brück, Annette Wilke
Münster	Westfälische Wil- helms- Universität Münster (Katho- lisch-Theologische Fakultät)	Evangelische Theologie (Kirchliches Examen) M.Th. Evangeli- sche/Katholische Religions- lehre	Institut für Mis- sionswissen- schaft (Katho- lisch)	Giancarlo Collet, Albrecht Beutel
Würz- burg	Julius-Maximilians- Universität Würz- burg (Katholisch- Theologische Fa- kultät)	B.A. Evangelische Theolo- gie Lehramt Evangelische Reli- gionslehre	Stiftungs- Lehrstuhl für Missionswissen- schaft und Dia- log der Religi- onen	Richard Nebel
KIRCHLICHE HOCHSCHULEN				
Ort	Einrichtung	Studiengang/ Abschlussart	Fachbereich/ Ausrichtung	Leitung/ Personen
Neuen- dettel- sau	Augustana- Hochschule (Theo- logische Hochschule der Evangelisch- Lutherischen Kir- che in Bayern)	Evangelische Theologie (1.Theol. Examen)	Interkulturelle Theologie, Mis- sionstheologie und Religions- wissenschaft	Dieter Becker

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Wuppertal/Bethel	Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel (Hochschule für Kirche und Diakonie)	Evangelische Theologie (Magister, Kirchliches Examen)	Ökumenik, Missions- und Religionswissenschaft	Henning Wroge- mann
Oberursel/Taunus	Lutherische Theologische Hochschule Oberursel	Evangelische Theologie (1. Theol. Examen, Diplom)	Missionskunde und Ökumenik	Markus Nitzke
St. Augustin	Philosophisch-Theologische Hochschule SVD (Steyler Mission)	M.Th. Katholische Theologie	Studienschwerpunkt Missions-theologie	Martin Üffing
EVANGELISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULEN (FREIE BEKENTNISHOCHSCHULEN)				
Ort	Einrichtung	Studiengang/ Abschlussart	Fachbereich/ Ausrichtung	Leitung/ Personen
Gießen	Freie Theologische Hochschule	B.A. Evangelikale Theologie M.A. Biblical and Theological Studies	Missionswissen- schaft	Helge Stadel- mann
Kornthal	Akademie für Weltmission	M.Div. Theologische Studien	Missionsge- schichte, Inter- kulturelle Kom- munikation	Klaus Wetzel
BIBELSCHULEN UND THEOLOGISCHE SEMINARE				
Ort	Einrichtung	Studiengang/ Abschlussart	Fachbereich/ Ausrichtung	Leitung/ Personen
Aidlingen	Theologisches Seminar im Diakonissenmutterhaus Aidlingen	Berufsausbildung zum/zur GemeinmediakonIn/ JugendreferentIn (mehrstufig)	Missionsge- schichte	Renate Kraus
Bad Gandersheim	Glaubenszentrum Bad. Gandersheim e.V.	Berufsausbildung zum Pioniermissionar, Gemeindegründer, Gemeindeleiter/-pastor	Jüngerschafts- schule, Mitarbei- terschule, Leiter- schule	Gerry Klein
Bad Liebenzell	Theologisches Seminar	B.A. Theologie B.A. Gemeindepädagogik M.A. Praktische Theologie	Kirchen- und Missionsge- schichte, Missio- logie	Volker Gäckle
Bergneustadt	Bibelschule Wiedene- nest e.V.	Theologie Basiskurs Theologie Aufbaukurs Ausbildungslehrgang Theo- logie	Missiologie	Ulrich Neuen- hausen
Bonn	Martin Bucer Semi- nar	B.Th. Theology M.Th. Theology M.Th. Islam	Systematische Theologie, Kon- fliktmanagement	Thomas Schirr- macher

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Kirchberg	Bibelschule Kirchberg	Berufsausbildung für Dienst in Gemeinde und Mission	Missiologie (Interkulturelle Kommunikation)	Roland Heuschmann
Lemgo	Bibelschule Brake	B.A. Theology	Mission	Heinz Weber
Marburg	Marburger Bibel-seminar, Fachschule für Sozial- und Gemeindepädagogik	Berufsausbildung JugendreferentIn/ ErzieherIn (Doppelqualifizierung) M.Th. Gesellschaftstransformation (berufsbegleitend)	Missionarisches Handeln, Gemeindebau und kulturelle Verantwortung	Stefan Bösner
Marburg	Theologisches Seminar Tabor (ThS Tabor) – Träger: Stiftung Studien- und Lebensgemeinschaft	B.A. Evangelische Theologie M.A. Praktische Theologie (berufsbegleitend)	Praktische Theologie	Harry Wollmann
Moritzburg	Fachhochschule für Religionspädagogik und Gemeinmediakonie	Religionspädagogik und Gemeinmediakonie (Diplom)	Biblische Theologie, Sozialwissenschaftliche und Gemeindepädagogik	Martin Steinhäuser
Porta Westfalica	Malche e.V. Das theologisch-pädagogische Seminar	Berufliche Fachausbildung für diakonisch-missionarische Gemeindegemeinschaft und staatliche Anerkennung zum/r ErzieherIn	Mission	Martin Knispel
Radevormwald	Fachschule für Evangelische Theologie	Technische/r bzw. diakonische/r MissionarIn, DiakonIn, GemeindegemeinschaftlerIn PastorIn, PredigerIn, DiakonIn, Kinder-/ JugendreferentIn		Volker Heckl
Reutlingen	Theologische Hochschule Reutlingen	B.A. Theologie M.A. Theologie	Innere und Äußere Mission	Jörg Barthel
Walsrode	Geistliches Rüstzentrum Krelingen	Theologie-Vorbereitungskurs für Universitätsstudium und Gemeindegemeinschaft	Bibelkunde, Philosophie, Griechisch, Latein, Hebräisch	Manfred Dreytza
Weißsach im Tal	Evangelische Missionsschule der Bahnauer Brudergemeinschaft GmbH	Berufsausbildung zum/zur JugendreferentIn, GemeinmediakonIn, ReligionslehrerIn, MissionarIn	Missionarische Verkündigung	Thomas Maier

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovac GmbH

Wuppertal	Evangelistenschule Johanneum	Biblisch-theologische Ausbildung zur Vorbereitung auf Tätigkeiten in Jugend- und Gemeindearbeit	Klassisch theologische Disziplinen, Missionarische Verkündigung, Jugendarbeit	Burkhard Weber
Wustermark	Theologisches Seminar Elstal	B.A. Evang. Theologie B.A. Diakonie M.A. Evang. Theologie	Missiologie und Diakonie,	Volker Spangenberg
Wölmersen	Neues Leben Seminar	Berufsausbildung zum Pastor, Gemeindehelfer, Missionar B.A. Biblical Studies (zus. mit University of South Africa) Th.M. Theology (zus. mit Universität Leuven)	Missionswissenschaft, Missionarische Kinder- und Jugendarbeit	Klaus Schmidt

Tabelle 2: Aus- und Fortbildungsgänge sowie Weiterbildungsmaßnahmen an deutschen Universitäten, Fachhochschulen, Bibelschulen, die sich in curricular verankerter Form mit interkulturell ausgerichteter Missionswissenschaft beschäftigen

Aus dieser Übersicht und der damit verbundenen Recherche lassen sich verschiedene Informationen über gegenwärtige Tendenzen und Entwicklungen im Bereich ›missionarischer Ausbildung‹ gewinnen: Erstens können allgemeine Merkmale der unterschiedlichen Bildungsprogramme erfasst werden (3.5.1.2). Zweitens kann man sich auf Basis der Selbstdarstellungen, Internetauftritte und Studiendokumente einen Einblick von der konkreten Umsetzung der einzelnen Bildungsgänge anhand von Studienzielen, Studieninhalten, Lehrformen und der eingesetzten Methoden machen (3.5.1.3). Und schließlich drittens können auf dieser Basis auch die Anforderungen für die Bildungseinrichtungen, Lehrenden und Studierenden beschrieben werden (3.5.1.4).

3.5.1.2 Allgemeine Merkmale missionarischer Bildungsprogramme

Im Folgenden werden – bei aller wahrzunehmenden Heterogenität – zunächst grundlegende Charakteristika und Herausforderungen der in der obigen Tabelle genannten missionarischen Ausbildungsmöglichkeiten beschrieben:

- *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten:* Die ›Missionswissenschaft‹ (3.3.1) ist zwar im Fächerkanon evangelischer und katholischer Theologiestudiengänge mittlerweile eine etablierte Teildisziplin. Dennoch ringt sie als theologisch-wissenschaftliche (Teil-)Disziplin unverändert um Gleichbe-

rechtiung im Fächerkanon klassischer theologischer Ausbildungsgänge. An den evangelisch-theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten werden in den unter den Bezeichnungen ›Missions- und Religionswissenschaft‹, ›Religionsgeschichte und Missionswissenschaft‹, ›Missionstheologie‹, ›Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaft‹ firmierenden Fächergruppierungen unterrichtet, die nah an den Nachbardisziplinen Praktische und Systematische Theologie angesiedelt sind und trotz erkanntem Handlungsbedarf bislang nur an wenigen Universitäten explizit interkulturelle Fragestellungen in den Studienkonzepten einbeziehen (u. a. Becker, 1997; Brück, 1992; Essen, 2007; Winkler, 2007).

- *Evangelisch-theologische Hochschulen*: In den Curricula konfessionell und überkonfessionell ausgerichteter, missionstheologischer Bekenntnis- bzw. Privathochschulen (im deutschsprachigen Raum u. a. Akademie für Weltmission in Korntal, Freie Theologische Hochschule in Gießen, Staatsunabhängige Theologische Hochschule in Basel), die sich meist in freikirchlicher Trägerschaft befinden, sind die Themenschwerpunkte interkulturelle Kommunikation, interkulturelles Lernen und Homiletik, Ethnologie und Mission sowie interkulturelle Aspekte des Gemeindeaufbaus wie in keinem der anderen genannten Aus- und Fortbildungsgänge fester und integrativer Bestandteil der Ausbildung. Diese Einrichtungen wurden als Alternative zu den theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten gegründet, um sich im Sinne einer ›bibeltreuen wissenschaftlichen‹ Auslegung der Heiligen Schrift von der historisch-kritischen Methode, die vorrangig an staatlichen Universitäten und Hochschulen gelehrt wird, ganz oder teilweise abzugrenzen. Der Prozess der Akkreditierung im Rahmen der Bildungsreform von ›Bologna‹ gestaltet sich für diese Studiengänge aus diesem Grund meist schwierig (jüngstes Beispiel für eine erfolgreiche Akkreditierung stellt die Freie Theologische Hochschule Gießen dar). Für die Akkreditierung von akademischen und beruflichen Ausbildungsgängen in theologischen Seminaren, an den konfessionellen Hochschulen und anderen theologischen Bildungseinrichtung wurde bereits in den 1980er-Jahren eine eigene Stelle – die *European Evangelical Accreditation Association (EEAA)* mit mehr als 60 Bildungsträgern aus mehr als 25 Ländern – geschaffen. Die vom Bologna-Prozess ausgehende Initiative für eine länderübergreifende Koordination und Anerkennung von Studiengängen verstärkt diesen Wandel noch.

- *Kirchliche Hochschulen*: Die kirchlich getragenen und in der Regel staatlich anerkannten kirchlichen Fach- und Musikhochschulen (teilweise bezeichnet als Philosophisch-Theologische Hochschule), von denen es allein in Deutschland ca. 45 gibt, sind je nach Bedarf ihrer kirchlichen Träger auf einen oder mehrere der Schwerpunkte, wie z. B. Diakoniewissenschaften, Kirchenmusik, Musikpädagogik, Religionspädagogik, Sozial- und Gesundheitswesen und Theologie, spezialisiert. Themen interkultureller Kommunikation und Kompetenz sind im Lehrplan bisher nur vereinzelt integriert.
- Die sogenannten *Bibelschulen* (u. a. Wiedenest, Brake, Chrischona) und *theologischen Seminare* von großen Missionsgesellschaften (u. a. Theologisches Seminar der Liebenzeller Mission, Missionsseminar Hermannsburg) sind Ausbildungsstätten für kirchliche, insbesondere freikirchliche oder überkonfessionelle Mitarbeiter im Gemeinde- und Missionsdienst. Die angebotenen drei- bis fünfjährigen Studiengänge beinhalten neben der selbstständigen Bearbeitung und Reflexion biblisch-theologischer Inhalte und deren praxisbezogener Anwendung zum Teil Vertiefungsmöglichkeiten im Schwerpunktfach ›interkulturelle Studien‹, das sich mit der (kulturellen) Kontextualität der christlichen Botschaft beschäftigt.
- Mehrwöchige, z. T. ein- bis dreijährige praxisnahe und bibeltreue Aus- und Weiterbildungsangebote im Einsatzland bieten die sog. *Jüngerschaftsschulen* (u. a. das weltweite Netzwerk der United University of Nations), die insbesondere im Bereich evangelikaler Missionsgesellschaften ungebrochenen Zuspruch finden.
- Obschon sich die Curricula vorgenannter Aus- und Fortbildungsgänge und Weiterbildungsmaßnahmen aufgrund ihres jeweiligen theologischen, methodischen und inhaltlichen Umfangs stark unterscheiden, treten folgende (weit verbreitete) Seminarangebote im Bereich *berufsbegleitender Aus-, Weiter- und Fortbildung* von Missionaren immer stärker in den Vordergrund: z. B. interkulturelles Lernen und Lehren; interkulturelle Homiletik; biblische Missionskunde; Theologie der Religionen; ökumenische Bewegung; anthropologische und ethnologische Grundlagen interkultureller Kommunikation; Ethik und Mission; christliche Kommunikation in anderen Kulturen; Personalführung und Personalauswahl; Praxis der Gemeindegründung; Training für Kurzzeit-Mitarbeiter; Gesprächsführung; Selbst-Management und Zeitplanung; Moderation und Präsentationstechniken; Projektmanagement für Missionare;

multikulturelle Teams; Cross-cultural Counselling; Re-Entry-Kulturschock; Partizipation in christlichen Entwicklungsprojekten; (interkulturelle) Seelsorge und Persönlichkeitsentwicklung; Eheleute und Kinder in der Mission; Konfliktbewältigung.⁴⁵ Diese Liste stellt lediglich eine begrenzte Auswahl von möglichen Ausbildungskursen für Missionare dar. Es handelt sich außerdem um eine kategoriale Zusammenfassung von Bildungsangeboten, unabhängig davon, ob sich die Angebote an (angehende oder tätige) Missionare richtet oder an »Backstage«-Mitarbeiter in Missionsgesellschaften oder -werken. Deren Inhalte sind nicht immer und zwangsläufig auf Tätigkeiten in fremdkulturellen Situationen ausgerichtet. Sie decken nicht nur ein breites Spektrum an psychosozialen Bedürfnissen während des missionarischen Einsatzes (z. B. Bedarf nach Seelsorge, Gemeindegründung, Teamarbeit, Umgang mit kultureller Differenz) ab, sondern unterstützen das gesamte Personal von Missionsinstitutionen (z. B. bei der Auswahl von geeigneten Kandidaten, der Entwicklung von interkulturellen Qualifizierungsmaßnahmen zur Vorbereitung und Rückkehr).

- Unabhängig von den verschiedenen Qualifizierungsmöglichkeiten mit je individuellen Schwerpunkten und Besonderheiten treten in der Mehrzahl dieser Ausbildungseinrichtungen neben die immer noch gängigen klassischen Theologieexamen (z. B. Diplom-Theologieabschlüsse nach dem ersten theologischen Examen) vermehrt *Bachelor- und Master-Studienabschlüsse* (mit und ohne kirchliche Abschlussprüfung). Inwieweit die theologischen Examen von den einzelnen evangelischen Landeskirchen infolge des »Bologna«-Prozesses in Zukunft als notwendige Zulassungsvoraussetzungen für den Pfarrberuf anerkannt werden, ist im Moment noch nicht abzusehen. Die Bachelor- und Master-Studiengänge sind aufgrund z. T. noch ausstehender Akkreditierung im deutschen Hochschulsystem als Kooperationsabschlüsse mit englischsprachigen Universitäten und Hochschulen in Europa und den USA aufgestellt.
- Die Ausbildungsmöglichkeiten und Studiengänge sind in der Regel »inter- und transdisziplinär« (z. B. Arber, 1993; Mittelstraß, 2003) ausgerichtet,

⁴⁵ Diese Liste an Seminarthemen stützt sich auf das Weiterbildungsangebot der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen e.V. (AEM), eines Dachverbandes von ca. 120 evangelischen Missionswerken mit mehr als 3500 weltweit entsandten Missionaren (Akademie für Weltmission Korntal, 2008). Ähnliche Themen ließen sich auch bei anderen protestantischen Missionsvereinigungen finden.

wenngleich häufig die (klassischen) theologischen Fächergruppierungen (alte Sprachen; Bibelkunde; Religionsgeschichte; Dogmatik und Apologetik; Seelsorge und Sozialpsychologie; Praktische und Pastoraltheologie; Homiletik und Predigtamt) dominieren. Der Anspruch, sich mit dem Thema Mission aus mehreren disziplinären Perspektiven zu befassen, Fächergrenzen zu überschreiten und auf dieser Grundlage unterschiedliche theoretische und methodische Ansätze, Konzepte und Strategien der Mission kennenzulernen, gehört traditionell spätestens seit den Entwicklungen im 19. Jahrhundert zum Selbstverständnis eines kulturprotestantischen Bildungsanspruchs (vgl. u. a. Bahr, 2004; Graf, 1997, 2006; vgl. auch 3.4.2).

- Die zunehmend geforderte Internationalisierung von Ausbildungsangeboten ist in unterschiedlichen Formen in den genannten Ausbildungsgängen verankert. Europaweit sind mittlerweile an wenigen theologischen Fakultäten interkulturelle Studiengänge zu finden, wie z. B. der inter fakultäre Universitätslehrgang ›Theologie interkulturell und das Studium anderer Religionen‹ (Universität Salzburg) sowie postgraduale Studiengänge ›Interkulturelle Theologie‹ (u. a. an der Georg-August-Universität Göttingen, University of Utrecht/Niederlande und Radboud University Nijmegen/Niederlande), in denen Grundlagen der interreligiösen und ›interkulturellen Kommunikation und Kompetenz‹ auf postgradualen Niveau unterrichtet werden. ›Interkulturelle Theologie‹⁴⁶ widmet sich der breiten theologischen Perspektive der Begegnung und der Auseinandersetzung des Christentums mit anderen nicht-christlichen Religionen sowie der theologischen Reflexion der eigenen christlichen Kontextualität vor dem Hintergrund nicht-westlicher kontextueller Theologien (u. a. Bongardt, 1998; Küster, 1995). Dies geschieht unter Einbezug von Fragestellungen, wie z. B. der Ökumene, des Dialoges der Religionen, der Theologie der Religionen, der Inkulturation des Christentums und Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation (u. a. Essen, 2007: 284ff.; Winkler, 2007: 59ff.). Als eine theoretische und methodische Spezialisierung und thematische Zuspitzung der Aufgaben der ›modernen Missionswissenschaft‹ versteht die Interkulturelle Theologie sich als eine breit angelegte, empirisch fundierte christliche Theologie der Kulturen und

⁴⁶ Zur Programmatik dieser Studiengangs- bzw. Fächerbezeichnungen vgl. u. a. Brück (1992); Essen (2007); Friedli (1987); Hollenweger (1979-1988); Wijzen (2005); Winkler (2007).

Religionen. Sie stellt bislang keine eigenständige theologische Disziplin dar, sondern eine neue Forschungsperspektive und methodologische Forschungsstrategie innerhalb der akademischen Theologie.

- Die Konzepte der einzelnen Ausbildungsgänge unterscheiden sich durch ihre tendenzielle Fokussierung und Ausrichtung der Lehrinhalte einerseits im Sinne einer Theorie- und Forschungsorientierung, die die Priorität auf die Vermittlung von Fähigkeiten zur eigenständigen, theoretisch fundierten und methodisch gestützten Forschung setzen (vgl. die Studiengänge der Universitäten, kirchlichen Hochschulen und Bekenntnishochschulen), andererseits legen sie Wert auf eine Praxisorientierung (vgl. die Bibelschulen, theologische Seminare und Weiterbildungseinrichtungen), bei der der Erwerb gezielter Kenntnisse über praktische Anwendungsmöglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnisse im Vordergrund steht (z. B. durch studienbegleitende Praktika, Studiensemester und Missionseinsätze an Einrichtungen im In- und Ausland; regelmäßige Mitarbeit in Großprojekten, Jugendgruppen, Diakonie und im Predigtendienst in diversen kirchlichen und freikirchlichen Vereinigungen). Wenngleich interdisziplinäre Arbeitsformen und didaktische Ansätze hoch im Kurs stehen, stellen nach wie vor didaktisch konzipierte Vorbereitungen, Begleitungen und Nachbereitungen von Missionseinsätzen der Lernenden seltene Ausnahmen dar. Eine Reflexion darüber, was genau den Lernenden beigebracht wird, bildet – wenn dies auch häufig nur schwierig in Erfahrung gebracht und kaum kontrolliert werden kann – eine Herausforderung für alle oben genannten Bildungsgänge. Eine Einbindung dieser Erfahrungen, die in zunehmendem Maße auch mit kultureller Differenz, Fremdheit und interkultureller Kommunikation verbunden sind, ist eine Möglichkeit in der Ausbildung häufig geforderter Kompetenzen, wie z. B. Reflexionsfähigkeit und Beurteilungsvermögen, kreatives Denken und analytische Präzision.
- Neben Aspekten der Eignungsdiagnose von Personen für einen Missionseinsatz lassen sich auch Ansätze finden, die interkulturelle Qualifikationsmaßnahmen zur Vorbereitung auf die Mission behandeln (u. a. Backholer, 2006, Miranda, 2002; Reed, 1985). Es existieren außerdem detaillierte Trainingspläne, einschließlich der verfolgten Ziele und Inhalte sowie Hinweise auf die Durchführung und Evaluation von kulturspezifischen Vorbereitungs-, Begleitungs- und Nachbereitungsmaßnahmen (z. B. für Missionsaufenthalte auf den Philippinen aus Sicht der Steyler Missionare, die in dieser Form zwischen

1981 und 1990 am Missiological Education and Research Office der philippinischen SVD-Zentralprovinz stattgefunden haben; vgl. u. a. Miranda 2002).

3.5.1.3 Ziele, Inhalte, Lehr- und Forschungsmethoden in der Ausbildung von Missionaren

Ausgehend von den dargestellten allgemeinen Charakteristika und Tendenzen missionarischer Ausbildung, werden nun die konkreten Zielsetzungen, gelehrt Inhalte, eingesetzten Forschungsmethoden und didaktischen Lehrformen überblicksartig dargestellt:

- *Ausbildungsziele:* Nicht in allen Fällen lässt sich eine präzise und eindeutige Zieldefinition der jeweiligen Ausbildungsgänge ableiten. In der Regel handelt es sich bei den Zielsetzungen der einzelnen Programmen nur um vage Vorstellungen von der Absicht und dem zu erreichenden Ziel: einer Vorbereitung auf missionarische, diakonische, erzieherische und sozialarbeiterische Berufs- und Tätigkeitsfelder. Die missionarischen Ausbildungsstätten verfolgen häufig das Ziel, sich bei der Gestaltung und Umsetzung des Bildungsprogramms von den Bedürfnisse ihrer Studierenden leiten zu lassen. Auch sind sie bestrebt, in ihrer Bildungseinrichtung eine Arbeitsatmosphäre zu ermöglichen und einen Ort zu schaffen, an dem sich eine selbstständig theologisch denkende, missionarisch arbeitende Persönlichkeit entwickeln kann. In dieser Hinsicht wird häufig großer Wert gelegt auf die persönliche Begleitung und das ›Mentoring‹ der Studierenden während des gesamten Ausbildungsprozesses und an allen Orten ihrer praktischen Einsätze. Die Ausbildungsziele und Erwartungen der Studierenden sind meist orientiert an den langfristigen Lebenskonzepten, -entwürfen und -perspektiven bestimmter Missionar Vorbilder (u. a. der jeweiligen theologischen Ausrichtung der Einrichtung). Obwohl alle Bildungsgänge beabsichtigen, ein fundierte Grundwissen zu vermitteln, geht es nicht um reines Auswendiglernen von Faktenwissen, vielmehr sollen auch soziale und interpersonale Kompetenzen, z. B. wie man mit anderen Menschen umgehen und die christliche Botschaft ›authentisch‹ vermitteln kann, erlernt werden. Zu den konkreten praktisch-strategischen Ausbildungszielen dieser Bildungseinrichtungen zählt auch die Vorbereitung von im Glauben gefestigten und für Leitungsaufgaben vorgesehenen Mitarbeitern christlicher Gemeinden. Weiterhin soll die Selbstständigkeit der Lernenden im beruflichen Alltag gefördert werden.

- *Ausbildungsinhalte*: Das Studienangebot ist durch eine starke Pluralität und Heterogenität gekennzeichnet:
 - Zu den thematischen Schwerpunkten jeder missionarischen bzw. theologischen Ausbildung zählen die Bibelkunde und Theologie des Alten und Neuen Testaments, die Religions- und Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Dogmatik und konfessionsgeschichtliche Bekenntnisentwicklung, praktisch-theologische Aspekte, wie z. B. Verkündigungsmethoden, Predigtlehre, Seelsorge- und Gesprächstechniken, die Verwaltung von Sakramenten, ökumenische Bewegung.
 - Spezialisierte Studienangebote und Ausbildungsschwerpunkte stellen mitunter Kernkompetenzen bzw. hinreichende Alleinstellungsmerkmale der jeweiligen Bildungseinrichtung dar: Neben diesem theologischen ›Allgemeinwissen‹ werden an den staatlichen Universitäten, kirchlichen und auch an evangelisch-theologischen Hochschulen Studienschwerpunkte bzw. Spezialisierungsmöglichkeiten angeboten, wie z. B. Religion, Christentum und Kultur in Berlin und Heidelberg, Mission und interkulturelle Kommunikation in Korntal, Dialog der Religionen in Würzburg, Ökumenewissenschaft in Berlin, Göttingen, Hamburg, Halle-Wittenberg, Wuppertal/Bethel und Oberursel und außereuropäische Christentumsgeschichte in München. Spezialisierungen bieten auch die Bibelschulen und theologischen Seminare, so z. B. Theologie des Islam am Martin-Bucer-Seminar, Interkulturelle Theologie, Mission und Weltchristentum am Missionsseminar Hermannsburg sowie praxisnahe Bachelor- und Masterstudiengänge in Theologie, Bibelstudien und Missionswissenschaft, deren Regelstudienzeit umfangreicher ist als an den Fach- und Hochschulen und meist zwei- oder mehrsemestrige ›Anerkennungspraktika‹ einschließen.
 - Auf allen Ebenen der verschiedenen Ausbildungsgänge wird die ›Inter- und Transdisziplinarität‹ (z. B. Arber, 1993; Mittelstraß, 2003) gefördert. Zu den häufig in die missionarische Ausbildung involvierten Disziplinen zählen u. a. Bibelkunde, Archäologie, Altertumsgeschichte, Religionsgeschichte, Altertumssprachen (z. B. Gräzistik, Latinistik, Hebraistik), Sozial- und Erziehungswissenschaften (Psychologie, Soziologie, Pädagogik), die Kunst- und Musikwissenschaften, Sozialarbeit sowie Kulturwissenschaften (z. B. Kulturanthropologie, Kulturgeschichte, Kultursoziologie) und Religionswissenschaften. Dabei wird deutlich, dass die

Lern- und Lehrinhalte der Missionswissenschaft letztlich nicht von den Erkenntnissen der (klassischen) theologischen Disziplinen, wie z. B. der biblischen Exegese, Altem und Neuem Testament, Kirchengeschichte, Systematischer Theologie und Praktischer Theologie, getrennt werden können, wobei eine ›reziproke Austauschbeziehung‹ (Becker, 1997) angestrebt werden soll.

- Viele der Bildungsangebote von Fach- und Hochschulen setzen Kenntnisse in den Altertumssprachen Griechisch, Latein und Hebräisch voraus. Z. T. gibt es duale Bildungsgänge, in denen zunächst die für das Studium der Theologie relevanten geschichtlichen, philosophischen und sprachlichen Grundlagen vermittelt werden und auf das Studium vorbereitet wird, wie z. B. Geistliches Rüstzentrum Krelingen, Evangelistenschule Johannum und Neues Leben-Seminar.
- Die Ausbildungsangebote unterscheiden sich auch nach dem Grad ihrer Profilierung: Die allgemeinbildenden und wissenschaftlich-theoretischen Studiengänge an den Universitäten und kirchlichen Hochschulen bereiten auf die klassischen Berufsfelder Lehramt, Gemeindepädagogik und Pfarramt vor. Die theologischen Seminare bzw. Bibelschulen sind vorwiegend missions- und theologiepraktisch ausgerichtet und bereiten auf spezifische Berufsfelder vor, wie z. B. technische und diakonische Gemeinde- und Missionsdienst, Kinder- und Jugendreferenten sowie Gemeindepädagogik und staatlich anerkannte Erzieher für Kindereinrichtungen.
- Internationale Mobilität wird in allen genannten Bildungsgängen als ein wesentliches Ausbildungsziel betrachtet. Praktikumsemester im In- und Ausland sowie integrierte Studiensemester bzw. Teilstudien im Ausland sind Teile des Ausbildungsprogramms. Die Möglichkeit zum Auslandsstudium ist an den Bibelschulen stärker integriert als an den staatlichen Hochschulen, weil aufgrund meist noch ausstehender Akkreditierungen ihrer Bachelor- und Master-Studiengänge die Abschlüsse nicht von den theologischen Seminare, sondern von den mit ihnen kooperierenden ausländischen Partneruniversitäten vergeben werden.
- *Forschungsmethoden*: Die jeweils eingesetzten Lehr- und Forschungsmethoden lassen sich nur unpräzise aus den Modulbeschreibungen und Studienpläne ablesen:

- *Allgemeines:* Das Spektrum der eingesetzten Methoden, Techniken und Verfahren reicht von interpretativ-hermeneutischen Verfahren über die historisch-kritische Methode (z. B. Textkritik, Literarkritik etc.) bis hin zu quellenkritischen historischen Verfahren. Die verschiedenen Bildungsgänge streben die Ausbildung von methodischen Kompetenz an, die es den Lernenden ermöglichen soll, sich in ausgewählten Studiengängen zu vertiefen, sich selbstständig neues theologisches Wissen anzueignen und zum Weiterstudium anzuregen.
- *Didaktische Lehrformen:* Die typischen Lehr-Lern-Situationen können einerseits anhand der ›klassischen‹ Lehrformen, wie z. B. Vorlesung, Seminar, Übung, Praktika, Kolloquium, charakterisiert werden. Andererseits kommen auch Rollenspiele, Simulationen, Workshops und andere Trainingsmethoden zum Einsatz. Die Verwendung dieser didaktischen Methoden hängt von den Möglichkeiten und allgemeinen Kenntnissen und Fähigkeiten der Lehrenden ab, eventuell gibt es auch Einschränkungen durch die Bildungseinrichtungen.
- *Interreligiöse und interkulturelle Kommunikation:* alle Studiendokumente beinhalten einen Hinweis auf diverse Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie Schlüsselkompetenzen, die im kulturellen Austausch benötigt werden. Interkulturelle Kompetenz und interkulturelle Kommunikation sind nicht nur Ausbildungsinhalte, sondern auch deklarierte Ziele der Bildungsgänge, z. B. der Studienprogramme ›interkulturelle Theologie‹ in Wuppertal/Bethel und Hermannsburg und der Studienspezialisierung ›interkulturelle Kommunikation‹ an der Akademie Korntal. Meist ist das Ziel zur Ausbildung interkultureller Kompetenzen aber nur implizit in den Studiengängen bzw. Studiendokumenten verankert.
- Verschiedene missionspraktische Ausbildungsangebote legen auch auf den Einsatz von ›interkulturellen Trainings‹ (u. a. Kammhuber, 2000) großen Wert, um die eigenen kulturspezifischen Denkstrukturen und Verhaltensmuster zu reflektieren und für andere und fremde Kulturen und Religionen zu sensibilisieren, wie sie in der Missionspraxis relevant werden können. In Rollenspielen, Informationsveranstaltungen sollen theoretische Grundlagen von Kultur vermittelt, die eigene Rolle als Missionar reflektiert und adäquate Bewältigungsstrategien im Umgang mit kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit entwickelt werden.

3.5.1.4 Anforderungen an Bildungsträger, Lehrende und Lernende

Schließlich können aus der tabellarischen Übersicht der verschiedenen Ausbildungsmöglichkeiten für Missionare spezifische Anforderungen für die Bildungseinrichtungen, die Lehrenden und Studierenden abgelesen werden (vgl. dazu im Folgenden Faix, 1998):

- *Anforderungen an die Bildungsträger:* Sie sind daran interessiert, dass die von ihnen angebotenen Bildungsangebote spezifische Kernkompetenzen vermitteln, um sich gegenüber anderen Angeboten zu profilieren. Sie sind auch bestrebt, die Rahmenbedingungen für berufspraktische und internationale Studienkontakte zu schaffen und den Hochschul- bzw. Dozentenaustausch zu fördern.
- *Anforderungen an die Lehrenden:* An die Dozenten und Lehrkräfte der Bildungseinrichtungen werden meist hohe Anforderungen gestellt:
 - Sie müssen sowohl über ein solides *Wissen* in den von ihnen unterrichteten Fächern als auch über vertiefte Kenntnisse der eigenen Glaubenslehre, Kirchengeschichte und des eigenkulturellen Wissenssystems verfügen. Die Lehrenden müssen auch in der Lage sein, ihre Kenntnisse und Fähigkeiten stets auf neue Sachverhalte anzuwenden.
 - Daneben sollten sie aufgrund eigener Erfahrungen in unterschiedlichen Berufs- und Tätigkeitsfeldern eine Art Prozess- und Expertenwissen besitzen, um den Lernenden Methoden bzw. methodische Kompetenzen zur eigenständigen Erschließung theoretischer wie praktischer Aspekte christlichen Lebens zu vermitteln. Dazu gehören z. B. metakognitive Fähigkeiten, wie z. B. Reflexionsfähigkeit, Kontrolle von Gegenübertragungen, konstruktive und strategische Gestaltung in der Gesprächsführung etc.
 - Die Lehrenden sind Vermittler zwischen Theorie und Praxis: Sie müssen (berufs-)praktische Fähigkeiten und Fertigkeiten vermitteln können, deren theoretisches und methodisches Potenzial von den Lernenden beurteilt und in bestimmten praktischen Fällen angewendet werden kann, wie z. B. Methoden der Bibelauslegung und Verkündigungsmethoden, die Seelsorge und Begleitung von gläubigen Christen, die wiederum auf theoretischen Erkenntnisbeständen und den Methoden der Sozial- und Kulturwissenschaften beruhen (z. B. Gesprächsführung, Problembearbeitungsstrategien). Mitunter ist das einseitige Eingreifen und die Einflussnahme

der Lehrenden auf Lern- und Entwicklungsprozesse nicht unproblematisch (vgl. Paige, 1996), wobei im deutschen Bildungssystem gewisse Grenzen gesetzt sind, z. B. was die Einflussnahme bei Supervisionstechniken betrifft.

- Die Lehrenden können einen Rahmen für Tutorien- und Mentorsysteme schaffen und die Lernenden metareflexiv begleiten, wie z. B. bei der Studienberatung, bei studentischen Projekten und als geistliche Mentoren und Seelsorger. Alle diese Maßnahmen stellen Lernmöglichkeiten dar, um möglichst ›authentische‹ Probleme und Schwierigkeiten späterer Berufstätigkeiten zu bearbeiten.
- Die Lehrenden sollten ein Lernumfeld schaffen, in dem typische missionarische Kompetenzen (3.5.3) entwickelt werden können, wie z. B. die Kooperation in multikulturellen, international und interdenominationell zusammengesetzten Lern- und Studiengruppen.
- Nicht nur die Lerninhalte und das Lernumfeld sollte durch die Lehrenden möglichst authentisch gestaltet werden, sondern auch der Umgang der Studierenden miteinander und mit den Lehrpersonen. So wird häufig folgendes Persönlichkeitsprofil gesucht (Faix, 1998: 20ff.): ein fürsorglicher, einfühlsamer und authentischer, wenig autoritärer Lehrer, der sich um die Studierenden ›kümmert‹ (Seelsorgertyp), der die Studierenden an wichtigen Entscheidungen beteiligt, sich selbst kontinuierlich weiterbildet und über interkulturelle Erfahrungen verfügt sowie sich durch Team- und Leiterfähigkeiten auszeichnet.
- *Anforderungen an die Studierenden:*
 - *Allgemein:* Die Studierenden sollten im Rahmen von Praktika einen ersten praktischen Einblick in das zukünftige Berufsfeld erhalten. Die Erfahrungen und Erwartungen der Studierenden sollten in die Lehre eingebunden werden, um deren Lernbedarf zu erkennen.
 - *Studierkompetenzen:* Zu den Basiskompetenzen für die Aufnahme in eine Ausbildung gehören z. B. Selbstorganisationsfähigkeit, Lernbereitschaft, kommunikative und soziale Fähigkeiten, Teamfähigkeiten, sprachliche Artikulationsvermögen und analytische Ausdrucksfähigkeit. In der Regel werden auch bestimmte Persönlichkeitsmerkmale bei der Eignungsüberprüfung überprüft, wie z. B. Festigkeit im Glauben, Offenheit, Empathie,

Umgang mit Stress und Überforderung sowie emotionaler Anspannung und Ambiguität.

- *Fachkompetenz*: Die Lernenden sollten sich während der Aus- und Weiterbildung ein theologisches Grundwissen, disziplinenübergreifende Grundbegriffe, methodische Zugänge zur Erschließung von neuem Wissen und Grundlagen wissenschaftlichen Arbeitens aneignen. Sie sollten außerdem die Gültigkeit und Aussagekraft der vermittelten Lerninhalte einschätzen und beurteilen können und neben der Reflexion der eigenen religiösen Identität auch Erkenntnisse aus nicht-christlichen Kontexten und Perspektiven der Anderen kennen lernen.
- *Sozialkompetenz*: Missionarische Ausbildung versteht sich auch als ein Bildungsangebot, bei dem neben den fachlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten die Persönlichkeit der Lernenden entwickelt werden soll. Die Lernenden werden während ihrer Ausbildung auf die für ihre zukünftige berufliche Tätigkeit notwendigen interpersonalen Kommunikationsfähigkeiten und sozialen Kompetenzen vorbereitet. Der ideale Missionar muss dementsprechend über spezifische ›Schlüsselkompetenzen‹ (u. a. Straub, 2007b) verfügen, wie z. B. Teamfähigkeit, Wahrnehmung von Leitungsaufgaben, Kommunikations- und Selbstreflexionsfähigkeiten sowie Anpassungsfähigkeit und Flexibilität im Umgang bzw. in der Begegnung mit Angehörigen anderer Kulturen.
- *Geistige Kompetenz*: Die Lernenden sollten sich ihrer religiösen Überzeugung vom christlichen Glauben bewusst sein und werden sowie an einer Weitergabe ihrer Glaubensüberzeugungen an andere interessiert sein. Sie sollen im Laufe des Absolvierens eines Bildungsganges eine Haltung entwickeln, nach der man das eigene Bibelverständnis und seine denominationale Prägung stets nur als fragmentarisch beurteilen kann. Glaubbenseifer und -stabilität sowie Beharrungsvermögen in schwierigen Lebenslagen werden als notwendige Motivation betrachtet. Die Lernenden sollten in der Lage sein, ihren religiösen Glauben zu leben und zu ›pflegen‹: z. B. Rückzug ins Private, um Bibelstudien und Gebet zu betreiben; sich dem Willen Gottes auszuliefern; ausgewogen zu leben und gegenüber anderen religiösen Anschauungen widerstandsfähig zu bleiben. Kurzum, sie sollten an Stabilität und einer gewissen Festigkeit im persönlichen religiösen Glauben gewinnen.

- *Praxiskompetenz*: Die theologische und missionarische Ausbildung zielt auf Einfachheit bei der Vermittlung der christlichen Botschaft und eigener Glaubenserfahrungen. Im Laufe der Ausbildung sollten sich die Lernenden daher praktische Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Erledigung berufsbezogener Aufgaben aneignen, wie z. B. Predigt, Seelsorge, Gemeindeleitung, Kirchenverwaltung und klerikale Strukturen. In praktischen Übungen, Rollenspielen, Feldanalysen und Tagebuchauswertungen wird dieses praktische Handeln erprobt und reflektiert.
- *Interkulturelle und interreligiöse Kompetenz*: Dazu zählen persönliche Einstellungen, Erwartungen und Persönlichkeitseigenschaften, wie z. B. Sensibilität für die eigene Kultur, Religion und Respekt gegenüber anderen christlichen Denominationen, Empfindsamkeit für Leid und Schmerz. Diese Schlüsselkompetenzen stellen sich durch das Studium nicht von selbst ein, sondern müssen durch Erfahrungen kultureller Differenz und Andersheit erst erworben werden.

3.5.1.5 Aktuelle Entwicklungen und Tendenzen

3.5.1.5.1 Zur Ausbildungssituation in evangelikalen Ausbildungsstätten

Die ›Missionswissenschaft‹ versteht sich neben den Fächer(-gruppen) Altes und Neues Testament, Systematische Theologie sowie der Religions- und Kirchengeschichte häufig als eine praktisch-theologische Teildisziplin, die sich mit der wissenschaftlichen Reflexion der Missionstätigkeit der christlichen Kirchen und der religiösen Lebensäußerung der Gläubigen überhaupt beschäftigt. Die Theologie als Wissensgrundlage und Methode fungiert in der Ausbildung von Missionaren meist als natürliche Grundlage und kontinuierlicher Korrekturmaßstab. Diesem Anspruch steht im evangelikalen Bereich die ›bibeltreue‹ Missiologie gegenüber, die an den Bibelschulen, theologischen Seminaren und Bekenntnishochschulen, zu denen z. B. die mittlerweile als Hochschule anerkannte ehemalige Freie Theologische Akademie (jetzt Hochschule) in Gießen gehört, gelehrt wird. Dieser theologische Ansatz unterscheidet sich einerseits durch die Gleichberechtigung (z. T. auch Ablehnung) der traditionellen historisch-kritischen Methode, die typischerweise an den staatlichen Hochschulen gelehrt wird, andererseits sehen die Lehrenden die Theologie der Mission auch als ein grundlegendes Ziel theologischen Arbeitens (u. a. Kasdorf, 1996; Müller, 2005).

In den evangelikalen Ausbildungseinrichtungen ist man nicht mehr länger gezwungen, akademisch-kirchliche Mitarbeiter einzustellen, die an den staatlichen Universitäten ihre Ausbildung genossen haben und wo das persönliche Bekenntnis keine zwingende Voraussetzung für die Aufnahme des Studiums darstellt. Der eigene Mitarbeiterstab und die hauseigenen Ausbildungsgänge werden meist besetzt mit bibeltreuen Lehrenden. Die Lehrenden verfügen in der Regel über eine abgeschlossene theologische Ausbildung mit einem akademischen Grad. Teilweise sind sie promoviert und habilitiert oder weisen andere akademische Qualifikationen in lehr- und forschungsbezogenen Tätigkeitsfeldern auf. Bei der Bewerbung für eine Dozentenstelle an einem der theologischen Seminar bzw. Bibelschulen und Hochschulen werden neben der »säkularen« Vorbildung auch Sozialkompetenzen, Sprachkenntnisse, die Standfestigkeit im Glauben und die Befähigung zur Ausübung von Leitungsaufgaben vorausgesetzt.

Spätestens seit Mitte der 1990er-Jahre ist der allgemeine Trend zu beobachten, dass die Bewerberzahlen an allen theologischen Ausbildungsstätten (egal ob an Bibelschulen oder Universitäten) im deutschsprachigen Raum zurückgehen. Die Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA) hat dazu eine umfassende Studie über die Ausbildungssituation an den evangelikalen Ausbildungseinrichtungen erarbeitet (vgl. Faix, 1998). Das Ergebnis dieser Studie wurde im Jahre 1997 publiziert und erlaubt erstmals einen detaillierten Überblick und eine Differenzierung gegenwärtiger Ausbildungsgänge und -bedingungen im deutschsprachigen evangelikalen Bildungsbereich. Außerdem lässt die Studie Erkenntnisse über die Qualifikationen, Einstellungen und die Zufriedenheit der Akteure in diesem Handlungsfeld zu, u. a. über Schulleitung, Lehrpersonal, Studierende sowie die beteiligten Missionswerke und Kirchgemeinden. Die allgemeine Lage an den evangelikalen Ausbildungseinrichtungen wurde mithilfe von Selbst- und Fremdeinschätzungen der einzelnen Akteure erhoben. Die Ergebnisse dieser Studie gelten als repräsentativ für diese Art von Ausbildungsstätten im deutschsprachigen Raum. Sie basieren auf einer Auswertung von vier verschiedenen Fragebögen mit insgesamt 936 standardisierten und teilstandardisierten Fragen. Die Ergebnisse der Studie beinhalten sowohl statistische Daten, z. B. Studienanfängerzahlen, Alter der Lehrkräfte, Strukturen von Ausbildungsstätten als auch Erkenntnisse über die Beweggründe und Motive, wie es dazu kam, dass junge Menschen den Weg einer theologischen Ausbildung eingeschlagen haben oder

frühzeitig ihr Studium wieder abbrechen, sowie über die Curricula, Praktika und Lebensgestaltung im Rahmen der Ausbildung (ibid.: 15f.).

Gründe für den Bewerberrückgang sind einerseits in den persönlichen Präferenzen der Studierenden und Lehrenden zu finden und andererseits mit den derzeitigen gesellschaftlichen Entwicklungen verbunden (ibid.): So haben sich die Ausbildungssituation und die Arbeitsmarktbedingungen für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen in den letzten Jahren drastisch verändert. »Karrieren« im kirchlichen Bereich sind nicht mehr so erstrebenswert. Außerdem ist ein allgemeiner Rückgang der Mitgliedszahlen der christlichen Gemeinden und Kirchen zu beobachten. Die Bereitschaft zu freiwilligen und ehrenamtlichen Tätigkeiten bleibt dabei unverändert. Nur verfügen diese Personen meist weder über eine adäquate Ausbildung für Tätigkeiten im Gemeindeumfeld noch werden sie gezielt gefördert, um in hauptamtliche und verantwortungsvolle Aufgaben hineinzuwachsen. Beklagt werden außerdem die fehlenden Zukunftsaussichten der jungen Erwachsenen.

Es zeigen sich bei dieser Studie keine signifikanten Unterschiede und Abweichungen gegenüber den Ergebnissen der jüngsten »Shell-Jugendstudie« (Shell Deutschland Holding, 2006): Gesellschaftliche Trends wie Arbeitslosigkeit, Zukunftsängste, wirtschaftliche Unsicherheit und das schwindende Vertrauen in öffentliche Institutionen sind für junge Erwachsene, die eine Entscheidung über den Besuch einer theologischen Ausbildung an einer der deutschen evangelikalen Bibelschule treffen, ausschlaggebende Motive, unabhängig davon, ob diese Werte und Einstellungen einen christlichen oder säkularen Charakter besitzen. Die Erwartungen der Studierenden spiegeln zwei Tendenzen wider (ibid.: 18f.): Die theologische Ausbildung soll einerseits den Studierenden ein möglichst umfassendes theologisches Wissen über ihre zukünftige Tätigkeit vermitteln und Möglichkeiten der Anwendung sowie praktischen Vertiefung dieser Kenntnisse und Fähigkeiten im Rahmen des Curriculums bieten, andererseits aber auch eine Entwicklung der eigenen Persönlichkeit und Vertiefung im persönlichen Glauben ermöglichen.

Ein Vergleich von generationsspezifischen Unterschieden zwischen Studierenden und Ausbildungsstättenleitern zeigt, dass seitens der Studierenden die Fähigkeit zur kritischen und sachlichen Auseinandersetzung mit Problemen einen höheren Stellenwert einnimmt als bei den Leitern und Dozenten der Bildungseinrichtungen. Für Letztere stehen bürgerlich-konservative Werte und Normen,

wie z. B. Disziplin, Willensstärke und Pflichtbewusstsein, bei der Vermittlung von Erfahrungswissen im Mittelpunkt, wobei Fähigkeiten, wie z. B. Selbstkorrektur, Sensibilität für Andersheit und Sachlichkeit bei Meinungsverschiedenheiten, den vorgenannten Wertorientierungen konträr gegenüberstehen (ibid.: 21).

Auf der Ebene der Persönlichkeitsentwicklung der Studierenden wurden erstaunlicherweise vielen Gemeinsamkeiten zwischen den Erwartungen der Studierenden während der theologischen Ausbildung und der Schulleitung sowie den Missionswerken und Gemeinden festgestellt (ibid.: 22): Im Mittelpunkt einer zeitgemäßen theologischen Ausbildung werden Eigenverantwortung, Begabungen zur Führung anderer Menschen und persönliche Betreuung (Mentoring) als relevant erachtet. Diese Persönlichkeitseigenschaften stellen nicht nur gewünschte Fähigkeiten und Fertigkeiten für die zukünftige Tätigkeit als Missionar dar, sondern sind aktive und praxisnahe Lehr- und Lerninhalte sowie Curricula gegenwärtiger Ausbildungsgänge.

Die Studierenden, Missionswerke und Gemeinden erwarten von den Dozenten und Lehrkräften neben fachlich-inhaltlichen Kompetenzen und pädagogischen Fähigkeiten auch Fähigkeiten interpersonaler Kommunikation, wie z. B. Offenheit, Kontaktfähigkeit, positive Ausstrahlung und Freundlichkeit (ibid.: 23ff.). Sowohl die Schuleinrichtungen als auch die Studierenden und Gemeinden wünschen sich bei der Auswahl der Lehrkräfte verstärkte Praxis- und Berufserfahrungen. In den Fragebögen wurden alle Beteiligten über die Zukunftsaussichten hinsichtlich der theologischen Ausbildungsstätten befragt. Das sich daraus ergebende Bild zukünftiger Entwicklungsperspektiven ist uneinheitlich. Im Mittelpunkt der Verbesserungsvorschläge stehen der Ort der Ausbildung (z. B. Fernbibelschule oder Gemeindebibelschule) und das Konzept sowie die Struktur der Ausbildungsgänge (z. B. theologische Ausbildung auf Berufsakademiebasis, berufsbegleitendes oder modulares, breit gefächertes Kurssystem) (ibid.: 26).

Die Ergebnisse lassen verschiedene kontextuell relevante Fragen unangetastet, deren Anknüpfungspunkte in dieser Untersuchung aufgenommen werden sollen: Welche lebensgeschichtlich bedeutsamen subjektiven Beweggründe der Auszubildenden haben dazu geführt, dass diese den Besuch dieser theologischen Bildungseinrichtungen gegenüber anderen Einrichtungen wählen? Welches Berufsbild wird in diesen Ausbildungsgängen vermittelt und wie sieht die Tätigkeit eines idealtypischen Missionars aus? Welche typischen Fähigkeiten und Fertigkeiten werden gelehrt und gelernt und wie können diese möglichst praxisnah

und bezogen auf das zukünftige missionarische Tätigkeitsfeld vorbereitet werden? Die KbA-Studie zeigt zur Beantwortung dieser Fragen verschiedene Potenziale und Perspektiven für die zukünftige Gestaltung von Ausbildungsangeboten auf. Dazu zählen u. a. die Qualifikationen, Betreuungsleistungen bzw. Mentortätigkeiten und Fortbildungsmöglichkeiten der Dozenten, die Modularisierung des Lehr- und Lernangebotes, Ausbildungsformen und Bildungsmodelle, inhaltliche Aktualisierungen, Ergänzung und Erweiterung missionswissenschaftlicher Erkenntnisse durch sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse und -perspektiven, Möglichkeiten der Persönlichkeitsentwicklung, Theorie- und Praxisorientierung, die Internationalität und Internationalisierbarkeit von theologischen Ausbildungsgängen, evangelikale Ausbildung in einer spät-/postmodernen, pluralisierten und säkularisierten Gesellschaft. Die Ergebnisse der Untersuchung der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten kann in sieben Thesen zur Verbesserung und Weiterentwicklung theologischer Ausbildung zusammengefasst werden (ibid.): (1) Es braucht weniger ›Pastoren‹ als vielmehr ›Mentoren‹ als Lehrende bzw. Ausbildungsleitende; (2) Ausbildungsprogramme sollen klare Fortbildungsmöglichkeiten vermitteln; (3) Ausbildungsgänge sollen stärker modularisiert werden; (4) Sozialwissenschaftliche Fächer und Disziplinen sollten stärker berücksichtigt werden; (5) Aus-, Fort- und Weiterbildungen sollen stärker (missions-)praktisch orientiert sein; (6) Persönlichkeitsbildung und die (7) Anbindung an die Heimatgemeinde sollen unterstützt werden.

3.5.1.5.2 Religion, Mission und Ökumene

Missionswissenschaft wurde lange Zeit beinahe ausschließlich als Missionsgeschichte und vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung des Christentums vorwiegend aus westlicher Perspektive betrieben (u. a. Becker, 1997; Winkler, 2007). Gegenwärtig rücken zunehmend kontextuelle Theologien, außereuropäische Befunde, Fragen des interkulturellen Dialogs und der interkulturellen Hermeneutik sowie das Interesse an der weltweiten Ausbreitung der christlichen Kirchen aufgrund unterschiedlicher Konfessionen im Spiegel der ökumenischen Theologie in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Bemühungen. Es wird häufig auch eine Auseinandersetzung mit anderen nicht-christlichen theologischen und philosophischen Traditionen sowie eine Beachtung außereuropäischer kontextueller Ansätze gefordert, um den in der Missionswissenschaft weit verbreiteten ›Eurozentrismus‹ und ›Genderbias‹ in den Griff zu bekommen (Castro Varela, 2007; Matthes, 1993/2005). Diese gegenwärtigen Tendenzen ha-

ben neben dem ›Bologna‹-Prozess auch zu einer Reformierung der klassischen missionarischen Ausbildung von Missionaren an den Universitäten und Hochschulen geführt. Dazu zählen verschiedene Studienprogramminitiativen und Grundsatzpapiere, die Missionswissenschaft als ›Interkulturelle Theologie‹ (z. B. Essen, 2007) verstanden wissen wollen und ihr Verhältnis zu den Religionswissenschaften neu ausloten.⁴⁷

Die systematische Erforschung der aufgrund aktiver Missionshandlungen von den christlichen Kirchen entstandenen Fremdheitskontakte und deren Wirkungen auf die missionarische Praxis nimmt immer noch eine untergeordnete Stellung ein (vgl. u. a. Berner, Bochinger & Hock, 2007). Stattdessen gehören mittlerweile Untersuchungen über interkulturelle Kontextualisierungs- und Inkulturationsprozesse des Christentums in fremdkultureller Umgebung und die Fähigkeit, über kulturelle Grenzen hinweg in einen Dialog der Religionen zu treten, zum Kern wissenschaftlicher Bemühungen in der theologischen Missionswissenschaft. Becker (1997) betont ihre hermeneutische Aufgabe, die helfen kann,

»den und die andere(n) in ihrer jeweiligen Situation, Kultur, Religion so zu sehen, wie er und sie sich selbst verstehen und sehen. [...] Indem Missionswissenschaft einzelne Kulturen und Religionen zum Gegenstand theologischer Untersuchung macht, tritt sie anstelle einseitiger Vermittlung der Ergebnisse theologischer Arbeit der westlichen Welt in eine wechselseitiges theologisches Gespräch. Sie trifft in diesem Austausch auf Menschen, die ihre [je, M.A.] eigene kulturelle, religionsgeschichtliche und geistige Umwelt in ihre theologische Hermeneutik einbringen« (ibid.: 195f.).

Für die Vertiefung heutiger missionswissenschaftlicher Lehr- und Forschungstätigkeiten wurden von Becker (1997) drei Thesen formuliert, die gleichzeitig als Anforderungen an eine Reformierung der bisherigen missionarisch-theologischen Ausbildung gestellt werden können (ibid.):

- Wahrnehmung der Reflexionsprozesse in Kirchen der sog. ›Dritten Welt‹, wie z. B. ihre Situation als Minderheit, politische Betätigungsfelder, Begegnung nicht-christlicher Religionen und Offenheit für unterschiedliche Ausdrucks-

⁴⁷ Folgende frei zugängliche Grundsatzpapiere wurden in die hiesigen Betrachtungen einbezogen: (1) Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft (Fachgruppe Religionswissenschaft und Missionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie & Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, 2005); (2) ›Theologie Interkulturell‹ an der Universität Salzburg (Winkler, 2007). Vgl. dazu auch Becker (1997) und Bochinger (1997).

formen des Glaubens, bis hin zur Infragestellung ›eurozentrischer‹ Standpunkte;

- Beachtung und Integration religionswissenschaftlicher Erkenntnisbestände und Verbindung mit solchen der Missionswissenschaft sind eine Grundvoraussetzung für das Verständnis kontextueller Theologien und des jeweiligen soziokulturellen Umfeldes, wenn auch die Ergebnisse von Untersuchungen empirischer Erscheinungsformen von Religion und Religiosität aufgrund anderer Fragestellungen erarbeitet wurden (vgl. Bochinger, 1997);
- eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, der Integration christlicher Kirchen und der Teilnahme an den öffentlichen Diskursen in westlichen Gesellschaften (z. B. Religionsunterricht in Deutschland).

3.5.2 Berufsbild Missionar – Berufliche Tätigkeits- und Einsatzfelder

Das typische Bild des die christlichen Gläubigen seelsorgerisch begleitenden und die Gründungs- und pastorale Entwicklungsarbeit von Kirchgemeinden leitenden Missionars, der von seiner Kirche oder einer kirchlich-religiösen Institution ins Missionsfeld geschickt wird, ist weit verbreitet. Es beschreibt jedoch nur eine sehr eingeschränkte Perspektive. Tatsächlich ist das Spektrum an Aufgaben, Funktionen und Einsatzbereichen der Missionare wesentlich breiter und vielfältiger. Allgemein werden Missionare damit beauftragt, zwischen der christlichen Glaubenslehre und Lebensüberzeugungen einerseits und konkreten Lebenssituationen, fremdkultureller Situationen und Begegnungen in Entwicklungsländern und mit meist sozial benachteiligten Bevölkerungsgruppen andererseits zu vermitteln. Je nach Missionsauftrag kann eine Spezialisierung erfolgen. Das Aufgabenspektrum und das Einsatzfeld ist von den sich kontinuierlich und dynamisch verändernden gesellschaftlichen wie sozio-kulturellen Bedingungen abhängig und kann ohne eine Zusammenarbeit mit Missionspastoren, Priestern und Entwicklungshelfern nicht mehr gedacht werden. Zu wichtigen weiteren Handlungsfeldern und Funktionen von Missionaren gehören u. a. die folgenden:

- Missionare übernehmen Aufgaben in der Seelsorge, Gemeindeführung, Diakonie und der geistlichen Leitung einer (entstehenden oder bereits etablierten) ›(Kirch-)Gemeinde‹. Diese übergeordnete und zentrale Funktion schließt eine Vielzahl sehr verschiedener Tätigkeiten ein: vom Gottesdienst, dem Spenden von Sakramenten, Erteilung von Religionsunterricht und der Ausrichtung von Fest- und Feiertagen über das Angebot von Gebets-, Gesprächs- und Studien-

kreisen bis hin zur Verfügbarkeit als individueller Ansprechpartner für Gemeindemitglieder und an Glaubensfragen interessierten Personen. Diese besonderen Anforderungen, die sich bei der Erfüllung missionarischer Aufgaben in fremdkulturellen Kontexten stellen, bedürfen, wie auch die im Folgenden angesprochenen, noch eingehender wissenschaftlicher Untersuchungen.

- Sie bieten anderen kirchlichen Mitarbeitern im Missionsfeld Supervision und Beratung sowie andere Formen professioneller Unterstützung.
- Sie halten den Kontakt mit der Missionsgesellschaft und übergeordneten kirchlichen Institutionen der Heimatkirche und sind verantwortlich für regelmäßige Rapporte, für die Entwicklung, Beratung, Planung und Koordination zukünftiger Aktivitäten im Missionsfeld. Die Heimatkirche überträgt dem Missionar die Aufgabe, in kooperativer Partnerschaft mit der lokal ansässigen Kirche und unter Einbeziehung der Zielgruppe des Missionsauftrags eine kontextspezifische Anpassung gelebter Glaubenspraxis zu erarbeiten und dafür geeignete strukturelle und personelle Voraussetzungen zu schaffen und zu optimieren, um damit Eigeninitiativen vor Ort zu unterstützen. Die entsendende Heimatkirche kontrolliert strategische Entscheidungen, interveniert mitunter und entscheidet nicht zuletzt über die Dauer des Auslandseinsatzes der Entsandten.
- Missionare sind für die Netzbildung mit lokalen Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften zuständig und zwar auf institutioneller wie auf persönlicher Ebene, wobei der Kooperation mit herausgehobenen Kontaktpersonen eine wichtige Bedeutung für die notwendigen kulturellen Übersetzungsleistungen und die Vermittlung eigener Anliegen und Ziele zukommt.
- Ein Großteil ihres Engagements im Missionsfeld besteht aus sozial- und (kranken)pflegerischen Aufgaben: Missionare sind tätig in der Ausbildung von Kindern und Erwachsenen in grundlegenden, allgemeinbildenden Fächern im primären und sekundären Bildungsbereich, aber auch bei der akademischen Aus- und Weiterbildung im tertiären Bildungsbereich (z. B. Universitäten und Hochschulen). Sie sind nicht nur auf religiöse Fragen beschränkt und leisten allgemeine Erziehungsaufgaben in der Bildungszusammenarbeit (u. a. Billmann-Machecha & Kölbl, 2007; Herzog & Makarova, 2007) in Kindergärten, Schulen und ›Missionschulen‹ (Krause, 2000), Familie, Krisengebieten sowie Beistand in prekären Lebenslagen.

- Die Missionsarbeit schließt außerdem zahlreiche Tätigkeiten, wie z. B. in der handwerklichen, haus- oder landwirtschaftlichen Entwicklungszusammenarbeit und entsprechenden Beratungsstellen, ein. Zur Entwicklungszusammenarbeit gehört z. B. auch die Optimierung von Verwaltungen, Verteilung von humanitären Hilfsleistungen oder die Errichtung und der Betrieb von Einrichtungen der Gesundheitsversorgung. Alle diese Engagements sind längst auch in den Aufgabenbereich von international tätigen staatlichen Institutionen oder Nichtregierungsorganisationen übergegangen, so dass in diesem Feld kirchliche, staatliche und andere politische oder auch private Initiativen miteinander konkurrieren und kooperieren.
- Sie organisieren Sammlungen von Spenden und führen Informationsveranstaltungen in ihren Aussendungsgemeinden sowie anderen partnerschaftlich verbundenen kirchlichen und diakonischen Einrichtungen im Heimatland, für das sie ihren Auslandseinsatz in festgelegten zeitlichen Abständen unterbrechen, durch (sog. ›Heimaturlaub‹).
- Missionsgesellschaften und ihre Vertreter engagieren sich nicht selten bei der Organisation und Durchführung internationaler Konferenzen, auf denen (inter-)religiöse und andere Fragen erörtert werden, häufig in einer an der weiteren Förderung von Entwicklungszusammenarbeit und sonstigen Aspekten internationaler und interkultureller Beziehungen ausgerichteten Perspektive. Solche Konferenzen, Symposien und Workshops können auf überregionaler Ebene (wie u. a. die Initiativen des Internationalen Missionsrats bzw. des Ökumenischen Rates der Kirchen) organisiert werden und stärker global ausgerichtete Ziele verfolgen, oder auf regionaler Basis stattfinden und eher lokale Entwicklungs- und Bekehrungsziele fokussieren. In aller Regel haben sie oft eine große Ausstrahlung auf das öffentliche Leben.
- Sie organisieren Veranstaltungen, Ausflüge, Sprachkurse für kirchenferne oder religionsdistanzierte Menschen aller Altersgruppen, tätigen Kranken- und Hausbesuche bei sich für die christliche Botschaft Interessierenden.
- ›Missionare auf Zeit‹ gehen lediglich für einen befristeten Zeitraum (meist zwischen einen Monat und drei Jahren) ins Auslands.
- Wie andere Expatriats – die z. B. im Auftrag von Wirtschaftsunternehmen, politischen oder staatlichen Institutionen tätig sind (vgl. u. a. Bauer, 2007; Dathe, 2007; Deller & Kusch, 2007; Kammhuber, 2007) – sind auch viele

(protestantische) Missionare nicht allein im Ausland. Es ist üblich, dass längerfristig entsandte Missionare mit ihrem (meist unbezahlt mitarbeitenden) Ehepartner sowie den Kindern ausreisen. Frauen sind in der protestantischen Mission vergleichsweise zahlreich vertreten (vgl. u. a. Bowie, Kirkwood & Ardener, 1993). Zu ihren Einsatzfeldern zählt u. a. die Ausübung medizinischer oder hauswirtschaftlicher Berufe, sind darauf aber keineswegs beschränkt. Unabhängig vom Geschlecht finden vorwiegend junge Erwachsene unmittelbar vor oder kurze Zeit nach ihrer beruflichen Ausbildung und gezielten Auslandsvorbereitung den Weg in die Mission. Für die protestantische Mission ist im Übrigen kennzeichnend, dass neben Theologen auch *Laien* engagiert sind.

Bereits diese gewiss unvollständige Übersicht über wichtige Handlungsfelder und Aufgaben entsandter Missionare macht deutlich, dass interkulturelle Überschneidungssituationen ganz verschiedener Art zum Alltag der von der Kirche Entsandten gehören. In institutionellen und informellen Kontexten kommunizieren Missionare unentwegt mit Angehörigen anderer Kulturen und sind dabei mit allgemeinen und speziellen Anforderungen ›interkultureller Kommunikation und Kooperation‹ (u. a. Thomas, Schroll-Machl & Kinast, 2003) konfrontiert. Dabei geht es nicht zuletzt auch um Fragen religiöser Inhalte und (ritueller) Formen, die ebenfalls eng mit kultureller Differenz, Alterität und Alientität verflochten sein können und die Missionare fortwährend herausfordern, ihr Denken, Handeln und Fühlen an die jeweilige Situation und den kulturspezifischen Kontext anzupassen.

3.5.3 Missionarisch-praktische Kompetenzen: erforderliche Fähigkeiten und Fertigkeiten im kulturellen Austausch

Es ist offenkundig, dass Missionare in den eben genannten Einsatzfeldern im Prinzip all jene persönlichen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Einstellungen mitbringen müssen, die in einschlägigen Modellen als Konstituenten, Elemente oder Aspekte ›interkultureller Kompetenz‹ ausgewiesen werden (u. a. Berry, Poortinga & Pandey, 1997; Hinz-Rommel, 1994; Kainzbauer, 2002; Matsumoto, 2001; Rathje, 2006; Rohr, 2002; Straub, 2007b; Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003; Thomas, 2003a). Wie in anderen Handlungs- und Berufsfeldern kann interkulturelle Kompetenz als eine Art ›Schlüsselqualifikation‹ (Straub, 2007b) gelten, die ebenso in Kontexten christlicher Missionen (sowie anderen religiösen Betätigungsfeldern) unabdingbar ist. Für die missionarisch handel-

den Individuen stellt es eine zusätzliche – in traditionellen Ausbildungsgängen nicht oder kaum vermittelte – professionelle Expertise dar, die eine erfolgreiche Mission ermöglichen soll.

Außerdem bringt die Aufgabe interkulturell kompetenten Handelns in Missionskontexten Herausforderungen und Probleme mit sich, die auch Selbstreflexionen und Identitätstransformationen anstoßen können. Die Missionare sind ebenso wie die unmittelbar von der christlichen Mission Betroffenen (die sog. ›Missionierten‹ bzw. ›Missionsobjekte‹) mit besonderen Anforderungen und Problemen konfrontiert. Auf beiden Seiten des missionspraktischen Handlungsfeldes kann der Reflexion von kultureller Differenz kaum ausgewichen werden, besonders dann nicht, wenn es zu Missverständnissen, Unverständlichkeiten und sozialen Konflikten kommt, die einer Lösung und Bearbeitung bedürfen (u. a. Montau, 2007). Zu solchen Differenzen kann es auch kommen, wenn z. B. unterschiedliche ›kommunikative Gattungen‹ (u. a. Luckmann, 1988), ›kulturelle Apparate‹ (z. B. Rehbein, 2006), und teilweise kompatible bzw. inkompatible ›Kommunikationsstile‹ (wie z. B. auf Ebenen nonverbaler und paraverbalen Verständigung; vgl. u. a. Apeltauer, 1997; Kumbier & Schulz von Thun, 2006) zum Einsatz kommen. Zur Wahrnehmung möglicher Unterschiede kann es aber auch auf der Ebene der das sprachliche Handeln leitenden Werte und Normen, Weltbilder und Verhaltensregulativa aufgrund unterschiedlicher kultureller Praktiken, Wissensbestände und Codes kommen (u. a. Knapp, 2003; Straub, 1999a). Vor diesem Hintergrund von Krisen- und Konflikterfahrungen im Rahmen des kulturellen Austauschs erfolgte bisher auch die Erforschung ›interkultureller Kommunikation und Kompetenz‹ (für einen Überblick vgl. Straub, Weidemann & Weidemann, 2007; Thomas, Schroll-Machl & Kinast, 2003; für eine Kritik vgl. z. B. Straub, 2007b).

Bisherige Arbeiten zur interkulturellen Kompetenz haben sich u. a. mit Erfahrungen im Kontext wirtschaftlichen Handelns von Fach- und Führungskräften in international operierenden Unternehmen (vgl. u. a. Kühlmann & Stahl, 2006), weiterhin auch mit einschlägigen Erfahrungen und Anforderungen in Bereichen wie der Gesundheitsversorgung (u. a. Grothe & Fischer, 2007; Straub & Zielke, 2007), Entwicklungszusammenarbeit (u. a. Kokemohr & Haile Gabriel, 2007), der auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (u. a. Bauer, 2007), dem Rechtswesen (u. a. Böhler, 2007) sowie im Rahmen internationaler Militär- und Polizeieinsätze (u. a. Kammhuber, 2007), der Austauschforschung (u. a. Thomas,

2007a, 2007b) und wissenschaftlicher Kooperation (u. a. Weidemann, 2007b) unter der Perspektive einer Optimierung der untersuchten Praxen (vgl. Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003; vgl. auch die einschlägigen Beiträge in Straub, Weidemann & Weidemann, 2007) beschäftigt. Dabei wurde berücksichtigt, dass interkulturelle Kompetenz in sozialen Interaktionen aktualisiert wird, also nicht ausschließlich als individuelle Disposition aufgefasst und analysiert werden kann (Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003). Dasselbe gilt für verwandte Konstrukte wie ›cross-cultural effectiveness‹ (Kealey, 1989), ›cross-cultural competence‹ (Ruben, 1989), ›intercultural effectiveness‹ (Cui & van den Berg, 1991) oder ›intercultural communication competence‹ (Kim, 1991). Einer kritischen, auf spezifische ›alltagsweltliche‹ Praxisfelder bezogenen Analyse und Evaluation dieser begrifflichen Konstrukte wurde bislang noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Arnold, 2005; Arnold & Mayer, 2010; Mendenhall et al., 2004; O'Reilly & Arnold, 2005).

Zu den für die Missionstätigkeit in fremdkulturellen Kontexten bzw. interkulturellen Überschneidungssituationen besonders bedeutsamen Schlüsselfähigkeiten gehören u. a.:

- Wenn die Missionstätigkeit nicht allein auf das allgemeine Wissen und berufliche Können des Missionars, also seine in ›säkularen‹ Ausbildungen erworbene Expertise, sondern auch und gerade auf die Glaubensverkündigung und Bekehrung der Anderen abzielt, sind neben theologischen Kenntnissen, der Geschichte und Identität der eigenen Religion sowie aus vergleichender Perspektive Grundkenntnisse der anderen Religionen und Kulturen, aber auch die Vertrautheit mit der religiösen Praxis, Kenntnisse der Lokalsprache und regionalen Kultur Voraussetzungen für die Bewältigung verschiedenster Anforderungen in der Missionspraxis unabdingbar. Demzufolge unterstützt die aussendende kirchliche Institution die angehenden Missionare bereits im Vorfeld beim Erwerb und der Vertiefung von Sprachkenntnissen.
- Die Tätigkeit der Missionare unterscheidet sich von ›Auftragsarbeiten‹ anderer Zielgruppen typischerweise durch die notwendige und geforderte Einsatzbereitschaft rund um die Uhr, sieben Tage die Woche (vgl. Hall & Sweetman, 2002). Ebenso können die konkrete Berufs- und Stellenbezeichnung sowie Stellenausschreibung (z. B. Übersetzer, technischer Gemeindeassistent etc.) stark variieren. Von den Missionaren wird erwartet, dass sie die christliche Religion durch ihren gesamten Lebenswandel und ihre täglichen Aktivitäten

repräsentieren. Damit ist die ›Erledigung ihrer Aufgabe‹ an eine Vielzahl von Tätigkeiten gebunden und erfordert ein umfangreiches Repertoire an fachlichen Kompetenzen und Fähigkeiten.

- Zu den grundlegenden Einstellungen von Missionaren gehört nicht nur, die innerliche Bereitschaft, die eigene Überzeugung vermitteln zu können, sondern auch die Fähigkeit, im Namen der Kirche und der christlichen Botschaft zu allen Zeiten und an allen Orten die einzig ›seligmachende‹ Wahrheit zu verkünden (vgl. u. a. Oerder, 2003).
- Bei den Missionierten führen mitunter Erfahrungen kultureller Differenz und Fremdheit im missionarischen Handlungskontext häufig zu psychosozialen Belastungen und Orientierungsunsicherheiten sowie möglicherweise zu einer Infragestellung ihrer (kulturellen, religiösen) Identität. Für die Bewältigung physischer und psychischer Verständigungsschwierigkeiten in interkulturellen Überschneidungssituationen, die häufig die Form ›kritischer Interaktionssituationen‹ (vgl. u. a. Thomas, 1996) annehmen, wird neben interkultureller Kompetenz auch ›interkulturelles Lernen‹ (u. a. Weidemann, 2004, 2007a) zu einer notwendigen Bedingung. Insofern ist interkulturelle Kompetenz nicht allein ein Qualitätsmerkmal professionellen Handelns, sondern ein existenziell bedeutsames Erfordernis in allen Kontexten christlicher Missionen.
- An verschiedenen Stellen wird außerdem von einer hoch voraussetzungsvollen ›interreligiösen Kompetenz‹ (Thomas, Stögbauer & Müller, 2006) gesprochen, die selbst einen elementaren Aspekt interkultureller Handlungskompetenz darstellen soll. Ein interreligiös kompetent handelndes Individuum müsse – so die häufig gestellte Forderung – über die eigenen und fremden (originären) religiösen Wurzeln Bescheid wissen und eine Sensibilität für daraus abgeleitete (sekundäre) kulturspezifische Handlungs-, Orientierungs-, Wahrnehmungs- und Denkstrukturen entwickeln können, wobei kulturbedingte Unterschiede nie »als Last, sondern als Chance zur Entwicklung synergetischer Formen der Zusammenarbeit« (ibid.: 9) anzusehen sind. »Im Mittelpunkt stehen die Wahrnehmung, die Sensibilität, der Respekt und die Wertschätzung für religiöse und andersgläubige interkulturelle Partner [unabhängig von den eigenen religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen und Orientierungen, M.A.]. Die möglicherweise bestehende religiöse Grundlage des eigenen Verhaltens sowie das der fremdkulturellen Partner solle erkannt und gewürdigt und die Fähigkeit gefördert werden, aus dieser Erkennt-

nis heraus zu handeln. Religiöse Motivation soll demnach als eine mögliche Erklärungsursache für menschliches Verhalten in den Blick genommen werden, damit u. a. im wirtschaftlichen Zusammenarbeiten die Effizienz und Zufriedenheit der Partner ein weiteres Stück gesichert werden kann« (ibid.: 15f.). Dabei geht es um Fakten- und Prozesswissen, jedoch nicht um das ›Erlernen‹ einer bestimmten religiösen Überzeugung oder die Adaption fremdreligiöser Religiosität.

- Das Konzept ›interreligiöser Kompetenz‹ grenzt sich ab »vom Begriff des ›interreligiösen Dialogs‹ [...], da hier nicht die Fähigkeit gefördert werden soll, in Gespräche über religiöse Sachverhalte mit Vertretern verschiedener Religionen einzutreten, obwohl interreligiöse Kompetenz diesem Aspekt förderlich ist« (ibid.: 16). Zu einem Dialog mit Angehörigen anderer nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen sind Missionare kontinuierlich aufgefordert, unabhängig davon, ob es sich um einen Glaubens-, Wahrheits-, Lebensdialog etc. handelt.
- In verschiedenen kirchengeschichtlich bedeutsamen Dokumenten, Abkommen, Richtlinien und Grundsatzserklärungen wurden bestimmte Anforderungen an die missionarisch Handelnden definiert. Dazu zählt u. a. das Dekret *Ad Gentes* des II. Vatikanischen Konzils (1965), welches verschiedene ›innerkirchliche Handlungsrichtlinien‹ und ›Kompetenzen zum sittlichen Handeln‹ (z. B. soziale Gerechtigkeit, Frieden und Menschlichkeit) beschreibt. Aus diesem Konzilstext lassen sich verschiedene Handlungsgebote für die Missionare ableiten (u. a. Oerder, 2003): (1) Trennung zwischen den essenziellen Elementen des Glaubens und den weniger wesentlichen; (2) eine durch Respekt vor anderen Kulturen und Toleranz gegenüber anderen religiösen Auffassungen geprägte Offenheit im Dialog; (3) Dialog auf Basis des altruistischen Prinzips der Nächstenliebe ohne Rücksicht auf Religion, Geschlecht, Hautfarbe, kulturelle Herkunft etc.; (4) intensives Kennenlernen und Ernstnehmen anderer Kulturen, Religionen und Weltanschauungen, (e) eine Sensibilität für eurozentrische und asymmetrische Problemlagen; (5) Betroffenheit und Mitgefühl bei materieller Verelendung, Rassendiskriminierung und bei gewaltsamer Ausbeutung und Unterdrückung; (6) allgemein der Einsatz für Menschlichkeit, Menschenwürde und Weltfrieden; (7) Dialog als eine Zwei-Wege-Beziehung, wozu auch die Bereitschaft zum Mitlernen und Mitempfangen gehört.

- Die meisten Missionare haben bereits praxisnahe Erfahrungen in der Gemeindegearbeit in der Heimatkirche oder auf vorherigen Auslandseinsätzen gesammelt: u. a. darüber, wie diakonische Dienste aufgebaut, gottesdienstliche oder gemeindepädagogische Veranstaltungen geplant und organisiert werden müssen.
- Während des missionarischen Einsatzes wird der eigene Glaube mitunter auf die Probe gestellt. Daher sind spezifisch ›geistige‹ Persönlichkeitsmerkmale und soziale Kompetenzen gefragt, wie u. a. Stabilität in Glaubensfragen, die Fähigkeit und Bereitschaft zur Selbstreflexion und Perspektivenübernahme, außerdem Team- und Kooperationsfähigkeit ebenso wie die (paradox strukturierte) Fähigkeit zur flexiblen Anpassung an fremdkulturelle Situationen und Kontexte, ohne dabei den eigenen Glauben zu ›verraten‹.
- Wie in anderen Berufsfeldern und bei anderen Berufsgruppen von Auslandsentsandten müssen die Missionare sich unter sich verändernden Bedingungen in vielen Lebensbereichen bewähren, was regelmäßig zu Stress und physischen Belastungen führt. Neben fachlichem Können zählen daher u. a. physische und psychische Belastbarkeit, soziales Einfühlungsvermögen, Wertebewusstsein, Umgang mit depressiven Verstimmungen, Angstzuständen, Unsicherheiten und psychosomatischen Gesundheitsgefährdungen etc. zu typischen Anforderungen im Missionseinsatz. Missionare verlassen ihre Heimatkultur und sind häufig mit erwartbaren, soziokulturell differenten Lebensbedingungen in der Gastkultur konfrontiert: mit einem niedrigen Lebensstandard, bescheidenen Unterkunftsmöglichkeiten, z. T. prekären Gesundheits- und Bildungsbedingungen, der Umstellung der Ernährung, veränderten sozialen und klimatischen Lebensbedingungen, einem anderen ökonomischen und politischen System, anderen Werten, Normen und religiösen Überzeugungen (z. B. Aycan, 1997).
- Daneben sind – wie auch in sog. ›monokulturellen‹ Zusammenhängen – kommunikative Fähigkeiten von Bedeutung, wie z. B. die Fähigkeit und Fertigkeit, Andere und Fremde von der christlichen Botschaft zu überzeugen (rhetorische, persuasive Strategien), aber auch Artikulationsfertigkeiten wie Erzählen und ggf. die Verwendung von Bildersprachen.
- Außerdem kann man sich fragen, inwieweit die christlichen Kirchen die Berechtigung und Befähigung besitzen, einen kompetenten Dienst in der Entwicklungszusammenarbeit zu erfüllen, die von den Missionaren selbst als ei-

ne spezifisch missionarische Tätigkeit – einer Verkündigung der christlichen Botschaft gegenüber allen Kulturen und Religionen der Welt – begriffen wird. Kompetentes Handeln wird dann häufig in Zusammenhang gebracht mit einer Einstellung, sich innerlich und geistig auf eine andere Kultur und Religion einzustimmen, wobei das eigene Handeln von Respekt und Toleranz gekennzeichnet sein soll und der eigene Auftrag dem Wohl vieler Menschen dienen soll.

- Allgemein könnte man noch all jene erforderlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie Voraussetzung von Studierenden für die Absolvierung einer missionarischen Ausbildung anführen, wie z. B. Verkündigungsmethoden, soziale Kompetenzen, Bereitschaft zur Persönlichkeitsentwicklung und spirituelle Kompetenzen (3.5.1.4).

Neben der Betrachtung von missionarischen Ausbildungsmöglichkeiten, Merkmalen des Berufs- und Praxisfeldes Mission sowie typischen Anforderungen an Missionare im missionspraktischen Umfeld wird nun noch ein weiteres Forschungsfeld von Mission im Kontext kulturellen Austauschs vorgestellt: die Akkulturationsforschung im Spiegel missionarischer Praxis.

3.5.4 Akkulturation und interkulturelles Lernen im Kontext von Mission

3.5.4.1 Einleitende Bemerkungen

Obschon es offensichtlich ist, dass sich protestantische Missionare die genannten Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie ein spezifisch missionstheoretisches und missionspraktisches Wissen über ihr Berufs- und Tätigkeitsfeld aneignen, wurde dem Prozess der ›Anpassung‹ bzw. ›Akkulturation‹ sowie dem ›(interkulturellen) Lernen‹ (Thomas, 2003b; Weidemann, 2004, 2007a) im Kontext christlicher Mission bislang nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Mit diesem Aspekt des kulturellen Austauschs im Praxis- und Forschungsfeld Mission beschäftigt sich dieser Abschnitt, der zu einem Großteil explorativen Charakter trägt. Am Anfang der Ausführungen steht dabei zunächst die Klärung der wichtigsten Begriffe und Zusammenhänge im allgemeinen Kontext von Auslandsentsendungen (3.5.4.2). Dies wird unter der genuinen Forschungsperspektive ›interkultureller Kommunikation und Kompetenz‹ (u. a. Straub, Weidemann & Weidemann, 2007) durchgeführt.

Im Anschluss daran wird die verfügbare Forschungsliteratur vorgestellt, die sich mit der Akkulturation (3.5.4.3) und Reintegration (3.5.4.4) von Missionaren, Missionarsfamilien und Missionarskindern beschäftigt. Des Weiteren wird eingegangen auf die Erfolgskriterien und die Effektivität von Missionaren im Rahmen der Eignungsdiagnostik (3.5.4.5). Ein eigenständiges weiteres Forschungs- und Praxisfeld im Rahmen der Akkulturation und des interkulturellen Lernens im Kontext von Mission stellt die Thematik der Frauenmissionsarbeit dar, die vor dem Hintergrund dieser Studie ebenfalls einer Erwähnung bedarf (3.5.4.6). Nicht zuletzt werden die vorgestellten Studien einer kritischen Betrachtung unterzogen und Perspektiven für zukünftige Forschungsbemühungen formuliert (3.5.4.7).

3.5.4.2 Akkulturation und Lernen während Auslandsaufenthalten

In diesem Abschnitt wird auf die wesentlichen Begriffe und Konzepte, wie z. B. ›Akkulturation‹ und ›interkulturelles Lernen‹, ›kulturelle Anpassung‹ und ›Kulturkontakt‹ sowie Erfolg im Auslandseinsatz und die modellartige Darstellung von (kulturellen) Anpassungsprozessen, eingegangen, die für die weiteren Ausführungen grundlegend sind.⁴⁸ Neben dem Begriff ›Akkulturation‹, den beispielsweise Berry und Sam (1996) in die drei Perspektiven ›Verhaltensänderungen‹, ›Akkulturationsstress‹ und ›psychosoziale Folgen‹ untergliedern, werden ebenso die Termini ›*adjustment*‹ oder ›*adaptation*‹ (›kulturelle Anpassung‹) (z. B. Anderson, 1994; Black & Gregersen, 1991; Ward & Kennedy, 1996) je nach disziplinärem Hintergrund und gewählter Forschungsperspektive verwendet. Allgemein wird unter ›Akkulturation‹ die ›individuelle (psychologische) Reaktion‹ (Weidemann, 2007a: 488) auf den ›Kulturkontakt‹ verstanden, welche über einen längeren Zeitraum zu relativ stabilen Ich-Umwelt-Gleichgewichten (Boesch, 2005) im Sinne einer Angepasstheit an die Gastkultur und zu einem Wohlbefinden in ihr führen kann (z. B. Berry, 2006), wobei von einer Offenheit bzgl. des Akkulturationsprozesses und möglicher Folgen ausgegangen wird (u. a. Berry & Sam, 1996).

Unter ›Kulturkontakt‹ wird mehrheitlich das Zusammenkommen und Aufeinandertreffen von unterschiedlichen Kulturen verstanden. Uneinheitlich und sehr

⁴⁸ Für einen Überblick zur Akkulturationsforschung, z. B. des ›Kulturschocks‹, der ›kulturellen Anpassung‹ und des ›interkulturellen Lernens‹ vgl. u. a. Thomas (2003b); Ward (2004), Weidemann (2004, 2007a).

vage wird jedoch definiert, wie dieses den Akkulturationsprozess auslösende Ereignis aufgefasst werden kann, ob es beispielsweise von der Direktheit, Dauer und Intensität der Begegnung oder von Defiziten im Handlungsrepertoire abhängig ist bzw. darauf zurückgeführt werden kann und deswegen als stresshaft erlebt wird (u. a. Berry & Sam, 1996; Sam, 2006; Ward, Bochner & Furnham, 2001). Auf andere verwandte Konzepte und Begriffe, wie z. B. ›Hybridität‹, ›Synkretismus‹, ›Interkulturation‹ und ›Indigenisierung‹, wurde bereits in Abschnitt 3.3.3.4 hingewiesen. Im Folgenden wird demgegenüber auf individuelle und weniger auf kollektive, institutionelle oder gesellschaftliche Veränderungsprozesse im Rahmen von Auslandseinsätzen eingegangen.

Die verfügbare wissenschaftliche Literatur zeichnet sich durch eine gewisse eingeschränkte Perspektive aus. Ihr eigentliches Interesse richtet sich lediglich auf einen spezifischen, normativen Teilaspekt ›interkultureller Kommunikation und Kooperation‹ (u. a. Thomas, Schroll-Machl & Kinast, 2003): So werden bei der Untersuchung von Zusammenhängen des kulturellen Austauschs vorwiegend kulturelle Missverständnisse und Fehlinterpretationen sowie die Krisen- und Konflikthaftigkeit hervorgehoben. Die während der Auslandseinsätze gemachten Erfahrungen kultureller Differenz und Fremdheit werden daher in den verschiedenen ›Kulturschock‹- und Phasenmodellen nur sehr einseitig erfasst (u. a. Lysgaard, 1955; Oberg, 1960; für eine kritische Diskussion vgl. u. a. Adler, 1975). Diese Modelle stehen allerdings »aufgrund ihrer normativen Gehalte, der uneinheitlichen Konzeptualisierung der abhängigen Variablen ›Anpassung‹ sowie der inkonsistenten Datenlage« (Weidemann, 2007a: 490) und in Ermangelung ihrer empirischen Validität (z. B. Black & Mendenhall, 1991; Church, 1982; Kealey, 1989; Ward, Okura, Kennedy & Kojima, 1998) in der Kritik. Die Rede über den ›Kulturschock‹ wird dem ebenso wichtigen positiv-kreativen Gestaltungsaspekt bei der Bewältigung und im Umgang mit kultureller Fremdheit und Andersheit jedoch nicht gerecht.

Die Akkulturationsforschung beschäftigt sich vorwiegend mit den Transformationsprozessen und möglichen Folgen, die länger andauernde ›Kulturkontakte‹ nach sich ziehen. Zu den typischen Untersuchungsgruppen in diesem Forschungsfeld gehören neben Diplomaten, Flüchtlingen und Immigranten u. a. auch Studierende, Wissenschaftler, im Ausland stationierte Militärangehörige, Entwicklungshelfer und Fach- und Führungskräfte der Wirtschaft (sog. ›sojourners‹; vgl. z. B. Weidemann, 2004).

Einerseits steht dabei seit Mitte des 20. Jahrhunderts die Beschreibung und Erklärung von validen ›Erfolgsprädiktoren‹ für die Entsendung von Mitarbeitern ins Ausland im Zentrum der Untersuchungen, und das vorwiegend aus personalwirtschaftlicher und sozialpsychologischer Perspektive. Zumeist wird explizit die Effektivität wirtschaftlichen Handelns und Kooperierens mit dem Ziel einer Optimierung der jeweils untersuchten Praxen fokussiert (z. B. Black, Mendenhall & Oddou, 1991; Kealey, 1989; Kühlmann, 1995; Stahl, 1998; Wirth, 1992). Von besonderem Interesse wissenschaftlicher Akkulturationsforschung ist andererseits auch das Wohlergehen und der Erfolg des Auslandsstudiums von internationalen Studierenden gewesen (u. a. Ward, Okura, Kennedy & Kojima, 1998). Diese eingeschränkte Perspektive ist mit einer Reihe von Problemen verbunden. Der häufig neben der fachlichen Eignung beschriebene Erfolgsprädiktor ›kulturelle Anpassung‹ sowie der Zusammenhang zwischen ›kultureller Anpassung‹ und ›Leistung‹ bzw. ›Arbeitseffektivität‹ der Entsandten kann als objektive Messgröße für den Auslandseinsatz nur bedingt herangezogen werden (z. B. Moosmüller, 1997; Parker & McEvoy, 1993). Problematisch ist die begriffliche Präzisierung, die Operationalisierung entsprechender Messgrößen, die Validität und Reliabilität der in verschiedenen empirischen Studien gefundenen Ergebnisse und die einseitige Ausrichtung auf die Sicherstellung und Erhöhung des ›Auslandserfolgs‹ (Weidemann, 2004) der Mitarbeiter im Auslandseinsatz. Weitgehend anerkannt sind multifaktorielle Modelle ›kultureller Anpassung‹, in denen z. B. die Anpassung gemessen und interpretiert wird in Abhängigkeit von der Zufriedenheit und Eingliederung am Arbeitsplatz, der Befähigung und Teilnahme an Interaktionen mit Angehörigen der Gastkultur sowie anderen allgemeinen Bedingungen im Gastland (vgl. u. a. Black, Mendenhall & Oddou, 1991; Black & Gregersen, 1991) oder anhand der zwei Kategorien ›psychologische‹ und ›soziokulturelle‹ Anpassung (vgl. u. a. Ward & Kennedy, 1996). Stärker auf die ›moderierenden Faktoren‹ dieser individuell wie kollektiv geprägten ›Veränderungsprozesse‹ und Bedingungen des ›Kulturkontaktes‹ sowie dessen ›Ergebnisse‹ gehen verschiedene psychologische Akkulturationsmodelle ein, die sich durch eine gewisse ›Ergebnisoffenheit‹ hinsichtlich möglicher Folgen des Kulturkontaktes auszeichnen (Weidemann, 2007a: 491f.). Verschiedentlich ist man der Ansicht, dass Verhaltensänderungen daraus resultieren, dass durch den Kulturkontakt Beschränkungen und Grenzen des eigenen Handlungspotenzials deutlich werden und die Wahrnehmung dieser Mangelercheinung als besonders

stressreich erlebt wird sowie mit psychosozialen Belastungen einhergeht (vgl. Berry & Sam, 1996; Berry, 2005; Ward, Bochner & Furnham, 2001).

Lernen (zumal ›interkulturelles Lernen‹) wird dabei verstanden als Auswirkung, Folge und Reaktion auf durch Kulturkontakte provozierte Erlebnisse. Eine Zusammenstellung und kritische Evaluation verschiedener psychologisch-theoretischer Lernmodelle zur Erklärung des Kulturkontaktes und der Akkulturation finden sich bei Ward (2004): Dazu zählt einerseits der Ansatz ›*culture learning*‹, welcher die Notwendigkeit des Erlernens von kulturspezifischen und kulturallgemeinen Fähigkeiten und Fertigkeiten hervorhebt, wie im jeweiligen kulturellen Umfeld adäquat gehandelt werden kann und wie man sich effektiv den soziokulturellen Bedingungen anpassen sollte (z. B. Argyle & Kendon, 1967). Andererseits betont der Ansatz ›*stress and coping*‹ (z. B. Berry, 2006; Lazarus, 1966) die affektiv-emotionale Komponente des interpersonalen Kontakts im kulturellen Austausch, insbesondere auf der Ebene der psychologischen Anpassung eines Individuums an fremdkulturelle Situationen und Bedingungen. Und schließlich werden unter dem Ansatz ›sozialer Identifikation‹ (z. B. Tajfel, 1981) Charakteristika und Merkmale sozialer Identität und des Selbstwertgefühls, der Prozess der Akkulturation sowie gruppenübergreifende Wahrnehmungsprozesse und Beziehungsgeflechte thematisiert.

Mithilfe der verschiedenen Akkulturationsmodelle ist man schließlich in der Lage, nicht nur die Adaptions- und Anpassungsprozesse näher zu beschreiben, sondern auch Einflussfaktoren zu benennen und zu erklären, die sowohl in der Ausgangssituation, wie z. B. asymmetrische Kommunikationsverhältnisse, eigen- und fremdkulturelle ›Akkulturationsstrategien‹ (z. B. Berry, 2006), als auch während des Akkulturationsprozess zu vermuten sind, wie z. B. Vorerfahrungen, Vorwissen, Persönlichkeitsmerkmale, Sprachkompetenzen (u. a. Ward, Bochner & Furnham, 2001).

Obwohl kulturelle Anpassungsprozesse aufgrund interkultureller Begegnungen aus verschiedenen Forschungsperspektiven, in unterschiedlichsten Forschungskontexten und auch unter kulturvergleichenden Perspektiven untersucht worden sind, stellt der Aspekt missionarischen Handelns und (allgemein) missionarischer Kommunikation in den entwickelten theoretischen Konzepten nur ein peripheres Randphänomen dar. Wie bereits oben dargestellt wurde, können zwar bereichsspezifische (interkulturelle) Kompetenzen im Kontext christlicher Mission abgeleitet werden, diese sind jedoch wenig bis kaum auf die dabei stattfind-

denden Lernprozesse bezogen (Church, 1982: 562f.; Taylor, 1994: 154ff.). Das Anliegen, den Prozess des interkulturellen Lernens und der kulturellen Anpassung bei protestantischen Missionaren zu beschreiben, steht im folgenden Abschnitt im Zentrum der Überlegungen. Die wesentlichen Ergebnisse der dabei referierten Studien wurden in der folgenden Tabelle 3 zusammengefasst.

Studie	Sample	Methodik	Hauptergebnisse und Schlussfolgerungen	Ab-schnitt
AKKULTURATION VON MISSIONAREN, MISSIONARSKINDERN UND IHREN FAMILIEN				
Navara & James (2002)	Missionare in Nepal (100) andere Entsandte (67) N=167	Post-Test-Design mit Kontrollgruppe	Missionare weisen einen signifikant niedrigeren Grad an Zufriedenheit und kultureller Anpassung auf als andere Auslandsentsendete.	3.5.4.3.1
Navara & James (2005)	Missionare internationaler Missionen N=76	Post-Test-Design ohne Kontrollgruppe	Religiöse Orientierungen haben einen signifikanten Einfluss auf die Akkulturation von Missionaren in fremdkulturellen Kontexten.	3.5.4.3.1
Bretsch (1954)	Missionarskinder protestantischer Studierender N=96	Fragebogenstudie	Bei der Mehrzahl der Untersuchungsteilnehmer keine signifikanten Unterschiede in der Problemwahrnehmung, sowohl in den USA als auch im Missionsfeld.	3.5.4.3.2
Hsieh (1976)	Missionarskinder von vier nordamerikanischen Missionen N=78	Fragebogenstudie	Karriereentscheidungen von Kindern aus Missionarsfamilien: Jugendliche neigen größtenteils dazu, die kognitive Dissonanz durch Vermeidung der ›Missionsfrage‹ zu reduzieren.	3.5.4.3.2
Huff (2001)	US-amerikanische Studierende der University mit (45) und ohne (65) Missionshintergrund N=110	Fragebogenstudie (diverse Inventare)	Kinder aus Missionarsfamilien werden von ihren Eltern stärker gefordert, selbstständig zu werden, und empfanden eine größere kulturelle Distanz gegenüber Angehörigen des ›Gastlandes‹.	3.5.4.3.2
Gish (1983)	Missionare u. a. Brethren Church, Mennoniten N=547	Fragebogenstudie	Stressquellen, die unmittelbar mit dem beruflichen Tätigkeitsfeld der Missionare verbunden sind: u. a. Konfrontation, soziale Beziehungen, Arbeitsüberlastung, Arbeitsablauf	3.5.4.3.3

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Taylor & Malony (1983)	Missionare auf Heimaturlaub, Studierende Fuller Seminary N=34	Fragebogenstudie: Buss-Durkee Hostility Inventory	Soziale Ablehnung und Frustration werden als Reaktionen auf das Stressempfinden interpretiert: Missionare besitzen geringeres Ausmaß an Abweichung von der Norm.	3.5.4.3.3
Miersma (1993)	Missionare von 20 Missionen aus drei Ländern N=k.A.	Befragung	Explorierung einsatzspezifischer Stressoren von Missionaren vor dem Hintergrund des Syndroms ›posttraumatischer Belastungsstörung‹; Identifikation von sieben Risikofaktoren	3.5.4.3.3
Bagley (2003)	Missionare der Wesleyan World Mission N=31	Fragebogenstudie (diverse Inventare, Checklisten)	Missionare sind möglicherweise resistenter gegenüber Traumata als jede andere Population in Nordamerika, was u. a. an ihrer religiösen Einstellung und emotionalen Stabilität liege.	3.5.4.3.3
Irvine et. al. (2006)	Missionare nord-amerikanischer Missionen N=173	Fragebogenstudie	Traumatische Stresserfahrungen wurden im Missionsfeld von 80 % der Missionare berichtet; bei über einem Drittel der Probanden bestehen 10 Jahre danach signifikante Krankheitsanzeichen.	3.5.4.3.3
Keckler et al. (2008)	Experten in Gesundheitsberufen N=13	Experteninterviews, ›grounded theory‹	Wohlbefinden von Missionaren: wie mit dem Akkulturationsstress produktiv und kurativ umgegangen werden kann; Entwicklung von sechs Wohlbefindensdimensionen	3.5.4.3.3
REINTEGRATION VON MISSIONAREN, MISSIONARSKINDERN UND IHREN FAMILIEN				
Roth (2003)	Missionare (107) und Missionarskinder (19), evangelikale Missionen (30) N=156	Fragebogenstudie	Der ›Re-Entry-Kurse‹: gezielte Information über Veränderungen, stufenweise Rückkehr bzw. schrittweise Vorbereitung, Rückkehr-Bewältigungsstrategien; Missionarskinder: langfristig bereitet das Verständnis von und der Umgang mit Autoritäten, Ärger, Frustration und Einsamkeit häufig Probleme.	3.5.4.4.2 und 3.5.4.4.3

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Moore et al. (1987)	Missionare der United Church of Christ N=255	Fragebogenstudie (›Moore-Austin Reverse Culture Shock Scale‹)	Der ›Re-entry-Kulturschock‹ wird offensichtlich von verschiedenen Faktoren bzw. Variablen beeinflusst: u. a. Familienstand, Gesundheitszustand, spirituelle Anpassung; Mangel an Validität und Reliabilität.	3.5.4.4.2
Walling et al. (2006)	Kurzzeitmissionare (Bachelorstudierende an evangelikal Colleges/USA) N=20	leitfadengestützte Gruppendiskussionen (qualitative/quantitative Auswertung)	Am häufigsten bzw. stärksten emotional berührend sind negative Reaktionen und Erlebnisse bei der Rückkehr aufgrund differenter Wertorientierungen; ›kulturelle Identität‹ der Teilnehmer hat sich durch negative Erfahrungen während der Kurzzeitmissionseinsätze und durch geänderte Einstellungen bei der Rückkehr verändert.	3.5.4.4.2
Walters (1991)	Missionarskinder (Christian and Missionary Alliance, Lutheran-Missouri Synod, Sth. Baptist) N=69	Fragebogenstudie	Sammlung von Lebensgeschichten über das Leben in einer anderen Kultur, Heimataufenthalte, Ausbildung, Religion, Reintegration in die USA und Zukunftsplanung zur Entwicklung eines theologisch und therapeutisch fundierten Modells zur Unterstützung der Reintegration von Missionarskindern	3.5.4.4.3
Stringham (1993)	3 Missionarsfamilien (insgesamt 6 Erwachsene, 5 Kinder) N=11	Einzelfallanalysen, ›grounded theory‹	Die Reintegration wird von den Forschungspartnern jeweils individuell charakterisiert; Reintegration hat Einfluss auf die Familienentwicklung; die Wiedereingliederung wird durch verschiedene Faktoren beeinflusst.	3.5.4.4.3
KRITISCHE LEBENSEREIGNISSE, FRÜHZEITIGE BEENDIGUNG VON MISSIONSEINSÄTZEN UND PENSIONIERUNG				
Gardener (1987a, 1987b)	Missionare der Wycliffe Mission in verschiedenen Berufsfeldern N=47	Fragebogenstudie	Gründe für Beendigung des Dienstes bei Wycliffe: Mangel an Bibelkenntnissen bzw. der Fähigkeit, sich der verfügbaren spirituellen Ressourcen zu bedienen; schwaches Selbstwertgefühl, Arbeitsbelastung und Jobunzufriedenheit; Stress und Frustration	3.5.4.5.2

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Frisbey (1987)	Missionare von zwei Mission As- sociations N=61	Fragebogen- studie	Einflussfaktoren auf die Pensionierung von Missionaren, die Zufriedenheit und den Übergang in das Rentenalter maßgeblich beeinflussen: finanzielle Unsicherheit und die Sorge um die eigene Gesundheit	3.5.4.5.2
ERFOLGSKRITERIUM ›PASSUNG MIT DER IDEALEN MISSIONARSPERSÖNLICHKEIT‹				
Kennedy & Dreger (1974)	Missionare: Me- thodist, Baptist, Epicopal, Lutheran Church (137) und Missionsadressaten (430) N=567	Fragebogen- studie	Entwicklung eines Eignungsdi- agnostik-Instruments: ›The Mis- sionary in Action: A Descriptive Checklist (MINA): zur Darstel- lung von persönlichen Missio- narprofilen mit den Faktoren: u. a. Empathiefähigkeit, Projekt- und Teamfähigkeit, Förderung der Persönlichkeitsentwicklung anderer, Authentizität und Refle- xionsfähigkeit	3.5.4.5.3
Cureton (1983)	Missionare, Ange- hörige von Ge- sundheitsberufen ohne Missionser- fahrungen N=44	Ex-post-quasi- experimentel- les Design mit Kontroll- gruppe	Profil eines ›erfolgreichen‹ Mis- sionars: kann andere sprachlich beeinflussen; Informationen sammeln und auswerten; techni- sche Geräte bedienen; beherrscht Grundrechenarten; schriftliche Korrespondenzen führen, verba- le Instruieren; Alltagsprobleme lösen	3.5.4.5.3
Ferguson (1983)	Klienten des Link Care Counseling Center (Fresno/CA) N=k.A.	Literature- recherchen, Ge- spräche mit ›erfahrenen‹ Missionaren	Eigenschaften und Charakteristi- ka eines erfolgreichen Missio- nars: Anpassungsfähigkeit, Lehrbarkeit, Flexibilität, Be- scheidenheit, Aufrichtigkeit, Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit anderen, interpersonale Kommunikationsfähigkeiten, Zuhören, Partnerschaften und Beziehungen aufbauen	3.5.4.5.3
Diekhoff et al. (1991)	Missionare über- denominationellen evangelikaler Mis- sionen N=88	Statistische Analyse von Rangordnun- gen (u. a. Fak- torenanalyse, multidimen- sionale Skalie- rung)	Faktorenanalyse ergab, dass kein spezifisches Persönlichkeitspro- fil existiert; diese differieren signifikant zwischen den Kultu- ren, z. B. ›Offenheit/Aufrichtig- keit‹, ›Angst/Schüchternheit‹; für ›soziale Fähigkeiten‹ und ›persönliche Lebensenergie‹ nicht nachgewiesen.	3.5.4.5.3

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Dillon (1983)	Langzeitmissionare von evangelikalen Missionen (USA) N=827	Fragebogenstudie: Minnesota Multiphasic Personality Inventory	Beziehung zwischen Persönlichkeit und Berufswahl ergeben folgende Zusammenhänge: Die Missionare sind tendenziell mehr visionär und weniger praktisch begabt, haben aber eine relativ stabile Persönlichkeit, die sie befähigt, in emotionalen Stresssituationen zu bestehen.	3.5.4.5.3
ERFOLGSKRITERIEN >ARBEITSLEISTUNG< UND >PSYCHISCHE BELASTBARKEIT<; EINFLUSS VON >SPIRITUELLEM<,>ORGANISATIONALEM COMMITMENT< UND ERWARTUNGEN				
Barnett et al. (2005)	Kurzzeitmissionare (Studierende des Faches >Interkulturelle Studien< in USA) N=40	Fragebogenstudie (mehrere Inventare)	Es wird gezeigt, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen den spirituellen Anforderungen und psychischen Belastungen und Beeinträchtigungen des Missionseinsatzes gibt und welche ausschlaggebend für den Erfolg der Einsatztätigkeit sind (Faktoren: u. a. psychische Belastbarkeit vor dem Einsatz; Gottesbeziehung).	3.5.4.5.4
Trimble (2006)	Missionare von Missionen des Internationalen Missionsrates N=468	Fragebogenstudie (mehrere Inventare)	Nicht das Alter der Missionare, sondern die Arbeitsplatzsicherheit und die Dauer des Anstellungsverhältnisses haben einen maßgeblichen Einfluss auf die Arbeitsplatzzufriedenheit, Einsatzbereitschaft für ihre Entsendungsinstitution und Kündigungsbereitschaft.	3.5.4.5.4
Barney & Chu (1976)	Missionare der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) (30), Chinesen (30) N=60	Fragebogenstudie	Über 40 % der Missionare berichten, ihre Einsätze mit fundamentalen Defiziten hinsichtlich der Wahrnehmung kultureller Unterschiede absolviert zu haben; signifikante Unterschiede wurden in vier Bereichen festgestellt: Erscheinungsweise, Tradition, Sprache und Umgangsformen.	3.5.4.5.4

Missionarisches Handeln von Protestanten

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

ROLLENORIENTIERUNGEN VON MISSIONARSEHEFRAUEN UND PSYCHOLOGISCHES WOHLBEFINDEN IN DER EHELICHEN LEBENSGEMEINSCHAFT ALS ERFOLGSKRITERIUM				
Hall & Duvall (2003)	Missionarsehefrauen evangelikaler Missionen aus Nordamerika N=37	Fragebogenstudie	Beziehung zwischen der freien Wahl der gewünschten Rolle als Hausfrau innerhalb der Ehe und Wohlbefinden sowie Selbstwertgefühl: Die Stresswahrnehmung wird zunehmen und Wohlbefinden sowie das Selbstwertgefühl abnehmen bei Nicht-Kongruenz von tatsächlicher und erwarteter Rolle.	3.5.4.5.6
Crawford & DeVries (2005)	Langzeitmissionarinnen der Africa Inland Mission N=153	Fragebogenstudie	Ergebnisse zeigen ein ambivalentes Bild: Die Mehrzahl der Erfahrung der Missionarinnen waren überwiegend positiv, verbunden mit spirituellen und geistigen Erfahrungen; Rollenkonflikte und enttäuschte Rollenerwartungen als häufige Probleme.	3.5.4.5.6
Cousineau et al. (2007)	Missionarskandidaten, darunter 71 Ehepaare einer protestantischen, evangelikalen nordamerikanischen Missionen N=158	Längsschnittstudie: 16-Personality-Factor-Questionnaire, Marital Satisfaction Inventory	Idealtypisches Missionarsprofil wird wie folgt beschrieben: Je mehr praktisch orientiert, konservativ, gruppenorientiert und perfektionistisch, desto wahrscheinlicher und vorbehaltloser fiel die Empfehlung des Missionsleiters aus, sie in das Missionarsteam zurückzuschicken; je stärker das Missionsehepaar mit sich zufrieden ist, desto nachdrücklicher war die Empfehlung des Missionsleiters.	3.5.4.5.6
Rosik & Pandzic (2008)	Missionsehepaare der One Challenge International Mission N=28	Längsschnittstudie (u. a. bivariate und multivariate Varianzanalysen)	Zwischen dem Zeitpunkt der Eignungsüberprüfung (t=0) und dem ersten Heimaturlaub (t=1) kam es zu einer signifikanten Verringerung der ehelichen Zufriedenheit, aber nicht zwischen dem ersten und zweiten Heimaturlaub (t=2); länger verheiratete Missionarsehepaare mit älteren Kindern klagen weniger über Unzufriedenheit.	3.5.4.5.6

FRAUENMISSIONSARBEIT UND FRAUENEMANZIPATION				
Beck (1986)	Missionarinnen der Conservative Baptist Foreign Mission Society N=133	Trendstudie (zwei unterschiedlichen Stichproben zu zwei Zeitpunkten)	Trotz einer Zunahme an akademischen und beruflichen Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen verfügen die Frauen der 1980er-Stichprobe kaum über eine bessere Schulbildung, jedoch über mehr interkulturelle Erfahrungen vor ihrem ersten Einsatz.	3.5.4.6

Tabelle 3: Akkulturation und interkulturelles Lernen im Kontext christlicher Mission

3.5.4.3 Akkulturation von Missionaren, Missionarskindern und ihren Familien während Missionsaufenthalten im Ausland

Die Erforschung der Akkulturationsprozesse im Kontext von Mission stellt kein etabliertes Forschungsfeld dar. Mit dieser Thematik hat man sich bisher aus unterschiedlichen wissenschaftlichen und disziplinären Perspektiven beschäftigt. Im Folgenden sollen ausgewählte empirische Studien vorgestellt werden, die sich mit der kulturellen Anpassung von Missionaren (3.5.4.3.1) und Missionarskindern (3.5.4.3.2) sowie mit der Identifikation von Stressoren beschäftigen, die den Anpassungsprozess beeinflussen (3.5.4.3.3).

3.5.4.3.1 Akkulturation von Missionaren

Kulturelle Anpassung wird nicht nur in den bisher genannten Anwendungsfeldern als ein Kriterium für den Erfolg eines Auslandseinsatzes untersucht. Dies gilt in besonderer Weise auch für den Kontext christlicher Mission. Trotz der großen Zahl an Missionaren, die weltweit an verschiedensten Einsatzorten tätig sind, ist in empirischen Untersuchungen nur wenig in Erfahrung gebracht worden über die Qualitäten missionarischen Handelns, die persönlichen Einstellungen und Erfahrungen der Missionare, die notwendig sind, um einen Missionseinsatz erfolgreich durchzuführen. Missionarisches Handeln ist auch in diesem Forschungsfeld bisher nur in einem begrenzten Umfang zum Thema wissenschaftlicher Wissensproduktion gemacht worden. Im Folgenden werden zwei Studien vorgestellt, die sich mit der Akkulturation von Missionaren während ihrer Missionseinsätze beschäftigen.

Mit den Effekten der Akkulturation von Missionaren, die sich längere Zeit in Nepal aufgehalten haben, beschäftigen sich in einer Fragebogenuntersuchung (im Post-Test-Design mit Kontrollgruppe) Navara und James (2002). Das Ziel dieser Untersuchung ist, das Missionspersonal hinsichtlich des Grades ihrer An-

passung und der gewählten Coping- bzw. Bewältigungsstrategien mit anderen nicht missionarisch tätigen Auslandsentsandten (u. a. mit nicht-religiösen Nicht-regierungsinstitutionen, Botschaftspersonal, Angestellten in Wirtschaftsunternehmen) zu vergleichen. Alle Forschungspartner haben zumindest ähnliche Bedingungen und Lebensumstände während ihres Einsatzes in Nepal vorgefunden: u. a. schwierige klimatische Bedingungen, nicht gesicherte Wasserversorgung, eingeschränkte Nutzung von Elektrizität etc., gesundheitliche Gefährdungen; Durchführung von ähnlichen Tätigkeiten über zwei bis zehn Jahre ohne Veränderungs- und Aufstiegsmöglichkeiten.

Die Kontrollgruppe besteht aus zwei heterogenen Samples. Die Entsandten stammten größtenteils aus Australien, Großbritannien, Kanada, Neuseeland, den USA und aus Westeuropa, waren zwischen 25 und 71 Jahre alt und haben im Durchschnitt ca. 5 Jahre in Nepal gelebt. Befragt wurden 100 Missionare und 67 Entsandte aus anderen Tätigkeits- und Berufsfeldern. Beide Untersuchungsgruppen erhielten den gleichen Fragebogen, welcher sieben Messgrößen beinhaltete: Anpassung an die Gastkultur, Zufriedenheit mit dem Leben in der Gastkultur, Selbstwertgefühl, soziale Unterstützung, Probleme, wahrgenommener Akkulturationsstress und Kontrollüberzeugungen.

Überprüft werden sollten vorrangig zwei hypothetische Zusammenhänge: Einerseits wurde angenommen, dass sich die Missionare aufgrund ihrer intensiveren Auseinandersetzung mit der Gastkultur (gemessen an der Zufriedenheit mit ihrer Tätigkeit und den allgemeinen Lebensumständen) in einem stärkeren Maße anpassen können als die Kontrollgruppe. Andererseits wurde angenommen, dass z. B. das Selbstwertgefühl und die soziale Unterstützung moderierende Faktoren für die Bewältigung von Akkulturationsstress darstellen und die kulturelle Anpassung einfacher zu gestalten helfen. Beide Hypothesen schließen die Vorannahme ein, dass aufgrund der überaus positiven Einstellung und persönlichen religiösen Überzeugung der Missionare von der Richtigkeit ihrer Tätigkeit schließlich von einem hohen Grad der Zufriedenheit, aktiven Stressbewältigung und der stärkeren Inanspruchnahme von sozialen Unterstützungsleistungen ausgegangen werden kann. Die beiden hypothetischen Zusammenhänge konnten jedoch nicht bestätigt werden: Es wurde einerseits eine negative Korrelation zwischen den Stressvariablen (z. B. Probleme und Stresswahrnehmung) und den Folgen des Auslandseinsatzes (Zufriedenheit mit der Tätigkeit und den allgemeinen Lebensbedingungen sowie der kulturellen Anpassung) ermittelt. Ande-

ererseits wurde festgestellt, dass die Relation zwischen Stress und den moderierenden Variablen (soziale Unterstützung, Selbstsicherheit und Kontrollüberzeugungen) überwiegend negativ korreliert ist. Die Missionare weisen sogar während ihres Einsatzes einen signifikant niedrigeren Grad an Zufriedenheit und kultureller Anpassung als bei allen anderen Auslandsentsendeten auf, was auf unterschiedliche Gründe zurückzuführen sei: auf den intensiveren und direkten Kontakt mit den Angehörigen der Gastkultur, als auch auf den geringeren sozialen Status (z. B. geringeres Gehalt, niedrigerer Lebensstandard), enttäuschte Erwartungen und das Gefühl, weniger soziale Unterstützung in ihrem Lebensumfeld (Leben in kleinen Dörfern und kaum Kontakt zu anderen Angehörigen der gleichen Nationalität) zu erfahren als andere Auslandsentsendete mit ähnlichem kulturellen Hintergrund. Dieses Ergebnis deutet darauf hin, dass die beiden unterschiedlichen Gruppen von Auslandsentsandten im Hinblick auf ihre kulturelle Anpassung verschiedene Strategien wählen.

Über die konkret gewählten Akkulturationsstrategien und die während der Auslandstätigkeit stattfindenden Coping-Mechanismen sowie über den Einfluss von religiösen Orientierungen auf den Akkulturationsprozess gibt die Folgestudie von Navara und James (2005) Auskunft. Diese Untersuchung beschäftigt sich ebenfalls mit dem Akkulturationsprozess von Missionaren, die eine längere Zeit im Ausland verbringen und kombiniert die zwei theoretischen Zusammenhänge: der Einfluss von religiösen Orientierungen auf den kulturellen Austausch im Modus der Auslandsentsendung. Dabei wird vorausgesetzt, dass religiöse Orientierungen mit unterschiedlicher Intensität und auf verschiedene Art und Weise (z. B. religiöse Einstellungen, Motivationen, Religionskonzepte) den Akkulturationsprozess beeinflussen können. Ziel der Studie ist erstens, existierende und in anderen empirischen Studien erprobte Akkulturationsmodelle an einer weiteren, in bisherigen Studien unterrepräsentierten Untersuchungsgruppe von Auslandsentsandten, den Missionaren, durchzuführen. Zweitens soll herausgefunden werden, welche Auswirkungen religiöse Orientierungen und Überzeugungen von Missionaren auf den Akkulturationsprozess haben. Dazu wurde ein allgemeines theoretisches Modell missionarischer Akkulturation in Form von fünf Hypothesen formuliert: (1) Es wird angenommen, dass die Prädikatoren Geschlecht, Alter, Dauer des Einsatzes, bisherige interkulturelle Erfahrungen, Ausbildungshintergrund und Sprachfertigkeiten zu unterschiedlichen Effekten bzgl. der Wahrnehmung von Stress führen; (2) Religiöse Orientierungen (intrin-

sisch/extrinsisch/sinnsuchend) sind (mit hoher prognostischer Validität) direkt proportional zur Intensität des wahrgenommenen Akkulturationsstresses; (3) Soziale Unterstützung stellt als moderierende Variable die Beziehung zwischen Akkulturationsstress und dessen religiöser Bewältigung dar; (4) Es wird angenommen, dass Entsandte, die erfolgreich religiöse Bewältigungsstrategien für sich nutzen, sich stärker an die fremdkulturelle Umgebung anpassen; (5) Eine stärkere Anpassung an die lokalen Bedingungen der Gastkultur geht mit einer niedrigeren Rate an psychopathologischen Beschwerden einher, z. B. mit Depressionen und Angstzuständen.

Um diese Hypothesen zu prüfen, wurde ein Post-Test-Design ohne Kontrollgruppe eingesetzt. Es wurden 76 Missionare (43 männliche und 33 weibliche) unterschiedlicher internationaler und interdenominationaler Missionsorganisationen, welche ca. 630 Missionsgebiete weltweit repräsentieren und über 11.000 Missionare aus 135 Nationen ausgesendet haben, befragt, die sich über einen Zeitraum von mindestens einem Jahr im Ausland aufgehalten haben. Die Forschungspartner stammen vorwiegend aus englischsprachigen Ländern, ähnlich wie in der vorherigen Studie: Australien, Neuseeland, Nordamerika und Westeuropa. Über die Hälfte der Teilnehmer im Sample ist verheiratet bzw. mit dem Lebenspartner am Einsatzort tätig und bei 22 % der Missionare wohnen auch deren Kinder mit im Missionsumfeld. Mehr als die Hälfte der Missionare hat vor der Auslandsentsendung eine Berufsausbildung absolviert, ein höherer Schulabschluss wurde seltener erworben. Die Altersspanne liegt zwischen 18 und 57 Jahren. Die Missionare sind im Durchschnitt zwischen 4 und 5 Jahren am Einsatzort tätig gewesen, wobei über die Hälfte von ihnen annimmt, dass ihr gegenwärtiger Einsatz nicht zeitlich befristet ist. Zu einem großen Teil verfügen die Missionare über Sprachkenntnisse der Gastkultur. Über 55 % der Untersuchten gaben an, dass sie innerhalb der letzten 10 Jahre ihre Heimat besucht haben, während nur 10 % einen Heimaturlaub innerhalb der letzten 2 vergangenen Jahre angaben. Für ca. 40 % der Missionare war der Auslandseinsatz der erste in ihrer beruflichen Laufbahn. Der Fragebogen beinhaltete sieben Messinstrumente zur Operationalisierung der Relation zwischen religiöser Orientierung und kultureller Anpassung bzw. den Bewältigungsstrategien von Missionaren im Kulturkontakt: Skalen zur Messung religiöser Orientierungen, Stresswahrnehmung, Aktivität religiöser Bewältigungsstrategien, Fragen zur sozialen Unterstützung und Zufriedenheit mit der Tätigkeit und den allgemeinen Lebensbedingungen im

Gastland, Ängste und Anzeichen für Depressionen. Die Ergebnisse dieser Studie bestätigen zu einem großen Teil die aufgestellten Hypothesen. Es konnte gezeigt werden, dass missionarische Akkulturation in einer ähnlichen Weise abläuft und auf Stressbewältigungsmodelle aufbaut, die aus anderen Studien bekannt sind (z. B. Aycan, 1997). Allerdings kann man mithilfe von religiösen Orientierungen die Wahrnehmung von Akkulturationsstress nicht eindeutig voraussagen (Prädiktorenproblem). Die These 1 konnte bestätigt werden, wobei die Sprachkenntnisse direkt und die Dauer des Aufenthaltes indirekt korreliert sind mit dem Empfinden von Stress. D. h. Kenntnisse der Lokalsprache der Gastkultur helfen dabei, Stress einfacher zu bewältigen, während eine Distanzierung von der Lokalkultur die Stresswahrnehmung erhöht. Beide Einflussfaktoren haben die Effekte der anderen betrachteten Faktoren ›ausgewaschen‹. Von den oft für interkulturelle Vorbereitungstrainings bzw. Qualifizierungsmaßnahmen für Missionare hervorgehobenen Inhalten und Zielen, wie z. B. Kultursensibilität, soziale Unterstützung, Kommunikationsfähigkeiten, evangelistische Verkündigungsmethoden etc., beeinflussen die Sprachkenntnisse den Erfolg des Missionseinsatzes am nachhaltigsten. Missionare mit extrinsischer Motivation bzw. Einstellung nehmen Stress viel stärker wahr als ihre intrinsisch motivierten Kollegen (These 2). Stärker selbstreflexive und veränderungsbereite Missionare nehmen Stress weniger intensiv wahr als ihre Kollegen mit bereits verfestigten Lebensüberzeugungen. Obschon signifikante Beziehungen zwischen wahrgenommenem Stress und religiöser Bewältigung sowie sozialer Unterstützung nachgewiesen werden, kann die These 3 nicht bestätigt werden. Demnach ist die Beziehung zwischen sozialer Unterstützung und wahrgenommenem Stress viel komplexer, als es mit den untersuchten Variablen beschrieben werden kann. Dennoch kann man annehmen, dass fehlende soziale Unterstützungsleistungen im Missionsfeld zu einer Steigerung des Stressempfindens führen.

Navara und James (2005) ziehen auf Basis dieser Ergebnisse folgende Schlussfolgerungen: »Missionaries who experience stress may, in turn, not seek out support from others, or perceive the stress of living in a foreign placement due to the lack of social support« (ibid.: 51). D. h., je mehr das Stressempfinden der Missionare zunimmt, desto stärker fühlen sie sich ›im Stich gelassen‹. Dies setzt voraus, dass man mit Meditationen, Gebeten, Seelsorge und Glaubensstärke eine Selbstwertbestätigung erreichen kann.

Fraglich ist, ob das dadurch erreichte positive Selbstgefühl aber auf Basis der Interaktion mit den Einheimischen zu einer stabilen Veränderung oder Einstellungsänderung führt. Außerdem konnten Korrelationen zwischen religiösen Orientierungen und der Anpassung (gemessen mithilfe der Jobzufriedenheit) sowie pathologischen Formen von Akkulturationsstress (Depressionen, Angstzustände) nachgewiesen werden: Die aktive Inanspruchnahme religiöser Bewältigungsstrategien ist zwar kein Garant für die verstärkte Zufriedenheit von Missionaren mit ihrer Tätigkeit, sie trägt jedoch maßgeblich dazu bei, dass die Missionare zufriedener mit den Interaktionen mit Angehörigen der Gastkultur sind (These 4).

Auch die These 5 konnte nur teilweise bestätigt werden: Sowohl Angstzustände als auch Depressionen sind negativ korreliert mit der kulturellen Anpassung an den lokalen Kontext. D. h., je zufriedener ein Missionar mit seiner Tätigkeit ist, desto weniger wahrscheinlich sind Angstzustände. Allerdings ist die Jobzufriedenheit keine geeignete Voraussetzung für die Minderung von Depressionen. Auch hier zeigt sich, dass keine signifikante Kausalbeziehung zwischen Zufriedenheit und psychopathologischen Veränderungen hergestellt werden kann. Das wesentliche Ziel der Studie, den Einfluss religiöser Orientierungen auf die Akkulturation von Missionaren in fremdkulturellen Kontexten nachzuweisen, wurde bestätigt:

»The second research hypothesis specifically addressed this issue, finding that higher scores of quest orientation predicted lower perceived stress, whereas, higher scores on extrinsic predicted higher perceived stress. Perhaps individuals high in quest orientation are more open and receptive to cultural differences and/or living conditions, and thus, show lower stress. This theory is somewhat supported by the finding that high scores in quest religious orientation is correlated with high scores in posting satisfaction, while the other orientations do not significantly correlate with post-satisfaction« (Navara & James, 2005: 53).

3.5.4.3.2 Akkulturation von Missionariskindern

Kinder von Missionaren sind ebenfalls mehrfach Thema von empirisch verfahrenen Akkulturationsstudien geworden. Im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses standen bisher die sozialen Lebensbedingungen von Studierenden an US-amerikanischen Colleges (Bretsch, 1954), Karriereentscheidungen von Kindern aus Missionarsfamilien (Hsieh, 1976) sowie die ›Eltern-Kind-Beziehung‹ bei nordamerikanischen Studierenden (Huff, 2001).

Die bereits betagte Studie von Bretsch (1954) versucht mithilfe einer Fragebogenuntersuchung den Problemen, Schwierigkeiten und Konflikten von Missio-

narskindern (mittlerweile Jugendlichen), die nach Amerika zurückgekehrt sind und mehrere Jahre mit ihren Eltern in verschiedenen Missionsgebieten gelebt haben, auf den Grund zu gehen. Befragt wurden 93 Missionarskinder verschiedener protestantischer Missionsgesellschaften, die während der Erhebung an Colleges in den USA studierten, im Durchschnitt 22 Jahre alt waren und in verschiedenen Ländern in Asien, Afrika und Lateinamerika gelebt haben. Außerdem wurden sie nach den sie momentan beschäftigenden Themen bezüglich ihres Studiums, ihrer gegenwärtigen emotionalen und moralischen Einstellungen gegenüber ihrem derzeitigen Leben befragt. Es wurde festgestellt, dass sich die Missionarskinder im Allgemeinen in die akademische Welt gut eingefügt haben, ohne starkem Anpassungsstress ausgesetzt zu sein.

Dieses Ergebnis der Studie überrascht nicht, zumal die Validität des eingesetzten Fragebogens ein ernst zu nehmendes Problem darstellt. Es wurden bei der Mehrzahl der Untersuchungsteilnehmer keine signifikanten Unterschiede in der Problemwahrnehmung sowohl in den USA als auch im Missionsfeld festgestellt. Nur etwa rund die Hälfte der Teilnehmer äußerten signifikante Probleme in den USA oder im Missionsfeld. In jedem Fall, wenn signifikante Unterschiede festgestellt wurden, überwogen die Probleme in den USA. Als problematisch wurden empfunden: Konkurrenz der Mitstudenten, Gedanken über Studienabbruch und Umgang mit Prüfungssituationen. Mitunter fühlten sich einige der Missionarskinder unsicher, was ihr Verhalten in bestimmten Situationen betrifft: Z. B. hatten sie häufig Schwierigkeiten bei der Kontaktaufnahme mit Mitstudierenden des anderen Geschlechts. Über die Hälfte der Befragten habe keine Probleme, sich in den USA zu akkulturieren und waren in der Lage, sich in die neue Lebenssituation einzufinden. Die Mehrheit der Befragten registrierte nach der Einreise in die USA Probleme mit den vorgefundenen sozialen und ethischen Standards, die sie so im Missionsfeld nicht wahrgenommen hatten. Über 80 % der Befragten waren bei ihrer Einreise geschockt von den sozialen Lebensbedingung und moralischen Lebensauffassungen in den USA. Auf Basis dieser Ergebnisse lässt sich nicht schlussfolgern, dass sich die Jugendlichen nicht in beiden kulturellen Kontexten anzupassen in der Lage waren, allerdings war der Wechsel des Wohnortes mit einigen Schwierigkeiten, besonders in den sozial-ethischen und moralischen Fragen des alltäglichen Lebens, verbunden.

In der Studie von Hsieh (1976) wurden insgesamt 78 ca. 19-jährige Kinder von Missionarsehepaaren untersucht, die mit ihren Eltern über mindestens 9 Jahre im

Missionsfeld gelebt haben und von einer von vier christlich-konservativen nordamerikanischen Missionsvereinigungen auf einen oder mehrere Missionseinsätze ausgesendet wurden. Diese wurden einer der zwei Gruppen ›plant eine Karriere als Missionar‹ (N=38) und ›plant eine andere Karriere‹ (N=40) zugeordnet. Auf Grundlage der ›kognitiven Dissonanztheorie‹ u. a. von Festinger (1957) wurde folgende Hypothese geprüft: Inwieweit hängt die Karriereentscheidung eines Missionarskindes, selbst aktiv in das Missionsfeld zurückzukehren oder nicht, davon ab, ob das Verhalten des Vaters als (in-)konsistent mit dem eigenen Idealbild von einem Missionar empfunden wird. In dieser Untersuchung konnte gezeigt werden, dass alle Untersuchungsteilnehmer – unabhängig von den persönlichen Berufs- und Lebensplänen – der Mission und einer zukünftigen Tätigkeit als Missionar ein hohes Maß an Wertschätzung und Respekt entgegenbrachten. Dennoch unterscheiden sich die beiden Gruppen signifikant in mancherlei Hinsicht voneinander und es scheint so, als weiche das Idealbild von der Wahrnehmung ab. Die Jugendlichen neigen größtenteils dazu, die kognitive Dissonanz durch die schlichte Vermeidung dieser Missionsfrage zu reduzieren. Doch kann festgestellt werden, dass der überwiegende Teil der Gruppe ›planen eine andere Karriere‹ dennoch einen sozialen, dienstleistungsorientierten, im weitesten Sinne karitativen Beruf, wie z. B. Lehrer, Krankenschwester, Arzt, Sozialarbeit etc., gewählt hat. Daraus folgert Hsieh (1976):

»(a) Missionary career is held in high esteem by the missionary children in this study, and they show respect for the values, difficulties, sacrifices which such a career requires. [...] (b) The missionary children's perception of their father's satisfaction with his routine, daily activities are significantly related to their decisions in choosing a missionary career. [...] (c) The family's closeness with the native communicative, native Christians, and their children is also a factor related to the missionary children's perception. [...] (d) For further investigation, more subjects of Diverse family and theological background should be used [...] and [...] the perception of the involvement of the mother« (226).

Aufgrund der Art und Intensität der Missionseinsätze stellt die zeitweise räumliche Trennung der Missionarskinder von ihren Familien ein grundlegendes, lebenslang anhaltendes Phänomen dar und führt regelmäßig zu psychischen Belastungen und Stress, und das immer dann, wenn die Kinder an einem anderen Ort zur Schule gehen oder die Missionarsfamilien durch politische Ereignisse zur Evakuierung oder Ausreise aus dem Einsatzland gezwungen wurden. Auch White (1983) beschreibt beispielsweise den Trennungsprozess der Missionarskinder von ihren Familien und diskutiert verschiedene psychoedukative und psychothe-

rapeutische Maßnahmen (z. B. Seminare und Workshops zu Themen wie Trennung, Verlust und Kultur- und Reintegrationsschock für Eltern und Kinder von Missionarsfamilien) zur Minimierung damit verbundener, erwartbarer Folgen (z. B. Trennungsgängste, soziale Ablehnung, Phantasmen, Projektionen, Distanzierung und Isolation) und Bezugnahme auf die Bindungstheorie von Bowlby (1995).

Auch in der Studie von Huff (2001) stehen die vielfältigen kulturellen Erfahrungen von Missionarskindern im Vergleich zu ihren Altersgenossen, die keinen Missionshintergrund aufweisen, im Vordergrund der Analyse. In den Mittelpunkt der Betrachtung rücken dabei die prognostizierten Zusammenhänge, dass die Missionarskinder im Vergleich zu ihren Altersgenossen erstens signifikante Unterschiede bzw. Defizite hinsichtlich der Eingewöhnung und Reintegration, Eltern-Kind-Bindung, Wahrnehmung sozialer Unterstützung und Anpassung an das Universitätsleben aufweisen, dass zweitens innerhalb der Gruppe der Missionarskinder erhebliche Persönlichkeitsunterschiede bestehen und dass drittens die betrachteten theoretischen Konstrukten untereinander in Beziehungen stehen. Zum Einsatz kamen dabei verschiedene Untersuchungsinstrumente: *Parental Attachment Questionnaire*, *Social Support Questionnaire*, modifizierte *Homecomer Culture Shock Scale* und *The Student Adaptation to College Questionnaire*. An der Untersuchung nahmen 110 Studierende (zu 65 % weibliche Studierende) im Alter von 17 bis 25 Jahren teil, die zum Zeitpunkt der Erhebung am Westmont College und an der Biola University eingeschrieben waren: 45 Studierende weisen einen unmittelbaren Missionshintergrund auf, 65 Studierenden wurden, unabhängig von ihren Missionserfahrungen, nach der Psychologie-Einführungsvorlesung von beiden Universitäten rekrutiert. 87 % der zur Studie hinzugezogenen Studierende wurden in den USA geboren. 77 % von ihnen bezeichnen sich selbst von kaukasischer Herkunft und entstammen in der Regel aus Akademikerfamilien. Annähernd die Hälfte von ihnen befindet sich im ersten Studienjahr. Die Untersuchungsgruppe der Studierenden mit Missionserfahrungen zeichnet sich (neben anderen) besonders durch folgende Kriterien aus: Der überwiegende Teil hat im Durchschnitt 10 Jahre (erste Ausreise mit weniger als 5 Jahren) mit den Eltern im Ausland gelebt. Die Kinder der Missionare sind fast ausnahmslos im Alter von 16-19 Jahren in die Heimat der Eltern (USA) zurückgekehrt. Der überwiegende Teil der Missionarskinder ist mit den Eltern zwischen 5- und 10-mal an einen anderen Einsatzort umgezogen. Ein si-

gnifikanter Unterschied konnte zwischen den beiden Untersuchungsgruppen hinsichtlich der beiden Aspekte ›Eltern-Kind-Bindung‹ und der ›Reintegration‹ festgestellt werden: Kinder aus Missionarsfamilien werden von ihren Eltern stärker gefordert, selbständig zu werden, und empfanden eine größere kulturelle und interpersonale Distanz gegenüber Angehörigen des ›Gastlandes‹ (ihres derzeitigen Lebensmittelpunktes) als in vergleichbaren anderen Familien der gleichen Gruppe von Studierenden. Der Vergleich innerhalb der Gruppe von Missionarskindern ergab Persönlichkeitsunterschiede in allen analysierten Bereichen. Die einzelnen untersuchten Konstrukte weisen verschiedene Korrelationen auf: Der Aspekt der ›Eltern-Kind-Bindung‹ steht in direkter kausaler Beziehung zur Wahrnehmung sozialer Unterstützung und der Anpassung an das Universitätsleben. Das heißt beispielsweise, dass eine intensivere Eltern-Kind-Beziehung die Anpassungen in eine neue kulturelle Umgebung (hier: Universität) positiv beeinflusst.

3.5.4.3.3 Akkulturationsstress: Identifikation von Stressfaktoren von Missionaren

Die Analyse und Identifikation von spezifischen Stressoren, die in direktem Zusammenhang mit missionarischem Handeln stehen, ist ebenfalls Thema verschiedener Untersuchungen gewesen, wofür allgemeine psychologische Stress-theorien eine Grundlage liefern. Stress wird allgemein als ein Zustand beschrieben, »zu dem es kommt, wenn Personen die Anforderungen einer Situation als schwierig und als Überlastung ihrer Ressourcen und als Bedrohung ihres Wohlbefindens wahrnehmen« (Stroebe, Jonas & Hewstone, 2002: 604). Stress beeinflusst die soziale Funktionalität sowie die physische und psychische Gesundheit eines Individuums (ibid.). Insbesondere gilt der Missionarsberuf als von Stress besonders gekennzeichnet. Kaum eine andere Berufsgruppe ist stärker von psychosomatischen Erkrankungen betroffen als die der Missionare (u. a. Daniel & Rogers, 1981). Dieser Abschnitt widmet sich einigen einschlägigen Studien, die sich aus unterschiedlichen theoretischen und disziplinären Perspektiven mit Akkulturationsstress von Missionaren beschäftigen. Es hat sich gezeigt, dass Stressquellen unmittelbar mit dem beruflichen Tätigkeitsfeld der Missionare verbunden sind (Gish, 1983) und soziale Ablehnung und Frustration als Reaktionen auf das Stressempfinden interpretiert werden können (Taylor & Malony, 1983). Fernerhin lassen sich auch Parallelen zwischen dem ›post-traumatischen Stressbewältigungssyndrom‹ und traumatischen Erfahrungen von

Missionaren ziehen (Bagley, 2003; Miersma, 1993), wobei Missionare im Vergleich zu anderen Berufsgruppen Stress eher als traumatische Erfahrung wahrnehmen (Irvine, Armentrout & Miner, 2006). Schließlich wurde von Keckler, Moriarty und Blagen (2008) auch ein Konzept des Wohlbefindens von Missionaren entwickelt, wie mit dem Akkulturationsstress produktiv und kurativ umgegangen werden kann.

Die Identifikation von möglichen Stressquellen bzw. Stressoren durch Missionare steht u. a. im Zentrum der Studie von Gish (1983), die eine Befragung von 547 Missionaren verschiedener Missionsgesellschaften (u. a. Brethren Church, Mennoiten, Christliche Akademien) in unterschiedlichen Einsatzfeldern und Ländern (vor allem Südostasien) dokumentiert. Als moderierende Faktoren (unabhängige Variablen) im Fragebogen kamen zum Einsatz: Einsatzort, Alter, Geschlecht, Familienstand, Nationalität, Einsatzdauer, Art der Tätigkeit, Wochenarbeitsstunden. Nach Auswertung der Likert-Skalen wurden fünf Hauptquellen für Stress identifiziert:

- *Konfrontation*: Frauen waren stärker Stress ausgesetzt bei sozialen Konflikten, bei eingeschränktem Lebensumfeld tritt Stress stärker auf;
- *interkulturelle Kommunikation*: direkte Kommunikation mit Angehörigen der Gastkultur wird als stressreich empfunden;
- *Aufrechterhaltung der sozialen Beziehungen*: über die Hälfte der Missionare bestätigten dies als Stressquelle, insbesondere dann, wenn die Hilfe- und Unterstützungsleistungen selbst bewerkstelligt werden müssen, z. B. in den interdenominationalen Gruppen;
- *Arbeitsüberlastung*;
- *Einteilung des Arbeitsablaufs*.

Gish geht davon aus, dass die meisten dieser Stressquellen – wenn sie zum Thema interkultureller Vorbereitungen für den Auslandseinsatz gemacht werden – in ihrer Intensität gemildert werden können, besonders dann, wenn Konfliktlösungs- und allgemeine Managementfähigkeiten praktisch trainiert werden. Die Ergebnisse der Studie von Gish wurden von Carter (1999) repliziert und mit höherer statistischer Signifikanz bestätigt. Außerdem konnte gezeigt werden, dass vermehrte Zweifel in der Familie und die Beziehung der Ehepartner eher ein Ausgangspunkt von Stress bei Frauen und weniger bei Männern sind.

An anderer Stelle wurden die Effekte und Reaktionen auf stressvoll empfundene Situationen untersucht. In der Studie von Taylor und Malony (1983) standen z. B. soziale Ablehnung und Aggression im Zentrum der Analysen. Beide Einstellungen werden als Reaktionen auf eine sich entwickelnde oder dauerhaft unangenehm, schmerzvoll und frustrierend empfundene Situation verstanden. Diese Stresseffekte werden immer als problematisch wahrgenommen, wenn die Missionare eine theologische Einstellung vertreten, bei der emotionale Ausdrucksformen nicht zugelassen werden und sich Ärger, Frustration etc. aufbauen können oder die Empfindung von Frustration und Ärger als nicht-spirituelles Verhalten stigmatisiert bzw. nicht toleriert wird (u. a. Lindquist, 1983). Immer dann, wenn Ärger und Frustration unausgesprochen bleiben, kann dies zu ernst zu nehmenden Problemen in der Mission führen und mitunter den gesamten Missionseinsatz gefährden. ›Soziale Ablehnung‹ kann als eine Einstellung gesehen werden, die als Reaktion auf empfundenen Ärger und Frustration zutage tritt (Taylor & Malony, 1983: 220; vgl. auch Abschnitt 6.3.4.2.2). Ziel der Studie von Taylor und Malony ist es, einerseits das Ausmaß der sozialen Ablehnung einschließlich des wahrgenommenen Stresses (abhängige Variable) anhand der Anzahl an Jahren im Feld (unabhängige Variable) dieses spezifischen Berufstyps zu evaluieren und andererseits diese mit der Norm (im Sinne des *Buss-Durkee Hostility Inventory*) zu vergleichen. Mithilfe dieser Befragungsinstrumente wurden 34 Missionare befragt, die sich zum Zeitpunkt der Erhebung entweder im Einsatzgebiet oder auf Heimaturlaub befanden und entweder in europäischen Ländern Dienst leisteten oder am Fuller Seminary studierten, wobei drei Auswahlkriterien genügen mussten: Sie waren zum Zeitpunkt der Erhebung in missionarischen Tätigkeiten involviert, mindestens ein Jahr darin tätig und stammten aus den USA.

Die Missionare wurden in zwei Gruppen unterteilt: (1) im Missionseinsatz und (2) auf Heimaturlaub. Als allgemeines Ergebnis der Studie kann angesehen werden, dass die soziale Ablehnung der Missionare in beiden Gruppen geringfügig von der Norm (nach dem ›Buss-Durkee-Index‹) abweicht. Dieses Ergebnis erscheint den Autoren jedoch als fragwürdig. Sie weisen auf eine grundsätzliche Inkonsistenz mit diversen anderen Befragungen von Missionaren hin. Häufig wurde seitens der Missionare zwar ein gewisser Anpassungsdruck artikuliert, welcher sich in Ärger und Frustration (als Äußerung von Stress) äußerte.

Für die untersuchte Gruppe von Missionaren gilt es als nicht akzeptabel, diesen Anpassungsdruck in irgendeiner Form zu äußern. Die Missionare sind kontinuierlich gefordert, alle ihre Erfahrungen in einer überwiegend positiven Weise darzustellen, zumal die Befragungen auch von den Arbeitgebern der Missionare finanziert werden (institutionelle Einflussnahme auf die Befragung). Alternative Erklärungen stellen z. B. die Bedingungen im Einsatzfeld dar, so sind u. a. der Raum für die Privatsphäre und die Möglichkeit, sich zurückzuziehen, erheblich geschmälert. Als die ›akzeptabelste‹ Form, um soziale Ablehnung, Frustration und Verzweiflung zu äußern, wird die indirekte Aggression und der Negativismus als generell gegensätzliches Verhalten gegenüber den Angehörigen der Gastkultur angesehen. Diese Form der Ablehnung ist besonders abträglich und destruktiv gegenüber den Anderen, mit denen eigentlich soziale und interpersonale Beziehungen aufgebaut werden sollen:

»Combined with a pretense that nothing is wrong, it is extremely difficult to with interpersonally. It consists of a subtle undermining of relationships, angry or sarcastic undertones, criticism, et cetera. It creates an atmosphere of generalized, undefined unhappiness. One woman describing her experience as a young missionary said that at 23, ›They [other missionaries; B. and M.] thought I was too young, but never came out and said it. They said it by criticising the clothes I wore, my make-up.‹ This particular woman returned home for a time with what she termed a nervous breakdown. She felt that this type of behavior on the part of others was a big factor in her emotional difficulties. She has not returned to the mission field. Criticism was a major complaint of many missionaries interviewed. They felt they were sharply criticized by those outside the situation (i.e., their supporters) as well as other missionaries. There was frustration and anger over this, but how is one supposed to express anger at people thousands of miles away, people on whom there is financial dependency?« (Taylor & Malony, 1983: 223f.).

Neben dem Umgang mit der indirekten Form von Ablehnung konnte einerseits auch eine signifikante Korrelation zwischen der Stresswahrnehmung und der Dauer des Einsatzes bzw. den Arbeitsjahren statistisch belegt werden. Durch die Negation der eigenen Gefühle kann es entweder zur Entwicklung einer indirekten, meist destruktiven, Bewältigungsstrategie oder zur Einstellung und Ablehnung der Erwartungen der Anderen kommen. Andererseits wurde herausgefunden, dass die männlichen Probanden, die sich im Einsatzfeld befanden, höhere Stresswerte angaben als diejenigen, die sich gerade auf Heimaturlaub befanden, während die weiblichen Probanden besonders Ärger, Frustration und Wut während des Heimaturlaubs empfanden. Das sei nach Meinung von Taylor und Malony auf das traditionelle Familienverständnis der Missionare zurückzuführen:

Die Frau als Hausfrau und Mutter muss sich während des Heimaturlaubs um das Wohl des Nachwuchses kümmern, während der Mann durch das Land reist.

Stress von Missionaren wurde auch unter der Perspektive einsatzbezogener Stresstheorien über die Krisen- und Kriegserfahrungen von Vietnam-Veteranen untersucht, obschon einige Psychologen davor warnen, Missionare *per se* der Risikogruppe für traumatische Symptomaten zuzuordnen (z. B. Bagley, 2003). Der Großteil der Literatur über psychische Traumata und traumatische Stresssymptome im Kontext von Mission trägt häufig anekdotischen Charakter und ist bisher weniger Gegenstand empirischer Analysen gewesen. Das ›posttraumatische Stressbewältigungssyndrom‹ (PTSD), welches erstmals von Verwundeten des Vietnamkrieges geäußert und später systematisch beschrieben wurde, dient Miersma (1993) als Ausgangspunkt dazu, nach Parallelen in den Beschreibungen von Stressrisiken von Missionaren und denen von US-Militärangehörigen zu suchen. Miersma zieht zur Validierung ihrer Schlussfolgerungen eine Befragung von Missionaren von über 20 Missionsgesellschaften aus drei Ländern heran sowie zahlreiche Anfragen von Missionsorganisationen zwecks Beratung bei der Bewältigung konfliktreicher Stresssituationen.

Das Ziel von Miersma ist einerseits die Explorierung einsatzspezifischer Stressoren von Missionaren vor dem Hintergrund des Syndroms ›posttraumatischer Belastungsstörung‹ und andererseits die Formulierung von Empfehlungen für den Umgang bzw. die Reduktion von Stressrisiken durch die Missionsinstitutionen und Missionare sowie für die begleitende Gesundheitsberatung. Zu dieser vergleichenden Perspektive hat die Tatsache geführt, dass Missionare sich oft auch über den Verlust ihrer ideellen Ziele und Motivationen beklagen, wenn sie das Missionsfeld betreten, was sich durchaus in Form von traumatischen Erfahrungen äußern kann. Missionare sind häufig Chaos, Elend, gesundheitlichen Gefährdungen (z. B. Epidemien, Hungersnot, Unterdrückung und Gewalt) und der Begegnung mit Sterbenden in prekären sozialen, ökonomischen und politischen Situationen ausgesetzt, auf die sie nur unzureichend vorbereitet wurden und schwerlich vorbereitet werden können. Das führt mitunter dazu, dass Missionare häufig ihr Einsatzgebiet verlassen müssen, um sich physisch und psychisch zu regenerieren. Miersma (1993) identifiziert sieben Risikofaktoren im Kontext christlicher Mission, unabhängig von den zahlreichen nichtvergleichbaren Erfahrungen militärischen Kriseneinsatzpersonals:

- Mangel an Möglichkeiten für die Auswertung;
- Diskussion und Entspannung von Konflikten und Problemen;
- Mangel an Unterstützung zur Thematisierung von Erfahrungen während des Einsatzes;
- das Fehlen von Unterstützung zur Entzerrung und Bearbeitung zwischen dem Wechsel von Tätigkeiten im Feld und der erneuten Aussendung in ein anderes Gebiet;
- fehlende Perspektive für den Fortschritt ihrer Tätigkeit;
- das Fehlen oder der Mangel an adäquaten Methoden und Ritualen zur Bearbeitung von missionischen Erfahrungen im Feld oder Heimatland;
- das Alter der Missionare;
- Stress verursachende unerwartete Krisen.

Außerdem entwirft Miersma eine Reihe von Handlungsempfehlungen für die Missionsleitung, Missionare und das die Missionseinsätze begleitende bzw. die Missionare beratende Personal: Für die Missionsleiter ergibt sich daraus u. a. die Aufgabe, ein zuverlässiges System von Nachsorge und Seelsorgemöglichkeiten im Missionsfeld zu etablieren, mit den Missionaren Ziele und Strategien abzusprechen, regelmäßige Besuche im Missionsfeld zu unternehmen, den Heimaturlaub der Missionare zu unterstützen und sie dabei zu begleiten sowie die Rekrutierung bzw. Ausbildung von zukünftigem Personal entsprechend den Erfordernissen zu planen und durchzuführen. Die Missionsleitung sollte außerdem eine systematische Vor-Ort-Betreuung, Seel- und Nachsorge der Missionare organisieren und Möglichkeiten dafür schaffen. Für die Missionare selbst bedeuten diese Herausforderungen, einerseits nach geeigneten Begleitungsmöglichkeiten und anderen Missionaren vor Ort zu suchen und Gesprächsstrategien für die Seelsorge von Mitmissionaren zu erlernen. Andererseits sollten sie auch Bibelstudien-, Gebets- und Erfahrungsaustauschgruppen organisieren und Kenntnisse über spezifische einsatzbezogene Phänomene, wie z. B. Kulturschock, traumatische Stressreaktionen und Reintegrationsschock, kennen.

An das psychologische und medizinische Personal zur gesundheitlichen und psychologischen Beratung, Betreuung und Begleitung der Missionare werden ebenso hohe Anforderungen gestellt. Sie sollen darauf achten, dass sie sich während ihrer Aus- und Weiterbildungen über missionsspezifische Risiken, Proble-

me und Herausforderungen eines Einsatzes informieren, möglichst vor längeren Einsätzen schon Kurzeinsätze zum Kennenlernen des Missionsfeldes durchführen und Fähigkeiten zur Differenzierung klinischer Symptome, wie z. B. Traumata und Neurosen, entwickeln. Darüber hinaus sollten auch andere Anforderungen des Auslandseinsatzes mitbetrachtet werden, um Stresssymptomatiken zu reduzieren: Mitbetrachtung des soziokulturellen Hintergrundes der Missionare im Einsatzgebiet, Aufklärung der Missionare und Missionsleiter über psychosoziale Belastungen und gesundheitliche Gefährdungen, Vorbereitung in Trainingsprogrammen.

Als Lehrmaterial für die Ausbildung von Missionaren und die Vorbereitung auf spezifische Probleme und psychosoziale Belastungen im Missionsfeld sind geeignet: Fallstudien, therapeutische Begleitung und Nachsorge sowie Bearbeitung von traumatischen Erfahrungen von Missionaren, die einen Terror- oder Mordanschlag im Einsatzgebiet miterlebt haben (z. B. Gingrich, 2002).

Bagley (2003) beschäftigt sich beispielsweise damit, in welchem Maße nordamerikanische Missionare über traumatische Erfahrungen im Missionsfeld berichteten, um die Wesensart dieses Phänomens und mögliche Parallelen zum PTSD nach der Rückkehr aus dem Einsatz zu untersuchen. An der Befragung nahmen 31 Langzeitmissionare von der Wesleyan World Mission teil, die zum Erhebungszeitpunkt in den letzten 12 Monaten aus unterschiedlichen Gründen in ihr Heimatland zurückgekehrt waren. Der dreiteilige Fragebogen beinhaltete sowohl soziodemografische Fragen als auch das ›Trauma Events Questionnaire‹ sowie die ›Posttraumatic Stress Disorder Checklist, Civilian Version‹. Annähernd 94 % der Missionare berichteten darüber, dass sie mindestens eine, und über 86 % der Missionare, dass sie mehrere traumatische Erfahrungen während ihrer Missionseinsätze erlebt haben. Die traumatische Belastung von Wesley-Missionaren ist damit höher als die von anderen Missionaren außerhalb des Missionsfeldes (65 %) und höher als bei anderen Berufsgruppen. Dies sei darauf zurückzuführen, dass Missionare bei ihrem Einsatz wesentlich höheren Gefährdungen und Belastungen, z. B. zivilen Unruhen, Evakuierungen oder bewaffneten Auseinandersetzungen ausgesetzt sind. Weniger als die Hälfte der Wesley-Missionare berichteten von Symptomatiken, die in den schwierigsten und traumatisch am meisten belasteten Zeiten ihrer Anpassung im Gastland zu der Diagnose PTSD geführt haben. Keiner der Missionare zeigt zum Zeitpunkt der Erhebung Symptome, die eine therapeutische Behandlung aufgrund der Diagnose

PTSD erfordert hätten. Die Untersuchung dieser Gruppe von Missionaren lässt vermuten, dass diese resistenter gegenüber Traumata ist als jede andere Berufs- bzw. Bevölkerungsgruppe in Nordamerika, was z. T. auf die religiöse Einstellung und das Bekenntnis zum christlichen Glauben, mithin auf eine emotionale Stabilität zurückgeführt wird.

Zu ähnlichen Ergebnissen hinsichtlich der Gefährdung des Missionseinsatzes durch traumatische Stresserfahrungen kommen auch die Autoren Irvine, Armtrout und Miner (2006), die in einer umfangreichen Untersuchung die Konstitution und das Ausmaß von traumatischen Erfahrungen bei Missionaren sowie deren Folgen in den Mittelpunkt ihrer Analysen gestellt haben. Mithilfe eines mehrteiligen Fragebogens wurden sowohl geschlossene als auch offene Fragen gestellt zur soziografischen Situation, Wahrnehmung von Stress, Symptomatik von typischen Stresserfahrungen (z. B. Dauer, psychischer Beeinträchtigungsgrad, Folgen etc.) und zum Umgang mit Stresssituationen. In die Untersuchung wurden 173 Missionare verschiedener nordamerikanischer Missionsinstitutionen und verschiedener Altersgruppen einbezogen, die an einer gemeinsamen Konferenz teilnahmen. Die Untersuchungsteilnehmer waren zum Großteil verheiratet und hatten mindestens ein Kind. Sie hatten im Durchschnitt 11 Jahre in Missionsgebieten in Afrika, Asien, Europa, Nord- und Südamerika und Australien gelebt. Sie gaben im Durchschnitt eine Wochenarbeitszeit von 47,4 Stunden an und verfügten über sehr gute Sprachkenntnisse des jeweiligen Gastlandes. In dieser Studie wurden von 80 % der Missionare traumatische Stresserfahrungen (z. B. persönliche Lebenskrisen, Probleme mit sozialen Beziehungen, negative Ereignisse) im Missionsfeld berichtet und bei über einem Drittel der Probanden traten aufgrund dieser Erfahrungen auch nach einem Jahrzehnt noch signifikante Krankheitsanzeichen auf. Die Autoren kommen zu dem Schluss, dass nicht in erster Linie katastrophale Ereignisse und das Ausmaß des Stressempfindens allein zu traumatischen Erfahrungen führen, obschon diese immer negative Veränderungen auslösen, sondern auch andere nicht-traumatische Stressfaktoren, die nicht eingehend untersucht werden konnten. Besonders junge Missionare sind anfälliger und häufiger mit Erfahrungen konfrontiert, die negative Veränderungen in ihrem Leben mit sich bringen. Der Schweregrad der traumatischen Erfahrung ist indirekt korreliert mit dem Alter der Missionare, was mit hoher Wahrscheinlichkeit eher auf ein generationsspezifisches Problem und weniger auf das Alter und die gesammelten Missionserfahrungen zurückgeführt werden kann.

Aufgrund der zahlreichen Gefährdungspotenziale und Belastungen, die Missionseinsätze in der Regel mit sich bringen, und aufgrund der zunehmend wichtiger werdenden ganzheitlichen Betreuung von Missionaren über die konkreten Einsätze hinaus wurden Netzwerke von ›Dienstleistern‹ (z. B. Seelsorger, Psychotherapeuten, Psychiater, Sozialarbeiter), ›Dienstnehmern‹ (u. a. Missionsgesellschaften, Missionare) und aussendenden Kirchgemeinden sowie Verbänden mit dem Ziel etabliert, Missionare in verschiedenen Lebenslagen und -phasen seelsorgerisch zu begleiten, Missionsgesellschaften bei der Auswahl der Kandidaten zu beraten, die Veröffentlichung von schriftlichem und audiovisuellem Material zu ermöglichen sowie einsatzbezogene Vorbereitungs-, Weiterbildungs- und Wiedereingliederungsmaßnahmen anzubieten (sog. *member care*-Programme).⁴⁹

Keckler, Moriarty und Blagen (2008) haben im Rahmen einer qualitativ-inhaltlichen Internetrecherchestudie ein ganzheitliches, multidimensionales Konzept des Wohlbefindens von Missionaren auf der Basis von 13 Experteninterviews entwickelt. Die in der Regel promovierten Experten im Alter von 42 bis 67 Jahren haben in unterschiedlicher Funktion (z. B. im Bereich von *member care*-Programmen und der Gesundheitsberatung) im *Missionary Outreach Support Service* an der *Regent University* mitgearbeitet. Alle Untersuchungspartner bekennen sich zu einer christlichen Überzeugung und haben im Durchschnitt 20 Jahre in Missionskontexten gearbeitet. Diese Experten wurden mithilfe eines teilstrukturierten Leitfadeninterviews befragt; die demografischen Daten wurden anhand eines Fragebogens erhoben. Die Analyse basiert auf dem Forschungsansatz der *›grounded theory‹* (u. a. Glaser & Strauss, 1967/1998; Strauss & Corbin, 1990/1999). Das Leitfadeninterview und die Analyse leitenden Auswertungskategorien basieren auf sechs Dimensionen: dem spirituellen (u. a. persönliche Beziehung zu Gott, soziale Beziehungen zu anderen Christen), sozialen (u. a. ausgewogene soziale Beziehungen zu anderen, Freundeskreis und Familie), emotionalen (u. a. Unterhaltung soziale Netzwerke zur emotionalen Unterstützung und Stressbewältigung, emotionales Bewusstsein), physischen

⁴⁹ Eine Übersicht über bisherige Studien (im Zeitraum von 1983-2005), die sich u. a. mit Programmen zur sozialen Unterstützung von Missionaren beschäftigt haben, und eine Untersuchung des Suchverhaltens von Suchmaschinennutzern bei der Recherche nach relevanten Informationen auf der Website <http://www.missionarycare.com> findet sich bei Koteskey (2007).

(u. a. Ernährung, Freizeit, Arztbesuche), beruflichen (u. a. beständige und ausdauernde Beziehungen zu Kollegen, Arbeitsplatzzufriedenheit) und intellektuellen (u. a. lebenslanges Lernen, Persönlichkeitsentwicklung, Weiterbildungen) Wohlbefinden. Diese Faktoren haben Einfluss auf das ganzheitliche Wohlbefinden von Missionaren während ihres mitunter sehr bewegten Lebens und können bei der gesundheitlichen Beratung, Personalauswahl, Eignungsdiagnostik und Evaluation der Missionseinsätze berücksichtigt und bei der Entwicklung klinischer Instrumente oder psychometrischer Tests verwendet werden.

3.5.4.4 Reintegration von Missionaren, Missionarskindern und ihren Familien

Neben der Anpassung von Missionaren, ihren Kindern und Familien an fremde Kulturen wurde auch deren Reakkulturation bzw. Reintegration (engl. *re-entry*) in die Heimatkultur untersucht. Wie im Falle anderer Entsendungsgruppen stellt die Reintegration von Missionaren kein etabliertes Untersuchungsfeld dar (u. a. Black & Gregersen, 1991; Thomas, Schroll-Machl & Kienast, 2003; Straub, Weidemann & Weidemann, 2007; Ward, Bochner & Furnham, 2001). Substanzielle Beschreibungen von Anforderungen und Problemen bei der Wiedereingliederung der spezifischen Zielgruppe von Missionaren fehlen in den bisherigen Darstellungen. Die folgende thematische Zusammenstellung von Studien gibt einen Überblick über die Ergebnisse der Untersuchung der Wiedereingliederung von Missionaren. Dabei zeigt sich, dass die Wiedereingliederung vorwiegend unter dem Aspekt der gleichzeitigen Rückkehr der Missionarsfamilien und Missionarskinder (*>Mks<*) untersucht wurde. Nach einer Klärung der grundlegenden wissenschaftlichen Begriffe und Konzepte zur Beschreibung der Reintegration bzw. Wiedereingliederung (3.5.4.4.1) werden die Ergebnisse einschlägiger Studien der Reakkulturation bzw. Wiedereingliederung von Missionaren (3.5.4.4.2) und Missionarskindern und ihren Familien (3.5.4.4.3) vorgestellt.

3.5.4.4.1 Grundlegende Begrifflichkeiten

Die Reintegration und der Übertritt vom Gast- und Einsatzland (wo man mittlerweile sesshaft geworden ist) ins ursprüngliche Heimatland wird in der Regel mit *>Wiedereingliederungsstress<* bzw. *>reverse culture shock<* in Zusammenhang gebracht (u. a. Austin, 1986; Austin, McDonald & Austin, 1988; Roth, 2003). Die Wiedereingliederung ist sowohl mit spezifischen Anforderungen, Herausforderungen, Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Anpassung im privaten und beruflichen Umfeld als auch mit Aspekten sozialer Identität, dem Wertever-

ständnis, den Erwartungen an eine gelingende Mission verbunden (z. B. Adler, 1981; Austin, 1983; Black & Gregersen, 1991). Der Begriff ›*reverse culture shock*‹ ist ebenso wie der Terminus ›Kulturschock‹ aufgrund seiner negativen Konnotationen (wie z. B. Krisenerlebnis, Schock etc.) problematisch (z. B. Berry, 2006). Von verschiedenen Autoren wird daher ein weniger verfänglicher Begriff wie ›*transition*‹ (u. a. Adler, 1981; Gardener, 1987a, 1987b) vorgeschlagen, dessen pragmasemantischer Gehalt sowohl das schockhafte Erlebnis als auch die Erweiterung des eigenen Handlungspotenzials aufgrund der Bewältigung von neuen Situationen beinhalten kann. Den empirischen Belegen für einen wie auch immer gearteten Phasenverlauf des ›Kulturschocks‹ mangelt es bisher sowohl an theoretischer als auch methodischer Qualität (vgl. u. a. Black & Mendenhall, 1991; Church, 1982). Als aussagekräftig gelten die Längsschnittstudien von Kealey (1989) und Ward, Okura, Kennedy und Kojima (1998). Eine umfangreiche annotierte Bibliografie zur Problematik des ›*cross-cultural Reentry*‹ findet man bei Austin (1983) und Austin, McDonald & Austin (1988), bei der man schnell den Eindruck gewinnt, dass die Reintegration von Kindern aus Missionarsfamilien bis zu diesem Zeitpunkt mehr Aufmerksamkeit erfahren hat als die von den (erwachsenen) Missionaren.

Als Gründe für den (scheinbar) unvermeidbaren Wiedereingliederungsstress werden häufig angeführt: persönliche Veränderungen für den Missionar aufgrund des Ortswechsels (z. B. andere tägliche Routinen, Konfrontation mit früheren Wertmaßstäben und Verhaltensweisen); Veränderungen im Umfeld des Missionars (z. B. mangelndes Interesse für die Missionserfahrungen bzw. veränderte Lebensansichten im Freundeskreis und der Heimatgemeinde sowie veränderte gesellschaftliche Anforderungen) (u. a. Huff, 2001; Roth, 2003). Verschiedene andere Variablen sind ebenso verbunden mit der Reintegration. Martin (1984) differenziert demgegenüber zwischen ›*background variables*‹ (u. a. Geschlechterrollen, Alter und Bildungsniveau, frühere interkulturelle Erfahrungen, Nationalität), ›*host culture variables*‹ (u. a. Einsatzort, Dauer des Auslandsaufenthaltes, Grad der Interaktion mit der Gastkultur, Bereitschaft zur Rückkehr) und ›*reentry variables*‹ (u. a. physische und soziale Umgebung, auf die Rückkehrer treffen, wie z. B. frühere Arbeitsstelle, Familie und Freundeskreis). Für den Kontext der Rückkehr von Missionarsfamilien sind noch weitere Einflussfaktoren denkbar: Mobilität und vorübergehende Anpassungsschwierigkeiten,

familiendynamische Entwicklungen, Alter und soziale Unterstützung bei der Rückkehr (z. B. Huff, 2001).

3.5.4.4.2 Reintegration von Missionaren

Die ›Wiedereingliederung‹ wird wie auch die ›kulturelle Anpassung‹ im Ausland in verschiedenen Phasenmodellen beschrieben, die sich hinsichtlich der Intensität, Differenzierung und Dauer des Anpassungsprozesses unterscheiden (z. B. Adler, 1981; Austin, 1986). Roth (2003: 28ff.) gliedert den Wiedereingliederungsprozess bei Missionaren in drei Phasen:

- die sog. ›Touristenphase‹, in der die ehemalige Heimat als neu und interessant empfunden wird und man von Freunden und Bekannten für eine kurze Zeit Aufmerksamkeit und Unterstützung erfahren kann;
- in der darauffolgenden ›Phase der Ernüchterung‹ wird sich der Missionar auf verschiedene Art und Weise mit der Heimatkultur auseinandersetzen und verschiedene Verhaltensweisen entwickeln (Entfremdung, Verurteilung, Rückfall und Flucht);
- in der ›Eingliederungsphase‹ i. e. S. passt sich der Missionar seiner ursprünglichen Heimatkultur an, findet neuen beruflichen und privaten Halt und baut neue zwischenmenschliche Beziehungen auf und entwickelt das Gefühl, wieder in der Heimatkultur angenommen worden zu sein.

Die Voraussetzung für eine krisenhafte Erfahrung bei der Reintegration und im damit verbundenen (inter-)kulturellen Lern- und Anpassungsprozess wurde in diversen ›Kulturschock‹-Phasenmodellen bereits ausgiebig diskutiert. Die Bedürfnisse von Missionaren bei der Rückkehr unterscheiden sich von denen eines Missionars, der sich auf einem temporären Heimaturlaub befindet und sich in der Regel nur für einen kurzen Zeitraum im Heimatland aufhält, wechselnde Unterkünfte bezieht, die Kontakte zum Freundes- und Unterstützterkreis pflegt, persönliche Fort- und Weiterbildungsmöglichkeiten wahrnimmt. Der Erfahrungsaustausch wird bei kurzzeitigen Heimataufenthalten in der Regel von einem beiderseitigen Interesse getragen. Anders sieht es hingegen bei der endgültigen oder längerfristigen Rückkehr in das Heimatland aus. Die endgültige Rückkehr ist mit verschiedenen anderen Anforderungen und Problemen verbunden: u. a. Abschied von der Gastkultur, Umzug der Familie, veränderte Fortsetzung der Ausbildung der Kinder, Berufswiedereinstieg der Ehefrau, evtl. Absolvierung notwendiger Weiterbildungen im eigenen Beruf des Missionars, schwieriger

Kontaktaufbau zu Freunden, der alten Heimatgemeinde und ehemaligen Arbeitskollegen, Gesundheitsprobleme (ibid.: 36ff.). Spezielle Anforderungen stellen sich für ledige Missionare, die daneben von der eigenen Familie finanziell stärker abhängig sind, meist Probleme mit der Partnersuche haben, zwischen dem Gefühl des Umsorgtseins und der Schaffung der eigenen Privatsphäre schwanken, gegen Einsamkeit ankämpfen und verschiedenen psychosozialen Gesundheitsbelastungen ausgesetzt sind (ibid.).

Auf der Grundlage einer Fragebogenuntersuchung hat Roth (2003: 48ff.) verschiedene Unterstützungsleistungen beschrieben, die für die Reintegration besonders förderlich erscheinen: Vorbereitung in Form von ›Re-Entry-Kursen‹ bzw. Information durch schriftliches Material und audiovisuelle Medien, gründliches Abschiednehmen der ganzen Missionarsfamilie von Freunden, Kollegen und Bekannten im Gastland, die stufenweise Rückkehr in mehreren Etappen bzw. schrittweise Vorbereitung der Rückkehr, Erlernen von Rückkehr-Bewältigungsstrategien (sensu Hiebert, 1985), wie z. B. Ängste einzugestehen, gezielte Information über Veränderungen, Umgang mit Reakkulturationsstress sowie durch geistliche Übungen wie Gebet und Meditation. Für die erfolgreiche Wiedereingliederung sind auch verschiedene institutionelle Rahmenbedingungen verantwortlich. Die Heimatgemeinde und Missionsgesellschaft, die den Missionar und seine Familie ausgesendet haben, sind auch für die Reintegration nach ihrer Rückkehr verantwortlich (u. a. Frisbey, 1987; Roth, 2003). Die Unterstützungsprogramme reichen von der persönlichen (Familien-)Beratung, Seelsorge, psychologischen Auswertungsgesprächen und Re-Orientierungsprogrammen bis hin zu praktischen Soforthilfeleistungen, wie z. B. bei der Wohnungssuche, Wohnungseinrichtung, Autokauf, Beratung bei der Arztwahl sowie regelmäßigen Rückkehrtreffen und Angeboten für Missionarskinder (Roth, 2003: 48ff.).

In der Studie von Moore, Jones und Austin (1987) wurden 255 Missionare der nordamerikanischen ›Mainline‹-Kirche *United Church of Christ (UCC)*, welche sich zwischen 1971 und 1981 für mindestens ein Jahr in den USA auf Heimaturlaub befanden, in Form eines zwölfseitigen Fragebogens, einschließlich der von den Autoren entwickelten ›Moore-Austin Reverse Culture Shock Scale‹, über ihre Vorbereitung auf die Missionstätigkeit, die Auslandserfahrungen und Erfahrungen der Wiedereingliederung befragt. Den Ergebnissen dieser Studien mangelt es allerdings an Validität und Reliabilität: Es wurden keine standardi-

sierten Untersuchungsinstrumente eingesetzt. Die signifikanten Korrelationen sind nicht präzise erklärt und Erfahrungen, die aufgrund mehrerer Missionseinsätze und Rückkehrszenarien gesammelt wurden, sind nicht korrekt unterschieden worden. Es lässt sich lediglich die Schlussfolgerung ziehen, dass der ›Re-entry-Kulturschock‹ offensichtlich von verschiedenen Faktoren bzw. Variablen beeinflusst wird, z. B. Familienstand, Gesundheitszustand und spirituelle Anpassung im Ausland und bei der Rückkehr.

Eine Studie von Walling, Eriksson, Meese, Ciovica, Gorton und Fox (2006) beschäftigt sich demgegenüber mit dem Zusammenhang von Reintegration und ›kultureller Identität‹ bei Studierenden, die im Rahmen ihres Studiums einen oder mehrere internationale Kurzzeitmissionseinsätze absolviert haben. ›Kulturelle Identität‹ wird hier definiert als »the mental framework through which individuals understand their way of being, interpret social cues, choose their behaviors, respond to their surroundings, and evaluate the actions of other people« (ibid.: 154). An der Untersuchung nahmen 20 Studierende im Alter von 19 bis 25 Jahren teil, die in einem Bachelorstudiengang eingeschrieben waren oder diesen kürzlich abgeschlossen hatten und bereits über interkulturelle Missionserfahrungen in einer oder mehreren Missionsstationen weltweit verfügten. Während ihrer Einsätze arbeiteten die Studierenden mit Kindern und Erwachsenen sowohl in humanitären als auch evangelistischen Projekten.

Ziel der Studie ist es, den Zusammenhang zwischen der Reintegration und Veränderungen der ›kulturellen Identität‹ bei den als Kurzzeitmissionaren tätigen Studierenden zu untersuchen sowie identitätsrelevante Veränderungen der Teilnehmer zu beobachten. Bei der Datenerhebung und Datenauswertung wurden quantitative und qualitative Verfahren miteinander kombiniert. Mit den Teilnehmern wurden ungefähr acht Monate nach dem Einsatz drei leitfadengestützte Gruppendiskussionen (Fokusgruppen) u. a. zu der Hauptfrage »How did your experience on your trip(s) influence your view of your host culture« (ibid.: 164) geführt. Die Gruppengespräche wurden von Studierenden in weiterführenden Studiengängen der gleichen Einrichtung geleitet und moderiert. Nach einer Codierung und thematischen Kategorisierung der narrativen Teile des Interviewmaterials wurde die Häufigkeit der aufgetretenen Codes und ihre jeweilige Äußerung sowie deren emotionale Intensität durch die Untersuchungsteilnehmer ausgezählt. Am häufigsten bzw. stärksten emotional berührend waren Berichte über negative Reaktionen und Erlebnisse bei der Rückkehr in die Heimat auf-

grund kulturell unterschiedlicher Wertorientierungen gegenüber der Gastkultur. Diesen Erlebnissen folgten unmittelbar Themen kultureller Sensibilität im Umgang mit anderen und persönliche Karriereplanungen. Nur am Rande wurden auch positive Erfahrungen und Fragen der Anpassung thematisiert. Nach Meinung der Autoren haben sich die ›kulturelle Identität‹ der Teilnehmer aufgrund der während der Kurzzeitmissionseinsätze gemachten negativen Erfahrungen und aufgrund der geänderten Einstellungen bei der Rückkehr ins Heimatland verändert:

»This study supports the theory that the disconnection between the experience abroad and identification with home culture can create a strong affective response during reentry. [...] The high frequency of participants discussing negative experiences of reentry, the intensity of participants' descriptions of reentry, and the overt expressions of distress clearly establish the difficulty of reentry. The fact that the two themes emerged within the context of a question about individual perspectives of the home culture implies that the two constructs are qualitatively related« (ibid.: 161).

Allerdings können diese Effekte des Missionseinsatzes nur unter dem Vorbehalt eines diachron stabilen und situationsflexiblen Selbst- und Weltverhältnisses der Kurzzeitmissionare betrachtet werden, befanden sich die Studierenden doch möglicherweise gerade in einer schwierigen Phase ihrer Identitätsentwicklung (frühe Adoleszenz). In allen Fällen waren die Teilnehmer nicht enttäuscht darüber, dass sie an dem Missionseinsatz teilgenommen haben und sahen die gewonnenen Erfahrungen als persönliche Bereicherung.

3.5.4.4.3 Reintegration von Missionarskindern und ihren Familien

Spezielle Anforderungen an die Rückkehr ergeben sich für diejenigen Missionarskinder, die den Aufenthalt im Gastland der Eltern als ihre Heimat und ihr ›Zuhause‹ betrachten und die Gespräche der Eltern über die ›alte‹ Heimat meist nicht nachvollziehen können. Die Missionarskinder besitzen – wie allgemein die sog. ›Third Culture Kids‹ – meist nicht die Staatsangehörigkeit ihres Heimatlandes (bzw. des Gastlandes der Eltern), wurden allerdings in einer anderen Kultur als der ihrer Eltern sozialisiert und verfügen über eine andere, möglicherweise ›hybride‹ bzw. ›kombinatorische‹ kulturelle Identität (u. a. Ackermann, 2004; Bhabba, 1994) als ihre Eltern.

Die Reintegration von Jugendlichen und Kindern von Expatriats wurde u. a. unter dem Konzept ›Third-Culture-Kid‹ (*TCKs*) (z. B. Useem & Downie, 1976) diskutiert. Dabei liegt die These zugrunde, dass Kinder nach einem mehrfachen

Ortswechsel oder einem Wechsel des Lebensmittelpunktes in der Lage sind, sich in verschiedenen Ländern, den unterschiedlichen kulturellen Gewohnheiten und Umgebungen anzupassen, ohne dort ansässig oder Angehörige der Gastkultur zu werden und ohne sich bedingungslos in der Gast- oder Heimatkultur der Eltern zu akkulturieren oder dies als für ihr Leben leidvoll zu erfahren. Dieser Begriff wurde später von Pollock und Recken (1999) wieder aufgegriffen, für die die ›TCKs‹ in einer modernen globalisierten Gesellschaft mit zunehmenden Grad an Mobilität, Pluralität und Diversität leben:

»A Third Culture Kid (TCK) is a person who has spent a significant part of his or her developmental years outside the parents' culture. The TCK builds relationships to all of the cultures, while not having full ownership in any. Although elements from each culture are assimilated into the TCK's life experience, the sense of belonging is in relationship to others of similar background« (19).

Kinder von Missionarsfamilien müssen sich in einem besonderem Maß mit den Handlungs-, Orientierungs- und Wertesystemen unterschiedlicher Kulturen und einer spezifischen ›Missionars-Subkultur‹ auseinandersetzen:

»Die ›Missionars-Subkultur‹ ist davon geprägt, dass die Missionarskinder in einer sie unterstützenden, familiären Beziehung mit Erwachsenen aufwachsen. Im Gegensatz zum normalen schulischen Alltag im Heimatland untergraben seine Lehrer und andere Mitarbeiter der Missionsgesellschaft nicht die christlichen Werte« (Roth, 2003: 61).

Die Ergebnisse der Fragebogenuntersuchung von Roth (2003) spiegeln ein ambivalentes Bild der Lage wider: Während der überwiegende Teil der Missionarskinder angab, Probleme bei der Eingewöhnung im Gastland zu haben, bestätigte ein ebenso großer Teil, dass die Erfahrungen in einem pluralistischen und multikulturellen Kontext wie dem der christlichen Mission die Eingewöhnung erleichtert hätten. Langfristig bereitet der Umgang mit Autoritäten, Ärger, Frustration und Einsamkeit der Eltern häufig Probleme. Die Weitereingliederung kann nach Ansicht von Roth (2003: 65f.) durch verschiedene Rahmenbedingungen gestaltet werden, z. B. durch eine Kombination unterschiedlicher Vorbereitungsmöglichkeiten, bestehend aus Informationen und interaktiven Inhalten, die sowohl allgemeine, missionsbezogene (z. B. Freundschaften mit Gleichaltrigen anderer kultureller Herkunft als der der Eltern, Erlernen unterschiedlicher Sprachen, Kenntnisse über verschiedene Wertvorstellungen) als auch alltagspraktische, familien-, freizeit- und schulspezifische Reintegrationsprobleme umfassen (z. B. Informationen über finanzielle Hilfen, verfügbare öffentliche Angebote,

medizinische Versorgung, über das Schulsystem, die Berufsausbildung und weiterführende Schulen, Studium etc.).

Mit der Rückkehrproblematik von US-amerikanischen Kindern aus Missionarsfamilien (sog. ›*missionary kids*‹ bzw. ›*MKS*‹) und der Entwicklung von therapeutischen Unterstützungsmaßnahmen zur Reintegration hat sich auch Doris L. Walters (1991) beschäftigt. Walters hat Missionskinder mehrerer nordamerikanischer Missionsgesellschaften (Christian and Missionary Alliance, Lutheran-Missouri Synod, Southern Baptist) befragt, eine Reihe von Lebensgeschichten gesammelt und daraus Voraussetzungen und Anforderungsprofile für entsendete Missionarskinder entwickelt. Für Walters stellen sich spezifische Herausforderungen für Jugendliche und Kinder dieser Missionarsfamilien, die nach wechselnden Wohnorten im Aus- und Inland nun ein amerikanisches College besuchen: u. a. Kampf gegen Einsamkeit, veränderte Familienstrukturen, Identitätskrisen, Außenseitertum, Heimweh und Trennungsschmerz, emotionale Reaktionen auf den Ortswechsel (wie z. B. Angst, Entfremdung, Frustration, Minderwertigkeitsgefühle und Sehnsucht nach menschlicher Wärme). Das Ziel ihrer Untersuchung ist es, sowohl ein theologisches als auch therapeutisches Modell für die Reintegration von Missionarskindern in das Heimatland der Eltern (spezielle für die USA) zu entwickeln. Ähnlich wie bei Roth (2003) fehlt der Studie von Walters (1991) eine notwendige Fundierung aus theoretischer und methodischer Perspektive sowie die Validität und Reliabilität der Untersuchungsergebnisse. Wie die Studie von Pollock und Recken (1999) zählt auch die von Walters (1991) zur allgemeinen ›Betroffenheitsliteratur‹.

Eine der wenigen qualitativen Studien über die Reintegration von Missionarsfamilien stammt von Stringham (1993). Mithilfe der Fallbeschreibung und der ›*grounded theory*‹ (u. a. Glaser & Strauss, 1967/1998) sollen nicht nur die individuellen Sichtweisen der Familienmitglieder, sondern auch die Perspektiven der Zeitwahrnehmung, Familienbeziehungen sowie Variablen des kulturellen Wiedereingliederungsprozesses betrachtet werden. Befragt wurden drei Missionarsfamilien (insgesamt sechs Erwachsene und fünf Kinder), die nach ca. 11 bis 16 Jahren Missionstätigkeit in Lateinamerika und Südeuropa zu verschiedenen Zeitpunkten in die USA zurückgekehrt waren. Sie wurden um Auskünfte hinsichtlich ihrer Reintegrationserfahrungen, der Familienentwicklung und verschiedener Faktoren der kulturellen Anpassung gebeten. Als Datenquellen kamen zum Einsatz: Beobachtungsnotizen während der Interviews mit den

Familien, während der Reintegrationsphase geführte Tagebücher, mit jedem Familienmitglied über einen Zeitraum von dreieinhalb Monaten in der jeweiligen natürlichen Umgebung (Schule, Arbeitsplatz etc.) durchgeführte psychologische Tests und mehrere persönliche Interviews.

Die auf den interpretativen und komparativen Analysen basierende Theorie besteht aus drei miteinander verbundenen Aspekten:

- Die Reintegration wird von den Forschungspartnern jeweils individuell charakterisiert: entweder durch Beklagen des Verlustes ihres gewohnten Lebensumfelds und der im Auslandseinsatz erhaltenen sozialen Unterstützung, den Wechsel des kulturellen Bezugsrahmens, Stress aufgrund beruflicher Wiedereingliederung;
- Die Reintegration hatte Einfluss auf die Familienentwicklung: So wurde z. B. der Rückgang an familiärem Zusammenhalt, die Zunahme der sozialen Abhängigkeit der Ehefrauen vom Ehemann trotz beruflicher Tätigkeit und die Zunahme interpersonaler Spannungen in der Familie aufgrund der Anpassung der Missionarskinder beklagt;
- Die Wiedereingliederung wird durch verschiedene Faktoren beeinflusst: kognitive Anpassungsstrategien (sensu Adler, 1981), Hintergrundvariablen, wie z. B. Geschlecht, Alter, Herkunft der Familie, Erfolg des Missionseinsatzes, Reintegrationsvariablen, wie z. B. Ähnlichkeiten zwischen Heimat- und Gastkultur, Überlappung mit anderen bedeutenden Lebensereignissen, sozialer Unterstützung der Familie, Machtverteilung in der Ehe.

Die genannte qualitative Studie zur Reintegration von Missionarsfamilien steht in diesem Forschungskontext allein und hat bisher kaum Nachahmung gefunden:

»This Study positions for the first time in the literature on missionary reacclturation four theoretical conclusions which require empirical validation: (a) a history of dysfunctional family-of-origin relationships is predictive of reentry transition difficulties for woman, (b) concurrent transitions in other life dimensions after reentry are complicated by stresses associated with completing the intercultural cycle, (c) favorable sojourn outcomes facilitate adaptive grieving processes, and (d) couples whose marriages develop symmetrical power distributions following repatriation benefit to a greater extent from mutual support than couples whose relationships assume more asymmetrical distributions« (Stringham, 1993: 66).

Allen bisher referierten Studien, die sich sowohl mit der Reintegration von Missionaren als auch mit den Kindern und Familien der Missionare beschäftigen, ist gemeinsam, dass die Reakkulturation häufig mit persönlichen Motiven wie Heimweh und nostalgischen Gefühlen gegenüber dem Einsatzland in Verbindung gebracht wird, was mitunter auch zu einer Glorifizierung der Traditionen und Lebensgewohnheit der Gastkultur führt (Austin, 1983: 126f.). Damit verbunden ist meist der Verlust einer sozial einflussreichen, unabhängigen Position und die Wahrnehmung, dass sich die Missionare nicht mehr als besondere Persönlichkeiten angenommen fühlen. In diesen Studien hat sich herausgestellt, dass der gezielten (interkulturellen) Vorbereitung der Rückkehr von Missionaren und deren Familien, welche über die reine Information über gesundheitliche, rechtliche, berufliche und gesellschaftliche Veränderungen und die Rahmenbedingungen der Rückkehr hinausgeht, bisher selten Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Darüber hinaus wurde die Bedeutung der Ausbildung und Erweiterung des Handlungsrepertoires anhand von Bewältigungsstrategien der Reintegration, die notwendig sind, um sich den veränderten Bedingungen in der Heimatkultur besser anpassen und um an bereits bestehende soziale und finanzielle Unterstützungssysteme besser anknüpfen zu können, ebenfalls nicht thematisiert (u. a. Austin, 1983).

3.5.4.5 Erfolgskriterien und Effektivität von Missionaren im Rahmen der Eignungsdiagnostik

3.5.4.5.1 Eignungsdiagnostik im Kontext christlicher Mission

Verschiedene Studien befassen sich neben der Akkulturation und Reintegration des Missionspersonals auch mit der Entwicklung und Beschreibung von Kriterien zur Steigerung der Effektivität von Missionaren während ihrer Auslandseinsätze. In diesem Kontext wurden diagnostische Instrumente entwickelt, die dazu geeignet sind, die Eignung eines Missionars für einen Missionseinsatz festzustellen, eine Erfolgsprognose seiner Tätigkeiten vorzunehmen und eine kontinuierliche Messung und Überprüfung der Leistungsfähigkeit während der Auslandstätigkeiten durchzuführen (z. B. Deller & Albrecht, 2007). Gelegentlich wurden Versuche unternommen, Merkmale und Kriterien zur ›Eignungsdiagnostik‹ (ibid.) und Messung der Effektivität für internationale Einsätze festzulegen, z. B. was das Ziel des Missionsaufenthaltes bzw. eines erfolgreichen Missionseinsatzes darstellt und anhand welcher Kriterien sich der ›Erfolg‹ (häufig auch als ›*effectiveness*‹ bezeichnet) eines missionarischen Auslandseinsatzes über-

haupt definieren lässt.⁵⁰ Damit ist für die erfolgreiche Beendigung einer Tätigkeit nicht nur die Vorbereitung auf einen Auslandseinsatz von Bedeutung, sondern es sind auch Persönlichkeitseigenschaften, interpersonale und interkulturelle Kompetenzen zu berücksichtigen, die den Auslandserfolg und die Auswahl von Missionaren beeinflussen. Die für die Auswahl bzw. Erfolgsbeurteilung herangezogenen Kriterien variieren von Studie zu Studie und unterliegen den Sichtweisen der beteiligten Forscher. Es kann festgestellt werden, dass sich an dem einst markierten Defizit einer kriterienbasierten Eignungsfeststellung für die Auswahl von erfolgreichen Missionaren bis heute nicht viel geändert hat. Der Bedarf für eine Eignungsfeststellung ergibt sich aus verschiedenen Gründen: der Reduktion von Abbruchraten, der Verbesserung des Auswahlprozesses und der strategischen Personalauswahl (u. a. Ferguson, 1983). Bei der Auswahl und Eignungsfeststellung muss jedoch beachtet werden, dass die getesteten Eigenschaften der zu rekrutierenden Missionare nicht die ganze Palette an Möglichkeiten, Herausforderungen und Belastungen im Missionsfeld widerspiegeln können:

»Thus it is dangerous to use the behavior of responding to a self-report inventory or the behavior in an interview or simulated situation to predict how a person will behave in a far different situation such as living and working in a foreign culture. From this point of view identifiable life history events occurring over years and observed behaviors over weeks and months in an actual, though perhaps temporary, cross-cultural situation are safer to use in predicting eventual cross-cultural adjustment than self-report scales and interviews« (Williams, 1983: 23).

Solche Erfolgskriterien umfassen meist ein breites Spektrum an Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten im Umgang mit fremdkulturellen Situationen und

⁵⁰ Der »Erfolg« eines Auslandseinsatzes ist auch abhängig von der interkulturellen Vorbereitung der Missionare (z. B. Backholer, 2006, Miranda, 2002; Reed, 1985). Dieser Aspekt wird hier jedoch nicht ausführlich dargestellt. Als die einzige in dieser Hinsicht verfügbare empirische Untersuchung der Einschätzung der Effektivität von interkulturellen Trainingsmaßnahmen kann die von Befus (1988) herangezogen werden (vgl. Arnold, 2005; Arnold & Mayer, 2010). In dieser Evaluationsstudie wurde ein Mehrebenenmodell eines »Kulturschock«-Trainings für 64 nordamerikanische protestantische Missionare entwickelt und evaluiert, das sowohl interkulturelle Trainingsmethoden als auch psychotherapeutische Techniken und Instrumente miteinander kombiniert. Die Hypothese der Untersuchung besteht darin, dass die Auslandsentsandten, die diese Interventionsmaßnahme erhalten haben, signifikant weniger Symptome für psychischen Akkulturationsstress zeigten, was heißt, dass das entwickelte Mehrebenenbehandlungskonzept erfolgreich war, um besonders häufige Symptomatiken des Kulturschocks zu verhindern.

Angehörigen der Gastkultur, Persönlichkeitscharakteristika und interpersonalen Kommunikations- und Interaktionskompetenzen (u. a. Cureton, 1983). Als eher ungeeignet gelten Erfolgskriterien, wie z. B. ›Adaptation‹ bzw. ›Akkulturation‹ oder die frühzeitige Beendigung des Auslandsaufenthalts, da diese meist nicht unmittelbar auf die konkreten Situationen der betroffenen Missionare zurückgeführt werden können (Deller & Albrecht, 2007: 742).⁵¹ Als allgemeine Kriterien können beispielsweise die von Black und Kollegen modellierten Anpassungsfaktoren am ›Arbeitsplatz‹ in der ›Interaktion‹ mit Einheimischen und den ›allgemeinen Lebensbedingungen‹ herangezogen werden (vgl. Black, Mendenhall & Oddou, 1991; Black & Gregersen, 1991; 3.5.4.2). Die Erfolgsbeurteilung kann aber nicht – wie in der (interkulturellen) Eignungsdiagnostik meist üblich – nur anhand der Kriterien ›Arbeitsleistung‹ (*›job performance‹*) und ›(kulturelle) Anpassung‹ beurteilt werden (ibid.).

Neben diesen allgemeinen Erfolgskriterien sind auch missionseinsatzspezifische Kriterien entwickelt worden. Bei der Ermittlung und Bestimmung von missionseinsatzspezifischen Kriterien steht man allerdings vor dem Problem, dass empirisch gehaltvolle und theoretisch gesättigte Zusammenhänge im Moment noch nicht vorhanden sind oder, wenn empirische Studien durchgeführt worden sind, es meist an der Validität der Untersuchungsergebnisse mangelt. Und das gilt trotz der zahlreichen – häufig von den Missionsgesellschaften in Auftrag gegebenen – (Fragebogen-)Studien über die emotionale Involviertheit der Missionare, finanziellen Verluste für die und personellen Fluktuationen in den Missionsgesellschaften sowie über die vielseitigen Gründe für einen Abbruch des Missionseinsatzes (u. a. Britt, 1983; Kennedy & Dreger, 1974; Lindquist, 1983;

⁵¹ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass eine große Zahl an einschlägigen Studien existiert, die nicht frei zugänglich ist, z. B. unveröffentlichte Dissertationen und Vorträge u. a. schwer zugängliche Dokumente, vgl. z. B. die empirischen Studien zur Bestimmung spezifisch interkultureller und missionarischer Erfolgskriterien bei Britt, W. G. (1980). *The prediction of missionary success overseas using pretraining variables*. Doctoral dissertation, Rosemead Graduate School of Professional Psychology, La Mirada/CA. (*Dissertation Abstracts International*, 1981, 42, 1162B-1163B und University Microfilm No. 8118192); Chira, R. M. (2002). *A qualitative survey of current practices in missionary candidate assessment*. Doctoral dissertation, Wheaton College Graduate School; Williams, K. L. (1973). *Characteristics of the more successful and less successful missionaries*. Doctoral dissertation, United States International University, San Diego. (*Dissertation Abstracts International*, 1973, 34, 1786B-1787B; University Microfilms No. 73-22, 697); William, D. & Kliever, D. (1979). *Perspectives on psychological assessment of candidates for cross-cultural Christian missions*. Unpublished paper, Link Care Center.

Williams, 1983). Auf Grundlage einer Befragung von 78 Missionsinstitutionen haben Ferguson, Kliewer, Lindquist, Williams und Heinrich (1983) herausgefunden, dass die Auswahlinterviews im Durchschnitt etwa zu einem Drittel psychologische Eignungstests beinhalten. Daneben kommen ebenso Inventare von Persönlichkeitseigenschaften, Interviews, biografische Daten sowie psychometrische Tests zur Messung der interkulturellen Anpassungsfähigkeit zum Einsatz (z. B. Britt, 1983; Dillon, 1983; Sheffield, 2007; Williams, 1983).

Die Notwendigkeit einer systematischen Eignungsfeststellung und Überprüfung der Effektivität von Missionaren wird u. a. auch aus Perspektive der Probleme gesehen, die Auslandseinsätze mit sich bringen. Im Folgenden soll daher zunächst auf die Probleme und Schwierigkeiten eingegangen werden, die kritische Lebensereignisse mit sich bringen und zu einer unverändert hohen Abbruchquote von Missionseinsätzen führen, was ebenfalls Gegenstand von empirischen Untersuchungen gewesen ist (3.5.4.5.2). Im Anschluss daran werden die Ergebnisse einzelner Studien vorgestellt, die Erfolgskriterien im Kontext von Missionseinsätzen untersucht haben. Dazu zählen spezifische Persönlichkeitsmerkmale und -eigenschaften der Missionare (3.5.4.5.3), deren Arbeitsleistung und psychische Belastbarkeit, die von ihrem ›spirituellen‹ und ›organisationalen Commitment‹ sowie von (kulturspezifischen) Erwartungen beeinflusst werden (3.5.4.5.4), sowie die Anpassung im Gastland (3.5.4.5.5). Darüber hinaus können auch die Rollenorientierungen von Missionarsehefrauen und das psychologische Wohlbefinden in der ehelichen Lebensgemeinschaft als ein Kriterium bzw. Merkmal für den Auslandserfolg im Kontext von Mission herangezogen werden (3.5.4.5.6).

3.5.4.5.2 Kritische Lebensereignisse, frühzeitige Beendigung von Missionseinsätzen und Pensionierung von Missionaren

Die Tätigkeit von Missionaren ist geprägt von ständigen Veränderungen im persönlichen und beruflichen Umfeld. Zu Problemen führen solche Veränderungen immer dann, wenn die Art, der Umfang und Ort der Tätigkeit gewechselt werden muss und wenn eine neue Aufgabe mit einem möglicherweise noch größeren Verantwortungsbereich auf sich warten lässt. Neben diesen Aspekten einer strategischen, für interkulturelle Fragestellungen offenen Personalführung und Personalentwicklung (u. a. Deller & Kusch, 2007) ist der von den Missionaren beschrittene Weg in die Mission häufig auch durch Veränderungen im familiären Umfeld gekennzeichnet. Mitunter fallen sogar die personalen Entscheidungen

der Entsendungsorganisationen mit biografischen Ereignissen und einschneidenden »kritischen Lebensereignissen« (Filipp, 1981: 24) zusammen, die verschiedene Lebensphasen mit sich bringen (z. B. Carter & McGoldrick, 1989; O'Donnell, 1987).

So kann beispielsweise die Aufnahme einer missionarischen Ausbildung, der anschließende oder gleichzeitige Eintritt in die Missionsorganisation ebenso mit tiefgreifenden Veränderungen verbunden sein wie ein Heimaturlaub oder gar der Wechsel der Tätigkeit im Rahmen der persönlichen oder organisationalen Karriereplanung. Außerdem zählen zu solchen einschneidenden Ereignissen auch Lebenskrisen, traumatische Erfahrungen und unvorhergesehene familiäre Ereignisse. Die Beendigung der Karriere und die Pensionierung gehören ebenfalls zu solchen Erfahrungen im Leben eines Missionars, welche in der Regel einer sorgfältigen Planung und Begleitung bedürfen (z. B. Frisbey, 1987). Alle diese Veränderungen im beruflichen wie persönlichen Leben der Missionare sind mit verschiedenen psychischen Belastungen verbunden und werden in aller Regel als stressreich empfunden.

Gardner (1987a, 1987b) ging in einer explorativen Fallstudie diesen die berufliche Tätigkeit und das private Umfeld gravierend verändernden Ereignissen im Leben von Missionaren nach. In ihrer Untersuchung wurden 47 Mitarbeiter der protestantischen Wycliffe-Mission (u. a. vom technischen Personal, Verwaltungspersonal sowie Berater und Betreuer beiderlei Geschlechts, vorwiegend aus Nordamerika), die im Durchschnitt über 15 Jahre in verschiedensten Bereichen tätig waren, wie z. B. als Sprachwissenschaftler, Übersetzer, Pädagogen und Techniker, dahingehend befragt, wann und wie sie in ihre Missionsorganisation eingestiegen sind, welche Tätigkeiten sie im Laufe ihrer Karriere durchlaufen haben und wie zufrieden sie mit der Betreuung und Begleitung durch ihre Organisation waren. Auch wenn diese Ergebnisse im Kontext der Wycliffe-Mitarbeiter erhoben wurden, lassen sich verschiedene Schlussfolgerungen für die Eignung von Mitarbeitern protestantischer Missionsorganisationen ziehen.

Als typische Probleme, die berufliche Veränderungen mit sich brachten und zu inneren Konflikten führten, wurden genannt: Verlassen von Routineaufgaben im bisherigen Einsatz; Verantwortlichkeit für Familie; Gefühl, für die neue Aufgabe nicht vorbereitet zu sein; Zweifel an der Berufung für die Tätigkeit; Schwächung des Selbstwertgefühls, weil die Tätigkeit des alten Einsatzes nicht wie geplant beendet werden konnte; Verdrängung der positiven Aspekte christlichen

Lebens und des eigenen Glaubens (Gardener, 1987b: 344f.). Die Befragten unterbreiteten verschiedene Verbesserungsvorschläge für die Betreuung und Begleitung des Auslandspersonals: Neben der finanziellen Absicherung, therapeutischen und in verschiedenen Lebensphasen beratenden Begleitung wünschen sie sich auch eine bewusste, transparente und vor allem strategische und an der Person ausgerichtete Personal- und Karriereentwicklung, so dass sich die Missionare an der Entscheidung über einen Wechsel in neue Tätigkeitsfelder beteiligen können (ibid.: 346f.).

Eines der größten Probleme, welches den Erfolg der internationalen Missionseinsätze bedroht, ist die relativ hohe Zahl von Missionaren, die ihren Einsatz frühzeitig beenden oder gar den gesamten Missionsdienst quittieren, was nicht nur die betroffenen Missionare, sondern auch die aussendenden Kirchen und Missionsorganisationen unter Handlungsdruck setzt. In Zahlen ist die Abbruchquote von Missionseinsätzen (ähnlich wie in anderen Berufsfeldern) nur schwer zu fassen. Lindquist (1983) schätzt, dass etwa zwischen 10 % und 50 % der erstmalig entsendeten Missionare innerhalb eines Jahres ihren Missionseinsatz vorzeitig abbrechen. Die Gründe für den Abbruch sind multikausal und an die Gesundheit, die Beziehung zur sendenden Kirche, die Verfügbarkeit von kontinuierlicher finanzieller Unterstützung, die soziokulturellen, sozioreligiösen Bedingungen in der Gastkultur, die politische Situation im Gastland, die Beziehung zu anderen Mitmissionaren, die Beziehung zwischen Missionsleitung und -verwaltung, die Beziehung zu lokalen und regionalen, nationalen Kirchen, Familien, Partnerschaft und die persönliche Lebensgeschichte geknüpft (William 1983: 18f.). Vom frühzeitigen Abbruch des Missionseinsatzes sind auch die Kinder der Missionarsfamilien betroffen (u. a. Hsieh, 1976; Bretsch, 1954; 3.5.4.3.2). Die Rückkehr ist bei den meisten Missionaren mit dem Gefühl verbunden, daran persönlich Schuld zu tragen, und führt nicht selten zu einer niedrigeren Selbstsicherheit, in einigen Fällen begleitet von psychischen Erkrankungen.

Diese Gründe für einen Abbruch eines Missionseinsatzes wurden z. B. von Gardener (1987a) bei Wycliffe-Missionaren untersucht. Zur Beendigung ihres Dienstes bei Wycliffe wurden die Missionare aus verschiedenen Gründen gezwungen (ibid.: 310f.). Die angegebenen Gründe zur Beendigung der Tätigkeiten sind häufig nur wenige von vielen möglichen, die mit spezifischen Persönlichkeitsmerkmalen und nicht nur mit der fachliche Eignung der Missionaren in Beziehung stehen. Häufig wird der Mangel an Bibelkenntnissen bzw. der Fähigkeit,

sich der verfügbaren spirituellen Ressourcen zu bedienen, beklagt, die notwendig ist, um Entscheidungen zu fällen, Konflikte zu entschärfen und um persönliche Ziele zu erreichen. Möglicherweise haben auch ein schwaches Selbstwertgefühl, die Arbeitsbelastung und Jobunzufriedenheit dazu geführt, den Missionseinsatz abzubrechen. Stress und Frustration treten zwar in der Regel bei Beendigung einer Tätigkeit in den meisten Fällen auf, werden jedoch nicht als ein Beendigungsgrund genannt.

Häufig fällt der Zeitpunkt der Beendigung des Einsatzes auch mit persönlichen Lebenskrisen zusammen. Auf dieser Basis wurden verschiedene Handlungsempfehlungen zur Verbesserung der Betreuung der Auslandsentsandten vorgeschlagen, die für den Aufnahmeprozess und die kontinuierliche Eignungs- und Erfolgsüberprüfung geeignet erscheinen (ibid.: 311ff.): die Ausbildung von bestimmten (interkulturellen) Schlüsselkompetenzen, wie z. B. Offenheit, Selbstdisziplin und Kommunikationsfähigkeiten, aber auch das Angebot von missionsinternen Qualifikationsmaßnahmen. Außerdem sollten der konkrete Missionsauftrag und die personelle Entwicklung in der Missionstätigkeit mit einem Feldleiter abgesprochen werden, um einen angeleiteten Ausstieg aus der Tätigkeit zu ermöglichen.

Die Beendigung des Dienstes bei einer Mission ist damit eines der einschneidendsten Ereignisse in der persönlichen Karriereplanung. Besondere Aufmerksamkeit erhält dabei der Übergang in das Rentenalter bzw. die Pensionierung von Missionaren. Dies wird von manchen als Schock oder Lebenskrise empfunden, von anderen wiederum von der Erwartung genährt, sich nun anderen herausfordernden Ehrenämtern und ihrer ›zweiten‹ Karriere zu widmen, für die während der Erwerbsphase keine Zeit blieb. Jedenfalls bringt die Pensionierung häufig nicht nur den Verlust einer längerfristigen Tätigkeit, sondern auch eine Reduktion des Einkommens, eine Umstellung der täglichen Planung, weniger Kommunikation mit den Missionskollegen und eine Verringerung des sozialen Ansehens mit sich.

Frisbey (1987) widmete sich in einer Fragebogenuntersuchung den Pensionierungsprogrammen für Missionare evangelikaler Missionsgesellschaften. Darin wurden 61 von 105 möglichen Mitgliedern der vorwiegend in Nordamerika ansässigen Evangelical Foreign Mission Association (EFMA) und Interdenominational Foreign Mission Association (IFMA) befragt, um Informationen über die gegenwärtige Situation für Pensionäre, die Programmaßnahmen und ihre Inan-

spruchnahme zu gewinnen. Die Ergebnisse der statistischen Auswertung in dieser Studie zeigen deutlich drei wesentliche Faktoren bei der Pensionierung von Missionaren, die die Zufriedenheit und den Übergang in das Rentenalter maßgeblich beeinflussen: die Verringerung bzw. der Verlust des bisherigen Einkommens und die damit einhergehende finanzielle Unsicherheit sowie die Sorge um die eigene Gesundheit. Während die Unsicherheit und Verringerung des Einkommens in der Regel zu einer Verlängerung der Erwerbstätigkeitsphase führt, können diesbezüglich keine signifikanten Effekte aufgrund der Veränderung oder gesundheitlicher Problemen erkannt werden (ibid.: 334). Diese Tendenz kann auch nicht durch die allgemeinen Rentenansprüche gegenüber dem Staat oder der privaten Altersvorsorge sowie durch die Unterstützung der Kinder und nahen Verwandten aufgewogen werden. Darüber hinaus wurde festgestellt, dass einerseits der überwiegende Teil der Missionsorganisationen über ein Pensionierungsprogramm und nur ein geringer Teil (ca. 10 % aller Mitglieder) über keine expliziten Unterstützungsmaßnahmen bzw. ein Programm zur Altersversorgung verfügt, dass aber andererseits die Mehrheit der mit 65 Jahren pensionierten Missionare weiterhin in ihrem Beruf tätig ist und eine andere Aufgabe übernimmt, um aktiv zu bleiben (ibid.).

3.5.4.5.3 Erfolgskriterium Passung mit der idealen ›Missionarspersönlichkeit‹

Zu den Studien, die sich mit dem Erfolgskriterium ›Persönlichkeit‹ von Missionaren beschäftigt haben, zählen u. a. die Entwicklung eines Prognoseinstruments zur Einschätzung typischer missionarischer Persönlichkeitseigenschaften bei Kennedy und Dreger (1974) und die Beschreibung von psychischen Fähigkeiten und kommunikativen und interpersonalen Kompetenzen bei Cureton (1983). Die beschriebenen idealtypischen Persönlichkeitsprofile können u. a. durch die Studien von Ferguson (1983) und Diekhoff et al. (1991) bestätigt und erweitert werden. Dillon (1983) hat den Zusammenhang zwischen den idealtypisch geforderten Persönlichkeitseigenschaften und der Berufswahl von Missionaren untersucht. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Studien werden im Folgenden vorgestellt.

Kennedy und Dreger (1974) haben in ihrer Studie *The Missionary in Action – A Descriptive Checklist (MINA)* ein Prognoseinstrument entwickelt, welches dazu geeignet ist, bei der Eignungsfeststellung ein bestimmtes Anforderungsprofil anhand von typischen Persönlichkeitseigenschaften abzufragen. Mithilfe dieser

›checklist‹ ist man außerdem in der Lage, verhaltensbezogene Eigenschaften in Verbindung mit persönlichen und sozialen Beziehungen von Missionaren zu bestimmen. Dazu wurde im Rahmen einer empirischen Studie ein umfangreicher Fragebogen entwickelt, der essenzielle Informationen des fremdkulturellen Missionsumfeldes mit einbezieht, um wichtige und notwendige Kriterien bzw. Messgrößen für die Einschätzung der Effektivität und Leistungsfähigkeit von Missionspersonal ausfindig zu machen. Einige der Fragebogenitems stammen von Experten und Beratern aus dem Missionsumfeld. Diese missionspezifischen Erfolgskriterien wurden ergänzt durch einige allgemeine Kriterien zur Einschätzung der Effektivität der Missionare. Der Fragebogen wurde mehrmals überarbeitet. Befragt wurden 567 Personen aus unterschiedlichen Berufs- und Tätigkeitsfeldern, davon 137 Missionare, die der methodistischen Kirche auf den Philippinen oder der amerikanischen Baptist, Episcopal oder Lutheran Church angehören und sich gerade auf einem Missionseinsatz auf den Philippinen befanden, ihren Einsatz beendet oder gerade unterbrochen hatten. Die restlichen 430 Personen gehörten größtenteils zu der Gruppe der Adressaten der Mission. Zusätzlich zu den Missionaren wurden noch 10 Personalleiter befragt. Aus den ausgefüllten Fragebögen wurde für jeden Missionar ein persönliches Profil erstellt. Die Missionarsprofile wurden von 6 weiteren Gutachtern diverser Missionsgesellschaften überprüft.

Die Erfolgskriterien konnten in dieser Studie allerdings nur teilweise entwickelt werden. Die ›MINA-Checklist‹ ist nur ein Nebenprodukt der Studie, stellt allerdings eine Kombination von Expertenmeinungen sowie Einschätzungen des Entsendungspersonals und der Personalverantwortlichen der Heimatinstitutionen dar. Dieser Fragebogen wurde im Kontext der Entsendung von Missionaren auf die Philippinen erfolgreich getestet. Mit dem MINA-Fragebogen wurden 11 Faktoren ermittelt, die eine hohe prognostische Validität und zufriedenstellende Reliabilität besitzen sowie verschiedene soziale wie tätigkeitsbezogene Beziehungen zwischen Missionaren und den Angehörigen der Gastkultur beschreiben. Diese Faktoren werden in Form eines idealen Anforderungsprofils an einen Missionar beschrieben. Dazu zählen u. a. Empathiefähigkeit, Güte der Informationen über die Lokal- und Gastkultur, Projekt- und Teamfähigkeit, Förderung der Persönlichkeitsentwicklung anderer, Authentizität und Reflexionsfähigkeit, Leitungspersönlichkeit, persönliche Handlungsüberzeugung, Anpassungsfähigkeit an die Gastkultur und Kontaktfähigkeit mit deren Angehörigen, Kompetenzen

zur sozialen Fürsorge für andere Missionare. Trotz der relativ hohen Zahl an Probanden und deren signifikanten Präferenzen lassen sich nur begrenzt und eher vage Aussagen über die Leistungsfähigkeit und Effektivität der Missionare treffen; die prognostische Qualität der gefundenen Faktoren muss in weiteren empirischen Studien überprüft werden.

Bei Cureton (1983) wird beschrieben, wie durch die Auswertung des Workshops *Mental Health and Missions* anhand einer Befragung von 44 Missionaren, Angehörigen von Gesundheitsberufen mit und ohne missionarischer Einsatzerfahrungen relevante Erfolgskriterien für Missionare ermittelt wurden. Diese Studie besitzt ein Ex-post-quasiexperimentelles Design. Die drei Gruppen wurden nach kognitiven, physischen und psychischen Fähigkeiten und Fertigkeiten, Persönlichkeitsmerkmalen und interpersonalen Kompetenzen in einer Prioritätenskala miteinander verglichen. Erstaunlicherweise stellte sich heraus, dass alle drei Gruppen in der Beurteilung der essenziellen Erfolgskriterien für Missionare übereinstimmen. Ein »erfolgreicher« Missionar müsse – so Cureton (1983) – folgende Eignungskriterien erfüllen:

»(a) To influence others in favor of a point of view by verbal communications and by demonstrations; (b) to gather, collate, and classify information about date, people, and things; (c) to start, stop, control, and adjust various machines and equipment designed to help them accomplish their task (this would involve setting up and adjusting the machine as work progresses as well as controlling the equipment which involves monitoring gauges, dials, and turning of valves); (d) to make arithmetic calculations involving fractions, decimals, and percentages; (e) to use language effectively in writing routine business correspondence, understanding technical manuals and verbal instructions, interviewing applicants to determine the work best suited for their abilities and experiences, and conducting some opinion research surveys involving stratified samples of a population; and (f) to devise a system of interrelated procedures applicable to solving practical everyday problems and dealing with a variety of concrete variables and situations where only limited standardization exists« (200f.).

Bei Ferguson (1983) werden der Auswahlprozess und die Eignungsfeststellung im Link Care Counseling Center (Fresno/CA) beschrieben, die repräsentativ sind für die vielen psychologischen und gesundheitlichen Beratungen und Unterstützungsleistungen für das Missionspersonal verschiedener Missionsorganisationen sowie für die Vorbereitung und Begleitung von Missionseinsätzen. Verschiedene Literaturrecherchen und Gespräche mit erfahrenen Missionaren haben ergeben, dass ein erfolgreicher Missionar folgende Eigenschaften und Charakteristika mitbringen müsse: Anpassungsfähigkeit, Lehrbarkeit, Flexibilität, Bescheidenheit, Aufrichtigkeit, Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit anderen, in-

terpersonale Kommunikationsfähigkeiten, Fähigkeit zum Zuhören, Fähigkeit, Partnerschaften und Beziehungen aufzubauen (ibid.: 26f.). Die Eignungsüberprüfung in Form von standardisierten psychometrischen Tests und Fragebögen findet einmal vor dem Einsatz und ein zweites Mal während des Einsatzes statt. Die Eignungsprüfung folgt einem vierstufigen Ablauf: Zunächst werden Fragen zur Person gestellt (u. a. demografische Daten, Trainingsbedarf, Auslandserfahrungen, Bearbeitung von mehreren kritischen Interaktionssituationen), danach zu den interpersonalen Beziehungen, Persönlichkeitsfaktoren und zum Schluss wird die Vereinbarkeit von persönlichen Interessen mit dem zukünftigen Aufgaben- und Einsatzfeld geprüft (ibid.: 27f.).

In der Studie von Diekhoff, Holder, Colee, Wigginton und Rees (1991) wurden 88 US-amerikanische Missionare verschiedener überdenominationeller und evangelikaler Missionseinrichtungen befragt, die in elf verschiedenen kulturellen Settings stationiert waren und ein vierwöchiges Vorbereitungstraining erhalten hatten, bisher zwischen 6 und 30 Jahren auf Missionseinsätzen gewesen waren und eine Alterspanne von 20 Jahren bis zum Pensionierungsalter abdeckten. Die Untersuchungsteilnehmer wurden gebeten, 25 verschiedene Eigenschaften auf einer Rangliste so zu positionieren (Rating bzw. Rangordnung aufstellen), dass diese Prioritätenliste ihrer Meinung nach die Zusammenstellung an Eigenschaften eines idealen Missionars repräsentiert. Außerdem sollten sie anhand einer Fünfpunkteskala einschätzen, ob die jeweilige Eigenschaft tatsächlich zu ihrem Idealtyp eines Missionars passt. Die Faktorenanalyse dieser Persönlichkeitseigenschaften ergab, dass kein spezifisches Persönlichkeitsprofil existiert, welches eine valide Voraussage der Leistungs- und Anpassungsfähigkeit von Missionaren über die verschiedenen Kulturen hinweg erlaubt. Die Persönlichkeitseigenschaften differieren signifikant zwischen den Kulturen, z. B. bei den beiden Faktoren ›Offenheit/Aufrichtigkeit‹ und ›Angst/Schüchternheit‹. Signifikante kulturelle Differenzen für die anderen beiden Faktoren ›soziale Fähigkeiten‹ und ›persönliche Lebensenergie‹ konnten nicht nachgewiesen werden. Die multidimensionale Skalierung (MDS; Ähnlichkeitsanalyse) erlaubt die Aufteilung der elf fremdkulturellen Einsatzorte der Missionare in zwei Gruppen, ›Muslime‹ und ›Ostasiaten‹, die sich aufgrund der Eigenschaft ›Angst/Schüchternheit‹ unterscheiden. D. h., dass aufgrund der Heterogenität der Missionseinsätze unterschiedliche Eigenschaften, Anforderungen und Voraussetzungen an einen Missionar gestellt werden. Aus Sicht der Autoren ergibt sich eine Notwen-

digkeit zur Präzisierung von interkulturellen Qualifizierungsmaßnahmen zur Vorbereitung auf die internationalen Einsätze:

»First, to a limited degree, the training of missionaries may be fine-tuned to be consistent with the kinds of culture-specific and ministry-specific demands missionaries will face in their overseas ministries. Second, knowing these demands may enable missionaries to select ministries that are most consistent with their own preferences, personalities, and personal styles. Finally, knowing a little about a ministry prior to placement can provide missionaries-in-training with a frame of reference to guide the direction of their adaptation. After all, effective cultural adaptation ultimately involves learning about and accommodating oneself to that culture« (Diekhoff et al., 1991: 184f.).

Der Großteil der Studien zur missionarischen Eignungsdiagnostik ist dem Erfolgsprädiktor Persönlichkeit zuzuordnen. Relativ häufig wird dabei der Test *Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI)* eingesetzt. Dieser Test wurde z. B. in der Untersuchung von Dillon (1983) zur Klärung der Beziehung zwischen Persönlichkeitscharakteristika und der Berufswahl bei Missionaren verwendet. Ein Ziel der Studie war es, einen Beweis für den Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und der Ausdauer der Ausübung einer Tätigkeit als ein Karrieremuster bei Missionaren nachzuweisen (anhand der unabhängigen Variablen Geschlecht, Alter, Ausbildung und Zeitpunkt des Tests). Befragt wurden 827 evangelikale Missionare im Alter zwischen 25 und 66 Jahren, welche im Dienstverhältnis mit einer amerikanischen Auslandsmission standen und sich gerade in medizinischen Voruntersuchung zur Aufnahme in die Mission oder auf Heimaturlaub befanden. Diese Fragebögen wurden über einen Zeitraum von 30 Jahren potenziellen Missionaren vorgelegt. Nicht befragt wurden Kurzzeitmissionare und Pensionäre. Hinsichtlich der Beziehung zwischen Persönlichkeit und Berufswahl ergeben sich folgende Zusammenhänge:

»The evidence from the first question suggested the average missionary tended to project the best possible appearance. The male missionary tended to avoid facing reality, but the female missionary tended to face up more squarely the reality and to be a bit more rugged in handling difficult situations. In comparison with the norm population the average missionary struggled more against problems encountered in the field, and also tended to worry more. The missionary was somewhat visionary and a little impractical but had a strong ability to rebound from emotionally stressing problems. Missionaries characterized themselves as leaders who were decidedly independent of others and dominant in most situations. They evidenced a lack of control over symptoms which arose as a result of stress, although this characteristic may reflect a discrepancy between the religious beliefs of the missionary and the content of the items on the MMPI« (Dillon, 1983: 215).

Darüber hinaus wurde festgestellt, dass Langzeitmissionare weniger die Unwahrheit sagen und stärker mit Verunsicherungen kämpfen müssen als Kurzzeitmissionare. Letztere neigen außerdem stärker zu Depressionen und anderen psychosomatischen Erkrankungen (6.2.3.3). Insgesamt konnte festgestellt werden, dass Missionare auf allen untersuchten Skalen grundsätzlich von der Normpopulation des MMPI-Test abweichen, also ein signifikant anderes Anforderungsprofil besitzen. Die Berufswahl von kirchlichen Mitarbeitern wurde außerdem unter berufs- und professionssoziologischen Gesichtspunkten bei katholischen Priestern in modernen, individualisierten Gesellschaften (Lenz, 2008) sowie unter Einbeziehung geschlechterspezifischer Rollenkonstruktionen von protestantischen Frauen im Pfarramt (z. B. Sammet, 2005) untersucht. Jedoch wird in diesen Studien nicht explizit auf die Eignungsdiagnostik und Erfolgsmessung eingegangen.

3.5.4.5.4 Erfolgskriterien Arbeitsleistung und psychische Belastbarkeit: Einfluss von ›spirituellem‹, ›organisationalem Commitment‹ und Erwartungen

Unabhängig vom konkreten Berufs- und Tätigkeitsfeld wird eine Person immer mit dem Ziel ins Ausland gesendet, um dort einer bestimmten Tätigkeit nachzugehen und die mit ihrer Tätigkeit verbundene Aufgabe mit optimalem Erfolg zu absolvieren (u. a. Deller & Albrecht, 2007: 742). Die Arbeitsleistung als ein Erfolgskriterium für den Entsendungsauftrag stellt nur einen Aspekt dar, der unmittelbar von verschiedenen Prädiktoren abhängig ist. Die Arbeitsleistung und psychische Belastbarkeit während eines Missionseinsatzes ist z. B. in einem hohen Maße mit dem ›spirituellen‹ (Barnett et al., 2005) und ›organisationalen Commitment‹ (Trimble, 2006) sowie mit den (kulturspezifischen) Erwartungen (Barney & Chu, 1976) verbunden. Diesen Zusammenhängen widmen sich die folgenden Ausführungen.

Spezifisch psychologische und spirituelle Erfolgsprädiktoren für das kaum thematisierte Einsatzgebiet von Kurzzeitmissionseinsätzen haben Barnett, Duvall, Edwards und Hall (2005) untersucht und empirisch bestätigt. In dieser Studie wurde eine Replikation von Ergebnissen früherer Studien unter Einsatz verschiedener psychologischer Tests erreicht: u. a. *Minnesota Multiphasic Personality Inventory (Version 2)* zur Einschätzung der Psychopathologie der Untersuchungspartner vor dem Feldeinsatz, das *Attachment and Object Relations Inventory* zur Selbsteinschätzung im Rahmen der Theorie der Objektbezie-

hung sowie das *Spiritual Assessment Inventory* zur Erfassung der spirituellen Entwicklung der Untersuchungspartner). An der Untersuchung haben 40 Studierende des Hauptfachs ›Interkulturelle Studien‹ einer US-amerikanischen christlich-liberalen Akademie der Freien Künste im Alter von 18-25 Jahren teilgenommen, welche für mindestens sechs Wochen ein Praktikum bei einer Missionsgesellschaft, Entwicklungs- oder Wohltätigkeitsinstitution absolviert und dabei im Kontext interkultureller Begegnungen als Sprachlehrer, Evangelisten, Mitarbeiter in Missionsorganisationen, Kranken- und Waisenhäusern und Jugendgruppen die Arbeit von lokalen Missionaren kurzzeitig begleitet haben. 85 % der Teilnehmer wurden in den USA sozialisiert und über 70 % gaben ihre kulturelle Herkunft als ›kaukasisch‹ an. Diese Studie wurde über einen Zeitraum von zwei akademischen Jahrgängen durchgeführt. Alle Untersuchungsteilnehmer wurden während eines zweiwöchigen Vorbereitungsseminars rekrutiert und haben ungefähr einen Monat vor Abreise die genannten Fragebögen und Testbögen in Empfang genommen (im zweiten Jahr mit einigen Variationen). Auch die Praktikumsmentoren wurden hinsichtlich der Leistungsfähigkeit und psychologischen Belastbarkeit der Praktikanten vor deren Rückkehr befragt. Die Vervollständigung der Formulare fand über einen Zeitraum von 6 bis 18 Wochen nach Beginn des Praktikums statt.

Die Ergebnisse dieser Studie zeigen, dass verschiedene Faktoren die Leistungsfähigkeit und psychologische Belastbarkeit der Kurzzeitmissionare auf internationalen Einsätzen beeinflussen und damit deren Effektivität und psychologische Anpassung unterstützen oder beeinträchtigen können. Die Einschätzung der psychologischen Belastbarkeit ist eng verbunden mit der allgemeinen Psychopathologie vor dem Einsatz, während die Leistungsfähigkeit insbesondere durch allgemeine psychische Symptome vor der Abreise, die Qualität der persönlichen Gottesbeziehung bzw. ihres ›spirituellen Commitments‹, die Qualität der Beziehung zu anderen (u. a. zu Autoritätspersonen oder Gleichaltrigen) beeinflusst wird:

»In particular, missionaries who experience greater social alienation, have more conflicted relationships with authority, and have greater disappointment in relationship with God tend to need more supervision to work in a cross-cultural setting. As splitting in relationship with God increases and as missionaries' relationship become increasingly characterized by dependency, they have less ability to effectively perform their job responsibilities without needing direct supervision. They have also greater satisfaction in accomplishing their goals when they have better quality relationships with peers. Missionaries tend to report having better

relationship with their team members when they have more awareness of God, whereas supervisors are more likely to assess them as having poorer interpersonal relationships when their relationship with God are characterized by splitting and disappointment. Furthermore, as the degree of psychological symptomatology and conflict with authority increases, missionaries' capacity to incorporate and respect the values of their supervisors and host culture decreases« (Barnett et al., 2005: 36f.).

Die Ergebnisse der Studie zeigen trotz diverser Einschränkungen hinsichtlich der Aussagekraft aufgrund der kleinen Untersuchungsgruppe und der unterschiedlichen Probleme der eingesetzten Testverfahren, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen den religiösen bzw. spirituellen Anforderungen und psychischen Belastungen bzw. Beeinträchtigungen des Missionseinsatzes gibt und welche Faktoren ausschlaggebend für den Erfolg der Einsatztätigkeit sind. Die Autoren halten aufgrund dieser Feststellung die Durchführung psychologischer und spiritueller Tests während der Auswahl der Kandidaten für den Kurzzeitmissionseinsatz und entsprechende Tätigkeitsanalysen während der Einsätze für notwendig, damit die psychischen und spirituellen Ressourcen der Missionare gezielter unterstützt werden können.

Neben dem Einfluss der spirituellen Einstellung gegenüber dem Entsendungsauftrag hat auch das »organisationale Commitment« und die Einsatzbereitschaft der Missionare (u. a. Allen & Meyer, 1990) Einfluss auf ihre Arbeitsleistung. Mit dem Einfluss der Arbeitsplatzsicherheit auf die Einsatzbereitschaft von Missionaren für ihre Entsendungsorganisation, ihre Arbeitsplatzzufriedenheit und die Personalfuktuation in unterschiedlichen Lebensaltern bzw. Generationen beschäftigt sich die Fragebogenstudie von Trimble (2006). Wie bereits von Gish (1983) aufgezeigt, konnte ein Zusammenhang zwischen Stress, Alter und Beschäftigungsdauer bestätigt werden (3.5.4.3.3). Es wurde ebenso herausgefunden, dass das Alter der Missionare indirekt mit dem Grad der Stresswahrnehmung verbunden ist. Die Beschäftigungszeit von Missionaren ist nach Gish entweder negativ oder positiv korreliert mit Stressempfinden. Im Rahmen der Studie von Trimble (2006) wurden hingegen 468 Frauen und Männer unterschiedlicher Nationalitäten im Alter zwischen 20 und 75 Jahren von Mitgliederinstitutionen des Internationalen Missionsrates (WEC) befragt, die im Zeitraum von 1949-2000 im Durchschnitt 13 Jahre als Missionare im Rahmen eines oder mehrerer WEC-Einsatzgebiete auf mehreren Kontinenten der Erde tätig waren. Der eingesetzte Fragebogen setzt sich aus vier Testkomponenten zusammen: *Organizational Commitment Survey* zur Erfassung des Grades der Identifikation

mit der Arbeitgeberinstitution, *Communication Openness Measure* zur Erfassung der Qualität der Kommunikation zwischen Missionaren und den Missions- und Feldleitern, offenen Fragen zur Arbeitsplatzzufriedenheit und demografischen Angaben der Untersuchungspartner. Die Ergebnisse der Studie zeigen, dass nicht das Alter der Missionare, sondern die Arbeitsplatzsicherheit bzw. die Dauer des Anstellungsverhältnisses einen maßgeblichen Einflussfaktor auf die Arbeitsplatzzufriedenheit, Einsatzbereitschaft für ihre Entsendungsinstitution sowie die Kündigungsbereitschaft darstellen.

Zwei Gründe sind ausschlaggebend dafür, warum die Beschäftigungsdauer einen so großen Einfluss auf die Arbeitsplatzzufriedenheit und die Einsatzbereitschaft der Missionare hat: Einerseits werden die Missionare, die mit der Betreuung in der Organisation und mit ihrem Einsatz unzufrieden sind, die Organisation früher oder später verlassen. Andererseits wird, je länger ein Missionar für einen Einsatz der Organisation zur Verfügung steht, die Verbundenheit zum Arbeitgeber verstärkt, wodurch ein Wechsel des Aufgabenfeldes und die Suche nach einer vergleichbaren Tätigkeit sich schwieriger gestaltet. Das heißt dann, dass die Missionare, die in einem hohen Maße mit ihrer Missionsorganisation unzufrieden sind, entweder ihre Einstellungen ändern müssen, um weiter mit ihrem Arbeitgeber auszukommen, oder der Missionsgesellschaft den Rücken kehren. Letztlich sollte in einem stärkeren Maße die Fürsorgepflicht der Missionsorganisationen auf die kürzlich neu rekrutierten Missionare und nicht ausschließlich auf die jungen und unerfahrenen Missionare ausgerichtet werden.

Andere Studien fokussieren die vielfältigen Beziehungen zwischen der Leistungsfähigkeit von Missionaren und deren kulturspezifischen Erwartungen, welche den Kulturkontakt auf beiden Seiten des Missionsfeldes maßgeblich beeinflussen. Von Barney und Chu (1976) wurde in einer Posttest-Design-Studie gezeigt, dass Erlebnisse kultureller Differenz keinen Einfluss auf die Wahrnehmung und Sensibilität von jungen Missionaren haben, die der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) angehören und zwei Jahre in Taiwan und Hongkong tätig waren. Mithilfe eines in der jeweiligen Landessprache abgefassten Fragebogens wurden 30 ehemalige Missionare und 30 von ihnen missionierte Chinesen hinsichtlich ihrer Erscheinungsweise, Tradition, Sprache, Umgangsformen, ihres religiösen Verhaltens und der persönlichen Freiheiten befragt. Im Zentrum der Untersuchung stand die zu prüfende Hypothese, dass kulturelle Differenzen von Missionaren häufig ignoriert werden zulasten von

deren Kommunikationsfähigkeit und dass die Wahrnehmungen der Missionare mit den Erwartungen der chinesischen Gegenüber konfliktieren. Es wurde festgestellt, dass in über 40 % der Fälle die Missionare ihre Einsätze mit fundamentalen Defiziten hinsichtlich der Wahrnehmung kultureller Unterschiede absolvierten. Signifikante Unterschiede wurden lediglich in vier der sechs abgefragten Bereiche festgestellt: Erscheinungsweise, Tradition, Sprache und Umgangsformen.

3.5.4.5.5 Erfolgskriterium Anpassung

An verschiedenen Stellen wurde bereits darauf hingewiesen, dass ›Anpassung‹ ein komplexes, vielschichtiges und mit ›polyvalentes‹ (Boesch, 2005) Konnotationen verbundenes Konstrukt darstellt. Als angepasst gelten Missionare dann, wenn sie an der lokalen Gastkultur interessiert sind, sich eigenständig Wissen über die Bräuche, Traditionen und Werte der Gastkultur aneignen, Kontakte und Freundschaften mit den Angehörigen der Gastkultur suchen, um damit ihre eigene Lebensüberzeugung und ihre gesamte Persönlichkeit durch den fremdkulturellen Kontakt zu bereichern (u. a. Williams, 1983). Obschon mehrfach hervorgehoben wurde, dass die Fähigkeit zur Anpassung (›*cross-cultural adjustability*‹) an die fremdkulturelle Umgebung und der Umgang mit kultureller Differenz und ihrer Bewältigung als ein entscheidender Faktor des Erfolgs von Auslandsentsendungen anzusehen ist (z. B. Williams, 1983), mangelt es an entsprechenden Studien mit Bezug auf das Forschungsfeld Mission.

Bei der Eignungsfeststellung und Auswahl von Missionaren wird häufig auch auf Instrumente und Testverfahren zurückgegriffen, die in anderen Berufs- und Anwendungsfeldern entwickelt und eingesetzt werden. Beispielsweise kommt das *Intercultural Development Inventory (IDT)* zum Einsatz, welches auf dem *Developmental Model of Intercultural Sensitivity (DMIS)* von Milton J. Bennett (1993) basiert und die Einstellung zu anderen Kulturen auf dem Spektrum zwischen ethnozentristischer und ethnorelativer Perspektive testet. Durch Beantwortung von 50 Fragen, angeordnet auf einer Skala von sieben Stufen, kann festgestellt werden, auf welchem Stand kultureller Anpassung sich der betreffende Kandidat gerade befindet. Auf die Probleme hinsichtlich der empirischen Validierung, der Differenzierbarkeit von normativen Entwicklungsstufen und deren Anwendbarkeit für verschiedene Zielgruppen ist mehrfach hingewiesen worden (u. a. Deller & Albrecht, 2007; Weidemann, 2007a). Eine Anwendung dieses Testinstrumentes für die Eignungsdiagnostik bei Missionaren erscheint aber

nach Meinung von Sheffield (2007: 5ff.) aus verschiedenen Gründen dennoch angebracht, da es (1) ein Entwicklungsmodell gegenüber den sonstigen kriterienbezogenen Modellen zur Verfügung stellt, (2) sich um ein Instrument zur Identifikation der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung interkultureller Fähigkeiten des Missionars handelt, (3) eine Dokumentation der Entwicklung hin zu einer höheren interkulturellen Sensibilität ermöglicht und (4) eine Anpassung an verschiedenste Tätigkeits- und Berufsfelder für die Entwicklung interkultureller Sensibilität erlaubt.

3.5.4.5.6 Rollenorientierungen von Missionarsehfrauen und psychologisches Wohlbefinden in der ehelichen Lebensgemeinschaft als Erfolgskriterium

Von besonderem wissenschaftlichen Interesse ist in der (religions-)psychologischen und empirisch-theologischen Forschung mittlerweile auch die Untersuchung der ehelichen Lebensgemeinschaft von Missionaren. Diese Form der Partnerschaft lässt in einigen wichtigen Aspekten auch Rückschlüsse auf die Zufriedenheit der Missionare und damit auf den Erfolg des Missionseinsatzes zu. Die Identifizierung von Problemen bzw. Faktoren, die die Missionarsehe beeinflussen können, zeigt letztlich auch an, dass sich diese Partnerschaft von denen in anderen Lebensbereichen stark unterscheidet. Die größte Herausforderung für das Missionspaar stellen sicherlich der Ortswechsel, das Zurücklassen von Familie, Freundeskreis und des bisherigen Arbeitsplatzes, der Eintritt in eine andere und fremde Kultur sowie die damit verbundenen veränderten Lebensbedingungen dar, was nicht selten mit psychischen Belastungen, Stress und einem ›Kulturschock‹ (3.5.4.2) verbunden ist.

Besondere Herausforderungen ergeben sich regelmäßig für den begleitenden Lebenspartner (meist die Ehefrau, 3.5.4.6), der oftmals den alleinigen emotionalen Bezugspunkt darstellt, während sich der andere Partner voll und ganz auf sein Amt als Missionar konzentriert. Längsschnittstudien über die Zufriedenheit von Missionarsehepaaren sind rar und meist an das entwicklungspsychologische Modell des Family Life Cycle gebunden. Dieses Modell der Familienentwicklung wird bei der Untersuchung von Missionarsfamilien herangezogen, da es einerseits einen Rahmen bildet, in dem der Entwicklungszyklus einer typischen (westlichen, modernen) Familie sowie wichtige Übergangsphasen und Wendepunkte in der Familiengeschichte (sowohl für das Missionarsehepaar als auch für die Missionarskinder) von ihrer Konstitution bis hin zu ihrer Auflösung ab-

gebildet werden (z. B. Carter & McGoldrick, 1989) und andererseits Missionsgesellschaften dabei hilft, ihre entsendeten Missionare hinsichtlich der (kulturellen) Anpassung im System Familie zu begleiten. Beispielsweise beschreibt O'Donnell (1987) ein dreiteiliges Entwicklungsmodell für Missionarsfamilien, welches die folgenden Elemente in sich vereint:

- Phasen des Familienlebenszyklus: ledige Erwachsene, frisch verheiratetes Ehepaar, Familie mit kleinen Kindern, Familie mit erwachsenen Kindern, Kinder in die Selbständigkeit begleiten, Familie in der letzten Lebensphase;
- individuelle psychosoziale Entwicklung (z. B. Erikson, 1959/2007);
- Phasen einer idealtypischen missionarischen Karriere: Eignungsüberprüfung, Vorbereitung, Eintritt in eine andere Kultur, erster Missionseinsatz, Rückkehr für Heimaturlaub, Rückkehr ins Missionsfeld, jeder weitere Missionseinsatz, Pensionierung.

Weiter oben wurde bereits dargestellt, dass die Berufsgruppe der Missionare aufgrund ihrer spezifischen Erfahrungen einer Reihe von Stressfaktoren, kultureller Differenz und Fremdheit ausgesetzt sind (vgl. z. B. Gish, 1983; Carter, 1999; 3.5.4.3.3). Dies scheint auch eine bedeutende Problematik im Kontext der Eignungsdiagnostik bei Missionaren zu sein.

Keine der bisherigen Studien hat den Zusammenhang von Rollenorientierung und Stress aus der Perspektive verheirateter Missionarsfrauen zum Ausgangspunkt der Untersuchungen genommen, obschon diese im Rahmen des Familienlebenszyklus kontinuierlich gefordert und nicht selten überfordert sind und unterschiedliche Rollen einnehmen: u. a. als fürsorgliche Mutter während der Phase der Kindererziehung, später als Hintergrundmitarbeiter zur Unterstützung der Missionsaufgabe (u. a. Bowers, 1984; O'Donnell, 1987). Im Folgenden sollen daher vier einschlägige Studien vorgestellt werden, die sich sowohl mit der Rollenorientierung von Missionarsfrauen und ihrem Wohlbefinden (Crawford & DeVries, 2005; Hall & Duvall, 2003) als auch mit dem Einfluss der Zufriedenheit in der ehelichen Lebensgemeinschaft auf den Missionseinsatz (Cousineau, Hall, Rosik & Hall, 2007a, 2007b; Rosik & Pandzic, 2008) beschäftigen.

Hall und Duvall (2003) haben die Auswirkungen von persönlicher Erwartungshaltung und gesellschaftlichen Anforderungen der Gastkultur auf das Wohlbefinden von 37 Missionarsehefrauen untersucht. Den Untersuchungen liegen drei hypothetische Zusammenhänge zugrunde: (1) Die Stresswahrnehmung wird zu-

nehmen und das Wohlbefinden sowie das Selbstwertgefühl abnehmen, wenn die Kongruenz zwischen der eingenommenen Rolle und den gesellschaftlichen Erwartungen der Gastkultur schwindet. (2) Inkongruenzen zwischen dem kulturellen Rollenideal und der tatsächlichen Rolle einer Missionarsfrau führt zur Abnahme des Wohlbefindens. (3) Die Stresswahrnehmung wird zunehmen und das Wohlbefinden sowie das Selbstwertgefühl abnehmen, wenn die Kongruenz zwischen der eingenommenen Rolle und den Selbsterwartungen schwindet; geringere Rollenzufriedenheit und die eingeschränkte Freiheit in der Rollenwahl vermehren Stress und verringern das Wohlbefinden und den Selbstwert. Das Sample besteht aus verheirateten Frauen im Alter von 29 bis 59 Jahren, die verschiedenen in Lateinamerika und islamischen Ländern missionierenden evangelikalen Organisationen angehören und die sich für mindestens zwei Jahre im Einsatzgebiet aufgehalten haben, sich gegenwärtig entweder auf einem Missionseinsatz befinden oder zwei Monate vor dem Erhebungszeitpunkt in ihre Heimatkultur zurückgekehrt sind. Der überwiegende Teil der Frauen ist kaukasischer Herkunft, im Durchschnitt 14 Jahre verheiratet und besitzt zwei oder mehr Kinder. Die Frauen sind sowohl als Hausfrauen, Hintergrundmitarbeiter, Teammitglieder oder Co-Missionare tätig (vgl. Klassifikation nach Bowers [1984] in 3.5.4.6). Bei der Fragebogenerhebung kamen eine allgemeine Skala zur Messung des Wohlbefindens, eine Skala zur Selbstwerteinschätzung und ein Wohlbefindlichkeitsindex zum Einsatz.

Die Analysen haben die erste und zweite Hypothese nicht bestätigt, jedoch aber die dritte Hypothese. Es konnte eine Beziehung zwischen der freien Wahl der gewünschten Rolle als Hausfrau innerhalb der Ehe und dem Wohlbefinden sowie dem Selbstwertgefühl nachgewiesen werden:

»Homemakers appeared to be more relaxed and to experience life as more satisfying and interesting than woman involved more actively in the missions task. The congruence of roles with self-expectations, role satisfaction, and freedom in choosing a role emerged as highly related to several indices of well-being. These findings highlight the centrality of freedom in choosing a role, and suggest that important subcultural differences in self-expectations exist in the Christian subculture which should be taken into account in research on women's issues« (Hall & Duvall, 2003: 303).

Der Zusammenhang zwischen Rollenerwartung und Wohlbefinden von verheirateten Frauen in der Mission war auch Gegenstand der Untersuchung von Crawford und DeVries (2005), bei der ein Fragebogen mit sowohl offenen als auch geschlossenen Fragen zur Messung des Wohlbefindens, der Zufriedenheit mit

ihrem Leben, des Selbstwertes, der Gesundheit und emotionalen Belastung während des Missionseinsatzes verwendet wurde. Die Rollenklassifikation von Bowers (1984) konnte um zwei weitere Rollen ›*direct worker*‹ und ›*support worker*‹ ergänzt werden. An der Befragung nahmen 153 Langzeitmissionarinnen der Africa Inland Mission im Alter von 26-68 Jahren teil, die im Durchschnitt 13 Jahre entweder in Großstädten oder in ländlicher Umgebung in Afrika oder in ihrem Heimatland den USA oder Kanada stationiert waren. Über 60 % der Frauen besaßen eine akademische Ausbildung.

Die Ergebnisse der Analyse zeigen ein ambivalentes Bild: Die Erlebnisse der meisten Missionarinnen waren überwiegend positiv, verbunden mit spirituellen und geistigen Erfahrungen. Die Missionarinnen identifizierten sich nach der Klassifikation von Bowers (1984: 6) entweder als ›*homemaker*‹, ›*background supporter*‹, ›*teamworker*‹ oder ›*parallel worker*‹, wobei Rollenkonflikte und enttäuschte Rollenerwartungen besonders häufig als Probleme auftraten. Nach Ansicht der Autoren wird dies auch durch die Antworten auf die offenen Fragen bestätigt: »In an analysis of the data we find that this new classification Direct Workers were found to have a lower level of emotional distress than Support Workers« (Crawford & DeVries, 2005: 187). Für die Missionsorganisationen ergibt sich damit die Notwendigkeit, Frauen bei der Einsatzvorbereitung mit einzubeziehen und diese auf die Kritik an ihrem Rollenverständnis in der jeweiligen Gastkultur entsprechend vorzubereiten.

Weiterhin haben neben der Zufriedenheit in der Ehe auch verschiedene Persönlichkeitsfaktoren Einfluss auf die Leistungsfähigkeit und den Einsatzerfolg von Missionaren. Dieser Zusammenhang wurde von Cousineau, Hall, Rosik und Hall (2007) im Anschluss an die oben dargestellte Studie von Cureton (1983) sowie in Verbindung mit den zahlreichen ethischen Erwägungen und praktischen Gründen für eine psychologisch gestützte Personalauswahl und Eignungsdiagnostik im Kontext christlicher Missionswerke untersucht (vgl. Hall & Sweetman, 2002). In dieser Längsschnittuntersuchung kamen das *16-Personality-Factor-Questionnaire* zur Erfassung und Einschätzung der sprachlich zugänglichen Persönlichkeitsmerkmale eines Individuums und das *Marital Satisfaction Inventory* zur Untersuchung der positiven Effekte der ehelichen Zufriedenheit auf die Leistungsfähigkeit zum Einsatz.

Die Untersuchungen wurden von zwei Hypothesen bestimmt: (1) dass die Persönlichkeitseigenschaften positiv korreliert sind zu den Empfehlungen der Mis-

sionsleiter bzgl. der Rückkehr zum Team, Arbeitszufriedenheit, Leistungsfähigkeit und (2) dass die eheliche Unzufriedenheit negativ korreliert ist zur Arbeitsplatzzufriedenheit und die damit verbundenen Belastungen ebenfalls in einer negativen Relation zur Leistungsfähigkeit der sich im Einsatz befindenden Missionare stehen. An der Untersuchung nahmen 158 Missionarskandidaten einer protestantischen evangelikalen nordamerikanischen Missionseinrichtung teil, darunter 71 Ehepaare. Die Gruppe der Kandidaten bestand paritätisch aus Männern und Frauen im Alter von 22-68 Jahren. Die Untersuchungsteilnehmer stammen aus Europa, Nordamerika und Asien und sollten zu Missionseinsätzen nach Asien, Südamerika und in andere Gebiete der Erde geschickt werden. Die Fragebogenerhebung erstreckte sich über den Zeitraum von 1982-2002.

Als unabhängige Variablen wurden im Rahmen der Persönlichkeitsanalyse u. a. Pflichtbewusstsein, emotionale Stabilität, Zurückgezogenheit, Eigenständigkeit, Unabhängigkeit, Selbstbeherrschung und Extrovertiertheit geprüft sowie im Rahmen der Messung der Ehezufriedenheit die Belastungsfähigkeit, gemeinsame Lebenszeit, sexuelle Zufriedenheit, affektives Kommunikationsverhalten, Problemlösungsverhalten, Unzufriedenheit mit Kindern, Konflikte im Zusammenhang mit der Kindererziehung und Rollenorientierung. Als abhängige Variable wurde der Einsatzerfolg in Form eines Einschätzungsfragebogens mit überwiegend offenen Fragen (Stärken und Schwächen in den Bereichen Persönlichkeit, Familie, Gesundheit, geistliche Tätigkeit, Sprache, Akkulturation und interpersonelle Fähigkeiten) erfasst, welcher über den Zeitraum des Missionseinsatzes, einschließlich des Heimaturlaubs, durch die entsendende Missionsorganisation verteilt und von den zuständigen Missions- bzw. Feldleitern vervollständig wurde.

Beide Hypothesen konnten nur teilweise bestätigt werden. Die Ergebnisse zeigen einerseits ein bestimmtes Profil von Missionaren an: Erstens wurde festgestellt: Je mehr praktisch orientiert, gewandt, konservativ, gruppenorientiert und perfektionistisch eine Person veranlagt ist, desto wahrscheinlicher und vorbehaltloser fällt die Empfehlung des Missionsleiters aus, sie in das Missionsteam zurückzuschicken, wobei die Einstellung der Gruppenorientierung signifikant überwiegt. Zweitens wurde analysiert: Je regelbewusster ein Missionar ist, desto weniger anfällig ist seine Tätigkeit als geistlicher Leiter. Drittens ergab sich ein weiterer Zusammenhang: Je ernster und reservierter ein Missionar ist, desto stärker identifiziert er sich als Auftraggeber mit seiner Missionsorganisations-

on und unterscheidet sich durch die Zugehörigkeit zu seiner Missionsgesellschaft von anderen Missionaren. Anders ausgedrückt: Je ernster und reservierter, gewissenhafter, konservativer und angepasster ein Missionar ist, desto stärker identifiziert er sich mit den Organisationszielen. Viertens konnte festgestellt werden: Je enthusiastischer, fundierter, gruppenorientierter und entspannter ein Missionar ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass er im Missionsfeld verbleibt. Andererseits zeigen die Ergebnisse hinsichtlich der ehelichen Belastungen und Unzufriedenheiten den folgenden Zusammenhang auf: Je zufriedener das Missionsehepaar mit seiner Ehe und der Qualität der bisher gemeinsam verbrachten Zeit war, desto nachdrücklicher wurde von den Missionsleitern die Empfehlung für zukünftige Tätigkeit ausgesprochen.

In der jüngsten Publikation von Rosik und Pandzic (2008) von der Fresno Pacific University wurde noch eine weitere Längsschnittstudie über die Stabilität und Zufriedenheit in der ehelichen Lebensgemeinschaft von Missionaren sowie deren Auswirkung auf den Erfolg des Missionseinsatzes publiziert. Diese Untersuchung wurde geleitet von den zwei folgenden Hypothesen: (1) Die Zufriedenheit in der Missionarsehe wird im Lauf des Missionseinsatzes leicht variieren. (2) Aufgrund der Erziehung von jungen Kindern und aufgrund des Nachwuchses im Missionsfeld wird im Laufe des ersten Missionseinsatzes die eheliche Zufriedenheit zunächst noch unter das zum Entsendungszeitpunkt bestehende Niveau sinken. In diese Fragebogenstudie wurden 28 Missionarsehepaare der nordamerikanischen Missionsgesellschaft One Challenge International einbezogen, die zu drei unterschiedlichen Zeitpunkten befragt wurden: zum Zeitpunkt der Eignungsüberprüfung (im Alter von 23-42 Jahren), während des ersten Missionseinsatzes (4 Jahre nach Entsendung) und während des zweiten Missionseinsatzes (8 Jahre nach Entsendung). Die Missionare absolvierten ihre Einsätze in Afrika, Asien, Europa oder Südamerika. Die Eignungsuntersuchung wurde durch das Link Care Center (vgl. Ferguson 1983, 3.5.4.5.3) im Zeitraum von 1982 bis 2003 vorgenommen. Bei der Befragung kamen – wie schon in früheren Studien – das *Marital Satisfaction Inventory* zur Messung der Art und Intensität von Belastungen in der Partnerinteraktion zum Einsatz sowie diverse demografische Fragen zur ehelichen Situation zum Einsatz. Die Ergebnisse der bivariaten und multivariaten Varianzanalysen zeigen, dass es zu einer signifikanten Verringerung der ehelichen Zufriedenheit zwischen dem Zeitpunkt der Eignungsüberprüfung und dem ersten Heimaturlaub kam, aber nicht zwischen dem ersten und

zweiten Heimaturlaub. Die erste Hypothese konnte damit nicht bestätigt werden, es ließen sich also keine signifikanten Veränderungen in der ehelichen Entwicklung über den gesamten untersuchten Zeitraum hinweg herausarbeiten. Auch die zweite Hypothese konnte nicht eindeutig bestätigt werden. Allein bei der Gruppe der am kürzesten verheirateten Paare kann zum Zeitpunkt der Eignungsüberprüfung ein signifikanter Anstieg der psychischen Belastung und eine Zunahme der Unzufriedenheit zwischen dem ersten und zweiten Messzeitpunkt verzeichnet werden. Wahrscheinlich liegt dies daran, dass die Kinder von länger verheirateten Missionaren bereits älter sind. Die analysierten Messdaten sprechen dafür, dass länger verheiratete Missionarseehepaare, die mit älteren Kindern ins Missionsfeld gehen, über weniger Zweifel und Unzufriedenheit klagen. Mit diesen Ergebnissen der Analysen sind zwei wesentliche Implikationen verbunden. Einerseits lässt sich nur ein geringer geschlechterspezifischer Unterschied herausarbeiten:

»[Among this sample of well functioning missionaries, the missionary experience did not for the most part appear to differentially impact the marital satisfaction of husbands and wives over time. The only gender differences were found in the perception of less effective conflict solving [...] by wives and a modestly more traditional role orientation [...] among women. This would appear to support the common sense belief that healthy marriages of missionaries and their children« (Rosik & Pandzic, 2008: 13).

Andererseits zeigt die Längsschnittbetrachtung, wie wichtig die erste Periode des Missionseinsatzes ist. Daraus wird geschlossen, dass sich soziale Unterstützungsprogramme (sog. *member care*-Programme) vorwiegend an Missionare des ersten Missionseinsatzes richten sollten, insbesondere an solche Ehepaare, die im ersten Teil dieses Einsatzes Eltern werden oder mit der Erziehung von kleineren Kindern beschäftigt sind.

3.5.4.6 Frauenmissionsarbeit und Frauenemanzipation

Die vielfältigen Erfahrungen von Frauen in der Mission zeigen, dass der tatkräftige Einsatz während der verschiedenen historischen Missionen zu einem erheblichen Teil durch diese mitgestaltet, häufig aber auch in Selbstverantwortung und mit eigenen Handlungsspielräumen durchgeführt wurde. Die missionswissenschaftliche Frauenforschung ist zudem noch ein relativ junges Forschungsgebiet. Eine Thematisierung der besonderen Rolle von Frauen in der (christlichen) Mission ist erst seit Ende der 1970er-Jahre in der angelsächsischen Literatur und seit Mitte der 1980er-Jahre in der deutschsprachigen Literatur zu

einem eigenständigen Forschungsfeld avanciert und hat seitdem sowohl in die historischen Wissenschaften, die Religionswissenschaften, die Anthropologie und Soziologie als auch in andere wissenschaftliche Disziplinen Einzug gehalten (z. B. Bowie, Kirkwood & Ardener, 1993; Keim, 2005; Lienemann-Perrin, 1995; Seeliger, 2008). Thematisch orientiert sich diese Perspektive an der historischen Frauenforschung unter direkter Bezugnahme auf den Aspekt der christlichen Mission. Man ist darum bemüht, »den Frauen in der Missionsbewegung nachzugehen und ihr Selbstverständnis sowie ihre Erfahrungen im Kampf um Selbstbehauptung und Handlungsspielräume zu erkunden« (Lienemann-Perrin, 1995: 230). Damit war in der Regel das normative Ziel verbunden, die gesellschaftlichen Bedingungen und Rechte der Frauen zu verbessern. Die »Frauenmission« ist einerseits untrennbar verbunden mit der »Frauenemanzipation« (u. a. Keim, 2005; Kaufmann, 1988) und andererseits mit dem »Protestantismus« (Baumann, 1992).

Die Frauenmissionsarbeit ist jedoch kein neues, schon gar nicht ein bisher unbekanntes Phänomen. Vor 1800 hatten protestantische Frauen – abgesehen von den wenigen ihre Lebenspartner in der Rolle als Amme für Haus, Ehemann und Kinder begleitenden Ehefrauen – nur einen beschränkten Einfluss auf die weltweite Missionsbewegung. Verschiedene Untersuchungen belegen, dass bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts – im Rahmen der großen Erweckungsbewegungen (1800-1830) – hervorragend ausgebildete Frauen des bürgerlichen Milieus bzw. des gehobenen Mittelstandes aus Nordamerika entweder als Ehefrauen oder allein in die entlegensten Regionen der Erde unter der Schirmherrschaft christlicher Mission reisten, von denen wohl die Missionarinnen der American Board of Commissioners of Foreign Missions zu den bekanntesten zählten (u. a. Bowers, 1984; Wollons, 2003). Diese Frauen waren meist – was ihre Reisen betraf – unerfahren und ließen sich anstecken von den abenteuerlichen Geschichten, exotischen Imaginationen und Sehnsüchten der überwiegend männlichen Missionare ihrer Zeit. Die Missionare unterscheiden sich von den Reisenden in ihrer »hybriden Identität« (Bhabba):

»They had a job to do that required a level of commitment and confidence that is unasked of the casual traveler. In the end, the missionaries did not stay because they were successful at bringing the heathen to Christ. At this they were decisively unsuccessful. They stayed because they became bilingual, bicultural, and embedded in the daily lives of their communities. Each was deeply committed to the education of girls and women, and to the improvement in the lives of individuals [sic] The missionaries who stayed were able to maintain the high stan-

dards of education, while incorporating the fundamental values of the local culture« (Wollons, 2003: 69).

Oft haben diese Frauen unerwartete Wandlungen durchlaufen, von Evangelistinnen zu Lehrerinnen (z. B. im Kampf gegen Analphabetismus und in der Unter- richtung und Erziehung von Kindern) und von Lehrerinnen zu politischen Akti- vistinnen (z. B. zur Beseitigung von Sklaverei, Knechtschaft sowie zur Durch- setzung von Frauenrechten und der monogamen Ehe), von der Selbstaufopferung zur Selbstdarstellung (z. B. als Schriftstellerinnen und For- scherinnen). Besonders die Verbindung zwischen dem protestantischen Be- kenntnis und den zunehmenden Bildungschancen für Frauen schafften bisher ungeahnte Möglichkeiten dafür, dass diese Frauen nicht nur ihr eigenes Leben dem Dienst am Nächsten widmeten, sondern sich auch ungemeinen Abenteuern in der Ferne aussetzten. Mit ziemlicher Gewissheit kann behauptet werden, dass erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Grundlagen und Rahmenbedingungen für dieses transnational bzw. international einflussreiche und historisch einmali- ge Phänomen gelegt wurden, was zunächst in den angelsächsischen Ländern be- gann und sich wenig später in den kontinental-europäischen und einigen nicht- westlichen Missionsgesellschaften niedergeschlagen hat.⁵² Dazu haben zwei Entwicklungen dieser Zeit beigetragen: Einerseits hat die neu etablierte konfes- sionsübergreifende ökumenische Bewegung (und das nicht erst seit der Weltmis- sionskonferenz in Edinburgh 1919) erstmals einen gemeinsamen (wenn auch eingeschränkten) Rahmen für einen Diskurs über die Rechte von Frauen in den historisch gewachsenen patriarchalischen Kirchen des Westens und ihre Einsatzmöglichkeiten in den verschiedenen Missionsfeldern ermöglicht (3.3.3.7). Zu dieser Zeit waren ca. 2.000 Frauen von 44 Missionsorganisationen ausgesandt worden. Andererseits hatte auch die aufkommende ›säkulare‹ und ›kirchliche‹ Frauenbewegung einen maßgeblichen Einfluss auf die verstärkte Vernetzung und Neupositionierung der Frauenmissionsarbeit im Kontext christ- licher Mission (z. B. das sog. ›World Friendship‹ vgl. Robert, 1996: 272):

»Weniger bekannt ist, dass es gerade die unverheirateten Frauen waren, die die Missionsarbeit vor neue Herausforderungen stellten. Sie brachten in der Regel eine eigene Berufsausbildung

⁵² In diesem Zusammenhang wurde bereits das Phänomen der ›Missionsbräute‹ untersucht: Unverheiratete Frauen wurden häufig als unentgeltlich arbeitende Ehefrauen zu den sich bereits im Feld befindenden Missionaren geschickt. Im Kontext der Basler Mission wurde dieses Phänomen u. a. untersucht von Konrad (2001) und im Rahmen der Herrnhuter Pra- xis in Seeliger (2008).

mit, erhielten als rechtmäßig angestellte Missionsmitarbeiterinnen ihr eigenes Gehalt ausbezahlt und forderten in den Missionsversammlungen auch Stimm- und Rederecht ein« (Keim, 2005: 13).

Dies führte nicht selten zu Problemen mit der Leitung der Missionsgesellschaften. Den Frauen ging es um nichts weniger als eine ›Gleichberechtigung‹ in der Missionsarbeit und um eine Abkehr und Abwendung von der sozialen Stigmatisierung und hierarchischen Degradierung von Frauen in den überwiegend durch patriarchalische Sozialstrukturen geprägten historischen christlichen Kirchen, was durchaus als ›emanzipatorischer Akt‹ (sensu Keim, 2005) bezeichnet werden kann. Der ursprüngliche Gedanke der Frauenmissionsarbeit war aber ein anderer, denn häufig blieb den männlichen Missionaren bei ihren Einsätzen in verschiedenen asiatischen Ländern ein entscheidender Teil ihrer Untersuchung vorenthalten. Dies war der Lebensbereich von Frauen, was dazu führte, dass von den protestantischen Missionen zunächst Missionare zusammen mit ihren Ehefrauen, später auch ledige Missionarinnen ausgesendet wurden:

»So entstand bereits im 19. Jahrhundert der Ruf nach unverheirateten Frauen, die stärker als die verheirateten Ehefrauen, die ja meist selbst durch Kindererziehung und Haushaltsführung in Anspruch genommen waren, die Möglichkeit hatten, ihre Zeit ganz diesem Aufbau einer Frauenarbeit zur Verfügung zu stellen. Hierzu kam der Gedanke, dass die einheimischen asiatischen Frauen einem unwürdigen Los unterworfen seien durch die damaligen sozialen Verhältnisse wie Witwenverbrennung, Tötung weiblicher Säuglinge, Aussetzen von Mädchen und hartes Arbeiten der Frauen, die oft als ›Sklavin‹ des Mannes betrachtet wurde. Dies rief die westliche Mission auf den Plan, diesen Frauen das Evangelium der Freiheit zu verkündigen und dadurch ihre Lebensbedingungen zu verbessern« (Keim, 2005: 14).

Dies wurde auch vor dem Hintergrund des postkolonialen Diskurses nicht einfach kritiklos hingenommen (u. a. Kaufmann, 1988; Kwok, 1992). Wie andere Kulturreisende brachten auch die Missionarinnen ihre eigene westliche Kultur und ihre Wertorientierungen, ihre Überzeugungen und Orientierungen sowie ihre jeweilige individuelle Bereitschaft und Fähigkeit mit, sich aufgrund der gemachten Erfahrungen hinsichtlich ihrer persönlichen Identität zu verändern (z. B. Wollons, 2003). Allzu oft blieb ihre Motivation zur Bekehrung der Anderen und Fremden häufig unreflektiert. Sie betrachteten sich selbst als Antriebsmotoren der Veränderung. Aber:

»Weithin unbekannt ist die Tatsache, dass auch englische und amerikanische Frauen in diesem Gremium vertreten waren und ihrerseits einen Beitrag dazu geleistet haben, die Frauenarbeit in den Missionsgebieten und in der Heimatleitung, der sogenannten *home base* zu verstärken. Im Hinblick auf die emanzipatorischen Bestrebungen in der Missionsarbeit haben diese Frau-

en Erstaunliches bewirkt: zum einen trugen ihre aktive Teilnahme und ihre engagierten Reden bei den ökumenischen Weltmissionskonferenzen dazu bei, Vertreter der deutschsprachigen Missionsgesellschaften davon zu überzeugen, dass auch Frauen in der Öffentlichkeit sprechen und einen selbständigen Beitrag in der Missionsarbeit leisten konnten« [Hervorhebung im Original] (Keim, 2005: 13, 16).

Als ein weiterer Kristallisationspunkt in der Diskussion der ›Frauenmission und Frauenemanzipation‹ und des emanzipatorischen Potenzials in der Frauenmissionsarbeit hat sich die Beschäftigung mit der evangelistisch-missionarischen Arbeit von Frauen als sogenannte ›Bibelfrauen‹ gezeigt, die die Aufgabe hatten:

»zum einen die Ausbildung asiatischer Frauen zu sogenannten ›Bibelfrauen‹, die evangelistische Hausbesuche unternahmen, um die einheimische Bevölkerung für das Christentum zu werben. Zum anderen die als ›Evangelistin‹ [sic] speziell geschulten Missionsschwestern, die diese Bibelfrauen ausbildeten und mit ihnen zusammen missionarische Verkündigungsarbeit zu leisten. [...] So konnten diese Frauen aufgrund ihrer missionarisch-theologischen Ausbildung, die sie dann in die Missionsarbeit einbrachten, den Grundstein zu legen für den weiteren Ausbau der kirchlichen Frauenarbeit. Dabei erhielten sie aufgrund der praktischen Erfordernisse in der Missionsarbeit weitreichende Kompetenzen, die sie sich zuhause in den kirchlichen Strukturen erst mühsam erkämpfen mussten: dies betraf das Halten von Bibelstunden sowie das Erteilen von Tauf- und Konfirmandenunterricht bis hin zur Verkündigungsarbeit« (Keim, 2005: 18).

Die missionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frauenmissionsarbeit und mit ihrem emanzipatorischen Potenzial hat zu einer ganzen Reihe von Untersuchungen geführt. Eine erstmals unter systematischen Gesichtspunkten angelegte Analyse wurde von R. Pierce Beaver (1968) vorgelegt, der sich mit der geschichtlichen Entwicklung der amerikanischen Frauenmission des 19. Jahrhunderts beschäftigt. Seine etwas euphorisch geäußerten Gedanken wurden weitergeführt von Jane Hunter (1984), die unter einer soziologischen Perspektive die Arbeit amerikanischer Missionarsfrauen in China untersuchte und zu dem Schluss kam, dass diese Missionarinnen nicht imstande waren, sich bei der Bekehrung der Chinesinnen von ihren westlichen moralischen Wertvorstellungen, Normen und kulturellen Prägungen zu lösen. Die damit verbundenen Probleme wurden bereits oben diskutiert (3.2.4). Darüber hinaus haben Hill (1985) und Tucker (1988) sich der kulturellen und religiösen Charakteristika der Missionsarbeit von amerikanischen Frauen vor dem Hintergrund der Säkularisierungs- und Individualisierungstendenzen in modernen westlichen Gesellschaften gewidmet.

Dana Robert (1996: 125ff.) betont darüber hinaus, dass zu dieser Zeit erstmals ein eigenes Missionskonzept für die Missionsarbeit von ›Frauen unter Frauen‹ (*women's work for women*) entwickelt wurde, welches auch die missionarischen Tätigkeitsfelder in Afrika und Asien stark beeinflusste und entscheidend zu einer Reflexion der patriarchalischen kirchlichen Strukturen beigetragen hat. Dies führte seit Beginn der 1990er-Jahre dazu, das Thema der Frauenmission auch unter einer postkolonialen Perspektive bzw. vor dem Hintergrund und den historischen Erfahrungen von Kolonialisierung und Imperialismus der Neuzeit neu zu bewerten, insbesondere die Beziehung zwischen europäischen Frauen und denen aus den ehemaligen kolonialisierten Missionsländern (u. a. Walz, 2002). Einen wichtigen Beitrag hierzu lieferte Kwok Pui-Lan (1992) anhand der Auswertung diverser chinesischer Quellen zur Erklärung der Entstehung und Entwicklung einer kontextuellen bzw. lokalen chinesischen Kirche, in der Frauen nicht nur in der missionarischen Arbeit mitwirkten, sondern auch Leitungsfunktionen übernahmen. Ebenso hat die grundlegende Perspektive der *gender studies* Eingang in die missionswissenschaftliche Frauenforschung gefunden. Geschlechterrollen werden danach nicht mehr aufgrund biologischer Charakteristika etabliert, sondern überwiegend aufgrund soziokultureller Konstruktionen und Rollenerwartungen, die teils bewussten, teils unbewussten gesellschaftlichen Transformationsprozessen unterworfen und abhängig von der jeweiligen Lebensform sind, jedoch niemals universelle Aussagekraft besitzen (z. B. Castro Varela, 2007). Die Frauenmission bewegte sich stets im Rahmen der gesellschaftlich und kulturell geprägten Geschlechterkonstruktionen, die einerseits zu einem Spezifikum ihres Tätigkeitsfeldes wurden, andererseits aber auch zu Begrenzungen und Beschränkungen ihrer Arbeit führten (vgl. das Konzept *gendered mission* bei Robert, 2002; Huber & Lutkehaus, 2000). Eine neue Perspektive in der missionswissenschaftlichen Frauenforschung bietet die des Selbst- und Fremdverstehens in der ökumenischen Frauenbewegung bzw. das Forschungsfeld ›Fremdheit und Geschlecht‹ nach Lienemann-Perrin (2003).

Auch im Sammelband⁵³ von Bowie, Kirkwood und Ardener (1993) findet eine Auseinandersetzung mit der ambivalenten Geschichte und Wirklichkeit der Frauenmission seit Ende des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts bis in die

⁵³ Vgl. insbesondere die Beiträge von Kirkwood (1993) zum traditionellen Rollenverständnis der Frauen und William (1993) über die Personalauswahl und Eignungsdiagnostik (3.5.4.5).

heutige Zeit sowohl aus westlicher, asiatischer als auch afrikanischer Perspektive statt und das auch mithilfe unterschiedlicher disziplinärer Forschungszugänge (wie z. B. aus Perspektive der Sozialanthropologie, Geschichtswissenschaft, Religionswissenschaften und Literaturwissenschaften).

Mit der Thematik Frauenmission und Frauenemanzipation im Spiegel der deutschen protestantischen Mission in China in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigt sich u. a. Kaufmann (1988): Dieses Tätigkeitsfeld gab den Missionarinnen mehr Betätigungsmöglichkeiten als in ihrem Heimatland, nennenswerte Wirkungen und Veränderungen auf einer sozialstrukturellen und institutionell-gesellschaftlichen Ebene konnten damit jedoch – zumindest in Deutschland – nicht erzielt werden. Christine Keim (2005) untersuchte die Entwicklung der Frauenmission zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Basler Mission vor dem Hintergrund der ökumenischen Frauenbewegung, die in diesem Kontext als ein repräsentatives Beispiel für die deutschsprachigen Missionsgesellschaften gesehen werden kann. Keim geht in ihrer Untersuchung der Frage nach, inwiefern emanzipatorische Impulse sowohl in die Frauenmissionsarbeit als auch in andere Bereiche von Mission und Gesellschaft eingegangen sind. Sie zeigt verschiedene Aspekte der vielschichtigen und höchst ›polyvalenten‹ (Boesch) Relation der beiden Bewegungen ›Frauenmission‹ und ›Frauenemanzipation‹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf. Aufgrund der wachsenden ökumenischen Zusammenarbeit nahm die Aufnahme unverheirateter Frauen in den Missionsdienst zu dieser Zeit erstmals merklich zu und brachte die Missionarinnen vermehrt in bezahlte Tätigkeiten, die es ihnen ermöglichten, den eigenen Lebensunterhalt selbst zu bestreiten (wie z. B. als Lehrerinnen, Krankenschwestern) und läutete erst langsam ein Ende der ständigen Stigmatisierungen von Missionarinnen als ›Gehilfinnen‹ der männlichen Missionare ein. Die Förderung der Frauenmissionsarbeit im Rahmen der internationalen ökumenischen Bewegung stellte seit Mitte der 1960er-Jahre des 20. Jahrhunderts eine weitgehende Grundlage für die weltweite Kooperation, Vernetzung und soziale Unterstützung der Anliegen von Frauen in der Mission dar. Diese institutionalisierte Unterstützung von Missionarinnen, an der Gestaltung von Kirche und Gesellschaft gleichberechtigt teilnehmen und über den Missionseinsatz mitentscheiden zu können sowie gleichen Zugang zu Ressourcen, wie z. B. zu Leitungsebenen, Bildung und Finanzen, zu besitzen, ermöglichte erst eine weitgehende Anerkennung der Frauenmissionsarbeit.

Die Thematik ›Frauenmission‹ wurde u. a. zum Gegenstand empirischer Untersuchungen. Beck (1986) verglich beispielsweise zwei Gruppen von Missionarinnen zu zwei Zeitpunkten, die sich alle um einen Missionseinsatz bei der Conservative Baptist Foreign Mission Society (CBFMS) beworben hatten. Die Untersuchungsteilnehmerinnen wurden in zwei Gruppen unterteilt: eine erste Gruppe von 55 Frauen, die in den 1980er-Jahren (1981-83) zu dieser Missionsinstitution gekommen waren, und eine zweite Gruppe von 78 Frauen, die 30 Jahre zuvor (1951-53) rekrutiert worden waren. Die Aufnahmekriterien waren zu beiden Zeitpunkten identisch. Im Rahmen dieser Trendstudie (zwei Zeitpunkte mit unterschiedlichen Stichproben) wurden zwei hypothetische Zusammenhänge untersucht: (1) ob die Frauen der späteren Gruppe (aus den 1980er-Jahren) über eine umfangreichere formale Ausbildung, ein geordnetes Familienleben und mehr spirituelle Erfahrungen verfügen und (2) ob die Frauen der späteren Gruppe mehr interkulturelle Erfahrungen zum Zeitpunkt der Bewerbung für eine Missionsaufgabe besitzen. Erstaunlicherweise konnte eine signifikante Ähnlichkeit zwischen beiden Gruppen von Frauen, die sich beide am Beginn ihrer Missionarskarriere befanden, nachgewiesen werden, z. B. bei den demografischen Angaben über Alter, Familiengröße und akademische Ausbildung. Außerdem hatten sich die meisten der Frauen schon im frühen Kindesalter zum Christentum bekehrt und gehörten über einen längeren Zeitraum relativ stabil einer evangelikalen christlichen Kirche an.

In beiden Gruppen ist der Prozentsatz der berufstätigen und im Haushalt oder mit der Kindererziehung beschäftigten Frauen gleich hoch. Wie zu erwarten war, gab es auch einige signifikante Unterschiede, die sich zwischen beiden Gruppen aufzeigen lassen: Die Gruppe der Frauen aus den 1980er-Jahren kann ungefähr wie folgt charakterisiert werden:

»A woman who was older and deeper in debt than her predecessors, someone more likely to be married and to have had some psychotherapy, a person less likely to be in school when she applied, having come from a home where her parents were more likely professional persons, and a woman who was far more exposed on a firsthand basis to the needs of the world« (Beck, 1986: 231).

In Bezug auf die erste Hypothese wurde herausgefunden, dass trotz einer Zunahme der akademischen und beruflichen Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen, gemessen an der allgemeinen Bevölkerung, die Frauen der 1980er-Stichprobe kaum mehr Schuljahre absolviert hatten und nicht in allen Fällen eine höhere bzw. bessere formale Ausbildung und Vorbereitung auf den Missionseinsatz

aufweisen. Es konnte außerdem festgestellt werden, dass die Frauen der späteren Stichprobe über mehr interkulturelle Erfahrungen vor ihrem ersten Missionseinsatz verfügen.

3.5.4.7 Kritik und Ausblick

Ziel dieses Abschnitts war, verschiedene Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven in die Betrachtung des Praxis- und Forschungsfeldes ›Akkulturation und interkulturelles Lernen von Missionaren‹ einzubeziehen. Empirische Untersuchungen konnten ausfindig gemacht werden

- zur Beschreibung von typischen Anforderungen und Herausforderungen der Anpassung bzw. Akkulturation, Reintegration und des (interkulturellen) Lernens von Missionaren, Missionarsfamilien, Missionarskindern und in der Missionsarbeit mitwirkenden Ehepartnern;
- zur Identifikation von spezifischen Stressfaktoren, die den Missionseinsatz gefährden können;
- zur Bestimmung von Erfolgskriterien in der Eignungsdiagnostik bzw. Auswahl von Missionaren für einen internationalen Einsatz.

Die im Zuge dieser Untersuchungen gestellten Forschungsfragen und gewählten Forschungspartner sind nicht direkt miteinander vergleichbar. Die Gruppe der aktiven oder sich gerade auf Heimaturlaub befindenden Missionare ist überaus heterogen. Die Einbeziehung einer kulturvergleichenden Perspektive ist kaum möglich: Es werden sowohl gläubige Entwicklungshilfeleistende als auch Missionare im engeren Sinne, die von kirchlichen Institutionen ausgesendet wurden, betrachtet. Außerdem stammen die Untersuchungsteilnehmer vorwiegend aus Nordamerika.

Der methodische Zugang in den einzelnen Untersuchungen ist äußerst einseitig, es steht die Überprüfung und Differenzierung im Vorfeld und anhand bisheriger Studien entwickelter sowie allgemeinpsychologischer Theorien im Vordergrund, während sich empirisch gesättigte Konzepte und Begriffe nur selten finden lassen. Häufig werden Verfahren der beschreibenden Statistik und Inferenzstatistik eingesetzt, die lediglich Aussagen über Korrelationen und Relationen sowie kausale Zusammenhänge zulassen. Zu validen Aussagen und reliablen Untersuchungsergebnissen gelangt man nur selten. Es fehlt häufig an weiterführenden und reproduktiven Studien, die die Qualität und Güte bisheriger Studien bestätigen können. Die Güte der gefundenen Ergebnisse wird auch davon beeinflusst,

wie präzise die unabhängigen Variablen definiert wurden. Häufig wird nicht transparent dargestellt, wie man z. B. die Variablen ›Stresswahrnehmung‹ bzw. die Empfindung von Stresssituationen, die ›Zufriedenheit‹ o. ä. präzise definiert. Auch komplexe Zusammenhänge, wie z. B. ›Religiosität‹, ›Glaubensüberzeugungen‹ und ›Spiritualität‹, sind selbst keine guten Prädiktoren bzw. keine adäquaten Erfolgskriterien zur Beschreibung des kulturellen Austauschs im Kontext christlicher Mission.

Einige der untersuchten Variablen bzw. Messgrößen stellen bereits Konglomerate einer Vielzahl von Beschreibungskriterien dar. So beinhaltet beispielsweise das Konzept der ›religiösen Überzeugung‹ (u. a. Joas, 2003) ein Set von unterschiedlichen Faktoren zur Definition von dem, was die Missionare als ›Glauben‹ oder spezifisch ›christliche Anschauung‹ identifizieren. Dies beinhaltet z. B. die semantischen Kategorien ›extrinsische‹ und ›intrinsische‹ Religiosität sowie die ›Suche nach Sinn‹. Mit hoher Wahrscheinlichkeit lässt sich *die* ›religiöse Überzeugung‹ in ihrer reinen Form kaum ausfindig machen. Es ist durchaus zu erwarten, dass die Missionare bei Fragen nach ihrer intrinsischen religiösen Motivation immer einen relativ hohen Wert angeben werden, da für sie meist kein Zweifel daran besteht, dass die Mission das für sie richtige Betätigungsfeld darstellt. Vielmehr sollten die individuell verschiedenen (normativen) Strategien und Ansätze bzw. persönlichen Glaubensüberzeugungen, wie Mission aus Perspektive der Missionare zu erfolgen habe und welche Herausforderungen sich an die Missionarsfamilien stellen, im Vordergrund der empirischen Betrachtung stehen und entsprechend exploriert werden (vgl. Navara & James, 2002, 2005; Stringham, 1993).

Eine Desiderat besteht allgemein auch in der üblicherweise in den von den genannten empirischen Studien verfolgten methodologischen Strategien: Es besteht ein größeres Interesse an den »Prädiktoren, Moderatoren und Ergebnissen des Akkulturationsprozesses« (Weidemann, 2007a: 493), viel zu wenig stehen die subjektiv-personalen Veränderungsprozesse und die individuellen Sichtweisen auf das subjektive Erleben im Prozess des Kulturtransfers im Zentrum der Untersuchungen. Zukünftige Untersuchung haben daher zunächst die Aufgabe, die untersuchten Zusammenhänge und Prädiktoren des Akkulturationsprozesses präziser zu definieren und neue methodische und methodologische Forschungsperspektiven zuzulassen. Darüber hinaus könnten in Längsschnittstudien soziale und individuelle Identitätstransformationsprozesse untersucht werden. Um kon-

krete Einflussfaktoren des Anpassungsprozesses von Missionaren präziser beschreiben zu können, könnte man bei der Messung und Bestimmung von Variablen ein Ausschlussverfahren (rekursive Methode) anwenden (Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007: 217).

Wenige Anstrengungen wurden bisher zur Klärung der Frage unternommen, wie die Forschungsergebnisse und Erkenntnisse von der untersuchten Gruppe auf andere übertragen werden können. Für eine bereichsspezifische Theorie der Akkulturation und des interkulturellen Lernens von Missionaren sind die empirischen Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven noch nicht ausreichend. Überhaupt ist das Anliegen bzw. das gestellte Forschungsprogramm zur Differenzierung und Verfeinerung von typischen Akkulturations- und Reintegrationsstrategien sowie eignungsdiagnostischen Kriterien für den Kontext von Mission nur lückenhaft eingelöst worden: Diese Anpassungsstrategien von Missionaren liegen in einem möglichen Spektrum von einem ›Sich-Einlassen auf‹ bis hin zu einem ›Sich-Abwenden von‹ der Gastkultur. Anpassung findet statt zwischen Konfliktvermeidung und dem Streben nach Konsonanz bzw. der Vermeidung von Dissonanz, zwischen der neuen und alten Alltagspraxis sowie den individuellen Lebensansichten und kollektiven Erfordernissen (z. B. Berry, 1992). Auch bleibt noch die Frage offen, wie die Beziehung zwischen kultureller Anpassung und der Leistung von Missionaren gestaltet ist und aus der Sicht der Missionare in jeweils unterschiedlichen Kontexten beurteilt wird (vgl. Moosmüller, 1997; Parker & McEvoy, 1993).

Die Untersuchungsergebnisse erheben in den meisten Fällen nicht den Anspruch auf Generalisierbarkeit. Schlussfolgerungen und die Interpretation der Ergebnisse können nur vorläufig und vage formuliert werden. Die meisten Studien sind ›explorativer‹ Natur und dienen vorwiegend der Identifikation und Beantwortung empirisch gehaltvoller Fragestellungen und nicht direkt der Generierung von präzisen theoretischen Konzepten. Jegliche Interpretation muss daher stets sorgfältig geprüft und in späteren Studien repliziert werden.

Kritisch wird regelmäßig auch angemerkt, dass in den meisten Modellen ein essenziellistischer Kulturbegriff (Individuen als Repräsentanten einer Kultur) zur Anwendung kommt. Die häufig aufgestellte idealtypische Forderung einer Anbindung gängiger Akkulturations- und Lernmodelle an existierende theoretische Konzepte – wie es z. B. Ward (2004) vorschlägt – lässt sich aus zwei Perspektiven bewerkstelligen. Einerseits können allgemeinpsychologische und persönlich-

keitspsychologische oder Lern- und Stresstheorien systematisch und explizit an die Erfordernisse des interkulturellen Kulturkontaktes – möglicherweise auch verwandte Theorien aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen – angepasst, verfeinert und differenziert werden. Andererseits können die Ergebnisse von empirischen Untersuchungen in spezifischen soziokulturellen Kontexten auch zu einer Differenzierung und Erweiterung bisheriger Forschungsergebnisse beitragen.

3.5.5 Spirituelle Selbstkonzepte im Kontext christlicher Mission

Ein weiteres Forschungsfeld von Mission in interkultureller Praxis stellt die Untersuchung ›spiritueller Selbstkonzepte‹ dar. Im Folgenden wird zunächst auf die allgemeine Debatte der grundlegenden (religions-)psychologischen Begriffe ›Spiritualität‹ und ›Selbst‹ sowie auf die Schwierigkeiten ihrer Verwendung zur Beschreibung von religiösen Phänomenen eingegangen, ohne einen vollständigen Überblick über die mittlerweile breit gefächerte Diskussion zu liefern (3.5.5.1). Im Anschluss daran werden aktuelle Forschungsergebnisse und -perspektiven von psychologischen Entwicklungstheorien referiert, die sich mit dem ›spirituellen Selbst‹ beschäftigen (3.5.5.2). Schließlich wird auch auf drei Studien eingegangen, die spirituelle Selbstkonzepte von christlichen Missionaren und anderen Akteuren im Kontext von Mission untersuchen (3.5.5.3).

3.5.5.1 ›Spiritualität‹ und ›Selbst‹ in der gegenwärtigen Religionsforschung

›Spiritualität‹ (lat. ›*spiritus*‹ für Luft, Atem, Seele, Geist, Sinn, Mut) stellt sich als ein Gegenbegriff zu anderen artverwandten bzw. ›familienähnlichen‹ (Wittgenstein) Konzepten, wie z. B. ›Religion‹, ›Religiosität‹, ›Glaube‹, ›Frömmigkeit‹ und ›Materialismus‹, dar, welcher erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die allgemeine Religionsforschung Einzug gehalten hat. Dies hängt vermutlich – ähnlich wie beim Religionsbegriff (2.2.2) – damit zusammen, dass eine Aneignung von Begriffen der christlich-theologischen Forschung erst ein Anliegen jüngster Forschungsbemühungen ist. Im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch und nicht zuletzt auch in der religionswissenschaftlichen und theologischen Forschung hat dieser Begriff erst Ende der Fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts eine zunehmende Verbreitung gefunden. Erstaunlicherweise ist dieses Stichwort erst in der vierten Auflage des großen achtbändigen Handwörterbuchs *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1998-2008) zu finden. In der zweiten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* wird im Band IX

(1964) Spiritualität auf den Begriff der Frömmigkeit reduziert. In der großen Brockhaus Enzyklopädie findet man dieses Stichwort erstmals in der 17. Auflage (Bd. XVII: 1973).

Die zeitgenössische Religionspsychologie spricht von einem Strukturwandel religiöser Erfahrung und Orientierung, der einen neuen Typus von Religion, Religiosität und religiöser Lebensführung hervorgebracht habe (z. B. Belzen, 2004; Popp-Baier, 1998; Utsch, 2004). Kennzeichen dieses – neben traditionelle Formen konfessionell-kirchlicher Glaubensüberzeugungen, Dogmen und religiöse Handlungspraktiken und Riten tretenden – modernen Typs sind ein geringerer Grad an Transzendenz und Institutionalisierung sowie ein hohes Maß an Individualität der erfahrungsgerichteten geistigen Orientierung bzw. ›Spiritualität‹ der Gläubigen (Tillo, 1998). Spiritualität kann dabei als ein komplexes, facettenreiches und äußerst polyvalentes Phänomen verstanden werden, welches von dem der ›Religiosität‹ differenziert werden kann (vgl. z. B. Bucher, 2007; Wink, Dillon & Tracy, 2007; Tart, 1978; Zinnbauer et al., 1997), was bisher nur zu dem vorläufigen und unbefriedigenden Ergebnis geführt hat, dass mit Begrifflichkeiten, wie z. B. ›religiös‹ oder ›Religiosität‹, eher Lehrauffassungen, Dogmen, rituelle Handlungspraktiken und institutionalisierte kulturelle Lebensformen, Überzeugungen und Glaubensgemeinschaften beschrieben werden. Spiritualität betont demgegenüber die individuelle Seite der geistigen Artikulationsfähigkeit des Heiligen, Göttlichen oder Transzendenten, wird verstärkt assoziiert mit spirituellen Praktiken (wie z. B. Gebet, Meditation, Askese, paranormale Erfahrungen etc.) und in der sozialen Interaktion kontinuierlich konstruiert und dekonstruiert, aktualisiert und variiert. Teilweise wird sogar angenommen, dass dieser Begriff das Potenzial eines umfassenderen Grundbegriffs zur Beschreibung der Phänomenologie (post-/spät-)moderner kultureller Lebensformen als die vorgenannten Begrifflichkeiten besitze.

Nach Bucher (2007: 11f.) sprechen verschiedene Gründe dafür, dass der Begriff Spiritualität dem der Religion und Religiosität vorgezogen werden kann: (1) Er ist individuumsbezogen und erfahrungsgesättigt; (2) wird eher der allgemeinen historischen Entwicklung (post)moderner Gesellschaft gerecht, die insbesondere durch verstärkte Tendenzen der Individualisierung und Pluralisierung geprägt ist; (3) kommt den allgemeinen religionsübergreifenden ökumenischen Entwicklungen entgegen. Wahrscheinlich haben diese Gründe dazu geführt, dass zahlreiche Autoren, insbesondere Psychologen, vorwiegend zu dem Thema ›spirituelles

Selbst- und Identitätskonzepten moderner Spiritualität geforscht haben. Als einen allgemeinen Terminus zur Beschreibung von Prozessen und Verständigungsmöglichkeiten der Kommunikation und Kooperation im kulturellen Austausch kann man diesen Begriff wahrscheinlich nicht verwenden. Unverändert bleibt dieser jedoch auf vorgenannte Konzepte bezogen, ist mit diesen aber keinesfalls deckungsgleich.

Die Untersuchung von Spiritualität stellt einen eigenen Topos in der (religions-)psychologischen Forschung dar. Im Fokus des wissenschaftlichen Interesses qualitativer Studien zur Untersuchung von Phänomenen individueller Spiritualität standen bisher verschiedene Zielgruppen und Berufsfelder, wie z. B. Pflegepersonal in Krankenhäusern und anderen medizinischen Einrichtungen (Farran, 2003; Hamilton & Jackson, 1998), Pensionierte (MacKinley, 2001) und Umweltaktivisten (McDonald, 2003). Außerdem wurde die Bewältigung von bestimmten physischen und psychisch belastenden Lebensereignissen, u. a. bei schweren Erkrankungen, wie z. B. Demenz (Snyder, 2003), Krebs (Chiu, 2000; Coward & Kahn, 2004) und HIV-positiven Patienten (Hall, 1998; Reese & Kaplan, 2000), und auch nach Verlust des Lebenspartners (Richards & Folkman, 1997) untersucht. Das breite Feld der empirischen Spiritualitätsforschung wird maßgeblich geprägt von Untersuchungen, in denen Differenzierungen von zuvor konzeptionalisierten, messbaren und quantifizierbaren Zusammenhängen im Vordergrund stehen. Es wurde eine Vielzahl von Messinstrumenten und Skalen entwickelt, die sich hinsichtlich der jeweils betrachteten Dimensionen, ihre Validität und Reliabilität erheblich unterscheiden. Als Beispiel seien hier die Skalen ›spirituelles Wohlbefinden‹ (Gomez & Fisher, 2003; Paloutzian & Ellison, 1982), ›Mystizismusskala‹ (Hood, 1975), ›Transpersonales Vertrauen‹ (Belschner, 2000), ›spirituelle Transzendenz‹ (Piedmont, 1999), ›intrinsische Spiritualität‹ (Hodge, 2003), ›Selbsttranszendenz‹ (Kirk, Eaves & Martin, 1999) genannt. Die Skala ›spirituelle Transzendenz‹ von Piedmont (1999) wurde z. B. auch in kulturvergleichenden Untersuchungen mit nur teilweise überzeugenden Resultaten eingesetzt (z. B. Piedmont & Leach, 2002).

Im Allgemeinen ergibt sich nach Analyse einschlägiger Spiritualitätsstudien – wie Bucher (2007) resümiert – folgendes Bild: Spiritualität stellt nicht nur ein »vielschichtiges, facettenreiches Phänomen« (33) dar, sondern wird auch regelmäßig mit der Schlüsselkategorie »Verbundenheit« (47) in Relation gebracht und meist in Zusammenhang mit mystischen Erfahrungen und rituellen Prakti-

ken, speziell der Meditation und dem Gebet, sowie als Erleben des Verbundenseins und Einsseins mit dem Anderen, Heiligen, höheren Mächten, der Natur sowie sozialen Umwelt (z. B. altruistisches Handeln) beschrieben. Es dient darüber hinaus einem Individuum zur Selbstverwirklichung, Steigerung des Selbstwertgefühls und der Selbstwirksamkeit, dem Wachstum des eigenen Selbst (Chiu, 2000; Daaleman & Frey, 2004; Hamilton & Jackson, 1998) und der Selbsttranszendierung (u. a. Kirk, Eaves & Martin, 1999; Mohan & Roy, 2004). Aber damit ist die Vielfalt möglicher Erscheinungsformen von Spiritualität noch lange nicht abgedeckt.

Die Untersuchungen von Selbstkonzepten in Verbindung mit Spiritualität und Religiosität stehen damit in einem engen Zusammenhang mit den Forschungsergebnissen und Forschungsperspektiven der kulturvergleichenden Forschung. So wie Kulturen (vgl. FN 1) das Handeln ihrer Angehörigen auf eine ihnen häufig nicht offensichtliche, meist implizite Art und Weise leiten, so sind auch Selbstkonzepte der sich als spirituell oder religiös bezeichnenden Individuen stets kulturspezifisch und zugleich persönlich-biografischer Natur. Ein Beispiel der kulturspezifischen Bedeutung von Selbstkonzepten stellt die von Markus und Kitayama (1991) eingeführte konzeptuelle Unterscheidung zwischen ›westlichem‹ und ›independentem‹ sowie ›östlichem‹ und ›interdependentem‹ Selbst dar (vgl. Leyendecker & Schölmerich, 2007; Oerter, 2007a, 2007b; Trommsdorff, 2007). Auch die späteren Erweiterungen und Modifikationen dieser Differenzierung stellen mittlerweile Standards der kulturpsychologischen und kulturvergleichenden Forschung sowie der Psychologie interkulturellen Handelns dar (z. B. Chakkarath, 2006, 2007b; Gergen, Gulerce, Lock & Misra, 1996; Hermans & Kempen, 1993; Markus, Mullally & Kitayama, 1997). Diese Studien helfen letztlich dabei, die mit ihnen verwandten, klassischen Gegenüberstellungen von ›individualistischen‹ und ›kollektivistischer‹ Kulturen (Triandis, 2001) bzw. ›ideozentrischer‹ und ›allozentrischer‹ Orientierungen (Hofstede, 2007) auf der Ebene des Individuums zu differenzieren.

Dessen ungeachtet bleiben Definitionen und Untersuchungsweisen von religiösem Erleben und Handeln in der Regel aber an den Charakteristika des sog. ›westlichen‹ Selbst bzw. der Lebenswelten in modernen, liberalisierten und pluralisierten westlichen Kulturen gebunden, wobei der Vergleichs Gesichtspunkt unmittelbar auf die westliche Perspektive selbst gerichtet ist (u. a. Luhmann, 1995). Wenn auch diese Theorien von Selbstkonzepten aufgrund ihres einseitigen

gen Dualismus in aller Regel einer kritischen Reflexion bedürfen, so wird deutlich, dass auch diese psychologischen Beschreibungs- und Erklärungsansätze jeweils nur aus einer bestimmten weltanschaulichen Perspektive verstanden werden können (z. B. Chakkarath, 2006). Allgemein wird zwar anerkannt, dass eine kulturspezifische und kultursensible Untersuchung unter Verwendung kontextuell adäquater Untersuchungsinstrumente notwendig sei, um Einflussfaktoren, wie z. B. Kultur und Spiritualität, auf das Selbstverständnis und Weltverhältnis des Menschen und seine Entwicklung zu eruieren. Bedauerlicherweise hat dies jedoch bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum einen Niederschlag in entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen gefunden. So resümiert z. B. Chakkarath (2007a):

»Leider ist zu konstatieren, dass die genannten Ansätze zwar zur kulturvergleichenden Erforschung der psychologischen Rolle von Religion und Weltanschauung anregen, dass diese Anregungen aber von der kulturvergleichenden Psychologie, wie bereits erwähnt, nur unzureichend aufgenommen wurden« (624).

Das gilt insbesondere hinsichtlich der Beschreibung und Erklärung von spirituellen Selbstkonzepten, die, wie oben erwähnt, jeweils aus Perspektive einer bestimmten ideologischen bzw. weltanschaulichen Position heraus entwickelt worden sind. Doch an einer Reflexion dieser metatheoretischen Prämissen, aus denen heraus ein bestimmter empirisch nachweisbarer Zusammenhang entwickelt wurde, geschieht meist nur oberflächlich. Dieser Umstand wirkt sich gravierend auch auf eine kulturvergleichende Erforschung von Religionen und Weltanschauungen aus, wobei ein wesentlicher Aspekt verloren geht (ibid.): Religionen und Weltanschauungen statten ihre Angehörigen mit einem in unterschiedlicher Weise über das eigene Leben hinausreichenden Sinn aus und geben klare (normative) Vorschriften für ein ›geglücktes‹ und vor höheren Wesen ›ehrfürchtig‹ zu führendes Leben. Übertretungen dieser Norm- und Wertvorstellungen werden in der Regel geahndet und auch bestraft. Ein religiöser Mensch wird sich an diesen Vorschriften orientieren, um sein höchstes Lebensziel nicht zu gefährden: die Gewinnung des eigenen ›Seelenheils‹ oder die ›Erlösung‹ aus dem Diesseits (ibid.). Dieses originäre religiöse Ziel dient einem Individuum insbesondere der Erfüllung des innerlichen Selbstgefühls und der Erhaltung seines Selbstbildes. Die Untersuchung der Bedeutung des Einflusses von Spiritualität auf das Selbstkonzept von Individuen stellt eine Möglichkeit zur Synthetisierung der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung mit dem Interesse an religionspsychologischen Aspekten der Entwicklung von Selbstbil-

dem und Identitätskonzepten dar. Dieses Ziel geht eindeutig über die bisher vorwiegend favorisierte Zielperspektive religionspsychologischer Forschung hinaus, nämlich der Konzeptualisierung der Entwicklung von Spiritualität unter der Perspektive einer lebensphasenabhängigen und -übergreifenden Stufenentwicklung in Formen religiösen Urteilens (Oser & Gmünder, 1996), Glaubens (Fowler, 1991) oder spirituellen Bewusstseins (Wilber, 2001).

3.5.5.2 Psychologische Entwicklungstheorien des ›spirituellen Selbst‹

Die Darstellungen der psychologischen Entwicklung des spirituellen Selbst (z. B. Kiesling, Montgomery, Sorell & Colwell, 2006; Poll & Smith, 2003) knüpfen an Theorien der Entwicklung personaler Identität an. Den historischen Ausgangspunkt moderner Identitätskonzeptionen bildet die von William James in seiner *Principles of Psychology* (1890) entworfene Unterscheidung von zwei Aspekten des Selbst: das ›I‹ als ›Innenseite‹ der Persönlichkeit (Selbst als *Subjekt*) und das ›Me‹ (Selbst als *Objekt*). Das ›I‹ sei in der Lage, bewusst und objektiv mehrere soziale ›Mes‹ zu konstituieren und miteinander zu verbinden sowie eine unverwechselbare Identität über die Zeit hinweg zu konstituieren (Poll & Smith, 2003: 130). Ein ›Me‹ könne in drei unterschiedlichen Typen bzw. Formen durch das ›I‹ entworfen werden: als ›material Me‹, ›social Me‹ und eben auch als ›spiritual Me‹. Das ›material Me‹ ist für James (1890): »in its widest sense a man's Self in the sum total of all that he CAN call his, not only his body and his psychic powers, but his clothes and his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht and bank-account« [Hervorhebung im Original] (Bd. I: 291). Das ›social Me‹ konstituiert sich in der Interaktion mit sozialen Anderen. Das ›spiritual Me‹ wird beschrieben als »a man's inner or subjective being, his psychic faculties or dispositions« (ibid.: 296) und »the true, the intimate, the ultimate, the permanent Me which I seek« (ibid.: 316). Das ›spiritual Me‹ bzw. spirituelle Selbst stellt damit die höchste Ebene der Selbstregulation und Selbstorganisation dar, und zwar aller psychischen Dispositionen eines Individuums, wie z. B. das Denken, Fühlen, Wahrnehmen etc. Die individuelle Identitätsentwicklung wird durch das Zusammenspiel des ›I‹ und den von ihm konstruierten ›Mes‹ erst ermöglicht, wobei sich die Selbstorganisation um die Kernkomponente des ›spiritual Mes‹ dreht.

Diese Theorie des Selbst wurde zur ständig referierten Grundlage beinahe aller späteren Erweiterungen und Modifikationen zur Beschreibung moderner Identität.

tät und hatte u. a. Einfluss einerseits auf die Identitätskonzeption eines George H. Mead (1934/1978), der das Wechselspiel und die Interaktion zwischen dem inneren, subjektiven, kreativen Ego-Ich (*›I‹*) und dem äußerlichen, sozialen, kulturspezifischen *›Selbst‹* (*›Me‹*), die gemeinsam die Identität einer Person ausmachen, welche sich gegenüber den *›signifikanten Anderen‹* bewähren muss, noch stärker herausarbeitete. Andererseits stellt diese Unterscheidung zwischen *›I‹* und *›Me‹* auch einen bedeutenden Bestandteil der Konzeption des *›dialogical self‹* (u. a. Hermans & Kempen, 1993) dar. Aus der Vielzahl post-James'scher Beschreibungen und Erklärungsansätze der Identitätsentwicklung erscheinen für das Konzept des *›spirituellen Selbst‹* insbesondere die vier folgenden Hauptströmungen einflussreich, die für den Forschungskontext dieser empirischen Studie relevant sind:

- Psychodynamische Theorien, von denen das von Erik H. Erikson (1959/2007) entwickelte Stufenmodell der psychosozialen Entwicklung das wohl bekannteste darstellt, formulieren teils allgemeine, teils sehr konkrete ideale und zentrale persönliche Entwicklungsaufgaben, die ein Mensch im Laufe seines Lebens bearbeiten muss und an denen er sich orientiert.
- In sozial-kognitiven Theorien, wie z. B. der von Hazel R. Markus (1977), wird angenommen, dass sich bei der Selbstorganisation des individuellen *›I‹* allmählich im Rückblick auf das eigene Handeln und die Reaktionen der Anderen bestimmte kognitive Selbstschemata als generalisierte Strukturen des Selbst formieren.
- In systemtheoretischen Ansätzen wird behauptet, dass der interpersonale Kontext und die das Individuum *›umgebenden‹* (Sub-)Systeme das sich entwickelnde Selbst beeinflussen, wie z. B. das System der Familie in der Psychotherapie (z. B. Bowen, 1978).
- Diverse integrative Theorieansätze, wie z. B. das narrative Selbst, welches ein Individuum in die Lage versetzt, bedeutungsvolle und kohärente Perspektiven auf die eigene Lebensgeschichte zu entwerfen (z. B. McAdams, 1993, 1996).

Daraus ergeben sich zwei Implikationen für die Konzeption eines *›spirituellen Selbst‹*. Es kann erstens festgestellt werden, dass in allen diesen Theorieansätzen der Identitätsentwicklung deutlich wird, dass sich der ursprüngliche James'sche Fokus auf das *›spiritual self‹* in späteren Theorien fast ausschließlich hin zum *›social Me‹* verschoben hat und der Aspekt der *›spirituellen Identität‹* einer Per-

son häufig vernachlässigt wurde. Diese Erkenntnis bringen Poll und Smith (2003) nach Durchsicht diverser Entwicklungstheorien zu drei Schlussfolgerungen:

»(a) Individuals seek a sense of self that is connected to and separate from others with whom they interact; (b) individuals seek a sense of continuity and constancy in how they view themselves; and (c) individuals seek to organize and understand themselves in relation to others and to their experiences« (132).

Beide Autoren haben auf Basis der oben genannten psychologischen Theorieströmungen und in Verbindung mit verschiedenen monotheistischen Prämissen (u. a. Richards & Bergin, 1997) ein integratives vierstufiges Modell der Entwicklung spiritueller Identität für die Anwendung in der psychotherapeutischen Praxis entworfen, welches aus den folgenden Elementen besteht:

»(a) a stage of being unaware of one's self as distinct yet connected to others; (b) a stage of learning, crisis, or conflict that challenges unawareness of the self; (c) a stage of progressively experiencing and creating the self in relation to the world and to others; and, finally, (d) a stage of integrating experiences into a clear sense of self and others that provides meaning, coherence, and continuity« (Poll & Smith, 2003: 133).

In diesem Modell wird davon ausgegangen, dass die psychologische Identitätsentwicklung, von einem parallelen Prozess der Entwicklung eines spirituellen Selbstverständnisses und Weltverhältnisses durchdrungen wird. Religiöse Überzeugungen können sich entwickeln, indem ein Individuum kontinuierlich ein ›Selbstmanagement‹ betreibt und sich kontinuierlich um die Kohärenz und Kontinuität der eigenen spirituellen Identität bemühen muss. Das spirituelle Selbst muss kontinuierlich abgeglichen werden mit dem eigenen Wertempfinden und religiösen Glauben, also allen Aspekten, die für das eigene Leben relevant, wohltuend und bedeutungsvoll erscheinen. Aufgrund der gesammelten Lebenserfahrungen kann ein Individuum selektiv Glaubens- und Wertüberzeugungen internalisieren oder abwehren.

Zweitens kann festgestellt werden, dass die von James (1890, 1902) propagierte These, dass die Spiritualität einen zentralen Ausgangspunkt der Identitätsentwicklung darstellt, unverändert Gegenstand der empirischen Analyse sein sollte. Pedersen, Williams und Kristensen (2000) haben in einer explorativen Studie den Zusammenhang zwischen spirituellem Selbstkonzept, religiösen Orientierungen und Einstellungen untersucht. An der Untersuchung haben 315 Bachelorstudierende von vier US-amerikanischen Universitäten, von denen drei mit einer

christlichen Kirche assoziiert sind, teilgenommen. Die Studierenden gehören zu einem Großteil einer der religiösen Institutionen an, entweder der Kirche der Heiligen der Letzten Tage oder der römisch-katholischen Kirche. Zum Einsatz kamen drei Messinstrumente: (1) die Skala ›Who Am I?‹, bei der von den Untersuchungspartnern Selbstbeschreibungen abverlangt und danach in einem zweistufigen Prozess anderen Probanden vorgelegt werden, wobei die einzelnen Beschreibungen nach ihrer Bedeutung für das eigene Selbstkonzept gewichtet werden müssen; (2) das ›Religious Life Inventory‹ dient der Messung der Einschätzung der religiösen Orientierungen; (3) das ›Religious Attitude Questionnaire‹ wurde verwendet, um bestimmte Komponenten religiöser Einstellungen zu messen.

Zwei wesentliche Schlussfolgerungen ergeben sich in Bezug auf die Untersuchung des spirituellen Selbstkonzeptes aus obiger Studie: Erstens konnte festgestellt werden, dass die religiösen Orientierungen der Studierenden, bei denen Spiritualität im Zentrum ihres Selbstkonzeptes stand, für diese in allen denkbaren Lebensbereichen verbindlich und handlungsleitend war und dass die Studierenden relativ leidenschaftslos gegenüber intellektuellen Debatten und anderen religiösen ›Wahrheiten‹ eingestellt sind. Die Zentralität von Spiritualität im Selbstkonzept der Forschungspartner ist damit eher verbunden mit intrinsisch motivierten, individuumszentrierten religiösen Orientierungen. Es kann weniger verbunden werden mit zweckorientierten Ansätzen von Religion und der Suche nach Antworten auf existenzielle Fragen des Lebens. Man kann daher annehmen, dass durch die Integration einer spirituellen Lebensüberzeugung in das eigene Selbstkonzept gewissermaßen religiöse Prinzipien, Werte und Normen internalisiert werden, die als eine Art ›Masterfolie‹ das Handeln, Denken, Fühlen, Urteilen und Erinnern eines Individuums prägen. Zweitens kann man feststellen, dass die gleiche Gruppe von Studierenden, die hohe Werte auf der Skala der spirituellen Identität erzielt haben und für die Spiritualität das höchste Gut ihres Selbstverständnisses darstellt, religiösen Fragen eine besondere Bedeutung beimessen, sie sich relativ leicht über religiöse Inhalte entsetzen können und tendenziell stärker in Konkordanz ihrer religiösen Überzeugungen handeln. Ihr Verhalten kann leichter durch bestimmte religiöse Gefühle und Intentionen beeinflusst werden als bei Individuen, bei denen das spirituelle Selbstkonzept weniger zentral ist. Kognitive Aspekte von Religion und Glauben werden eher ausgeblendet bzw. sind diese in deren religiösem Leben weniger bedeutend. Die Autoren kommen

zu der Schlussfolgerung, die in Einklang mit dem James'schen Selbstkonzept stehen, dass ein spirituelles Selbstkonzept einen besonders bedeutenden, vielleicht sogar einen zentralen Aspekt der Selbstidentifikation eines Individuums darstellt:

»that as spirituality is more central in self-identity, stronger religious feelings and intentions are manifest. The cognitive aspect of religion appears to play a relatively less important role in differentiating among the levels of spiritual self-identity. The implication is that the relative importance of cognitive involvement in religious matters or issues declines with greater spiritual self-identity« (Pedersen, Williams & Kristensen, 2000: 146f.).

Kiesling, Montgomery, Sorell und Colwell (2006) haben die Struktur und die subjektiven Gehalten von spirituellen Identitätskonzepten von Erwachsenen unterschiedlicher kultureller und religiöser Herkunft untersucht. Das Sample ist heterogener als bei der vorgenannten Studie. An der Untersuchung beteiligt waren 15 Frauen und 13 Männer im Alter zwischen 22 und 72 Jahren, von denen mehr als die Hälfte sich zum protestantischen Glauben, alle anderen entweder zum Buddhismus, Islam, Judentum oder anderen christlichen Kirchen bekannten, sich entweder in einer Ausbildung befanden, einer geregelten Arbeitstätigkeit nachgingen oder schon pensioniert waren. Diese Personen wurden mithilfe eines teilstrukturierten Interviews, dem sogenannten *»role-related identity interview«* von einer durchschnittlichen Dauer zwischen 2-6 Stunden über verschiedene Lebensbereiche befragt. Die qualitativen Interviews wurden mit der Erzählaufforderung begonnen: »Bitte erzählen Sie mir über einen wichtigen Bereich in Ihrem Leben« (ibid). Die Interviews wurden einer Inhaltsanalyse (u. a. im Sinne der *»grounded theory«* nach Glaser & Strauss, 1967/1998) unterzogen und anhand rollenspezifischer Merkmale spiritueller Identität, z. B. wie häufig eine bestimmte (religiöse und/oder spirituelle) soziale oder geschlechtsspezifische Rolle eingenommen und wie flexibel zwischen Rollen gewechselt wurde, bewertet.

Die Ergebnisse dieser Studie spiegeln verschiedene psychosoziale Aspekte wider, die spirituelle Lebensformen aufwerfen können. Darüber hinaus wird gezeigt, wie spirituelle Aspekte auf die Entwicklung eines Individuums im frühen, mittleren und höheren Erwachsenenalter bezogen werden können. Es wurde bestätigt, dass eine rollenspezifische spirituelle Identität maßgeblich zur Konstitution einer Ich-Identität beiträgt (entsprechend den Erkenntnissen u. a. von Erikson, 1959/2007). Spiritualität ermöglicht den Untersuchungsteilnehmern nicht einfach nur eine Beziehung zu einem höheren Wesen oder zu einer spirituellen

Gemeinschaft, sondern ist mit den besonders wertgeschätzten Aspekten des eigenen Selbstbildes verbunden. Die Teilnehmer haben alle Fragen unter Einbezug von Interaktionen mit signifikanten Anderen beantwortet. Viele der Interviewten gaben Auskunft darüber, wie sie fortlaufend den besonders wertgeschätzten Aspekten des eigenen Selbstbildes nachgehen und den aversiven bzw. identitätsdistalen Aspekten abschwören. Außerdem konnte in dieser Studie nachvollzogen werden, welche Eigenschaften und Charakteristika deren spirituelles Selbstgefühl ausmachen und ihr kontinuierliches Engagement in religiösen Praktiken und Gemeinschaften beeinflusst. Die meisten Studierenden berichteten darüber, dass ihre spirituelle Identität einer kontinuierlichen und intensiven ›Pflege‹ bedarf und viel Energie dafür aufgewendet werden muss, um diese vor den verschiedenen Beeinträchtigungen und Gefährdungen des Lebens zu schützen. Ähnlich wie die verschiedenen anderen Entwicklungsprozesse im Erwachsenenalter unterliegt auch die spirituelle Identität einem kontinuierlichen Wandel und der ständigen Veränderung.

3.5.5.3 ›Spirituelles Selbst‹ im Kontext von Mission

Empirische Studien über spirituelle Selbstkonzepte und deren Wandel im Laufe der Zeit, die einen Bezug auf christliche Missionare aufweisen, sind extrem rar. In der betagten Studie von Fleck, McThomas, Nielsen und Shumaker (1973) wurden in Form eines Pre-Post-Test-Designs Persönlichkeitsveränderungen und Änderungen im Selbstkonzept von 41 Pfarrern und 39 Missionaren unterschiedlicher Denominationen untersucht, die gemeinsam mit ihren Frauen jeweils an einem dreieinhalbwöchigen erfahrungsbasierten Seminar zur Steigerung des Selbstwertgefühls und zur Verbesserung ihrer seelsorgerischen Kompetenzen teilgenommen haben. Die ›Veränderungen‹ wurden mithilfe von drei Persönlichkeitstests gemessen: (1) dem *Tennessee Self Concept Scale* zur Messung verschiedener Einflussfaktoren auf das Selbstkonzept; (2) dem *Rokeach Dogmatism Scale* zur Messung des Grades der Offenheit eines Individuums für ein bestimmtes Glaubenssystem; (3) dem *Personal Orientation Inventory* zur Messung verschiedener Verhaltensweisen in Verbindung mit der Selbstverwirklichung. Als Einflussfaktoren wurden untersucht: u. a. die Selbstkritikfähigkeit, Selbstzufriedenheit, physische Kondition, moralisch-ethische Urteilskraft, das individuelle Persönlichkeitsbild, die sozialen Beziehungen der Untersuchungspartner.

Der Pre-Post-Test-Vergleich hinsichtlich des Selbstkonzepts unterstützt die Hypothese, dass in dieser kurzen Zeit relativ gut angepasste Erwachsene kaum

signifikant erkennbare Persönlichkeitsveränderungen erfahren haben, was nicht heißt, dass dieses Programm keinen signifikanten Effekt auf das Selbstverständnis und die Fremdwahrnehmung sowie auf die Beziehung zu anderen gehabt hat. Veränderungen konnten lediglich auf der Ebene von Einstellungen nachgewiesen werden: Die Untersuchungspersonen sind tendenziell motivierter und optimistischer als zuvor aus dem Workshop gegangen. Hinsichtlich der dogmatischen Einstellung gegenüber dem eigenen Glaubenssystem konnte der prognostizierte Zusammenhang signifikant nachgewiesen werden: Weniger dogmatisch eingestellte Individuen tendieren stärker zu Veränderungen. Auf Grundlage der in der Studie von Fleck, McThomas, Nielsen und Shumaker (1973) gewonnenen Ergebnisse kommen die Autoren zu dem Schluss:

»Thus a program of this Type which provides new materials and experiences could possibly have a significantly greater impact on the person who is flexible enough to consider the new data and permit it to have its effect emotionally and intellectually. On the other hand, the highly dogmatic person may tend to resist and see as alien to his personality those new ideas which threaten his set and inflexible views« (33f.).

Die Ergebnisse und Schlussfolgerungen der beiden in diesem Abschnitt vorgestellten Studien sind nicht ohne Weiteres übertragbar auf andere Situationen und Kontexte, wie z. B. Missionseinsätze. Offen bleibt an dieser Stelle immer noch der Zusammenhang, wie das ›spirituelle Selbst‹ von christlichen Missionaren konstituiert wird und sich aufgrund verschiedener Einflüsse und Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit über die Zeit hinweg entwickelt. Diesem empirischen Zusammenhang geht u. a. diese Studie nach. Im Rahmen der empirischen Studie konnte festgestellt werden, dass missionarisch handelnde deutsche Protestanten in einem hohen Maße zur Verwirklichung ihres (religiöse bzw. spirituellen) Selbst neigen (Kapitel 8). Wie es zu dieser These kommt, dokumentieren die folgenden Kapitel. Zunächst wird im vierten Kapitel die empirische Studie hinsichtlich ihrer Planung, Durchführung und Auswertungsmethodik vorgestellt.

4 Der Forschungsprozess: Planung, Durchführung und Auswertung

4.1 Forschungsmethode und Vorgehensweise

Dieses und die folgenden Kapitel sind der Beschreibung der empirischen Untersuchung von der Planung über die Durchführung bis hin zur Auswertung gewidmet. Sie dienen auch der Präzisierung und ›Operationalisierung‹ der am Anfang dieser Untersuchung noch sehr offen und vage gestellten Forschungsfrage: Welche Erfahrungen machen in missionarischer Absicht handelnde Individuen und wie beeinflussen und strukturieren diese Erfahrungen ihr alltägliches Leben und ihr Selbst? Die forschungspraktische Umsetzung basiert auf den im zweiten Kapitel angestellten metatheoretischen und methodologischen Überlegungen zur theoretischen Konzeptualisierung des Forschungsgegenstandes ›Erfahrungen und Handlungen deutscher protestantischer Missionare‹ und seiner explorativen empirischen Untersuchung (u. a. Bortz & Döring, 2003). Das dritte Kapitel verfolgte demgegenüber das Ziel, einen Überblick über den Forschungsgegenstand zu geben. Der Begriff und die ambivalente Wirklichkeit christlicher Mission wurde unter historischen, theologischen und identitätstheoretischen Aspekten sowie unter der Betrachtung von Mission als interkulturelles Praxis- und Forschungsfeld untersucht. Dort wurde u. a. der Frage nachgegangen, welche konkreten Missionserfahrungen deutsche Protestanten typischerweise machen, ohne die Betrachtungsperspektive auf die Rekonstruktion der subjektiven Sichtweisen und lebensgeschichtlichen Konstruktionen von in missionarischer Absicht handelnden Individuen zu lenken.

Im Folgenden stehen nun die persönlich-biografischen Erfahrungen und missionarischen Handlungsorientierungen der Missionare im Mittelpunkt. In lebensgeschichtlichen Erzählungen schildern Missionare verschiedener Generationen sowohl ihre Berufungsgeschichte bzw. den Weg in die Mission als auch Erlebnisse während ihrer Missionseinsätze. Sie sprechen über Probleme und Konflikte der ausgeübten Tätigkeiten ebenso wie über den Verlauf ihrer beruflichen Karriere und reflektieren ihre Begegnungen mit anderen Menschen, die sie teilweise für ihren Glauben gewinnen konnten. Im Zentrum ihrer Erzählungen stehen aber auch Erlebnisse bzw. Ereignisse, die nachhaltige Veränderungen in der alltäglichen Praxis der Missionare mit sich brachten und mitunter den Blick auf ihre Tätigkeiten maßgeblich veränderten. Bevor aber die Missionare zu Wort kommen, sind zunächst einige Bemerkungen hinsichtlich der forschungspraktischen Planung und Umsetzung dieser empirischen Untersuchung notwendig, um

einerseits die intersubjektive Nachvollziehbarkeit des gesamten Forschungsprozesses und der eingesetzten offenen Verfahren der qualitativen, rekonstruktiven Sozialforschung zur Analyse (auto-)biografischer Erzählungen zu gewährleisten und um andererseits die eigene Subjektivität und Betroffenheit, Fragen der notwendigen Distanzierung bei der Annäherung an den Untersuchungsgegenstand zu dokumentieren (vgl. u. a. Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007; Flick, Kardorff & Steinke, 2007).

Die methodischen und methodologischen Überlegungen in dieser Untersuchung orientieren sich am ›interpretativen Paradigma‹ sowie an dem damit verbundenen Verständnis des ›Konstruktivismus‹ (vgl. Flick 2007; Schröter & Eddenbüdel, 2004; Wilson, 1974). Damit wird sowohl die ›theoretische Welterkenntnis‹ auf Basis von sog. ›*common-sense*-Theorien‹ als auch die ›alltags- bzw. handlungspraktische‹ Herstellung und Konstruktion von Wirklichkeit durch die Forschungssubjekte erfasst (vgl. Bohnsack, 2005: 76ff.). Mithilfe einer solchen methodologischen Vorgehensweise kann den subjektiven Sichtweisen und ›alltagsweltlichen‹ Konstruktionen, Lebensweisen und spezifischen Expertisen der Forschungspartner in möglichst weitgehender methodischer Offenheit bzgl. des Untersuchungsgegenstandes, der Untersuchungsperson und Untersuchungssituation begegnet werden (vgl. Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007; Flick, Kardorff & Steinke, 2007; Hoffmann-Riem, 1980; Straub, 1999a). Es wird versucht, andere methodologische Grundannahmen, wie z. B. das Fremdverstehen als Erkenntnisprinzip, der prozesshafte und kommunikative Charakter sozialer Wirklichkeit, die Reflexivität des Forschers sowie damit verwandte Qualitätskriterien (u. a. Appelsmeyer, Kochinka & Straub, 1997; Flick, Kardorff & Steinke, 2007; Lamnek, 1995; Steinke, 2007) ebenfalls einzuhalten.

Die Befolgung dieser Prinzipien der qualitativen Sozialforschung ermöglicht erstens, dass man im Forschungsprozess aufgrund des interpretativen Zugangs nicht auf die reflexive Benennbarkeit des entsprechenden alltagstheoretischen und handlungspraktischen Wissens der Forschungspartner angewiesen ist. Vielfach wurde gezeigt, dass der Einsatz standardisierter Methoden eine konkrete Vorstellung über den Forschungsgegenstand voraussetzt, was in der Regel aufgrund der impliziten Natur des Erfahrungs- und Handlungswissens und bei religiösen Orientierungen und Überzeugungen nicht (hinreichend) der Fall sein wird, da solche Wissensbestände den Akteuren selbst nicht ohne Weiteres reflexiv zugänglich sind (vgl. Joas, 2003; Polanyi, 1966/1986; Renn, 2004).

Deshalb kann zweitens durch eine Anknüpfung der erwähnten methodischen Verfahren und Instrumente an die Praxis der Alltagskommunikation die soziale und prozesshafte Natur des untersuchten Tätigkeits- und Berufsfelds protestantischer Mission besser nachvollzogen werden. Schließlich bieten offene Verfahren u. U. eine geeignete Vorsichtsmaßnahme gegen den ›sozialwissenschaftlichen Ethnozentrismus‹, da sie nicht nur von einer Pluralität moderner Lebenswelten, Sinn- und Relevanzsysteme ausgehen, sondern diese für die Sozial- und Kulturwissenschaften konstitutive Einsicht auch methodologisch und methodisch umzusetzen versuchen (z. B. Cappai, 2007; Matthes, 2002/2005).

Die dieser Untersuchung zugrunde liegende Forschungsstrategie knüpft an die Forschungsperspektiven der narrativen Biografieforschung unter Einbeziehung von Erkenntnissen der interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie und der ›narrativen Kultur- und Biografieanalyse‹ an (s. Bude, 2007; Lucius-Hoene & Deppermann, 2004; Marotzki, 2007; Popp-Baier, 1998; Rosenthal & Fischer-Rosenthal, 2007; Straub, 1989, 1999a). Dieser methodologische Forschungsansatz ist in einigen wichtigen Punkten auch an die sog. ›dokumentarische Methode‹ der Interpretation (Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007) angelehnt und orientiert sich außerdem an der ›komparativen Analyse‹ im Rahmen der ›grounded theory‹ (gegenstandsbezogene Theoriebildung) von Glaser, Strauss und Corbin (vgl. u. a. Glaser, 1978; Glaser & Strauss, 1967/1998; Strauss & Corbin, 1990/1999; zur Kritik und Weiterentwicklung dieses Ansatzes vgl. u. a. Glaser, 1992; Kelle, 1994; Nohl, 2007).

Daraus lassen sich die folgenden zwei methodischen Ebenen ableiten: Auf der Ebene der Datenerhebung (Textkonstruktion) kommt das narrativ-biografische Interview (Schütze, 1983) zum Einsatz. Die Datenauswertung (Textinterpretation) stützt sich auf die wörtlich transkribierten, segmentierten, paraphrasierten und thematisch codierten Interviewtexte (vgl. Lucius-Hoene & Deppermann, 2004), welche einer ›formulierenden‹ Interpretation‹ sowie einer – unter Einbeziehung verschiedener Typen von Vergleichs- und Gegenhorizonten (u. a. Bohnsack, 2007; Straub, 1999a) – ›vergleichenden Interpretation‹ unterzogen werden (2.3.2.2). Im Zuge der Datenerhebung und -auswertung werden verschiedene qualitative Methoden miteinander trianguliert (vgl. u. a. Flick, 2004, 2007). Bei den beiden dargestellten methodischen Ebenen handelt es sich im strengen Sinne nicht um voneinander abgrenzbare, sondern sich gegenseitig beeinflussende,

bedingende und abwechselnde Phasen der Datenerhebung und Datenauswertung. Insgesamt stellt dieses methodologische Konzept eine angemessene Strategie zur Abstrahierung und Theoretisierung von empirischen Zusammenhängen im Rahmen der im zweiten Kapitel in ihren Grundzügen dargestellten interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie dar. Da die genannten methodischen Ansätze »nur« als Anhaltspunkte und Orientierungshilfen angesehen werden, soll in dieser Untersuchung auf eine systematische Darstellung sowie eine kritische Einschätzung weitgehend verzichtet und nur auf die für diese Untersuchung bedeutsamen Aspekte hingewiesen werden. Die komparative Analyse im Rahmen der Interpretation religiöser Erfahrung wurde bereits im Abschnitt 2.3.2.2 ausführlich dargestellt.

Die methodologische Vorgehensweise ist durchaus kritisch zu betrachten, wenn man sich mit Missionaren und deren Handlungspraktiken beschäftigt, ohne die Praxis *vor Ort* in adäquater Weise nachvollzogen zu haben. Eine teilnehmende Beobachtung im Sinne einer ethnografischen Feldforschung wurde nicht durchgeführt. In dieser empirischen Studie stehen die subjektiven Perspektiven und Weltdeutungen, Orientierungen und Überzeugungen der Missionare im Vordergrund der Untersuchung, und weniger derjenigen, die direkt von der missionarische Praxis betroffen sind. Die Fremdperspektive bzw. Blicke der Anderen auf die christliche Mission werden jedoch in der vorliegenden Untersuchung *nicht* gänzlich ignoriert. Im Mittelpunkt der interpretativen Analysen stehen vorrangig die Darstellungen der Missionare und ihre jeweils eigenen in nachvollziehbarer Weise geschilderten Lebensgeschichten sowie die von ihnen thematisierten Beziehungen zu signifikanten Anderen. Ins Zentrum der Untersuchung rückt hierbei die Rekonstruktion einer Vielzahl und Vielfalt von Erfahrungs- und Handlungsweisen der Missionare, die sowohl auf der Wahrnehmung von kultureller Fremdheit und Andersheit als auch auf den eigenen (zum Teil eingeschränkten) Selbst- und Weltansichten der Missionare beruhen. Der gewählte komparatistische Analyseansatz greift dabei auf unterschiedliche Quellen von Vergleichsmöglichkeiten zurück, welche die Selbst- und Weltansichten der Missionare kritisch zu hinterfragen verhelfen. Die Selbstdarstellungen und Selbstthematisierungen der Missionare können interpretiert werden u. a. unter Heranziehung von handlungspraktisch fundierten und theoretisch gesättigten »Vergleichshorizonten« (vgl. u. a. Bohnsack, 2007; Straub, 1999a). Diese können entweder direkt deren empirischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont entspringen oder aufgrund

ihrer bereichsspezifischen oder bereichsübergreifenden Vergleichbarkeit zur Interpretation des Erzählten herangezogen werden. Damit wird sowohl das spezifisch Eigene als auch Andere und Fremde in den Erkenntnis- und Erfahrungsbildungsprozess einbezogen.

Eine solche Vorgehensweise steht vor dem Problem des »bias in missionary documents« (Whiteman, 1983: 296), welches z. B. in neueren Studien zur *ethnohistory of mission* eingehend diskutiert worden ist. Dort plädiert man für eine Suche nach Ansatz- und Anknüpfungspunkten für eine quellenkritische Auseinandersetzung mit den Missionsdokumenten. Diese Kritik gilt jedoch nicht nur für die dort genannten schriftlichen Missionsberichte, die in der Regel für die Missionsträger, Geldgeber oder den eigenen den Missionaren zugeneigten Freundeskreis angefertigt worden sind, sondern kann allgemein auch auf verschriftete Texte mündlicher Kommunikation der Form autobiografischer Stegreiferzählungen (Schütze, 1983) übertragen werden. Bei den Erzählungen der Missionare handelt es sich um Erlebnisse und Erfahrungen, die der eigenen Glaubens- und Handlungspraxis entspringen und als praktische Umsetzungen ihrer internalisierten Missionsstrategien anzusehen sind. Die konkreten methodischen Verfahrensschritte zur forschungspraktischen Umsetzung dieser Forschungsstrategie werden nun in den folgenden Abschnitten dargestellt. Dabei wird auf die Vorstellung der Forschungspartner und auf den gewählten Feldzugang ebenso eingegangen (4.2.) wie auf die forschungspraktische Umsetzung des narrativ-biografischen Interviews (4.3) und die konkreten Analyseschritte bei der Interpretation der Stegreiferzählungen (4.4).

4.2 Beschreibung der Untersuchungsgruppe und Feldzugang

Die Festlegung auf christlich-protestantische Missionare als Untersuchungsgruppe in dieser Untersuchung wurde vor dem Hintergrund getroffen, eine möglichst aussagekräftige Personengruppe zu wählen, die über reichhaltige (kulturelle, religiöse) Erfahrungen im kulturellen Austausch verfügen und zu einer Reflexion persönlicher Erlebnisse und Erfahrungen im Kontext der Expansion der christlichen Religion bereit waren. Das spezifische Interesse an der Untersuchung von Missionaren rührt von folgender Motivation her: Einerseits richtet sich das Interesse dieser Untersuchung nicht nur auf das traditionelle und kirchlich institutionalisierte Christentum, sondern gerade auch auf ausgewählte Vertreter und Mittler dieser religiösen Praxis, die ihre »persönlichen« Glaubenserfahrungen und religiösen Überzeugungen – über die Grenzen ihrer eigenen

Kultur hinaus – weiterzugeben beabsichtigen und dazu meist ins Ausland reisen. Andererseits ist es erstaunlich und mitunter unbefriedigend, dass sich bisher weder die religionswissenschaftlichen und theologischen noch die sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen sonderlich für diese Zielgruppe interessiert haben: So geht es doch häufig immer noch um eine Reproduktion von spezifischen ›*common sense*‹-Theorien von Mission im Kontext des Christentums, teilweise aber auch um eine Übertragung dieses genuin christlichen Konzepts auf Ausbreitungsbewegungen anderer Religionen (wie z. B. den ›missionarischen Islam‹ bei Wrogemann, 2005). Ebenso hat man sich vorzugsweise den Entwicklungen neuerer Formen von Spiritualität, Religiosität und den (post-)modernen religiösen Erscheinungsformen gewidmet und weniger den kulturellen Differenzierungen und Identitätstransformationen gelebter Gegenwartsreligionen, wie z. B. denen von christlich-protestantischen Missionaren.

Aus diesem spezifischen erkenntnistheoretischen Interesse ergeben sich einige Besonderheiten für die Auswahl geeigneter Forschungspersonen. Die Auswahl ist mit dem Ziel verbunden gewesen, eine möglichst große Heterogenität und Bandbreite der biografischen, kulturellen und religiösen Hintergründe der Untersuchten zu gewährleisten, so dass komparative Analysen nach dem methodologischen Prinzip maximaler und minimaler Kontrastierungen möglich werden. Die Suche nach geeigneten Interviewpartnern stützt sich im Wesentlichen auf die Methode des ›*theoretical sampling*‹ (vgl. Glaser & Strauss, 1967/1998; Glaser, 1978). Das Konzept des theoretischen Samplings wurde jedoch nicht in seiner ›Reinform‹ umgesetzt, da dem Autor das Forschungsfeld nicht beliebig zur Verfügung stand. Vielmehr wurde die Auswahl der für die Untersuchung in Frage kommenden Forschungspartner vorwiegend durch sogenannte Vermittler mitgeprägt. Die von Glaser (1978) empfohlene Orientierung am Kriterium von minimaler und maximaler Differenz – ganz gleich welche Aspekte religiöser Erfahrung damit auch gemeint sein sollen – hätte die eigentliche Grundidee des narrativ-biografischen Interviews in die Irre geführt. Denn nach diesem Ansatz hätte man die Interviewpartner mithilfe eines Katalogs von Auswertungskategorien, die aus der (komparativen) Analyse des ersten ›Falles‹ entwickelt worden wären, ausfindig machen müssen, »um im Anschluss an dieses strukturierte, themenzentrierte Interview dann noch ein offenes, narratives Interview zu führen« (Popp-Baier, 1998: 103). Auch wenn das primäre ›Auffinden‹ geeigneter Forschungspartner nicht idealtypisch nach dem Ansatz des ›theoretischen Samp-

ling< umgesetzt wurde, so stützt sich jedenfalls die komparative Analyse der Interviewtexte auf das Auffinden von minimalen und maximalen Kontrasten bzw. Ähnlichkeits- und Differenzrelationen.

Die konkrete forschungspraktische Vorgehensweise bei der Gewinnung von Forschungspartnern für diese Untersuchung kann folgendermaßen charakterisiert werden: Aufgrund bereits bestehender persönlicher Kontakte im eigenen Bekanntenkreis zu Christen der evangelisch-lutherischen Landeskirche, verschiedenen freikirchlichen Gemeinden und Mitarbeitern von Missionsorganisationen verlief der Zugang zum Forschungsfeld und die Kontaktaufnahme mit den Forschungspartnern ohne Probleme. Die Auswahl der Interviewpartner wurde im Sinne des Schneeballprinzips, teilweise durch eine direkte und unmittelbare Kontaktabbahnung über einen oder mehrere ›Vermittler‹ umgesetzt. Den Interviewten Michael hat der Interviewer auf einer überregionalen Missionstagung kennen gelernt. Durch ihn wurde dem Interviewer Anne-Kathrin als Gesprächspartner vermittelt. Der Kontakt zur Interviewten Selma kam dagegen durch einen Mitarbeiter am Theologischen Seminar der Liebenzeller Missionsgesellschaft zustande, den der Interviewer auf einer wissenschaftlichen Konferenz kennen gelernt hat. Der Kontakt zu Christian und Leonore ist schließlich über einen regionalen Ansprechpartner und Beauftragten der gleichen Missionsgesellschaft ermöglicht worden, der für die sich auf Heimaturlaub befindenden Missionare verantwortlich ist. Im Zuge des Erhebungs- und Analyseprozesses haben sich folgende allgemeine Beschreibungsmerkmale der Forschungspartner ergeben:

- Es wurden ausschließlich deutsche protestantische Missionare untersucht. Als protestantisch bezeichnet man die christlichen Kirchen, die sich der Tradition der Reformation verpflichtet fühlen, deren Entstehung jedoch nicht unbedingt und unmittelbar darauf zurückführbar sein muss (3.4). Die Angehörigen dieser Religionsgemeinschaften sehen jedoch in einem weiten Sinne ihre geistigen und geistlichen Wurzeln im reformatorischen Erbe, nämlich der Ansicht, dass sich die Grundfesten der Konstitution und Entwicklung der christlichen Kirche – gemäß der Tradition der Reformation – (hauptsächlich) auf der Autorität der Heiligen Schrift und weniger stark auf kirchlichen Traditionen und dem Lehramt beruhen (ibid.).
- Die Missionare wurden institutionell von deutschen Missionsgesellschaften ausgesendet. Von dieser Untersuchung sind damit Personen ausgeschlossen,

welche die missionarische Tätigkeit nicht als eine primäre Berufsaufgabe ansehen (z. B. Mitarbeiter in der Entwicklungszusammenarbeit und von Gesundheitsorganisationen sowie sog. Laienmissionare, die auf eigene Verantwortung und ohne expliziten Auftrag einer Missionsvereinigung meist verdeckt missionarisch tätig sind).

- Es kann davon ausgegangen werden, dass die Motivation zu ihrem Auftrag im Auslandseinsatz auch eine persönliche Glaubensüberzeugung ist. Diese Vorannahme wurde nach Auswertung der ersten beiden Interviews als Auswahlkriterium aufgenommen, nachdem festgestellt wurde, dass sich die Interviewten in einer (auto-)biografischen Erzählung über ihre Berufung zur Mission authentifizieren und sich mit ihrem (religiösen) Selbstverständnis als Missionare identifizieren, unabhängig von der Tatsache, dass erst nach dem Interview beurteilt werden konnte, was eine ›persönliche Glaubensüberzeugung‹ überhaupt darstellt. Der Auftrag ihrer Entsendung ist als konkreter Arbeitsauftrag vorhanden und beinhaltet die Verbreitung der christlichen Botschaft. Es existiert eine breite Streuung von Missionsaufträgen, da die klassischen Pioniermissionare eine Seltenheit geworden sind. Für beide ›Seiten‹ – sowohl für die Missionsgesellschaft als auch für die Missionare – ist dieser Auftrag mit verschiedenen Handlungsspielräumen versehen und beruht zum Teil auf der Expertise aus vorherigen missionarischen Einsätzen im infrage kommenden Entsendungsland.
- Die Interviewten befanden sich zum Zeitpunkt der Interviews meistens im Heimaturlaub in Deutschland. Mit einem Heimaturlaub unterbrechen die Missionare einen längeren mehrjährigen Einsatz, um in Deutschland ihren Entsendungsgemeinden und Förderungsinstitutionen über die im Feld gemachten Erfahrungen zu berichten. Die Weitergabe von Erlebnissen aus den Missionseinsätzen erfüllt dann die handlungspraktische Funktion der Reflexion ihrer Erfahrungen.
- Die Missionare haben in unterschiedlichen Ländern und Kulturen gearbeitet. Ein bestimmter Länderfokus wurde nicht angestrebt. Im Vordergrund stehen nicht die Entsendungsregionen. Von Bedeutung ist, dass ein (etabliertes) Betätigungsfeld für deutsche (und westeuropäische) Missionsgesellschaften vorzufinden ist.
- Eine Einschränkung der Gruppe potenzieller Interviewpartner erfolgte nicht nach den Kriterien Alter und Entsendungsdauer, da die Expertise von Missio-

naren nicht (vorrangig) anhand des Lebensalters oder anhand der Unterscheidung zwischen Kurzzeit- und Langzeitmissionar untersucht werden soll. Alle Interviewpartner würden sich selbst als ›Karrieremissionare‹ bezeichnen.

In den folgenden Abschnitten werden nun die konkreten Schritte der empirischen Studie detailliert beschrieben, wobei die Unterteilung in die zwei sich wechselseitig beeinflussenden und im Untersuchungsablauf einander abwechselnden methodischen Ebenen der Textkonstitution mithilfe des narrativ-biografischen Interviews (4.3) und dessen Auswertung (4.4) erfolgt.

4.3 Aufbau, Kontext und forschungspraktische Realisierung der narrativ-biografischen Interviews

Die ›narrativ-biografische‹ Gesprächsführung geht im Wesentlichen auf den von Fritz Schütze (u. a. 1983) entwickelten erzählanalytischen Ansatz des ›narrativen Interviews‹ zurück (vgl. zu den Prinzipien der Gesprächsführung in narrativen-biografischen Interviews auch Fischer-Rosenthal & Rosenthal, 1997; Rosenthal, 2002; Rosenthal & Fischer-Rosenthal, 2007). Mit diesem Konzept ist die Annahme verbunden, dass Erzählen einen Modus der Artikulation von Erfahrungen und Handlungen darstelle (vgl. die Kritik an dieser These in 2.3.1.5). Im Gegensatz zu den (teil-)standardisierten Erhebungsverfahren quantitativer und qualitativer Sozialforschung ermöglicht es eine ›Hervorlockung‹ von Stegreiferzählungen, die von den Forschungspartnern in eigener Regie, Dramaturgie und Dichte selbst gestaltet werden, die Offenlegung von für den Erzähler lebensgeschichtlich bedeutsamen Ereignissen, Geschehnissen und Erlebnissen. Die biografisch-narrative Gesprächsführung fördert und aktiviert – einen ›kompetenten‹ Erzähler voraussetzt – kreative Gedächtnisleistungen zur Selbstvergewisserung des Erzählers in Bezug auf seine biografisch-persönliche und ›narrative Identität‹ (Lucius-Hoene & Deppermann, 2004). Diese Interviewform bietet darüber hinaus auch die Möglichkeit einer Offenlegung der in Erzählungen konstruierten persönlichen Lebensgeschichte, die jeweils in einen spezifischen sozialen Kontext eingebunden ist (vgl. Bohnsack & Marotzki, 1998). Dieser soziale Kontext kann anhand von narrativ-biografischen Interviews erhoben und durch Rekonstruktion der Perspektive der »individuellen Sinn- und Bedeutungserzeugung« (Marotzki, 2007: 180) und unter Einbeziehung des »interaktiven und kollektiven Charakters von sozialen Sinnwelten« [Hervorhebung im Original] (Bohnsack & Marotzki, 1998: 8) analysiert werden.

Dieses Interviewverfahren hat sich in der narrativen Biografieforschung mittlerweile als ein eigenständiges und verlässliches Erhebungsinstrument für Lebensgeschichten etabliert und ist in unterschiedlichen Kontexten angewendet und differenziert worden (für den Kontext von religiösen Lebensgeschichten vgl. z. B. Kaupp, 2005; Hüwelmeier, 2004; Popp-Baier, 1998; Wohlrab-Sahr, 1999). Die methodische Analyse von Stegreiferzählungen wird unter sowohl inhaltlichen als auch formalen Gesichtspunkten zur Aufdeckung bestimmter Darstellungsweisen, Erzählstrategien und Verlaufs- und Ordnungsprinzipien vorgenommen und hat zu einer Vielzahl von Ansätzen und Konzepten geführt (z. B. Fischer-Rosenthal & Rosenthal, 1997; Lucius-Hoene & Deppermann, 2004; Rosenthal & Fischer-Rosenthal, 2007; Schütze, 1983; Straub, 1989, 1999a). Auf eine ausführliche Darstellung des Konzeptes des narrativen Interviews, seine Methodologie, Methodik und Auswertungsproblematik wird an dieser Stelle verzichtet und auf einschlägige Methodenlehrbücher und Überblicksartikel verwiesen (u. a. Lucius-Hoene & Deppermann, 2004; Hopf, 2007; Przyborski & Wohlrab-Sahr, 2008; Schütze, 1983). Die folgende Darstellung fasst die Überlegungen zum im Rahmen dieser Studie angewendeten narrativ-biografischen Interviewverfahren und die forschungspraktische Durchführung zusammen.

Durch die gewählte Kommunikationsform des narrativ-biografischen Interviews erhielten die Missionare die Möglichkeit der ›Selbstbiografisierung‹ (Marotzki, 2007). Ähnlich wie bei verschiedenen anderen sozialen Institutionen, z. B. der Beichte, des Tagebuchs oder der Psychoanalyse, erhalten die Missionare in von Sozialwissenschaftlern durchgeführten offenen qualitativen Interviews idR. die Möglichkeit zur Selbstthematisierung, die gleichsam als ›Biografiegenerator‹ (u. a. Hahn, 1982) fungieren kann. Ein in wissenschaftlicher Absicht durchgeführtes Interview hat einen ähnlichen Charakter: In Erzählungen konstruieren die Missionare auf Grundlage ausgewählter lebensgeschichtlicher Ereignisse und Erfahrungen aus der Perspektive der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eine selektive und situations- bzw. kontextspezifische Perspektive auf das eigene Leben. Dabei wird deutlich, dass sich die Interviewten in einer biografisch gestalteten Erzählung über ihre Berufung zur Mission authentifizieren und mit ihrem (religiösen) Selbstverständnis als Missionare identifizieren.

Die Schilderung solcher ›Glaubensgeschichten‹ (Kaupp, 2005) stellt letztlich eine übliche lebenspraktische Aufgabe der Forschungspersonen dar. Die Schil-

derung ihrer Erlebnisse aus den Missionseinsätzen erfüllt aber auch die psychosoziale Funktion einer biografischen Selbstreflexion. Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied im Vergleich zu anderen institutionalisierten ›Bekenntnisformen‹ (Hahn, 2000). Es handelt sich bei diesen Glaubensbekenntnissen um zutiefst persönliche Zeugnisse und nicht lediglich um ›Tatsachenempirie‹ (Bonß, 1982: 7).

Im Rahmen dieser empirischen Studie wurden fünf narrativ-biografische Interviews durchgeführt, die im Durchschnitt zwischen eineinhalb und vier Stunden dauerten. Die unmittelbare Intimität der Erlebnis- bzw. Erfahrungsberichte der Forschungspartner machte eine Anonymisierung aller verwendeten Informationen erforderlich. Die Namen aller Gesprächspartner wurden auf deren Wunsch sorgfältig anonymisiert, ebenso alle referierten Orte, Personen- und Markennamen. Außerdem wurde das Lebensalter der Untersuchten nur annäherungsweise wiedergegeben. In den Untersuchungsprozess brachte dies eine gewisse Ungenauigkeit und Vagheit ein. Dieser ›Mangel an Exaktheit‹ wurde in Kauf genommen, um eine bessere Anonymisierung zu gewährleisten und mögliche Gefährdungen der Forschungspartner sowie der von ihnen erwähnten Personen zu verhindern. Keiner der Interviewpartner hat einen Teil oder das gesamte geführte Interview zurückgezogen, so dass alle Interviews für die Analyse verwendet werden können. Die Interviewpartner, drei Frauen und zwei Männer, waren zum Zeitpunkt des Interviews ca. 25 (Anne-Kathrin), 45 (Michael), 45 (Selma), 50 (Christian) und 55 (Leonore) Jahre alt. Weitere persönlich-biografische, missionseinsatzbezogene Daten sowie allgemeine Informationen zur Interviewsituation können der folgenden Übersicht entnommen werden (vgl. Tabelle 4).

Diese Informationen wurden durch teilnehmende Beobachtungen (vgl. z. B. Friese, 2007; Lüders, 2007) und durch Selbstauskünfte zum Gesprächstermin zusammen mit den Forschungspartnern erhoben und protokollarisch festgehalten. Es handelt sich also nicht um *a priori* festgelegte Eigenschaften bzw. Auswahlkriterien für die Gewinnung der Interviewpartner. Diese Kriterien wurden aufgrund der Auswertung der Beobachtungen während des Interviews bzw. während der Analyse der Interviewtexte angereichert und verdichtet. Die Merkmale Geschlecht, Alter, Familienstand etc. sind nur dann als Analysekriterien relevant, wenn sie von den Interviewten thematisiert werden.

Interviewpartner	Geschlecht	Alter (ca.)	Familienstand	Kirchenzuge-	Missionsgesellschaft	Einsatzgebiete	Auslandsaufentha	Interviewzeit-	Interviewort	Interviewdauer
Anne-Kathrin	W	25	ledig	ev.-luth.	Jugend mit einer Mission	Philippinen	4 Jahre	09/2004	Wohnung des Interviewers	2h
Michael	M	45	verheiratet	ev.-luth.	Campus für Christus/ regionale Verbände	Russische Föderation, GUS	< 6 Monate	08/2004	Wohnung des Interviewten	1,5h
Selma	W	45	ledig	ev.	Liebenzeller Mission (Schwesternschaft)	Russische Föderation, GUS	2 Jahre	10/2005	Café	4h
Christian	M	50	verheiratet	ev.-luth.	Liebenzeller Mission	Frankreich	ca. 16 Jahre	11/2005	Wohnung des Interviewers	2h
Leonore	W	55	ledig	ev.	Liebenzeller Mission (Schwesternschaft)	u. a. Spanien	> 15 Jahre	10/2005	Gastwohnung	1,5h

Tabelle 4: Beschreibung der Untersuchungspersonen und Gesprächssituationen

Die Orte für die Interviews wurden – u. a. auch aus forschungspragmatischen Gründen – durch die Interviewten selbst bestimmt. Bei jedem Interview hat sich der Interviewer bestätigen lassen, ob das Gespräch auf Band aufgezeichnet werden darf, was in jedem Fall gestattet wurde. Selma und Leonore haben – auf eigenen, ausdrücklichen Wunsch – eine Kopie der Aufzeichnung erhalten. Die Interviewten haben eine entsprechende Aufzeichnung erwartet und waren nach einer kurzen Einführung mit dem Verlaufsschema dieser Gesprächsform vertraut. Der überwiegende Teil der Interviewten zog die Anrede ›Du‹ vor. Für jede der genannten Interviewsitzungen wurde im Voraus ein Gesprächsplan angefertigt (u. a. über Ablauf des Interviews und mögliche exmanente Fragen). Nach jedem Gespräch wurden die Beobachtungen während der Interviewsitzung protokolliert und die tatsächlich im Interview getätigten Rückfragen, die Interviewpausen sowie die Beginn- und Beendigungszeit des Gesprächs nachträglich notiert (Interviewprozess- und teilnehmende Beobachtungen). Diese Informationen sind in die Falldarstellungen im Kapitel 5 eingegangen.

Nicht immer konnten die drei Phasen des narrativ-biografischen Interviews eingehalten werden (vgl. Hopf, 2007; Rosenthal & Fischer-Rosenthal, 2007; Schütze, 1983). In jedem der Interviews wurde auf eine Zweiphaseneinteilung Wert gelegt: Der erste Teil des Interviews diente der Hervorlockung einer autobiografischen Stegreiferzählung (sensu Schütze), die durch einen Erzählstimulus bzw. eine Erzählungen generierende Einstiegsfrage angeregt wurde. Dementsprechend wurde den Forschungspartnern – nach der Begrüßung, Information über den Zweck der Untersuchung, Zusicherung der Anonymität und Einwilligung des Interviewpartners zur Audioaufnahme – ein breiter Spielraum an sprachlichen Gestaltungsmöglichkeiten, thematischen Relevanzsetzungen und unterschiedlichen Ausdrucksformen der Selbstthematisierungen sowie zur eigenen Gestaltung des Verlaufs der Erzählungen gegeben. Die Redeanteile des Interviewers wurden so gering wie möglich gehalten, so dass sich die Interviews demzufolge als eine Aneinanderreihung von narrativen Erzählpassagen bzw. Episoden kennzeichnen lassen. Die Erzählimpulse seitens des Interviewers haben dafür einen entsprechenden Rahmen gesetzt. Die Forschungspartner wurden aufgefordert, ›einfach‹ von den eigenen Erlebnissen bzw. Erfahrungen zu erzählen, vornehmlich aber von solchen, die im Ausland im Kontext missionarischer Tätigkeiten und während ihrer Ausbildung (Fort- oder Weiterbildung) gemacht wurden. Die Erzählaufforderung fragte aber nicht nur danach, »welche Erfah-

rungen du gemacht hast im Ausland, wenn du jetzt zurückblickst auf das, was du alles jetzt im Leben schon erlebt hast«, sondern forderte die Forschungspartner auch dazu auf, damit zu beginnen, »wie es damals angefangen hat und wie du dazu gekommen bist, dich dafür zu interessieren« (Michael: Z. 21). Diese exemplarische Erzählaufforderung wurde je nach Situation und Interviewpartner leicht variiert, prinzipiell aber mit dieser Struktur formuliert. In allen Fällen haben sich die Interviewpartner dann auch auf längere autobiografische Erzählungen eingelassen, die einen reichhaltigen Fundus an Erfahrungen und Erlebnissen beinhalten: über den Weg in die christliche Mission, Erfahrungen während der Missionstätigkeiten und auch Reflexionen nach den Einsätzen. Die autobiografischen Erzählungen förderten nicht nur Berichte über im Ausland gemachte Erfahrungen zutage, sondern auch Begründungen, Evaluation, Argumentationen etc. über eine größere Lebensspanne hinweg. In jedem Fall handelte es sich u. a. um Darstellungen von Geschehnissen aus der Ich-Perspektive, plötzliche Lebenseinsichten, fiktive Überlegungen, Überzeugungen oder schlichte Schlussfolgerungen.

Im zweiten Teil des Interviews, dem Nachfrageteil, wurden vorwiegend immanente Fragen an die Erzähler gestellt und auf exmanente Fragen weitestgehend verzichtet. Durch diese ›Rückfragen‹ wurden Anreize für weitere Erzählungen gegeben. Exmanente Fragen spielten bei dieser Vorgehensweise deshalb eine untergeordnete Rolle, weil man – aufgrund der Erfahrungen des Autors mit lebensgeschichtlichen Erzählungen in evangelikalen und missionarischen Kontexten – von einer spezifischen »theoretischen Kompetenz« der Interviewpartner ausgehen konnte, was sich in der narrativen und z. T. autobiografischen Erzählphase entsprechend niedergeschlagen hat (Popp-Baier, 1998: 142; Schütze, 1983). Am Ende aller Interviews wurde eine Abschlussfrage im Sinne der kommunikativen Validierung der ›Interviewdaten‹ formuliert. So wurden die Interviewpartner gefragt: »Waren die Fragen verständlich oder erschienen dir manchmal andere Sachen vielleicht wichtiger, die du jetzt vielleicht nicht erzählen konntest oder konntest du irgendwie Dinge, zu denen ich dir Fragen gestellt habe, irgendwie vielleicht nicht erzählen, weil sie weg waren?« (Michael: Z. 123-127). Dies diente dazu, die Gültigkeit der Ergebnisse und die Zuverlässigkeit der Interviewdaten zu überprüfen, indem den Forschungspartnern nochmals die Möglichkeit gegeben wurde, vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erzählungen mögliche Auslassungen und Hinzufügungen zu thematisieren und ihr

›Zurechtkommen‹ mit dieser Interviewform zu reflektieren. Durch diese Abschlussfragen wurden am Ende der Interviews Selbstreflexionen, aber auch bisher unerwähnt gebliebene, aber von den Interviewten erwartete Themen (z. B. ›Kulturschock‹ bei Selma: Z. 390-410; ›Kulturvergleich‹ in Christian: Z. 1701-1745), artikuliert.

In den vorliegenden Interviews hat sich die Erwartung nicht bestätigt, dass sich die Interviewpersonen aufgrund ihres religiösen Auftrags vordergründig dazu angehalten fühlten, vor anderen Menschen und in persuasiver Absicht ›Zeugnis abzulegen‹ und um ihre Zuhörer auf den ›rechten Weg‹ bzw. den ›Weg mit und zu Gott‹ zu weisen. Es konnte ausgeschlossen werden, dass die Schilderung ihrer religiösen Lebensgeschichte nicht vordergründig der kommunikativen Strategie einer ›Missions- bzw. Bekehrungsrede‹ folgte (vgl. Popp-Baier, 1998), was im Übrigen auch zu völlig anderen Forschungsergebnissen geführt hätte. Damit stellen diese Missionserzählungen nicht nur eine Rekonstruktion der genannten persuasiven Absicht zur Bekehrung von Anderen dar. Vielmehr eröffnet sich u. a. die Möglichkeit, den Interviewpartnern eine Explikation ihrer Motive für die Übernahme ihres Missionsauftrags in Form einer ›Berufungsgeschichte‹, welche der Entscheidung für die Mission vorauszugehen scheint, abzugewinnen.

Die Auswertung der Interviews, welche im folgenden Abschnitt (4.4) beschrieben wird, setzt schließlich voraus, dass die elektroakustisch aufgezeichneten narrativ-biografischen Interviews als verschriftete Texte vorliegen (vgl. u. a. Lucius-Hoene & Deppermann, 2004; Dittmar, 2004). Die Transkription der Interviews erfolgte nach vorher definierten Regeln: Jedes Interview wurde ohne Darstellung von synchronen Sprechakten und Überlappungen und unter Einbezug paraverbalen Sprachmerkmale wörtlich in literarische Umschrift verschriftet:

- Pausen wurden entsprechend ihrer Dauer angegeben:
 - ... für kurze Pause weniger als eine Sekunde;
 - (4s) für längere Pause über eine Sekunde;
 - (13:47) A: Zeitangaben bei Sprecherwechsel;
- Kommentare und Anmerkungen wurden wie folgt angegeben:
 - (lacht) für nonverbale, paraverbale, nicht-verbale Kommunikation;
 - [Fragment] für fehlende oder unverständliche Textsegmente;
 - * unverständliche Wörter, Silben oder Satzteile;

- Wörtliche Rede anderer Personen:

- »...« Erzähler berichtet von Aussagen dritter, meist in einem anderen Tonfall;

- Orte, Personennamen wurden einfach durch Anfangsbuchstaben abgekürzt;
- unverändert in die Transkripte übernommen wurden: Wort- und Satzreparaturen, Abbrüche im Wort und grammatikalische Fehler sowie Länderbezeichnungen;
- betonte Wörter wurden in Großbuchstaben gesetzt, z. B. »SPANISCHE Mitarbeiter«;
- alle Füllwörter, wie z. B. »Ähm«, »mh« und »hm«, wurden verschriftet.

Der Sprecherwechsel wurde durch Zeilenumbruch und einen Großbuchstaben markiert (z. B. »I« für Interviewer). Die Interviewpartner haben alle einen neuen Vornamen erhalten, der frei für die entsprechende Person assoziiert wurde. Alle Transkriptzeilen wurden automatisch durchnummeriert, um Erzählpassagen besser wieder auffinden zu können.

4.4 Analyseschritte bei der Interpretation der Erzähltexte

Die Schritte bei der Auswertung von narrativen Interviews lehnen sich an das Verfahren von Lucius-Hoene und Deppermann (2004) und Schütze (1983) sowie an den allgemeinen Codiervorgang im Rahmen der ›grounded theory‹ nach Glaser und Strauss (1967/1998) an, berücksichtigen aber auch die formalen Verfahrensschritte der ›formulierenden‹ und ›vergleichenden Interpretation‹ (sensu Straub). Einfluss auf den Prozess der empirischen Forschung nehmen neben der Datensammlung und -erhebung sowie der Transkription auch die pragmatischen Entstehungsbedingungen und die formale Struktur von Sprache und Text. Diese Aspekte und die Wahl der geeigneten Methode zur Textkonstitution bzw. Datenaufbereitung (z. B. der Transkription, Segmentierung etc.) wurden bereits ausführlich beschrieben und sollen hier nicht reproduziert werden.⁵⁴

In einem ersten Schritt wurden die Erzähltexte vollständig segmentiert. Begonnen wurde dabei mit dem Interview von Selma, weil es einerseits das längste Interview darstellt und viele informative Erzählpassagen beinhaltet sowie ande-

⁵⁴ Vgl. dazu u. a. die einschlägigen Aufsätze in Flick, Kardorff, Keupp, Rosenstiel & Wolf (1991); Flick, Kardorff & Steinke (2007).

rerseits die Phaseneinteilung bei der Durchführung des Interviews konsequent eingehalten wurde. Die Segmentierung erfolgte unter Berücksichtigung von sowohl formalen als auch inhaltlichen Gesichtspunkten: Der transkribierte Text wurde anschließend unter inhaltlichen Aspekten (z. B. Wechsel von Themen, Personen, Orten und sozialen Räumen etc.) sowie formalen Gesichtspunkten (z. B. Rahmenschaltelemente, wie Wechsel von Sprechern, Zeithorizonten, Textsorten oder Erzähl- und Darstellungsperspektive) sequentiell untergliedert. Der Inhalt des auf diese Weise segmentierten und strukturierten Interviewtextes wurde danach vollständig und Segment für Segment unter einem Obertitel bzw. einer Überschrift, die den Inhalt der jeweiligen Textsequenz wiedergibt, z. B. »Russische Gastfreundschaft« und »Das Straßenbahnticket«, paraphrasiert. Bei der Paraphrasierung wurde eine an den Erfahrungshorizont der Interviewten möglichst eng angelehnte Wortwahl gesucht, die für die Darstellung der Überlegungen, Argumente, Gefühle, Wünsche und Fragen der Erzähler geeignet erschien. Damit wurde eine sowohl formale als auch inhaltliche Struktur des Gesamttextes erarbeitet.

Im Anschluss daran wurden diese ersten offenen Codierungen sukzessive für das ganze Interview ausgeweitet und verfeinert. Anhand der markierten inhaltlichen und formalen Kategorien wurden erste Interpretationsansätze formuliert. Danach wurde die Struktur des jeweiligen »Falles« anhand von erzähltheoretischen, thematischen und biografischen Aspekten beschrieben. Dazu zählen u. a. der biografische Hintergrund, die Kontaktaufnahme und Erzählsituation, die Struktur der Erzählung und Erzählweise, verwendete Textsorten, einbezogene Personen sowie der Umgang mit Zeit und Erzählperspektiven. Mithilfe dieser Vorgehensweise wurden danach in gleicher Weise die Interviews der anderen befragten Missionare analysiert. Diese Arbeitsschritte könnte man in formaler Hinsicht auch dem Vorgang der formulierenden Interpretation zuordnen, deren Ergebnisse in Kapitel 5 dokumentiert sind.

Mithilfe der axialen Codierung ohne Befolgung des »Codierparadigmas« von Strauss (1987) war es möglich, die in den vorigen Schritten entwickelten Kategorien sukzessive zu differenzieren und zu verknüpfen, so dass sich verschiedene Erfahrungs- und Handlungstypen der untersuchten Missionare ergaben: Kontrasterfahrungen; Beweggründe, in die Mission zu gehen; Stabilität des persönlichen Glaubens; Begegnung mit anderen Menschen; Schuld, Sühne, Vergebung; Zufall. Die gefundenen Kategorien wurden einer vergleichenden Inter-

pretation unterzogen, um die spezifischen Orientierungs- und Handlungszusammenhänge sowie Erfahrungsweisen herauszuarbeiten. Der weitere axiale Codierungsprozess mündete dann in eine komparative Fallanalyse, wobei zunächst nach den entwickelten Kategorien in den anderen Interviews unter der Perspektive minimaler Verschiedenheit und hoher Ähnlichkeit gesucht wurde. Als Ähnlichkeitskriterium diente dabei z. B. die Kategorie »Beweggründe für die Mission«, die in allen Interviews, und das meist zu Beginn, zu entdecken war und offensichtlich eine große (religiöse) Bedeutung für alle Interviewpartner besitzt. Dabei konnten alle Interviews für die weitere Differenzierung und Raffinierung der axialen Codierungen herangezogen und einer vergleichenden Interpretation auf Basis von sowohl empirischen als auch theoretischen Vergleichshorizonten unterzogen werden.

Die Identifikation, Behauptung und Begründung thematisch relevanter und geeigneter Vergleichshorizonte ist letztlich abhängig vom eingeschränkten theoretischen Wissen des Forschers und der Kenntnis von einschlägigen Untersuchungsthemen. Außerdem hatte auch die disziplinäre Spezialisierung dieser Untersuchung einen Einfluss auf die Auswahl von Konzepten für die vergleichende Interpretation: die interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie. Die komparative Analyse (mittels minimalen und maximalen Kontrastierungen) wurde für alle entwickelten Kategorien unter Heranziehung aller Fälle (>falltranszendierende< Vergleiche) durchgeführt, bis weitere Aspekte und Textstellen zu einer Differenzierung der Codierungen nicht mehr beitragen konnten und somit eine Art >theoretische Sättigung< (Glaser & Strauss, 1967/1998) eingetreten ist. Damit konnte das Ziel erreicht werden, fallübergreifende Merkmale, Handlungs- und Erfahrungstypen für die Beantwortung der Fragestellung dieser empirischen Studie darzustellen. Das Ergebnis dieser Arbeitsschritte der komparativen Analyse mündete schließlich in eine Darstellung der Konturen missionarischer Lebensentwürfe (Kapitel 5), in eine Typisierung von missionarischen Handlungszusammenhängen und Erfahrungsweisen im Bereich alltäglicher Handlungspraxis (Kapitel 6) sowie eine Typologie von religiösen Erfahrungen (Kapitel 7). Im Anschluss an die Darstellung der Analyseergebnisse wird eine vorläufige gegenstandsverankerte Theorie skizziert und die Schlüssel- und Kernkategorie >Selbstverwirklichung< ausführlich beschrieben (Kapitel 8).

5 **Konturen missionarischer Lebensentwürfe: biografische Rekonstruktion lebensgeschichtlicher Erfahrungen deutscher protestantischer Missionare**

In den folgenden Falldarstellungen werden die individuellen Erfahrungen, Vorstellungen und Deutungsmuster der Forschungspartner herausgearbeitet. Die Erzählungen der Missionare geben einen Einblick sowohl in deren alltagspraktische Erfahrungen, in die für ihr Leben einschneidenden Erlebnisse, in das von ihnen vermittelte und angeeignete religiöse Wissen. Ihre Erzählungen beinhalten auch Reflexionen über den Umgang mit Anders- und Nichtgläubigen, die für den eigenen Glauben gewonnen werden sollen. Die angehenden oder seit kurzem tätigen Missionare erzählen von ihrer Ausbildung, von Fort- und Weiterbildungen, ihren Auslandseinsätzen, von ihren Erfahrungen und Erwartungen, von Erfolgen und Enttäuschungen und den bewegenden Momenten ihrer Lebensgeschichte. Die dargestellten Unstimmigkeiten, ›dramatischen Wandlungen‹ (Schütze) und ›biografischen Brüche‹ (Kirchhöfer) in der eigenen Lebensgeschichte wurden unverändert in diese Untersuchung übernommen. Die am Einzelfall gewonnen Erkenntnisse stellen nur einen Teil des Interpretationsprozesses der in den lebensgeschichtlichen Interviews geschilderten Handlungen und Orientierungen, Erfahrungen und Erwartungen dar, welche im darauffolgenden Schritt einer Typisierung und Abstrahierung unterzogen werden (vgl. Kapitel 6 und 7).

Die Fallstrukturen wurden unter Anwendung der im vorangegangenen Kapitel dargestellten methodischen Prinzipien zur Auswertung narrativer Interviews erarbeitet und lehnen sich auch an die Gestaltungsprinzipien der Textinterpretation im Rahmen der Rekonstruktion ›narrativer Identitäten‹ (Lucius-Hoene & Depermann, 2004) an. Zur Generierung der Fallporträts haben folgende Fragestellung beigetragen: Wie handeln Missionare in für sie fremden Kontexten, wie gehen sie mit Konflikten und schwierigen Lebenssituationen vor dem Hintergrund ihrer Glaubensüberzeugungen um, welche individuellen Wünsche und Bedürfnisse entwickeln sie im Laufe ihres Lebens und auf welche Weise können sie diese in ihren Tätigkeiten an wechselnden Orten realisieren? In diesem Kapitel wird nun das Ergebnis der thematischen Auswertung der lebensgeschichtlichen Erfahrungen der interviewten Protestanten präsentiert. Die Analyse der autobiografischen Erzählungen der Forschungspartner hat zu einem umfangreichen Textfundus geführt.

Da eine Darstellung aller Verfahrensschritte der Fallanalyse und detaillierten Ergebnisse des Auswertungsprozesses ein beinahe unmögliches Unterfangen ist, orientiert sich die folgende Darstellung der lebensgeschichtlichen Erfahrungen der Interviewten an Zusammenfassungen der biografischen Informationen, Strukturen der Erzählungen und den Erzählweisen und -formen anhand folgender Kriterien: biografischer Hintergrund, Kontaktaufnahme und Gesprächssituation, Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise, Textsorten, Umgang mit Zeit und Erzählperspektive, Personen sowie thematische Schwerpunkte. Die Reihenfolge der Darstellung der Fälle erfolgt nach dem Alter der Missionare. In diesem Kapitel wird auf eine ausführliche Darstellung der kompletten Fallanalyse verzichtet. Trotz verschiedener Kürzungen wurde dennoch versucht, die Gesamtgestalt der lebensgeschichtlichen Erzählungen, individuellen Relevanzsetzungen und die damit einhergehende kreativ-konstruktive Gedächtnisleistung der Interviewpartner weitgehend beizubehalten. Zusammengefasst worden sind vor allem die thematischen Schwerpunkte der Erzählungen, wobei die sequentielle Abfolge bewahrt wurde.

5.1 Anne-Kathrin

5.1.1 Biografischer Hintergrund

Anne-Kathrin ist Mitte Zwanzig und die jüngste Interviewpartnerin. Sie ist ledig, hat keine Kinder und gehört einer evangelisch-lutherischen Landeskirche an. Bisher lebte sie bei ihrer Familie in einer mittelgroßen Stadt in Ostdeutschland. Bis zum Interviewzeitpunkt hatte sie ihr Fachhochschulstudium der Sozialpädagogik in einer deutschen Großstadt bis zur Diplomarbeit abgeschlossen. Im Jahr 2000 beschloss Anne-Kathrin, eine Jüngerschaftsschule auf den Philippinen für zunächst ein halbes Jahr zu besuchen. Nach Abschluss des ersten Ausbildungsabschnitts entschied sie sich später für ein daran anschließendes dreijähriges ›Leiterschaftstraining‹. Um ihr Studium in Deutschland abschließen zu können, fehlt ihr lediglich das obligatorische, sechsmonatige »Anerkennungspraktikum« (u. a. Z. 29), welches sie von September 2004 bis Februar 2005 in einer sozialdiakonischen Einrichtung im Arbeitszweig ›Flüchtlingsberatung für russische Spätaussiedler‹ absolvierte. Anne-Kathrin verfügt über keine Sprachkenntnisse des Philippinischen und besitzt lediglich rudimentäre Englischkenntnisse. Sie hat somit – mit einigen kurzweiligen Unterbrechungen – eine vierjährige missionarische Ausbildung in einer Jüngerschaftsschule in einer Kleinstadt auf den Philippinen im Rahmen der internationalen, überkonfessionellen Bewe-

gung Jugend mit einer Mission (JMEM) mit Hauptsitz des Dachverbandes in Hurlach (Oberbayern) absolviert. Diese Missionsbewegung ist der deutschsprachige Zweig der in über 130 Ländern der Erde tätigen Youth With A Mission (YWAM) und geht zurück auf die Arbeit von Loren Cunningham, Jugendpastor einer charismatischen Pfingstgemeinde in den USA, der etwa seit 1960 Kurzzeitmissionseinsätze von Jugendlichen ins Ausland organisiert und begleitet sowie Ausbildungszentren gründet, von denen es bis heute mittlerweile acht in Deutschland gibt. Das Ziel der Missionsarbeit der JMEM stellt im Sinne des Missionsbefehls nach dem markinischen Evangelium (Mk 16, 15) die »Berufung und Ausbildung Jugendlicher für die vielfältigen Aufgaben der Weltmission«, die Unterstützung und Zusammenarbeit mit Kirchen vor Ort zur Förderung des geistlichen Lebens, des Zusammenlebens von Christen unterschiedlicher nationaler und kultureller Herkunft und die Evangelisation im In- und Ausland dar (Hempelmann, 1997: 216f.). Diese missionarische Bewegung besteht aus drei Arbeitszweigen: Einerseits sind die missionarischen Aufgaben ausgerichtet auf die »Evangelisation« und das Erreichen bestimmter Zielgruppen, wie z. B. bisher »unerreichte Volksgruppen, Menschen in Großstädten, Arme und Bedürftige, Kinder und Jugendliche« (ibid.). Andererseits wird die praktische Ausbildung von Jugendlichen und die Vorbereitung für Missionseinsätze in so genannten »Jüngerschaftsschulen« (engl. ›*Discipleship Training School*‹) durchgeführt, welche »der Einübung eines zeitgemäßen christlich-missionarischen Lebensstils« (ibid.: 217) dienen und mittlerweile in 150 verschiedenen Studienzweigen in mehr als 70 Ländern in die internationale Missionsuniversität University of the Nations (UofN) eingebunden sind: z. B. christliche Dienste, Kommunikation, Seelsorge und Gesundheitsfürsorge, Erziehungswissenschaften, Kunst, Naturwissenschaft und Technik. Einen dritten Arbeitszweig »bilden die sozial-missionarischen Dienste (praktisch-diakonische Aufgaben etwa in den Slums von Großstädten, in Flüchtlingslagern, unter gesellschaftlichen Randgruppen)« (ibid.: 217). Die JMEM finanziert sich ausschließlich durch Spenden, Erlösen aus Beiträgen und Gebühren für angebotene Studienkurse sowie den Verkauf von eigenen Publikationen.

5.1.2 Kontaktaufnahme und Gesprächssituation

Das Interview fand im September 2004 in der Wohnung des Interviewers statt und dauerte ca. zwei Stunden. Der Kontakt zu Anne-Kathrin kam durch Empfehlung von Michael zustande. Nach telefonischer Absprache kam es zum ge-

wünschten Gespräch. Zum Zeitpunkt des Interviews absolvierte Anne-Kathrin in Deutschland ihr Anerkennungspraktikum. Wie sie am Ende des Interviews anmerkte, habe sie in dieser empirischen Studie Schwierigkeiten mit der offenen und nichtstandardisierten Interviewform gehabt. Sie habe konkrete (geschlossene) Fragen erwartet, auf die sie hätte schlüssiger antworten können. Diese Unsicherheit zeigt sich an verschiedenen Stellen des Interviews. Deshalb wurde im zweiten Teil des Interviews (sog. Nachfragephase) tendenziell stärker von den vorbereiteten (exmanenten) Fragen Gebrauch gemacht.

5.1.3 Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise

Trotz vorgenannter Einschränkungen kamen verschiedene längere Erzählpassagen zustande. Die Einstiegs Erzählung von ca. 19 min ist im Vergleich zu den anderen Interviews relativ kurz. Ebenso ausführlich erzählt sie nur an einer weiteren Stelle des Interviews: über den Ausflug in ein nahe gelegenes Armenviertel (Z. 91-151). An dieser Stelle zeigte sie dem Interviewer eine Sammlung von ca. 40-50 Fotos zur Illustration ihrer Ausführungen über diesen Missionsausflug, von denen sie ca. 10-15 auswählte und einzeln kommentierte. Die Fotos enthalten sowohl Aufnahmen aus der Totalperspektive der Pfahlhäuser im Slum als auch von kleineren Booten während einer Überfahrt auf eine abgelegene Insel. Diese Fotos halten die für Anne-Kathrin besonders eindrücklichen Momente der Reise in den Slum fest, die aus Perspektive ihrer kulturellen Herkunft möglicherweise besonders anders, fremd und schockierend empfunden wurden. Die Fotoschau hat die Beschreibung des Missionseinsatzes im Armenviertel weitgehend strukturiert und die Erzählung um verschiedene Details bereichert.

Der Interviewer stellte mehrere immanente und einige wenige exmanente Rückfragen. Bei diesem Interview gewinnt man den Eindruck, dass Anne-Kathrin die bisherigen Erfahrungen weitgehend reflektiert hat und darüber fundiert berichten kann. Dies zeigen z. B. die verschiedenen Hinweise auf ihre (religiöse) Selbstentwicklung durch den Missionseinsatz (vgl. vor allem Z. 269-304). Zwischenmenschliche Begegnungen werden auf einer abstrakten Ebene dargestellt, als wolle sie sich in die Position eines objektiven Beobachters versetzen. An verschiedenen Stellen benutzt sie Fachtermini, wie z. B. ›interkulturell‹, ›kulturelle Anpassung‹ etc., die darauf hindeuten, dass sie entsprechende Begriffe und Konzepte in ihren verschiedenen Ausbildungsgängen und Studien kennen gelernt hat. An unzähligen Stellen des Interviews gibt Anne-Kathrin immer wieder

zu erkennen, wie sehr ihr die missionarischen Einsätze und die Zeit auf den Philippinen Spaß gemacht habe und sie persönlich bereichert wurde.

5.1.4 Textsorten

Neben umfangreichen Erzählungen liefert Anne-Kathrin im Interview ausführliche Beschreibungen des Programms der Jüngerschaftsschule und des Leiter-schaftstrainings. Außerdem schildert sie verschiedene Erlebnisse in Berichtsform. Jede Erzählung schließt mit einer Evaluation, unabhängig davon, ob es sich um eine positive oder negative Erfahrung handelte oder damit, was sie für sich selbst aus den Erlebnissen gelernt hat. Besonders zahl- und umfangreich werden auch Selbstreflexions- und die Entwicklungsprozesse des persönlichen religiösen Glaubens dargestellt.

5.1.5 Umgang mit Zeit und Erzählperspektive

Die Darstellung erfolgt streng genommen chronologisch. Sie steigt mit einer Schilderung der Ereignisse und des Entscheidungsprozesses auf dem Weg in die Mission ein und referiert dann über verschiedene missionarische Einsätze. Auch geht sie kurz auf das aktuell sie beschäftigende Anerkennungspraktikum ein. Sie beendet das Interview mit einer ausführlichen Selbstreflexion aus heutiger Perspektive und geht auf zukünftige Pläne ein. Einige biografische Angaben sind aufgrund der Nennung von Jahreszahlen rekonstruierbar (5.1.1) Die Darstellungsform in wörtlicher oder indirekter Rede wird äußerst selten verwendet. Die gemachten Erfahrungen werden auf einer abstrakten Ebene aus einer Beobachterperspektive geschildert. Z. T. stellt Anne-Kathrin auch auf einer Metaebene Fremdzuschreibungen und Bewertungen des eigenen Verhaltens oder Vergleiche aus der Eigen- und Fremdperspektive an. Dazu muss man bedenken, dass alle ihre noch so reflektierten Beobachtungen auf der Tatsache beruhen, dass sie dem Philippinischen nicht mächtig ist. Dennoch geben diese Reflexionen einen Einblick in ihre Gedanken- und Gefühlswelt zur erzählten bzw. Erzählzeit. In der Gesamterzählung überwiegt die Ich-Perspektive, tendenziell aber versucht Anne-Kathrin verschiedene Aussagen zu generalisieren, um sich damit von ihrer eigenen Person zu distanzieren und um zu allgemeinen Aussagen zu gelangen.

5.1.6 Personen

In beinahe allen Erzählungen wird auf andere beteiligte Personen hingewiesen. Dazu zählen vor allem die Mitmissionare und die kulturelle Gruppe <der Philip-pinos>, denen sie auf ihren Missionseinsätzen begegnet. Ganz am Anfang er-

wählt sie einmalig das bi-kulturelle Leiterehepaar der Ausbildungseinrichtung. Anne-Kathrin verwendet verschiedene Generalisierungen und Stereotypisierungen, wie z. B. ›die Weißen‹, ›die Philippinos‹, ›die Deutschen‹ etc., grundsätzlich dann, wenn es um eine Beschreibung von kulturellen Unterschieden und bestimmten Kontrasterfahrungen geht. Interaktionen werden weniger detailliert beschrieben.

5.1.7 Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung

Anne-Kathrin beginnt ihre Erzählung mit einer ausführlichen Darstellung ihrer Ziele, Motive und Erwartungen an den Auslandsaufenthalt bzw. ihren Weg in die Mission auf die Philippinen. Außerdem gibt sie Einblicke in ihren Entscheidungsprozess und wie es dazu kam, dass sie den Entschluss gefasst hat, eine Jüngerschaftsschule bei der JMEM zu besuchen. Ihre Entscheidung wird von der Erwartung getragen, sich für eine Zeit von »sechs Monaten [...] mit Gott« (Z. 29) zur eigenen geistlichen Auferbauung zu gönnen. Ihr ursprüngliches Ziel sei zwar gewesen, weder in die ›Ferne‹ noch auf einen Missionseinsatz zu gehen. Vielmehr habe sie beabsichtigt, sich zunächst einem kurzen missionarisch-sozialarbeiterischen Projekt zu widmen. Nur ›zufällig‹ habe sie eine Adresse von einer deutsch-englischsprachigen Jüngerschaftsschule auf den Philippinen gefunden. Eine kurze Zeit später ereignete sich eine weitere für sie ›zeichenhafte‹ Begegnung mit einer Freundin, die eine ›Vision‹ gehabt und vor ihrem inneren Auge »irgendwie das Meer und weiße Schiffe gesehen« (ibid.) habe. Diese Erlebnisse haben Anne-Kathrin schließlich dazu motiviert, auf die Philippinen zu gehen. Die diesem Initialerlebnis folgenden Ausführungen können – mit einigen Überschneidungen – in vier Themenblöcken gegliedert werden:

- Berichte über Kontrasterfahrungen (Z. 32-63);
- Schilderung verschiedener missionarischer Einsätze (Z. 88-166);
- Prinzipien und Struktur der Ausbildung (Z. 33; 64-87; 247-269);
- Grund für die Rückkehr und Zukunftsvisionen (175-195; 206-233).

Anne-Kathrin berichtet zunächst über verschiedene Kontrasterfahrungen (Z. 33). Einerseits berichtet sie davon, wie sie aufgrund ihres Auslandsaufenthaltes in verschiedener Hinsicht (›interkulturell‹) lernen und von den gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit profitieren konnte. Außerdem erzählt sie darüber, wie sie von den Philippinos als eine ›Weiße‹ bzw.

›Amerikanerin‹ wahrgenommen und auf diese Weise mit der Kolonialgeschichte dieses Landes konfrontiert wurde. Und schließlich habe es ihr mehrfach Probleme bereitet, dass sie die Landessprache nicht beherrscht, sich zeitweilig sogar dadurch sozial ausgegrenzt gefühlt hat. Ihre Grundkenntnisse in Englisch haben ihr lediglich eine Kommunikation mit den Mitarbeitern im Team bzw. in der Jüngerschaftsschule ermöglicht. Neben diesen Problemen und Schwierigkeiten in der Wahrnehmung kultureller Differenz berichtet sie aber auch darüber, dass ihr »Gott irgendwie gegeben« (Z. 53) habe, die Kultur der Fremden wertzuschätzen und den Anderen mit Respekt zu begegnen (Z. 51-59). Häufig habe sie das Gefühl gehabt, von den Fremden angenommen worden zu sein. Außerdem schätzt sie die Offenheit und Gastfreundschaft der Philippinos. Einen Großteil ihrer Erzählung widmet Anne-Kathrin der ausführlichen Darstellung ihrer verschiedenen missionarischen Einsätze. Dazu gehören u. a. das Missionierungsprojekt in ihrem Dorf (Z. 88-91), der Ausflug in ein Armenviertel der Stadt (Z. 91-151), der Ausflug auf eine nahe gelegene Insel (Z. 151-166) sowie die Vorbereitung und Durchführung einer Evangelisationsveranstaltung am Ende ihres Auslandsaufenthaltes. Während der Schilderung dieser für sie lebensgeschichtlich bedeutsamen Ereignisse und Erlebnisse berichtet sie nur *en passant* über die Prinzipien und den Ablauf ihrer Ausbildung, wie z. B. über den typischen Tagesablauf, die Mentorenarbeit in den multikulturellen Teams, das übliche Wochenprogramm (Z. 33; 64-87) und über die Anforderungen an die Mitarbeiter im Leiterschaftstraining (Z. 247-269).

Am Ende des Interviews geht Anne-Kathrin noch einmal ausführlich auf den Grund ihrer Rückreise bzw. des derzeitigen Heimataufenthalts ein. Um ihr Studium in Deutschland abschließen zu können, fehlte ihr noch das obligatorische, sechsmonatige »Anerkennungspraktikum« (u. a. Z. 29; 175ff.; 206ff.). Während der Zeit ihres Anerkennungspraktikums habe sich Anne-Kathrin auch Gedanken über ihre Zukunft gemacht. Beispielsweise könne sie sich vorstellen, in Zukunft entweder an einem sozialarbeiterischen Projekt mitzuarbeiten oder eine weitere missionarische Ausbildung zu absolvieren. Im Moment habe sie noch kein konkretes Zukunftsziel, sondern nur den festen Wunsch, dass Gott ihr zeigen möge, welche Tätigkeit für sie die ›richtige‹ sei. Sie könne sich außerdem vorstellen, wieder auf die Philippinen zu gehen, um von der von ihr kritisierten deutschen ›Verstandeskultur‹ stärker Abstand nehmen zu können (Z. 175-195). Rückblickend findet Anne-Kathrin, dass die vierjährige Ausbildung und die missionari-

schen Projektarbeiten sie persönlich bereichert haben. Sie habe in dieser Zeit viel lernen können und es habe sich ihr Blick auf den eigenen religiösen Glauben verändert. Dieser persönliche Veränderungsprozess sei durch Gott bewirkt worden. Die Ausbildung sei eine gute Grundlage und Vorbereitung für spätere missionarische Tätigkeiten gewesen. Außerdem habe sie dadurch die Möglichkeit gehabt, »authentische« Auslands- und Missionserfahrungen zu machen, die sie in dieser Weise in Deutschland nicht hätte sammeln können.

5.2 Michael

5.2.1 Biografischer Hintergrund

Michael ist ungefähr fünfundvierzig Jahre alt, verheiratet, Vater von zwei Kindern und evangelisch-lutherisch. Er lebt zusammen mit seiner Familie in einer mittelgroßen Stadt in Ostdeutschland. Den erlernten Beruf des Malers hat er seit ca. 15 Jahren nicht mehr ausgeübt und ist seitdem als haupt- und ehrenamtlicher Mitarbeiter in verschiedenen Missionsinstitutionen tätig. Bisher am längsten ist Michael bei der international agierenden, überkonfessionellen Missionsbewegung Campus für Christus Deutschland e. V. beschäftigt, welche im Jahr 1967 als Teil der von Dr. Bill Bright ins Leben gerufenen missionarischen Arbeit unter Studenten an den Universitäten der USA gegründet wurde, zu der auch die Arbeitszweige Agape Internationale Dienste (vgl. Popp-Baier, 1998), Matthäusarbeit (in der ehemaligen DDR gegründet) und das Institut für Gemeindeaufbau und Weltmission Deutschland (IGW) gehören und sich größtenteils aus Spenden unzähliger Freundeskreise finanzieren. Ziel dieses Missionswerkes ist es, den einzelnen Menschen in seinem spezifischen Lebensumfeld anzusprechen und von der christlichen Heilsbotschaft zu überzeugen. Das geschieht u. a. in der Studentenarbeit an den deutschen Universitäten, unter Führungskräften aus Politik, Wirtschaft und Diplomatie, unter Sportlern, Kirchenmusikern, Gebetsgruppen uvm. (Hempelmann, 1997: 74ff.).

Außerdem hat sich diese Organisation in der internationalen humanitären Entwicklungszusammenarbeit engagiert und organisiert fast jährlich Hilfstransporte nach Russland und in verschiedene baltische Staaten. An vielen dieser Hilfstransporte war Michael unmittelbar und in verschiedenen Funktionen beteiligt. Schließlich ist er auch im Vorstand eines interdenominationalen Netzwerks von Leitern diverser Kirchgemeinden und diakonischer Einrichtungen in seiner Heimatstadt tätig, welches Mitglied im deutschlandweiten Netzwerk »Gemeinsam für unsere Stadt« und Träger eines lokalen Jugendmissionswerkes ist.

Diese Missionsvereinigung wurde Ende der 1990er-Jahre mit dem Anliegen gegründet, die christliche Glaubensbotschaft in der jeweiligen Stadt und über die Stadtgrenzen hinaus zu verbreiten, und widmet sich verschiedenen Tätigkeitsfeldern, u. a. der Förderung der Gemeinschafts- und Weiterbildung, Gebetseinsätzen, Entwicklung missionarischer Strategien und Förderung missionarischer Projekte. Im aus dieser Vereinigung hervorgegangenen christlichen Jugendzentrum finden regelmäßig offene Jugendveranstaltungen statt (z. B. Konzerte, Diskos, Jugendgottesdienste, Jugendclubabende). Michael hat an mehreren humanitären Hilfstransporten und missionarischen Aktionen nach Russland bzw. in andere GUS-Staaten mit einem durchschnittlichen Aufenthalt von zwei Wochen bis zu einem Monat teilgenommen und diese organisiert. Michael spricht fließend Russisch.

5.2.2 Kontaktaufnahme und Gesprächssituation

Der Kontakt zu Michael ergab sich über einen Bekannten, der zu einer Vielzahl ehrenamtlicher Mitarbeiter im genannten Netzwerk gehört. Mit einem kurzen Telefongespräch wurde der Interviewer von ihm zum Gespräch eingeladen. Das Interview fand im August 2004 im Wohnhaus von Michael statt. Dabei handelt es sich um das erste Interview im Rahmen dieser empirischen Untersuchung, von dem aufgrund eines technischen Defektes mit dem Audiorecorder ca. dreißig Minuten des Gespräches verloren gegangen sind. Die fehlenden Erzählsequenzen wurden nach dem Interview in Form eines Gesprächsprotokolls verschriftlicht.

Trotz verschiedener Bedenken und Einschränkungen hat sich der Autor dennoch dafür entschieden, dieses Interview mit in die Untersuchung einzubeziehen, da es sowohl in inhaltlicher und formaler Hinsicht als auch aus interviewtechnischer Perspektive exakt den Anforderungen und dem geplanten Ablauf eines regelgeleiteten narrativ-biografischen Interviews entspricht.

5.2.3 Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise

Das Interview mit Michael ist mit einer Dauer von ca. 90 min das kürzeste. In mehreren sehr eloquenten und elaborierten Erzählungen schildert Michael verschiedene Eindrücke seiner Auslandseinsätze in Russland. Als Zuhörer wird der Interviewer in die persönlichen Reflexionen und überaus spannungsreichen und fesselnden Erzählungen ›hineingezogen‹, weshalb der Interviewer zunächst das technische Problem mit dem Aufnahmegerät nicht wahrgenommen hat.

Trotz der zwischen den einzelnen thematischen Sinneinheiten gemachten Pausen handelt es sich, abgesehen von zwei immanenten Nachfragen, um eine ausschließlich selbständig generierte Gesamterzählung. Die einzelnen Erzähleinheiten fokussieren für ihn bedeutsame Ereignisse, in welchen die mit den Missionseinsätzen verbundenen körperlichen und seelischen Anforderung und Bedrohungen durch physische und psychische Gewalt in mehreren Ebenen thematisch und dramatisch entfaltet werden. Außerdem werden die besonderen Lebensbedingungen in den Einsatzgebieten ausführlich beschrieben. Der Erzähler spricht eher langsam. An verschiedenen Stellen treten evaluative Elemente zur Hervorhebungen der Bedrängnisse, des Berührtseins und aufgrund der vorgefundenen bescheidenen Lebenssituationen kulturelle Kontrasterfahrungen (z. B. materialistische Wohlstandsgesellschaft, Gastfreundschaft, Privatsphäre; 6.2.2.3) zum Vorschein. Die gesprochenen Sätze hängen unmittelbar zusammen, Satzenden lassen sich kaum erkennen. Die einzelnen Sinneinheiten werden in einem Redefluss erzeugt. Die gesamte Erzählung wird aktivisch und unter Einbezug der Perspektive der Zugehörigkeit zur ›*In-Group*‹ oder ›*Out-Group*‹ erzählt, z. B. durch Betonung von ›dann haben wir‹ und ›dann waren mit uns‹.

5.2.4 Textsorten

Am häufigsten treten erzählende und beschreibende Textsorten auf, die durch evaluative und z. T. argumentative Passagen gerahmt werden (z. B. wie prägend die jeweiligen Erlebnisse für Michael sind und was er aus verschiedenen Begebenheiten gelernt hat). Die Schilderung der Missionserlebnisse erfolgt vorrangig unter ausführlicher Darstellung der konkreten Situation und des weiteren Kontextes sowie unter gelegentlicher Einbeziehung von wörtlicher Rede zur Darstellung der Aussagen Anderer (z. B. der randalierenden Jugendlichen in Z. 52). Diese Erlebnisse werden häufig verbunden mit dramatischen Berichten über lebensbedrohliche Situationen und spirituelle bzw. religiöse Selbstreflexionen.

5.2.5 Umgang mit Zeit und Erzählerperspektive

Der erste Teil der Gesamterzählung folgt verschiedenen lebensgeschichtlichen Ereignissen in chronologischer Reihenfolge (Weg in die Mission, Berufungsgeschichte, biografischer Hintergrund etc.). Gelegentlich wird auch das konkrete Jahr referiert (z. B. dass 1996 im Rahmen einer Hilfsaktion eine Gemeinde für junge Menschen gegründet wurde). Im zweiten Teil der Erzählung lässt sich keine direkte chronologische Ordnung finden, es handelt sich um vergangene Ereignisse aus verschiedenen Missionsaufenthalten. Z. T. macht er darauf auf-

merksam, dass es sich um Erfahrungen aus seinem ersten Missionsaufenthalt oder der vorletzten Missionsreise nach Russland handelt (Michael: Z. 46ff.; 76ff.; 96ff.; 136ff.). Michael schildert seine Lebensgeschichte grundsätzlich aus heutiger Perspektive. Alle Erlebnisse sind unmittelbar verknüpft mit seiner Gedanken- und Gefühlswelt. Bei den meisten Selbstthematizierungen handelt es sich um Darstellungen der Gefühlswelt aus Perspektive der erzählten Zeit. Die gelegentlich eingefügten Evaluationen bzw. Selbstreflexionen schwenken den Blick in die Erzählzeit und enthalten Aussagen über seine heutige Wahrnehmung seiner selbst. Alle Teile der Erzählung erfolgen aus der Ich-Perspektive.

5.2.6 Personen

Die einzelnen Berichte enthalten viele Referenzen auf andere im jeweiligen Aktionsfeld beteiligte Personen. Dabei handelt es sich sowohl um Mitmissionare bzw. Mitarbeiter des Hilfswerkes, als auch um eine ›Gruppen von jungen Leuten‹ bzw. ›Jugendlichen‹ in der betreuten russischen Gemeinde, mit denen Michael häufiger zu tun hat. Er verwendet aber auch verschiedene Generalisierungen und Stereotypisierungen: u. a. ›die neuen Russen‹, die ›konservativen Christen‹, ›der Westen‹, ›die Leute, die zum Glauben gekommen sind‹ etc. Im Unterschied zur reichhaltig und facettenreich ausgestalteten Kontextschilderung in den einzelnen Berichten werden persönliche Eigenschaften und Charaktere von Personen nur sehr knapp dargestellt. Es ist anzunehmen, dass der Erzähler einen kundigen Zuhörer voraussetzt, der sich die verschiedenen Personen und deren Charaktere bildlich vorstellen kann und dass es auf genaue Persönlichkeitsmerkmale nicht so sehr ankommt. Beispielsweise haben in Michaels Erinnerung insbesondere die ›jungen Leute‹ in der neu gegründeten Kirchgemeinde einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen, welche persönlich »großartige Erfahrungen mit Gott« gemacht und ihr »Leben Jesus geöffnet« haben (Michael: Z. 32-36).

5.2.7 Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung

Den roten Faden seiner Gesamterzählung bildet die (nur teilweise chronologische) Darstellung verschiedener für Michael lebensgeschichtlich bedeutsamer Ereignisse, die um den Themenbereich ›Erfahrungen im Kontext der Missionsreisen nach Russland‹ kreisen. Folgende thematische Schwerpunkte lassen sich dabei herausarbeiten. Andreas berichtet ausführlich darüber, wie er häufig die russische Gastfreundschaft genießen und gleichzeitig etwas über die Kultur und

die Menschen in Russland ›lernen‹ konnte. Beispielsweise seien er und sein Team regelmäßig nach dem Sonntagsgottesdienst in der von ihm neu gegründeten Gemeinde für Jugendliche, eingeladen gewesen (Z. 23-29). Außerdem seien er und sein Missionarsteam auch einmal vom Vater einer Sprachstudentin bzw. Übersetzerin der Gruppe zum Essen eingeladen worden, die sie am gleichen Tag während einer Stadtbesichtigung kennen gelernt hatten (Z. 111-121). Andreas berichtet an verschiedenen Stellen seiner Erzählung ausführlich über die bescheidenen Lebensumstände und Lebensbedingungen in den russischen Großstädten sowie über besonders problematische Erfahrungen, wie z. B. über einen Germanistikprofessor, der einer permanenten Lebensbedrohung ausgesetzt ist (Z. 44), dass man die Geldbörse in den Armenvierteln sichern und tunlichst vermeiden solle, sich als Ausländer zu ›outen‹ (Z. 46). Er berichtet auch über die für ihn z. T. unerträglichen hygienischen Verhältnisse und den niedrigen Lebensstandard, auf dessen Verbesserung seine Untersuchung ausgerichtet ist (Z. 100-112). Er erzählt, dass es ihm in den ersten Tagen auf einer jeden Russlandreise schwer falle, sich an die örtlichen Gegebenheiten, Lebensbedingungen bzw. den allgemeinen Lebensstandard anzupassen, wie z. B. die dreckigen Stühle im Restaurant oder Insekten in Hotelzimmern (Z. 90-100).

Das ›Gebet‹ stellt außerdem ein wesentliches Thema seiner Erzählungen dar. Auf allen seinen Missionsreisen in Russland und seinen Tätigkeiten in Deutschland begleitet ihn kontinuierlich das Gebet als Helfer und Wegweiser zu Gott (u. a. Z. 46-68; 70-74). Dies gilt besonders für die schwierigen Situationen seiner vielen Reisen im Land. Sehr ausführlich erzählt Andreas über zwei für ihn sehr gravierende Erlebnisse auf verschiedenen Missionseinsätzen in Russland. Am nachhaltigsten ist Michael der Missionseinsatz in Erinnerung geblieben, auf dem er und sein Missionarsteam in der Unterkunft überfallen wurden und nur knapp dem Tod entrinnen konnten (Z. 46-68): Dabei handelte es sich um einen gewalttätigen Übergriff von Jugendlichen, mit denen er in den Tagen zuvor ohne Probleme zusammengearbeitet hatte. Dieses Erlebnis sei ein entscheidender Auslöser für eine schwerwiegende Depression gewesen und habe ihn am Erfolg seiner gesamten Untersuchung zweifeln lassen. Außerdem erzählte er über eine Situation, von der er heute meint, sie nicht bewältigt zu haben (Z. 76-90): Auf seiner vorletzten Missionsreise nach Russland habe es bei der Anmeldung seiner Reisegruppe in der Unterkunft mit einer ominösen Geheimliste des KGB Probleme gegeben.

Seine ursprüngliche Absicht, sich bei der örtlichen Kommandantur über diese Vorgehensweise zu beschweren und mit dem Geheimdienstchef über das Problem zu sprechen, habe er aus Angst vor einer Inhaftierung nicht umgesetzt. Noch nach seiner Rückkehr nach Deutschland habe ihn dieser Vorfall sehr beschäftigt und eine persönliche Lebenskrise ausgelöst, welche ihn nahe an das Aufgeben seiner gesamten Missionstätigkeit und »an den Rand [s]eines Lebens geführt« (Z. 86) habe. Am Ende des Interviews erzählt er, dass er und seine Frau beschlossen haben, nur noch gemeinsam nach Russland zu fahren.

5.3 Selma

5.3.1 Biografischer Hintergrund

Selma ist in einer Kleinstadt in Süddeutschland aufgewachsen, ledig, evangelisch und gibt an, dass sie über 40 Jahre alt ist (vgl. u. a. Z. 100). Selma hat zwei Ausbildungen absolviert: eine Ausbildung als Krankenschwester und ein vierjähriges Theologiestudium an der Freien Theologischen Akademie in Gießen (heute: Freie Theologische Hochschule Gießen; 3.5.1.1) mit Schwerpunkt Gemeindepädagogik, einschließlich eines mehrmonatigen Praktikums. Außerdem hat sie mehrere Jahre in beiden Berufen gearbeitet (u. a. Z. 257-266). In der Praktikumsgemeinde im Zentrum einer norddeutschen Stadt war sie einige Jahre nach dem Studium als Diakonin in einem Mutterhaus (einer Schwesternschaft) beschäftigt und insbesondere für die gemeindepädagogische Arbeit verantwortlich. Schon seit frühester Jugend unternahm Selma mehrere Kurzreisen nach Russland, z. B. nach Moskau, Sankt Petersburg, in die Amur-Region und in eine sibirische Großstadt. Das Kultur- und Sprachstudium an einer Universität in einer russischen Großstadt nahm sie im Jahre 2003 auf. Zuvor hatte sie bereits berufliche Erfahrungen sowohl im Krankenhaus als auch in der christlichen Gemeindegemeinschaft gesammelt.

Zum Zeitpunkt des Interviews ist Selma für eine Zeit von drei Monaten in Deutschland und hat einen Tag zuvor ein Visum für Russland erhalten, welches sie nutzen wird, um eine Woche nach dem Gespräch wieder nach Russland aufzubrechen (Z. 414-416). Neben dem Sprachstudium ist Selma seit zwei Jahren für die seit 2001 in Russland tätige Liebenzeller Mission beschäftigt, um den Aufbau einer evangelischen Gemeinde der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten (im Interview als Lutherische Kirche Russland bezeichnet) zu unterstützen.

Die Liebenzeller Mission ist eine christliche Missionsgesellschaft mit Hauptsitz in Bad Liebenzell, Baden-Württemberg. Die Missionsvereinigung besteht aus mehreren rechtlich selbständigen Partnerinstitutionen, u. a. in Deutschland, Japan, Kanada, Korea, Schweiz, Österreich, Ungarn und den USA, die zur Liebenzeller Mission International assoziiert sind. Mit Missionaren in ca. 26 Ländern der Welt (u. a. in Papua-Neuguinea, Mikronesien, Burundi, Sambia, Japan, Taiwan, Spanien, Frankreich, Russland, Kirgisistan) stellt diese Mission eine der größten deutschen Missionsgesellschaften dar. Neben der klassischen evangelistischen Arbeit werden Missionare sowohl im medizinischen Dienst als auch in die theologische Aus- und Weiterbildung weltweit ausgesendet. Die Missionsarbeit im Ausland beinhaltet außerdem die Unterstützung von einheimischen Gemeinden und die Durchführung von Hilfsaktionen und Katastrophenhilfe. In Deutschland unterstützt die Mission u. a. die Kinder- und Jugendarbeit. Erklärtes Ziel der Missionsarbeit der Liebenzeller Mission ist es, in den Missionsgebieten (meist sozialen Brennpunkten) neue christliche Gemeinden aufzubauen und sie mittelfristig auf dem Weg in die Selbständigkeit zu begleiten und zu unterstützen. Von besonderer Bedeutung für die historische Entwicklung der Liebenzeller Missionsgesellschaft ist die gleichnamige, am Ende des 19. Jahrhunderts gegründete Schwesternschaft. Die Schwestern (und ledigen Frauen) verpflichten sich seit jeher für eine missionarische Arbeit im Ausland. Neben der Schwesternschaft unterhält das Liebenzeller Missionswerk ein eigenes Theologisches Seminar (Bibelschule mit international anerkanntem Hochschulabschluss in Theologie oder Gemeindepädagogik; 3.5.1.1) als Ausbildungsstätte, in der zukünftige hauptamtliche Mitarbeiter praxisnah und mit fundiertem Bibelkenntnissen auf die Gemeindegarbeit und die Mission vorbereitet werden. Das Missionswerk finanziert sich hauptsächlich aus Spenden und dem Verkauf von Publikationen aus dem Eigenverlag sowie durch Studienbeiträge.

5.3.2 Kontaktaufnahme und Gesprächssituation

Der Kontakt zu Selma ergab sich durch einen Missionsbeauftragten der Liebenzeller Mission, der dem Interviewer von einem Dozenten des Theologischen Seminars, den er auf einer wissenschaftlichen Konferenz im Jahr 2004 kennengelernt hat, als Ansprechpartner empfohlen wurde. Dem Interview ging ein Telefongespräch mit Selma voraus, in dem sie kurz über ihre Arbeit in Russland erzählte und ihr Interesse für das Interview bekundete. Das Gespräch fand im Oktober 2005 in einem Restaurant in einer süddeutschen Stadt, zunächst im Hof,

später im Innenraum, statt. Vor Beginn erhielt der Interviewer von der Selma Informationsmaterial von der Liebenzeller Mission und Kontaktdaten zu anderen Missionaren. Aufgrund des Ortswechsels wurde das Aufnahmegerät kurzzeitig ausgeschaltet. Alle in dieser Pause besprochenen Aspekte sind im Interview noch einmal thematisiert worden. Zu Beginn des Interviews haben Selmas Hände (wahrscheinlich vor Aufregung) leicht gezittert. Die Interviewpartnerin hat versucht, kontinuierlich Blickkontakt mit dem Interviewer zu halten, in der Hoffnung auf Hörer(rück)signale. Am Ende des Interviews wurde das Aufnahmegerät ein zweites Mal abgeschaltet, später aber wieder eingeschaltet. Auf Wunsch der Interviewpartnerin hat der Interviewer Selma nachträglich eine Kopie der Audioaufnahme geschickt. Selma fand die Studie des Interviewers sehr interessant und lud ihn nach Russland ein, damit er sich einen Einblick vor Ort zu verschaffen könne.

5.3.3 Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise

Das Interview mit Selma ist das längste der Untersuchungsgruppe (ca. 240 min). Die Erzähldauer der Haupterzählung beträgt ca. 24 min. Im zweiten Teil des Interviews wurden Selma verschiedene immanente und exmanente Fragen gestellt, so dass das Gespräch in eine stärker dialogorientierte Interviewform umgewandelt wurde. Die Fragen haben ausnahmslos neue Narrationen stimuliert. Selma beschreibt in einer sehr elaborierten und reflektierten Weise ihren Weg in die Russlandmission, ihre Beweggründe und Erfahrungen in ihrer Kindheit sowie über ihr Studium und die Gemeindegarbeit. Die gesamte Erzählung ist reich an Erlebnissen und Erfahrungen aus unterschiedlichen Lebensphasen. Selma gibt im Gegensatz zu den beiden vorangegangenen Interviewten (Anne-Kathrin und Michael) sehr ausführliche Einblicke in die Missionsarbeit und erinnert sich teilweise noch an bestimmte Begegnungen, die sie ausführlich und authentisch darzustellen versucht. Am Ende des Interviews tendiert sie – teilweise durch den Interviewer geleitet – stärker zur Selbstreflexion und Bewertung ihres Handelns und Erfahrens vor dem Hintergrund der eigenen religiösen Entwicklung und ihrer missionarischen Einstellung bzw. Glaubensüberzeugung. Die Erzählpassagen im letzten Teil des Interviews werden schneller und lebendiger dargestellt. Sonst spricht die Erzählerin eher langsam. An mehreren Stellen des Interviews äußert sie sich ausführlich über ihre religiöse Überzeugung und Einstellung und darüber, wie sie mit der Deutung von Begegnungen mit Menschen anderer Kulturen verfährt: sie sieht »Kulturen einfach anders, aber nicht negativ« (u. a. Z. 44; 80).

Mehrfach korrigiert Selma die nicht deckungsgleiche Gegenüberstellung der im jeweiligen politischen Kontext verorteten Begriffe »Wende« und »Zerfall der Sowjetunion« und stellt ihre korrekte Verwendungsweise klar (u. a. Z. 125ff.; 129; 253ff.). Ebenso häufig (über siebzig Mal) wie Selma die Landesbezeichnung »Russland« verwendet, kommt das Adverb »einfach« zur Relativierung ihrer Aussagen zum Einsatz. Etwa in gleicher Anzahl benutzt Selma die Begriffe »Kultur«, »Gott« und »Kirche« (ca. siebenundzwanzig Mal).

5.3.4 Textsorten

Das Interview ist insbesondere durch die vielen erzählenden Textpassagen und verschiedenen biografischen Bezüge ein typisches Beispiel für ein biografisch-narratives Interview (sensu Schütze). Weniger häufig finden sich beschreibende und argumentative Textsorten, z. B. bei der Beschreibung der Missionsarbeit der russischen Gemeinde und den ausführlichen Selbstreflexionen am Ende des Interviews. Häufig treten evaluative Elemente als Ein- und Ausleitung der einzelnen Teilerzählungen auf.

5.3.5 Umgang mit Zeit und Erzählperspektive

Selmas Darstellung der für sie bedeutsamen lebensgeschichtlichen Ereignisse erfolgt größtenteils chronologisch. Sie steigt in das Interview mit einer ausführlichen Beschreibung der Ankunft in Russland und einigen kulturspezifischen Kontrasterfahrungen ein und schildert im Anschluss daran verschiedene Erlebnisse und Erfahrungen, die sich während ihres vergangenen zweijährigen Russlandaufenthalts ereignet haben. Später geht sie in kleinen Exkursen auf die Bedeutung der russischen Sprache für die Bewältigung des Alltags und bestimmte Kulturstandards der russischen Kultur (u. a. Gastfreundschaft, Kontaktaufnahme etc.) ein, ohne die strenge lebensgeschichtliche Chronologie einzuhalten. Erst im letzten Teil des Interviews spricht Selma über die Beweggründe für die Mission und die Vorbereitung auf ihre Einsatz Tätigkeiten. Sie macht ausgiebig Gebrauch von Rückblenden in ihre Kindheit und schildert verschiedene Erfahrungen und Erlebnisse von Kurzzeiteinsätzen in Russland während ihres Studiums.

Im Gegensatz zu den anderen Interviewpartnern benutzt Selma relativ häufig die Darstellungsform der wörtlichen Rede, um die eigenen Ausführungen durch Aussagen anderer (und mit deren Worten) darzustellen. Bei der Reflexion über ihre eigene religiöse Entwicklung und ihr persönliches Glaubensleben verwendet sie verschiedene Bibelzitate. Selma erzählt vorwiegend in der Ich-

Perspektive bzw. aus der Erlebnisperspektive sowie über ihre Gedanken- und Gefühlswelt zur erzählten Zeit. Beschreibungen und Evaluationen von lebensgeschichtlichen Erfahrungen werden verschiedentlich unpersönlich mit ›man‹ (über zweihundertfünfzig Mal) verallgemeinert und generalisiert.

5.3.6 Personen

In allen ihren Erzählungen und Beschreibungen treten auch andere Personen auf. So nimmt sie z. B. Bezug auf die Aufgaben des Feldleiters, die Lebensweise ihrer Zimmergenossin, die Ansichten ihres Vaters über Russland, die Aussagen von Konferenzteilnehmern während der Großevangelisationseinsätze in Russland. Auch Selma kommt um eine Verwendung von z. T. stereotypisierenden und generalisierenden Bezeichnungen, wie z. B. ›die Russlanddeutschen‹, ›die Russen‹, ›die Deutschen‹, ›die Sprachlehrer‹ zur Beschreibung von kulturellen Unterschieden nicht umhin, und zwar immer dann, wenn es um die Beschreibung bestimmter kultureller Unterschiede geht, wie z. B. die ›deutsche Pünktlichkeit‹ (vgl. z. B. Z. 42). Sie differenziert allerdings ihre jeweilige Verwendungsweise und Bedeutung im Kontext der jeweiligen Interaktion.

5.3.7 Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung

Das Interview mit Selma kann thematisch in drei Teile untergliedert werden: Herausforderungen des alltäglichen Lebens in der Eingewöhnungsphase, Schwierigkeiten bei der sprachlichen Verständigung und ihre ehrenamtliche Tätigkeit in der Lutherischen Kirche. Selma war vor ihrem zweijährigen Russlandaufenthalt bisher nur für einige missionarische Kurzreisen in Russland. In Russland angekommen, musste sie sich zunächst an das Leben in einer russischen Großstadt und die russische Alltagskultur gewöhnen. Die Eingewöhnung sei mit verschiedenen Kontrasterfahrungen verbunden gewesen: Beispielsweise habe ihr die Einrichtung ihrer Mehrzimmerwohnung mehr Komfort und Luxus geboten, als sie je in Deutschland hatte (Z. 30-36). Selma musste einige unangenehme Erfahrungen auf dem Weg von ihrer Wohnung zur Universität machen. Sie habe u. a. lernen müssen, in der Straßenbahn ›ihre Ellenbogen einzusetzen‹ (Z. 42-44), was ihr einen Anstoß zur Selbstveränderung (Z. 81-95) und später auch die Möglichkeit zur Missionierung gegeben habe (Z. 100-116). Außerdem habe sie sich im alltäglichen Umgang den ›russischen Verhaltensregeln‹ anpassen müssen, wie z. B. daran, dass das Schnäuzen ins Taschentuch als ›unhöflich‹ gilt und in der Öffentlichkeit tabu ist (Z. 44).

Im zweiten Teil des Interviews berichtet Selma von den Schwierigkeiten und Problemen, die die sprachliche Verständigung in Russland aus ihrer Sicht mit sich brachte. Der Sprachaufenthalt in Russland diene ihr einerseits dazu, die russische Sprache zu erlernen und andererseits hätten sich Möglichkeiten zur Missionierung Anderer geboten. Selma erzählt in diesem Zusammenhang auch davon, dass es eine Weile gedauert habe, bis sie sich in der russischen Sprache halbwegs verständigen konnte, was auch der Grund für ihren Aufenthalt gewesen sei (Sprachstudium an der städtischen Universität).

Dieser Umstand brachte im ersten Einsatzjahr einige ungewollte Einschränkungen im Alltag mit sich. In Deutschland war sie es aufgrund ihrer langen Ausbildungszeit und mehrjährigen Berufstätigkeit sowie aufgrund ihres Singledaseins gewohnt, ihr Leben selbstständig zu organisieren. Nun befand sie sich in einem fremden Land und war zunächst auf die Hilfe Anderer angewiesen, wie z. B. beim Einkaufen (Z. 46). Auch der Besuch verschiedener Veranstaltungen in einer neu gegründeten lutherischen Kirchgemeinde, einer Partnergemeinde ihrer Missionsgesellschaft, war häufig mit Verständigungsschwierigkeiten verbunden. Mit ihrem ehrenamtlichen Engagement in dieser lutherischen Gemeinde verfolgte sie auch ein praktisches Ziel: Sie wollte möglichst nah am späteren beruflichen Einsatzort und im Missionsumfeld Russisch sprechen lernen und ihr Hörverständnis trainieren (Z. 46-48). Einmal habe sie sogar während der Abwesenheit des Pastors als dessen Vertretung der Gemeinde den Gottesdienst abgehalten (Z. 52-56). An der Universität habe sie in der Unterhaltung mit anderen Sprachstudierenden Möglichkeiten zur Weitergabe ihrer persönlichen Glaubensüberzeugungen gehabt (Z. 56-80).

Während ihrer Zeit in Russland machte sie verschiedene Kontrasterfahrungen, wie z. B. während der mühevollen Preisverhandlungen beim Einkaufen auf dem Gemüsemarkt (Z. 96-100). Als problematisch empfand sie die vielen Alkoholiker in den öffentlichen Einrichtungen der Stadt, die unkorrekte Müllentsorgung in öffentlichen Parks und das politische Desinteresse der jungen russischen Generation (Z. 123-131). Sie berichtet aber auch darüber, wie sie als Deutsche in Russland wahrgenommen wurde: ihrer Meinung nach hielten die Russen Deutschland für ein Land, »wo Milch und Honig fließen« (Z. 134-150) und wo »Pünktlichkeit« (Z. 167) noch geschätzt wird. Ebenso hatte sie mehrfach auch die Möglichkeit, die russische Gastfreundschaft kennen zu lernen. Selma meint, dass sie als Ausländerin immer gut behandelt worden sei (Z. 159-161). Ihre Be-

kanntschaften dienten häufig als Anknüpfungspunkte für spätere Missionsgespräche (u. a. Z. 156-159). Selma hatte während ihrer Zeit in der russischen Großstadt, wo die Kontaktaufnahme mit den Anderen und Fremden – ihrer Meinung nach – mit ebenso großen Schwierigkeiten verbunden war wie in Deutschland, Schwierigkeiten (Z. 161-167).

Im dritten Teil des Interviews geht Selma ausführlich auf ihre Tätigkeit in der Lutherischen Kirche bzw. ihrer Arbeit als Liebenzeller Missionarin ein. Sie berichtet z. B. über die missionarische Arbeit und das Gemeindeleben der Lutherischen Kirche sowie über die Schwierigkeiten bei der Vermittlung der christlichen Botschaft an die Russen und Deutschrussen (Z. 290-223; 257-293). Sie beschreibt auch ausführlich das Aufgabenfeld des Feldleiters (Z. 168-189). Darüber hinaus geht sie darauf ein, wie sie sich ihr zukünftiges Tätigkeitsfeld und ihre berufliche Tätigkeit in Russland vorstellt und auch darauf, was das Ziel und der Sinn ihrer Russlandmission und ihre persönliche Überzeugung von der Missionsarbeit ist (Z. 227-233). Sie berichtet davon, welche ersten Missionserfahrungen sie während ihrer Studienzeit auf evangelistischen Großveranstaltungen sammeln konnte (Z. 235-253) und reflektiert, welche Bedeutung und Wirkung der letzte längere Auslandsaufenthalt auf ihr Selbstgefühl bzw. Selbstbild hatte und wie sie mit der empfundenen Einsamkeit als ledige Missionarin in der Fremde umging (Z. 294-313).

Am Ende ihres Interviews geht Selma noch einmal auf die Beweggründe und Motive für ihren Auslandseinsatz in Russland ein und erläutert ausführlich ihr Selbstbild als Missionarin. Es sind sowohl das positive Russlandbild ihres Vaters, ihre Reise als Jugendliche nach Ostdeutschland noch vor der politischen Wende im Jahr 1989 als auch ihre in Russland gemachten Erfahrungen während ihrer verschiedenen Studienpraktika (Z. 294-347), die dieses Missionsziel für sie attraktiv erscheinen lassen. Außerdem geht Selma ein auf das schwierige Verhältnis der verschiedenen christlichen Kirchen miteinander und die Wirklichkeit der Religionsfreiheit in Russland (Z. 348-367), die Schwerpunkte der Missionsarbeit in der russischen Großstadt (Z. 368-375) und ihre Einstellung zur Missionsarbeit bzw. ihre Motivation im Alltag und als Christin, sich für den Dienst am Nächsten und für ihre Missionsgesellschaft zu engagieren (Z. 376-389). Sie beendet ihr Interview mit einer Reflexion ihrer persönlichen Glaubensentwicklung und einen Ausblick auf ihre zukünftige Aufgabe in der Russlandmission: Im Laufe ihres Lebens sei sie zwar häufig nur über Umwege an die gesetzten

Ziele gelangt, aber letztlich habe sie sich auf Gott verlassen und darauf vertraut, dass er sie bei allen ihren Entscheidungen begleite (Z. 414-416). Ihre persönliche Glaubensüberzeugung sei in dem biblischen Wort (nach 2Kor 12, 9) verbürgt: »Gott ist in den Schwachen mächtig« (Z. 416-418).

5.4 Christian

5.4.1 Biografischer Hintergrund

Christian ist graduiertes Verwaltungswissenschaftler, evangelisch-lutherisch, verheiratet und hat eine Tochter im Alter von 15 Jahren, die gerade ihre Schulbildung abschließt. Christian ist ungefähr 40 Jahre alt (u. a. Z. 452; Z. 1021f.). Er ist wie Selma und Leonore Missionar der Liebenzeller Mission. Seinen Beruf übte er nur kurzzeitig aus, bevor er eine vierjährige Bibelschulbildung am Theologischen Seminar der Liebenzeller Mission zur Vorbereitung auf einen zukünftigen Missionseinsatz absolvierte. Vor dieser Ausbildung haben Christian und seine Frau geheiratet. Seine Frau ist gelernte Krankenschwester, die mehrere Jahre in ihrem Beruf gearbeitet hat. Während er an der Bibelschule studierte, bestritt sie den Lebensunterhalt der jungen Familie. Dennoch konnte seine Frau in dieser Zeit auch ein Studienjahr in der gleichen Bibelschule absolvieren. Nach ihrer Aussendung auf den Missionseinsatz nach Frankreich durch die Liebenzeller Mission besuchten beide eine zweijährige Sprachschule im Süden von Paris, die sich in baptistischer Trägerschaft befindet. Im Anschluss daran absolvierte er ein Gemeindepraktikum in einer Pariser Gemeinde (u. a. Z. 573ff.). Danach wurde das Missionar Ehepaar in die Normandie geschickt, um dort an bereits bestehende Kontakte zu einem älteren Frankreichmissionar anzuknüpfen. Sie gründeten gemeinsam in einer französischen Kleinstadt eine evangelische Gemeinde, der er als – in das französische Kirchen- und Versicherungssystem vollständig integrierter und anerkannter – Pastor vorsteht. Insgesamt leitete das Missionar Ehepaar diese Gemeinde für mindestens sechzehn Jahre. Berufsbegleitend besuchte Christian vor einigen Jahren einen Weiterbildungslehrgang zum Sozialarbeiter in der Kinder- und Jugendarbeit und erwarb ein staatlich anerkanntes Zertifikat für dieses Tätigkeitsfeld (Z. 436ff.). Seine Frau nahm kürzlich nach über sechzehn Jahren als Hausfrau und Mithelferin in der Mission ihres Ehemannes ihren alten Beruf als Krankenschwester wieder auf.

5.4.2 Kontaktaufnahme und Gesprächssituation

Das Interview mit Christian fand im November 2005 in der Wohnung des Interviewers statt und dauerte ca. zweieinhalb Stunden. Zum Zeitpunkt des Interviews hielt sich Christian für einen Monat ohne seine Familie in Deutschland auf, um einige Gemeinden zu besuchen, sich mit Freunden und Bekannten zu treffen und um mit der Missionsleitung das weitere Vorgehen zu besprechen. Der Kontakt zu Christian kam über einen regionalen Ansprechpartner der Liebenzeller Mission zustande. Der Gesprächstermin wurde zuvor telefonisch abgesprochen und der Interviewer informierte Christian vor Interviewbeginn über die Untersuchung und den allgemeinen Gesprächsablauf. Vor dem Interviewtermin sagte Christian, dass er alle Namen in seinen Ausführungen aussparen würde, wenn die Namensnennung die Sicherheit der Personen gefährden könnte. Sein Hund, der ihn auf allen seinen Reisen, Einsätzen und insbesondere bei der Kinder- und Jugendarbeit begleitet (der ›Missionshund Bello‹), saß für die Dauer des Interviews im Auto. Nach dem Interview erhielt der Interviewer noch einige Informationsmaterialien über die Frankreicharbeit der Liebenzeller Mission.

5.4.3 Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise

Das Interview mit Christian ist das zweitlängste (ca. 2 Stunden). In diesem Interview gibt es mehrere Erzählpassagen und keine Haupterzählung im engeren Sinne. Der Interviewer stellte sowohl immanente als auch exmanente Fragen, die zu einer Reihe von Erzählungen unterschiedlicher Länge führten. Bei den meisten Erzählungen kann man feststellen, dass der vom Interviewer gegebene Impuls zwar aufgegriffen wurde, viele der gestellten Fragen jedoch nicht direkt beantwortet wurden. Christian steigt nach der vom Interviewer gestellten allgemeinen Erzählaufforderung mit einer Reflexion über die verschiedenen deutsch-französischen Kulturunterschiede in das Interview ein, wobei er Generalisierungen zu vermeiden versucht. Außerdem hebt er hervor, dass das Beherrschen der Landessprache eine grundlegende Voraussetzung für die Missionsarbeit darstelle. Durch alle Erzählungen des Interviews zieht sich ein roter Faden: es sind die persönlichen Kontakte und vertrauensvollen Beziehungen zu Schlüsselpersonen, die zum Gelingen des missionarischen Einsatzes in diesem Land und zur Entwicklung der Gemeinde beigetragen haben (vgl. z. B. die vielen Erzählungen über die Kultur des französischen Verwaltungssystems. Es ist anzunehmen, dass dieses Thema in seinen Erzählungen deshalb einen so hohen Stellenwert einnimmt, weil Christian selbst Verwaltungsfachmann ist, wenn auch ausgebildet

für das deutsche Verwaltungssystem (5.4.1). Er beendet das Interview mit dem Hinweis, dass er gern noch mehr zum Verhältnis von Franzosen und Deutschen gesagt hätte, wenn er Zeit dazu gehabt hätte. An einigen Stellen des Interviews nennt Christian erstaunlich viele Prozent- und Jahreszahlen, um ein bestimmtes Faktenwissen nachzuweisen. Allerdings werden keine Quellen genannt, so dass eine Nachprüfung der ›man sagt‹-Behauptungen (Z. 414ff.) kaum möglich ist. Erst am Ende des Interviews geht Christian noch einmal ausführlich auf seine eigene Bekehrung und ›Berufungsgeschichte‹ ein. An verschiedenen Stellen der Erzählungen wird die Handlungsebene stark betont: ›dort haben wir gemacht‹. Im gesamten Interview fällt auf, dass Christian viel häufiger von ›den Leuten‹ (ca. fünfzig Mal) spricht, denen er begegnet ist oder die imaginativ in seiner Vorstellung existieren, anstatt die geografischen oder nationalkulturellen Bezeichnungen, wie z. B. ›Frankreich‹, ›die Franzosen‹, ›die Normandie‹ bzw. ›Normanen‹ (weniger als vierzig Mal) zu verwenden. Erstaunlicherweise kommt nur an wenigen Stellen (ca. zwanzig Mal) die Betonung des Wirkens Gottes vor, z. B. am Anfang des Interviews, als er sich ausführlich über die durch die ›laissez-faire‹-Weltanschauung geprägte Religionsfreiheit im französischen Staat und ihre praktische Umsetzung in Form von Religionsgesetzen äußert.

5.4.4 Textsorten

Im gesamten Interview überwiegen Erzählpassagen. Gelegentlich werden von Christian auch Beschreibungen eingefügt, um weitere Hintergrundinformationen zu liefern, z. B. Verwaltungsbegriffe bzw. eine ausführliche Erläuterung der Funktionsweise und der typischen Verfahrensabläufe des französischen Verwaltungssystems. Am Anfang des Interviews verwendet er eher abstrakte Argumentationen und baut auf eine komprimierte Darstellung von deutsch-französischen Kulturunterschieden, die an die ›Kulturstandardtheorie‹ (u. a. Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003) erinnern und in ›interkulturellen Trainings‹ (u. a. Leenen, 2007) zur Auslandsvorbereitung eingesetzt werden. Obschon die Wahrnehmung der geschilderten kulturellen Differenzen auf persönlichen Erfahrungen beruht, nimmt Christian nur wenig Bezug auf eigene Erlebnisse, sondern beschreibt in einer lehrbuchähnlichen Form einzelne für ihn bedeutsame Auffälligkeiten, in denen sich die französische und deutsche Kultur unterscheiden lassen. Im Gegensatz zu den anderen Interviewten kommen Evaluationen verhältnismäßig seltener vor. Eine ausführliche Selbstreflexion und Einschätzung seiner Arbeitsweise bzw. bisherigen religiösen Entwicklung erfolgt am Ende des Interviews.

5.4.5 Umgang mit Zeit und Erzählperspektive

Die Darstellung der lebensgeschichtlichen Erlebnisse und Erfahrungen erfolgt nicht zwingend chronologisch. Der zeitliche Zusammenhang der im gesamten Interview beschriebenen Ereignisse lässt sich durch die ausführliche Erläuterung seines Weges in die Mission erschließen (vgl. Z. 1438-1662). Im Interview verwendet Christian den Kollektivsingulär ›wir‹ (ca. 290 Mal) mehr als doppelt so häufig wie die anderen Interviewpartner. Häufig lässt sich nur aus dem Kontext erschließen, ob mit diesem Personalpronomen er und seine Frau bzw. seine Familie gemeint sind oder sogar die gegründete evangelische Gemeinde bzw. allgemeine Entwicklungen in Frankreich. Zu einem überwiegenden Teil handelt es sich bei dem Interview mit Christian um Darstellungen aus der Ich-Erzählperspektive.

5.4.6 Personen

Das Interview zeigt, dass die (überwiegend unentgeltlich) mitarbeitenden Lebenspartner und Kinder einen maßgeblichen Einfluss auf den Erfolg der Mission haben können. Darüber hinaus haben auch einige andere Personen bzw. Institutionen einen sehr hohen Stellenwert in Christians (auto-)biografischer Erzählung: z. B. wird häufig der Missionar F. genannt, der eine mindestens fünfzehn bis zwanzigjährige missionarische Arbeit vor der Gründung von Christians evangelischer Gemeinde verrichtet hat, an die Christian in Form zahlreicher Kontakte fast nahtlos anknüpfen konnte (vgl. u. a. Z. 1407-1436). In seinen Geschichten über die französische ›Verwaltungskultur‹ kommen zahlreiche Bekanntschaften zum Ausdruck, die er u. a. über seine Mitgliedschaft im Deutsch-Französischen Freundschaftsverein geknüpft und gepflegt hat.

5.4.7 Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung

Das Interview mit Christian kann in die folgenden drei thematischen Schwerpunkte gegliedert werden: die Wahrnehmung von Kulturunterschieden, die Entwicklung der neu gegründeten französischen Gemeinde sowie seine persönliche Glaubensbeziehung einschließlich seines Wegs in die Mission. Für Christian war die Reise nach Frankreich zunächst mit einem ›Kulturschock‹ verbunden, weil das Leben in Frankreich, wie er meint, nach völlig anderen Gesetzmäßigkeiten zu funktionieren schien als in Deutschland und den von ihm bisher bereisten anderen europäischen Ländern: z. B. die Rede über die eigene Nationalität (Z. 37-

93), die kulturellen Unterschiede zwischen der normannischen Bevölkerung und den »anderen Franzosen« (Z. 93-157), deren regelmäßige Besuche bei Wahrsagern und Zauberern (Z. 159-202) und deren indirekter Kommunikationsstil (Z. 202-248). Neu und ungewöhnlich ist für Christian ebenso, dass man öffentlich nicht über seinen eigenen Glauben bzw. die christliche Botschaft reden darf, außer es handelt sich um einen Spezialisten bzw. Experten, wie z. B. einen Priester. Unterstützt wird dieses »Nicht-reden-Dürfen« durch die verfassungsrechtliche Ordnung eines »säkularen Staates« (Z. 321), der an einer Neutralität gegenüber den innerstaatlich tolerierten Religionen interessiert ist (Z. 296-553). Christian bezeichnet den französischen Staat sogar als »gottlos« (Z. 322), weil einerseits in den Schulen »keine Glaubenswerte vermittelt« (Z. 397) und die Schulabgänger über kein nennenswertes Wissen über Religionen und Weltanschauungen mehr verfügen würden sowie die religiöse Erziehung in den Schulen weniger Beachtung als in Deutschland finde (Z. 353-411). Andererseits sei der traditionalistische Katholizismus auf dem Land noch sehr verbreitet, der nicht zu einem selbstständigen Denken über den Glauben anregen würde (Z. 411-436).

Im zweiten Teil des Interviews berichtet Christian über die Entwicklung der von ihm neugegründeten christlichen Gemeinde. Bevor Christian in der Kinder- und Jugendarbeit tätig werden konnte, benötigte er zunächst ein staatliches Zertifikat für diese sozialarbeiterische Tätigkeit in Frankreich, welches er vor einigen Jahren in Paris in einem zweiwöchigen Lehrgang absolviert und das sich für seine Missionsarbeit in der von ihm geleiteten Gemeinde als hilfreich erwiesen hatte (Z. 436-515). Bei der Gemeindegründung knüpfte Christian an die Pioniermission und Vorarbeiten eines anderen LM-Missionars an, der bereits Kontakte zu regionalen evangelikalen Kirchverbänden, anderen Kirchengemeinden und einigen Gläubigen aufgebaut hatte (Z. 516-571). Er berichtet, dass die Gemeindegarbeit im eigenen Wohnzimmer gestartet (Z. 571-607) und am Anfang vor allem durch »Mund-zu-Mund-Propaganda« entfaltet worden sei. Christian erzählt, dass zunächst ein Hauskreis von circa vier bis fünf Interessierten entstanden sei, der in regelmäßigen Abständen gemeinsame Gottesdienste in seiner Wohnung gefeiert habe. Die Kinderarbeit habe schließlich im Esszimmer von Christians Wohnung begonnen. Mit der Gründung dieser Gemeinde seien auch einige öffentlichkeitswirksame Aufgaben verbunden gewesen: u. a. musste man sich beim Bürgermeister, dem katholischen Dekan oder bei der Polizei vorstellen (Z. 608-628). Durch »Zufall« wurde Christian außerdem Mitglied im Deutsch-

Französischen Freundschaftsverein (Z. 629-697). In den ersten Jahren war er für seine Gemeinde mehrfach mit verschiedenen Verwaltungsverfahren beschäftigt gewesen: Beispielsweise musste ein Umbauantrag gestellt (Z. 698-737), ein Berechtigungsschein für Hausbesuche beantragt (Z. 737-804) sowie ein Antrag auf Gemeinnützigkeit für die christliche Gemeinde gestellt werden (Z. 804-863). Während seiner verschiedenen Gespräche mit Beamten der französischen Verwaltung und anderen einflussreichen Personen konnte Christian wichtige und solide Kontakte knüpfen, die für die Entwicklung der Gemeinde von entscheidender Bedeutung waren (Z. 873-965). Die persönliche Beziehungsarbeit stellt seiner Ansicht nach einen wesentlichen Aspekt der alltäglichen Missionsarbeit dar (Z. 967-1007). Für seine Arbeit sei von entscheidender Bedeutung, dass er die Menschen in seiner Gemeinde nicht als ›Missionsobjekte‹ betrachte, sondern »den Anderen als Mensch« mit seinen »menschlichen Bedürfnissen und [...] Sorgen« (Z. 976f.) begegne. Auch während seiner Freizeitaktivitäten habe er neue Kontakte knüpfen können (Z. 1007-1075). Manchmal nutzte er sogar seine Position als Ausländer strategisch aus, z. B. als er bewusst in ein ›Fettnäpfchen‹ getreten war und sein Verhalten unwillkürlich als das eines Ausländers interpretiert werden musste. Mit dieser Verhaltensstrategie habe er die Anderen zum Nachdenken anregen und zu Rückfragen provozieren wollen (Z. 1175-1148). Seine Missionsarbeit verlief nicht immer frei von Problemen und brachte mitunter auch psychische Belastungen mit sich. Einerseits bemerkte er, dass einige der mit ihm in Frankreich wirkenden Missionare bereits nach ungefähr fünf Jahren ihrer Tätigkeit so erschöpft waren, dass sie aufgrund eines Burnout-Syndroms in ihre Heimat zurückkehren mussten. Auch er und seine Frau waren bereits nach fünf Jahren ihrer Tätigkeit in Frankreich sehr erschöpft und in eine persönliche Lebenskrise geraten, die sie beinahe zum Aufgeben der Missionsarbeit und zum totalen Rückzug gezwungen hätte (Z. 1150-1218). Doch die gegenseitige Unterstützung durch die anderen Frankreichmissionare habe dem Ehepaar wieder neue Kraft gegeben (Z. 1218-1255). Christian meint, dass sich in den vergangenen Jahren die Gemeinde – trotz einiger Höhen und Tiefen – entscheidend weiterentwickelt habe, so dass vor kurzer Zeit mehrere französische Gemeindeälteste in ihr neues Amt eingesetzt werden konnten. Christians Ziel ist es, die Gemeindeleitung und Verantwortung schrittweise in ›französische Hände‹ zu übergeben (Z. 1255-1307). Seit einiger Zeit ist er mittlerweile im französischen Versicherungssystem als Pastor einer evangelischen Gemeinde anerkannt wor-

den (Z. 1309-1360), die wiederum zu der staatlich anerkannten protestantischen Föderation gehört (Z. 1364-1405).

Im dritten Teil des Interviews berichtet Christian vor allem über seinen Weg in die Mission und evaluiert seine persönliche Glaubensentwicklung. Ausführlich geht Christian dabei darauf ein, wie er sich zum christlichen Glauben bekehrt (Z. 1438-1506), den Weg zur Liebenzeller Mission gefunden (Z. 1506-1558) sowie seine Ausbildung an der Bibelschule in Liebenzell (Z. 1558-1599) und an der Sprachschule in Paris (Z. 1599-1634) absolviert hat. Am Ende des Interviews meint Christian, dass die letzten Jahre in Frankreich für ihn persönlich sehr wichtig gewesen seien und dass sich damit die Möglichkeit geboten habe, deren Sprache und Kultur kennen zu lernen. Christian meint, dass er sich während seiner Missionstätigkeit persönlich weiterentwickelt und verändert habe. Es sei seine persönliche Lebens- und Glaubensüberzeugung, sich um andere Menschen zu kümmern und sie mit der christlichen Botschaft vertraut zu machen (Z. 1634-1642). Er habe – unabhängig von den persönlichen Tiefs – nie bedauert, sich für die Mission entschieden und nicht den von den Eltern vorgezeichneten Weg eingeschlagen zu haben (Z. 1644-1699).

5.5 Leonore

5.5.1 Biografischer Hintergrund

Leonore ist mit ca. fünfundfünfzig Jahren die älteste Interviewperson. Sie ist gelernte Krankenschwester, ledig, kinderlos und evangelisch. Vor ihrer Missionstätigkeit war Leonore vierundzwanzig Jahre in Deutschland an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Positionen als Schwester der Liebenzeller Mission im Dienst und hat einige Jahre Berufserfahrung gesammelt, bevor sie in die Mission ging. Nach einer Bibelschulerausbildung erlernte sie den Beruf der Krankenschwester und arbeitete einige Jahre im Krankenhaus. Leonore war außerdem dreizehn Jahre in einem evangelischen Diakonissenstift, welches mit der Liebenzeller Mission zusammenarbeitet, als ›Hausmutter‹ tätig, bevor sie zu ihrem Missionseinsatz nach Spanien geschickt wurde. In Spanien angekommen, besuchte sie für zwei Jahre eine Sprachschule in Madrid und arbeitete im Büro einer Partnermission der Liebenzeller Mission. Danach ging sie zusammen mit einer Kollegin für zwei Jahre in eine südspanische Kleinstadt, um dort eine »gemeindegründende Arbeit anzufangen« (Z. 94f.). Darauf folgten aufgrund einer Erkrankung eineinhalb Jahre Heimaturlaub (2000-2001).

Im Jahre 2001 reiste Leonore erneut nach Spanien und arbeitete für vier Jahre als Hauswirtschaftsangestellte in einem Freizeithem außerhalb einer kleinen Ortschaft. Auf ihrem Missionseinsatz wurde sie in einer interkulturellen Qualifizierungsmaßnahme vorbereitet (vgl. Z. 1095-1148). Insgesamt arbeitete Leonore ca. sechs Jahre in Spanien.

5.5.2 Kontaktaufnahme und Gesprächssituation

Das Interview mit Leonore fand im Oktober 2005 statt und dauerte ca. zwei Stunden. Der Kontakt kam ähnlich wie bei Michael über einen regionalen Ansprechpartner der Liebenzeller Mission zustande. Eine telefonische oder anderweitige Absprache mit ihr persönlich hat vor dem Gesprächstermin nicht stattgefunden. Das Interview wurde in der Wohnung der Gastfamilie geführt, bei der Leonore während ihres derzeitigen dreimonatigen Heimataufenthalts zeitweise untergebracht war. Nach dem Gespräch bat Leonore um eine Kopie des Tonmaterials, welches ihr der Interviewer nachträglich zusandte. Nach dem Gespräch erhielt der Autor einen Flyer bzw. persönlichen Steckbrief über Leonore. Das Interview wurde an zwei bis drei Stellen kurz unterbrochen, weil die Gastgeberin Getränke hereinbrachte und sie den Interviewer zum Mittagessen einlud. Nach dem Gespräch aß der Interviewer zusammen mit Leonore und der Gastgeberin zu Mittag. Dabei wurde der Interviewer von beiden über sein Forschungsprojekt befragt.

5.5.3 Struktur der Gesamterzählung und Erzählweise

Das Interview dauerte eineinhalb Stunden. Das Gespräch beginnt wie in der ›klassischen‹ Form (nach Schütze) vorgeschlagen. Die Hauptidee der Erzählung im Anschluss an die Erzählaufforderung am Anfang des Interviews dauerte ca. dreizehn Minuten. Daran schlossen sich mehrere immanente und einige wenige exmanente Fragen des Interviewers an, die Leonore zu weiteren kürzeren Erzählpassagen anregten. Durch das gesamte Interview zieht sich als Hauptthema die Fragestellung, wie Leonore und die anderen Missionare eine vertrauensvolle Beziehung zu den Einheimischen und im Team aufgebaut haben. Dies habe zwar höchste Priorität für das alltägliche Zusammenleben und die Begegnungen mit den Missionsadressaten, beanspruche aber viel Zeit und Lebensenergie. Leonore hebt in diesem Zusammenhang besonders hervor, dass ihre Arbeit stets ein einseitiges Geben darstelle, ohne dass sie selbst etwas empfangt. Da Leonore immer zusammen mit anderen Missionaren ihren Tätigkeiten nachging, spricht sie an vielen Stellen über das Zusammenleben und das gegen-

seitige Zusammenarbeiten im multikulturellen Team und weniger – wie sie selbst sagt – über Erfahrungen und Begegnungen mit einheimischen Christen oder den zu Missionierenden (vgl. u. a. Z. 164ff; 621ff.). Nur selten geht sie auf Interaktionen mit den Einheimischen und das Gemeindeleben ein (Z. 1353-1420). Wie die anderen Missionare versucht sie bei der Darstellung der für sie bedeutsamen lebensgeschichtlichen Erlebnisse und Ereignisse Generalisierungen zu vermeiden und benutzt Bezeichnungen, wie z. B. ›die Leute‹, häufiger als nationalkulturelle Etikettierungen, wie z. B. ›die Spanier‹. Leonores Erzählungen sind reich an Gegenüberstellungen und Konstruktionen von Eigenem und Fremden. Sie spricht ähnlich wie Christian häufig von den ›Anderen‹ und am Anfang des Interviews vom Gefühl, sich ›als Ausländerin‹ (u. a. Z. 37-89) zu fühlen. Im Zentrum ihrer Ausführungen steht die Bewältigung von psychischen Belastungen während ihrer Missionstätigkeiten, die sie einmal wegen eines Erholungsurlaubs unterbrechen musste, und die persönliche Entwicklung ihres Glaubenslebens (Z. 650-968). Die gesamte Erzählung wird durch ihren seit dem frühen Erwachsenenalter begleitenden Missionswunsch dramatisch auf die Frage nach einer Berufung in die Mission zugespitzt: »Irgendwie hatte ich immer noch so das Gefühl, da kommt noch was« (Z. 884f.).

5.5.4 Textsorten

Das Interview besteht zu einem überwiegenden Anteil aus Erzählungen und Beschreibungen von Erlebnissen und Erfahrungen auf ihren Missionseinsätze und Reflexionen aus ihrer heutigen Perspektive. Gelegentlich stellt Leonore auch Evaluationen an.

5.5.5 Umgang mit Zeit und Erzählperspektive

Die lebensgeschichtlichen Erzählungen von Leonore werden nicht chronologisch geschildert. Sei beginnt mit der Ankunft im Missionsland Spanien im Jahr 1996 und schildert in diesem Zusammenhang ihren ersten Eindruck und die Schwierigkeiten bei der Eingewöhnung in der neuen, für sie ungewohnten kulturellen Umgebung, z. B. wie wichtig sie es empfunden habe, die Landesprache zu erlernen, um einen Zugang zu den Spaniern und deren ›andere‹ Lebensweisen zu erhalten. Im gesamten Interview überwiegt bei der Darstellung der Erlebnisse die Ich-Perspektive. Es finden sich in verschiedentlich Evaluationen von gemachten Erfahrungen bzw. getätigten oder unterlassenen Handlungen aus der Perspektive der Erzählzeit.

5.5.6 Personen

Neben einer Darstellung des Zusammenlebens mit den anderen Missionaren im multikulturellen Team (5.5.3) erwähnt sie einige Begegnungen mit Menschen, die ihrem Leben eine maßgebliche Prägung verliehen haben, z. B. die vielen lang andauernden Gespräche mit ihrer Vermieterin (Z. 207-256). Sie spricht auch von einer Familie, die am ersten Einsatzort wohnt und die sie regelmäßig an Wochenenden besucht habe, um sich zu erholen oder um Glaubensgespräche zu führen (Z. 650ff.).

5.5.7 Darstellungslinie und thematische Schwerpunkte der Gesamterzählung

Das Interview mit Leonore kann in die folgenden vier thematischen Einheiten gegliedert werden: die Wahrnehmung von Kulturunterschieden und die schwierige sprachliche Verständigung während der Eingewöhnungsphase; ihr Grundverständnis von Mission, welches in der Etablierung von persönlichen Beziehungen und der Schaffung einer soliden Vertrauensbasis besteht; der Darstellung ihrer Glaubensüberzeugung und den Umgang mit psychischen Belastungen; Leonores Weg in die Mission und ihre Zukunftsplanung.

Am Beginn von Leonores Erzählungen steht die Schilderung ihrer ersten Eindrücke nach ihrer Ankunft in Spanien (Z. 37-89): Beispielsweise bereitete es ihr Schwierigkeiten, noch eine neue Sprache zu erlernen und im Alltag anzuwenden. Für Leonore verbindet sich mit der neuen Umgebung auch das »Gefühl, mal Ausländerin zu sein und zunächst nicht zu wissen, was wollen die Anderen, wie verständigt man sich, ähm, wie denkt der Andere, wie empfindet der Andere oder wie ich selber, wie empfinde ich selbst in dieser Umgebung« (Z. 56f.). Einen Großteil ihrer Erzählung widmet Leonore der Zusammenarbeit mit anderen Christen in Missionsteams sowie dem für sie zentralen Aspekt, dass der Aufbau von persönlichen Beziehungen letztlich eine notwendige Grundlage und Voraussetzung für die Missionsarbeit in Spanien darstelle. Leonore habe beispielsweise mit anderen Christen der gleichen Stadt evangelistische Aktionen geplant und durchgeführt, um Kontakte mit den Einheimischen aufzubauen (Z. 89-145). Außerdem berichtet sie über ihre Arbeit im Freizeitheim und die Zusammenarbeit im Team, die sich aufgrund markanter kultureller Unterschiede zunehmend schwierig gestaltet (Z. 145-182). Die gemeinsame Zusammenarbeit sei durch eine Zieloffenheit gekennzeichnet, was von allen Beteiligten ein gewisses Improvisationstalent abverlangt habe (Z. 182-205). Die Grundlage jeglichen Zu-

sammenarbeitens bestehe in der Personenzentrierung und Beziehungsorientierung (Z. 256-286) sowie in der Schaffung einer gemeinsamen Vertrauensbasis (Z. 286-323). Und das gilt sowohl für die Zusammenarbeit in einem multikulturellen Missionsteam (Z. 376-446; 521-604) als auch für die Missionierung der Anderen und Fremden, wie z. B. ihrer spanischen Vermieterin und Nachbarin (Z. 207-256). Allerdings handele es sich dabei nicht um eine Gelingensbedingung *per se*, wie z. B. ihre vielen Gespräche mit einem sie behandelnden Physiotherapeuten zeigen (Z. 325-374).

Im dritten Teil des Interviews berichtet Leonore über ihre missionarische Glaubensüberzeugung, die darin bestehe, dass sie die Anderen nicht mit ihren Glaubensansichten konfrontieren möchte, sondern es ihr Ziel sei, die Fremden mit dem biblischen Menschenbild vertraut zu machen und zum selbstständigen Denken und Nachforschen anzuregen (Z. 446-465). Leonore meint von sich, dass sie nicht nach Spanien gegangen sei, um den Anderen und Fremden vordergründig etwas beizubringen, sondern für sie sei die biblische Erziehung stets ein »Balanceakt« (Z. 516), um den Bedarf der Interessierten ausfindig zu machen und um deren Vertrauen zu gewinnen, so dass diese sich eines Tages auf eine christliche Lebensform einlassen können (Z. 465-521). Ihre Missionsarbeit in Spanien sei auch mit einer Reihe von schwerwiegenden Belastungen und Hindernissen verbunden gewesen. Sie sei während ihres ersten Spanienaufenthaltes aufgrund der hohen Arbeitsbelastung, der verschiedenen Ortsveränderungen sowie aufgrund ihrer Tätigkeit als Seelsorgerin erkrankt, was sie dazu gezwungen habe, einen eineinhalbjährigen Erholungsurlaub in der Heimat anzutreten (Z. 650-735). Wie Leonore darstellt, sei dieser Urlaub für sie vor allem von Bedeutung gewesen, um geistlich »wieder neu aufzutanken« (Z. 754) zu können, denn während ihres ersten Einsatzes habe sie im Dienst am Nächsten mehr geben müssen, als sie empfangen habe. Aufgrund dieser Tatsache findet sie, dass sie manchmal den Eindruck hatte, sich geistlich mehr rückwärts als vorwärts entwickelt zu haben (Z. 737-848).

Im vierten Teil ihres Interviews erzählt Leonore über ihren Weg in die Mission nach Spanien und ihre Zukunftsplanung. Sie beginnt diese Abschlusserzählung mit ihrem Eintritt in die Schwesternschaft und ihrer Bibelschulausbildung in Liebenzell, als zunächst noch nicht feststand, dass sie eines Tages in die »äußere Mission« (Z. 867) gehen würde. Während ihrer verschiedenen Lebensstationen habe sie schon immer das tiefe Gefühl bzw. der feste Wunsch begleitet, irgend-

wann einmal in die Mission zu gehen (Z. 976-1093). Leonore erzählt am Ende des Interviews auch davon, dass sie neben der Bibelschulbildung und dem Sprachstudium auch ein interkulturelles Training zur Vorbereitung auf den Missionseinsatz absolviert habe, bevor überhaupt der Entschluss gefasst worden sei, dass sie in einen Missionseinsatz geschickt werde (Z. 1095-1148). Wenn Leonore wieder nach Spanien zurückgehe, würde ihre Aufgabe in einer neuen Gemeinde darin bestehen, die regelmäßig stattfindenden Veranstaltungen zu koordinieren, Hausbesuche bei Frauen der Gemeinde zu unternehmen und ihre begonnene Seelsorgeausbildung fortzusetzen (Z. 1297-1341).

6 Missionarisches Handeln und religiöses Selbst deutscher Protestanten in interkultureller religiöser Praxis⁵⁵

6.1 Vorbemerkung

In den im Rahmen dieser empirischen Studie analysierten lebensgeschichtlichen Erzählungen stehen die von den Missionaren gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit sowie die durch Kommunikation, Kooperation und Koexistenz mit den Anders- und Nichtgläubigen geprägten Transformationen des eigenen (religiösen) Selbst im Zentrum der Betrachtung. Die in diesen biografischen Erzählungen eingebetteten Handlungszusammenhänge und Erfahrungsweisen, Orientierungen und Erwartungen der untersuchten deutschen protestantischen Missionare vermitteln theoretische Perspektiven darüber, welche spezifischen Bedeutungen und Funktionen missionarisches Handeln und religiöses Erfahren in interkultureller Praxis tragen und erfüllen können. Das bedeutungsvolle Handeln und Erfahren der Missionare steht letztlich auch in direkter Relation zur Konstitution und Stabilisierung, Bewährung und Transformationen des eigenen Selbst, welches sich gegenüber zahlreichen signifikanten Anderen fortwährend abzugrenzen versucht. Die folgenden drei Kapitel 6, 7 und 8 stellen in dieser Hinsicht das Ergebnis dieses Interpretationsprozesses bzw. dieser Bedeutungsanalyse dar. Dabei richtet sich das Interesse auf bestimmte Typen bzw. Typisierungen von Handlungszusammenhängen und Erfahrungsweisen sowie mögliche Binnendifferenzierungen dieser Typen.

Als die Analyse leitende Fragen wurden dabei in Betracht gezogen: Was bedeutet ›missionarisches Handeln‹ für die Akteure selbst bzw. aus der Perspektive der wissenschaftlichen Interpreten? Was tun und beabsichtigen Personen, die andere Menschen – unter Zugrundelegung ihrer religiösen Überzeugungen und Orien-

⁵⁵ Erste vorläufige Analyseperspektiven auf Grundlage der thematischen Gliederung und inhaltlichen Auswertung von drei der insgesamt fünf in dieser Untersuchung vollständig erfassten autobiografischen Erzählungen wurden bereits an anderer Stelle formuliert (vgl. Straub & Arnold, 2008). Einige der Ergebnisse wurden im Rahmen des von Jürgen Straub geleiteten Doktorandenkolloquiums in qualifizierten Interpretationsgruppen entwickelt. Auch in der Vorbereitung des zitierten Artikels, der einem Vortrag von Jürgen Straub für das Symposium »Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives« (Lund, 2006) zugrunde lag, prägte die interpretative Phantasie und hermeneutische Urteilskraft des Genannten und ermöglichte verschiedene emergierende Einsichten. Im Folgenden bleibt es nicht aus, dass manche Formulierungen (mit seinem Einverständnis) übernommen und weiterentwickelt wurden.

tierungen – vom eigenen Glauben an den christlichen Gott zu überzeugen trachten? Welche bewussten oder unbewussten, offenkundigen oder verdeckten Funktionen mag missionarisches Handeln erfüllen? Welche (religiösen) Erfahrungen sind mit dieser Art des Handelns verbunden? Welchen psychosozialen Belastungen, Schwierigkeiten und Konflikten sind in missionarischer Absicht handelnde Individuen ausgesetzt? Wie sieht der Weg in die Mission aus, welche Beweggründe und Motive gibt es dafür, was bewegt die Missionare dazu, dabeizubleiben, welche Gründe bewegen zum Abbruch des Einsatzes und zur Rückkehr in die Heimat? Welche Bedeutung für und welchen Einfluss auf das eigene (religiöse) Selbst hat das missionarische Handeln? Wie hat sich das Handeln, Denken, Fühlen, Erinnern, Wollen etc. durch Erfahrungen kultureller Differenz oder Andersheit verändert?

Im Kapitel 6 werden thematische Kategorien bzw. (axiale) Codes herausgearbeitet und differenziert, die sich aus der komparativen Analyse der einzelnen im Kapitel 5 vorgestellten Fälle ergeben haben. Dazu zählen u. a. die Strukturierung der eigenen Lebensgeschichte durch Missionserfahrungen (6.2), die Alltagswelten der Missionare in der Fremde im Zeichen kultureller Differenzenerfahrungen und in interkultureller Praxis (6.3) sowie die Stabilisierung und Bewährung im religiösen Glauben (6.4).

Darüber hinaus haben die komparativen Analysen bestätigt, was sich vereinzelt schon in den Fallanalysen gezeigt hat: Die axialen Codes ›Schuld‹, ›Sühne‹, ›Vergebung‹ und ›Zufall‹ sind sowohl auf einer phänomenologischen Ebene als auch auf einer strukturanalytischen Ebene (im Sinne der ›reflektierenden Interpretation‹; 2.3.2.2) derart miteinander bzw. mit anderen Codes verknüpft, dass diese nicht unabhängig voneinander beschrieben werden können. Die vorgenannten Codierungen werden schließlich als Binnendifferenzierungen unter dem Oberthema ›Rekonstruktion alltagspraktischer Religiosität‹ typisiert. Dieses übergeordnete Thema erfordert aufgrund der Eigenart des damit verknüpften Erzählmaterials eine inhaltlich und strukturell differenzierte Darstellung in einem eigenen Abschnitt (vgl. Kapitel 7). Die Typisierung von (religiösen) Erfahrungen der an dieser empirischen Studie teilnehmenden deutschen Protestanten hat zu zwei ›(Ideal-)Typen‹ geführt: religiöse Erfahrungen aufgrund eines religiös geprägten Erwartungshorizonts (7.1) und die Thematisierung von Erfahrungen als religiöse Erfahrungen aufgrund expliziter Interpretationsleistungen (7.2). In diesem Zusammenhang soll noch darauf hingewiesen werden, dass sich ein-

zelne Codes durch die komparativen Analysen nicht verdichten ließen: z. B. ›religiöse Glaubensinhalte‹, ›moralische und ethische Konnotationen‹. Diese Codierungen können im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht betrachtet werden, weil deren Typisierung und Differenzierung nicht ohne weitere theologische und moralphilosophische Gegenhorizonte fortentwickelt werden konnte.

Auf Basis der komparativen Analysen und der angestellten theoretischen Überlegungen ergab sich schließlich die alle bisher genannten axialen Codierungen integrierende Schlüsselkategorie ›Mission als Selbstverwirklichung‹. Zu missionieren bedeutet für in dieser Absicht handelnde Individuen stets eine Bearbeitung und Ausbalancierung von widerstreitenden Interessen und Absichten: dem prekären ›Weltverbesserungsanspruch‹ und ihrer Bewährung in der Realität. Mögliche Folgefragen, z. B. wie die religiöse Mission mit gängigen theoretischen Konzepten ›interkultureller Kommunikation und Kompetenz‹ in Zusammenhang gebracht werden kann, können in Kapitel 8 nur angedeutet werden. Diese Überlegungen haben schließlich zum Ziel, verschiedene Perspektiven für eine gegenstandsverankerte Theorie missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens aufzuzeigen.

6.2	Strukturierung der eigenen Lebensgeschichte durch Missionserfahrungen: biografische Rekonstruktionen der Missionserzählungen
6.2.1	Beweggründe, Motive und Ziele für die Mission
6.2.1.1	Die Darstellungsform: Entfaltung einer komplexen Berufungsgeschichte
6.2.1.2	Ratschläge und Hinweise aufgrund von Gesprächen mit Anderen
6.2.1.3	Selbstüberwindung im Zeichen der Nächstenliebe
6.2.1.4	Gewinnung von Stabilität im Glauben
6.2.1.5	Profane Sehnsüchte, Wünsche und Fantasien
6.2.2	Bewährung und Ausharren in der Mission trotz erheblicher Widerstände: Herausforderungen für Missionare während ihrer Auslandseinsätze
6.2.2.1	Missionsaufenthalte zur Erweiterung beruflicher Perspektiven
6.2.2.2	Emotionalisierung der Wahrnehmung kultureller Differenz
6.2.2.3	Die Bedeutung von Kontrasterfahrungen und ihre Gegenüberstellung durch positive Vergleichs- und Gegenhorizonte
6.2.2.3.1	Verzicht und Entbehrung als positiver Gegenhorizont zur Kritik an entpersonalisierter Konsumgesellschaft
6.2.2.3.2	Stressvermeidung und Relaxtheit als positiver Gegenhorizont zur Ergebnis- und Leistungsorientierung
6.2.2.3.3	Gastfreundschaft und Offenheit als positive Gegenhorizonte zur Schwierigkeit der Anbahnung neuer Kontakte
6.2.2.3.4	Lebens-, Glaubens- und Zweckgemeinschaft als positiver Gegenhorizont zu Einsamkeit und Isolation

- 6.2.2.3.5 Spirituelle Unbefangenheit und emotionale Authentizität als positive Gegenhorizonte zur rationalistischen Verstandeskultur
- 6.2.2.4 Bleibende Angst durch permanente Bedrohungen: Bewältigung von Stresssituationen und Auslöser für persönliche Lebenskrisen
- 6.2.3 Gründe für die Rückkehr in die Heimat: Unterbrechung und Abbruch von Missionseinsätzen
 - 6.2.3.1 Heimat- und Erholungsurlaub
 - 6.2.3.2 Absolvieren und Beendigung einer Aus-, Weiter- oder Fortbildung
 - 6.2.3.3 Enttäuschte Erwartungen an die Entwicklung der eigenen Missionsarbeit
- 6.3 Alltagswelten in der Fremde: Kulturelle Differenz, interkulturelle Kommunikation, Kompetenz und Lernen
 - 6.3.1 Missionare in der Diaspora: Koexistenz über kulturelle Grenzen hinweg
 - 6.3.2 Glauben als Grundlage der Alltagspraxis in der Mission
 - 6.3.3 Aspekte alltäglicher Kommunikation und Kooperation
 - 6.3.3.1 Multikulturelle Teamarbeit
 - 6.3.3.2 Kooperation mit Christen der Regionalkirchen, Missionaren anderer Missionsgesellschaften und nicht-religiösen Institutionen
 - 6.3.4 Notwendige Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund bleibender Kulturunterschiede
 - 6.3.4.1 Kulturunterschiede, Kulturstandards und interkulturelle Kommunikation
 - 6.3.4.2 Christliche Mission aus Sicht der Anderen und Fremden: soziale Konstruktionen und Fremdwahrnehmung
 - 6.3.4.2.1 Der Blick der Fremden auf die Missionare
 - 6.3.4.2.2 Soziale Ausgrenzung in der sprachlichen Verständigung
 - 6.3.4.2.3 Kulturhistorische Gründe für soziale Kategorisierungen: Konfrontationen mit der Kolonialgeschichte und anderen religiösen Traditionen
 - 6.3.5 Strategien der Bekehrung von Nicht- und Andersgläubigen
 - 6.3.5.1 Entwicklung von Missionsstrategien durch kulturelle Anpassung, Improvisation und Ausbildung einer komplementären Lebensform
 - 6.3.5.2 Persuasive Kommunikation im Kontext von Mission
 - 6.3.5.2.1 Achtung, Anerkennung und Wertschätzung der Anderen und Fremden
 - 6.3.5.2.2 Einander widerstrebende Anliegen: missionarisches Handeln zwischen Selbstlosigkeit und Bekehrungsabsicht
 - 6.3.5.2.3 Die missionarische ›Foot-in-the-door‹-Methode
 - 6.3.5.3 Grenzen der Anerkennung: Selbst-Veränderung der Anderen durch Behauptung des Eigenen
- 6.4 Stabilität und Bewährung im religiösen Glauben: Transformationen des eigenen Selbst bzw. der personalen Identität
 - 6.4.1 Steigerung des Selbstwertgefühls durch missionarisches Handeln: Selbstwirksamkeitserwartungen als persönliche Ressource
 - 6.4.2 Religiöse Entwicklung und Veränderungen im Glauben durch die Mission
 - 6.4.2.1 Religiöse Erziehung in der missionarischen Aus-, Weiter- und Fortbildung zur Einübung in einer missionarischen Existenz
 - 6.4.2.2 Persönliche Glaubensentwicklung aufgrund von Missionseinsätzen
 - 6.4.2.3 Religiöse Entwicklung vor dem Hintergrund zukünftiger Tätigkeiten

7	Rekonstruktion alltagspraktischer Religiosität: Eine Typisierung von religiösen Erfahrungen protestantischer Missionare
7.1	Religiöse Erfahrungen aufgrund eines religiös geprägten Erwartungshorizontes
7.1.1	Fürbittgebet für Andere
7.2	Erfahrungen als religiöse Erfahrungen durch Interpretation
7.2.1	Kontingente Ereignisse werden als Zufall interpretiert
7.2.2	Alltägliche Erfahrungen werden zu religiösen Erfahrungen: die religiösen Erklärungsmuster Schicksal, Vorsehung Gottes und glückliche Fügung

Abbildung 2: Thematische Überschriften der komparativen Analyse

6.2 Strukturierung der eigenen Lebensgeschichte durch Missionserfahrungen: biografische Rekonstruktionen der Missionserzählungen

6.2.1 Beweggründe, Motive und Ziele für die Mission

Es lassen sich verschiedene Gründe dafür finden, warum gläubige Christen einen Weg in die Mission einschlagen. Die Beweggründe, Motive und Ziele für die Verbreitung des eigenen Glaubens bzw. der christlichen Botschaft unterscheiden sich mitunter beträchtlich. Die Entscheidung über eine Beteiligung an einem Missionseinsatz variiert von Person zu Person und ist mit einer Reihe lebensgeschichtlicher Entwicklungen verbunden. Und dennoch lässt sich aus den Erzählungen der Forschungspartner eine gemeinsame Typik herausarbeiten. Im Folgenden werden einige solcher *möglichen* typisierbaren lebensgeschichtlichen Hintergründe beschrieben.

Bei den lebensgeschichtlichen Erzählungen der Interviewpartner muss es sich nicht zwangsläufig um reale Erlebnisse und Ereignisse handeln. Auch folgt die eigene Lebensgeschichte nicht einem vormalig festgelegten Plan. Vielmehr sind die handelnden Individuen an ihrer eigenen Lebensplanung aktiv selbst beteiligt (vgl. z. B. Brandtstädter & Greve, 2006). Für die interviewten Missionare ist die Schilderung des Verlaufs ihres Lebens stets persönlicher Natur und an die Situation der Generierung ihrer Erzählungen geknüpft. Bisweilen erfolgt die Darstellung ihres Weges in die Mission auch anhand einer ausführlichen Vorgeschichte bzw. »Berufungsgeschichte« (6.2.1.1). Wie sich leicht zeigen lässt, sind die verschiedenen Motive für die Mission nicht allein in den theologischen Grundsätzen zur Konstitution von christlicher Kirche und Mission begründet (3.2 und 3.3). Neben religiösen Erlebnissen, »zufälligen« Begegnungen mit anderen Menschen (6.2.1.2), altruistischen Beweggründen (6.2.1.3) und dem Wunsch nach einer Stabilität im eigenen Glauben (6.2.1.4) können auch ganz profane Ambi-

tionen und Intentionen (6.2.1.5) zur Verwirklichung eines länger andauernden Missionswunsches führen.

6.2.1.1 Die Darstellungsform: Entfaltung einer komplexen Berufungsgeschichte

In den vorliegenden Erzählungen der Interviewpartner lassen sich sowohl stillschweigende, stetig verlaufende Entwicklungen als auch Schlüsselereignisse beobachten, denen diese Personen eine hohe lebensgeschichtliche Relevanz zuschreiben. Bei der Ausarbeitung dieses Teilaspekts missionarischer Motivation soll der Schwerpunkt nicht auf die biografischen Hintergründe, Erfahrungen und Entwicklungen gelegt werden. Wie und unter welchen Umständen eine Person zum persönlichen religiösen Glauben gefunden und sich zum Christentum bekehrt hat, soll hier nicht eingehend analysiert werden (vgl. z. B. Knoblauch, Kreck & Wohlrab-Sahr, 1998; Popp-Baier, 1998, 2001; Wohlrab-Sahr, 1999, 2001), obschon sich hierzu sicherlich einige Belegstellen finden ließen (vgl. u. a. Christian: Z. 1438-1506). Wie sich herausgestellt hat, werden die Motive und Beweggründe für die Mission in einer bestimmten erzählerischen Form präsentiert: der ›Berufungsgeschichte‹ eines Missionars. Dieser komplexe axiale Code weist im Kontext christlicher Mission demgegenüber jedoch stärker auf den Weg in die Mission hin und gibt Aufschluss darüber, wie jemand sich der *Idee* und *Praxis* der Mission zugewendet hat. In solchen Geschichten entwirft ein Missionar nicht nur sein berufliches *Selbstverständnis*, sondern legt auch seine ausnahmslos biografisch verwurzelten religiösen Motive und Absichten offen. Daher wird zunächst auf diese Darstellungsform einzugehen sein, bevor einige typische Motive und Intentionen genannt werden.

Lebensgeschichtliche Erzählungen von Missionaren folgen nur teilweise der aus der historisch-kritischen Methode der biblischen Exegese bekannten formgeschichtlichen Textgattung ›Berufungsgeschichte‹, die immer dann verwendet wird, wenn die Berufung einer Person durch Gott zu einem bestimmten Auftrag dargestellt werden soll (z. B. Hardmeier, 2003-2004). Diese funktionalen Berichte dienen in der Regel der Autorisierung und Legitimation des eigenen Handelns durch Gott. Als im Kontext der untersuchten Missionare besonders naheliegende Beispiele von Berufungsgeschichten lassen sich z. B. Berichte aus dem Alten und Neuen Testament anführen. Im Alten Testament können zwei Formen von prophetischen Berufungsgeschichten unterschieden werden, die einerseits die Berufung durch Jahwe und andererseits die Geltendmachung und Entkräf-

tion von Einwänden des Berufenen gegen den Berufungsauftrag beinhalten können: durch ein Zwiegespräch des Propheten mit Jahwe und durch einseitige Bekanntgabe eines exklusiven Auftrags für den Propheten durch Jahwe (vgl. Schmidt, 2005: 307). Im Neuen Testament treten an herausgehobener Stelle die Erzählungen über die Jüngerberufungen und die Vision des Paulus hervor, die nicht mit allen genannten alttestamentlichen Elementen kongruent sind (z. B. Niebuhr, 2003).

In den Berufungsgeschichten der Interviewpartner treten hingegen neben der Bekehrung der berufliche Werdegang und die Ausbildung sowie die Vorbereitung auf den Missionseinsatz in den Vordergrund der Darstellung. Der Weg in die Mission folgt keinem einfachen, festen Entschluss, sondern stellt häufig einen lang andauernden Entscheidungsprozess dar. Die gläubigen Christen rufen kontinuierlich ihren Gott im Gebet an, um ihn um Weissagung, ein Zeichen oder eine Wegweisung zu bitten. Ebenso müssen auch die persönlichen Einwände mit den Anderen abgewogen werden. Dieser Prozess wird von allen Interviewpartnern als eine durch Hochs und Tiefs geprägte Entwicklung beschrieben. Das Ergreifen des ›Berufs‹ als Missionar steht dabei in einem anspruchsvollen Spannungsverhältnis zur ›Berufung‹ in dieses Tätigkeitsfeld.

Die Berufungsgeschichte von Christian folgt dem Aufbau: Bekehrung, Ausbildung und Praktikum und Evaluation des persönlichen Lebensweges. Er beginnt mit einem Bericht über die Zeit vor seiner eigentlichen Bekehrung zum christlichen Glauben bzw. darüber, wie er als Fünfzehnjähriger dem Alkohol, Drogen und jugendlichen Liebschaften zugetan war. Seine Erzählung setzt er danach fort mit dem Schlüsselerlebnis, welches schließlich zu seiner Bekehrung geführt hat. Der sonst so wilde und durchtriebene Sohn steht dem Vater in der wiederholten Aussprache – anders als sonst – ruhig und gelassen gegenüber (Christian: Z. 1438-1506). Ausführlicher wird der Weg in die Mission dargestellt, und zwar wie Christian zur Missionsgesellschaft des Liebenzeller Verbandes kam, wo er im Gespräch mit dem Missionsinspektor die allgemeine Empfehlung erhielt, zunächst einen Beruf zu erlernen, bevor er sich wieder am Theologischen Seminar bewirbt (ibid.: Z. 1506-1558). Christian absolvierte schließlich eine vierjährige Bibelschulbildung einschließlich mehrerer Praktika in der Gemeindefarbeit im In- und Ausland sowie ein zweijähriges Sprachstudium in der französischen Landesprache in Paris (ibid.: Z. 1558-1634). Am Ende dieser längeren Erzählsequenz evaluiert Christian, dass ihm dieser persönliche Lebensweg in die Mission

ermöglicht habe, die Sprache und Kultur kennen zu lernen. Er habe nie bedauert, sich für dieses Berufsfeld entschieden zu haben:

Also, das war einfach der Weg, ein guter Weg, um Vorkenntnisse zu haben und ich habe eigentlich auch nie bedauert, bei der Mission zu sein, weil das eine Mission ist, die sich wirklich um ihre Leute kümmert. Habe andere Missionen erlebt, da war dann der Missionar von einer Mission der anderen ausgeliehen, die dann mit einer anderen Mission in eine bestimmte Arbeit geschickt hat. Das war manchmal eine Katastrophe, da haben drei mitbestimmt, was die Personen tun sollen, und die waren sich nicht immer einig (Christian: Z. 1634-1642).

Daraus leitet er ein Ziel für seine Lebensaufgabe als Missionar ab: Er will sich um Menschen, die ihn begegnen, kümmern, um diese auf dem Weg zu Gott zu begleiten. Auch meint er, dass es gut gewesen sei, dass er allein an einem Ort stationiert war, da durch die Mitbestimmung mehrerer Missionare in einem Missionsteam Entscheidungen und letztlich auch die Missionsarbeit hätte blockiert werden können. Anders als durch Pionierarbeit habe er sich die Mission nicht vorstellen können. Diese Ansicht von einer ›gelingenden‹ Mission leitet er aus seinem beruflichen Werdegang und den verschiedenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen ab. Für ihn stellt der Beruf des Missionars die ersehnte Erfüllung seines Lebens dar:

Ja, und jetzt hoffen wir halt, dass wir noch vielen anderen helfen können, einfach einen Weg zu Gott zu finden und dann ihr Leben irgendwo zu ordnen, eine Befriedigung in ihrem Leben durch diese Beziehung zu kriegen und einfach auch geistig zu wachsen. Und das ist eigentlich unser Wunsch, den wir haben. Und wollen wir hoffen, dass Gott uns benutzt und dann das Staunen, wo du manchmal daneben stehst und sagst, wunderbar, was Gott so macht (lacht) (Christian: Z. 1692-1699).

Auch Leonore, die 1968 zu derselben Missionsgesellschaft kam, hat erst nach ihren verschiedenen Ausbildungen, sowohl an der Bibelschule als auch nach Erlernen eines ›bürgerlichen‹ Berufs, und einer langjährigen praktischen Gemeindegemeinschaft ihren Weg in die »äußere Mission« (Leonore: Z. 867) gefunden. Zwischen dem Zeitpunkt ihres Eintritts in die Missionsgesellschaft und ihrem ersten Missionseinsatz sind fast dreißig Jahre vergangen. Der Wunsch zur Mission hat sie auf allen Lebensstationen begleitet. Oftmals hatte Leonore das Gefühl, dass sich noch etwas Besonderes in ihrem Leben ereignen werde (vgl. ausführlicher Z. 854-968).

Vorgeschichten über frühere missionarische Tätigkeiten dienen letztlich auch als Motivation zur Fortsetzung der Tätigkeit. Dies bringt in einem hohen Maße auch die Darstellungsform mit sich, denn in Geschichten versucht ein Erzähler, eine

Kontinuität in der Schilderung der für ihn bedeutsamen lebensgeschichtlichen Ereignisse herzustellen und die Kohärenz der eigenen Lebensführung zu wahren. Erzählungen über frühere Missionseinsätze sind stets tief in der eigenen Biografie verwurzelt und fördern auch religiöse Überzeugungen der Erzählenden zutage. Beispielsweise hatte Anne-Kathrin bis zur Beendigung ihrer sechsmonatigen Missionsschule die Entscheidung, nach Deutschland zurückkehren oder für ein anschließendes dreijähriges ›Leiterschaftstraining‹ im Land zu bleiben, stets offengelassen (Anne-Kathrin: Z. 27-33). Zum Ende der Jüngerschaftsschule musste sie jedoch eine Entscheidung treffen. Dann fasste sie endlich den festen Entschluss, noch für einen längeren Zeitraum auf den Philippinen zu bleiben. Anne-Kathrin meint, dass sie durch diese missionarische Fortbildung auf verschiedenste zukünftige Tätigkeiten vorbereitet worden sei. Ihr Entscheidungsprozess sei ständig von der Angst begleitet gewesen, dass Gott plötzlich sagen könne, dass sie zurück nach Deutschland gehen soll, um das noch anhängige Anerkennungspraktikum für ihr Studium zu absolvieren.

6.2.1.2 Ratschläge und Hinweise aufgrund von Gesprächen mit Anderen

Begegnungen mit anderen Menschen geben dem eigenen Leben mitunter eine unvorhergesehene Wendung und eine neue Ausrichtung (zu den Kategorien ›glückliche Fügung‹ und ›Vorsehung‹ vgl. 7.2.2). Ihre Ratschläge, Hinweise und Überredungen tragen oft dazu bei, dass der Entschluss gefasst wird, den Weg in die Mission einzuschlagen. Bisweilen geben allein schon die Gespräche über Belanglosigkeiten und bloße Informationen und Argumente einen Anstoß zu Veränderungen im Leben. Die Missionare berichten insbesondere aber auch über Gespräche mit Anderen, die weit über den Austausch von Belanglosigkeiten und Informationen hinausgehen. Bei solchen Gesprächen haben die Missionare meist den Eindruck, »von jemandem in tieferen Schichten der eigenen Persönlichkeit intuitiv verstanden zu werden, so daß man den Mut entwickelt, über prägende Ereignisse des eigenen Lebens oder über vielleicht bisher kaum eingestandene Regungen zu sprechen« (Joas, 2004: 18). Beispielsweise berichten Anne-Kathrin und Michael über solche Erfahrungen, die sie dazu verleitet haben, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten:

Es gab dann, es hat sich also dann eine Gruppe gebildet von jungen Leuten, Studenten hauptsächlich, die Christen geworden waren, und mit denen haben wir dann immer uns in der Regel jeden Tag getroffen und gemeinsam Bibel gelesen [...] und Gespräche geführt (Michael: Z. 29).

Ja na gut. Das hat so angefangen, dass ich im Prinzip jemanden kennengelernt habe, der so eine Schule woanders gemacht hat, also jetzt in Afrika. Und ich fand das sehr interessant, weil das einfach nicht so ein, es sind ja sechs Monate, und ich hab mir das so als sechs Monate Zeit mit Gott vorgestellt, wo man einfach bisschen mehr Zeit hat wirklich, so der Beziehung, sich Zeit für Gott zu nehmen. Weil mein Ziel war nicht unbedingt, in die Mission zu gehen. Eigentlich überhaupt nicht (lacht). Und zuerst habe ich auch gedacht, ich bleibe in Deutschland und mache das in Deutschland, weil mein Englisch schlecht war. Es ist so, dass ich dachte, ich würde bestimmt keinen Unterricht verstehen, und da hat der dann, und dann hat sich das aber anders entwickelt (lacht), und es war dann eigentlich, ich habe da zufällig die Adresse von den Philippinen gelesen. Das war auch deutsch-englischsprachig die Schule, und also zumindest diese, dieser Unterricht, die Lehre in Deutsch-Englisch (Anne-Kathrin: Z. 29).

Auch für Selma waren Kontakte zu bestimmten Menschen ein ausschlaggebender Punkt dafür, ihrem Missionswunsch auf einem ›Umweg‹ zu folgen. Der Leiter einer missionarisch tätigen Studentengruppe, der sie sich während ihrer Ausbildung als Krankenschwester anschloss und die während eines Kurzzeitmissionseinsatzes eine große Evangelisationsveranstaltung in Russland organisierte, wies Selma darauf hin, dass sie nicht unvermittelt in eine längerfristige Missionstätigkeit einsteigen könne, sondern erst eine adäquate Ausbildung einschließlich eines missionsvorbereitenden Praktikums absolvieren müsse. Damit beschreibt sie einen für deutsche protestantische Missionare heute üblichen und ›idealtypischen‹ beruflichen Weg, der über eine missionstheoretische und -praktische Ausbildung hin zur gewünschten beruflichen Tätigkeit führt. Jedoch stellt das Absolvieren mehrerer Aus- und Weiterbildungsgänge für Selma keinen idealen und geradlinigen Weg dar, zumal sie u. a. in einer christlichen Gemeinde für einige Jahre ›hängen geblieben‹ ist:

Und dann hat ich damals eben diese Möglichkeit während des Studiums gegeben, auf diese Reise zu gehen, wo ich diese Erweckungszeit in Russland – was man als Erweckungszeit bezeichnet wird – also diese MASSEnevelisation erlebt habe. Damals habe ich Feuer gefangen für dieses Land. Dann hab ich gesagt, na ja, das ist das, was einem die Lehrer immer wieder ans Herz legen: Du musst erst einmal deine Ausbildung zu Ende machen, dann musst du ein Gemeindepraktikum machen. Dann bin ich in der Gemeinde hängen geblieben. Die brauchten eine Nachfolgerin als Gemeindediakonin, aber dieses Thema Russland hat mich NIE ganz in Ruhe gelassen. Dann nachdem das ganze Mutterhaus gebetet hatte, dass ich in dieser Gemeinde weiterhin arbeite, hab ich gesagt, also gut, ich bleibe. Aber ich mache Kurzreisen nach Russland, dafür müsst ihr mir unbezahlten Urlaub geben. Und so sind dann nachher Türen einfach von Gott auch geschlossen worden, bis dann der Weg frei war. Bin mit der Liebenzeller Mission in Kontakt gekommen, die zu der Zeit eben dann gesagt haben: ›Wir wollen in Russland jetzt anfangen und da was machen‹. Und ich habe mich einfach mal in-

formiert und relativ schnell haben die gesagt: ›Ja, komm, wir schicken dich nach Kanada und dann gehst du nach Russland‹ (Selma: Z. 320-322).

Selma benutzt hierbei einen erzählerischen Trick, auf den an dieser Stelle hingewiesen werden soll, weil dieses erzählstrategische Element in den lebensgeschichtlichen Erzählungen aller interviewten Missionare zum Tragen kommt. Die ausführliche Schilderung des Weges in die Mission, der bereits bei der Ausbildung beginnt, steigert die Spannung ihrer Erzählung. Die Schilderung des mehrstufigen Entwicklungsprozesses von ihrer Ausbildung bis zur späteren beruflichen Tätigkeit stellt ein ›retardierendes Moment‹ dar, um die Dramatik der Geschichte zu erhöhen und um den Höhepunkt der Erzählung, die Entscheidung für die Mission, hinauszuzögern. Bis zu diesem Punkt der Erzählung ist das Eintreten des Gegenteils des Erwarteten noch wahrscheinlich.

Über eine ähnliche Erfahrung und Entwicklung im eigenen Leben berichtet auch Christian, der von einer Diakonisse empfohlen bekam, zur Liebenzeller Mission zu gehen, um sich dort als Missionar zu bewerben (u. a. Christian: Z. 1506ff.; 6.2.1.1). Aber nicht nur die Begegnungen mit Menschen im Kontext von Glaube und Mission können ein wichtiges Initial liefern. Selmas Offenheit gegenüber dem Missionsland Russland ist auch darauf zurückzuführen, dass ihr Vater früher – unbenommen vereinzelter Kritik – immer überwiegend positiv über seine Dienstreisen nach Russland berichtete und die ihm widerfahrenden Begebenheiten nicht idealisierte. Außerdem hat Selma »Ambitionen zum Osten« (Z. 325) auch dadurch entwickeln können, dass sie während der Oberstufe im Gymnasium die Möglichkeit genutzt hat, allein in die ehemalige DDR zu Verwandten zu reisen, was für sie keine selbstverständliche Erfahrung war:

Vielleicht auch mein Vater ist beruflich, als ich noch zur Schule ging, nach Russland gereist und hat zu Hause immer positiv von Russland erzählt. Ich habe also nie ein negatives Bild gehabt, die bösen Sowjets oder so etwas; schon dass da manches durch die Sowjetzeit negativ ist, aber immer so ein bisschen positiv. Und dann durch Verwandtschaft in der DDR, denke ich, wohin ich mich auch allein auf den Weg gemacht habe, im Gymnasium noch die elfte, zwölfte Klasse. Da einfach allein dorthin zu reisen, das war auch nicht so ganz selbstverständlich und normal. Also von daher habe ich schon so eine Ambition zum Osten (Selma: Z. 324-326).

Die Schilderung ähnlicher Erfahrungen und lebensgeschichtlicher Hintergründe finden sich ausnahmslos in allen biografischen Erzählungen der Interviewten. So wie die Gespräche mit anderen die Überwindung der eigenen Grenzen ermög-

licht, geben auch altruistische Einstellungen und Motive dem eigenen Leben einen neuen Sinn und motivieren zu moralischem Handeln.

6.2.1.3 Selbsterwindung im Zeichen der Nächstenliebe

Missionare verstehen ihre Tätigkeiten auch als sozial-, bildungs- und entwicklungspolitische Projekte (Kokemohr & Haile Gabriel, 2007; 3.3.3.9), bei denen nicht zwangsläufig religiöse Motive im Vordergrund stehen müssen. Mit der Übernahme eines Entsendungsauftrags sind auch ganz ›triviale‹ Erfahrungen verbunden, wie z. B. Mitleid mit anderen Menschen, die Freude am Schenken und die Hilfe für Menschen in Armut, die zu selbstlosem, altruistischem Handeln motivieren und die Entscheidung für einen Weg in die Mission beeinflussen können. Im Falle der Missionare erstreckt sich das Mitleid oder Erschüttertsein nicht mehr allein auf den eigenen, vertrauten Familien-, Freundes- und Bekanntenkreis, sondern auch auf die anonymen Anderen. Obschon selbstlose Hilfsbereitschaft als ein allgemein-menschlicher Habitus über Kulturen hinweg zu beobachten und in vielen Religionen und Weltanschauungen als ethisches und moralisches Grundmotiv verankert ist, stehen die Begegnungen der Missionare mit Mitmenschen in dieser empirischen Studie nicht in einem ›wertfreien‹ Raum, sondern unter dem Firmament ihrer christlichen Orientierungen und damit verbundenen Wertüberzeugungen. Das Motiv der Nächstenliebe, wie es sich in Jesu Antwort auf die Frage der Schriftgelehrten ›Wer ist denn mein Nächster?‹ im Gleichnis des ›Barmherzigen Samaritaner‹ (vgl. Lk 10, 25-37; Mt 22, 37-40) zeigt, ist den christlichen Missionaren mehr als präsent: ›Helfen‹ und ›Hilfe empfangen‹ stehen dabei in einem engen Zusammenhang. Der christliche Gläubige hält sich die Hilfsbedürftigkeit des anderen vor Augen und stellt sich die Frage, für wen er der Nächste sei bzw. wer im Moment seine Hilfe benötige. Der Helfer meint, im Anderen eine hilfsbedürftige ›Schwester‹ oder einen hilfsbedürftigen ›Bruder‹ zu erkennen, der die Hilfe entweder annimmt oder unter Umständen auch ablehnt. Psychologisch gesehen wird im Anderen das eigene ›Ich‹ (wieder-)entdeckt (z. B. Mead, 1934/1978), welches so ist, wie man selbst ist oder zu sein scheint. Ein prägnantes Erlebnis für das moralische Bewusstsein der Missionare bietet Anne-Kathrins ausführliche Schilderung einer Kontrasterfahrung auf ihrem ersten Missionseinsatz in einem Armenviertel ihrer Stadt, welche sie anhand von selbst gemachten Fotos, die sie an dieser Stelle des Interviews zeigt und mit vielen Details beschreibt (Anne-Kathrin: Z. 91-151):

Und wir haben halt die erste, also wir haben in dem Einsatz ganz viel mit den Leuten gemacht und die ersten zwei Wochen haben wir direkt auch, sind wir da zu den Leuten (rascheln, blättern in den Fotos) ja einfach mal so. Das war jetzt so eine Hütte zum Beispiel, wo die gewohnt haben, vielleicht sieht man das hier vorne auch. (rascheln, A.-K. sucht nach neuem Bild) Nein, das wird ein anderes Bild sein. Ja, und wir sind dann die ersten zwei Wochen dahin und haben wirklich in so einer Hütte mit den einfach da gelebt und das war auch vorher, also ganz am Anfang hatte ich manchmal schon noch so ein bisschen Schwierigkeiten, wenn ich irgendwas gerochen habe oder wir sind mal ganz am Anfang in ein Kinderheim gegangen, einfach nur mal für einen Nachmittag. Und das war schon bisschen krass erstmal so, das zu erleben, wie das da zugeht oder was für Massen Kinder da herumrennen und dann pinkeln die alle ein und was weiß ich. Also einfach diese Verhältnisse, wo ich manchmal schon was ziemlich anderes ist als in Deutschland und wo ich so gemerkt habe: Am Anfang, glaube ich, hat mich das manchmal noch mehr ähm also FERTIG gemacht oder so. Und dann, ich kannte dieses Viertel vorher nicht und viele haben aber schon so ein bisschen davon erzählt und dann hatte ich auch so ein bisschen Angst, wie das wohl sein wird (lacht) und ob ich das irgendwie auch so sehe, weil viele auch gesagt haben, das ist manchmal eklig oder irgendwie so Sachen (Anne-Kathrin: Z. 101-107).

Es sind nicht allein das andere Aussehen, die Kleidung, die Religion und die einfachen Wohnverhältnisse (Häuser auf Pfählen, ohne Wasseranschluss, Toiletten und andere sanitäre Einrichtungen), die Anne-Kathrin erschüttern. Sie beschreibt besonders eindrucksvoll die durch Armut gekennzeichneten Lebensverhältnisse, die mangelnde medizinische Versorgung, die hohe Kindersterblichkeit, Analphabetismus und die für sie unannehmbaren hygienischen Verhältnisse unter den Seezigeunern. Sie kann dabei nicht verschweigen, dass sie zeitweise auch einen gewissen ›Ekel‹ empfunden hat, den sie stets versucht hat zu überwinden. Ihr Handeln ist darauf ausgerichtet, den Hilfsbedürftigen in ihrer Situation zu begegnen. Konfrontiert mit dieser Situation und mit Blick auf ihre christlichen Wertüberzeugungen will sie nicht zulassen, dass die Schere zwischen Arm und Reich weiter auseinanderklafft. Das verbietet auch ihr Gerechtigkeitsempfinden. Sie sieht sich gefordert, die Seezigeuner durch ihre tatkräftige und selbstlose Hilfe im Zeichen christlicher Nächstenliebe und Barmherzigkeit bei der Verbesserung ihrer Lebensbedingungen zu unterstützen.

Das moralische Bewusstsein eines gläubigen Christen leitet aber auch an ganz anderer Stelle das eigene Handeln und Denken. So kritisiert z. B. Selma aus einer moralischen Perspektive ihren ›relativen‹ Reichtum und Luxus, den sie bei der Einrichtung ihrer Wohnung im Gegensatz zu ihren bisherigen Möglichkeiten in der Heimat genießen konnte:

Und als ich mit der Liebenzeller Mission vor zwei Jahren nach E. kam, hab ich eigentlich gedacht, ich weiß schon, wie das Leben in Russland läuft, und bin dann aber sehr schockiert gewesen, dass ich in einer ganz modernen Großstadt lande, und hatte das Gefühl, ich bin in Amerika oder in Kanada. Ich bin vom Flughafen in eine Wohnung gekommen, die aus meiner Perspektive einen Luxus hatte, den ich fast in Deutschland nicht gehabt hab. Z. B. Glaskeramikerherd, Möbel im Stil von Ikea, schönste äh Teppiche, amerikanische Waschmaschine, Kühlschrank, alles war da. Dann sollte ich mir die Möbel kaufen für mein Zimmer, das noch leer gestanden war in einer Dreizimmerwohnung, wo wir zu zweit gewohnt haben. Und ich war richtig innerlich durcheinander. Was soll ich jetzt für Möbel kaufen, weil ich hab immer auch von meinen Erfahrungen von Deutschland so gedacht, was für Leute lade ich hier ein, und mir ist durch den Kopf, wenn ich die armen Leute Russlands einlade in so eine Luxuswohnung, was passiert dann? (Selma: Z. 34f.)

Selma äußert zwar eine gewisse Unsicherheit, wie sie ihre Wohnung einrichten soll. Die Inneneinrichtung soll nicht Wohlstand und Luxus repräsentieren. Ihre endgültige Entscheidung orientiert sich letztlich an der Perspektive der Menschen, die sie voraussichtlich besuchen werden. Sie möchte sich dem Lebensstil der ›armen Leute Russlands‹ anpassen und die ökonomischen Unterschiede abmildern, so dass man sich auf gleicher Augenhöhe treffen kann. Diese Einstellung schreiben ihr schließlich der christliche Glaube und das Gebot der Nächstenliebe vor. Mehrfach wird auch von den anderen Interviewpartnern der Wunsch artikuliert, Benachteiligungen und Ungerechtigkeiten zu vermeiden und zu beseitigen. Das Ziel der karitativen Unterstützung von armen und sozial benachteiligten Menschen ist damit auch ein wesentlicher Beweggrund, den ausnahmslos alle Interviewpartner mit ihrem missionarischen Engagement in Verbindung bringen. Es handelt sich dabei um ein ›Maximumziel‹, dem man über das ganze Leben hinweg näherkommen und treu bleiben möchte.

6.2.1.4 Gewinnung von Stabilität im Glauben

Bei der Auswahl und Feststellung der Eignung von Missionaren (3.5.4.5) für einen Missionseinsatz wird in der Regel auch geprüft, ob eine wesentliche Voraussetzung erfüllt wird: die relative Stabilität im religiösen Glauben. Keine Missionsgesellschaft wird angehende Missionare entsenden, die nicht über eine solide theologische Grundausbildung und über eine mehr oder weniger gefestigte religiöse Überzeugung bzw. Orientierung verfügen (u. a. Christian: Z. 1512-1537). Sowohl den Missionsgesellschaften als auch den Missionaren ist bekannt, dass trotz aller berechtigter Zweifel dieses Kriterium zur Bestimmung des Erfolgs von Missionseinsätzen auch mit einer gewissen Unschärfe einhergeht, denn einen Glauben, der frei ist von Zweifeln, Anfechtungen und Versuchungen,

gibt es nicht. Diesen nachhaltigen Eindruck bestätigen auch die Interviewpartner. Die Entscheidung für die Mission ist letztlich auch mit dem Wunsch verbunden, sich durch den Einsatz zu bewähren und eine Bekräftigung im eigenen religiösen Glaubensleben zu erfahren. Man geht schließlich auf einen Missionseinsatz, um seinen Glauben zu erproben und diesen auf eine stabilere Basis zu stellen. Dazu dienen in besonderer Weise die Aus-, Weiter- und Fortbildungsmaßnahmen, in denen die Missionare auf ihre Missionseinsätze vorbereitet werden und denen sich die Interviewpartner vor ihrer Entsendung auch aus dem Grund unterziehen, weil diese Maßnahmen bestimmte theoretische und praktische Aufgaben bzw. Studienkomponenten beinhalten, die der Glaubensvertiefung und -festigung dienen.

Der Besuch einer solchen Bildungsmaßnahme geht dann mit dem motivierenden Beweggrund einher, dass »man einfach bisschen mehr Zeit hat wirklich, so der Beziehung, sich Zeit für Gott zu nehmen« (Anne-Kathrin: Z. 29). Die Erfüllung dieses Wunsches zur Stabilisierung der eigenen religiösen Überzeugungen und Orientierungen wird während der kirchlichen Fort- und Weiterbildungen gezielt gefördert, z. B. durch den Erwerb von Wissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Artikulation der christlich-protestantischen Identität, was eine verstärkte Identifikation mit der eigenen Religion und Religionsgemeinschaft ermöglicht. Darüber hinaus dienen auch die gemeinsame Planung, Durchführung und Nachbereitung von evangelistischen Aktionen, anderen missionarischen Veranstaltungen und rituellen Praktiken (wie z. B. Gottesdienste, Gebete und Andachtszeiten) der nachhaltigen Steigerung der Teamfähigkeit, Gruppenzugehörigkeit und Selbstverpflichtung (>*Commitment*<; 3.5.4.5.4) gegenüber der eigenen Missionsgesellschaft. Und nicht zuletzt erhalten die angehenden Missionare durch die gezielte Einübung missionarischer Handlungsweisen, durch Übernahme verantwortungsvoller Aufgaben und Funktionen, wie z. B. Seelsorge, Beratung und Supervision, einen vertieften Einblick in die Praxis dieses Berufs- und Tätigkeitsfeldes. Der Wunsch nach einer Bewährung und Stabilisierung des eigenen Glaubens wird in den lebensgeschichtlichen Erzählungen der Interviewpartner weniger direkt artikuliert, sondern ist eng verbunden mit anderen, z. T. profanen Sehnsüchten und Fantasien.

6.2.1.5 Profane Sehnsüchte, Wünsche und Fantasien

Es sind nicht allein religiöse Erfahrungen und Erlebnisse, die Missionare auf ihren Reisen in ferne Länder und fremde Kulturen suchen und möglicherweise

auch finden. Mitunter werden auch ganz ›profane‹ Absichten mit der missionarischen Tätigkeit verbunden. Missionare sind häufig Pioniere und Einzelgänger (z. B. Christian: Z. 516ff.), Abenteurer und Entdeckungsreisende zugleich. Dazu zählen z. B. Visionen und Auditionen, die Suche nach Glückseligkeit, Abwechslung und Abenteuer, die Erfüllung von Wünschen und Sehnsüchten, wie z. B. Anne-Kathrin erzählt:

Ich hab diese Adresse gehabt, dann hat eine Freundin ein Bild irgendwie gesehen. Ich meine, es klingt zwar ein bisschen verrückt, aber die hat irgendwie das Meer und weiße Schiffe gesehen (lacht). Und wie auch immer, auf jeden Fall war mir ab dem Moment klar, es ist nicht Deutschland, und ich, ha (lacht), weil, ich wollte eigentlich immer schon gerne woanders hin. Es hat sich aber nie so ergeben. Außer bis Wien bin ich gekommen, aber weiter nicht, und zu dem Zeitpunkt wollte ich es eigentlich gar nicht unbedingt. Da wollte ich eigentlich die Schule machen und dann bin ich aber, also haben dann alle Wegweiser auf die Philippinen gezeigt. Ich bin irgendwie, im Fernsehen hab ich einen Film angeguckt. Da ging es um die Philippinen, und ich, was auch immer in der Zeitung irgendwo, und ich wusste so, entweder das oder gar nichts, so ungefähr. Und hab mich dann da beworben, habe alles vorbereitet (Anne-Kathrin: Z. 29).

Wenngleich die Artikulation von Sehnsüchten, Fantasien und Träumen der Interviewpartner häufig keinen kollektiv geteilten Bedeutungen folgt, sondern – wie auch im Fall von Anne-Kathrin bei den Bezeichnungen ›das Meer und weiße Schiffe‹, ›woanders hingegen‹ und ›die Philippinen‹ – mit jeweils individuellen Konnotativen verbunden wird, sind damit gewisse tiefgehende sinnliche Vorstellungen und Eindrücke verbunden, die auch trotz gegensätzlicher Erfahrungen über lange Zeit hinweg relativ stabil bestehen bleiben und neben den oben erwähnten religiösen und moralischen Zielen oder spirituellen Vorlieben und Neigungen die Missionare in die Ferne locken. Alle Interviewpartner bedienen sich sowohl kollektiver ›Mythen‹ als auch individueller ›Fantasmen‹ (u. a. Boesch, 1991, 2005). In der Regel werden mit solchen sinnlichen Vorstellungen bestimmte transzendierende subjektive Themen angesprochen, die letztlich dazu geeignet zu sein scheinen, einer Person eine relativ konkrete affektiv-emotionale Zielrichtung und Motivstruktur hinsichtlich ihrer Sehnsüchte, Wünsche und Vorstellungen vorzugeben, ohne dass genau klar sein muss, was genau den Missionar unwiderstehlich in die Ferne lockt.

In einigen Fällen lassen sich diese Sehnsüchte näher bestimmen. Einerseits können die in religiöser Absicht handelnden Individuen nicht stillstehen, sondern müssen in die Welt ziehen, mitunter auch in unbekannte Regionen, um ihre Bot-

schaft weiterzugeben. In Verbindung mit einem Missionseinsatz *reist* der Missionar in die Ferne und befriedigt damit eine Reihe von persönlichen Bedürfnissen. Alle Interviewpartner berichten beispielsweise davon, dass sie Deutschland deshalb den Rücken zugekehrt haben, um damit andere Kulturen oder eine zuvor unbekannte Sprache kennenzulernen (z. B. Anne-Kathrin: Z. 33; Selma: Z. 50-56; Leonore: Z. 465-521). Missionen sind in diesem Sinne dann mit einem kognitiven Lernziel verbunden.

Andererseits handelt es sich bei diesen ›Fantasmen‹ um z. T. unerreichbare Ideale. Die Sehnsüchte und Wünsche begleiten die Missionare oft über mehrere Lebensphasen hinweg. Die Missionare sind ständig in einem Suchprozess begriffen, der nie abgeschlossen, mitunter störanfällig und zu einem großen Teil fragmentarisch ist. Selma erzählt beispielsweise davon, dass ihr ›Herz‹ immer für das Thema Mission geschlagen habe und sie nur über den Umweg einer Ausbildung einschließlich eines Gemeindepraktikums und anschließender Tätigkeit als Gemeindediakonin zu ihrem Ziel gekommen sei. Aufgrund verschiedener lebensgeschichtlicher Erfahrungen habe sie ungebrochen und beständig »Ambitionen zum Osten« (Z. 326) gehegt. Ein weiterer Beweggrund für ihr Missionsziel sei der »Kältefaktor Russland« (Selma: Z. 322f.) gewesen.

6.2.2 Bewährung und Ausharren in der Mission trotz erheblicher Widerstände: Herausforderungen für Missionare während ihrer Auslandseinsätze

Der vorangegangene Abschnitt hat deutlich gemacht, welche Motive, Beweggründe und Absichten einen gläubigen Christen dazu bewegen, einen Weg in die Mission einzuschlagen. Aber nicht nur die Schilderung der Motivation zu einem bestimmten Missionsauftrag ermöglicht die Strukturierung der eigenen Lebensgeschichte. Regelmäßig wird auch von den Anforderungen und Herausforderungen berichtet, die mit den Missionseinsätzen verbunden sind und denen die Interviewpartner sich stellen müssen, um im Feld zu verbleiben. Dazu zählen u. a.:

- Missionsaufenthalte können berufliche Perspektiven erweitern (6.2.2.1);
- die Wahrnehmung kultureller Differenz findet auf emotionaler Ebene statt (6.2.2.2);
- Umgang mit Kontrasterfahrungen im Missionsfeld (6.2.2.3);
- Bewältigung von Stress- und Krisensituationen (6.2.2.4).

6.2.2.1 Missionsaufenthalte zur Erweiterung beruflicher Perspektiven

Missionsaufenthalte sind mitunter auch integrative Bestandteile von Aus- und Weiterbildungen sowie Fortbildungsmaßnahmen, um die missionarische Lebensform vor Ort und in ihren spezifischen Tätigkeitsgebieten zu üben. Nicht in allen Fällen ist eine Verweildauer von mehreren Jahren für den Auslandseinsatz vorgesehen. Es waren auch Gründe der beruflichen Weiterentwicklung bzw. Karriereplanung, die dazu geführt haben, dass die untersuchten Missionare im Ausland verweilten. Für Anne-Katrin diente der Auslandsaufenthalt vorwiegend der Weiter- und Fortbildung bzw. war er ein Beweggrund und Motiv dafür, das Missionieren praktisch und möglichst an den authentischen Orten kennen zu lernen. Im Gegensatz zu den anderen Missionaren traf Anne-Kathrin ihre Entscheidung, für noch weitere dreieinhalb Jahre an ihrem Ausbildungsort im Ausland zu bleiben, erst vor Ort und nach Beendigung der halbjährigen Jüngerschaftsschule:

Dann bin ich da runter vor vier Jahren im Oktober, also ja fast vor vier Jahren, und bin da hingekommen mit dem Ziel, ein halbes Jahr dort zu bleiben, die Schule mitzumachen und danach wieder nach Hause zu gehen und dann mein Anerkennungspraktikum noch zu machen für mein Studium. Also ich habe Sozialarbeit studiert, und ja, und dann mal sehen. [...] Das habe ich mir eher vorgestellt, ja dann bin ich dort gewesen, dann hat es mir nach kurzer Zeit eigentlich auch schon sehr gut gefallen, dass ich irgendwie mir schon in einer relativ kurzen Zeit vorstellen konnte, auch länger zu bleiben. Habe das aber noch offen gelassen, und dann am Ende der Schule mussten wir uns dann eigentlich ein bisschen entscheiden, wie es weitergeht. Und dort an der Schule gibt es halt das Angebot in K., dass man noch ein dreijähriges Leiterschaftstraining, ähm, anschließen machen kann, und ja, das war halt so, also ich wollte das, also ich konnte mir sehr gut vorstellen, dort zu bleiben, hatte aber immer Angst, dass Gott sagt, ich soll zurück nach Deutschland (lacht), und dann bis mir dann aber endlich klar war, es ist ok, wenn ich zurückgehe. Hatte das dann auch mit meinem Praktikum so geklärt, dass ich, dass ich das noch verschieben kann und bin dann, also zu dem Zeitpunkt hatte ich dann schon den Eindruck, dass dies wahrscheinlich länger, also dass ich wahrscheinlich länger auch im Ausland durchaus leben könnte. Und dieses Leiterschaftstraining hab ich auch mit dem Ziel eigentlich gemacht, egal ob ich mal in Deutschland bin oder im Ausland, das ist einfach auch so ein, so ein, noch mal so eine Vorbereitung, auch wenn man wirklich als Christ oder Missionar (lacht) halt dann irgendwo mal leben oder arbeiten will (Anne-Kathrin: Z. 29).

Damit ist die Ausbildung in der Jüngerschaftsschule und später im Leiterschaftstraining auch ein Grund dafür, im Ausland zu verbleiben. Dies brachte mit sich, dass Anne-Kathrin ihr Anerkennungspraktikum, das die Voraussetzung für die Beendigung ihres Studiums der Sozialarbeit in Deutschland ist, auf die Zeit nach dem Leiterschaftstraining verschieben musste.

Mit dem Leiterschaftstraining erhoffte sich die gläubige Christin eine Erweiterung ihrer bisherigen beruflichen Perspektiven. So konnte sie sich sehr gut vorstellen, in der mittlerweile vertraut gewordenen Fremde zu bleiben, wenngleich sie immer die Angst begleitete, dass Gott ihr einen Strich durch ihre Planungen machen könnte.

Zwar haben die Missionare einen Großteil ihrer Ausbildung in Deutschland genossen, doch fand beim überwiegenden Teil der interviewten Missionare die Sprachausbildung stets im Einsatzland statt, z. T. wurde dort auch eine Bibelschule besucht. So berichtet Leonore (Z. 650-735) darüber, wie sie in der spanischen Gemeinde während ihres ersten Auslandsaufenthaltes einen Dozenten von einem theologischen Seminar kennenlernte, der um ihre Teilnahme an einer seelsorgerischen Ausbildung warb. Wie Leonore erzählt, kam dieses Angebot gerade richtig, da sie in den letzten Jahren weniger »geistliche Arbeit« (Z. 710) betrieben hatte und ihre Arbeit überwiegend auf praktische Tätigkeiten ausgerichtet gewesen war. Außerdem suchte sie ohnehin einen Ausgleich. So entschied sie sich dafür, an einem achtmonatigen Seelsorgekurs teilzunehmen und arbeitete sich intensiv in dieses Thema ein. Mit dem Besuch dieses Seelsorge-Einführungskurses begann Leonore schließlich eine dreijährige Bibelschulausbildung (als Fernstudium neunjährige Ausbildung), von der sie bisher nur ein Drittel des Ausbildungspensums absolviert hat:

Das war eben dieser Mann von der Familie, der ist Arzt und der hatte ähm in einem theologischen Seminar in Spanien hat er einen Seelsorgekurs unterrichtet. Nur weil es ein seelsorgerisches Gebiet ist, hat es mich interessiert und wo ich denk, das ich eine gewisse Gabe hab ähm, hat dieser Mensch beigestimmt, weil ich ein Gabe habe, und gesagt, willst du nicht mal beisitzen und das mal mitmachen. Und da dacht ich halt, das könnt für mich ein Ausgleich für meine praktische Arbeit sein, geistliche Arbeit hab ich in den vier Jahren sehr wenig gehabt, das war in erster Linie praktisch. Das war für mich ein gewisser Ausgleich, hat mir persönlich gut getan. Und hab gedacht für meine Arbeit und für die Zukunft, ich weiß nicht, wie sich das gestaltet, kann ich das sicher auch brauchen und da hab ich den Kurs mitgemacht und hab dann schließlich das Ziel gehabt, auf das ich zuarbeite und mich intensiv mit dem ganzen Stoff beschäftigt und als das rum war das ging von Oktober bis Juni und äh dann wurde mir halt der Vorschlag gemacht, ob ich nicht weitermachen will und das ist also, man kann sagen, das ist eine dreijährige Bibelschulausbildung, die man in maximal neun Jahren als Fernstudium machen kann. Drei Jahre wäre es, ich bin jetzt beim ersten und ich werde wahrscheinlich nicht alles machen, denn ich müsste dann eh ein konkretes Ziel damit haben, wofür ich es irgendwie brauche, zum Unterrichten und so, ich hab ja schon mal Bibelschule gemacht und das liegt schon sehr sehr lange zurück und das ist ja inzwischen schon manches anders geworden. Also manches eh bissel erweitert und vertieft, für mich ist es der Vorteil, dass sich

manches ist Wiederholung und manches ist Vertiefung und Erweiterung. Und ich muss alles auf Spanisch machen und das ist eine Herausforderung ähm, (3s) was mir natürlich sprachlich auch wieder ein Stück hilft und Gleiches ist dann halt wieder eine Herausforderung, als Ziel, für mich ist es gut, wenn ich ein Ziel vor Augen habe, dann da muss ein Stück draufzuarbeiten, das ist für mich dann eigentlich ein guter Ausgleich, so also ähm für mich persönlich (3s) manche paar Dinge die mir geholfen haben (Leonore: Z. 702-735).

Wie Anne-Kathrin ist auch Leonore noch indifferent darüber, ob sie diese Ausbildung beenden wird. Die Fortsetzung dieser Ausbildung findet sie nur dann sinnvoll, wenn sie dadurch auf eine konkrete zukünftige Aufgabe oder Tätigkeit vorbereitet wird, z. B. darauf, dieses Themengebiet einmal zu unterrichten. Obschon sie bereits in Deutschland eine mehrjährige Bibelschulbildung absolviert hat, was allerdings schon einige Jahre zurückliegt, dient ihr diese Zusatzqualifikation auch als Auffrischung und theoretische Vertiefung ihrer Kenntnisse und Fertigkeiten sowie als Bereicherung und Reflexionsmöglichkeit. Nebenbei kann Leonore auch ihre Sprachkenntnisse erweitern. Als ein weiteres Beispiel könnte man außerdem die Kurzausbildung von Christian zum Erwerb eines staatlichen Zertifikats für die Ausübung einer sozialarbeiterischen Tätigkeit in der Kinder- und Jugendarbeit ansehen (Christian: Z. 436-515). Seiner Meinung nach haben alle Teilnehmer bei dieser Weiterbildungsmaßnahme – obwohl das eine »säkulare« Ausbildung war – bereits eine »christliche Unterweisung« (ibid.: Z. 470) erhalten.

6.2.2.2 Emotionalisierung der Wahrnehmung kultureller Differenz

Neben der Ausweitung der beruflichen Möglichkeiten gibt es noch ganz andere (teils »profane«) Gründe, im Missionsfeld zu bleiben. Alle Interviewpartner erzählen vielfach davon, dass sich durch die Begegnung mit anderen oder durch die Ausübung von bestimmten Tätigkeiten plötzlich ihr »Herz geöffnet« habe oder in ihnen eine »Liebe zu Land und Leuten« erwacht sei. Diese emotionalen Zuneigungen zu bestimmten Personen, Gruppen oder habituellen Praktiken helfen den Missionaren, eigene Bedürfnisse zu befriedigen oder mehr Lebenslust zu empfinden. Die emotionalen Momente der Wahrnehmung von kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit können sich mit den sonst gehegten religiösen Erwartungen und Motivationen verquicken und verschmelzen. Auf jeden Fall handelt es sich aber um subjektive tiefgreifende Erlebnisse der Freude, Geborgenheit und Liebe, wie z. B. Anne-Kathrin berichtet:

Ich bin eigentlich wegen dem Training dort gewesen, muss aber so sagen, dass ich irgendwie in der Zeit doch das Land und die Leute und das alles dort ganz schön lieben gelernt habe,

und wenn ich jetzt hier [in Deutschland, M.A.] bin, merk ich, dass manchmal, dass es einfach, das ist schon wirklich so ein Stück von meinem Herz geworden, was vorher jetzt nicht so da war, wo, wenn ich jetzt manchmal etwas lese oder eine E-Mail oder irgendwas dann, aahh (lacht). Dann merke ich, dass das irgendwie schon tief, tief drin sitzt oder so (Anne-Kathrin: Z. 31).

Auch Michael berichtet davon, dass sich das eine oder andere Erlebnis »eingebrennt hat in unseren Herzen« (Michael: Z. 41). Und Selma (Z. 152) beschreibt ausführlich, warum sie »aufgrund meiner eigenen Biografie [...] sehr positiv zu Russland eingestellt« ist:

Ich kam damals auch nach Russland mit einer gewissen Euphorie für dieses Land, weil ich einfach für dieses Land Feuer gefangen hab, und von dieser Euphorie, die sich dann ein bisschen normalisiert hat, spüren die Russen was (ibid.).

In gleicher Weise nimmt auch Selma den Ausspruch eines Kollegen auf: »In Russland muss man sich verlieben oder man geht nie wieder hin« (ibid.: Z. 328). Diese Emotionalisierung von sozialen Beziehungen ist eng mit der Wahrnehmung von anderen Kontrasterfahrungen verknüpft. Die Darstellung ähnlicher emotionaler Schemata findet sich auch in den Erzählpassagen der Interviewpartner, in denen sie auf die Widerstände und »Unannehmlichkeiten« im Missionsumfeld eingehen, die ihren Auftrag gefährden.

6.2.2.3 Die Bedeutung von Kontrasterfahrungen und ihre Gegenüberstellung durch positive Vergleichs- und Gegenhorizonte

Alle Interviewpartner berichten von kontrastreichen »negativen« Erfahrungen, die innerliche Widerstände und Kritik an den ihnen begegnenden Lebens- und Arbeitsbedingungen auslösten. Es kommt häufig vor, dass solche Erfahrungen in »positive« transformiert werden, ohne dass diese Erfahrungen jedoch idealisiert werden. Trotz der vielen Widerstände, die das Leben der Missionare beeinträchtigen und beeinflussen, evaluieren sie auch die kritischen Aspekte ihrer Selbst- und Weltwahrnehmung als für ihre persönliche Entwicklung und ihr Handeln sinnvoll und förderlich. Die Interviewpartner lassen nicht davon ab, auch die negativen Seiten ihrer missionarischen Existenz als persönliche Bereicherung, Geschenk und Zugewinn zu betrachten. So entwickeln die Missionare im Laufe der Zeit ein persönliches »Commitment« (3.5.4.5.4) gegenüber ihrem Auftrag und ihrer Entsendungsorganisation. An dieser Stelle soll keine triviale Unterscheidung zwischen scheinbar »positiven« und »negativen« Erfahrungen oder Erlebnissen vorgenommen werden. Dieser »Schein-Dualismus« stellt weder ein be-

friedigendes Deutungsmuster dar, noch taugt es für eine Interpretation der Realität missionarisch handelnder Individuen. Dabei hilft auch nicht weiter, allein – aus einer erzähltheoretischen Perspektive – von der Wahrung von Kohärenz und Konsistenz als Darstellungsregeln bei der Schilderung lebensgeschichtlicher Ereignisse auszugehen.

Vielmehr soll hier aufgrund der von den Interviewpartnern vorgenommenen Vergleiche zu ihrer Heimat ›Deutschland‹ von ›positiven Gegen- und Vergleichshorizonten‹ (Straub & Arnold, 2008: 159ff.) gesprochen werden. Die Funktion dieser positiven Gegenhorizonte kann auch in einer ›positiven Verlaufskurve‹ bzw. ›Steigkurve‹ (u. a. Schütze, 1983) gesehen werden: Die bewusste Gegenpositionierung der Betroffenen eröffnet ihnen neue Handlungsmöglichkeiten, die in der Regel motivationsfördernd wirken. Die Heimatkultur wird dabei meist als individualistisch, sinnentleert und »säkular« (u. a. Christian: Z. 321) kritisiert und abgelehnt. Beispielsweise berichten Leonore und Christian am Anfang ihres Interviews ausführlich über verschiedene ihnen bewusst gewordene Kulturunterschiede zwischen Deutschland und ihrem Einsatzland, was die besondere Wichtigkeit dieses Themas für die Missionare zeigt. Es zeigt sich auch, dass die von den Interviewpartnern diagnostizierten Kulturunterschiede und dualistischen Kulturstandards für diese ›handlungsleitend‹ (sensu Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003) sein können, z. T. sogar relativiert werden. Auf die Wahrnehmung und Relativierung von Kulturunterschieden wird ausführlicher in Abschnitt 6.3.4.1 eingegangen. Einige der eindrucklichsten und am häufigsten genannten Vergleiche und Gegenüberstellungen der Gesprächspartner werden nun dargestellt.

6.2.2.3.1 Verzicht und Entbehrung als positiver Gegenhorizont zur Kritik an entpersonalisierter Konsumgesellschaft

In den Erzählungen der Interviewpartner ist immer wieder ein Motiv präsent, dass man als eine konsumkritische Distanzierung von den diversen Erscheinungsformen eines modernen Lebensstils in industrialisierten Gesellschaften ansehen kann (vgl. u. a. Briesen, 2001): Abgelehnt wird ein ausladender Wohlstand und ausschweifender Konsum. Es ist keine rein antimodernistische Einstellung, sondern in kritischer Absicht wendet man sich meist gegen diesen Teil des Gesellschaftssystems. In Erinnerung an die von ihnen verinnerlichte biblische Erzählung vom ›goldenen Kalb‹ (Ex 32) sind die Missionare schmerzlich verärgert darüber, dass plötzlich Konsumgüter als Sinnvermittler und der

›Konsum‹ an sich als Statussymbol betrachtet werden. Die ›Konsumenten‹ werden demzufolge als ein Mittel der Werbeindustrie aufgefasst. Aber ihre Kritik ist keine triviale Konsum- oder Kapitalismuskritik, sondern für die Missionare wird dieses Problem aus der Perspektive ihrer Gottesbeziehung wahrgenommen und neu bewertet: Es ist nicht der Reichtum oder Besitz, der verabscheut und verachtet wird, sondern die Anbetung des (›verächtlichen‹) ›Götzen Konsum‹ und ein damit verbundenes ›lasterhaftes‹ Leben. Es wird damit suggeriert, dass nicht allein die Herstellung oder der Gebrauch eines Konsumgutes zu diesem Problem führt, sondern dessen Marke und Image als Inbegriff der ›Entpersonalisierung‹, Anonymisierung und Versachlichung des menschlichen Subjekts. Die Ablehnung einer ›entpersonalisierten‹ Konsumgesellschaft ist einer der Gründe dafür, warum die Missionare ihrer Heimat den Rücken kehren. Allerdings zeigt sich an verschiedenen Stellen der Erzählungen der Gesprächspartner, dass sie den in der Heimat kritisch betrachteten gesellschaftlichen Bedingungen auch in der Ferne nicht entkommen können. Die Missionare finden dort plötzlich das wieder, was sie in der Heimat kritisierten und durch ihren Fortgang glaubten, hinter sich zu lassen. In diesem Sinne könnte man sogar behaupten: Um das zu erkennen, hätten sie aber nicht erst auf einen Missionseinsatz fahren müssen. Es ist der kritische Blick der Interviewpartner, den sie in ihrer Heimat entwickelt haben und der vor dem Hintergrund der neuen Erlebnisse ihnen jetzt stärker bewusst wird als je zuvor. Stärker jedoch als in der Heimat setzen sie sich in der Ferne mit dem, ihrer Meinung nach, sinnentleerten Leben vor dem Hintergrund ihrer religiösen Orientierungen auseinander. Das verschafft ihnen zugleich die Möglichkeit, neue – und ihrer Kritik diametral entgegengesetzte Sinnangebote – zu formulieren und zu offerieren. Wie die anderen Interviewpartner berichtet auch Michael von besonders kontrastiven und für in schockierenden Erlebnissen, z. B. in den russischen Großstädten:

Also die ersten zwei, drei Tage fällt es mir oder ist es mir immer etwas schwerer gefallen, mich an die Gegebenheiten zu gewöhnen. Aber dann war ich drinnen, das heißt, ich musste mich an den Dreck auf der Straße gewöhnen und ich musste mich an die dreckigen Stühle im Restaurant gewöhnen oder im Hotelzimmer oder was auch immer, also die manchmal wirklich glänzten vor Speck oder an die an die Tierchen, die im Zimmer herumrannten oder sonst irgendwas. [...] Und es war dann immer auch ein interessantes Erlebnis, zum Beispiel entweder in Moskau schon zu sein, weil es schon mal eine andere Stufe ist oder dann eben wieder in Deutschland, in Berlin oder Frankfurt zu landen und das zu erleben, natürlich, also auf der einen Seite war ich dann dankbar für manches, aber anderes hat mich wiederum abgestoßen, also einfach dieses, dieser Kommerz und so weiter, der also, äh, Moskau jetzt zwar auch in

der Zwischenzeit stark, ist zum Teil manchmal noch stärker als bei uns, aber das, das, dies, diese Diskrepanz zu haben, dass in der Provinz die Menschen so arm sind und dann, und dann hier eine, eine, äh, Scheinglanzwelt aufgebaut ist (Michael: Z. 89-91).

Bei Michael trifft besonders die ›Verblendung‹ der Russen durch die ›Kommerzialisierung‹ und das Vorspielen einer heilen ›Scheinglanzwelt‹ in der Großstadt auf Ablehnung. Für ihn tut sich nicht nur ein Kontrast zwischen den russischen und deutschen Großstädten auf, wobei Erstere den Letzteren in nichts nachzustehen und sie häufig sogar zu übertrumpfen scheinen. Michael bleibt bei dieser trivialen Unterscheidung nicht stehen. Ihm geht es auch um die Markierung einer ›Diskrepanz‹ zwischen der russischen Großstadt und der russischen Provinz. Was Michael mit diesem Vergleich darzustellen beabsichtigt, ist eine Relativierung des vorherigen deutsch-russischen Kulturvergleichs. In der Provinz sei man schließlich stärker antimodernistisch bzw. traditionalistisch eingestellt. Dieser Aspekt kann noch tiefgehender im Interview mit Selma herausgearbeitet werden, die sich über die Verschmutzung der öffentlichen Parkanlagen in ihrer Stadt beschwert und während eines Urlaubs auf dem Land gegensätzliche Erfahrungen gemacht hat:

Dann war ich im Urlaub im Altai, das ist hundertfünfzig Kilometer östlicher in einer schönen Bergregion in Russland und da lag nichts auf der Straße, da waren auch kleine Parks, natürlich weniger Parks, sondern mehr richtig weiße Berge und so. Dann haben sie mir erklärt, ja hier die Altaier sind keine Russen, deren Religion ist die weiße Religion und diese weiße Religion ist eine Art von Buddhismus und Schamanismus, die besagt, dass man seinen Müll nicht hinwirft. Man muss rein und sauber sein und diese religiöse der Reinheit und der Sauberkeit hat sich auf die Russen übertragen, deswegen ist hier alles sauber (Selma: Z. 132).

Neben der Unsauberkeit von Straßen, Parkanlagen und Hotelzimmern beklagten sich die Missionare oft auch über die schlechten, inakzeptablen hygienischen Bedingungen in den ärmeren Stadtteilen, die sie häufig auf gewohnte Bequemlichkeiten (z. B. fließendes Wasser, Strom, bestimmte Nahrungsmittel etc.) verzichten ließen. Mit der Bereitschaft zum Verzicht wird allerdings auch eine Bereicherung und ein persönlicher Zugewinn verbunden (u. a. Selma: Z. 301-305). Der offenkundige Verzicht und die in Kauf genommenen Entbehrungen erhalten plötzlich eine andere Bedeutung. So spricht Anne-Kathrin (Z. 113) von ihrem Ausflug in die philippinischen Slums, dass es ihr »einfach total Spaß« und »einfach total viel Freude« gemacht habe, mit den Zigeunern für kurze Zeit zusammenzuleben:

Das hab ich sowieso oft erlebt, dass mir das eigentlich Spaß macht, dass ich das auch gerne, manchmal in so einer Hütte sitze und in dem Moment eigentlich überhaupt nicht eklig oder irgendwas finde, sondern dass ich mich da eher wohl fühle (lacht), also so von daher war das dann auch war das einfach anders, und an was ich mich da jetzt erinnere, also das ist einfach total viel Freude, muss ich mal so sagen, einfach diese Leute auch kennenzulernen, diese Kultur so ein bisschen kennenzulernen, die auch sehr bunt und sehr lebendig und sehr, sind auch noch mal einfach, na ja, vielleicht auch einfach dieses Zigeunerhafte oder so. Es hat mir einfach total Spaß gemacht, dieses so unter den Leuten zu sein oder oder auch ein Stück von denen, einfach schon wie die aussahen teilweise (Anne-Kathrin: Z. 113).

Durch Entbehren und Verzichtüben vermögen die Missionare der entpersonalisierten Konsumwelt zu entrinnen. Der ursprünglichen kontrastiven Erfahrung wird plötzlich ein ›positives‹ Bild von der allgemeinen Lage gegenübergestellt. Nicht nur durch die Überschreitung der kulturellen Grenzen und durch die Auseinandersetzung mit der fremden Umgebung, sondern durch die Überwindung ihrer inneren Beklemmungen und geistigen Einschränkungen kommt es zur Ausweitung ihres Handlungspotenzials. In dieser Hinsicht gibt es eine thematische Nähe zu der Kategorie ›Selbstlosigkeit und -überwindung im Zeichen der Nächstenliebe‹ (6.2.1.3). Zeitweise lebten die Missionare in Armut und begaben sich in die Abhängigkeit von Anderen, so dass sie auf Schenkungen und Spenden angewiesen waren (u. a. Anne-Kathrin: Z. 173).

6.2.2.3.2 Stressvermeidung und Relaxtheit als positiver Gegenhorizont zur Ergebnis- und Leistungsorientierung

Den Missionaren begegnen in den Verhaltensweisen der Angehörigen der ›fremden Kultur‹ bestimmte Lebensstile, die sie als anziehend und reizvoll empfinden, ggf. in das eigene Handlungs- und Orientierungssystem zu integrieren versuchen. Stereotypisierungen von Handlungen und Einstellungen können dabei nicht vermieden werden. Anne-Kathrin (Z. 33) führt unter diesem Gesichtspunkt einen deutsch-philippinischen Kulturunterschied als die zwei Kehrseiten eines (›hybriden‹; 6.3.5.1) Lebensstils an: ›Die Philippinos‹ seien viel relaxter als ›die Deutschen‹. Für Anne-Kathrin besteht darin ein Lernziel, dem sie sich im Laufe ihres Lebens anzunähern beabsichtigt. Die ›Philippinos‹ müssten demgegenüber noch lernen, »mal nach vorne zu gehen«, da sie »oft so ein bisschen in den Tag hinein« leben und manchmal seien sie »ziemlich ziellos« (ibid.). Die ›Deutschen‹ seien eher »sehr angespannt und genau« sowie »zielgerichtet« und vergessen manchmal das »Drumherum« (ibid.). Mit dieser vereinfachenden Darstellung versucht sie, einen möglichen deutschen ›Kulturstandard‹ (u. a.

Thomas, 2004) zu beschreiben: Die Deutschen seien stärker ergebnis- und leistungsorientiert. Auf der Grundlage dieses schlichten Vergleichs erklärt Anne-Kathrin aber auch ihr Verhalten: Mal sei sie ›relaxter‹, mal ›sehr angespannt‹. Sie habe für sich erkannt, dass es für sie das oberste Ziel sei, eine Balance zwischen den beiden genannten Extremen zu finden. Anne-Kathrin sieht also für sich einen Anlass und eine Gelegenheit, von der anderen Kultur zu lernen. Schließlich meint Anne-Kathrin, dass sie diese Erfahrung in Deutschland nie hätte machen können.

6.2.2.3.3 Gastfreundschaft und Offenheit als positive Gegenhorizonte zur Schwierigkeit der Anbahnung neuer Kontakte

Ein weiterer Grund für die Interviewpartner, trotz verschiedener Widerstände im Auslandseinsatz zu verbleiben oder wieder an ihren Einsatzort zurückzukehren, kann in der den Missionaren entgegenbrachten Offenheit, Kontaktfreudigkeit und Gastfreundschaft der Einheimischen gesehen werden. Z. T. wurden die Missionare von diesen beherbergt, bewirtet oder einfach nur herzlich willkommen geheißen. Anne-Kathrin berichtet darüber, wie sie von den Einheimischen ›mit offenen Armen‹ empfangen wurde, ›in offene Türen‹ eintrat und wie die Einheimischen ihr ›total entgegen‹ (Z. 33) kamen. Aus solchen spontanen Begegnungen entstanden meist neue Kontakte:

Fand ich es dort immer total schön, dass die Leute einfach sehr offen, sehr gastfreundlich, sehr lebendig sind, eigentlich nicht so typisch asiatisch, sondern sehr laut, singen gern, lachen gern, tanzen gern, irgendwie und, und ich hab es dort oft erlebt, dass einen wildfremde Leute einfach irgendwo ins Haus einladen oder auf der Straße ansprechen oder auf dem Markt oder irgendetwas. Ich geh auf den Markt und dann falle ich halt auf und dann fragen die sofort, wo ich herkomme, wie ich heiße, ob ich verheiratet bin. [...] Dadurch [durch die missionarische Tätigkeit, M.A.] kommt man halt in viele Häuser zu vielen Leuten, die laden einen ein, oder da ergibt sich dann immer irgendwie was [...], auch was sehr Schönes. [...] Das würde man ja hier, wenn einen Leute nicht kennen würden oder wenn man vor ihrer Tür steht, würden die einen ja nicht unbedingt einfach reinlassen oder so (lacht), aber das ist dort auch so anders von der ganzen Art (Anne-Kathrin: Z. 33).

Die von Anne-Kathrin geschilderten Begegnungen sind in dieser Hinsicht friedlich verlaufen und haben ihr geholfen, ihre (dualistische) Wahrnehmung von Kulturunterschieden zu relativieren: Tendenziell werden ihr die Türen der Philippinos häufiger geöffnet als in Deutschland. Ihre Erwartung, dass die Philippinos sich ›typisch asiatisch‹ (ibid.) verhalten würden, wurde sogar – so könnte man formulieren – positiv enttäuscht. Aus der ihr entgegengebrachten Offenheit

leitet Anne-Kathrin ab, dass sie als ganze Person ohne jegliche Voraussetzung angenommen und aufgenommen wurde (Anne-Kathrin: Z. 33).

Nicht immer tragen Begegnungen dieser Art zur Zufriedenheit und zum Wohlgefallen aller Beteiligten bei. Mitunter erleben die Interviewpartner auch einige unerfreuliche Dinge. Wenn Michael von den ›Russen‹ spricht, beschreibt er immer ihre Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft gegenüber Ausländern. Das Thema ›Gastfreundfreundschaft‹ verbindet sich bei Michael jedoch mit einem weniger erfreulichen Erlebnis. Einmal wurden er und sein Team zu einem Abendessen in eine wohlhabende russische Familie eingeladen. Der Kontakt zu der Familie kam über die Tochter zustande, die sich als Germanistikstudentin neben dem Studium mit Stadtführungen etwas Geld verdiente. Die Familie sei offen gegenüber Fremden und würde sich auch für Deutsche im Land interessieren. Diese Einladung schlug die Missionarsgruppe nicht aus. Während des Essens wurden besonders aufwendige Speisen und diverse Spezialitäten aufgetafelt und pro Person drei Gläser eingedeckt: ein Glas für den Champagner, eins für Cognac und eins für Wasser. Michael erinnert sich noch sehr genau an dieses Essen. Der Gastgeber sorgte immer dafür, dass sich die Gläser der Gäste nicht leerten:

Und das erste, was der gemacht hat, [...] dort wieder nachzugießen. Und nach dem zweiten Mal habe ich dann meine Hand draufgelegt, weil ich dachte, wenn ich das schon ausgetrunken habe, da bin ich schon am Rande und wenn der jedes Mal nachfüllt, da kann ich nach einer halben Stunde (lacht) und das war aber für ihn eine echte Beleidigung und da ist der sofort, also, der hat gleich geschrien, der hat, der konnte sich auch nicht beherrschen, wahrscheinlich war er einfach auch schon da ein bisschen ein jähzorniger Mensch oder so was oder oder war er auch durch den Alkohol auch schon, also er war einfach ein fester Trinker. Und da ist dann seine Tochter eingesprungen und die hat also auch die Mutter dann mit, die hatten nur die Tochter. Und da ist es dann so gewesen, dass sich das nach einer Viertelstunde geglättet hatte und er hat das akzeptiert (3s) aber das das war schon mal eine Situation (Michael: Z. 113-120).

In diesem Fall zeigt sich auf eklatante Weise das Grundprinzip der Gastfreundschaft, welche auf einem gegenseitigen, meist asymmetrischen Verhältnis beruht. Dem Gastgeber obliegt die Pflicht, den Gast aufzunehmen und mit dem Nötigsten zu versorgen. Aber nicht nur eine Verletzung der Gastrechte bzw. Pflichten des Gastgebers, sondern auch die Missachtung der Pflichten des Gastes kann zu einem Ehrverlust des Gastgebers führen. Als Gast hat man sich in gewisser Weise den Regeln des Gastgebers zu unterwerfen. Wie Michael später

klar wurde, habe er damals eben gegen diese elementare Verhaltensregel in seiner Rolle als Gast verstoßen. Die jähzornige Reaktion des Gastgebers ist ein Indiz dafür, dass Michael offenbar gegen die Sitte russischer Gastfreundschaft verstoßen hat. Die Kontakte zu den Einheimischen im Modus der Gastfreundschaft sind bei allen Interviewpartnern mit einer Erweiterung des eigenen Horizontes verbunden. Die damit verknüpften Erfahrungen des Willkommenseins und die entgegengebrachte Offenheit wurden von den Missionaren als ein Geschenk und persönliche Bereicherung empfunden. Eingeladen zu werden gehörte für die Interviewpartner damit zu den besonderen Momenten während ihrer missionarischen Tätigkeiten und ermöglichte nebenbei, neue Kontakte zu knüpfen. Wie Christian erzählt (Z. 249-296), konnte er mit einer Einladung in seine Wohnung die Gäste zu einer erneuten Einladung bei ihnen verpflichten.

6.2.2.3.4 Lebens-, Glaubens- und Zweckgemeinschaft als positiver Gegenhorizont zu Einsamkeit und Isolation

Die Ausübung missionarischer Tätigkeiten erfordert nicht nur ein gemeinsames Ziel in der Zusammenarbeit, sondern bringt auch bestimmte Formen der ›Vergemeinschaftung‹ (Weber) mit sich. Missionare leben heute weder allein noch sind völlig auf sich gestellt. Stattdessen stellt die Bildung von Lebens-, Glaubens- und Zweckgemeinschaften eine essenzielle Bedingung und Grundlage für die missionarische Praxis dar. Alle interviewten Missionare berichten davon, wie sie ohne die gegenseitige Unterstützung und den seelsorgerischen Rückhalt im Missionsteam auf Dauer nicht hätten auskommen können. Anne-Kathrin vermisst sogar noch während ihres Heimataufenthaltes in Deutschland das gemeinschaftliche Zusammenleben mit den Kommilitoninnen in der Jüngerschaftsschule. Dies wurde ihr bewusst, als sie im Haus ihrer Eltern allein in einem Zimmer wohnen musste (Anne-Kathrin: Z. 33).

Ähnliches berichten auch die beiden anderen ledigen Missionarinnen Selma und Leonore, die beide auf ihren Einsätzen mit anderen Missionarinnen in einer Wohngemeinschaft zusammengelebt haben (u. a. Selma: Z. 30-36; Leonore: Z. 89-94). Seit einigen Jahren geht auch Michael nicht mehr allein, sondern nur noch zusammen mit seiner Frau auf Missionseinsätze (Michael: Z. 136ff.). Beide Frauen haben gemeinsam die Sprachausbildung im Einsatzland absolviert und bisher alle Aufgaben – wenn auch in unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern (z. B. Leonore: Z. 1043, 1053, 1200) – gemeinsam geplant und erledigt. Das Zusammenwirken der Missionare ist aufgrund verschiedener Anforderungen und

Herausforderungen in den für sie fremden Ländern und anderen Kulturen erforderlich geworden.

Einerseits sind die Missionare weit abgeschieden vom gewohnten Lebensumfeld in der Heimat und können plötzlich nicht mehr auf den eigenen Freundes- und Bekanntenkreis zurückgreifen. Andererseits lernen sie sich selbst besser kennen, z. B. wie man sich in einer fremden Umgebung zurechtfinden kann oder »wie man in Extremsituationen reagiert« (Selma: Z. 303). Die verschiedenen Formen der Vergemeinschaftung von Missionaren bieten ihnen die Möglichkeit, der Einsamkeit und Isolation in der Fremde, die ihre Arbeit meist mit sich bringt, zu überwinden. Für Selma war es während ihres Russlandaufenthalts notwendig, sich u. a. mit dem Gefühl der Einsamkeit und Isolation auseinanderzusetzen:

Dann auch, man hat die Freunde nicht so. Also man lernt auch viel mehr ähm mit sich selbst leben zu können, wenn man es jetzt mal so ausdrückt. Das heißt also, dass man Sachen wie Einsamkeit und Isolation auch umgehen lernt. Das ist wichtig, es ist gut, Leute zu haben, mit denen man [sich, M.A.] austauschen kann (Selma: Z. 302-304).

Exemplarisch spricht Selma genau das aus, was alle Missionare mehr oder weniger als eine Grundvoraussetzung ihrer Tätigkeit ansehen. Während ihrer Zeit im Ausland war es für sie wichtig, Menschen um sich herum zu haben, mit denen sie sich austauschen konnten und die ein offenes Ohr für ihre Probleme hatten. Selma erhielt z. B. von ihrem Feldleiter in Einzelgesprächen persönliche Ratschläge und Hinweise in Glaubensfragen. Mit seiner Hilfe konnte sie ebenso verschiedene Missverständnisse und Kommunikationsprobleme im Alltag aufarbeiten und bewältigen. Der Feldleiter spielt in diesem Rahmen eine wichtige Rolle. Er ist in der Missionsgesellschaft derjenige, der als ›Vorgesetzter‹ die Verantwortung für alle von der eigenen Gesellschaft entsendeten Missionare im Missionsfeld trägt. Er leistet u. a. praktische Einstiegshilfen und soziale Unterstützung bei der Einarbeitung im neuen Tätigkeitsfeld. Der Feldleiter ist aber auch Ansprechpartner für seelsorgerische Fragen und für persönliche Gebete und hilft bei der Bearbeitung von psychischen Belastungen und Problemen.

Darüber hinaus organisiert er auch gemeinsame Gruppentreffen (sog. »Rüstzeiten«; Selma: Z. 181) aller in einer Entsendungsregion stationierten Missionare. Das vordergründige Ziel solcher Treffen ist es, wie Selma (Z. 168-189) berichtet, eine geistliche Neuausrichtung und Stärkung im Glauben zu finden und sich mit anderen Missionaren persönlich auszutauschen und sich von der Arbeit zu erholen. Gemeinsam mit den anderen Missionaren werden bei solchen Treffen

auch verschiedene kulturspezifische Informationen, z. B. über Politik, Geschichte, Wirtschaft, Medien, Stellung der Frau in der Gesellschaft, Familie, Finanzen, Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ausgetauscht (ibid.). Dieses Angebot an gegenseitiger psychosozialer Unterstützung und seelischem Beistand ist ein Grund dafür, warum Missionare über einen längeren Zeitraum an einem Ort ausharren können oder um dorthin nach einem kurzen Heimataufenthalt wieder zurückzukehren. Es stellt außerdem eine Möglichkeit dafür dar, dass die Missionare auch in Zeiten der Erschöpfung und Entkräftung wieder neue Perspektiven entwickeln und Depressionen überwinden können (Christian: Z. 1150-1218). Oberstes Ziel dieser gemeinsamen Treffen ist es, die mit der missionarischen Tätigkeit verbundenen Einzelkämpferstrategien zu überwinden und Probleme und Schwierigkeiten der Alltagspraxis in der Missionarsgruppe zu lösen und Einsamkeit und Isolation von Missionaren zu verhindern.

6.2.2.3.5 Spirituelle Unbefangenheit und emotionale Authentizität als positive Gegenhorizonte zur rationalistischen Verstandeskultur

In den Erzählungen der Interviewpartner lassen sich verschiedene Berichte finden, in denen bestimmte spirituelle Erlebnisse und religiöse Erfahrungen, Gefühle und Reflexionen in Zusammenhang mit ihrer missionarischen Arbeit thematisiert werden. Ein Ziel der missionarischen Praxis ist schließlich, das spirituelle und religiöse Leben der Gläubigen zu fördern und zu unterstützen. Eine positive Einstellung gegenüber der Mission ist ein weiterer wichtiger Grund dafür, warum Missionare in ihrem Tätigkeitsfeld und oft über längere Zeit an einem Ort verbleiben. Für Michael war es immer ein erfüllendes Erlebnis, wenn sich die Menschen, mit denen er längere Zeit zusammengearbeitet hatte, gegenüber einem spirituellen und religiösen christlichen Leben öffneten:

Also für uns war das, das schönste eigentlich, wenn, wenn die Leute, die zum [...], also es sind da schon immer wieder welche zum Glauben gekommen, auch wenn wir dort waren, ihr Leben Jesus geöffnet und haben ganz starke Erfahrungen mit Gott gemacht. Also oftmals haben wir da gesagt, Mensch, dass ist ja gewaltig, vielmehr als manch einer bei uns, und sie hatten also, diese jungen Leute hatten dann noch ein Feuer und haben gesagt, wir wollen etwas, äh, ja weiterentwickeln, aufbauen (Michael: Z. 31).

Doch das Ziel der Mission ist häufig gefährdet und die Missionare müssen sich gegen erhebliche innere Widerstände wehren. So berichtet Anne-Kathrin (Z. 173-195) beispielsweise über ihre innerliche Auseinandersetzung mit der durch den ›Verstand‹ geprägten rationalistischen Kultur, in der sie sozialisiert

wurde und die im Gegensatz steht zu der unbefangenen Emotionalität der Anderen und Fremden und deren angstfreiem Umgang mit spirituellen Erlebnissen:

Und wenn ich aber sehe, wenn Philipinos hierher kommen, denke ich, haben die sehr wohl was zu geben, was ein Deutscher einfach nicht so geben kann, und die können auch auf eine andere Weise einen Zugang zu den Leuten finden, den man als Deutscher nicht so finden kann. Also man kann vielleicht auf einer anderen Ebene das wieder und da auch gut, denke ich, aber die bringen etwas mit, was, was von ihnen kommt, was aber total gut ist, zum Beispiel ähm können die einfach durch ihre freundliche Art und durch ein Lied, was sie singen, und durch ihre UNBEDachtheit, sagen wir mal, so können die manchmal ganz anders das Herz bei Leuten öffnen oder sie können nicht das Herz öffnen, aber dadurch mmh machen sie es vielleicht den Leuten einfacher oder so. Oder Leute machen vielleicht da auch eher mit oder, oder sind irgendwie eher offener, als wenn, wenn man das jetzt nur mit Deutschen macht oder so. Und dann auch die, wo ich merke, die haben einfach auch einen anderen Abstand also, oder was heißt ein anderen Abstand: die denken ganz anders, von daher können bestimmte Sachen passieren. [...] Also wenn ich jetzt wieder hierher [nach Deutschland, M.A.] komme, merke ich sehr wohl, dass mich diese, mir ist ja dieses Denken hier vertraut oder mir ist auch vertraut, wie Sachen hier zugehen. Und auch vom als Christ jetzt will ich mal so sagen, ich mein verändert sich mein Denken einfach auch mehr, denke ich, auch zu dem was (1s) oder wünsche ich mir auch, dass sich mein Denken mehr danach verändert, wie Gott Sachen sieht und nicht, wie ich Sachen sehe oder wie meine Kultur Sachen sieht, oder, oder wie mein Denken Sachen sieht. Und da muss ich sagen, hat sich mein Denken schon verändert oder hat sich auch meine Wahrnehmung von Dingen verändert und so weiter und so fort. Und wo ich auch oft merke, dass ist gerade hier dieses, das Deutsche, also nicht deutsch, aber dieses Denken, dieser Verstand und oder humanistische oder was auch immer. So diese bestimmten Ansichten, die hier sind, die auch oft stark gegen Gott stehen oder überhaupt so eine starke Abwehr gegen Gott da ist und wo ich merke, das greift mich natürlich wesentlich mehr an, wenn ich hier bin oder das ist mir viel präsenter. Oder das ist auch, ich spüre das auch. Oder es ist auch irgendwie da und es fällt mir manchmal vielleicht viel schwerer, dann damit umzugehen, als jemand der überhaupt nicht so denkt und das überhaupt nicht. Also für den das was völlig fremdes ist, die nehmen das vielleicht wahr, aber die können dem ganz anders entgegenzutreten. Also die haben da keine Angst davor. [...] Also, das hab ich dort auch erlebt, dass wir als Deutsche oft so vom Verstand einfach geplagt (lacht) sind, sagen wir mal so, oder dass viele da mit dem Verstand kämpfen, was die teilweise überhaupt nicht verstehen, was also so und aber das kann manchmal auch, wenn man so Leuten begegnet, manchmal kann das ja auch gut sein, also dass beides einfach gut, aber ich hab dies so gesehen, dass die wirklich besonders durch ihre Art einfach hier auch was überbringen können (Anne-Kathrin: Z. 181-189).

Anne-Kathrin (Z. 183) meint, dass die Anderen aufgrund ihrer emotionalen ›Unbefangenheit‹ und allein durch ihre Freundlichkeit bei der Darstellung von Glaubensinhalten über einen effektiveren Zugang und Kontakt zu anderen Men-

schen verfügen. Dieser privilegierte Zugang der Philippinos zu den ihnen begegnenden Menschen ermöglicht auch, »das Herz bei anderen öffnen« (ibid.) zu können. Indem sich Anne-Kathrin diese Einstellung der Philippinos zu eigen macht, wird es ihr möglich, die ›Distanziertheit‹ gegenüber dem religiösen Glauben und der Spiritualität, welche ein kulturelles Spezifikum einer rationalistischen und durch Verstand geprägten westlichen Kultur darstellt, zu überwinden. Als Christin hat sich ihr Denken aufgrund der Wahrnehmung dieses kulturellen Unterschieds verändert. Sie wünscht sich, dass ihr Denken stärker durch Gott fremdbestimmt wird und ihre Perspektive weniger auf die Realität ausgerichtet ist. Ihr Denken hat bisher eine graduelle Entwicklung und Horizonterweiterung erfahren: Sie betrachtet das Denken und Handeln der Anderen und Fremden nicht allein aus einer kognitiven Perspektive, wie z. B. der »Verstand und das Humanistische« (Z. 187) gebieten, sondern auch aus einer nicht-rationalistischen Perspektive, die aus einem angstfreien Umgang mit den Anderen besteht. Genauer heißt das: Sie handelt, denkt und fühlt weniger aus einer rationalistischen Perspektive, weil diese sich gegen Gott zu richten scheint und ihr mehr und mehr fremd wird. Die neu entwickelte Perspektive ermöglicht Anne-Kathrin einen angstfreien Umgang mit Spiritualität und Religiosität, der sich in einem nicht-humanistischen und nicht-rationalistischen Denken und Handeln ausdrückt. Schließlich entscheidet sich Anne-Kathrin für eine Synthese und ein komplementäres Zusammenspiel beider Konzepte, denen sie jeweils ihre positiven Seiten abringen möchte: das humanistische Verstandesdenken und der offene Umgang sowie die Authentizität von Emotionen und Gefühlen.

Alternativ könnte man Anne-Kathrins Ausführungen schließlich als eine Thematisierung des klassischen Zwiespaltes einer gläubigen Christin ansehen. Dies betrifft das Spannungsverhältnis von Vernunft und Glaube, welches für sie insbesondere in der Heimat (Deutschland) zum Problem wird: »Hier wird mir halt wieder mehr klar auch dieses, was dieser Austausch von Kulturen bringt« (ibid.: Z. 175). In der Heimat bedeutet die Konfrontation mit der rationalistischen Verstandeskultur einen Angriff auf ihr gottzugewandtes Selbstbild. Die ›Verstandesdenker‹ haben eine starke ›Abwehr gegen Gott‹, weil sie eben vernunftbetont denken. Möglicherweise könnte man diesem inneren Dialog auch etwas darüber entnehmen, wie nach Anne-Kathrins Ansicht Mission zu funktionieren hat: Mission ist immer dann erfolgreich, wenn man das Verstandesdenken überwunden hat und sich dem nicht-rationalen Teil des Lebens öffnet. Psychoanalytisch ge-

sprochen hieße das: Wenn man an Gott glaubt, muss man zuerst etwas abwehren, damit man glauben kann.

Aus Anne-Kathrins Unterscheidung zwischen Verstandesdenken und angstfreiem Umgang mit Spiritualität und Religiosität lassen sich drei Typen von ihr begegnenden Personen(-gruppen) ihres sozialen Umfeldes rekonstruieren: Erstens gibt es die Gruppe der ›Gläubigen‹, die die Realität so sehen wollen, wie Gott sie sieht, und zu der sich Anne-Kathrin zählt. Zweitens gibt es die Gruppe der ›Ungläubigen‹, die größtenteils am Glauben vorbei leben und deren rationale Verstandeskultur darauf ausgerichtet ist, Gott abzuwehren. Schließlich gibt es noch die große Gruppe der Anderen und Fremden, hier der ›Philippinos‹, denen Anne-Kathrin auf ihren Einsätzen begegnet. Diese stehen dem religiösen Glauben offen gegenüber und haben mit dem ›Verstandesdenken‹ möglicherweise kein Problem. Das ›Verstandesdenken‹ nehmen sie vielleicht wahr, sind aber in der Lage, durch ihre ›Unbefangenheit‹, Offenheit und Authentizität anderen Menschen in einer Weise gegenüberzutreten, die anziehend wirkt und ›das Herz der anderen‹ öffnet. Diese dritte Gruppe sieht nach ihrer Ansicht möglicherweise keine Bedrohung in der Auseinandersetzung mit Gott. Indem Anne-Kathrin besonders diese Gruppe als Ziel ihrer Missionierungsbemühungen vor Augen hat, fühlen sich diese von ihren Bemühungen nicht so sehr angegriffen. Sie meint sogar, dass die Philippinos keine Angst vor Anne-Kathrins Botschaft haben, weil sie die Perspektive der Anderen bereits in ihrer Verkündigungspraxis einbezogen hat. Außerdem treten die Philippinos ihr ganz anders gegenüber als die Vertreter der Gruppe von ›Verstandesdenkern‹.

Die Klassifikation dieser möglichen Gruppen im Missionsfeld wurde erst auf der Basis des Vokabulars von Anne-Kathrin möglich und muss deshalb kritisch betrachtet werden. Aus einer psychoanalytischen Perspektive lässt sich das folgende Grundmotiv dieser Unterscheidung der einzelnen Gruppen identifizieren: Wie leicht zu erkennen ist, handelt es sich bei der Beschreibung der genannten Personengruppen um reine Fiktion bzw. Projektionen von Anne-Kathrins Ängsten (z. B. ihrer Abwehr des ›Vernunftsdenkens‹). Die idealtypische dritte Gruppe, die ›Philippinos‹, können darüber hinaus noch etwas anderes ›herüberbringen‹, als Anne-Kathrin es aufgrund ihrer bisherigen Ausbildung nicht zu tun vermag. Verstand ist für sie letztlich eine Plage und ein ständiger Kampf. Sie vertieft sich in ein eingeschränktes und dualistisches Weltbild. Diese entwickelte Anschauung dient ihr als ein Mechanismus zur Bewältigung von Unsicherheit und Äng-

sten. Letztlich aber artikuliert sie in ihrer Unterscheidung zwischen spiritueller Unbefangenheit bzw. emotionaler Authentizität gegenüber der rationalistischen Verstandeskultur eine längst selbstverständlich gewordene Kritik an einer rationalistischen Verstandeskultur, also einer Anschauung, die die Vernunft in den Mittelpunkt stellt und alles Denken und Handeln als von der Vernunft bestimmt erfasst. Diese Kritik der Missionare an den heute selbstverständlichen aufklärerischen Idealen ist keinesfalls untypisch für in missionarischer Absicht handelnde Menschen. Dabei muss man bedenken, dass Anne-Kathrin die Sprache der Einheimischen nicht beherrscht und es im engeren Sinne nicht zu einer tiefgehenden Interaktion mit den Anderen gekommen ist. Wie sich an dieser Stelle leicht erkennen lässt, impliziert der Missions- und Bekehrungsgedanke eine stark asymmetrische Beziehung. Ein durch missionarische Absichten gekennzeichnetes Handeln bringt eine erhebliche Ungleichheit im interaktionalen Macht- und Beziehungsverhältnis zwischen den Missionaren und den zu Missionierenden mit sich.

An dieser Stelle soll die Aneinanderreihung von Beispielen typischer Kontrasterfahrungen im Missionsfeld beendet werden. Wie sich gezeigt hat, stellen alle herangezogenen positiven Gegenhorizonte stets produktive und kreativ-schöpferische Leistungen der missionarisch handelnden Individuen dar. Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie Missionare Stresssituationen und Krisen zu bewältigen suchen und dabei nicht immer auf vorgenannte Gegenhorizonte zurückgreifen können und in manchen Situationen sogar zu scheitern drohen. In diesen Situationen stoßen die Missionare an ihre Grenzen.

6.2.2.4 Bleibende Angst durch permanente Bedrohungen: Bewältigung von Stresssituationen und Auslöser für persönliche Lebenskrisen

Nur an wenigen Stellen ihrer Erzählungen berichten die Gesprächspartner von besonders krisenhaften und konfliktreichen Ausnahmesituationen, in denen sie selbst in eine spannungsreiche Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt treten oder beginnen, mit dem eigenen Gewissen zu hadern und die eigene Glaubensüberzeugung infrage zu stellen. Es handelt sich dabei vorwiegend um Entscheidungssituationen, in denen die Missionare eine Wahl zwischen verschiedenen Handlungsalternativen haben und zwischen diesen Alternativen entscheiden müssen. Derartige Krisensituationen treten vorwiegend während ihrer missionarischen Aktivitäten auf. Sie berichten davon, dass sie diese Krisen bis heute nicht vollständig verarbeitet und bewältigt haben, z. T. werden diese auch als

gescheitert betrachtet. Insbesondere werden solche Erlebnisse als nicht bewältigt identifiziert, in denen die Interviewpartner in der damaligen Situation so gehandelt haben, dass dieses Handeln aus der Perspektive der Erzählzeit nicht mehr akzeptabel und mit dem eigenen ›Missionarsgewissen‹ vereinbar erscheint. Die außergewöhnlichen Umstände waren meist schmerzlich und immer psychisch aufreibend. Über die eigenen Gefühle, Emotionen und Gemütsbewegungen wird aber dabei nur am Rand berichtet.

Im Vordergrund dieser Erzählungspassagen steht vielmehr die Nichtbewältigung solcher Situationen, die eine enorme psychische Anspannung verursachen. Zu Stresssituationen kommt es in der Regel immer dann, wenn sich die Missionare gegen das eigene Gewissen entscheiden müssen, um in einer bestimmten Situation adäquat handeln zu können. Die Bewältigung solcher krisenhaften Erfahrungen wird insbesondere durch rituelle Praktiken, wie z. B. Gebete oder Segenshandlungen, begleitet. Dadurch können Gefühle der Ohnmacht und des Versagens vor den Anderen oder vor Gott ebenso artikuliert werden wie Gebetserhörungen oder Gefühle innerer Bestätigung und Selbstgewissheit. Dabei kann es vorkommen, dass der gesamte missionarische Auftrag infrage gestellt wird, immer aber wird Gott dafür gelobt und ihm gedankt, dass er in der größten Not die Gebete erhört hat und den Missionaren seine Unterstützung zuteil werden ließ.

Als die für Michael (Z. 75-89) autobiografisch wichtigste Erzählung erscheint das Erlebnis in einer russischen Kleinstadt während seines vorletzten Missionseinsatzes. Es handelt sich dabei um eine Krisensituation, die er als nicht bewältigt ansieht. Etwa zwanzig Russen und drei Deutsche mussten sich dort für die Unterbringung in einem Sanatorium, für Ausländer die einzige Unterbringungsmöglichkeit im Ort, bei der Rezeption anmelden. Neben dieser Anmeldung musste aber auch noch ein Formular für die Anmeldung in einem zweifelhaften Verein für Immigranten ausgefüllt werden. Darauf musste die Gruppe Angaben zu ihrer Identität und zum Grund ihres Aufenthaltes machen. Die scheinbare Registrierung für den Aufenthalt im Kurort entpuppte sich bald als geheimdienstliche Überwachungsmaßnahme, spätestens als sich der inoffizielle Mitarbeiter (»Verbindungsmann«; *ibid.*: Z. 79) im deutsch-russischen Missionarsteam zu erkennen gibt. Michael meint, dass er damals deshalb Anstoß an dieser Praxis genommen habe, weil er dadurch an ähnliche stressreiche Erfahrungen mit dem Geheimdienst der ehemaligen DDR erinnert worden sei. Entgegen dem Rat und

den Warnungen seiner Kollegen versuchte er zunächst, mit dem Geheimdienst auf Konfrontationskurs zu gehen. Er sei zwar kurz davor gewesen, zur ›Kommandantur‹ zu fahren, um persönlich mit dem Geheimdienstchef zu sprechen, habe es aber dann doch nicht getan. In den nächsten Tagen sei regelmäßig eine Person vom Geheimdienst erschienen, um die Gruppe unter Druck zu setzen, damit die Missionare endlich die Formulare ausfüllen.

Rückblickend meint Michael, dass seine Entscheidung falsch gewesen sei und er diese Situation nicht bewältigt habe. Er ärgert sich, dass er nicht »auf Konfrontation« (u. a. *ibid.*: Z. 81, 85) gegangen sei, denn dieses krisenhafte Erlebnis habe ihn noch lange nach seiner Rückkehr beschäftigt und sei schließlich ein Auslöser für eine persönliche Lebenskrise gewesen, die ihn beinahe »an den Rand« (Z. 85) seines Lebens geführt habe. Für ihn sei es die negativste Erfahrung im Rahmen seiner missionarischen Tätigkeiten in Russland überhaupt gewesen:

Es gab eine Situation mit der ich die ich nicht bewältigt hab (3s) also denk ich sonst hab ich in der Regel immer alle bewältigt aber eine Situation hab ich nicht bewältigt und das war bei meiner vorletzten Reise (2s) da (1s) äh warn wir in einem Sanatorium mit wiederum mit zwanzig Russen ungefähr (2s) drei Deutsche (1s) zwanzig Russen und wir haben uns angemeldet, musst dich ja dort registrieren lassen und so weiter [...] aktiven Verein hat gesagt, es gibt diesen Verein der Immigranten und da müssen sich auch anmelden und so weiter und sofort und wir wussten das über durch das durch den KGB kommt, also das haben wir mitgekriegt und dann hat sich auch dann bestätigt, die haben also versucht jemand aus unserer Gruppe so als Verbindungsmann zu haben und wollten wissen wer wir sind, was wir machen (1s) und diese Situation, die hat mich sehr auch an DDR-Zeit erinnert und hat mich sehr, weil ich da auch manche Erfahrung hatte (1s), sehr gestresst und meine Kollegin die hatte auch große Angst, aber ich hätte wollte dort auf Konfrontation gehen, ich wollte alleine dort hinfahren und wollte mit diesem Chef dort reden, weil wir dann mitkriegen, wer das ist und so, das haben wir dann alles och unseren Person die, die versucht haben, da als Mittelsperson rauszuangeln gehört haben und die hatte angst die wollte mich nicht gehen lassen weil die [...] dort sind und so weiter (2s), äh die haben gesagt, geht nirgends mit hin, es sind da schon ganz dumme Dinge passiert (lacht). Was machst du och diesen psychischen Druck, jeden Tag kam von denen jemand und hat uns unter Druck gesetzt, haben uns angeschrien, also es ist unvorstellbar, was da gelaufen ist ne und (2s) und ich weiß im Nachhinein, ich hätte dort auf Konfrontation gehen sollen und ich hab das nicht gemacht und es hat, also ist dann ein Auslöser gewesen, dass ich dann, dann danach hier, wo ich wieder hier war, also in eine Krise reingekommen bin, die, die mir in also, also die mich fast am Rand meines Lebens geführt hat, aber das waren natürlich noch andere Punkte, aber das war ein Auslöser und das hab ich nicht bewältigt. Und ich merke, ich bin ein Mensch, der dann der viel ertragen kann, aber ab einer bestimmten, ab einem bestimmten Druck gehe ich, muss ich [...] das war eine Sache für sich (3s) das war eigentlich meine negativste Erfahrung in Russland (Michael: Z. 75-89).

Egal, wo man sich in Russland bewegt, besteht die Pflicht zur Registrierung des Aufenthaltes im Rahmen des Visums. Durch diese Maßnahme des Geheimdienstes entsteht eine Bedrohung, denn der russische Geheimdienst wird von Michael als gefährlich eingeschätzt. Kommt man den Registrierungspflichten nicht nach, muss man mit geheimdienstlichen Ermittlungen, ggf. mit entsprechenden Konsequenzen, z. T. mit aggressiven Angriffen auf die physische und psychische Integrität rechnen. Der Geheimdienst ist immer präsent, z. B. in Form inoffizieller Mitarbeiter. Die geheimdienstlichen Ermittlungen werden von Michael auch als Bedrohung für die missionarischen Tätigkeiten der Gruppe wahrgenommen. Durch Erinnerung an frühere Erfahrungen mit der Stasi erzeugt diese Bedrohungslage Angst und Stress. Michael fühlt sich unter Druck gesetzt. Aufgrund des großen Bedrohungspotenzials durch den Geheimdienst, das von den anderen Gruppenmitgliedern ebenso wahrgenommen wird, soll Michael von ihnen zur Umkehrung seiner ursprünglichen ›Konfrontationsstrategie‹ in eine ›Nicht-Konfrontationsstrategie‹ bzw. Strategie des ›Stillhaltens‹ bewegt werden. Den Ratschlag der anderen annehmend und die Perspektive der Kollegin übernehmend, entscheidet er sich dafür, nicht auf Konfrontation mit der Kommandantur zu gehen, was jedoch mit weitreichenden persönlichen Konsequenzen verbunden ist. Nach wie vor besteht allerdings ein Spannungsverhältnis zwischen dem Wollen (Konfrontationsstrategie) und dem Sollen (Nicht-Konfrontationsstrategie bzw. Stillhalten), das von Michael nicht ohne Weiteres aufgelöst werden kann. Damit verbunden sind Gefühle des Versagens und Scheiterns und der persönlichen Ohnmacht. Das Gefühl – rückblickend gesehen – nicht die richtige Handlungsalternative gewählt zu haben, die mit dem eigenen (missionarischen) Gewissen und mit den eigenen Lebensansichten vereinbar gewesen ist, wird von Michael als ein persönliches Versagen interpretiert. Die Entscheidung gegen das missionarische Gewissen und die eigene (religiöse) Überzeugung verschärft sich später – neben der Beeinträchtigungen durch verschiedene andere nicht bewältigte Krisensituationen – zu einer persönlichen Lebenskrise.

Dem gegenüber erzählt Michael auch über eine andere Krisensituation, die einer regelgerechten Christenverfolgung gleichkommt und die er aber – trotz erheblicher Bedrohungen – als bewältigt ansieht:

Und auf einmal hörten wir, sind wir alle auch in unserem Zimmer, wir waren also vier (2s) Männer in dem Zimmer, hörten wir draußen Schreie. Und da haben wir gespürt, das war sofort, als wir aufgeweckt sind, eine ganz sonderbare Atmosphäre gespürt. Es rannten immer welche um unser Haus herum und das, was wir verstanden haben von dem Russisch, äh war

also sehr aggressiv. Sie haben gesagt, ihr Christenschweine, wir bringen euch um usw. Und sofort und dann haben sie versucht, die Tür einzuschlagen, sind wir, äh dort sofort uns hinge-kniet, gebetet und gesagt, Herr was [ist los, M.A.]. Und ich hatte sofort die Empfindung in meinem Herzen, ich habe keine Angst, es wird alles gut (2s), aber trotzdem war die Situation total krass und die haben halt an dieser Tür versucht, da herum zu [...] [Nach etwa einer, M.A.] halben dreiviertel Stunde Kontakt mit einer Person, die dann draußen war, weil sie nicht reingekommen sind, gekommen und mit den gesprochen und da haben wir sie beruhigen können und sie sind abgezogen. (2s) Und dann haben wir noch währenddessen haben wir mitgekriegt, dass ein großer Teil der Gruppe war, die wir am nachmittags weggeschickt hatten. Und die waren einfach enttäuscht von uns, dann sind die in die Stadt gegangen, haben sich besoffen und sind besoffen wiedergekommen und haben gesagt. Also die haben uns dann äh am nächsten Tag noch mal besucht, da ist ein, also einer von dieser Gruppe gekommen und hat sich im Namen aller entschuldigt. Ich hab mit dem gesprochen, der war auch noch leicht alkoholisiert, der konnte mir nicht in die Augen schauen und hat gesagt, also es war wirklich schlimm, hätten wir die Tür eintreten können, hätten wir euch gelyncht, es war wirklich so eine Atmosphäre [...] [Ich entschuldige mich im Namen der Gruppe, dass wir, M.A.] euch so in Angst versetzt haben. Und ich habe ihm gesagt, ich vergebe dir auch im Namen meiner Gruppe. Und ich habe die Hand hingehalten und er konnte diese Hand nicht nehmen. Er war einfach, er hat es nicht verstanden, dass ich ihm vergebe, (3s) aber trotz, obwohl er dankbar war, aber er konnte dies nicht verstehen, er hat gedacht, jetzt wird er nun angeklagt und so weiter (Michael: Z. 51-54).

Folgende Kontextbedingungen und Voraussetzungen haben zu der Krisensituation geführt: Zu den Veranstaltungen der Missionare wurden vor allem Jugendliche der Region angelockt, die sich in verschiedene Gespräche verwickeln ließen. Die jungen Leute zeigten sich offen, sich mit den Glaubensüberzeugungen der Missionare auseinanderzusetzen. Einerseits wurden die deutschen Missionare nicht allein aus dem Grund besucht, weil ihre christliche Glaubensüberzeugung so anziehend und attraktiv war, sondern sie genossen als Ausländer einen Extrastatus. Andererseits waren die Missionare mit verschiedenen Problemen in Russland vertraut: dem verstärkten Genuss von Alkohol, mit der z. T. damit verbundenen Aggressivität und mit der allgemeinen Einbruchskriminalität, die u. U. mit physischer und psychischer Gewalt einherging. Die Kriminalität stellt in der von den Missionaren besuchten Region Russlands ein ›normales‹ und ›erwartbares‹ Phänomen dar, so dass die Eingangstüren typischerweise aus massivem Stahl verbaut sind (ibid.: Z. 43). Eine gewalttätige Auseinandersetzung, hier ausgehend von alkoholisierten, jugendlichen Randalierern, erfuhren die Missionare hautnah. Besonders schockierend war für Michael, dass es sich dabei um die jungen Leute handelte, mit denen er sich an den Tagen zuvor und auch am

gleichen Tag noch getroffen hatte. Mit ihnen konnten die Missionare bisher verschiedene (friedliche) Gespräche führen. Außerdem hatte er die Jugendlichen noch am selben Tag gebeten, dass sie die Missionare am Abend nicht besuchen sollten, da sie einen Ruhetag einlegen wollten.

Ein Ruhe- und Sabbattag wurde in der Regel einmal pro Woche eingelegt. Die Missionare nutzten in der Regel einen Tag oder Abend nur dafür, um für andere und für sich sowie für ihre missionarische Arbeit zu beten. Diese gemeinsame Zeit war nur für die Mitglieder des Teams reserviert und diente auch der Bearbeitung von Konflikten und Problemen in der alltäglichen Arbeit sowie der Selbstreflexion. Ein Beispiel für eine solche Auszeit stellt der ›Versöhnungsabend‹ dar, an dem die Gruppe eine besondere (religiöse) Erfahrung mit Gott machte: Schuld wurde von Gott vergeben, das Gefühl einer Erleichterung stellt sich ein (ibid.: Z. 49). Michael war damals enttäuscht, dass sich ein Teil der Jugendgruppe aber nicht an diese Abmachung hielt. Er erwartete, dass die Jugendlichen darauf wie ganz »normale Menschen« (ibid.: Z. 60) reagieren würden. Die Jugendlichen wurden darum in einem offenen Gespräch »ganz höflich gebeten« (ibid.: Z. 60). Dies war entgegen der bisherigen Praxis, als man die Jugendlichen »einfach mit rein« (ibid.: Z. 60) nahm. Michael meint, dass es sich bei den Jugendlichen um labile Persönlichkeiten gehandelt haben müsse, mithin um »zum Teil sehr kaputte Menschen« (ibid.: Z. 62).

Ähnlich wie in der oben geschilderten Erzählpassage wird auch hier ein Bedrohungspotenzial aufgebaut, das zu Angstreaktionen führt. Die Bedrohungsgebärden der Randalierer erzeugen Angst, Verzweiflung und Schrecken bei den Missionaren. Diese Enttäuschung ist für Michael aber nicht der Grund für die intensive Auseinandersetzung mit diesem Erlebnis. Es ist vielmehr sein eigenes Handeln, das er nunmehr reflektiert. Ähnlich wie in der oben geschilderten Situation hat sich durch die Randalierer ein enormer psychischer Druck aufgebaut. Michael ist zum Handeln gezwungen und muss sich ›gewissenhaft‹ zwischen verschiedenen Handlungsalternativen entscheiden. Eine Konfrontation mit den Jugendlichen erscheint als nicht sinnvoll. Stattdessen entscheidet sich Michael zunächst für die Strategie des ›Stillhaltens‹ und Innehaltens. Dabei kommt das von ihm verinnerlichte religiöse ›Bittgebet‹ (7.1.1) als Problembewältigungsmechanismus ins Spiel. Auf allen seinen Missionseinsätzen ist das Gebet Michaels ständiger Begleiter, denn durch die (religiösen) Erfahrungen im Zwiegespräch mit Gott wird sein Handeln geleitet, das auf Gottvertrauen und Gottergebenheit

beruht. Das Gebet als »elementare und notwendige Äußerung des religiösen Lebens« (Heiler, 1917/1921: 3) dient nicht nur der alltäglichen rituellen Glaubenspraxis, sondern kann auch als Mittel zur Krisenbewältigung in Notsituationen eingesetzt werden. Michael bittet Gott um Klarheit und Beistand. Man kann in diesem Zusammenhang nicht (allein) von einer Gebetserhörung aus der Perspektive des Beters sprechen, weil Michael eine innerliche, emotionale Bestätigung und Beruhigung des schwelenden Konflikts erfahren habe, sondern durch den Besuch eines der Jugendlichen am nächsten Tag, der sich für das Verhalten seiner Gruppe entschuldigen will, sieht Michael eine Bestätigung seines Gebetes und eine glückliche Wendung der Umstände. Den vormals (mit-)randalierenden Jugendlichen bewegt aufgrund der begangenen Taten nun ein gewisses Schuld- und Schamgefühl, auch wenn er auf den Handschlag als Geste der Versöhnung und Vergebung im Namen der Missionarsgruppe nicht eingeht. Der äußerliche Konflikt, nämlich dass die Randalierer im Begriff waren, die Eingangstüre einzuschlagen, wird durch Michaels Gebet und durch die anschließende Gebetserhörung aufgelöst. Michael wird bewusst, dass ihm noch eine weitere Handlungsalternative zur Verfügung steht. Durch das Innehalten im Gebet wird schließlich das eigene Handlungspotenzial erweitert: Nach dem Gebet versucht Michael schließlich, Kontakt mit den Jugendlichen aufzunehmen und kann diese beschwichtigen und zum Aufgeben bewegen.

In beiden Erzählungen entfaltet Michael eine gewisse Typik im Umgang und der Bewältigung von krisenhaften Erfahrungen. Auch wenn für diese Typisierung nur zwei empirische Beispiele herangezogen werden, kann an diesen exemplarischen Einzelfällen eine allgemeine Charakteristik abgeleitet werden. Michaels Erlebnisse sind Ausnahme-, Notfall- und Krisenerfahrungen, in denen er sein eigenes physisches Dasein und seine leibliche Integrität gefährdet sieht. Es handelt sich also um Ereignisse und Erlebnisse, die auf der Basis des eigenen Erfahrungshorizontes nicht erwartbar gewesen sind. Derartige Situation werden als krisenhaft empfunden, wenn verschiedene Bedingungen erfüllt sind und dadurch ein ›Ausnahmestand‹ oder ›Notfall‹ eintritt, der zur Intervention bzw. zum Handeln zwingt: Es muss zunächst (1) ein Bedrohungspotenzial bestehen, so dass (2) eine Situation als Krisensituation anerkannt werden kann, welche Gefühle der Angst und des Unbehagens freisetzt und jeweils mit einem enormen psychischen Stress verbunden ist. Trotz aller begleitenden Umstände eröffnet sich für den Missionar (3) ein erweitertes Handlungspotenzial, wobei unter-

schiedliche Strategien als Handlungs- und Interaktionsmöglichkeiten zur Verfügung stehen: u. a. die Wahl zwischen einer Konfrontations- und Nichtkonfrontationsstrategie sowie die Erweiterung des eigenen Handlungspotenzials durch die rituelle Handlungspraxis. Schließlich muss sich der Missionar (4) für eine Strategie oder ein Bündel aus verschiedenen Strategien entscheiden.

In allen Fällen kann der Konflikt bzw. die Krise bearbeitet werden, wenn auch das Ergebnis unterschiedlich ausfällt: (i) Wenn die ursprüngliche Soll-Strategie nicht mit dem eigenen Gewissen vereinbar ist, überfällt den Missionar ein Gefühl des Versagens bzw. Scheiterns, und das Erlebnis an sich wird als *nicht bewältigt* angesehen, was u. U. zu einem *Selbstkonflikt* führen kann; (ii) wird allerdings die gewählte Strategie durch eine rituelle Praxis (z. B. Gebete) bestätigt, kann durch das Innehalten bzw. Gefühl einer innerliche Bestätigung und Beruhigung die situationale Spannung aufgelöst werden, wobei die Krise als *bewältigt* angesehen wird. An dieser Stelle wird auf die thematische Kategorie ›Fürbittgebet für Andere‹ nicht weiter eingegangen. Eine ausführliche Analyse und Vertiefung dieser Thematik aus der Perspektive alltagspraktischer Religiosität findet sich in Abschnitt 7.1.1. Im Folgenden werden die Gründe für eine Rückkehr von Missionaren in die Heimat benannt, die ebenfalls eine Strukturierung der Lebensgeschichten von Missionaren ermöglichen.

6.2.3 Gründe für die Rückkehr in die Heimat: Unterbrechung und Abbruch von Missionseinsätzen

Bisher wurden verschiedene Gründe angeführt, warum die Interviewpartner den Weg in die Mission eingeschlagen haben und trotz erheblicher Widerstände im Missionsfeld verbleiben. Im Folgenden sollen einige Gründe für die Unterbrechung und den Abbruch von Missionseinsätzen angeführt werden. Dazu zählen:

- Heimat- und Erholungsurlaube (6.2.3.1);
- Besuch und die Beendigung von Aus-, Weiter- und Fortbildungen (6.2.3.2);
- Enttäuschte Erwartungen an eine Entwicklung der Missionsarbeit (6.2.3.3).

6.2.3.1 Heimat- und Erholungsurlaub

Der Heimaturlaub dient den Missionaren in erster Linie zur Erholung und ermöglicht ihnen, ihre Familie, Freunde und Bekannte zu besuchen, wie Leonore erzählt:

Zwei Jahre lang haben wir die Arbeit gemacht. Dann bin ich zu meinem ersten Heimataufenthalt zurückgekommen. War dann anderthalb Jahre in Deutschland und dann bin ich wieder ausgereist vor vier Jahren (Z. 145-148).

Die kurzzeitigen Unterbrechungen zwischen Missionseinsätzen, die nur wenige Wochen, manchmal sogar mehrere Monate dauern können, dienen aber auch dazu, mit der Missionsleitung über die zukünftigen Aktivitäten im Missionsfeld zu beraten. Fernerhin reisen die Missionare in der Zeit ihres Heimatbesuchs von Gemeinde zu Gemeinde, um über ihre Arbeit zu berichten und um Kontakte zu bisherigen Sponsoren und Geldgebern zu pflegen und auszubauen oder um den Spenderkreis zu vergrößern. Christian war während seines letzten Auslandsaufenthaltes in Deutschland, um einige neue Kontakte für den Deutsch-Französischen Freundschaftsverein aufzubauen (z. B. Christian: Z. 1003f.).

6.2.3.2 Absolvieren und Beendigung einer Aus-, Weiter- oder Fortbildung

Ein weiterer Grund für die Rückkehr in die Heimat stellt auch die Beendigung von Aus-, Weiter- bzw. Fortbildungen dar. Anne-Kathrin musste beispielsweise aufgrund des Absolvierens eines bereits überfälligen und für den Abschluss ihres Sozialpädagogikstudiums obligatorischen Anerkennungspraktikums in ihre Heimat nach Deutschland zurückkehren. Diese Entscheidung hatte sie während der Zeit ihres Auslandsaufenthaltes von Jahr zu Jahr immer wieder aufgeschoben. Ein nochmaliges Verschieben war nicht mehr möglich:

Aber es war jetzt auch ein guter Zeitpunkt. Im Mai waren die drei Jahre, also dieses Dreijahresprogramm, zu Ende oder ja so ungefähr. Ging nicht exakt drei Jahre und ähm (1s) und dann bin ich hergekommen (1s) mit dem Ziel, das Praktikum zu machen. (2s) Und aber auch gleichzeitig schon mit der Entscheidung im Hinterkopf, dass ich (1,5s) tendenziell danach wieder zurückgehe. Ähm, ich weiß immer noch nicht genau, wann genau, weil es noch die Frage, ob ich noch was anderes kurz zwischenschiebe (Anne-Kathrin: Z. 225-227).

6.2.3.3 Enttäuschte Erwartungen an die Entwicklung der eigenen Missionsarbeit

Zur Rückkehr oder zumindest zu einer temporären Unterbrechung zwingen auch enttäuschte Erwartungen an die Entwicklungen in der eigenen Missionsarbeit. Jeder Missionseinsatz ist durch Hochs und Tiefs geprägt. Aufgrund der räumlichen Trennung der in demselben Einsatzland stationierten Missionare können die Erfolge nicht unterschiedlicher ausfallen:

Bei einem geht das hervorragend. Beim zweiten, der ist so auf dem absteigenden Ast. Der dritte der ist im Loch, da geht gar nichts mehr, da sind die Leute weggegangen aus irgendwel-

chen Gründen und dann fängt er an zu zweifeln, ob er überhaupt geeignet ist für diese Arbeit, er als Ausländer in einem fremden Land. Und der vierte, der fängt wieder an, hochzusteigen, ja bei dem geht es wieder aufwärts und das ist eigentlich ein Wechselspiel, das wir ständig haben (Christian: Z. 1183-1191).

Ein Grund für den Abbruch eines Missionseinsatzes stellt schließlich der Weggang der häufig mühsam für den eigenen Glauben gewonnen Angehörigen der eigenen christlichen Gemeinde dar. Die Folgen für den Missionar liegen dabei auf der Hand: Ihn plagten Zweifel über die Wirksamkeit seiner Missionsmethoden, über die Pflege von Kontakten und persönlichen Beziehungen und er fragt sich schließlich, ob er für diesen Auslandseinsatz überhaupt geeignet sei. Auch Christian hat ähnliche Erfahrungen gemacht, die ihn beinahe zum Aufgeben seines Missionsauftrags bewegt hätten:

Bei uns war das vor vier oder vor fünf Jahren so, wir waren zwei Jahre in einer tiefen Depression, ausgelöst dadurch, dass wir 15 Leute in der Gemeinde hatten, äh davon nur sechs junge, die sind weg, weg wegen der Arbeit, weil sie nichts gefunden haben, einer ist uns geblieben. Und dann von den Erwachsenen sind einige weg, die einen, die angeblich den Geist Gottes nicht haben und die anderen, weil es ihnen keinen Spaß mehr gemacht hat, weil sie irgendwie. Und auf einmal waren wir nur noch fünf. Und das war natürlich so ein Schock, meine Frau damals in einer Erschöpfungsdepression, äh ich selber kämpfte dagegen, habe versucht, ausgeglichen zu bleiben, und hatte dann auch schon ganz bewusst die Kündigung formuliert an die Mission. Hab dann geschrieben, ich möchte in einem Jahr abgelöst werden, die lag auf meinem Schreibtisch und ich wollt die schon unterschreiben und abschicken und da war mir dann eine große Hilfe, die anderen zu haben (Christian: Z. 1191-1206).

Das Fernbleiben und der Weggang von Jugendlichen und Erwachsenen, die entweder keine Arbeit im Ort oder in der nahen Umgebung gefunden haben oder keine besonderen spirituellen und religiösen Erlebnisse und Erfahrungen in der Gemeinde gemacht haben, schockierten Christian und seine Frau sehr. Es folgte eine schwere Depression. Das Missionarseehepaar sah zunächst keinen anderen Ausweg aus der persönlichen Krise als zu kündigen. Die Kündigung lag bereits versandbereit auf seinem Schreibtisch, aber abgeschickt wurde sie nicht. In seinem Freundeskreis fand Christian schließlich den gesuchten Ausgleich. Im Gespräch mit den anderen deutschen Mitmissionaren konnte er alle Zweifel, Ängste und Gebete in seiner Muttersprache formulieren und seelsorgerische Unterstützung erfahren (ibid.: Z. 1205-1210). Die Folgen eines Ausstiegs aus dem Missionseinsatz und des Ausscheidens aus der Mission hatte Christian klar vor Augen: Auch wenn er gekündigt hätte, wäre eine endgültige Rückkehr in die Heimat erst nach ein oder zwei Jahren möglich gewesen und er hätte frustriert in

seinem alten Beruf gearbeitet (ibid.: Z. 1212-1218). Der von Christian beschriebene Sachverhalt kann teilweise auch durch die Studie von Dillon (1983) bestätigt werden (vgl. ausführlicher 3.5.4.5.3). Während bisher die Strukturierung der eigenen Biografie aufgrund der in der Fremde gemachten Kontrasterfahrungen im Vordergrund standen, wird im Folgenden nun stärker auf die alltäglichen Erfahrungen der Missionare und ihren Umgang mit kultureller Differenz sowie auf ausgewählte Themenfelder interkultureller Kommunikation eingegangen.

6.3 Alltagswelten in der Fremde: Kulturelle Differenz, interkulturelle Kommunikation, Kompetenz und Lernen

Im folgenden Abschnitt steht die Alltagswelt der Missionare im Mittelpunkt der Betrachtung. Es wird dabei auf die von den Interviewten gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit eingegangen. Sie berichten in ihren lebensgeschichtlichen Erzählungen vor allem darüber, wie sie sich trotz der verschiedenen Anforderungen und Herausforderungen, die der kulturelle Austausch mit sich bringt, im jeweiligen Gastland bzw. Missionseinsatzgebiet arrangieren mussten: Zum einen werden die Missionare gefordert, sich als diasporaähnliche Lebens- und Zweckgemeinschaft in einer fremden kulturellen Umgebung zu akkulturieren (6.3.1). Ein zweites Element der missionarischen Lebensform sind ihre fundamentalen Lebens- und Glaubensüberzeugungen, die sowohl ihren Alltag als auch die Begegnung mit Anders- und Nichtgläubigen und den potenziellen Adressaten ihrer Mission prägen (6.3.2). Darüber hinaus ist drittens der Arbeitsalltag der Missionare sowohl durch eine Zusammenarbeit in multikulturellen Teams als auch durch eine Kooperation mit anderen Christen, Missionaren und teilweise sogar mit nicht-christlichen Institutionen gekennzeichnet (6.3.3).

Der fortwährende kulturelle Austausch und die wechselseitige Annäherung auf ›beiden Seiten‹ des Missionsfeldes macht viertens eine eingehende Beschäftigung mit spezifischen kulturellen Unterschieden notwendig. Missionare vermögen aber auch den Blick der Anderen und Fremden auf sich zu ziehen. Einer Auseinandersetzung mit den Fremdwahrnehmungen und den sozialen Kategorisierungen der zu missionierenden Individuen kann damit nicht entgangen werden (6.3.4). Da die Handlungspraxis der Missionare im Unterschied zu anderen ›berufsbedingt‹ ins Ausland entsendeten Berufsgruppen (wie z. B. Studierenden, Managern und Militärangehörigen) letztlich darauf ausgerichtet ist, sich unmittelbar in die Angelegenheiten ihrer Mitmenschen einzumischen, um diese für

ihren eigenen religiösen Glauben zu gewinnen, wird abschließend auch auf die Strategien der Bekehrung von Nicht- und Andersgläubigen einzugehen sein (6.3.5).

6.3.1 Missionare in der Diaspora: Koexistenz über kulturelle Grenzen hinweg

Die Interviewpartner arbeiten und kooperieren vorwiegend in Teams mit Gleichgesinnten und mit Menschen, die im weitesten Sinne mit ihren Lebensansichten und religiösen Überzeugungen vertraut sind. Die Missionare leben zu meist ›unter sich‹ in diasporaähnlichen, ›transnationalen‹ (z. B. Mettele, 2009) und ›transkulturellen‹ (u. a. Hüwelmeier, 2004; Welsch, 1999) Lebens- und Zweckgemeinschaften. Diese Form des Zusammenlebens ist nicht gegenüber den Anderen hermetisch abgeschlossen. Dies würde ihrem allgemeinen missionarischen Auftrag entgegenstehen und das Ziel, mit den Adressaten der Mission in Kontakt zu kommen und mit diesen über lange Zeit hinweg persönliche Beziehungen aufzubauen, gefährden. Ob in Bezug auf Missionare tatsächlich von einer modernen ›Diaspora‹ (Mayer, 2005) gesprochen werden kann, hängt von einer Reihe von Merkmalen und Charakteristika ab, die aus den Interviews dieser empirischen Studie herausgearbeitet werden können (u. a. Moosmüller, 2002: 13): Die Missionare haben ihr Heimatland aus verschiedenen Gründen (6.2.1) verlassen und firmieren sich sowohl in institutionellen als auch informellen Netzwerken. Darüber hinaus bilden die Missionare als ›materiell privilegierte‹ Auslandsentsendete eine eigene ›Elite‹, die sich zum Ziel gesetzt hat, die eigene Kultur und Religion auch in der Ferne zu etablieren, aufrechtzuerhalten und zu propagieren. Die mit ihrer kulturellen Lebensform verbundenen Wertorientierungen, Normen und Handlungspraktiken sind meist nicht mehrheitsfähig und unterscheiden sich in der Regel von denen der Aufnahmegesellschaft. Die Missionare sind aufgrund ihrer Überzeugungen und Orientierungen sowohl ihrer Missionsorganisation als auch verschiedenen Institutionen des Einsatzlandes verpflichtet. Bei der Mehrzahl der interviewten Missionare – vor allem wenn diese gemeindegründende Aufgaben übernommen haben – ist der Auslandseinsatz auf Dauer angelegt und zielt nicht auf eine vollständige Assimilation an die Aufnahmekultur. Man lebt in der Regel über Monate, häufig sogar über Jahre hinweg in unterschiedlichen Konstellationen und unter verschiedenen Lebensbedingungen zusammen: Man lebt sowohl im Ausbildungszentrum bzw. der Missionsstation als auch mit Kommilitonen und Teamkollegen in einer Wohn-

gemeinschaft außerhalb der »Base« (u. a. Anne-Kathrin: Z. 33) zusammen. Während der missionarischen Einsätze kommt es häufig vor, dass man einen engen Kontakt zu den Einheimischen sucht und in deren Gemeinden und Wohnhäusern übernachtet (u. a. Anne-Kathrin; Z. 32f.; Leonore: Z. 89-94; Selma: Z. 30-36). Z. T. wurde die Missionsarbeit in der eigenen Wohnstube begonnen und erst als dieser Raum für die Anwesenden zu klein wurde, zog man in einen kleinen Saal in der Stadt um (vgl. Christian: Z. 571-607; Selma: Z. 79ff.). Neben diesen typischen und charakteristischen Lebensbedingungen von Missionaren gibt es auch ein anderes Element, welches den Zusammenhalt der »In-Group« unterstützt: den gemeinsamen protestantisch-christlichen Glauben.

6.3.2 Glauben als Grundlage der Alltagspraxis in der Mission

Die Missionare machen unmissverständlich klar, dass es ihnen als missionarisch Handelnde im Grund darum geht, ihren christlichen Glauben weiterzugeben: die Anerkennung der Bibel als Gottes Wort, die Anerkennung von Jesus Christus als alleinige Autorität über alle Gläubige, die Errettung des sündigen Menschen »allein aus Gnade« (und eben nicht aufgrund eigenen Handelns) sowie die Rechtfertigung des Menschen »allein durch den Glauben«. Diese vier reformatorischen Prinzipien prägen die Alltagspraxis der Missionare und leiten ihr Handeln. Am deutlichsten zeigt dies der Auslandsaufenthalt von Anne-Kathrin, der vorwiegend der Aus-, Fort- und Weiterbildung, der missionspraktischen Vorbereitung auf zukünftige Missionseinsätze, nicht zuletzt auch dem stets übergeordneten Ziel der Verbreitung des eigenen Glaubens diene.

Sowohl die »Jüngerschaftsschule« (z. B. Anne-Kathrin: Z. 69) als auch das »Leiterschaftstraining« (z. B. *ibid.*: Z. 213) im Missionswerk »Jugend mit einer Mission« (z. B. *ibid.*: Z. 153) folgt einem institutionalisierten Ablauf und ist bis in die Gestaltung des täglichen Geschehens detailliert geregelt (*ibid.*: Z. 64-87): Um sieben Uhr morgens beginnt der Tag mit dem gemeinsamen Frühstück. Zuvor hatte jeder Studierende bzw. Mitarbeiter bereits einige Minuten für sich selbst, z. B. für eine »Stille Zeit mit Gott« (*ibid.*: Z. 64). Für die Studierenden gibt es nach dem Frühstück Angebote zur »Fürbitte« und »Anbetung« (*ibid.*). Die Mitarbeiter der Bildungseinrichtung treffen sich nach dem Frühstück zu einer Mitarbeiter- bzw. Teambesprechung. Um zehn Uhr beginnen die Lehrveranstaltungen mit wöchentlich wechselnden Themen. Nach der Mittagspause wird das Tagesprogramm für die Studierenden entweder mit Lehrveranstaltungen, »Kleingruppenarbeiten« oder »Spielen« (*ibid.*) fortgesetzt. An einem Nachmit-

tag pro Woche sind die Studierenden »dann nach draußen gegangen« (ibid.), um die praktischen Aspekte der Zusammenarbeit mit den örtlichen Christengemeinden kennenzulernen. Die Abende sind für eigene Studien und die persönliche Weiterbildung reserviert, z. T. gibt es auch ein Abendprogramm. Die Mitarbeiter haben zusätzlich zum frühen Mitarbeitertreffen einmal wöchentlich einen gemeinsamen Mitarbeiterabend. Der Tagesplan während der Außeneinsätze weicht in der Regel davon ab. In dem Maße, wie die Verbreitung und Aufnahme des Gotteswortes in den Mittelpunkt des Alltags der Missionare gerückt wird, sind auch die alltäglichen Verrichtungen und Aufgaben, die Gespräche mit dem »Mentor« (ibid.: Z. 83), der Besuch von öffentlichen Veranstaltungen und die missionarischen Einsätze auf den Dienst für und das Leben »mit Gott« (u. a. ibid.: Z. 64) ausgerichtet. Häufig aber kommen die Pflege der eigenen Gottesbeziehung und das eigene Handeln leitende Glaubensleben aufgrund zahlreicher anderer (Evangelisierung-)Aufgaben zu kurz:

Wir haben uns zwar einer Gemeinde dort angeschlossen, aber dadurch, [dass] wir zur Gottesdienstzeit häufig auf dem Flohmarkt waren, weil es halt gar nicht anders ging, äh, konnten wir auch nicht so ganz regelmäßig in die Gemeinde gehen, wir waren dann unter der Woche dann dort, wenn sie dort Anbetungs- und Gebetsstunden und bei Frauenarbeiten waren wir (Leonore: Z. 770-775).

Defizite in der eigenen persönlichen (Glaubens-)Entwicklung haben alle Interviewpartner artikuliert. Darauf soll jedoch an einer anderen Stelle ausführlicher eingegangen werden (6.4). Die Alltagswelt der interviewten Missionare wird neben der diasporaähnlichen Lebensgemeinschaft und der gemeinsamen Glaubensbasis vor allem durch die Kommunikation und Kooperation im Team und mit den anderen geprägt.

6.3.3 Aspekte alltäglicher Kommunikation und Kooperation

6.3.3.1 Multikulturelle Teamarbeit

Nach Ansicht aller Gesprächspartner ist die Mission stets eine gemeinsame Unternehmung: Man unterstützt sich gegenseitig, ohne sich dabei zu nahezutreten oder in der Arbeit miteinander zu konkurrieren. Mission ist in dieser Hinsicht (inter- und multikulturelle) ›Teamarbeit‹ (u. a. Adler, 2002; Roembke, 2000). Die Missionsgesellschaften achten daher darauf, dass ihre Missionare in der gewünschten Zielregion nicht unmittelbar auf ihresgleichen anderer (ausländischer) Organisationen treffen und miteinander um die Gewinnung von Adressanten der Mission wetteifern müssen.

So berichten die Interviewpartner beispielsweise, dass, wenn am anvisierten Ort schon andere (ausländische) Missionare tätig sind, sich die missionarische Arbeit vor Ort als sehr »schwierig« und »langwierig« (Christian: Z. 1170f.) erweisen kann. Es sei ein »Erfahrungswert«, dass die eingesetzten Missionare zumeist nach fünf Jahren mit einem »Burn-out-Syndrom« in die Heimat zurückkehren (ibid.: Z. 1172; 6.2.3.3). Christian berichtet beispielsweise davon, dass seine Missionsgesellschaft vor seiner endgültigen Entsendung eine »Absprache mit den evangelikalen Gemeinden in Frankreich, mit der Föderation« (ibid.: Z. 1173f.) der christlichen Kirchen getroffen habe. Die Missionare der Liebenzeller Mission seien in eine Gegend geschickt worden, wo keine Missionare anderer deutscher Missionsgesellschaften vermutet wurden. Obschon die Missionare in Frankreich miteinander in engem Kontakt stehen, wird auf eine »Teamarbeit auf Distanz« (ibid.: Z. 1182) geachtet und auf eine räumliche Trennung gesetzt. Die Missionare sind dort zwischen fünfzig und achtzig Kilometer voneinander entfernt und in unterschiedlichen Städten bzw. Regionen stationiert, so dass sie sich untereinander nicht in der Arbeit behindern. Die Missionare unterstützen sich gegenseitig bei der Bewältigung von persönlichen Lebenskrisen und der Bearbeitung psychischer Belastungen bzw. seelsorgerischer Fragen, die ihre schwierige und schwankungsanfällige (interkulturelle) Praxis mit sich bringt (6.2.2.4 und 6.2.3.3).

Die Zusammensetzung dieser Missionsteams kann über die Zeit hinweg variieren und erfolgt nicht nur mit der Absicht, eine reine – wenn auch international und multikulturell besetzte – »In-group« von Angehörigen der eigenen Missionsorganisation zu bilden. Von allen Interviewpartnern wird diese Form der Zusammenarbeit über kulturelle und konfessionelle Grenzen hinweg trotz möglicher Schwierigkeiten in aller Regel befürwortet und positiv evaluiert, ohne jedoch die schwierige interkulturelle Praxis zu idealisieren. Z. T. werden in den Missionsteams aber auch Personen, die dem christlichen Glauben nicht unbedingt nahe stehen, integriert. Die Vorteile dieser Form der Gruppenbildung liegen – aus organisationspsychologischer Perspektive – auf der Hand: Harmonisierungs- und Konformitätsstrategien erzeugen Gruppendruck, führen zu Ineffizienz in der Zusammenarbeit (sog. »groupthink«; Adler, 2002: 143) und sind damit keine ausreichende Ressource für kreatives Handeln und Ideenreichtum. Die kulturelle Vielfalt in multikulturellen Teams führt jedoch immer dann zu einer effizienteren Zusammenarbeit, wenn kritische Denkansätze, Ideen, Per-

spektiven, Meinungen und alternative Problemlösungsstrategien von der Gruppe nicht vorschnell verworfen werden und keine ausschließliche Fixierung auf die Ideale, Werte, Orientierungen einer bestimmten kulturell präformierten »In-group« erfolgt (Adler, 2002: 143). Die Zusammenarbeit in multikulturellen und internationalen Teams ist auch ein Teil der missionarischen Aus-, Weiter- und Fortbildung (u. a. Anne-Kathrin: Z. 73).

Unter dieser Perspektive erscheint die Formierung multikultureller Teams auch im Kontext der missionarischen Praxis nachvollziehbar, wenn auch nicht ganz unproblematisch, wie z. B. Leonores Erzählung deutlich macht. Von ihrem zweiten Missionseinsatz in Spanien, wo sie für vier Jahre als hauswirtschaftliche Gehilfin in einem Freizeitzentrum mitwirkte, berichtet sie, dass sich dort ein kleiner Kreis von drei bis vier festen Mitarbeitern, im Sommer zusätzlich unterstützt durch Freiwillige aus ganz Europa, gebildet habe:

Und das war ein internationales Team. Also der Leiter war Spanier und der Rest waren Ausländer. Also war dann auch wieder was multikulti (lacht) (Leonore: Z. 154-156).

Aber auch in dem Team waren wir sehr international, also jetzt allein in I. (2s) Ähm. (2s) Von der Leitung her war's ein Spanier, dann sein Vertreter war auch ein Spanier. Dann hatten wir ein Ehepaar aus (4s) Moment. El-Salvador. Dann war da noch Holländer. Dann waren wir vier Deutsche. (ibid.: Z. 389-393).

Die Zusammenarbeit mit Menschen anderer kultureller Herkunft sei nicht immer unproblematisch verlaufen. Leonore weist darauf hin, dass es in ihrem Team auch einen »nicht-gläubigen« (ibid.: Z. 341) Ecuadorianer Mitte vierzig gegeben habe, der für drei Jahre im Freizeitheim auf Teilzeitbasis angestellt gewesen sei. Dieser Mitarbeiter sei seiner Frau und den Kindern nach Spanien gefolgt und habe einen funktionierenden landwirtschaftlichen Betrieb in der Heimat zurückgelassen. Aufgrund seiner nicht anerkannten Berufsausbildung habe er bisher keine andere Anstellung gefunden. Diesen Mann plagte häufig »Heimweh« (ibid.: Z. 611) und er konnte sich nicht an das »westliche Leben« (ibid.: Z. 620) gewöhnen, so »dass man auch manchmal ein bisschen an Grenzen gestoßen ist, wo er nicht, wo er dann immer weiter wollte« (ibid.: Z. 342-344):

Und da ging es eben auch so, dass man also im Kontakt sich dann gewissermaßen gegenseitig kennengelernt hat und versucht hat, vielleicht einfach sich gewissermaßen zu helfen und bisschen Verständnis zu wecken. Also ich ich irgendwie ich weis auch nicht, ich hab immer so das Gefühl gehabt, ich war da auch eher ein bisschen mit mittendrin, vielleicht liegt es auch ein bisschen an mir, aber mir war es halt ein Anliegen, die Atmosphäre intim, mmh ein bisschen mitzuhelfen, dass es gut war (Leonore: Z. 633-640).

Leonore macht sich persönlich Vorwürfe, dass sie sich nicht intensiv und tiefgehend genug um die Integration des Ecuadorianers in die eigene Gruppe gekümmert hat, vielleicht auch darüber, dass sie bei ihm kein Verständnis für den christlichen Glauben wecken konnte. Schließlich ist das Zusammenarbeiten im Missionsteam darauf ausgerichtet, dass man sich neben den ›profanen‹ organisatorischen Dingen auch über persönliche Glaubensfragen unterhält und sich darin gegenseitig unterstützt. Die Teamarbeit involviert und verstrickt die Missionare auch auf einer emotionalen und affektiven Ebene. Auch Anne-Kathrin bereiten insbesondere solche Emotionen und Gefühle Probleme, »die manchmal dadurch hochkommen, dass mit mir irgendjemand nicht kann oder dass [...] man sich über bestimmte Sachen mal streitet« (Anne-Kathrin: Z. 32). Man lerne zwar, mit diesen Verständigungsproblemen und den Missverständnissen umzugehen, aber dies funktioniere nur eingeschränkt. Nicht selten werden z. T. unterschwellige Probleme und Konflikte unbewusst ignoriert und man versuche bewusst, diesen Problemen, ohne sie zu bearbeiten, aus dem Weg zu gehen (ibid.). Den Missionaren stehen in aller Regel ausreichend Möglichkeiten und Angebote zur Bearbeitung von Krisen oder zur Bewältigung von Stresserfahrungen zur Verfügung. So konnte z. B. Selma (Z. 81-95) jederzeit zur Familie des Feldleiters gehen, wenn sie sich nicht gut fühlte oder schlechte Erfahrungen gemacht hatte. Der Feldleiter, der selbst Russlanddeutscher ist, stand Selma als Seelsorger und als (interkultureller) Coach zur Seite.

Die gemeinsame Zusammenarbeit scheitert jedoch nicht an den unzähligen Problemen und Missverständnissen, die z. B. die Kommunikation in einer Fremdsprache mit sich bringt, und auch nicht an den kulturellen Unterschieden in der »Tagesgestaltung, von der Auffassung [...], vom Lebensstil, von der Art zu Denken, zu arbeiten« (Leonore: Z. 169f.). Die Konfrontation mit kulturspezifisch differenten Ansichten über die Entwicklung gemeinsamer Arbeitsweisen kann beispielsweise auch dabei helfen, den eigenen Horizont für neue Perspektiven und Missionsstrategien zu öffnen. Ein interessantes Beispiel, welches an die obigen Überlegungen unmittelbar anschließt, ist das folgende. Auch hier geht es wieder um Beziehungen in der Zusammenarbeit im multikulturellen Team:

Äh, jetzt bei uns bei der ARBEIT. Da war es auch so unterschiedlich. Unser gerade der Leiter der konnte pff (2s) konnte sein jetzt nichts wie, schnell schnell schnell und und no* möglichst noch alles alles schnell fertig, egal WIE, die Hauptsache fertig. Aber dann konnte es auch passieren, wenn er jetzt gerade, wenn ihn jetzt gerade was beschäftigt hat, dann kam er und dann stand er hier und dann konnte er halbe Stunde reden. Und dann war es gut, dass man

jetzt halt einfach zugehört hat und hat ihn reden lassen, oder das man jetzt über dies und jenes Wort. ALSO, da da kann das einfach so sein, dann lässt man einfach mal alles so liegen und stehen und jetzt wird einfach geredet. Das muss man jetzt irgendwie loswerden und dann (2s) also SO, möchte ich sagen. Also es ist beides. Also das kann sein, ähm dass sie (3s) ja dass das Persönliche gar keine Rolle spielt. Das man sagt, mmh es ist jetzt wichtig, das Ding LÄUFT und das Ding ist möglichst günstig. Mmh, und und das wird jetzt irgendwie äh schnell erledigt die Arbeit. Die Qualität ist da manchmal auch nicht ganz so wichtig, aber die Hauptsache es läuft. Und dann aber auf der ANDEREN Seite (2s) also nicht zu sagen, so jetzt machen wir des und dann ist Schluss und dann haben wir Freizeit und haben wir was anderes oder so. Sondern es läuft so, geht so bisschen ineinander. Und ich denke, an der Stelle, da ist zum Teil des einfach bisschen anders w*, wie wir es so gewohnt sind. Bei uns ist auch wichtig, aber ich habe den Eindruck (2s) äh, dass dass man mehr in manchen Dingen mehr sachlich ist. Und dort ist es mehr personen- und beziehungsbezogen. Auch viele allt* alltägliche Geschäfte man braucht überall so (1s) seine seine BEZIEHUNGEN. (2s) Und über Beziehungen läuft viel, auch in den Dingen. Also das wäre jetzt mal so ein Beispiel (Leonore: Z. 256-286).

Das Verhalten und die emotionale Ausdruckskraft des spanischen Teamleiters prägte das Team und die gemeinsame Arbeit entscheidend mit, was manchmal dazu führte, dass man sich – nach Leonores Ansicht – tendenziell stärker darauf zu konzentrieren habe, die Arbeit einfach zu erledigen, ohne übermäßig auf die Qualität zu achten (»Hauptsache es läuft«; Z. 274). Dies stellt einen Kontrast zu der ihr aus Deutschland bekannten Arbeitsweise dar. Dort ist man im Denken und Handeln eher sachorientiert; die Arbeit in Spanien ist hingegen stärker personen- und beziehungsorientiert. Und eben aufgrund dieser differenten Erfahrung auf kommunikativer Ebene gelangt sie zu der neuen Ansicht, dass bei der Zusammenarbeit im Team – wie auch in der Missionsarbeit in Spanien überhaupt – die Beziehungs- und Kontaktpflege einen bedeutenden Aspekt darstellt (6.3.5.1). So kann es eben vorkommen, dass man sich unvermittelt aus dem aktuellen Tagesgeschäft zurückzieht, um sich ausführlich über Probleme der Zusammenarbeit zu unterhalten oder einander einfach nur zuzuhören (Leonore: Z. 465-521).

Versucht man nun – wie Leonore deutlich macht – diese beiden kommunikativen Ebenen zusammenzuführen, kann dies zum Vorteil des gesamten Teams beitragen. Aber trotz dieser neu entwickelten Perspektive und kulturspezifischen Anpassung der missionarischen Aufgaben machen ihre Erzählungen deutlich, dass es einerseits zwar wichtig ist, eine gemeinsame Arbeitsweise zu entwickeln, aber andererseits unterschiedliche Verhaltensweisen, Einstellungen und Ansich-

ten nicht ignoriert werden dürfen und unbedingt gleichberechtigt zum Einsatz kommen sollen. Nur so kann sich das Potenzial kultureller Diversität im Team tatsächlich auch entwickeln. Die missionarische Praxis ist aber nicht nur von einer Zusammenarbeit in den multikulturellen und internationalen Missionarsteams geprägt, sondern auch durch eine Kooperation mit anderen Gläubigen, religiösen wie nicht-religiösen Institutionen.

6.3.3.2 Kooperation mit Christen der Regionalkirchen, Missionaren anderer Missionsgesellschaften und nicht-religiösen Institutionen

Die Interviewpartner thematisieren nicht nur die Zusammenarbeit miteinander, sondern auch, wie sie mit einheimischen Christen, mit Missionaren anderer Missionsgesellschaften oder verschiedenen Landes- und Regionalkirchen kooperieren. Vor allem die gemeindegründende Arbeit der Liebenzeller Mission ist darauf ausgerichtet, Missionare in Regionen zu entsenden, in denen protestantische Kirchen weniger stark etabliert sind und wo an gewisse infrastrukturelle Rahmenbedingungen angeknüpft werden kann. Die missionarische Arbeit zielt – zumindest die der Vertreter der Liebenzeller Mission (Christian, Leonore und Selma) – auf die Gründung einer christlichen Gemeinde im eigenen Missionsgebiet und das Wachstum der Glaubensgemeinde (3.3.3.3), welche schrittweise in den Verantwortungs- und den Aufgabenbereich der ›indigenen‹ Bevölkerung übergehen soll. In diesem Zusammenhang berichtet Christian z. B. davon, dass er erst vor kurzer Zeit französische Gemeindeälteste in der von ihm fünfzehn Jahre zuvor neu gegründeten Gemeinde in ihr neues Amt als Vorsteher eingeführt habe und diese nun schrittweise an der Gemeindeleitung beteiligt würden (Christian: Z. 1255-1307). Außerdem helfen die Missionare den Missionierten dabei, sich in eine christliche Lebensform einzüben. Die Missionierenden leiten die Adressaten dazu an, selbstständig im Sinne der christlich-protestantischen Glaubensbotschaft zu denken, zu handeln und zu fühlen (z. B. Selma: Z. 368-375). Leonore berichtet, dass sie und eine Kollegin zu Beginn ihrer Arbeit in Spanien noch keine Gemeinde im eigentlichen Sinne gegründet und verstärkt mit einer Partnermission in der gleichen Stadt zusammengearbeitet haben. Mit dieser habe man gemeinsame evangelistische Veranstaltungen durchgeführt und allsonntäglich auf dem Flohmarkt biblische Schriften, Traktate und Informationen über christliche Radio- und Fernsehsendungen verteilt, um sich persönlich miteinander bekannt zu machen und ihren Glauben kundzutun (vgl. Leonore: Z. 89-145).

In mehreren Erzählpassagen berichtet auch Selma z. B. über die Zusammenarbeit der Lutherischen Kirche Russlands mit ihrer Missionsgesellschaft, die miteinander vertraglich verbunden sind. Die Lutherische Kirche in Russland ist aufgeteilt in zwei Regionen: einen europäischen und einen fernöstlichen bzw. sibirischen Teil. Die Liebenzeller Mission hat insbesondere das Gebiet der Ural-Region »anbefohlen bekommen« (ibid.: Z. 195). In diesem Gebiet wurde bisher von der Lutherischen Kirche nicht aktiv missioniert, da die russlanddeutschen Lutheraner, die sich überwiegend in dieser Kirche zusammengeschlossen haben, überwiegend nach Deutschland emigriert sind. Die noch bestehenden Kirchgemeinden wären sehr klein und liegen verstreut über die ganze Region. Die Liebenzeller Mission habe dort nun die Aufgabe, die »Überreste« der noch bestehenden Kirchgemeinden zu vereinigen und neu auszurichten. Sie selbst habe neben ihrem Sprachstudium die lutherische Kirchgemeinde in ihrer Stadt regelmäßig besucht und ehrenamtlich den Frauenkreis und sonntäglichen Gottesdienst mit ausgestaltet (ibid.: Z. 50-52). Selma wirkt auch bei der Ausgestaltung einer nicht-kirchlichen Veranstaltung »Cappuccino für die Seele« für an der deutschen Sprache interessierte Menschen ihrer Stadt mit, die – in lockerer Atmosphäre – vorwiegend dem Kontaktaufbau dient und bei der die christliche Botschaft und das Bibellesen nur eine untergeordnete Rolle spielen (ibid.: Z. 219-223).

Die Freiheit des Einzelnen oder einer Gruppe von Menschen, die eigenen Glaubensüberzeugung oder das verinnerlichte weltanschauliche Bekenntnis frei bilden zu können, diese Überzeugungen und Orientierungen gegenüber Anderen offen zu propagieren, einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Institution anzugehören und die mit dem persönlichen Glauben verbundenen Praktiken ohne jegliche Einschränkung ausüben zu können, ist in den von den Missionaren besuchten Ländern keine Selbstverständlichkeit. Meist gelte die »Religionsfreiheit« als ein elementares Grund- und Menschenrecht nur auf dem Papier. Die beiden nach Russland entsendeten Missionare erzählen an verschiedenen Stellen darüber, dass sie sich trotz der offiziell geltenden Religionsfreiheit während ihres Aufenthaltes registrieren lassen mussten (u. a. Michael: Z. 76-90; Selma: Z. 357-365): Die Registrierungspflicht gelte nicht für alle, sondern nur für manche nicht-orthodoxe christliche Kirchen. Staatlich nicht anerkannte Konfessionen werden als religiöse Sondergemeinschaften bzw. Sekten vom Geheimdienst überwacht. Zu den offiziell anerkannten Kirchen würden die Lutheraner,

Baptisten und die traditionellen gemäßigten Pfingstkirchen zählen. Wahrscheinlich diene die Überprüfung dazu, die unzähligen neuen konfessionellen Gruppierungen und Splitterkonfessionen aus Nordamerika besser in den Blick zu bekommen. Die Anerkennung einer christlichen Kirche in Russland hänge immer davon ab, wie sich deren Verhältnis zur orthodoxen Kirche gestalte, die noch immer den Status einer Art Staatskirche habe.

In jedem Fall sei die Art des verfassungsrechtlich beabsichtigten Religionspluralismus nur mit Vorsicht zu genießen, ganz zu schweigen davon, dass diese gesellschaftlichen Bedingungen auch Auswirkungen darauf haben, wie die Missionare mit ihren Mitmenschen über den eigenen Glauben reden und persönlich in Kontakt kommen können. Von einer Diskrepanz zwischen gesetzlicher Regelung und der Wirklichkeit der Ausübung von Religionen kann auch Christian berichten. In Frankreich gibt es ebenfalls eine Registrierungspflicht für religiöse Gruppierungen. Im französischen Kirchensystem gebe es neben der traditionellen katholischen Kirche auch eine protestantische und eine evangelikale Föderation, die vom Staat anerkannt seien. Nicht anerkannte Kirchen werden vom Geheimdienst überwacht (vgl. Christian: Z. 1364-1405). Der laizistische bzw. »säkulare« und – wie Christian meint – »gottlose Staat« (Z. 321) stelle für ihn ein gewisses Problem bei der Durchführung seiner Mission dar:

Zudem unterstützt der französische Staat jetzt, er sagt, er sei ein säkularer Staat, säkular, ich würde es lieber mit gottlos übersetzen, das ist jetzt negativ übersetzt, säkular heißt bei ihm, er ist neutral, ja er lässt jede Religion zu, aber er lässt nicht zu, dass eine Religion in staatlichen Einrichtungen redet, auch keine Politik. Also in Schulen gibt es keinen Religionsunterricht in den staatlichen, im Krankenhaus darf man nicht von Gott reden, außer man ist berufen als Priester oder so. Aber eine Krankenschwester, die das macht, wird beim ersten Mal verwarnt und beim zweiten Mal fliegt sie raus. Lehrer dürfen nicht über Gott reden, was ihnen manchmal Probleme bereitet, wenn sie entsprechende Literatur haben aus dem 19. Jahrhundert oder 18. Jahrhundert, wo viel der Gottesbezug drin ist in den französischen Schriftstellern. Äh, da kommt es ihm, manchmal ist das so eine ganz schwierige Sache mit den jungen Leuten über das zu reden, sie haben überhaupt keinen Hintergrund und dann müssen sie erklären, Bibel, biblische Geschichte und wenn sie zu viel machen, kriegen sie eine Verwarnung, weil sie Religion gelehrt haben. Das ist also eine ganz ganz schwierige Sache. Wir haben dann paar Lehrer in der Gemeinde und die tun sich da sehr sehr schwer sagen, wir müssen und andererseits müssen wir aufpassen, dass wir die Grenze nicht überschreiten. SÄKULAR. Die gehen ja dann bis zur Europaverfassung, dass Frankreich den Gottesbezug abgelehnt hat als erster Staat, das ist eben in diesem Rahmen. Seit jetzt 1905 ist jetzt offiziell Kirche und Staat getrennt, das sind jetzt hundert Jahre dieses Jahr, da hat man praktisch, der Staat hat alle Gebäude übernommen, die vor 1905 gebaut wurden sind, die Unterhaltung und zugesichert, dass die

Kirchen, dass allerdings für den französischen Staat hieß, die katholische Kirche, äh diese Gebäude kostenlos zur Verfügung gestellt bekommt und auch manchmal Zuschüsse zur Renovierung usw. und nach 1905 war es dann die Sache jedes Einzelnen eben, dass das dann eben selber zu bauen und dann auch selber zu unterhalten (Christian: Z. 320-353).

Das verfassungsrechtlich und gesetzlich festgeschriebene elementare Prinzip der Trennung von Religion und Staat schränkt die Missionare in Frankreich in der freien Ausübung ihrer religiösen Glaubensüberzeugungen im Alltag ein. Diese Erfahrungen stellen einen Gegensatz zu den bekannten Bedingungen in ihrer Heimat dar. Es beschränkt ihre Handlungsfreiheit und das persönliche Handlungspotenzial. Auch eine moderne, pluralisierte Gesellschaft wie die Frankreichs, die tolerant gegenüber religiösen Gemeinschaften ist, vor 1905 erbaute Kirchengebäude kostenlos zur Nutzung zur Verfügung stellt und die Religionsfreiheit als ein elementares Grund- und Menschenrecht schützt und beaufsichtigt, erschwert – wie die Missionare berichten – die Rede über Gott und die eigene Religion. Christian merkt dazu an, dass sich die Folgen dieser Form des religiösen Pluralismus in Frankreich auch in der schulisch-religiösen Erziehung zeigen (z. B. Z. 353-411).

Obwohl die Freiheit in der Ausübung des religiösen Glaubens und der Verbreitung bestimmter religiöser Überzeugungen eingeschränkt ist, pflegen alle Missionare – wenn auch nur vereinzelt und sporadisch – Kontakte zu anderen konfessionellen Gruppierungen und zu Christen anderer Missionsgesellschaften. Nach Selmas Ansicht leisten weniger die pfingstlerischen Christen, sondern eher die Baptisten eine gute Missionsarbeit (Z. 266f.). Jedoch nicht alle christlichen Gruppierungen, die nach Russland kommen, bringen tatsächlich auch Verbesserungen des allgemeinen religiösen Lebens mit sich. Aufgrund ihres biographischen Hintergrunds und ihrer überkonfessionellen Prägung sieht Selma die Zusammenarbeit unterschiedlicher Denominationen und Konfessionen positiv, wobei sich die unterschiedlichen Perspektiven einer Gestaltung des religiösen Lebens ergänzen können:

Ich finde, man sollte nicht die Unterschiede sehen, sondern die Chancen sehen, was in jeder Kirche, in jedem Gemeindeverbund sind positive und negative Seiten. Und der eine, der hat mehr die Lehre im Blick, der andere hat mehr die Glaubenserfahrung im Blick und wenn ich jetzt das jetzt das Positive sehe, dann kann mich das ergänzen (2s) und man kann sich auch in der Arbeit helfen, wenn ich immer sage, das Negative, was mir da jetzt nicht passt an dieser Kirche, an jener, dann mache ich mir doch nur Probleme. Und ich finde, es ist einfach schön anzusehen jetzt, theologisch ist das ja ein Leib und verschiedene Glieder und dass wir uns halt ergänzen können. Der eine hat einen guten Kopf und der kann denken und der andere hat das

Gefühl besser und das ergänzt sich und das widerspricht sich nicht. (2s) Von daher bin ich eigentlich ICH persönlich, aber jetzt jemand, der das lieber verbindend sieht. Für mich ist das eine Bereicherung auch gewesen, in einer Klasse zu sein an der Uni mit amerikanischen Missionaren, die aus einem ganz anderen Feld sozusagen kommen und mit denen auch geistliche Gemeinschaft haben zu können oder auch zu sehen, die kommen auch mal zu uns zum Gottesdienst, da ist manches anders, wie sie das gewohnt sind, aber sie achten das auch und zu sehen, wir sind so, jetzt bisschen fromm gesprochen, wir sind ähm wie Schwestern und Brüder, auch wenn wir aus verschiedenen Lagern kommen oder bestimmte politische, auch wie sie als Christen die amerikanische Politik beurteilen, würde ich das wahrscheinlich auch nicht, aber (2s) im gemeinsamen Gespräch kann man einander dann verstehen (Selma: Z. 368).

Die Vielfalt der religiösen Überzeugungen und kulturellen Praktiken der einzelnen in Russland vertretenen Konfessionen muss man – nach Selmas Ansicht – keinesfalls einebnen, sondern man kann diese auch als eine Bereicherung, Chance und als ein Lernpotenzial betrachten. Vielmehr plädiert sie dafür, dass sich die missionarischen Strategien der einzelnen kirchlichen Gruppierungen gegenseitig unterstützen, ergänzen und in einem gemeinsamen Ziel bündeln lassen, welches sie mit der biblischen Metapher »ein Leib und verschiedene Glieder« (ibid. nach 1Kor 12) beschreibt: Der eine betone das Verstandesdenken, der andere das Gefühl, ohne dass sich beides widersprechen muss. Unabhängig davon, ob man einer (politischen) Meinung ist, den gleichen Frömmigkeitsstil bzw. eine bestimmte Glaubenslehre favorisiert oder der gleichen Glaubensgemeinschaft angehört, kann man dennoch in einen gemeinsamen Glaubensdiskurs treten, sich gegenseitig im Gottesdienst besuchen und möglicherweise als »Schwestern und Brüder« (ibid.) anerkennen.

Aber nicht nur der Kontakt zu anderen Missionaren, Gemeinden und Kirchen ermöglicht gemeinsame Aktionen und Unternehmungen in missionarischer Absicht. Auch die Mitgliedschaft in einem ›weltlichen‹ und nicht-religiösen Verein erweitert mitunter die eigenen Handlungsmöglichkeiten und das eigene Handlungspotenzial. In der folgenden Erzählpassage geht es Christian auch um die Gestaltung der Zusammenarbeit mit einflussreichen Kooperationspartnern in der gleichen Stadt bzw. des gemeindlichen Umfeldes, ohne dabei die Mission als prinzipielle Zielsetzung für die Anbahnung neuer Kontakte aus den Augen zu verlieren:

Eine zweite Sache, die sich entwickelt hat. Wir haben das nicht gesucht, das ging einfach so, äh gut, die Mitgliedschaft in der Deutsch-Französischen Freundschaftsverein, da waren wir ein Jahrzehnt lang das einzige deutsche Ehepaar, da saß die Hälfte der Stadtverwaltung drin und noch viele andere sympathische Leute, die sehr offen waren für Deutsch-Französische

Freundschaft. Deshalb gibt es ja den Verein und das hat uns sehr Mut gemacht, einfach auf Franzosen zuzugehen und dass die da bewusst das Ziel haben, den Austausch zwischen Deutschland und Frankreich. Und dann haben sie manchmal so spaßhaft gesagt dann, du bist jetzt unser Pastor, auch wenn alle katholisch waren oder was anderes, aber ich war dann ihr Pastor, so haben sie dann immer wieder mal gesagt (Christian: Z. 994-1007).

Ohne dass Christian davon wusste, wurde er Mitglied im Deutsch-Französischen Verein seiner Stadt. Die Mitgliedschaft wurde zuvor vom Missionsteam ausgiebig diskutiert. Die Entscheidung fiel schließlich für die Mitgliedschaft und verpflichtet ihn nur zu wenigen Vereinssitzungen im Jahr. Durch den Vereinsbeitritt profitierte seine Gemeinde schon mehrfach. So konnte sie bisher jedes Jahr einen Saal für einen offenen internationalen Themenabend kostenlos nutzen (Christian: Z. 629-697) und Christian kam mit dem stellvertretenden Bürgermeister in Kontakt gekommen (ibid.: Z. 707f.). Dieser Verein half letztlich seiner Gemeinde dabei, persönliche Kontakte zu Menschen aufzubauen, die an einem gemeinsamen ›Austausch‹ interessiert sind. Manchmal bezeichneten ihn die anderen im Verein auch spaßhaft als den Pastor des Vereins. Dazu muss man bemerken, dass Pastoren ähnlich wie Priester, Lehrer oder Bürgermeister im Allgemeinen einen hohen sozialen und gesellschaftlichen Status genießen (ibid.: Z. 993). Daher erklärt sich auch das Interesse der anderen an Christian. Auch sie wollten in Kontakt mit ihm kommen, ohne jedoch missioniert werden zu wollen. Christian berichtet weiterhin – wohl aufgrund seiner Ausbildung als Verwaltungsangestellter – auffällig häufig von der Pflege von Kontakten und Beziehungen zu Schlüsselpersonen und über Erfahrungen mit diversen anderen nicht-religiösen öffentlichen Institutionen sowie dem französischen Verwaltungssystem. Dies machen insbesondere die vielen Erzählpassagen deutlich, in denen er ausführlich das Prozedere diverser Antragsverfahren beschreibt:

- Umbauantrag für Satellitenanlage (ibid.: Z. 698-737);
- Beantragung eines Berechtigungsscheins für Haustürbesuche (ibid.: Z. 737-783);
- Antrag auf Gemeinnützigkeit der eigenen Gemeinde (ibid.: Z. 804-863);
- Rückzahlungspflicht aufgrund einer falschen Steuererklärung (ibid.: Z. 873-923);
- Anerkennung als Pastor im französischen Versicherungssystem (ibid.: Z. 1309-1360).

Gelegentlich kann er auch durch sein umfangreiches Spezialwissen über verschiedene Genehmigungsverfahren anderen helfen oder sie bei der Einreichung von Anträgen beraten (ibid.: Z. 783-804). Im folgenden Abschnitt werden zunächst die von den Missionaren thematisierten Kulturunterschiede beschrieben.

6.3.4 Notwendige Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund bleiben-der Kulturunterschiede

Trotz des kontinuierlichen kulturellen Austauschs und der wechselseitigen Annäherung bleiben verschiedene kulturelle Differenzen bestehen, die weder überspielt noch ignoriert werden können. Einer Reflexion von Erfahrungen kultureller Differenz kann auf ›beiden Seiten‹ des missionspraktischen Handlungsfeldes nicht ausgewichen werden. Kulturelle Unterschiede treten meist dann auf, wenn die als selbstverständlich vorausgesetzten eigenen Annahmen und Erwartungen an das Denken, Handeln und Fühlen etc. der anderen und fremden Kommunikationspartner plötzlich enttäuscht werden und nicht mehr als gültige Erklärungen herangezogen werden können. Solche Differenzen betreffen z. B. die unterschiedliche Handhabung ›kommunikativer Gattungen‹ (u. a. Luckmann, 1988) und ›kultureller Apparate‹ (z. B. Rehbein, 2006), die Verwendung von teilweise kompatiblen bzw. inkompatiblen ›Kommunikationsstilen‹ (z. B. Kumbier & Schulz von Thun, 2006) sowie die propositionalen und interaktionalen Bedeutungen kommunikativen Handelns auf den linguistischen Beschreibungsebenen verbaler, non- und paraverbaler Verständigung (u. a. Apeltauer, 1997). Zur Wahrnehmung möglicher Unterschiede kommt es aber auch auf Ebene der das Handeln leitenden Werte und Normen, Weltbilder und Verhaltensregulativa aufgrund unterschiedlicher kultureller Praktiken, Wissensbestände und Codes (u. a. Knapp, 2003; Straub, 1999a). Den dabei auftretenden Unverständlichkeiten und Irritationen, Missverständnissen und sozialen Konflikten können die Akteure meist nicht ausweichen, was eine Auseinandersetzung mit kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit notwendig macht. Ziel dieses Abschnittes ist es, die praktische Bedeutsamkeit der kulturellen Unterschiede im Zuge der Analyse konkreter Kommunikations- und Interaktionssituationen im missionspraktischen Handlungsfeld zu untersuchen. Zu den aus Sicht der Interviewpartner am häufigsten auftretenden Problemen und Konflikten, die eine Auseinandersetzung erforderlich machen, zählen neben den verschiedenen in der kulturvergleichenden Forschung häufig untersuchten kommunikativen Missverständnissen, Verstehensbarrieren und Defiziten in der sprachlichen Verständigung (6.3.4.1) auch

soziale Konstruktionen von Fremdbildern aus der Perspektive der Anderen und Fremden (6.3.4.2).

6.3.4.1 Kulturunterschiede, Kulturstandards und interkulturelle Kommunikation

Die Interviewpartner berichten insbesondere über solche kulturellen Unterschiede, die bereits anderweitig und in unterschiedlichen Handlungs- und Anwendungsfeldern als typische ›interkulturelle‹ Kommunikationssituationen untersucht worden sind (für einen Überblick vgl. u. a. Straub, Weidemann & Weidemann, 2007; Thomas, Kinast & Schroll-Machl, 2003). Interkulturelle Kommunikation stellt eine mögliche Form von Kommunikation dar, bei der Aspekte der ›Interkulturalität‹ (z. B. Wierlacher & Hudson-Wiedenmann, 2000) fokussiert und ›Kultur‹ als das – das Handeln, Denken, Erfahren etc. von Individuen prägende – Zeichen-, Wissens- und Orientierungssystem relevant gesetzt werden (z. B. Straub, 2007a; Thomas, 2003a; Weidemann & Straub, 2000). Diese Kommunikationsform basiert auf einem nicht unproblematischen Kommunikationsbegriff (u. a. Nothdurft, 2007). Als ein für die interkulturelle Kommunikation zentraler Beschreibungsgegenstand kann das zentrale Konzept der ›Kulturstandards‹ herangezogen werden. Darunter werden »alle Arten des Wahrnehmens, Denkens, Wertens und Handelns verstanden, die von der Mehrzahl der Mitglieder einer bestimmten Kultur für sich persönlich und andere als normal, selbstverständlich, typisch und verbindlich angesehen werden« (Thomas, 1996: 112; zur Kritik der Kulturstandardmethode vgl. z. B. Krewer, 1996; Kammhuber & Schroll-Machl, 2003). Zu den für das missionspraktische Handlungsfeld relevanten bereichsspezifischen Kulturstandards zählen z. B. die Direktheit und Indirektheit in der Kommunikation, normannische Höflichkeit, deutsche Pünktlichkeit, Tendenzen zur Individualisierung in modernen Gesellschaften, Vermeidung der Identifikation nationalkultureller Unterschiede und kulturspezifische Ansätze zur Lösung kommunikativer Probleme.

Unter ›Direktheit/Indirektheit‹ (Thomas, 1996: 26) wird in der interkulturellen Kommunikationsforschung die kulturspezifische Ausdruckform verstanden, mit der unmittelbare und direkte oder aber indirekte und weniger deutlich adressierte Aufforderungen artikuliert werden (Lüsebrink, 2005: 53f.). Die Art und Weise der Kommunikation wie sie Anne-Kathrin für sich als »Deutsche« deklariert, ist eine direktere Ausdrucksform im Vergleich zu der der ihr begegnenden Philippinos:

Zum Beispiel ist es für uns ja eher so, dass wir sehr direkt sind und Dinge klar sagen, was für einen Philippino sehr, schon verletzend sein kann und was die überhaupt nicht gewöhnt sind und wo ich aber merke, wo wir lernen untereinander, wo man vielleicht als Deutsche ein bisschen mehr Rücksicht nehmen muss und das vielleicht ein bisschen dezenter ausdrückt und nicht so buusch, irgendwie. Und wo aber andererseits auch Philippinos lernen können, dass es gut ist, solche Sachen direkt zu besprechen, als jetzt sich hier irgendwie über einen Dritten oder was weiß ich, irgendwie solche Sachen (Anne-Kathrin: Z. 51).

In der Kommunikation mit den Philippinos ist Anne-Kathrin aufgefallen, dass sie selbst Dinge direkter, präziser anspricht, Kritik offen äußert und möglicherweise auch konträre Meinungen vertritt, was auf die Philippinos öfter offensiv und unhöflich wirkt. Eine Hauptfunktion indirekter Äußerungen bzw. unmittelbaren sprachlichen Handelns besteht in der Einhaltung kulturspezifischer ›Höflichkeitsregeln‹, obschon die sprachliche Realisierung des Konzeptes Höflichkeit nicht allein auf einzelne oder gar spezifische Sprechakte reduziert werden kann (Young, 1992: 69). Wie Indirektheit in der Interaktion in Verbindung mit ›routinierten Höflichkeitsfloskeln‹ (ibid.) bei der Beurteilung und Regulation von eigenem und fremden Handeln wirksam wird, macht die Erzählpassage ›normannische Höflichkeit‹ aus Christians Interview deutlich:

In der Normandie, das sind Leute, ich sage manchmal, das sind die Asiaten Frankreichs. Du kommst zu denen und wir laden sie manchmal ein zu Veranstaltungen. Wir haben junge Leute dort, die das machen, die gehen insgesamt an hundert Haustüren, neunzig Leute sagen zu ihnen: ›wir danken ihnen ganz herzlich für die Einladung, es ist schön, dass Sie an uns denken, natürlich kommen wir‹, mit einem großen Lächeln und abends ist dann keiner da. Das ist normannische Höflichkeit, nach vorne ganz herzlich und freundlich, man lächelt den anderen an, außer* Ausnahme, es ist mein Feind, aber normalerweise, dann ist man abgeschottet und dann tut man, was man will. Wir haben das regelmäßig mit Deutschen, die uns helfen, dann im Sommer, diese Erfahrung, die kommen freudestrahlend zurück und sie sagen voll stolz, soviel Leute, die waren froh, dass wir sie eingeladen haben, die kommen alle, der Platz wird nie reichen in dem Saal, den wir gemietet haben und wenn es was Besonderes ist, kommt einer (lacht). Also das ist normannisch (Christian: Z. 202-223).

Auf seinen Hausbesuchen trat man Christian und den freiwilligen Helfern immer offen, freundlich lächelnd und positiv gestimmt gegenüber. Diese Verhaltensweise wird stereotypisierend als ›asiatisch‹ (ibid.) charakterisiert. Man stimmte zu, nahm die Einladung zu den Abendveranstaltungen an und signalisierte Bereitschaft, bei den Gemeindeveranstaltungen vorbeizukommen. Das (zahlreiche) ›Nicht-Erscheinen‹ der Eingeladenen an den offenen Abenden führte im Missionsteam schließlich zu Enttäuschungen. Die freundliche Art und die nonverbalen Kommunikationssignale führten bei den Missionaren zu Missverständnissen.

Diese Erfahrung kultureller Differenz zwischen Deutschen und Franzosen ist kongruent mit den Forschungsergebnissen der kulturvergleichenden Forschung: Franzosen formulieren Meinungen und Argumente tendenziell indirekter und greifen häufiger auf sprachliche Mittel der Relativierung und Konjunktivbildung zurück (Lüsebrink, 2005: 53). Christian relativiert allerdings kurz darauf diesen Deutsch-Französischen Kulturunterschied, indem er einen Vergleich zwischen der normannischen Bevölkerung und den Einwohnern von Paris zieht. Anscheinend gibt es auch kulturelle Unterschiede zwischen den einzelnen Regionen in Frankreich:

Der Pariser ist dann schon eher, der hält dann schon, der sagt dann gleich: ›nein, interessiert mich nicht, das sind nicht meine Ideen‹. Der ist dann in solchen Sachen direkter raus, obwohl der Franzose eigentlich kein direkter ist, der sagt so oft durch die Blume. [...] Man sagt viel viel durch die Blume, ich sage immer: ›es gibt mindestens einhundert Möglichkeiten, Nein zu sagen, indem man Ja sagt‹. Die Leute sagen dir oft Ja, um dir eine Freude zu machen, und eigentlich heißt das NEIN. Das ist dann das Gespür, das du mit der Zeit bekommen musst, um zu wissen, wann ist das NEIN und wann darfst du nicht weitermachen (Christian: Z. 206-248).

Damit verbindet sich für Christian neben dem ihm zunächst fremden Umgang mit Höflichkeit noch eine andere Eigenart und Besonderheit mit seiner Gastkultur, die sich an der zunehmenden Individualisierung der französischen Gesellschaft beobachten lässt:

Man ist dort in Frankreich vielleicht vielmehr Individualist, sehr auf die Familie bezogen. GROSSfamilie. Man hat, wenn es hoch kommt, einen Freund, der das Recht hat, in die Familie zu kommen. Man hat mehrere Freunde, Kumpels und Kollegen, das ist kein Problem, aber meistens ist es nur einer, der das Recht hat, mit in die Großfamilie als wirklicher Freund der Familie reinzukommen. Man hat sich jahrzehntelang eigentlich, lief es dann so, dass meistens die Mutter hat dann die Familie immer am Wochenende zu sich eingeladen. Das war dann immer das große Essen, das ging los meistens so um ein Uhr und dauerte dann bis fünf Uhr, mit kurzem Spaziergang dazwischen. Und dann gab es dann auch schon Abendessen und das war so, haben wir festgestellt, lange Zeit die Tradition. Heute kommen wir jetzt in eine Richtung, die auch in Deutschland eigentlich jetzt vergleichbar, auf die sogenannten Patchworkfamilien, wo dann einfach viel, viel Trennung, viele außereheliche Kinder. Man sagt in Frankreich, dass über sechzig Prozent der Kinder außerehelich geboren werden und das hat natürlich jetzt ein ganz anderes Bild, dass einfach dieser Familienzusammenhang weniger wird, man versucht es immer noch, aber es nimmt ab. Was allerdings bleibt, ist der Individualismus (Christian: Z. 55-75).

Christian thematisiert hier allgemeine Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung, wie sie aus modernen, pluralisierten und liberalisierten Gesellschaften

bereits anderweitig beschrieben worden sind (z. B. Elias, 2001): Jedes Individuum wächst zunehmend auf sich selbst und seine direkte Familie bezogen heran und bildet im Laufe seines Lebens eine Form der persönlichen Identität aus; die Selbstverwirklichung stellt eines der höchsten Ziele im Leben eines Individuums dar. Die Thematisierung der Ausprägung und ›Zentriertheit‹ einer Gesellschaft auf die ihr angehörenden Individuen und die Betonung der Möglichkeit zu autonomen Entscheidungen und zur Selbstentfaltung wird z. B. in einer der fünf Kulturdimensionen in dem bekannten, aber auch stark kritisierten Ansatz von Geert Hofstede (1980) erfasst: ›Individualismus vs. Kollektivismus‹. Diese Tendenz zur Individualisierung, welche zunehmend auch eine gesellschaftspolitische Herausforderung darstellt, hat sich die evangelische Kirche in Frankreich bereits zunutze gemacht, indem sie – wie Christian weiter erzählt – einen positiven Gegenhorizont und ein funktionales Äquivalent zur sozialen Institution der Großfamilie anbietet:

In Paris wachsen evangelische Gemeinden wesentlich schneller als in anderen, äh, Landesteilen, weil Leute dort oft aus der Familie herausgerissen sind, dann wohnen sie in einem unpersönlichen Hochhaus und wenn sie dann irgendwie geistliche Anfragen haben, finden sie praktisch die Großfamilie in der Gemeinde wieder (Christian: Z. 135-140).

Neben der Indirektheit von sprachlichen Formulierungen und der zunehmenden Tendenz der Individualisierung werden von den Interviewpartnern auch kulturspezifische Werte, Einstellungen und Handlungsweisen beschrieben (vgl. Thomas, 1996), wie z. B. der Umgang mit Zeit (vgl. ›deutsche Pünktlichkeit‹ siehe Selma: Z. 168), konventionalisierte Begrüßungsformen (vgl. ›Umarmung und Küsschen in der Gemeinde‹ siehe Christian: Z. 140-150), die Artikulation von einem Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Nationalkultur bzw. Patriotismus (vgl. Christian: Z. 82-93; Z. 1715-1745), nonverbale Kommunikation mit Gestik und Mimik (z. B. Anne-Kathrin: Z. 283-291) und auch Unterschiede in der Tagesgestaltung, dem Lebensstil (u. a. Christian: Z. 123-134) und der Art und Weise des Denkens und Handelns. Auch Leonore geht ausführlich auf die ihr bewusst gewordenen kulturellen Unterschiede ein:

Also es gibt schon kulturelle Unterschiede. Von, schon von der Tagesgestaltung, von der Auffassung manches, vom Lebensstil, von der Art zu Denken, zu arbeiten. Oh, das ist auch da manchmal nicht ganz einfach, die zu verstehen, also wie sie jetzt auf bestimmte Dinge reagieren. Denkt man, hm, was ist jetzt nicht richtig, warum oder so. Und umgekehrt natürlich auch. Wir Deutsche sind bekannt als so ein bisschen. (lacht) Also, ich stelle dann fest, dass es auch nicht immer so ist und dass es da sehr große Unterschiede gibt. Ist bei den Spaniern eben

auch. Da kann man ja nicht sagen, es gibt DIE Spanier und DIE Deutschen. So ist es einfach nicht. Ähm, unser Chef unser Leiter vom Heim, der hat oft gesagt, ihm gefällt EIGENTLICH der deutsche Charakter, aber manchmal war ich ihm doch wieder ein bisschen zu deutsch. (lacht) Das war, das kam dann auch gelegentlich mal raus (Leonore 167-180).

Leonore betont hier besonders, dass, obschon nicht immer explizit benennbare Kulturunterschiede bestehen, man eine Identifikation von nationalkulturellen Differenzen vermeiden sollte. Die Gleichsetzung von Kulturen mit Nationalkulturen als statische und fixe Bezugsgrößen wird auch in verschiedenen Kulturdefinitionen kritisch diskutiert, da dies zu Stereotypisierungen und Stigmatisierungen führt (u. a. Straub, 2007a). In dieser und anderen Erzählpassagen wird von den Interviewpartnern außerdem hervorgehoben, dass die Beschreibung von Kulturen und kulturspezifischen Handlungsweisen sowie die Bestimmung von kulturellen Besonderheiten und Unterschieden immer nur in Form einer Relativeringung und Gegenüberstellung vorgenommen werden kann (ibid.: 15ff.). Ebenso wenig versuchen die interviewten Missionare, kulturspezifische Handlungspraktiken zu verallgemeinern und ›Kulturen‹ auf voneinander unterscheidbare Einheiten zu reduzieren (ibid.), wie Christian deutlich formuliert:

Dann haben wir natürlich auch festgestellt, dass, dass es den Franzosen, wie wir ihn uns vorstellen, gar nicht gibt, so wie es den Deutschen nicht gibt. Es kommt immer auf die Gegend an (Z. 93-96).

Dass diese sprachliche Präzision jedoch nicht vollständig und von allen Missionaren durchgehalten wurde, zeigt auch Christians abstrahierende Beschreibung der kulturspezifischen und mitunter semi- bzw. inkompatiblen Arbeitsweisen, wie kommunikative Probleme ihren Lösungen zugeführt werden können:

Wir hatten dann zum Beispiel dort in Frankreich, ganz länderspezifisch, die haben eine ganz andere Denkweise. Der Deutsche hat ein Problem und er wird eine Lösung finden für das Problem und der Franzose hat ein Problem und er diskutiert das Problem und wenn er das Problem diskutiert und immer mehr einkreist, findet er beim Diskutieren die Lösung. Das kann im Endeffekt dieselbe Lösung sein, aber er hat einen anderen Weg, wie er an die Problemlösung ran geht und gut, ja hier in Deutschland waren wir gewohnt, dass einer Kommando gibt und alle folgen. In Frankreich ist es im Endeffekt auch so, aber man diskutiert im Vorfeld sehr viel. Das heißt, jeder hat das Recht, seine Meinung zu sagen. Im Endeffekt hat man dann so viele Meinungen, äh, dass es schwierig ist und dann fällt trotzdem einer die Entscheidung, aber jeder hat mitgeredet. Das sind so prinzipielle Unterschiede einfach vom französischen zum deutschen (Christian: Z. 39-55).

Unabhängig vom jeweiligen Problem, das Christian hier auch nicht weiter konkretisiert, und dem angestrebten Ziel gibt es seiner Meinung nach unterschiedli-

che kulturell differente Lösungswege, Arbeitsroutinen und Gesprächsverlaufsformen. Aus verschiedenen Arbeitskontexten in Deutschland ist Christian gewohnt, dass ein Problem zunächst erkannt werden muss und dann eine Person im Team einen Vorschlag macht, der schließlich umgesetzt wird. Während seines Missionseinsatzes hat er eine andere, französische Arbeitsweise kennen gelernt: Zunächst wird das Problem ausgiebig diskutiert, so dass jeder Teilnehmer gleichberechtigt am gemeinsamen Diskurs teilnehmen und in den Entscheidungsprozess einbezogen werden kann. Die Ausführungen von Christian zeigen, dass es sich hierbei möglicherweise jeweils um »kulturell spezifische, gesellschaftlich verfestigte und formalisierte Lösungen« (Günthner, 2007: 375) für bestimmte kommunikative Probleme handelt. Probleme und Schwierigkeiten in der interkulturellen Kommunikation werden aber nicht nur auf Grundlage der sprachlichen Verständigung thematisiert. Das wechselseitige Verstehen und Anerkennen wird auch durch die sozialen Konstruktionen und Fremdbilder der Anderen beeinflusst.

6.3.4.2 Christliche Mission aus Sicht der Anderen und Fremden: soziale Konstruktionen und Fremdwahrnehmung

6.3.4.2.1 Der Blick der Fremden auf die Missionare

Wahrscheinlich gibt es kaum ein anderes Feld interkultureller Kommunikation, auf dem kommunikative Missverständnisse, soziale Konflikte und die Konfrontation mit der eigenen (kollektiven wie individuellen) Identität eine so große Rolle spielen wie im Fall missionarisch handelnder Individuen. Das gilt zwar in erster Linie für die Ausübung der für Außenstehende zunächst unverständlichen religiösen Praktiken und die Verfolgung spezifischer Bekehrungsstrategien (6.3.5), ist aber nicht darauf beschränkt. Einen ebenso großen Einfluss auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung im missionspraktischen Handlungsfeld deutscher Protestanten hat auch das von den Anderen und Fremden entworfene Bild und der Blick auf die Missionare als Fremde in der eigenen Gesellschaft (u. a. Altena, 2003; Berner, Bochinger & Hock, 2007; Ketting, 1997; Kohl, 2007; Seeliger, 2003). Das Bild der Fremden, das ein von außen kommender Beobachter entwirft, wird in der Regel vom Selbstbild der Anhänger der missionierenden Religion abweichen. Werden die Missionare allerdings mit diesem Fremdbild konfrontiert so kann dies unterschiedliche Wirkungen entfalten: Aus einer produktiven Sichtweise kann dies dazu verhelfen, sich wesentliche Aspekte der eigenen Religion bzw. des religiösen Selbstverständnisses bewusstmachen, also

Seiten aufzudecken und Fragen zu stellen, die bis dahin unbekannt waren oder noch nicht gestellt worden sind. Aus einer problemfokussierenden Perspektive besteht allerdings auch die Gefahr einer Infragestellung der religiösen Identität und einer Destabilisierung des religiösen Glaubens, was zu möglichen psychosozialen Belastungen und Beeinträchtigungen führen kann. In jedem Fall ermöglicht die Fremdwahrnehmung christlicher Handlungspraktiken und religiöser Glaubensvorstellungen durch die Angehörigen von Lokal- und Regionalkulturen bzw. -religionen eine Offenlegung von für die Außenstehenden prägnanten Auffälligkeiten, auch wenn ihre Selbst- und Weltdeutungen, Interpretationen und Erklärungsmuster höchstwahrscheinlich von denen der Missionare abweichen werden. Die Deutungen der Anderen und Fremden erlauben letztlich eine neue Sichtweise auf die mit dem missionarischen Handeln verbundenen Probleme und Missverständnisse im kulturellen Austausch in Bezug auf ihre differente kulturelle Lebensform.

Die interviewten Missionare erzählen immer wieder davon, wie sie in erster Linie als Fremde und Ausländer wahrgenommen werden. Michael erzählt, wie Menschen in den russischen Großstädten in einer permanenten Angst leben müssen, was sich z. T. auch auf die Verhaltensweise der Missionare auswirkt:

Wir haben versucht, uns auf der Straße nie sofort uns als Ausländer zu outen (lacht), in irgendeiner Art und Weise (2s) so das war so die da* das Verhaltensmuster, was wir schon versucht haben, an den Tag zu legen (3s) aber durch solche Erfahrungen, da sind wir schon immer wieder geprägt worden (Michael: Z. 45).

Wenn sich Michael auf seinen Missionseinsätzen in Russland als Ausländer geoutet hätte, hätte er unter Umständen sein Leben und seine Gesundheit riskiert. Auch Leonore berichtet davon, dass sie im spanischen Missionsteam als Ausländerin wahrgenommen wurde. Offenbar hatte der Leiter des Teams Schwierigkeiten mit der Anerkennung der Missionare aus anderen Ländern und Kulturen:

Und bei unserem spanischen Leiter, äh, da habe ich dann einfach auch gemerkt, er ist sich dessen bewusst, wer er ist und wir als Ausländer müssen erst einmal lernen. (2s) Es war für uns nicht immer einfach, äh, weil wir gesagt haben, ja gut, wir sind zwar nur im Land, das stimmt, damit kennen wir die Kultur nicht, das stimmt auch. (holt Luft) Aber wir haben, wir sind jetzt keine Neulinge zum Beispiel in der Arbeit. Ich war vorher vierundzwanziger Jahre in Deutschland im Dienst an verschiedenen Stellen. Also wir kommen ja jetzt nicht gerade von der Schule. Und da hat er seine Schwierigkeiten gehabt. Also er hat schon Schwierigkeiten gehabt mit, (holt tief Luft) (3s) ich sage jetzt mal, mit gestandenen Leuten, auch wenn wir Ausländer sind, zu arbeiten. (2s) Äh, aber des haben uns andere Spanier auch, äh, das habe

ich noch von anderer Seite auch gehört, SPANISCHER Seite, der gesagt hat: ›Wir brauchen euch Missionare, aber wissen nicht recht mit euch umzugehen‹ (Leonore: Z. 465-481).

Der spanische Leiter war sich seiner sozialen und kulturellen Identität bewusst und schrieb alle Missverständnisse, die bei der Ausführung der gemeindlichen Aufgaben auftraten, ihrer Rolle als Fremde und noch unerfahrene Teammitglieder zu. Der Leiter erkennt zwar an, dass die ausländischen Mitarbeiter erst seit kurzer Zeit in Spanien tätig waren, noch nicht über alle Arbeitsroutinen und Gepflogenheiten Bescheid wussten und die Sprache nicht korrekt beherrschten. Sie fühlten sich aber immer ungerecht behandelt, wenn sie vom Leiter als Neulinge oder missionarisch inkompetente Mitarbeiter eingeschätzt wurden. Schließlich waren alle ausländischen Missionare in ihrer Heimat schon mehrere Jahre in teilweise missionarischen Diensten tätig gewesen und hatten dort bereits einschlägige Erfahrungen gesammelt. Der Teamleiter hatte immer wieder Schwierigkeiten mit den ›Ausländern‹, auch wenn er wusste, dass er auf sie nicht verzichten konnte. Auch die sprachliche Verständigung spielte dabei eine bedeutende Rolle.

6.3.4.2.2 Soziale Ausgrenzung in der sprachlichen Verständigung

Eine direkte Interaktion und Kommunikation mit den Anderen und Fremden auf den Missionseinsätzen erfordert auch Kenntnisse in der jeweiligen Landes- bzw. Lokalsprache. Am Anfang ihres Interviews schildert Leonore ausführlich, welche Schwierigkeiten und Probleme die Eingewöhnung in einer fremden kulturellen Umgebung mit sich bringt und das kontinuierliche Erlernen einer Fremdsprache im fortgeschrittenen Alter bereitet:

Der erste Eindruck oder die erste Zeit war einfach so, dass ich gemerkt habe, die Sprache ist der Schlüssel (lacht). Und zunächst habe ich ja auch Sprache gelernt und das war dann auch sicher eine große, eine große Hilfe. Und das war dann für mich ein interessantes Erlebnis, ähm, wenn ich zum Beispiel unterwegs war, mit der Metro morgens zur Sprachakademie. Zunächst in dem Stimmewirr überhaupt nichts zu verstehen und dann so langsam aber sicher hat man auch einiges verstanden. Man hat ein paar Sätze gelernt, dass man sich, wie man sich durchschlägt, wenn man in der vollgestopften Metro steht und raus will und solche Dinge. Also das ganz Alltägliche. Die ersten Versuche einfach mal zu verstehen, um was geht es in der Umgebung, worüber reden die und was wollen die, was muss ich jetzt wissen (Leonore: Z. 38-51).

Die Sprache ist damit der Schlüssel zur Orientierung im Alltag und zum Verstehen der fremden und anderen Kultur. Am Anfang funktionierte die Verständigung nur mit non- und paraverbalen Mitteln der Kommunikation, wie z. B. mit

Gestik und Mimik. Auch damit konnte sich Leonore »durchschlagen« (ibid.). Dennoch war immer ein gewisses Gefühl der Unsicherheit präsent:

Es war für mich eigentlich ein Erlebnis dieses Gefühl, mal Ausländer zu sein und zunächst mal nicht zu wissen, was wollen die anderen, wie verständigt man sich. Ähm, wie denkt der andere, wie empfindet der andere oder wie ich selber, wie empfinde ich selber in dieser Umgebung. Das waren so die ersten, die erst, die ganz erste Zeit (Leonore: Z. 55-60).

Diese Unsicherheit und häufig auch Unwissenheit als Ausländer in einer fremden Stadt wurde von den Anderen gelegentlich ausgenutzt, z. B. beim Einkaufen auf dem Markt:

Also eine Negativerfahrung war, ich war auf dem Markt und ich wollte Tomaten oder Äpfel kaufen, weiß nicht mehr genau und da haben wir da verhandelt und ich hab dann gezahlt, was der Mann sagte, was ich kaufen soll. Und als ich zu Hause war, habe ich das überlegt, was das jetzt in Euro ist und habe gemerkt, der hat mich also absolut übers Ohr gehauen. Diesen Preis, den er da von keinem Russen bekommen, also er hat mich da, einen Preis verlangt hat, der überhaupt nicht der Sache entsprach, sondern er hat mich übers Ohr gehauen, weil er halt das ausgenutzt hat, dass ich Ausländer bin, er hat noch mit mir gesprochen und das ich Deutsche bin, wie toll das ist mit Deutschland und so (Selma: Z. 97).

Aber selbst das Beherrschen einer Fremdsprache ist allein noch kein Garant dafür, mit den Anderen und Fremden erfolgreich kooperieren zu können. In aller Regel ist man auf die Ratschläge und Hinweise der indigenen Bevölkerung bzw. der Angehörigen der fremden Kultur angewiesen, um die eigene gewohnte Handlungsfähigkeit und Selbstständigkeit beibehalten zu können:

Das war so, dass die Frau die mit mir in der Wohnung wohnte am Anfang. Das war eine Russlanddeutsche, sprach also deutsch und russisch, mit mir deutsch. Oft [hat sie, M.A.] gesagt, das kannst du und das kannst du nicht. Also im Supermarkt, der nach westlichem System geht, wo man sich alles aus den Regalen holt, das kannst du, aber in Geschäfte gehen, wo man reden muss, das kannst du nicht, weil du noch kein russisch kannst. Und diese Erfahrung musste ich machen und das ist nicht leicht, wenn man in Deutschland seine Ausbildung hinter sich hat. Bei mir war es eine sehr lange Ausbildungszeit, auch berufstätig war, selbstständig war als Single sowieso. Und dann kommt man in ein Land und dann heißt es »das kannst du nicht, du kannst dir keine Kartoffeln kaufen, du kannst dir keine Milch kaufen«. (2s) Du bist eigentlich hilflos, ohne dass du jemand hast, der mit dir geht. Und deswegen wusste ich, es ist SO wichtig, diese Sprache zu lernen, damit ich auch mal ALLEINE losstiefeln kann (Selma: Z. 47).

Problematisch und defizitär wird die sprachliche Verständigung – so auch bei Selma – immer dann, wenn Sprache nicht nur als Mittel der Kommunikation, Vermittlung und Abstimmung über gemeinsame Interessen dient, sondern auch

als Mittel der Abgrenzung vom Eigenen und Exklusion aufgrund der eigenen ›sozialen Identität‹ (u. a. Rosa, 2007). Man kann in diesem Zusammenhang auch von Stereotypisierungen sprechen, wenn die Sprache dazu benutzt wird, die Ab- und Ausgrenzung aufgrund eines spezifischen Merkmals, welches die Nicht-Zugehörigkeit zu einer bestimmten soziokulturellen Gruppe markiert, vorzunehmen (u. a. Jonas & Schmid Mast, 2007; Quasthoff, 1973). Von der Wirkung und den Effekten einer Fremdsprache als Mittel sozialer Abgrenzung berichten auch die Interviewpartner mehr oder weniger ausführlich. Allen voran erzählt Anne-Kathrin über ein negatives Erlebnis während ihres Auslandsaufenthaltes, welches mit dem Gefühl, persönlich verletzt worden zu sein, einhergeht. Dazu muss man allerdings bemerken, dass Anne-Kathrin der philippinischen Sprache nicht mächtig ist. Während eines Praktikums bei der Flüchtlingsberatung der Caritas Deutschland, wo sie zum Zeitpunkt des Interviews arbeitete, wurden ihr diese schmerzlichen Erfahrungen ihres letzten Missionsaufenthalts wieder bewusst. Bei der Migrantenberatung von russischen Spätaussiedlern machte Anne-Kathrin ähnliche Erfahrungen wie auf den Philippinen. Durch die ihr nicht zugängliche Sprache fühlte sich Anne-Kathrin ausgegrenzt und ausgeschlossen. Nachdem sie bemerkt hatte, dass die Spätaussiedler alle ihre Anliegen allein mit den russischsprachigen Caritas-Angestellten besprachen, wurden ihr alle Erfahrungen »sofort wieder bewusst« (Anne-Kathrin: Z. 47). So verbanden sich frühere Erlebnisse mit neueren ähnlichen Erfahrungen:

Na eine negative Erinnerung fällt mir gerade so ein, [...] das ist vielleicht nur einfach das Gefühl manchmal, ich bin ja keine Philippina (lacht) und ich werde auch nie eine sein. Ich sehe auch nicht so aus (lacht), also von da her bin ich schon mal immer anders, wenn ich dort bin. Und was ich, ich hab halt, leider muss man mal so sagen, die Sprache kann ich bis jetzt nicht richtig. [...] Ja, und da, da hat es mich manchmal, also damit, wo ich am meisten Schwierigkeiten hatte, so auch mit den Kulturen, war manchmal die Sprache, einfach jetzt unter uns Mitarbeitern, weil da ist ja eigentlich dieses, dass jeder Englisch kann und dass auch jeder, dass das eigentlich unsere gemeinsame Sprache ist. Dass das aber oft so ein bisschen dieses, wenn viele Philippinos unter sich sind, dass die halt sehr schnell gerne dann ihre eigene Sprache reden und dass man sich dann so ein bisschen halt außen vor kommt und wo ich sagen muss, das ist bei den Philippinos stärker ausgeprägt als bei Deutschen oder so. Oder bei den anderen, die jetzt, da war vielleicht, auch weil sie in ihrem eigenen Land waren, weiß ich nicht, obwohl ich auch weiß, dass die Tendenz auch in anderen Ländern da ist. Dieses sich untereinander, so was auch wiederum mit der Geschichte eigentlich zu tun hat, also das, das ist nicht nur eine rein sprachliche Sache so. Das war was, was mich oft ein bisschen angekratzt hat, wo ich auch so gemerkt habe, da sind einfach so, das ist einfach, oder was mich verletzt hat so, vielleicht manchmal dieses ausgeschlossene Gefühl und auch manchmal dieses

Gefühl, die wollen eigentlich jetzt gar nicht in einer anderen Sprache reden oder gar nicht, die wollen das jetzt unter sich. Wo ich aber wirklich sagen muss, rein vom, das hat auch noch andere Hintergründe. Das hat jetzt keine persönlichen Hintergründe, sondern das hat einfach kulturell, geschichtlich, was weiß ich so Hintergründe. Also das das sehe ich schon. Aber in dem Moment ist es halt trotzdem blöd (Anne-Kathrin: Z. 47).

Das Gefühl des ›Ausgegrenztseins‹ und ›Verletztseins‹ ist psychologisch komplex strukturiert: Aufgrund der fehlenden Sprachkenntnisse, die für eine Verständigung mit den Einheimischen wichtig sind, und aufgrund ihres anderen Aussehens fühlt sich Anne-Kathrin sozial ausgegrenzt und fremd. Ihrer Meinung nach handelt es sich dabei aber weder um persönliche Gründe, noch um absichtliche Verhaltensweisen der Philippinos. Dennoch hat es Anne-Kathrin in manchen Situationen »oftmals ein bisschen angekratzt« (ibid.). Die Problematik des ›In-der-eigenen-Sprache-Sprechens‹ hat für sie auch kulturhistorische Hintergründe, worauf im Folgenden eingegangen werden soll.

6.3.4.2.3 Kulturhistorische Gründe für soziale Kategorisierungen: Konfrontationen mit der Kolonialgeschichte und anderen religiösen Traditionen

Oftmals spielen bei der Selbst- und Fremdwahrnehmung auch ganz andere Gründe eine Rolle. Es muss sich nicht um reine Persönlichkeitseigenschaften oder Probleme der interpersonalen Kommunikation handeln, sondern darüber hinaus liefert manchmal auch die Geschichte – speziell die Kolonial- und Besatzungsgeschichte – des Landes kulturhistorische Erklärungsmuster dafür, wie die Missionare aus der Perspektive der Fremden und Andere wahrgenommen und beurteilt werden. Es scheint für die Interviewpartner ein Bedürfnis zu sein, über die bleibenden kulturellen Unterschiede zu erzählen, welche zu einer Auseinandersetzung zwingen. So bemerkt Christian am Ende seines Interviews, dass ihm eine Frage des Interviewers noch gefehlt habe, nämlich, die nach dem Verhältnis zwischen Franzosen und Deutschen vor dem Hintergrund der emotionalen Verbundenheit mit der eigenen Nationalkultur:

Der Erzfeind der Franzosen ist der Engländer, schon immer, schon seit Jahrhunderten, ja fast Jahrtausenden. Der Deutsche ist schon immer der Freund der Franzosen, auch wenn sie sich manchmal, wie sie so sagten, unter Freunden gekloppt haben und miteinander Krieg gemacht haben. Und der Franzose sagt da, mit bisschen Lächeln dazu, das war nur, um in Übung zu bleiben, um wieder gegen die Engländer gehen zu können (Lachen). Äh, ich denke, dass das Verhältnis immer noch schwierig ist, ich habe viel gehört von Deutschen, die enttäuscht sind von Franzosen, schwierig in dem Sinn, wo die Kommunikation fehlt. Ich hab in neunund-

neunzig Komma neun Prozent meiner Begegnungen bis jetzt nur positive Erfahrungen gemacht, unter anderen oder hauptsächlich auch dadurch, dass ich die Sprache spreche. Viele Bekannte, die etwas französisch können, haben fast durchweg positive Erfahrungen gemacht mit den Franzosen und die, die gar nicht sprechen, haben fast durchweg negative Erfahrungen gemacht mit den Franzosen. Einfach weil der Franzose jemand ist, der kommuniziert, der viel redet, der viel diskutiert und wenn sein Gegenüber das nicht kann, und wenn es nur ein sprachliches Problem ist, dann ist die Verbindung auch recht abrupt und dann ist er, wie sagt er, der Fritz oder der Busch heißen die als Schimpfwörter. Äh und dann ist irgendwo diese Feindschaft, die trotzdem im Untergrund irgendwo noch da ist, das Erleben im im Volksdenken, im Volksgedächtnis, das das einfach mitgeht, äh, kommt dann wohl wieder negativ hoch. Und jetzt, wenn er positive, äh Erfahrungen macht miteinander, wenn es auch nur gebrochen ist, kommunizieren kannst und Dinge miteinander entdecken kannst, da ist er also total offen und total begeistert (Christian: Z. 1715-1745).

Unabhängig von so mancher angespannten Situation im Deutsch-Französischen Verhältnis sei – so führt Christian aus – eine Kommunikation und Sprachverständnis während seiner Missionseinsätze zwischen ihm und den Franzosen immer möglich gewesen, nie abgebrochen worden und stets erfreulich verlaufen, weil er immer versucht habe, französisch zu sprechen. Das kommunikative und ›kulturelle Gedächtnis‹ (Assmann, 2002) und die Erinnerungen an vergangene Zeiten seien bei allen Begegnungen präsent gewesen und präge die Kommunikation und Interaktion miteinander. Auch wenn die alten deutsch-französischen Feindschaften mittlerweile der Vergangenheit angehören, spielen – hier nicht genau spezifizierte – historische Erfahrungen in der alltäglichen Kommunikation und Interaktion immer noch eine gewisse Rolle. In allen seinen Begegnungen sei eine klare Zuschreibung der nationalen Zugehörigkeit aufgrund der jeweiligen kulturellen Herkunft der Akteure erfolgt. Von einem Gefühl sozialer Ausgrenzung spricht Christian jedoch nicht. Im Gegensatz dazu berichtet schließlich Anne-Kathrin darüber, wie sie als ›Weiße‹ und ›Westlerin‹ identifiziert wurde und sich ausgegrenzt fühlte, obschon sie sich davon zu distanzieren versuchte:

Es gab aber auch natürlich auch immer mal wieder Sachen, die einen verletzen oder wo man irgendwie Probleme damit hat. Es gibt zum Beispiel dort so, die haben so bestimmte Vorstellungen von Weißen, weiße Leute, die vorrangig von Amerikanern geprägt ist, und die bestimmte geschichtliche Hintergründe auch hat und so. Oder überhaupt die geschichtlichen Hintergründe, dass das Land eigentlich immer wieder besetzt war und die meistens mehr in so einer dienenden Position waren oder unterdrückten Position. Und da ist einfach so viel Frust gegenüber Weißen oder so etwas da, der aber irgendwie nicht wirklich so direkt herauskommt, sondern manchmal so versteckt, oder der sich manchmal gegen einen richtet, obwohl man selber gar nichts dafür kann oder irgendwie solche Sachen. Und andererseits aber wiederum

himmeln sie halt so gerade Weiße so sehr an, also weil sie selber denken, sie sind irgendwie niedriger, weil sie halt immer unterdrückt waren, denken sie, sie sind höher und himmeln Weiße halt an. Und das merkt man auch so, und andererseits aber wiederum ist da auch so ein Frust so da, und wenn man zum Beispiel, wenn ich auf der Straße normal dort entlang gehe, dann gucken mich die Leute an, also da kann es passieren, die Leute gucken richtig mich total an oder bleiben stehen oder tuscheln irgendwas. Also es kommt halt darauf an, auch wo man ist, aber man fällt da immer irgendwie auf (Anne-Kathrin: Z. 33).

Anne-Kathrin beschreibt hier ausführlich, wie sie aufgrund ihrer (eigenen) Zugehörigkeit zur soziokulturellen Gruppe der ›Weißen‹ aus der Perspektive der Fremden in die soziale Kategorie der ehemaligen Kolonialisten gestellt wird. Es erfolgt damit eine ›Stigmatisierung‹ aufgrund ihrer ›sozialen Identität‹ (sensu Goffman, 1963/1967), denn durch diese soziale Kategorisierung wird Anne-Kathrin, ob bewusst oder unbewusst, mit der historischen Tradition des Kolonialismus und Imperialismus und den damit einhergegangenen Herrschaftsbeziehungen und Machtverhältnissen auf den Philippinen in Verbindung gebracht, mit der sie persönlich nichts zu tun hat. So kommt es häufig vor, dass die Missionare mit einem sozial konstruierten Fremdbild – was von den Anderen und Fremden entworfen wurde – konfrontiert werden, welches vor allem durch das von den Philippinos geteilte, generationenübergreifende ›kulturelle Gedächtnis‹ (sensu Assmann, 2002) und den gemeinsamen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont genährt wird.

Damit einher gehen auch die in der kirchengeschichtlichen und allgemein in der kulturhistorischen Forschung häufig untersuchten Probleme und Folgen der Kolonialgeschichte: u. a. angetrieben durch sozioökonomische Motive, wie z. B. Sklaverei, asymmetrische Macht- und Handelsbeziehungen, Ausbeutung der Ressourcen in den Kolonien, aber auch durch die gewaltsame Unterdrückung, die Ausbreitung einer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ungleichheit und eine kulturelle Dominanz, Ignoranz und ethnozentrische Perspektive etc. (vgl. Osterhammel, 2001). Den missionarisch handelnden Akteuren werden insbesondere die von den Kolonialisten begangenen Untaten und Gräueltaten zur Last gelegt. Sie werden plötzlich als die Adressaten der Kritik an den Taten der Kolonialisten identifiziert, weil mit ihrem missionarischen Handeln immer auch der implizite (kulturelle) Überlegenheitsanspruch verbunden wird, die Fremden und Anderen im Sinne ihrer eigenen Religion und Überzeugungen zu ändern und zu bekehren, auch wenn sie nur zeitweise und nicht immer vordergründig

diese Absicht forcieren. Allein durch ihre Anwesenheit kommt es zu einer Reaktivierung dieser sensiblen Erfahrungen vergangener Zeiten.

Auch wenn die Missionare die kolonialistische Form der Ausbreitung ihrer Religion ablehnen und ihr kritisch und distanziert gegenüberstehen, werden sie damit immer wieder konfrontiert. Diese Konfrontation mit der Kolonialgeschichte des Landes wird von den Missionaren wahrgenommen, jedoch wird von ihnen nichts darüber berichtet und von ihnen reflektiert, in welchen Situationen und in welcher Art und Weise sie – als Vertreter einer ›missionarischen Religion‹ (u. a. Sundermeier, 2004; Giesen, 1999) – von den Einheimischen mit den Besitzern in eine Tradition gestellt werden. Sicherlich aber werden sie auch heute noch als kulturell dominant wahrgenommen. Darüber lässt sich aber aufgrund des vorliegenden Datenmaterials nichts Präzises aussagen. Vielmehr wird von den Missionaren reflektiert, wie sie mit den ständigen Konfrontationen umgehen und wie sie sich mit den Vorwürfen und kritischen Einwänden auseinandersetzen. Das geschieht zunächst weniger auf einer kognitiven Ebene, sondern vielmehr sind ihre Emotionen involviert, welche zukünftige Handlungsweisen beeinflussen. Die Interviewpartner sprechen beispielsweise davon, dass sie sich »verletzt« (ibid.: Z. 47) und angegriffen fühlen, aber auch davon, dass es passieren kann, dass ihnen gegenüber diskriminierende »Bemerkungen, die eigentlich so gegen Weiße oder gegen bestimmte Sachen gerichtet sind“ (ibid.: Z. 49), gemacht werden. Die psychosoziale Bewältigung dieser emotionalen Gestimmtheit erfolgt dann auf einer kognitiven Ebene. Die Missionare meinen, dass sie sich von solchen Stigmatisierungen und Diskriminierungen »nicht persönlich« (ibid.: Z. 33, 51) angesprochen fühlen, sondern diese Kränkung als ein Resultat und eine Folge der kulturgeschichtlichen Entwicklung im Missionsland und der wechselhaften Erfahrungen mit (westlichen) Kolonialisten und Missionaren anzusehen ist.

Aus einer religionspsychologischen Perspektive lässt sich noch eine weitere Thematik herausarbeiten, die den Umgang mit Schuldgefühlen betrifft. Damit lässt sich schließlich neben der eben beschriebenen emotionalen und kognitiven Verarbeitung auch die handlungspraktische Relevanz einer Konfrontation mit dem durch die Kolonialgeschichte präformierten Fremdbild der Anderen herausarbeiten. Das (zumindest) aus psychologischer Sicht überaus komplex angelegte missionarische Handeln hinterlässt auch seine Spuren in der Verarbeitung und Bearbeitung von Gefühlen wie Schuld, Reue und Sühne eines religiösen Selbst.

Das für Anne-Kathrin schmerzliche Schuldgefühl verfolgt sie nicht wegen möglicher von ihr begangener Regelübertretungen oder aufgrund der Verletzung von Interessen Anderer, sondern hier handelt es sich um eine im ›kollektiven Gedächtnis‹ (Assmann, 2002) verankerte ›Erbschuld‹ (nicht zu verwechseln mit ›Erbsünde‹!) aufgrund der von Europa und anderen westlichen Ländern ausgegangenen weltweiten Kolonialisierungsbemühungen, in die das Selbst der Interviewpartner unmittelbar involviert wird. Auch wenn Anne-Kathrin für diese ›Kollektivschuld‹ keine persönliche Verantwortung trägt, fühlt sie sich – moraltheoretisch gesprochen: mit der Bitte um ›Vergebung‹ für das geschehene Unrecht an Gott wendend (z. B. Scheiber, 2006) – zu einer ›Wiedergutmachung‹ (z. B. Hühn, 2004) verpflichtet:

Was ich dort irgendwie gut erlebt war (4s) wo ich gemerkt habe, wo ich vielleicht auch was geben kann als auch als Weiße oder als Deutsche. Also es geht eigentlich nicht um Deutsch dort, es geht mehr um das WEISS ist man. (3s) Irgendwo ist das, dass man (3s) also, dass war dann einfach so oder was, was Gott vielleicht auch in dem Moment irgendwo gemacht hat, mich manchmal gebraucht hat, die Leute für irgendwas um Vergebung zu bitten oder, oder einfach auch vor denen (2s) sagen wir mal, so bildlich gesehen, in die Knie zu gehen oder, oder irgendwo auch, (3s) wo, wo ich gerade in diese Sache, was ich vorhin auch erzählt habe mit der Geschichte oder so, wo ich dann manchmal Situationen erlebt habe, besonders jetzt so Gebet oder oder. Wo Gott auch Sachen gemacht hat (2s) wo da vielleicht auch ein Stück. (2s) Ich mein, das war jetzt vielleicht keine totale Heilung für alles aber, was, was trotzdem, wo ich gemerkt habe, das hat die Leute auch berührt oder wo, wo einfach was passiert ist irgendwo und das hätte eine Philippina in dem Moment nicht machen können (Anne-Kathrin: Z. 197-201).

Die Konfrontation mit der Kolonialgeschichte wird von den Missionaren auch auf einer handlungspraktischen Ebene relevant gesetzt. Der Wille zur Wiedergutmachung bewegt die Missionare zur Bitte um Vergebung für die begangenen Unrechtstaten vor dem eigenen Gott. Sie fühlen sich persönlich verantwortlich und gehen dazu »auf die Knie« (ibid.) und bitten – vor ihrem Gott gebeugt – auf diese Weise auch um Heilung der seelischen Verletzungen, und nicht nur für ihre, sondern auch für die der Anderen und Fremden. Eine ausführliche Darstellung der *individual*psychologischen Verarbeitung persönlicher Schuldgefühle erfolgt in Abschnitt 7.1.1. Damit eng verbunden ist auch die Thematik der Anerkennung der Anderen und der Motivation zum wechselseitigen ›Von-einander-Lernen‹ (ibid.: Z. 33). Auf diesen Aspekt soll jedoch erst später im Abschnitt 6.3.5 ausführlicher eingegangen werden. Hier sei nur kurz erwähnt: Das um Anerkennung bemühte missionarische Handeln der untersuchten deutschen Prote-

stanten ist um eine Beseitigung der asymmetrischen Interaktionsbeziehung zwischen dem eigenen Selbst und dem der Fremden und Anderen bemüht, auch wenn sie nicht immer auf geeignete Bedingungen treffen und möglicherweise aufgrund des Überzeugungs- und Überlegenheitsanspruchs ihrer eigenen Religion scheitern mögen. So könnte man sich fragen, ob die Missionare sich ggf. von ihren eigenen Einstellungen und Erwartungen, Überzeugungen und Orientierungen (wenn auch nur temporär) distanzieren müssen, um die Anderen von ihrem Glauben an den einen Gott zu bekehren. Dies scheint ein systematisches Problem der Mission zu sein, wobei man auf ›beiden Seiten‹ Verletzungen weder vermeiden noch ihnen ausweichen kann.

Die Auseinandersetzung mit bleibenden kulturellen Unterschieden wird von den Interviewpartnern nicht nur vor dem Hintergrund der Geschichte in den ehemaligen Kolonialgebieten relevant gesetzt. Nicht selten ist auch eine Beschäftigung mit anderen religiösen Traditionen und Bräuchen, Sitten und Ritten notwendig, mit denen die Missionare bei ihrer missionarischen Arbeit bzw. in ihrem Dienst für Gott unmittelbar konfrontiert werden. Mitunter konkurrieren sie sogar mit anderen religiösen ›Dienstleistungsangeboten‹. Christian, der allseits kulturhistorisch interessiert ist und sich bisher ein umfangreiches Wissen über die Besiedlungsgeschichte der Region seines Einsatzgebietes angeeignet hat, erzählt ausführlich, wie die Bewohner in der Normandie durch diese historische Entwicklung geprägt worden sind und sich heute verstärkt schamanistischen Praktiken unterziehen:

Normannen sind ja Nachkommen von den Wikingern, es gab dann die Vermischung praktisch mit Franzosen, so wie sie in Paris leben viele und den Wikingern. Und es gab dann recht dickköpfige äh hartherzige, wenn man das so sagen will, Leute, die wissen, was sie wollen und die das durchziehen. Wir hatten schon Fälle, da hat der Nachbar beschlossen, er bringt seinen Nachbarn um, weil sie so zerstritten waren und der hat es gemacht, es konnte keiner verhindern. Oder ja, was bei uns sehr interessant ist, wir sind dann in eine Gegend, die sehr katholisch und gleichzeitig sehr okkult belastet ist, dass man dann ganz bewusst Dinge macht: z. B. man geht, man höre und staune, zu einem Guru, ein Schwarzer, der in der Normandie irgendwo Leute empfängt als Medium oder so und kauft sich dort einen Zauber. Man wirft einen, wie sagt man da, ich weiß das nur in französisch, del*, also man wirft ein schlechtes Zeichen in der Art, man verwünscht den anderen dadurch. Und wenn es da einem Normannen schlecht geht lange Zeit, dann sagt er: ›Irgend jemand hat mich verwünscht‹ und dann sucht er wiederum, so einen Guru auf und kauft sich einen Gegenzauber. Auf einer Seite der Normanne ist zwiespältig, er sagt, wenn das eine nicht hilft, vielleicht hilft das andere und deshalb geht er noch zur katholischen Kirche. Z. B. ein Bauer baut einen Stall und wird zum Priester

gehen und ihn bitten, den Stall zu segnen und da hängt er dann auch ein Marienbild und auch ein Heiligenbild auf im Stall und dann sagt er: ›Ja‹. Wenn das aber nicht hilft und dann geht er auch wieder zu einem Wahrsager oder zum Guru und lässt sich von dem einen Zauber verschreiben und vergräbt ihn im Stall irgendwo. Denn, wenn das eine nicht hilft, kann ja das andere helfen. Das ist der Normanne (Christian: Z. 171-200).

Christian führt hier eine kulturhistorische Erklärung der Persönlichkeit und des Selbstbildes vieler Normannen an. Die Normannen hätten die ›Dickköpfigkeit‹ und ›Hartherzigkeit‹ der Wikinger ›ererbte‹. Außerdem würden die Normannen stets »wissen, was sie wollen« (ibid.) und seien bereit, ihre Ziele und Absichten bis zum Äußersten und Letzten durchzusetzen und zu verteidigen. Christian versucht hier, diese zwei vereinfachenden, stereotypisierenden Kategorisierungen und Charaktereigenschaften, die man sprichwörtlich den Wikingern nachsagt, auf das (heutige) Verhalten der normannischen Franzosen zu attribuieren. Es sei den Normannen ganz gleich, ob sie sich den Segen eines katholischen Priesters geben oder vom Wahrsager und Guru einen Zauber bzw. Gegenzauber verschreiben lassen. Beide rituelle Zeichenhandlungen stehen einander gleichberechtigt gegenüber. Es komme ihnen darauf an, dass sich die erwünschte Wirkung der rituellen Handlung tatsächlich auch entfalte und das eigene ›Schicksal‹ günstig beeinflusse (zur Kategorie ›Schicksals‹ vgl. 7.2.2). Diese selektive Inanspruchnahme verschiedener religiöser Sinnangebote steht offensichtlich dem Ziel des missionarischen Handelns entgegen, die Anderen davon zu überzeugen, nur den ›einen‹ (christlichen) Gott zu verehren und sich zur monotheistischen Religion des Christentums zu bekehren. All das macht – wie ausführlich in diesem Kapitel beschrieben – eine Auseinandersetzung mit Kulturunterschieden bzw. kultureller Differenz notwendig. Im Folgenden wird noch auf die strategischen Absichten der missionarischen Handlungspraxis einzugehen sein.

6.3.5 Strategien der Bekehrung von Nicht- und Andersgläubigen

Nun wird aber von den Interviewpartnern nicht nur die Zusammenarbeit innerhalb des Missionsteams, die Kooperation mit anderen Christen und die Kontaktanbahnung mit einflussreichen Schlüsselpersonen thematisiert, sondern auch geschildert, wie und auf welche Weise sie mit den Adressaten der Mission ins Gespräch kommen und gemeinsame Aktivitäten entfalten, kurzum, wie die Missionare bei der Bekehrung der Anderen vorgehen: Die interviewten Missionare entwickeln dazu verschiedene Missionsstrategien (6.3.5.1). Die Überredung der Anders- und Nichtgläubigen kann als ein Modus ›persuasiver Kommunikation‹ verstanden werden (6.3.5.2). Kulturelle Unterschiede werden von den Inter-

viewpartnern wahrgenommen, aber keineswegs vorbehaltlos anerkannt. Die Anerkennung der Anderen stößt häufig an verschiedene Grenzen (6.2.5.3).

6.3.5.1 Entwicklung von Missionsstrategien durch kulturelle Anpassung, Improvisation und Ausbildung einer komplementären Lebensform

Ausnahmslos alle Interviewpartner berichten in diesem Zusammenhang ausführlich von Erfahrungen und Erlebnissen, die ihnen im Hinblick auf die jeweilige kulturelle Lebensform ihrer Adressaten oder der Gastkultur gewisse Anpassungen und Improvisation abverlangt. In einem hohen Maße versuchen sie, Rücksicht auf die lokalen Gewohnheiten und Umgangsformen zu nehmen (z. B. Verzicht auf allzu freizügige Bekleidung und den Genuss von Alkohol; vgl. Anne-Kathrin: Z. 55; Christian: Z. 1075-1148). Die kulturelle Anpassung wird in der Regel als (interkultureller) Lernprozess beschrieben, in dem gewisse Einstellungen und Verhaltensweisen adaptiert und möglicherweise in das eigene Wissens-, Handlungs- und Orientierungssystem übernommen werden (vgl. z. B. Thomas, 2003a; Weidemann, 2005, 2007a). Die Anpassungsvorgänge der Interviewpartner können dabei als ›transformative Lernensprozesse‹ (Taylor, 1994) beschrieben werden. Immer dann, wenn die Missionare eine bestimmte Erfahrung kultureller Differenz machten, die sich nicht in ihren Erfahrungsraum und Erwartungshorizont einordnen ließ, *mussten* sie eine neue differenziertere Sichtweise entwickeln, um in der Situation *handlungsfähig* zu bleiben. Mit der Entwicklung von neuen Einstellungen und Perspektiven auf das eigene Handeln, Denken, Fühlen etc. geht auch eine Erweiterung des eigenen Handlungspotenzials einher: »Anders wahrzunehmen einerseits und dann aber auch anders zu lernen« (Anne-Kathrin: Z. 33).

Die Interviewpartner betonen immer wieder, dass bei allen ihren Bemühungen der Einzelne im Zentrum stehe und die missionarische Verkündigungspraxis auf eine Authentizität und Natürlichkeit abziele (vgl. u. a. Selma: Z. 235-253, 376-389). Den kulturellen Austausch erlebt Leonore als eine nachhaltige Bereicherung für ihr Leben und Arbeiten als Missionarin. Die von ihr in der Spanienmission erlebte Schlüsselsituation, um die sich ihre ganze Missionsarbeit dreht, gibt diesen Aspekt prägnant wieder. Für Leonore ist der Aufbau persönlicher Beziehungen zu den Adressaten der Mission und die Kontaktpflege mit ihnen die zentrale Missionsaufgabe:

Wobei ich dann eben auch sagen muss, wir als Ausländer, wir müssen uns auch einfach ein Stück anpassen. Man muss raus* bisschen herausfinden, was ist den Spaniern wichtig. Und dann merkt man ein Stück weit, wie es in anderen Ländern auch häufig der Fall ist, ähm die BEZIEHUNGEN sind ganz wichtig. Persönliche Beziehungen, wichtiger, als dass jetzt alles einfach reibungslos abläuft. Improvisation ist ihnen wesentlich wichtiger oder oder liegt ihnen mehr. Man plant nicht gern lange voraus. Man legt sich auch nicht gern fest im Voraus. Muss sehen, wie das mal wird und abwarten und die Umstände können das ganze Ding wieder umschmeißen, man hat einen Plan und das ändert man. Gut, das machen wir ja auch, aber aber wir Deutsche sind vielmehr darauf aus, ein bisschen vor auszuplanen, ein bisschen festlegen, bisschen sehen, wie das wird. Das hab ich dort nicht so ganz empfunden. Kurz vorher, das regelt sich dann schon irgendwie. Und (2s) ja das war (2s), was für mich zum Teil was zu lernen, hatte hat Vorteile, hat aber manche Nachteile. Ähm. (3s) (Standuhr läutet im Hintergrund) Das gibt auch eine gewisse mmh an manchen Stellen ein bisschen Unbeständigkeit, das Gefühl, dass es ein bisschen unbeständig ist. Heute so, morgen anders. (2s) Aber, da geht es halt eben drum, dass wir uns ein Stück versuchen mit anzupassen und rein* reinzufinden in die in die Situation (Leonore: Z. 182-203).

Anpassung heißt für Leonore, die sich als »Ausländerin« (ibid.) anders und fremd fühlt, sich an das fremde Handeln, Denken, Fühlen Werten, Wollen etc. anzugleichen. Um die eigenen Verhaltensweisen und Denkmuster stärker an die der Spanier assimilieren zu können, muss man nach Anknüpfungspunkten suchen, die für deren kulturelle Lebensform typisch und charakteristisch ist. Eine mögliche Schnittstelle liefert ihr die Tatsache, dass kooperatives Handeln und die reibungslose Zusammenarbeit auf der Begründung einer persönlichen Beziehung zum Gegenüber basiert, wobei die gemeinsame Vertrauensbasis und das Arbeitsbündnis einen besonderen Stellenwert besitzt. Wie bereits im Abschnitt 6.3.3.1 beschrieben wurde, kommt eine solche Kooperation um die Etablierung eines vertrauensvollen und persönlichen Beziehungsverhältnisses nicht umhin. In diesem Sinne werde die Fähigkeit und Fertigkeit zur Improvisation und Zieloffenheit in allen Lebenslagen als wichtiger erachtet als die Festlegung auf eine bestimmte Vorgehensweise. Das heißt nicht, dass man einfach planlos in den Tag hinein lebt, sondern dass man bereit ist, durch ein gewisses improvisatorisches Geschick den vorher gemachten Plan und das antizipierte Ziel zu korrigieren und in veränderter Form fortzuschreiben. Obschon Leonore davon überzeugt ist, dass sie auch aufgrund ihre Sozialisation in Deutschland ähnliche Erfahrungen gemacht hat, ist es ihr in Spanien verstärkt aufgefallen, dass das eigene Handeln nicht starr im Voraus geplant wird, aber dennoch zum gewünschten Ziel führt. Die Wahrnehmung und Reflexion dieser unterschiedlichen Lebens- und Verhaltensweisen war für sie ein Lernprozess. In manchen Situationen fühlte sie eine

gewisse »Unbeständigkeit«, »heute so, morgen anders« (ibid.). Trotz der von ihr diagnostizierten Unbeständigkeit ermöglicht ihr diese neue Einstellung und Einsicht in die Gestaltung eines gemeinsamen Arbeitsablaufs bzw. Arbeitsplans die Differenzierung und Raffinierung ihrer bisherigen Missionierungsstrategie.

Auch Anne-Kathrin berichtet von einem Erlebnis dieser Art. Sie beschreibt dabei, welchen privilegierten Zugang zu den Adressaten der Mission ihr der Genuss des philippinischen Essens in den gewöhnlichen Straßenlokals ermöglicht hat. In diesen Straßenlokalen gibt es keine feste Speisekarte, sondern das Menü wechselt täglich. Bevor man sich für ein Essen entscheidet, darf man zunächst probieren. Eine offensichtliche Ablehnung oder gar Verabscheuung des auf diese Weise zubereiteten Essens hätte – ihrer Meinung nach – sicherlich zu einer Verletzung lokalkultureller Essensgepflogenheiten geführt. Anne-Kathrin evaluiert, dass es ein Gottesgeschenk gewesen sei und sie sich dafür nicht übermäßig habe anstrengen müssen, um das Essen zu mögen. Ihr Anliegen, sich anzupassen, indem sie die lokalen Essensgewohnheiten adaptiert, ist mit einer Anerkennung der fremden Lebensform und dem Respekt vor der fremden Kultur verbunden:

Und so etwas, da habe ich auch gemerkt, dass das, dass das so, vielleicht so Verbindungen manchmal schafft [...] auch das Kennenlernen-Wollen, das Andere [...] mit einem gewissen Respekt zu behandeln, manchmal gelingt es, ähm, manchmal nicht (lacht), denk ich, weil es halt irgendwie, ich denke, dass jeder ist manchmal dann auch überheblich an anderer Stelle und denkt, seins ist doch besser, oder jetzt auch in bestimmten Ansichten oder Sachen. Aber, aber eigentlich muss ich wirklich sagen, ich hab eigentlich mehr davon profitiert, dieses auch sich ein bisschen anzugleichen oder so ein bisschen einfach von dem anderen was auch zu lernen oder zu übernehmen, zum Teil, aber trotzdem ist man ja noch man selber aber, aber das ist eigentlich eher ein Gewinn also so, und ich denke auch eher selbst, wenn ich auch wieder nach Deutschland zurückkommen würde, mal für länger, würde mir das auch was bringen für hier, weil, weil ich andererseits vielleicht ein Stück Abstand zu dem bekommen habe, was hier normal ist oder einfach mal was anderes auch so gesehen habe oder mitbekommen hab (Anne-Kathrin: Z. 53).

Anne-Kathrin meint, im Gegensatz zu den anderen Kommilitonen einen Versuch der kulturellen Anpassung unternommen zu haben, indem sie ihre Ansprüche an ein umfangreiches Menü und ihre gewohnten Anforderungen an das Essen herabgesetzt hat. Eine solche Haltung stellt für sie eine bewusste und mitunter erfolgreiche Missionsstrategie dar, um Kontakte mit den Einheimischen aufzubauen, das Andere kennenzulernen, den Anderen und Fremden mit Respekt zu begegnen, ohne »überheblich« zu wirken (ibid.). Anne-Kathrin evaluiert im Rückblick auf dieses Erlebnis, dass sie für ihr Leben »profitiert« und mithin eine

Überarbeitung und Verfeinerung ihrer bisherigen Missionsstrategie erreicht habe.

Der kulturelle Austausch ermöglicht den Missionaren zwar eine Anpassung an die lokalen Gepflogenheiten bzw. die Adaption bestimmter Verhaltensweisen. Die interviewten Missionare sind darum bemüht, den Anderen und Fremden mit größtmöglicher Achtung und Anerkennung gegenüberzutreten. Eine vollständige Angleichung und Transformation der personalen Identität von der Eigen- in die Fremdperspektive widerstrebt allerdings dem missionarischen Ziel. Gegen eine vollständige Anpassung sprechen für Selma ohnehin einige theologische Hinderungsgründe:

Da heißt es immer, passe dich der Kultur an, sei den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, den Russen ein Russe, würde das bedeuten. Und unser Feldleiter war der erste in meinem Leben, der mir gesagt hat: Selma, du musst deine Identität bewahren, bleib Selma in Russland. Schau dir an, wie die Kultur ist und was du vielleicht da anpassen kannst, aber mach nicht alles mit. Und er war mir ein Vorbild. In Russland geben sich die Menschen eigentlich nicht die Hand zur Begrüßung, höchstens mal die Männer, aber es gibt eigentlich ein Mann niemals einer Frau die Hand. Und er macht, nach jedem Gottesdienst verabschiedet er die Leute mit Handschlag. Es widerspricht jeglicher kulturellen Angelegenheit, er macht das aber, um den Menschen Liebe zu vermitteln, Gottes Liebe. Er gibt den Frauen die Hand, und es wird positiv aufgenommen (Selma: Z. 113-115).

Das verinnerlichte biblische Ideal, »passe dich der Kultur an, sei den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche« (ibid.; zitiert nach 1Kor 12, 13) appliziert Selma auf die aktuelle Situation ihres letzten Missionsaufenthaltes in Russland. Wie sich diese christliche Lebensüberzeugung in der alltäglichen missionarischen Praxis artikuliert, schildert Selma anhand des Handschlagrituals des Feldleiters bei der Begrüßung und Verabschiedung im Gottesdienst in ihrer lutherischen Kirchgemeinde. Für den Feldleiter sei diese Geste der adäquate religiöse Ausdruck für die ›Liebe Gottes‹. In seinem Verhalten widerspricht er den lokalen kulturellen Gepflogenheiten und begründet sein Handeln gegenüber Selma damit, dass die Bewahrung der eigenen Identität möglich, in manchen Situationen sogar notwendig sei. Wie Selma erzählt, sei diese Geste von den Frauen der Gemeinde positiv aufgenommen worden. Selma folgert für ihre missionarische Überzeugung und Einstellung daraus, dass es auch ihr Ziel sei, sich so weit wie möglich anzupassen, möchte aber gleichzeitig stets sie selbst bleiben. Dies zeigt, dass die Anpassung im Kontext von Mission in aller Regel nur eine selektive Angelegenheit sein kann. Es gibt bestimmte elementare Grundorientierungen

des christlich-protestantischen Glaubens, die nicht einfach beiseitegewischt und durch andere Verhaltens- und Glaubensgewissheiten ersetzt werden können. Die Wahrung einer protestantischen Identität im Rahmen missionarischen Handelns ist ein oberes Ziel, das eine vollständige Angleichung an die Gastkultur und an die religiösen Überzeugungen der Anderen ausschließt.

Diese Reihe von Erlebnissen des kulturellen Austauschs und die damit verbundenen Lern- und Anpassungsprozesse könnte mit weiteren Beispielen fortgesetzt werden, z. B. damit, dass Anne-Kathrins Anpassungsbemühungen als positive ›Selbstwirksamkeitserwartungen‹ (u. a. Schwarzer & Jerusalem, 2002) betrachtet werden können, weil sie davon ausgeht, dass die von ihr gewählte Anpassungsstrategie bereits zu einem erfolgreichen Missionieren geführt habe und sie *selbst* als andere anerkannt worden sei (vgl. Anne-Kathrin: Z. 51; 6.4.1). Ergänzen ließe sich außerdem das Eingeladenwerden zum Aperitif als Kennenlernritual in Frankreich (Christian: Z. 249-296). Bereits diese kleine Zahl von Beispielen illustriert deutlich die von den interviewten Missionaren erbrachten (teilweisen) Anpassungsleistungen an fremdkulturelle Lebensformen und transformativen interkulturellen Lernprozesse. Weder das bisher selbstverständliche Eigene wird vollständig aufgegeben, noch wird das ursprünglich Fremde vorbehaltlos in das eigene Wissens-, Handlungs- und Orientierungssystem übernommen. In diesem Sinne favorisieren die Interviewpartner eine ›komplementäre Lebensform‹, die sich dadurch auszeichnet, dass sich die Missionare in ihrem Handeln, Denken, Fühlen etc. von Elementen aus einem breiten Spektrum zwischen Eigenem und Fremdem bedienen können, diese Elemente miteinander verbinden, partiell ergänzen und teilweise auch modifizieren können, ohne jedoch eine schlichte Aufsummierung oder Kombination dieser Elemente anzustreben. Zur Beschreibung eines solchen Phänomens können theoretische Konzepte, wie z. B. ›*third space*‹ (u. a. Bhabba, 1990, 1994; zur Kritik dieses biologistischen Konzepts vgl. z. B. Castro Varela & Dhawan, 2005; Fuchs, 1999), Hybridisierung von kulturellen Lebensformen und Identitäten (u. a. Ackermann, 2004), ›Transkulturalität‹ (Welsch, 1999), ›Kreolisierung‹ von Sprachen bzw. als Prozess der ›kulturellen Verflechtung‹ (u. a. Hannerz, 1996), herangezogen werden. Anne-Kathrin beschreibt dieses komplementäre Arrangement wie folgt:

Also ich hab mich dem sehr angeglichen und dann aber wieder gemerkt, dass ein Stück von dem Deutschen auch gut ist, also dass, dass es, so die Balance zu finden. Also den Eindruck hatte ich sowieso immer bei den beiden Kulturen, dass die sich eigentlich sehr gut ergänzen:

philippinisch und deutsch, weil, weil wir können von, von denen lernen und umgedreht, also wir haben jeweils das Extrem, und die Balance ist halt, wäre das Günstigste so. Zu, hm, Philippinos leben oft so ein bisschen so in den Tag rein und haben, und sind ziemlich ziellos, während Deutsche wieder sehr zielgerichtet sind. Die vergessen dann manchmal alles andere darum, und die Philippinos vergessen neben allem anderen, mal nach vorne zu gehen (lacht). Und wenn man das nicht ein bisschen ausgleicht, dann wäre das eigentlich eine gute Mischung oder so, und, ja ich weiß nicht, aber es hängt, ich denke, so teilweise haben wir auch viel voneinander gelernt, obwohl ich denke, hängt auch immer davon ab, wie bereit man dazu ist oder so und (3s) aber ich – ja also vieles find ich total gut (Anne-Kathrin: Z. 33).

Anne-Kathrin sucht nach einer Balance zwischen ihrem ›Selbstbezug und Weltverhältnis‹ (z. B. Boesch, 2005) und nach einer kreativen und imaginativen neu entwickelten, nicht lediglich kombinatorischen Perspektive zwischen dem eigenen kulturspezifischen Verhalten und den Fremdzuschreibungen. Die Selektion der jeweiligen in das Selbst zu integrierenden Elemente und Perspektiven erfolgt aus einem Kontinuum zwischen diesen beiden Extrempunkten. Diese Ausbalancierung und Suche nach einer adäquaten komplementären Lebensform initiiert einen Lernprozess.

6.3.5.2 Persuasive Kommunikation im Kontext von Mission⁵⁶

Die missionarische Verständigung stellt eine Art ›persuasive Kommunikation‹ (u. a. Cialdini, 2007; Kopperschmidt, 1973) dar, durch die dem Glauben fern oder distanziert gegenüberstehende, nichtgläubige Andere für die religiösen Überzeugungen der Missionare geworben und gewonnen werden sollen, wobei beabsichtigt wird, die fremden Überzeugungen und Orientierungen den christlichen langfristig anzupassen. Die Missionare sind in erster Linie daran interessiert, sich und ihren Glauben präsent zu machen und ihre Missionsabsicht den Anderen offenzulegen. Das zeigen die typischen Berichte über evangelistische Aktionen, wie z. B. das allsonntägliche Verteilen von biblischen Schriften, Traktaten und Informationen über christliche Veranstaltungen auf dem spanischen Flohmarkt (Leonore: Z. 89-145) und die erwähnten zahlreichen Großevangelisationsveranstaltungen (Anne-Kathrin, 195-205; Michael: Z. 136-150; Selma:

⁵⁶ Die in diesem und im nächsten Abschnitt entfalteten Überlegungen verdankt der Autor Jürgen Straub. Dieser als ›Betreuer‹ fungierende Leser der vorliegenden Interviewtexte war vom lebenspraktischen, weltanschaulichen und psychisch repräsentierten Widerstreit zwischen Empathie, Perspektivenwechsel, Achtung und Anerkennung einerseits, unverblümt persuasiven und strategischen Modi missionarischer Kommunikation andererseits, zutiefst beeindruckt.

Z. 235-253). Persuasive Verkündigungsstrategien können auf den folgenden drei Ebenen der Kommunikation zwischen Missionaren und ihren Adressaten aufgedeckt werden: indem die offensichtliche Bekehrungsabsicht aufgrund der Anerkennung und Wertschätzung der Anderen als primäres Ziel der Interaktion zurückgesteckt wird (6.3.5.2.1), der selbstlose Dienst am Nächsten betont wird (6.3.5.2.2) und durch Verpflichtung der Anderen mit einem nicht ablehnbaren Angebot (6.3.5.2.3).

6.3.5.2.1 Achtung, Anerkennung und Wertschätzung der Anderen und Fremden

Der persuasive Charakter bzw. die Bekehrungsabsicht als Ziel des missionarischen Handelns wird von den Interviewpartnern aber nicht immer als zentrale Strategie und direkter Weg zur Verständigung mit den Missionsadressaten angesehen. Der überwiegende Teil ihrer Erzählungen zeigt, dass das primäre Bekehrungsziel manchmal auch zurückgestellt wird. Aber auch wenn man annimmt, dass Mission allein ein Dienst am Nächsten darstellt, dient dies dennoch den eigenen verinnerlichten Zielen und Absichten der Missionare. Zwar sei die Bekehrung nicht die zentrale Absicht, aber für den eigenen Glauben gewonnen werden sollen die Anderen in gewisser Weise schon. Was dabei versucht wird, kann als peripherer Weg persuasiver Verständigung im Rahmen des ›*Elaboration Likelihood Models*‹ (z. B. Petty & Cacioppo, 1986; Paloutzian, Richardson & Rambo, 1999: 1070) angesehen werden. Denn auch dieser Dienst am Nächsten unterstützt die eigenen Ziele und Anliegen, wenn auch in leicht abgewandelter Form. Dazu bedient man sich unterschiedlicher Strategien. Z. B. versucht man, wie im vorangegangenen Abschnitt schon dargestellt, den Anderen und Fremden mit Respekt und Achtung zu begegnen und sie als Menschen und Gegenüber wertzuschätzen, ohne ihnen vorschnell den eigenen Glauben aufzuzwingen:

Also ich denke, dass ich hab schon versucht, ziemlich weit auszuholen, also ich bin jetzt nicht nur einfach auch, das war mir dann gekommen, ist nicht, das ist natürlich in meinem Herzen und ich denke, das hat schon an vielen Stellen geholfen, auch auch die Achtung vor den Menschen zu haben und und ihr sie zu verstehen und sie sie in ihrer Situation zu sehen, denken. Und nicht bloß, ja, ich komme dorthin oder und bin irgendwas und bring irgendwas, obwohl ich überzeugt bin, dass das das Wichtigste ist, was sie brauchen und die, die das dann angenommen haben und erlebt haben, die haben uns das mehr als bestätigt, nicht. Aber so so sieht es aus (Michael: Z. 127-135).

Also [...] für die war das, glaube ich, [...] überhaupt schon bisschen was Neues, dass da mal jemand einfach überhaupt bei denen wohnt, also mit denen lebt, weil das also, ich glaube, das

passiert nicht sehr oft [...]. Also die haben sich dadurch geehrt gefühlt oder, oder geachtet ein Stück, weil, weil die, weil das sonst normalerweise keiner macht [...]. Ich glaube, das war für die schon irgendwie auch so ein Stück einfach eine Wertschätzung oder so (Anne-Kathrin: Z. 119).

Also man, das Erste und Wichtigste, was ich immer wieder sage, wir dürfen Leute nicht als Missionsobjekte sehen, was ganz wichtig ist, dass wir den Anderen als Mensch sieht, in seinen menschlichen Bedürfnissen und seinen Sorgen und wenn der andere merkt, ich schätze ihn und ich möchte ihn jetzt nicht missionieren oder ihm irgend etwas überstülpen, dann wird er offen und dann haben wir ein gutes Verhältnis. Und dann können wir zusammensitzen und uns einladen zum Essen und dann können wir reden, was er macht und was ich mache und da kann dann jeder berichten, man muss nicht einverstanden sein, aber man darf neugierig sein (Christian: Z. 974-984).

Die Gesprächspartner berichten davon, dass es ihnen immer ein ›Herzensanliegen‹ gewesen sei, mit anderen Menschen zusammenzutreffen und ihnen, wenn dies möglich und sinnvoll erschien, vom eigenen Glauben zu erzählen. Diese lebendige innere Religiosität bzw. tiefe pietistische ›Herzensfrömmigkeit‹ (z. B. Wallmann, 2005) habe ihnen geholfen, den Nicht- oder Andersgläubigen nicht nur mit Achtung und mit einer gewissen Wertschätzung zu begegnen, sondern auch deren Sichtweise zuzulassen, sich in deren Perspektive hineinzuversetzen, die Situation der Anderen und Fremden zu verstehen und nicht zwanghaft oder suggestiv zu überzeugen versuchen. Dennoch aber sind die Missionare von ihrer Botschaft überzeugt und lassen sich nicht so leicht davon abbringen, die anderen für die eigene Sache zu gewinnen. Diese periphere Missionsstrategie scheint aus der Perspektive der Missionare einen gewissen Erfolg zu versprechen.

6.3.5.2.2 Einander widerstreitende Anliegen: missionarisches Handeln zwischen Selbstlosigkeit und Bekehrungsabsicht

Trotz all des gezollten Respekt und der Würdigung und Achtung des Gegenübers begegnen die Missionare den Menschen, die für den christlichen Glauben gewonnen werden sollen, nicht vorbehaltlos. Wie auch bei anderen Berufsgruppen, wie z. B. Entwicklungshelfern (Kokemohr & Haile Gabriel, 2007), Fach- und Führungskräften der Wirtschaft (u. a. Kühlmann & Stahl, 2006) und Polizei- und Militärpersonal erfolgt der Dienst am Nächsten weder als bloße Selbstaufopferung oder Mitgefühl für die Anderen und Fremden noch als alleiniger Selbstzweck oder reiner Altruismus. Die Bereitschaft, seinen Mitmenschen zu helfen, für sie Opfer zu erbringen, ist für die hier interviewten Missionare eben ein zentrales Interesse ihrer Mission. Durch ihr (scheinbar) selbstloses missiona-

risches Handeln sind die Missionare ohne Zweifel an der zielorientierten Umgestaltung und den Veränderungen der kulturellen Lebensformen ihrer Gegenüber in nicht unerheblichem Umfang beteiligt. Dass selbstloses und uneigennütziges Handeln nur partielle bzw. vorübergehende Lösungen für soziales Handeln darstellt, hat auch schon James (1950) in seinen *Principles of Psychology* betont: »If his interests were altruistic and all his acts suicidal, still he would need a principle of consciousness just as he does now. Such a principle cannot then be the principle of his bodily selfishness anymore than it is the principle of any other tendency he may show« (321). Vollständige soziale Uneigennützigkeit kann es nicht geben, da dies zu einer vollständigen *Selbst*-Aufgabe und zu sozialem Selbstmord führen würde. Für die Interviewten stellt es keinen Widerspruch dar, dass sie sich in einem Zwiespalt zwischen einer Durchsetzung ihrer Bekehrungsabsichten und der Einübung in eine durch Altruismus und durch Nächstenliebe gekennzeichnete Lebensform befinden. Wie Anne-Kathrin betont, bilden diese beiden Perspektiven zwei Seiten einer Medaille:

Was ich für mich wichtig finde, auch wenn ich jetzt wieder hingehe, ist, ähm, soweit mir das gelingt (lacht), möchte ich eigentlich lieber in einer unterstützenden Position sein, also dass ich jetzt unbedingt diejenige bin, die da alles machen muss, also so, dieses, ich würde gern lieber an einer zweiten Stelle sein und ich würde auch lieber hinter Philippinos stehen, als vor den[en] oder so, also und lieber, dass die freigesetzt werden, als, als dass ich da hingehe und irgendwas alleine mache oder irgendwie so in der Art, ich weiß nicht so genau (Anne-Kathrin: Z. 57).

Während ihrer missionarischen Ausbildung und den anschließenden Einsätzen hat sich Anne-Kathrin eher in einer untergeordneten Position und als zweites Glied in einer Kette und weniger als Autorität gesehen. Sie wollte ihre kulturspezifisch westliche Sichtweise und ihren religiösen Glauben den Anderen nicht vorgeben, sondern die Adressaten, denen ihr selbstloses missionarisches Handeln gilt, zur Selbsterkenntnis führen und zum Nachdenken anregen, damit diese eines Tages zum Christentum konvertieren können. Diesen Aspekt betonen auch Selma und Leonore, die es als eine obere Maxime ihres Handelns ansehen, die Gläubigen durch Konfrontation mit ihrer Interpretation der christlichen Botschaft zur Selbständigkeit und Stabilität im Glauben zu erziehen (u. a. Selma: Z. 368-375; Leonore: Z. 446-457). Dafür ist beinahe jede Gelegenheit willkommen, wie z. B. die persönliche Einzahlung der Miete bei der Vermieterin:

Ja, vielleicht mit meiner Nachbarin bzw. Vermieterin. (2s) Eine ältere Dame, Ende siebzig. Ähm. (2s) Ich, ich bin jeden Monat hingegangen und habe meine Miete bezahlt und das war

dann immer so eine Gelegenheit, dass man so ein paar Worte gesprochen hat. Mal mehr, mal weniger. Und äh (3s) es war ziemlich am Anfang eigentlich, als ich sie immer gefragt habe, ah, wie es so geht und so weiter. Ja, und da hat sie dann, habe ich sie angefangen. Also sie ha*, sie bewunderte sie dann, sie kann gar nicht verstehen, dass ich so weit von daheim weggehen und auch noch allein und so weiter. Also für sie war eine Reise von uns nach M., das sind achtzig Kilometer. Das war schon eine große Aktion und da hat sie sich schon unsicher gefühlt und ängstlich. Und, ob ich denn keine Angst hätte und all die Dinge. Ja gut, und dann kamen wir so ein bisschen ins Gespräch und dann kamen auch ein bisschen raus. Irgendwann hat sie da einmal gesagt, zugegeben, sie hätte eigentlich viel Angst. Wir konnten aber dann nicht so richtig weitersprechen. (2s) Eigentlich Angst vorm Sterben und solche Dinge. Aber da war es nicht möglich weiterzusprechen. Aber da habe ich auch gemerkt, der persönliche Kontakt. [...] Dieser Kontakt, also des war, wie soll ich sagen, es war viel äh (2s) man hat sich nicht so tiefgehend kennengelernt, möchte ich jetzt mal sagen, aber es war einfach so, dass sie, dass sie äh, dass es, dass das Vertrauen gewachsen ist dadurch. Und leider war es am Schluss dann nimmer möglich. Sie hat dann noch mal davon angefangen von diesem Thema. Wir haben auch ein bisschen gesprochen, aber dann wurden wir unterbrochen. (3s) Und da war es eigentlich nimmer möglich am Schluss, dass wir noch mal wirklich eingehend um über das Thema gesprochen haben. Sie dann am Schluss bedauert, aber ich habe gemerkt, es hat lang gedauert. Ich war ja, dreieinhalb Jahre habe ich dort gewohnt. Also es sind viele Möglichkeiten gegeben für SIE, ich wollte ja nicht drängen. Ich habe das im Hinterkopf gehabt und habe ja immer versucht, wenn wir wieder allein waren vor allen Dingen, mal so ein bisschen anzutippen, wie es ihr geht und so. Aber es braucht Zeit, es braucht viel Zeit, kontinuierlichen Kontakt (Leonore: Z. 207-256).

Wenn sich auch die Kontakte zu den Interessierten nicht so tiefgehend gestalten, wie es vielleicht erwartet wurde, ist über die Zeit hinweg das Vertrauen aufgrund des kontinuierlichen Kontaktes zueinander gewachsen, auch wenn das eigentliche Thema und der Anknüpfungspunkt für ein intensives Glaubensgespräch – wie hier über das Thema ›Angst vor dem Sterben‹ – nur angerissen werden konnte. Man kann mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass, wenn Leonore noch ein wenig Zeit gehabt hätte und nicht nach Deutschland hätte aufbrechen müssen, die ältere Dame dieses für sie schwer artikulierbare Thema noch einmal von selbst angesprochen hätte. Gespräche mit Interessierten wie diese werden als Angebote verstanden, die neue Möglichkeiten eröffnen. Man sucht nach »Berührungspunkten« (ibid.: Z. 348) im alltäglichen Leben der zu Missionierenden und lässt sich auch nicht durch (scheinbar) noch so banale Situationen, deren periphere Fragen oder fehlendes Interesse vom eigentlichen Ziel und Anliegen abbringen:

Ich habe mich mal lange mit einem Physiotherapeut, dort wo ich öfter mal war zur Behandlung. Mit dem bin ich mal länger ins Gespräch gekommen, aber da war auch eigentlich klar,

dass er in eine andere Richtung geht. Das er sich das zwar anhört, aber dass er eine andere Meinung hat. Also von daher war es dann. (2s) ALSO da ist jetzt nicht was zerbrochen in dem Sinn, sag ich mal, aber man konnte (2s) ja, er hat wohl einige Fragen gestellt. Ich habe sie ihm beantwortet, habe gesagt, d* ms* worum es geht im Wesentlichen, aber er hat einfach da kein Interesse gehabt, der das war nicht sein, seine Richtung (lacht) manche Dinge anders gesehen. (2s) Also es ist viel Säärbeit, möchte ich mal dazu sagen, wenn man es mal biblisch ausdrückt. Viel, viel (2s) da und dort einfach mal den Ball herüberwerfen und sehen, was kommt zurück. Und je nachdem, was zurückkommt, muss man dann reagieren. Versuche sie einfach mit dem Evangelium in Kontakt zu bringen, auf verschiedene Art mit Literatur oder also meistens, also zunächst einfach mal im Gespräch auf der persönlichen Schiene (Leonore: Z. 356-373).

Die ununterbrochene Suche nach Berührungs- und Anknüpfungspunkten wird auch durch das mangelnde Interesse oder durch vom eigenen Standpunkt abweichende Meinungen, Einstellungen und Argumente der Gesprächspartner nicht gedämpft. Das biblische Gleichnis des kontinuierlich ›säenden Sämanns‹ (vgl. Mk 4, 1-20; Mt 13, 1-9; Lk 8, 4-8) wird hier gebraucht, um darauf hinzuweisen, dass die Suchbewegung der Missionare verlangt, einen beschwerlichen Weg zu gehen, ohne genau zu wissen, wohin dieser führt und ob dieser von Erfolg gekrönt sein wird. Erfolg und Misserfolg stehen hier dicht nebeneinander. Im Gespräch mit den Mitmenschen geht zwar manches verloren oder es ergeben sich (noch) keine Möglichkeiten, dennoch führt die bewusste Absicht, den Anderen zu bekehren, schließlich zum Erfolg, wenn diese sich angesprochen fühlen. Man ist immer auf ein Hörersignal bzw. eine Rückmeldung der Missionsadressaten angewiesen. Bekunden diese ihr Interesse, muss der Missionar direkter werden und daran weiterarbeiten. Ziel ist es, die Mitmenschen in Kontakt mit der biblischen Botschaft zu bringen. In dieser Hinsicht suchen die Missionare immer auch eine positive Resonanz und Bestätigung ihrer missionarischen Aktionen:

Dann haben wir es natürlich in der Stadt mit Katho*, mit, mit katholischen Hintergrund zu tun, wo man dann selber auch erst einmal sich noch ein bisschen informieren muss, was ist die offizielle Lehre und wie, wie verstehen sie es, wie leben sie es und auf welcher Schiene kann ich ihnen begegnen. Ich kann sie nicht konfrontieren und sagen, ah, das da, das ist alles verkehrt oder so. Sondern einfach sagen, wie verstehen sie es, wie denken sie, was ist der Hintergrund, warum und dann sagen, guck mal, in der Bibel steht das aber so. (2s) Und wenn sie dann anfangen, selber zu forschen oder irgendwie sowieso ins Fragen kommen, dann ist es leichter, dann kann man von der Seite her herkommen (Leonore: Z. 346-357).

Neben den missionarischen Absichten im Sinne eines Dienstes am Nächsten und der Aufopferung für Andere stehen ebenso offene Strategien der Missionierung.

6.3.5.2.3 Die missionarische ›Foot-in-the-door‹-Methode

Mission funktioniert z. T. aber auch so, dass man sich einfach einen kleinen Gefallen erbittet, den das Gegenüber praktisch nicht ausschlagen kann. Diese sog. ›Foot-in-the-door‹-Methode (u. a. Burger, 1999) hat z. B. Christian zu praktizieren gelernt, indem er das ›typisch französische‹ Kennenlernritual durch Erzeugung einer Verpflichtung zum Gegenbesuch als eine missionarische Handlungsstrategie umfunktioniert:

Das ist dann das Gespür, dass du mit der Zeit bekommen musst, um zu wissen, wann ist das nein und wann darfst du nicht weitermachen. Ja, da haben wir viele Leute, dann habe ich viele Leute, die ich dann einlade, es gibt da so eine Art Verpflichtung, d. h., wenn ich jemanden was so tue positiv für ihn, ist er verpflichtet gesellschaftlich, wieder etwas für mich zu tun. Wir nutzen das manchmal ganz bewusst aus, wenn wir jemanden zum Aperitif einladen, ist er verpflichtet, uns wieder einzuladen, der Schritt danach ist dann mehr oder weniger freiwillig, aber der erste Schritt oder wenn wir jemanden zum Essen einladen, dann ist er wieder verpflichtet, uns zum Essen einzuladen und auf dem kann man manche Kontakte gründen. Meistens läuft das anders rum, wir sind eingeladen und dann laden wir wieder ein. [...] Wenn ich etwas für jemanden tue, irgendwo ist er verpflichtet sich wieder zu revanchieren, das ist, da muss man manchmal aufpassen, weil manche haben den Eindruck, wenn ich ihnen helfe, müssen sie mir wieder helfen, was wir auch nicht mit dem christlichen Bild, das wir haben, so die Hilfe jetzt ohne Hintergedanken, übereinstimmt (Christian: Z. 246-296).

Der Kontakt zu den Anderen und Fremden kommt um die Adaption und Imitation bestimmter kulturspezifischer Werte und Normen, Traditionen und Regeln nicht umhin, hier z. B. des Rituals der Gegenseitigkeit von Leistungen: Wird man als Gast zu einem Abendessen empfangen, ist man unter bestimmten Bedingungen verpflichtet, diese Gastfreundlichkeit durch eine Gegeneinladung zu erwidern. Mitunter können bewusste Übertretungen und der Verstoß gegen gesellschaftliche Konventionen und Gepflogenheiten sowie das Ausnutzen der eigenen Position als ›unwissender Ausländer‹ auch dem übergeordneten strategischen Ziel der Bekehrung der Anderen dienen (vgl. z. B. die zeitweilige Suspendierung von Alkohol bei der sonntäglichen Eucharistiefeyer bzw. Agape-Liebesmahlfeier bei Christian; Z. 1075-1148). Bei Verfolgung solcher verdeckter und die Anderen möglicherweise täuschenden Absichten gerät missionarisches Handeln jedoch schnell nicht nur an moralische Grenzen, sondern diese Form der Mission verwandelt sich schnell zu einem sozialen Experiment.

Diese Auswahl von einschlägigen Beispielen soll zunächst genügen. Die Zusammenstellung der einzelnen empirischen Beispiele diene vor allem dazu, den

persuasiven Zweck missionarischer Kommunikation hervorzuheben: Die Zusammenarbeit mit den Anderen und der noch so uneigennützig Dienst dient schließlich der gezielten Persuasion und Überredung der Anderen und Fremden zum Zwecke ihrer Bekehrung zum Glauben der Missionare und mithin zu einem überaus voraussetzungsreichen, relativ komplexen und nicht ganz unproblematischen christlich-protestantischen Glauben. Diese Einverleibung des Anderen mit dem Ziel der Konversion verträgt sich nicht immer mit den (noch so begrüßenswerten) altruistischen Motiven und der Achtung und Anerkennung fremder kultureller Lebensformen, was gemeinhin als ein Ziel ›interkultureller Kommunikation‹ bzw. ›interkultureller Kompetenz‹ (u. a. Thomas, 2003a; Straub, 2007b) angesehen wird: Selbstloses missionarisches Handeln kann so schnell auf die Zwecke und Ziele des Missionars reduziert werden (6.2.1.3).

6.3.5.3 Grenzen der Anerkennung: *Selbst-Veränderung der Anderen durch Behauptung des Eigenen*

Trotz der verschiedenen Versuche der Missionare, sich den Fremden und Anderen anzunähern, können kulturelle Differenzen weder nihilisiert noch ignoriert werden. Kulturelle Unterschiede werden von den Interviewpartnern wahrgenommen, aber keineswegs vorbehaltlos anerkannt. Die kulturellen Lebensformen der Anderen, die die Missionare zu ändern und zu korrigieren beabsichtigen, werden aus der eigenen Perspektive und Sichtweise evaluiert: Es sind die eigenen christlichen Wertüberzeugungen, moralischen Ansprüche, Vorstellungen von einem gottgefälligen Leben etc., die als Grundlage für die Bewertung der Anderen und Fremden herangezogen werden. Missionarisches Handeln steckt also immer in einem Zwiespalt zwischen zwei Formen von Anerkennung: derjenigen aufgrund von Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen oder der aufgrund von Unterschieden und Differenzierungen (Todorov, 1998: 98). Christian erzählt beispielsweise darüber, wie er und seine Frau auch während seiner »sportlichen Betätigung« (Z. 1008) im Gleitschirmfliegerverein und im Reitclub, welche eigentlich der Regeneration, Ablenkung und Erholung dient, ›ganz nebenbei‹ neue Bekanntschaften mit Angehörigen anderer soziokultureller Gruppen geschlossen haben:

Wir hatten dann, das war einfach ein Geschenk Gottes, recht schnell unsere Pilotenprüfung abgelegt und großes Erstaunen bei all diesen Leuten, dass wir so schnelle Fortschritte machen und interessanterweise kamen wir dadurch ins Gespräch, gehören dazu, und haben da auch manche Gespräche über Gott. Inzwischen wissen sie, was ich mache. Der Wind ist manchmal einfach nicht günstig, man hat Zeit, man setzt sich zusammen, man diskutiert alles mögliche

und irgendwann geht halt der Diskussionsstoff aus. Ganz normal und dann fragt man so ein bisschen, was machst du, was machst du, dann kommt ein Motorradunfall irgendwo von einem Freund und schon sind wir beim Thema. Das gibt uns viele Kontakte äh, meine Frau geht jetzt in den Reitclub, um einfach Sport zu machen, da sind auch so eine bestimmte Schicht von Leuten, an die du sonst nicht herankommst, und auch da hat sie sehr viele Kontakte (ibid.: Z. 1032-1046).

Auf diese Weise kommt das Ehepaar auch mit Kirchendistanzierten und dem religiösen Glauben Fernstehenden in Kontakt, ohne direkt zu missionieren. Bestimmte kontingente Erlebnisse und Widerfahrungen regen immer wieder zu Gesprächen an, in denen er als Experte befragt wird. Das Bedürfnis der Missionare nach Anerkennung in ihrem sozialen Umfeld strebt entweder danach, als gleichzeitig wahrgenommen zu werden oder anders als die Anderen zu erscheinen (vgl. u. a. Selma 159-161). Einerseits suchen sie nach nützlichen Anknüpfungspunkten und streben eine partielle Internalisierung der Werte, Normen, Sitten und Bräuche der Anderen an. Andererseits versuchen sie, sich durch ihre eigenen religiösen Überzeugungen und Orientierungen, Handlungen und Erfahrungen von den Anderen abzugrenzen. Besonders virulent ist in diesem Kontext die Tatsache, dass die Gesprächspartner insbesondere ihre eigene Kultur als die bessere, stärkere und bisweilen überlegene hinstellen, und das sowohl im Hinblick auf die Gestaltung des religiösen wie des alltäglichen Lebens. Kulturelle Unterschiede werden dann meist nicht mehr einfach nur *wahrgenommen*, sondern als Distinktionen anerkannt, die es zu verändern gilt:

Auf der anderen Seite gibt es auch wieder Dinge, wo ich denke, wo wir als Christen zusammenleben, und bestimmte Dinge sind auch falsch in Kulturen, und dann muss man das auch nicht bis ins Letzte respektieren oder so (Anne-Kathrin: Z. 51).

Die Missionare machen dann klar, worum es ihnen geht. Die Gesprächspartner beabsichtigen, ihren christlich-protestantischen Glauben zu verbreiten und die Anderen und Fremden zu Anhängern dieses Glaubens zu machen. Auf dieses übergeordnete Ziel ist ihre ganze Alltagspraxis ausgerichtet, die Verbreitung und Aufnahme des Gotteswortes bestimmt ihren Alltag (6.3.2). Man ist am Aufbau und der Aufrechterhaltung von langfristigen und nachhaltigen Kontakten interessiert und ringt um die Anerkennung der eigenen Handlungen und Orientierungen (ibid.). Die Interviewpartner berichten immer wieder über Einsätze, in denen sie um die Gunst der Einheimischen gerungen haben, den Blick der Anderen auf sich ziehen und ihren Bekanntheitsgrad steigern wollten. Dazu gehören z. B. die verschiedenen evangelistischen Aktionen am Ausbildungsort, bei denen sich

Anne-Kathrin und die anderen Teammitglieder nachhaltig um ärmere Menschen kümmerten, »weil die auch grundsätzlich offener sind« (Anne-Kathrin: Z. 91). Sie erinnert sich noch genau an die Aktionen, als sie »das Dorf saubergemacht haben und irgendwie dort Müll eingesammelt und Rasen gemäht« (ibid.) haben. Solche Aktionen haben sich ihrer Meinung nach als eine stabile Grundlage für weitere Projekte herausgestellt, da die Einheimischen, die mit den Aktionen unmittelbar konfrontiert waren und zunächst »auch nicht wussten, warum wir das jetzt eigentlich machen« (ibid.), die Missionare schließlich daraufhin angesprochen haben. Einmal bekam Anne-Kathrin sogar eine Cola geschenkt. Heute beurteilt sie diese Aktion als einen Erfolg, da die Einheimischen das Aufräumen und die Säuberungsaktionen in der Umgebung als gut beurteilt hätten und deswegen so freigiebig gewesen wären. Neben dieser Aufräumaktion wurden außerdem verschiedene evangelistische Veranstaltungen an öffentlichen Orten (wie z. B. in Schulen oder auf Sportplätzen) durchgeführt, in deren Rahmen die eine oder andere Bibelverfilmung gezeigt wurde, wie z. B. der Film des ›Jesus-Film-Projekts‹:

Also Jesusfilme haben wir gezeigt und dann haben wir aber auch so, wie so eine Mini-Jüngerschaftsschule gemacht. Also, wo wir so thematische Veranstaltungen, aber auch mit Gebet dann und so Sachen gemacht haben. Das haben wir aber erst gemacht, als wir die Leute schon kannten. Das ist auch total gut angekommen und das ist, irgendwie einfach auf vielen Ebenen haben sich so Sachen entwickelt, oder, oder Beziehungen geknüpft oder wir waren auch in verschiedene Sachen involviert (Anne-Kathrin: Z. 91).

Wie man hierbei erkennen kann, sind die Kontakte mit anderen Menschen unter dem übergeordneten Ziel der Mission und der Absicht zur Bekehrung zustande gekommen. Eine Offenlegung des eigenen Anliegens erfolgt jedoch nicht sofort, so dass die Adressaten zunächst nicht wissen, aus welchem Grund und mit welcher Absicht ihnen das Dorf saubergemacht oder der Rasen gemäht wird. Wer sie sind und mit welchem Auftrag sie handeln, geben die Missionare erst zu erkennen, wenn sie von den Adressaten angesprochen werden und wenn diese auf deren zunächst unverständliches Verhalten reagieren.

Die Reaktion der Adressaten interpretieren die Missionare als eine Erwiderung, Interessensbekundung und Anerkennung ihres Handelns. Haben ihre Aktionen erst einmal Gehör gefunden und wurde ihre Hilfe und Unterstützung angenommen, baut man die persönliche Beziehung zu den Adressaten auf, indem man sie zu den eigenen Veranstaltungen einlädt, wie z. B. zu einer Mini-Jüngerschaftsschule oder auch zu thematischen Veranstaltungen für Kinder und

Jugendliche, oder man macht Angebote für Gespräche in Schulen, Besuche in Krankenhäusern und leistet praktische Unterstützung (vgl. Anne-Kathrin: Z. 88-91).

Aus diesem Grund kann man die schrittweise Annäherung der Missionare an die Anderen und Fremden als eine strategische Handlungsweise ansehen. Das Ringen um Anerkennung erfolgt dabei auf zwei unterschiedlichen Handlungsebenen (Todorov, 1998: 100): Einerseits ist man bestrebt, die eigene Existenz als Missionar anerkennen zu lassen, und andererseits lässt man sich den Wert des eigenen (missionarischen) Handelns bestätigen. »Die Unterscheidung dieser beiden Stufen der Anerkennung ist von zentraler Bedeutung, denn sie sind häufig voneinander getrennt und bewirken so je eigene Reaktionen: man kann gleichgültig sein gegenüber der Meinung, die andere von uns haben; aber man kann nicht unempfindlich bleiben gegenüber einer fehlenden Anerkennung unserer bloßen Existenz« (ibid.).

Mit der Zeit haben sich bei den Anderen und Fremden »so Sachen entwickelt« (Anne-Kathrin; Z. 91), die als Erfolg bzw. Ergebnis der missionarischen Bemühungen gewertet werden: »So, wo sich einfach manchmal so Sachen entwickelt haben (2s) und das, das fand ich also, so was find ich am schönsten« (ibid.). Mitunter kommt es sogar zu »Kontakte[n] so, die entstanden sind und dieses längerfristig zu sehen, dass auch Veränderungen teilweise auch bei den Leuten dann da sind« (ibid.). Um diese Veränderungen der Orientierungen und des Selbst der Missionierten geht es schließlich den Missionaren. Solche Veränderungen sind das Ziel und der Zweck missionarischen Handelns, welches auch daran geknüpft ist, sowohl den Einzelnen als neuen Anhänger für die eigene Glaubensgemeinschaft zu gewinnen (u. a. Selma: Z. 240; 235-253) als auch Gesellschaften oder Kulturen auf den Weg der ›Vervollkommnung‹, ›Verbesserung‹ und ›Heilung‹ im biblisch-christlichen Sinne zu bringen (u. a. Michael: Z. 133; Selma: Z. 254). Die Interviewpartner erzählen in dieser Hinsicht häufig von der ›Anverwandlung‹ der Anderen zu ›neuen‹ Menschen. Anne-Kathrin berichtet beispielsweise von einem Ausflug auf eine Insel, auf der sich ein Pastor um einander bekämpfende Jugendgangs kümmerte. Durch dessen intensive Arbeit mit den Jugendlichen der Stadt ziehen diese nun nicht mehr auf den Straßen umher und bekriegen sich nicht mehr gegenseitig, sondern protestieren nun friedlich nebeneinander für ihre Rechte. Mit diesen Jugendlichen wurde z. B. eine Mischung aus Gottesdienst und Lobpreisungsgottesdienst durchgeführt:

Dann haben sie sich auf so einem Platz in der Stadt versammelt und dann war dort auch so ein bisschen, also noch mal so ein Programm auch noch mal, kein richtiger Gottesdienst, aber so was ähnliches, also schon noch so Anbetung und auch jemand, der so eine Art Predigt gehalten hat. Und dann aber auch noch Darbietungen, so Tänze und so, von den Jugendlichen und dann noch was so Tolles, wo die ganzen Leiter von den Gangs dann auch vorne noch mal so im Kreis standen und auch dann für die, für die auch zusammen gebetet haben, wo schon so tolle Sachen einfach passiert sind, wo ich dachte WAHNSinn [...] na ja, der Pastor hat halt viel mit denen gemacht und dann hatten diese Jugend mit einer Mission, hat halt auch so eine Mini-Jüngerschaftsschule für die organisiert, hatten die schon mal gemacht und haben es dann noch mal gemacht und in der Zeit waren wir halt dort und haben das mit (1s) also auch wir haben das mit also haben da eigentlich ziemlich viel mitgemacht (Anne-Kathrin: Z. 159-163).

Weniger ausführlich, aber ebenso bemerkenswert ist eine Erzählpassage im Interview mit Selma (Z. 68-80), in der sie über einen die russische Sprache lernenden Japaner aus ihrem Sprachkurs an der Universität erzählt, der vormals überzeugter Buddhist war und sich in Russland dem christlichen Glauben zuwandte. Mit ihm traf sich Selma häufig zum Scrabblespielen. Darüber hinaus traf Selma auch auf Menschen, die gar nicht Adressaten ihrer Mission waren (ibid.): In demselben Sprachkurs lernte sie auch Taiwanesen kennen, die sie danach fragten, warum sie Russisch lerne. Als Selma darauf mit einem Selbstbekenntnis zum christlichen Glauben antwortete, konnten die Anderen sie zunächst nicht verstehen, weil sie den Unterschied zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen nicht kannten:

Leute aus China überhaupt keinen Bezug [zum christlichen Glauben haben, M.A.] und wann man den Begriff der orthodoxen Kirche gebraucht, dann verstehen sie zwar, aber dann verstehen sie ja noch nicht, dass wir ein bisschen eine andere Art der Frömmigkeit haben, dass wir zum Beispiel kein Gebäude haben, nur einen Saal, das klingt dann nach Sekte, also da muss man schon erstmal erklären, was das ist. Und wenn man, was lutherische Kirche ist, dass das von Martin Luther von Deutschland abstammt. Das ist auch oft gar nicht so leicht, wenn man selber die Sprache noch nicht kann und mit einem Chinesen muss man es auf Russisch machen, der kann kein Deutsch und ich kein Chinesisch oder der Japaner kann kein Deutsch und konnte auch sehr schlecht Englisch (Selma: Z. 79).

Auch in solchen scheinbar belanglosen Fällen kam ihre eigene Auffassung vom christlich-protestantischen Glauben ins Spiel, welche erfolgreich anderen Menschen »anbefohlen« (ibid.: 196) wurde. Diese Beispiele könnten noch durch andere ergänzt werden, aber bei der vorgestellten Auswahl soll es nun belassen werden. Es kann festgestellt werden, dass das missionarische Handeln der Interviewpartner auf eine Veränderung der Anderen durch Behauptung und Durchsetzung des eigenen christlichen Glaubens und Gottesbildes beruht. Die Verände-

rungen werden persönlich als bereichernd empfunden, wenn die Adressaten sich plötzlich für die Interessen und Absichten der Missionare interessiert oder wenn sie sich zum Christentum bekehrt haben. Die kulturelle Lebensform, Religion oder Weltanschauung der Anderen wird dabei als »einfach anders«, aber »nicht negativ« betrachtet (ibid.: Z. 81). Das eigene Handeln und Tun wirkt allerdings ständig auf deren Veränderung und ›Vervollkommnung‹ hin. Die missionarische Praxis ist aber nicht nur auf die Kooperation mit den Anderen und Fremden ausgerichtet, sondern kann vornehmlich auch der Erfüllung eigener Ziele und Wünsche dienen, wie z. B. dem Zugewinn an Stabilität durch Bewährung im religiösen Glauben. Dies ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

6.4 Stabilität und Bewährung im religiösen Glauben: Transformationen des eigenen Selbst bzw. der personalen Identität

Als missionarisch handelnde Individuen verändern und entwickeln sich die Interviewpartner über die Zeit hinweg und aufgrund wiederholter ähnlicher Erfahrungen mit den Andersdenken bzw. Andersgläubigen. Wie bisher durch einschlägige Beispiele gezeigt wurde, erweitern die Missionare stets ihren eigenen Horizont, lernen für sie bedeutsame Dinge dazu und gewinnen im eigenen Glauben an Zuversicht und Stabilität. Eine radikale Selbsttransformation des eigenen Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns, was sie mit Anderen beabsichtigen zu tun, stellt für die untersuchten Missionare in dieser empirischen Untersuchung keine attraktive Angelegenheit dar. Trotz aller Annäherungen an die Anderen und Fremden und der Vielzahl an Anpassungsbemühungen seitens der Missionare wird eine vollständige *Selbstveränderung* in der Regel nicht begrüßt. Das missionarische Handeln im Ausland und die Bezeugung des eigenen Glaubens in der Welt geht auch mit dem persönlichen Anspruch einher, sich im religiösen Glauben zu vertiefen und das eigene religiöse Selbstbild zu stabilisieren. Die Mission dient den Interviewpartnern zur Pflege der persönlichen Beziehung zum christlichen Gott (u. a. Selma: Z. 376-389). Die Teilnahme an einem Missionseinsatz dient letztlich auch der Befriedigung des ureigensten Wunsches eines religiös gläubigen Menschen, alles so zu sehen, »wie Gott Sachen sieht und nicht, wie ich Sachen sehe oder wie meine Kultur Sachen sieht oder wie mein Denken Sachen sieht« (Anne-Kathrin: Z. 185) und

dass man wirklich stabiler wird in seinem Christsein und egal was man dann danach macht und wo man hinget, dass man irgendwo einfach einen festeren Stand hat und, und auch mehr gefestigt ist oder auch charakterlich und überhaupt so (Anne-Kathrin: Z. 263).

Einen Glauben jedoch, der frei ist von Zweifeln, Anfechtungen und Versuchungen, gibt es nicht. Dennoch ist ein gewisses Maß an Stabilität und eine Bestätigung im religiösen Glauben eine notwendige Voraussetzung für den Dienst in der Mission. Ein gefestigter Glaube der Missionare ist deshalb notwendig und wichtig für einen Missionseinsatz, weil ihr Auftrag es meist mit sich bringt, nicht nur Anderen ihren religiösen Glauben vorzuleben und die christliche Botschaft weiterzusagen, sondern auch um sich mit den Fragen, Angriffen und Anfeindungen Andersdenkender und Andersgläubiger auseinanderzusetzen und sich gegenüber diesen erwehren zu können, denn nicht immer trifft die Mission auf Menschen, die an ihrer Botschaft interessiert sind. Die Bewährung und der Gewinn an Stabilität im Glauben stellt nicht nur einen motivierenden Wunsch und Beweggrund für den Dienst in der Mission dar (6.2.1.4) dar, sondern sie verlangt von den handelnden Akteuren tagtäglich und allerorts eine erneute Auseinandersetzung und Bestätigung. Im Folgenden wird daher der Frage nachgegangen, in welcher Weise missionarisches Handeln nicht nur zu einer Stärkung des eigenen Selbst bzw. zur Steigerung des Selbstgefühls führen (6.4.1), sondern auch zur Entwicklung des religiösen Glaubenslebens der Missionare beitragen kann (6.4.2).

6.4.1 Steigerung des Selbstwertgefühls durch missionarisches Handeln: Selbstwirksamkeitserwartungen als persönliche Ressource

Um missionarisches Handeln besser verstehen zu können, muss sein ambivalenter Charakter näher beleuchtet werden. Das Handeln von Missionaren ist – wie oben ausführlich gezeigt wurde – auf Andere und Fremde gerichtet. Gleichzeitig aber ist es autoreferentiell, also auf das eigene Selbst bezogen. Auf das religiöse Selbst bezogen kann missionarisches Handeln dazu dienen, die eigenen Handlungsmöglichkeiten und das eigene Handlungspotenzial zu begrenzen und zu erweitern. Wird das Ziel der Mission, die Bekehrung und Überzeugung der Anderen und Fremden, erreicht, so kann dies z. B. der Steigerung des Selbstwertgefühls und der Stabilisierung des Selbst dienen. Vertrauen die Missionare auch unter den wechselhaften und mitunter schwierigen Bedingungen auf ihren Missionseinsätzen ihren eigenen Kompetenzen bzw. ihrer eigenen Handlungsfähigkeit, durch die sie in die Lage versetzt werden, die gewünschten Handlungen erfolgreich auszuführen, so können sie dies z. T. ihren ›Selbstwirksamkeitserwartungen‹ (u. a. Schwarzer & Jerusalem, 2002: 29) verdanken. Eine positive Erwartungshaltung kann in Verbindung mit einem positiven Selbstkonzept die

Bewältigung von psychosozialen Belastungen u. a. auf einer emotionalen und kognitiven Ebene unterstützen (ibid.). Auf einer pragmatischen Ebene können die persönlichen Selbsteinschätzungen und die eigene Erwartungshaltung die Handlungsmöglichkeiten eines Individuums einschränken oder erweitern (ibid.: 35f.).

Diese spezifischen Erwartungen können unterschieden werden anhand der Anforderungen, die die zu bewältigende Situation mit sich bringt, sowohl anhand ihres Verallgemeinerungsgrads für zu bewältigende Probleme als auch anhand der Stabilität ihrer Ausprägungen (ibid.). So ist es möglich, zwischen labileren und stabileren Formen des religiösen Glaubenslebens zu differenzieren. Von einem stabilen Glauben kann man immer dann sprechen, wenn eine Person aufgrund von wiederholten Erfahrungen, mehr oder weniger großer Unterstützung durch andere Menschen und trotz verschiedener beeinträchtigender Glaubenszweifel, Ablehnungen und Misserfolge dem eigenen Glauben treu bleibt und damit verbundene Krisen bewältigen kann (vgl. 6.2.2.4, wo bereits gezeigt wurde, dass allgemeine Selbstwirksamkeitserwartungen eine Bewältigung von besonders tiefgreifenden Lebenskrisen ermöglicht). Die Interviewpartner berichten in diesem Zusammenhang auch davon, wie ihre Selbstwirksamkeitserwartungen mit den eigenen vollzogenen Anpassungsleistungen in Verbindung gebracht werden können, z. B. darüber, dass sie *selbst* als Andere akzeptiert und anerkannt werden. Häufig gehen sie davon aus, dass die von ihnen gewählte Form der Anpassung bereits zu einem erfolgreichen Missionieren führt. Anne-Kathrin erlebte das wie folgt:

[Was ich, M.A.] auch immer mehr oft erlebt habe, dass Leute mich andererseits sehr stark auch angenommen haben, also dass ich nicht jetzt so, dass, ich hatte eigentlich nie das Gefühl von Ablehnung, weil ich jetzt woanders herkomme. Also das ist, das schwingt manchmal in bestimmten Situationen, aber wo ich auch sagen muss, wenn man, wo ich oft eher erlebt habe oder eigentlich auch versucht habe, mich schon ein Stück anzupassen und das auch gerne gemacht habe, also soweit es halt geht. Also ich meine, es gibt einfach mal Sachen, die kann man sowieso nicht. Ich kann nicht, ich werde immer anders aussehen dort. Oder so Sachen, aber wo, wo mir das andererseits auch unheimlich Spaß gemacht hat, mich, mich da, da auch rein zu, reinzugeben oder, oder so, oder wo ich sagen muss, gerade diese, was, was, was ich denke, die Philippinos auch wiederum sehr schätzen, also wenn man, wenn man eigentlich nicht auf einer so einer Position bleibt und ja, und ich bin jetzt von da und ich mach das so und so oder, sondern auch also sich unterzuordnen. (Anne-Kathrin: Z. 51).

Anne-Kathrin berichtet hier davon, dass sie gegenüber den zuvor erwähnten negativen Erfahrungen auch positive Erfahrungen gemacht hat. Im Gegensatz zu

dem Gefühl der Ablehnung gibt es auch jenes des Angenommenseins. Sie versucht allerdings, das negative Gefühl der Ablehnung zu relativieren, indem sie zunächst auf einer abstrakten Ebene beschreibt, wie das kulturell Fremde ein Teil ihrer selbst wurde und wie sie den Anderen etwas von sich weitergeben konnte und wie eine Anpassung trotz bestehender kultureller Differenzen möglich war. Obschon sich einige Dinge nicht ändern ließen, so z. B. ihr Aussehen, ihre Kleidung etc., versuchte sie, sich in die missionarische Arbeit »reinzugeben« (ibid.) und zu vertiefen. Anne-Kathrin meint, dass die Philippinos ihre Einstellungen und Erwartungen, nicht in einer bestimmten Rolle oder Meinung zu verharren, sehr schätzten. So ist es für sie stets ein Ziel der Mission, sich unterzuordnen, Respekt und Toleranz zu üben, eben die christlichen Überzeugungen auszuleben, die ihr missionarisches Handeln leiten. Es ist aber weder das »beglückende, äußere« Gefühl (Boesch, 2005) des Angenommenseins, noch die Ausweitung ihrer Handlungsmöglichkeiten aufgrund missionarischen Handelns oder gar das Gefühl von kultureller Überlegenheit. Vielmehr sind es die wirksam gewordenen Erwartungen an die Erfüllung des Missionsauftrags, welche die Missionare über die eigenen Selbst- und Glaubenszweifel erhaben machen. Um die Anderen und Fremden vom eigenen Glauben zu überzeugen, bedarf es auch der Beständigkeit, Treue und Stabilität des eigenen Selbst.

Damit ist das Wirksamwerden der Erwartung, die Anderen und Fremden zum eigenen Glauben zu bekehren, immer abhängig von den Reaktionen und Haltungen der Anderen. Es bedarf der Anderen, um den eigenen Wunsch und die Absicht zur Bekehrung zu erfüllen. Die Anderen erfüllen damit eine »pro-soziale« Funktion für den eigenen Glauben und das religiöse Selbst der Missionare. In dieser Hinsicht erfüllen aber nicht nur die wahrgenommenen signifikanten Anderen eine wichtige soziale Unterstützungsfunktion, sondern auch die eigenen Feldleiter, Mitmissionare und Seelsorger. Sie unterstützen die Missionierenden letztlich nicht nur bei der Aufrechterhaltung und Abwendung möglicher Gefährdungen des (religiösen) Selbst der Missionare, sondern auch dabei, das von den missionarisch Handelnden angestrebte, aber nie zu erreichende »Ich-Umwelt-Gleichgewicht« (Boesch, 2005) zwischen dem Inneren und Äußeren, dem Ich und der Welt, dem Subjekt und Objekt sowie dem Individuum und seiner kulturellen Umwelt auszubalancieren. Damit hat missionarisches Handeln nicht allein den Zweck, den Anderen zu bekehren, sondern dient aufgrund der Regulierungsbemühungen um Gewinnung einer Ich-Welt-Gestimmtheit der Stärkung

bzw. Steigerung des Selbst(wertgeföhls). Es dient aber auch der Bestätigung des eigenen Handelns und der Selbstwirksamkeitserwartungen (z. B. Selma: Z. 368-375). Diese Funktion erfüllen die Adressaten der Mission um so besser, je mehr Bewunderung und Interesse sie den Missionaren bekunden. Treffen das Handeln der Missionare und jeder dem Missionsauftrag übergeordnete Zweck jedoch auf Ablehnung und Abneigung, wird die Festigkeit des Glaubens der Missionare herausgefordert und zwingt Letztere dazu, ein neues Ich-Welt-Gleichgewicht wiederherzustellen, wobei sie sich entsprechender Bewältigungsstrategien bedienen (6.2.2.4).

6.4.2 Religiöse Entwicklung und Veränderungen im Glauben durch die Mission

Die Untersuchung der religiösen Entwicklung von Missionaren ist zwar nicht Fokus dieser empirischen Untersuchung. Nichtsdestotrotz berichten die Interviewpartner episodenhaft über solche persönlichen Entwicklungsprozesse, die unmittelbar mit einer Reflexion ihres religiösen Glaubens verbunden sind. Dies zeigt, dass der Missionsaufenthalt letztlich auch der Vertiefung im eigenen Glaubensleben dienen soll. Eine Analyse dieses Themas erscheint besonders deshalb so interessant, weil religiöse Praktiken, Wandlungen von Gottesbildern, moralische Glaubensausformungen und religiöse Entwicklungsprozesse im frühen bis mittleren Erwachsenenalter (z. B. Downing & Scarlett, 2005; Levenson, Aldwin & D'Mello, 2005) und im späten Erwachsenenalter (z. B. McFadden, 2005) bereits Thema entwicklungspsychologischer Untersuchungen gewesen sind. Auch in der Religionspsychologie werden persönliche Entwicklungsprozesse vorwiegend aus kognitionspsychologischer Forschungsperspektive als lebensphasenübergreifende Stufenentwicklungsprozesse, wie z. B. auf Grundlage des religiösen Urteilsvermögens (u. a. Oser & Gmünder, 1996), Glaubens (u. a. Fowler, 1991) oder spirituellen Bewusstseins (u. a. Wilber, 2001), sowie aus einer sozialisationstheoretischen Perspektive, wie z. B. durch Internalisierung spiritueller Modelle und Handlungsmuster (vgl. z. B. Oman & Thoresen, 2003), religiöse Konversion (z. B. Rambo, 1993) und religiöse Erziehung (u. a. Levenson, Aldwin & D'Mello, 2005: 152f.) thematisiert.⁵⁷

⁵⁷ Für eine kritische Einschätzung dieser unterschiedlichen Modellierungen von Entwicklungsprozessen in unterschiedlichen Anwendungs- und Handlungsfeldern vgl. u. a. Bucher (2007: 57-99); Levenson, Aldwin & D'Mello (2005).

Eine unmittelbare Bezugnahme auf die praktische Bedeutsamkeit und eine Analyse der religiösen Entwicklung von Missionaren im Kontext ihrer Missionseinsätze oder über verschiedene Lebensphasen hinweg (sog. »Missionarskarrieren«) fehlt als Gegenstand empirischer Untersuchungen in der (religions-)psychologischen Forschung. Im Folgenden sollen daher drei Aspekte der von interviewten Missionaren thematisierten religiösen Selbstveränderungen und Entwicklungen beschrieben werden. Diese Entwicklungen betreffen einerseits Veränderungen, die aufgrund der missionspraktischen Ausbildung und religiösen Erziehung in Bildungsinstitutionen eingetreten sind und der Einübung in eine missionarische Existenz dienen (6.4.2.1). Andererseits werden auch die persönliche Glaubensentwicklung aufgrund von Missionseinsätzen (6.4.2.2.) und die entwickelten Visionen und Fantasien vor dem Hintergrund zukünftiger Tätigkeiten thematisiert (6.4.2.3).

6.4.2.1 Religiöse Erziehung in der missionarischen Aus-, Weiter- und Fortbildung zur Einübung in einer missionarischen Existenz

Die Vorbereitung von Missionaren auf ihren Missionsdienst beinhaltet in der Regel den Besuch von missionarischen Aus- und Weiterbildungseinrichtungen, was mit unterschiedlichen Zielsetzungen und Anforderungen verknüpft ist (3.3.3, 6.2.2.1 und 6.2.3.2). Die religiöse Erziehung in Ausbildungsmaßnahmen stellt einen wesentlichen und unmittelbaren sozialisatorischen Einflussfaktor auf persönliche Reifungsprozesse dar. Die Interviewpartner beurteilen diese Phase ihres Lebens als wertvoll und beschreiben häufig, welche Bedeutung die Ausbildung bzw. Vorbereitung für ihren persönlichen Lebensweg hatte. Trotz einiger Unsicherheiten vor der Abreise und bei der Bewerbung an der philippinischen Missionsschule meint Anne-Kathrin nach ihrer Rückkehr, dass die Ausbildung im Grunde genau das gewesen sei, »was ich eigentlich immer gesucht habe, aber nie gewusst hätte, wo ich das hätte suchen sollen« (Z. 271),

dass man einseitig, einerseits praktische Sachen macht und Sachen lernt und auch ausprobiert, andererseits aber auch immer so eine Begleitung oder oder oder Reflexion hat und dann andererseits aber auch die Sachen, die Gott einfach auch macht, also in der Zeit und und und auch so wirklich darauf zu gucken, dass es also auch auf dem das ja halt geht, wirklich viel auch mit Charakter oder oder so Sachen. Und also das zu leben, was man sagt oder irgendwie so Sachen. Und ich meine, na klar, ich meine, wenn, man ist da nie zu Ende und nie fertig oder oder irgendwas, aber das fand ich einfach auch nicht, finde ich, denke ich, ist eine gute Grundlage auch, um weiter so was zu machen. Und (2s) ich meine, ich weiß nicht, ob jetzt schon so sehr immer in Bezug auf das Ding, denke aber (lacht) diese, für mich war es jetzt

auch ein geschützter Rahmen trotzdem, obwohl ich in dem Land war, auch mit diesen interkulturellen Sachen klarzukommen. Also wenn ich jetzt sofort auf die Philippinen gegangen wäre, in irgendeinem Dorf und dort alleine gewesen wäre, wäre das was ganz anderes gewesen als so und unter den Umständen, unter denen ich jetzt im Prinzip da (2s) da gelebt habe beziehungsweise auch gelernt habe [...] Mhm ja, aber das Tiefere glaube ich, so dann (1s) das ist dann, das war jetzt eigentlich so jetzt eine gute Gelegenheit, das auch so in dem Zusammenleben und überhaupt und (2s) aber (2s) und ich muss sagen, also das steht schon alles, also ohne Gott könnte ich mir das Ganze jetzt gar nicht so vorstellen, also das wäre bestimmt total anders, also wenn man nicht nicht unter dem Aspekt auch zusammenleben würde oder dort sein würde oder so also ich, weil viele auch zwischenmenschliche Sachen ja schon sehr stark auf dem, auch was die Kommunikation betrifft, also wo ich sage, gut, bestimmte Grundsätze habe ich auch gelernt in der Sozialarbeit, was man halt nicht unbedingt machen sollte oder so (lacht), aber aber wo ich so merke, also viel beruht eigentlich auch immer darauf, auf diese Bereitschaft, ob man, wie man miteinander umgehen will oder der Bereitschaft auch, sich selber zu hinterfragen, was habe ich jetzt, habe ich jetzt was falsch gemacht, oder oder wie och immer, oder auch einfach sich zu vergeben, oder um Vergebung zu bitten, oder was auch immer und alles solche Sachen, wo was ja jetzt bei normalen Leuten gar nicht so, also wo man gar nicht so darüber nachdenkt, aber also das das war schon immer auch unter dem Aspekt für mich, so dass es auch immer so ein Stück war, wo ich, wo Gott einfach, wo ich gemerkt habe, dass Gott mich auch lehrt und mir auch zeigt, wie, oder dinge hochbringt in mir selber, die nicht in Ordnung sind oder einfach, dass man trotz, oder dass man auf den anderen zugeht und versucht halt. auch irgendwie Dinge zu klären oder so (Anne-Kathrin: Z. 273-299).

Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen dieser Form dienen nicht nur der Einübung in die missionarische Lebensform und das authentische Leben als gläubige Christen schlechthin, sondern auch der Charakter- und Persönlichkeitsentwicklung der Missionare. Unter diesem Aspekt wird die Ausbildung auch als eine religiöse Erziehung durch Gott betrachtet. Die religiöse Erziehung wird z. B. auch von Levenson, Aldwin und D'Mello (2005: 152f.) als ein essenzieller sozialisatorischer Einflussfaktor auf die religiöse Entwicklung von gläubigen Individuen beschrieben.

Wie bereits dargestellt, fokussieren missionarische Aus- und Weiterbildungen nicht immer nur die persönliche Glaubensentwicklung, sondern auch damit eng verbundene Themen des kulturellen Austauschs, wie z. B. die Koexistenz der Missionare in einer Lebens- und Zweckgemeinschaft untereinander und die Kooperation im Missionarsteam (vgl. u. a. 6.3.1 und 6.3.3). Die im Ausland absolvierte Vorbereitung auf zukünftige Missionseinsätze begleitet den lebenslangen Lernprozess der Missionare, der auch Fragestellungen des kulturellen Aus-

tauschs und des Umgangs mit kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit beinhaltet und sich von denen in der Heimat stark unterscheidet. Um auf die zukünftigen Missionstätigkeiten vorzubereiten, wird neben dem Erwerb von interpersonellen Kompetenzen, die z. B. den gemeinsamen Umgang miteinander und die Zusammenarbeit im Team betreffen, auch die Kommunikationskompetenz gefördert, die sich z. T. – wie Anne-Kathrin (ibid.: Z. 273ff.) erzählt – auch mit den Prinzipien bisheriger Aus- und Weiterbildungen der Missionare verbindet.

Diese interpersonellen und kommunikativen Kompetenzen, welche bereits in anderen Kontexten und unter einer kulturvergleichenden Forschungsperspektive untersucht worden sind (6.3.4.1), werden in den Ausbildungsprogrammen für Missionare unmittelbar mit Fragestellungen des Zusammenlebens und gemeinsamen religiösen Glaubens kombiniert und in die christliche Lebensform integriert. Z. B. wird – wie Anne-Kathrin (ibid.) erzählt – die Selbstreflexionsfähigkeit nicht nur in Bezug auf eine Sensibilisierung für das eigene Denken, Fühlen, Handeln und Werten etc. thematisiert, sondern wird darüber hinaus auch mit der Einübung in bestimmte dem missionarischen Handeln naheliegende rituelle Praktiken in Verbindung gebracht, wie z. B. mit Gebets- und Meditationstechniken sowie mit der sozialen Institution zwischenmenschlicher Vergebung als Beziehungspflege zwischen dem religiös Gläubigen, Gott und den signifikanten Anderen (vgl. ausführlicher 7.1). Demnach ist die Einübung in die soziale Institution der Vergebung und damit die Übernahme eines gängigen spirituellen bzw. religiösen Modells zur Bearbeitung von Selbstkonflikten eine Quelle der religiösen Entwicklung der Missionare (Oman & Thoresen, 2003).

6.4.2.2 Persönliche Glaubensentwicklung aufgrund von Missionseinsätzen

Neben der Einübung in die missionarische Lebensform während ihrer Aus- und Weiterbildungen entwickeln die Missionare auch während ihrer Einsätze Einstellungen und Erwartungen, die für die persönliche Glaubensentwicklung relevant sind. Die folgenden Überlegungen verknüpfen Anne-Kathrins innerliche Auseinandersetzung zwischen der rationalistischen Kultur, in der sie sozialisiert wurde, und der emotionalen Unbefangenheit im Umgang mit spirituellen Erlebnissen der Anderen und Fremden mit der Erfüllung von spezifisch religiösen ›Entwicklungsaufgaben‹ (Havighurst, 1972), d. h. Aufgaben, Themen und Fragen, die besonders für ihre Lebensphase (hier der mittleren Adoleszenz) relevant sind. Die erfolgreiche Bewältigung dieser Aufgaben hat auch Auswirkungen auf

die Lebensgestaltung in den anschließenden Lebensphasen. In Anne-Kathrins Erzählung lassen sich einige solcher Aufgaben und Fragen erkennen:

Und wenn ich aber sehe wenn Philippinos hierher kommen, denke ich, haben die sehr wohl was zu geben, was ein Deutscher einfach nicht so geben kann und die können auch auf eine andere Weise einen Zugang zu den Leuten finden, den man als Deutscher nicht so finden kann. Also man kann vielleicht auf einer anderen Ebene das wieder und da auch gut, denke ich, aber die bringen etwas mit, was, was von ihnen kommt, was aber total gut ist, zum Beispiel ähm können die einfach durch ihre freundliche Art und durch ein Lied, was sie singen, und durch ihre UNBEDachtheit, sagen wir mal, so können die manchmal ganz anders das Herz bei Leuten öffnen oder sie können nicht das Herz öffnen, aber dadurch mmh machen sie es vielleicht den Leuten einfacher oder so. Oder Leute machen vielleicht da auch eher mit oder, oder sind irgendwie eher offener, als wenn, wenn man das jetzt nur mit Deutschen macht oder so. Und dann auch die, wo ich merke, die haben einfach auch einen anderen Abstand also, oder was heißt ein anderen Abstand: die denken ganz anders, von daher können bestimmte Sachen passieren. [...] Also wenn ich jetzt wieder hier her [nach Deutschland, M.A.] komme, merke ich sehr wohl, dass mich diese, mir ist ja dieses denken hier vertraut oder mir ist auch vertraut, wie Sachen hier zugehen. Und auch vom als Christ jetzt will ich mal so sagen, ich mein verändert sich mein Denken einfach auch mehr, denke ich, auch zudem was (1s) oder wünsche ich mir auch, dass sich mein Denken mehr danach verändert, wie Gott Sachen sieht und nicht, wie ich Sachen sehe oder wie meine Kultur Sachen sieht, oder, oder wie mein Denken Sachen sieht. Und da muss ich sagen, hat sich mein Denken schon verändert oder hat sich auch meine Wahrnehmung von Dingen verändert und so weiter und so fort. Und wo ich auch oft merke, dass ist gerade hier dieses, das Deutsche, also nicht deutsch, aber dieses Denken, dieser Verstand und oder humanistische oder was auch immer. So diese bestimmten Ansichten, die hier sind, die auch oft stark gegen Gott stehen oder überhaupt so eine starke Abwehr gegen Gott da ist und wo ich merke, das greift mich natürlich wesentlich mehr an, wenn ich hier bin oder das ist mir viel präsenter. Oder das ist auch, ich spüre das auch. Oder es ist auch irgendwie da und es fällt mir manchmal vielleicht viel schwerer, dann damit umzugehen, als jemand der überhaupt nicht so denkt und das überhaupt nicht. Also für den das was völlig Fremdes ist, die nehmen das vielleicht wahr, aber die können dem ganz anders entgegentreten. Also die haben da keine Angst davor. [...]Also, das hab ich dort auch erlebt, dass wir als Deutsche oft so vom Verstand einfach geplagt (lacht) sind, sagen wir mal so, oder dass viele da mit dem Verstand kämpfen, was die teilweise überhaupt nicht verstehen, was also so und aber das kann manchmal auch, wenn man so Leuten begegnet, manchmal kann das ja auch gut sein, also dass beides einfach gut, aber ich hab dies so gesehen, dass die wirklich besonders durch ihre Art einfach hier auch was rüberbringen können (Anne-Kathrin: Z. 181-189).

An dieser Stelle wird eine alternative Leseart vorgeschlagen, die unmittelbar an die zentrale Fragestellung dieses Abschnitts anschließt: Welche Bedeutung hat die religiöse Entwicklung bei Missionaren als gläubige Christen? Anne-Kathrin beantwortet für sich diese Frage wie folgt:

- Sie wünscht sich erstens, dass sich ihr »Denken mehr danach verändert, wie Gott Sachen sieht« (ibid.: Z. 185). Das heißt, man ›ist‹ nicht einfach Christ qua Selbstbezeichnung oder durch die vollzogene Taufe und den performativen Sprachakt des Taufenden, noch kommt man als Christ auf die Welt. Das Christwerden und Christsein ist ein kontinuierlicher (u. a. kognitiver) Veränderungsprozess im Blick auf die Entwicklung des eigenen religiösen Selbst. Christsein ist ein ständiges Bemühen, Dinge so zu betrachten, wie Gott sie sieht, und danach zu handeln. Dabei handelt es sich also nicht um einen faktischen Zustand, sondern um einen Wunsch, sich in eine bestimmte christliche Lebensform einzuüben.
- Zweitens stellt diese Einübung im Christsein eine immerwährende Aufgabe dar, die in ihrem Ausgang stets offen ist und wobei der Gläubige auf verschiedene Hindernisse und Schwierigkeiten treffen kann, möglicherweise sogar an seinen eigenen Ansprüchen zu scheitern droht. Das Christsein ist damit durch Unsicherheiten und Unwägbarkeiten, aber auch durch Unbeständigkeit und Unbehagen gekennzeichnet. Ein gläubiger Christ steht vor der Schwierigkeit, sich ständig auf einer kognitiven Ebene mit seiner Existenz auseinanderzusetzen, z. B. damit, wie er selbst über sich und Gott, aber auch wie Gott über ihn denkt. Das Christsein bewegt sich damit in einer existenziellen Spannung zwischen einem konstitutiven Wunsch zur Selbstveränderung und der Relativierung dieses Wunsches.
- Drittens merkt Anne-Kathrin an, dass sich ihr Denken durch den Auslandsaufenthalt maßgeblich verändert hat. Es ist anzunehmen, dass sie zunächst nicht aus dem Grund und mit der Absicht ins Ausland gegangen ist, um das die Fremde zu suchen, sondern sie begibt sich bewusst in das beschriebene Spannungsverhältnis, was dazu führt, dass sie ihr eigenes Handeln anpassen muss. Damit stellt sie ihren ursprünglichen Wunsch während ihres Missionseinsatzes zur Disposition. Ihr Weg in die Fremde dient schließlich dazu, ihr persönliches Verhältnis mit Gott zu stärken und selbst zur Ruhe zu kommen.
- Viertens unterscheidet Anne-Kathrin unterschiedliche miteinander konkurrierende, orientierungsstiftende und handlungsleitende (psychologische) Instanzen, die ihr Denken, Handeln und Fühlen etc. beeinflussen: den persönlichen Gott, das eigene Ich und das eigene Denken. Sie stellt dabei das eigene Selbst und ihr Denken als zwei Entitäten gegenüber und macht klar, dass sie sich

aufgrund ihres Auslandsaufenthaltes in ein psychisches Spannungsverhältnis mit ihrem Gott begeben hat.

- Fünftens wird von allen Interviewpartnern immer wieder betont, dass Gott als normative Instanz einen Einfluss auf ihre Sinnbildungsprozesse besitzt und als bedrohlich bzw. furchteinflößend wahrgenommen wird. Eine solche Furcht vor Gott kann nicht allein aus einer individual(religions)psychologischen Perspektive betrachtet werden. Man könnte auch an eine gängige These kulturpsychologischer Untersuchungen anknüpfen, in der behauptet wird, dass kollektivistische Wertvorstellungen und Orientierungen insbesondere dazu beitragen, dass die »Furcht vor Gott« als eine »Furcht vor Sanktionen durch die In-Group« (Chakkarath, 2007a: 664) interpretiert wird. Die transgenerational tradierte Furcht vor *Intergroup*-Sanktionen wird dann zwar auf göttliche oder sonstige transzendente Wesen attribuiert, sie ist jedoch gleichzeitig auf einer individuellen Ebene wirksam und prägt die Selbstkonzeptionen von Individuen.

Schließlich geht Anne-Kathrin dieser existenziellen Herausforderung nicht aus dem Weg, sondern lässt sich darauf und alle damit verbundenen Konsequenzen ein. Sie weicht dem Kontakt mit den Philippinos nicht aus, sie wohnt gar mit ihnen zusammen. Sie betrachtet ihren Weg in die Mission auch als einen persönlichen Weg zur Selbstveränderung. Mit der Entscheidung, ins Ausland zu gehen, erfüllt sie sich einen Wunsch, der psychologisch gesehen eine Entwicklungsaufgabe ihres religiösen Selbst darstellt. Es geht ihr nicht einfach um die Erledigung irgendeines – wie auch immer gearteten – Missionsauftrags, sondern um eine Auseinandersetzung mit sich selbst. Diese Selbstveränderung und Selbstmission beeinflusst letztlich auch ihr eigenes Handeln.

6.4.2.3 Religiöse Entwicklung vor dem Hintergrund zukünftiger Tätigkeiten

Neben der religiösen Erziehung während missionarischer Ausbildungen, der Erfüllung von bestimmten religiösen Entwicklungsaufgaben und der persönlichen (Weiter- und Fort-)Entwicklung und Veränderung des eigenen religiösen Selbst bringen die Missionseinsätze – wie Christian erzählt – mitunter auch eine Infragestellung der eigenen Identität mit sich. Dieser Zusammenhang wird im Interview von Christian verdeutlicht:

Es gab manche Entwicklungen im Laufe der Zeit, ich habe von dem Tief gesprochen, durch das wir durchgegangen sind, vielleicht kommt auch noch mal eins, das ist nie sicher. Zurzeit ist es so, dass wir nicht genau wissen, was wir sind, wir sind keine Deutschen mehr und auch keine ganzen Franzosen und haben aber eine starke Tendenz, französisch zu sein, inzwischen einfach vom Denken, die Gehirnwäsche, die du durch die Medien dort immer mitkriegst, immer und können uns zur Zeit vorstellen, unseren Ruhestand dort zu verbringen. Ja, das so als Aussicht von der Arbeit her, man lernt ständig dazu, es gibt ständig Neues, ist eine Herausforderung und ich muss sagen jetzt persönlich denke ich, beide, dass wir, ich habe meinen guten Verwaltungsposten gelassen, ich hätte zudem noch den väterlichen Weinbaubetrieb übernehmen sollen, ich denke, ich bin in der Situation, in der ich heute bin, glücklicher und bewusst, dass ich eigentlich, ähm, mein Leben eigentlich, dass sich, dass sich das erfüllt durch die Arbeit, die ich tue, ich glaube, ich hätte nie Erfüllung gehabt, in dem Sinn, in dem Weg, der mir von meine Familie vorgegeben war, gesagt, du wirst Verwaltungsbeamter, ein guter Job, fünfunddreißig Stunden, da ruhest du dich aus, man hat Landwirt* und dann kommst du abends und am Wochenende bearbeitest deine Weinberge, da war schon alles klar, Wohnung war schon gebaut für uns, und äh, das wir da raus sind, das war was, meine Frau sollte eine Gaststätte erben damals äh, kam sie auch raus und jetzt heute, heute hat sie angefangen nach fünfzehn Jahren Pause den ersten Tag als Krankenschwester wieder zu arbeiten in Frankreich. (lacht) Und ich denke, trotz Schwierigkeiten fühlen wir uns wohl und freuen uns, dass wir helfen konnten, wenn wir, ich sehe die kleine Alice zwei Jahre, verängstigt mit ihrer Mutter total in Depressionen, ich sehe sie heute, eine gestandene Frau, einer jungen Frau von fünfzehn Jahren heute, die jetzt ein Fachabitur macht als Tierpflegerin, Pferde und Jockey machen will und ich denke, da hat sich schon allein, jetzt nur wegen den zwei Personen, es sind noch viele andere, aber wegen den zwei Personen hat es sich gelohnt, dass wir dort waren (Christian: Z. 1653-1688).

Die Mission brachte für Christian nicht nur gewollte Veränderungen mit sich. So haben er und seine Familie während der Missionstätigkeit auch persönliche Tiefs erlebt. Obschon ihm und seiner Frau im Moment nicht genau klar ist, welcher kulturellen Identität, der deutschen oder französischen, sie sich zuordnen sollen, haben beide über die letzten Jahre eine zunehmende Anpassung an das Leben in Frankreich vollzogen und können sich sogar vorstellen, an ihrem Einsatzort gemeinsam ihren Lebensabend zu verbringen. Mit der Entscheidung für die Mission haben Christian und seine Frau den ihnen durch das eigene Elternhaus vorgezeichneten Lebensweg mit allen Vor- und Nachteilen bewusst nicht eingeschlagen und sich für einen anderen herausfordernden Lebensentwurf als Missionare entschieden. Das Ehepaar hat diese Entscheidung nicht bereut. Christian stützt seine positive Evaluation des bisherigen Missionseinsatzes nicht auf die Erfolge in der Mission oder die Begegnungen mit anderen Menschen, sondern auf die ihn erfüllende Entwicklung seiner Familie, insbesondere auf seine

Frau, die erst seit kurzem wieder ihrem Beruf als Krankenschwester nachgeht und seiner Tochter, die nun bald als erwachsene Persönlichkeit ihr Elternhaus verlassen und eigene Wege gehen wird. Nun hofft die Familie, dass sie noch vielen Menschen helfen kann, einen Weg zu Gott zu finden und diese dabei begleiten kann, ihr Leben zu verändern.

Dass die Entwicklung des eigenen Glaubens nicht immer der Form eines linearen Stufenprozesses folgen muss, wie dies beispielsweise verschiedene strukturgenetische Stufenmodelle (z. B. Fowler, 1991; Oser & Gmünder, 1996) suggerieren, die z. T. Emotionalität und religiöse bzw. spirituelle Handlungspraktiken zugunsten universaler kognitiver Strukturen vernachlässigen (Bucher, 2007: 78; Levenson, Aldwin & D'Mello, 2005: 157), zeigt beispielsweise eine längere Erzählpassage in Leonores Interview, in der sie darüber berichtet, dass es ihr auf ihren Missionseinsätzen schwergefallen sei, kontinuierlich in der Rolle als ›Gebende‹ verharren zu müssen:

Ja, ja, ich muss sagen, manchmal habe ich sogar den Eindruck gehabt, dass ich vielleicht manchmal bisschen rückwärts gemacht habe. Das hört sich vielleicht dumm an (lacht) also, wie soll ich sagen, ich habe gemerkt, dass man sehr viel verbraucht und dass es dann ganz wichtig ist, dass man versucht, wo kann ich eingehen, man muss viel geben, man muss viel geben und deswegen glaube ich, ist es sehr wichtig, dass man wieder eine Zeit nach Deutschland kommt und auch das gehört dazu und dass man wieder neu auftankt, also in den ersten vier Jahren gut in der ersten Zeit war es rein sprachlich schwierig. Ich bin bewusst nicht in eine deutsche Gemeinde gegangen, obwohl es auch deutsche Gemeinden da und dort gibt, weil ich wollte in das spanische Umfeld reinkommen, manchmal war es sprachlich ein bisschen schwierig, es kommt ja immer natürlich auf einen persönlich an, klar, ich kannte ihn [Gott, M.A.] persönlich, und deshalb, trotzdem auch dranbleiben, das hab ich ja auch versucht, aber man braucht eben auch die Gemeinde und man braucht auch eben das Ansprechen von außen. [...] Wir waren dann unter der Woche dann dort, wenn sie dort Anbets- und Gebetsstunde und bei Frauenarbeiten waren wir auch so manchmal dabei, aber da waren wir dann aber auch zum Teil die Gebenden bzw. was geboten wurde, bezog sich ganz häufig auf Anfänger, sage ich jetzt mal im Glauben. [...] Im zweiten Turnus habe ich das eben ein Stückweit vermisst, dass ich eigentlich wenig zum Gottesdienst gehen konnte und viele Eigeninitiative hinterher sein musste, sage ich jetzt mal und dann, ich habe da wohl gemerkt, ich hab das gespürt ein Stückweit, habe auch versucht, einen Gegenpol zu setzen, habe es bei anderen den Mitarbeitern auch ein bisschen beobachtet und da hat es mich besonders ein Stückweit beschäftigt. Wir haben zwar unsere Andachten gemacht, es war zwar nicht immer nicht ganz regelmäßig, aber es ist halt doch anders, Viertelstunde Andacht oder Gottesdienst oder immer mit der Gemeinde zusammen zu sein, da gibt es schon Unterschiede und das war mir persönlich ein jetzt Anliegen eben mit den Leuten vom Team. [...] Da war das einfach also nicht so sehr weiterführend, sage ich jetzt mal, sodass man viel in Eigeninitiative eigentlich tun musste

(lacht) um sein geistliches Leben in Ordnung zu halten (lacht) sage ich jetzt mal und da habe ich dann. (2s) Ich. Für mich war es vorher eigentlich schon ein Stückweit klar, als ich nach Deutschland kam und dann so einiges erledigt habe, habe ich doch gemerkt, dass ich Nachholbedarf, oder ich muss wieder auftanken, dann habe ich erst so richtig gemerkt, wo ja wie ausgelaugt man ein Stückweit ist, auch auf diesem Gebiet, wie gesagt, man ist auch oft auf sich. Äh, meine Kollegen, wir waren ja auch pff fünfhundert Kilometer oder auch achthundert Kilometer, also man abends auch telefoniert, aber jeder hat ja auch seine Aufgaben gehabt, sodass wir wir hatten einmal im Jahr ein Treffen, das war schön, aber natürlich war das nicht, keine so intensive Dings, das ändert sich wieder, wenn ich dann wieder ausreise dahingehend ein bisschen, weil auch von der Leitung der Mission gesagt haben (schnalzt mit der Zunge) uns wäre es eigentlich lieber, ihr wärt ein bisschen konzentrierter und also den Umständen folgend machen wir das jetzt so, dass wir uns auf zwei Gebiete bisschen konzentrieren [...] und dadurch sind wir dann also, die wir dann von der gleichen Mission kommen und uns auch schon von früher her kennen und so, da sind schon etwas intensiver beieinander, das wird auch der Gemeinschaft und so denke ich, eine positive Hilfe sein in der Richtung. Aber ich weiß es von anderen Missionaren, also, das ist kein Stück, das darüber muss man sich im Klaren sein, es gehört ein Stück dazu, dass man mehr gibt, als das, was man einnimmt. [...] Ja, von daher muss ich leider sagen, dass ich den Eindruck gehabt habe, dass ich manchmal eher bisschen rückwärts gemacht habe als vorwärts, aber ich bemühe mich natürlich, ich bin mir dessen bewusst und ich bemühe mich natürlich, dass es nicht zum Schaden sein soll für mich und andere (Leonore: Z. 747-848).

Wie beschwerlich und aufreibend die altruistische Lebenseinstellung für die religiöse Entwicklung von Missionaren auf Dauer sein kann (z. B. Levenson, Aldwin & D’Mello, 2005: 156f.), zeigt diese exemplarisch ausgewählte Erzählung sehr deutlich. Ein reiner, selbstloser Dienst am Nächsten und eine bedingungslose Fürsorge für Andere hat auch Grenzen. Dies stellt eine ernst zu nehmende Bedingung für die in Abschnitt 6.3.5.2.2 dargestellte Missionsstrategie der Selbstaufopferung bei gleichzeitiger Verfolgung einer Bekehrungsabsicht dar. Leonore beschreibt den Entwicklungsprozess ihres religiösen Glaubens nicht als einen linear aufsteigenden Stufenprozess und nicht als einen Zugewinn an Stabilität im Glauben. Vielmehr hat sie auch Schritte in die entgegengesetzte Richtung gemacht. Die Entwicklung ihres Glaubens hat – trotz einer erkennbaren Bewährung im Glauben – zu einer eher labileren Form von Religiosität und Spiritualität geführt. Die Entwicklung führt bei ihr nicht etwa von einer vorherigen Unwissenheit und Unerfahrenheit zur Erfahrungheit. Als Grund für die teilweise rückgängige bzw. gegensätzliche Entwicklung während ihrer Missionseinsätze nennt sie die sehr einseitige Rollenverteilung im missionspraktischen Handlungsfeld: Sie fühlte sich immer nur als die gebende Person, die mit viel

Eigeninitiative und in Selbstverantwortung sich um die Anderen kümmerte. Sie konnte den sonntäglichen Gottesdienst aufgrund verschiedener Verpflichtungen (Schriftenverteilung auf dem Flohmarkt und Organisation der Hauswirtschaft im Freizeithem) nicht besuchen, der sie wieder motiviert und zur innerlichen Erneuerung geführt hätte. Da ein Besuch des Sonntagsgottesdienstes nun nicht möglich war, entwickelte sie zwei Ausweichstrategien, um sich dennoch ausreichend Impulse für ihr geistiges Glaubensleben zu holen. Während ihres ersten Einsatzes suchte sie bewusst eine spanischsprachige Gemeinde, in der sie die Landessprache besser lernen, einen Zugang zur spanischen Kultur und Spiritualität finden und die eigene persönliche Beziehung zu Gott pflegen konnte. Dort fand sie schließlich eine Gemeinde, in der sie Lobpreis- und Gebetsveranstaltungen sowie die Frauenstunde besuchte. Außerdem suchte sie bei ihrer Tätigkeit im Freizeithem während des zweiten Auslandsaufenthaltes in den von ihr mitinitiierten Treffen des Missionarsteams zur gemeinsamen Andacht nach neuen spirituellen Impulsen, die sie in ihrem geistigen Leben motivieren sollten. Beide Strategien waren jedoch weniger von Erfolg gekrönt, denn in allen Situationen wurde sie mehr gefordert, als dass sie hätte persönlich davon profitieren können. Ausreichend tiefgehende spirituelle und religiöse Impulse konnte sie bei diesen Veranstaltungen und Treffen nicht aufnehmen. Die lang andauernde und enorme psychische Belastung, die die fehlenden geistlichen Impulse und die asymmetrische Rollenverteilung mit sich brachten, führten schließlich dazu, dass sie alle bisherigen (verlängerten) Heimaturlaube fast ausschließlich zur physischen und psychischen Erholung sowie für die geistliche Weiterentwicklung nutzen musste.

Darauf reagierte ihre Missionsgesellschaft entsprechend, indem sie die entsendeten Missionare räumlich in wenigen Einsatzgebieten konzentrierte. Leonore meint, dass die gegenseitige Unterstützung ihre Glaubensentwicklung nach ihrer Rückkehr nach Spanien nachhaltig positiv beeinflussen werde. Diese Erzählpassage zeigt schließlich, welche Anforderungen an das Glaubensleben von Missionaren während ihrer Auslandsaufenthalte gestellt werden, das z. B. darunter leidet, dass sie sich stets in die Rolle der ›Gebenden‹ gedrängt fühlen. So sind sie stets gefordert, dieses Element ihrer missionarischen Lebensform nicht zu vernachlässigen, damit sie selbst und andere nicht zu Schaden kommen. Trotz aller dieser Probleme und Konflikte aufgrund ihrer einseitigen Rolle als Missionarin im Einsatzfeld will Leonore bald nach Spanien zurückkehren. Das übergeordnete

te Ziel ihres missionarischen Handelns, die Anderen verändern zu wollen, motiviert sie dazu, in Kürze eine neue Aufgabe zu beginnen und optimistisch in die Zukunft zu blicken:

Wenn ich jetzt nach C. komm wird es wieder ähnlich sein wie in T. zunächst mal, wobei da eine Gemeinde besteht und da gibt es ein paar regelmäßige Veranstaltungen und der Schwerpunkt wird wahrscheinlich auch sein, was sie mir da so gesagt haben, muss ich jetzt mal bisschen sehn, Hausbesuche, mich um die Frauen zu kümmern, vielleicht Bibelstudium, individuelles Bibelstudium oder auch in Gruppen, Seelsorge, also das ist vermutlich so, das ist wahrscheinlich meine Hauptaufgabe, aber wie gesagt, das muss ich sehen, wie sich das entwickelt, dass weis ich auch noch nicht. Das wird spannend (Leonore: Z. 1297-1306).

Folglich wird die Interaktionsbeziehung zwischen den Missionaren und Missionierten in mehrfacher Hinsicht als asymmetrisch wahrgenommen: Einerseits handelt es sich um eine ungleiche Verteilung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen (zu den Bekehrungsstrategien vgl. 6.3.5). Andererseits wird im Missionsfeld mitunter auch eine asymmetrische Rollenbeziehung hinsichtlich des am Nächsten geleisteten karitativen Dienstes ausgehandelt, wobei aus der Perspektive der Missionare Letztere sich als die ›Gebenden‹ und die Missionierten als die ›Empfangenden‹ betrachten.

Die Missionare blicken überwiegend optimistisch auf ihre zukünftigen Tätigkeitsfelder und stehen ihrer weiteren religiösen Beziehung zu Gott vorbehaltlos gegenüber. Sie sind offen für neue Aufgaben und bereit, in eine andere Region zu ziehen (u. a. Selma: Z. 224-226). In den von ihnen geplanten und gewünschten Einsätzen wird die Mission und Bekehrung der Anderen ein zentrales Ziel ihres Handelns darstellen. Exemplarisch für die von den Interviewpartnern formulierten Zukunftsperspektiven sei hier auf eine für sich selbst sprechende Erzählsequenz aus dem Interview mit Anne-Kathrin genannt:

Und dann bin ich hergekommen [nach Deutschland, M.A.], mit dem Ziel, das Praktikum zu machen (2s) und aber auch gleichzeitig schon mit der Entscheidung im Hinterkopf, dass ich (1,5s) tendenziell danach wieder zurückgehe. Ähm, ich weiß immer noch nicht genau, wann genau, weil es noch die Frage, ob ich noch was anderes kurz zwischenschiebe, also bei Jugend mit einer Mission gibt es noch so Schulen also, die haben eine Universität, University of the Nations und da gibt es bestimmte Kurse, wo ich noch am Überlegen bin, ob ich so einen Dreimonatskurs noch zwischenschiebe, auch im Hinblick auf das, was ich dann machen will. Aber von vorne herein war eigentlich schon, wenn jetzt nicht irgendwas grob anders kommt, das eher klar, dass ich wieder zurückgehe und ich wäre jetzt auch nicht hergekommen, wenn ich jetzt nicht das Praktikum machen müsste. (2s) Sehe das allerdings auch also eine gute Gelegenheit, weil es ist Sozialarbeit und es kann mir eigentlich sehr, also ich kann da schon

noch, hmm hilfreiche (lacht) Dinge dabei lernen, weil das ist einfach meine Schiene, trotzdem auch, wenn es Mission ist, das wird zusammengehen (2s) ja, gehört ja auch zusammen irgendwie, na ja es gibt auch unterschiedliche Schwerpunkte, aber bei mir ist das schon ein bisschen so der Schwerpunkt, ja auf dem Herzen ist es dann schon, gehört es zusammen irgendwo, das ist auch, das was ich, weshalb mir auch so was Spaß macht, also gerade mit den Jugendlichen oder so, wo ich sage, dass ist jetzt auch meine Zukunftsperspektive. Wir wollen in der Stadt dort oder (2s) das ist noch nicht alles so ganz klar, mal sehen, wie Gott das so zusammenbringt, aber eigentlich auch eher so ein, also ich möchte, wenn ich zurückgehe wirklich nicht an, in der Schule direkt arbeiten, sondern nach außen mehr gehen, also dann wirklich in die, in der Stadt mit den Leuten dort arbeiten, die dort irgendwo wohnen auf der Straße, oder was also dort in so einem Wohngebiet und eher so ein Zentrum aufbauen, wie auch immer das genau aussehen mag, das muss jetzt ja auch nicht sein (lacht) aber so das was das, was mich auch schon immer angesprochen hat und das ist ja so eine Sache (2s) in die Richtung eher, ja (Anne-Kathrin: Z. 227-233).

Gegenüber den tendenziell pessimistischen Äußerungen am Anfang ihres Interviews und der ständigen »Angst, dass Gott sagt, ich soll zurück nach Deutschland« (ibid.: Z. 29), ist ihr Blick in die Zukunft eher von Optimismus und Hoffnung geprägt. Es kann an dieser Stelle auf Basis des vorliegenden Datenmaterials nicht gezeigt werden, ob es sich bei Anne-Kathrins religiöser Entwicklung um eine Veränderung von einer »unreifen« hin zu einer »reiferen« Persönlichkeit handelt. Festzuhalten ist, dass alle interviewten Missionare – wie oben ausführlich gezeigt wurde – durch ihre Missionseinsätze verschiedene (Selbst-)Veränderungs- und Lernprozesse durchlaufen haben, die zu einer Bewährung im Glauben und einem Zugewinn an Glaubensgewissheit führten.

7 **Rekonstruktion alltagspraktischer Religiosität: Eine Typisierung von religiösen Erfahrungen protestantischer Missionare**

In diesem Kapitel werden die Ergebnisse der Analyse von Erfahrungen und Erwartungen der interviewten Missionare dargestellt, welche in unmittelbarem Zusammenhang mit deren alltagspraktischer Religiosität stehen. Im Rahmen der interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie, wie sie in dieser Untersuchung umgesetzt wird, kommt dem individuellen Charakter und der subjektiven Qualität der im Alltag erfahrbaren Religiosität der Missionare eine entscheidende Bedeutung zu. Die folgenden Überlegungen schließen an die bereits in den beiden vorangegangenen Kapiteln beschriebene Analyse von Handlungen und Orientierung, Erfahrungen und Erwartungen protestantischer Missionare an und widmen sich der Frage: Was macht eine Erfahrung zu einer religiösen Erfahrung? Eine Differenzierung des Zusammenhang zwischen ›alltagsweltlichen Erfahrungen‹ und ›religiösen Erfahrungen‹ wird von verschiedenen Autoren in zwei ›Idealtypen‹ vorgenommen (vgl. u. a. Belzen, 2004; Haeffner, 2007; Ricken, 2004; Popp-Baier, 2008): Aufgrund eines bereits religiös (kollektiv oder individuell) geprägten Erfahrungsraums und Erwartungshorizontes (z. B. durch Teilhabe an bestimmten spirituellen oder religiösen Praktiken, Traditionen, Riten, Gebräuchen etc.) wird vorausgesetzt, dass es sich bereits um religiöse Erfahrungen handelt (7.1). Erfahrungen können aber auch aufgrund von Interpretationsleistungen zu religiösen Erfahrungen (um-)gedeutet werden, wobei religiöse und weltanschauliche Deutungs- und Erklärungsmuster eine Alternative in einer Vielfalt möglicher Erklärungs- und Verstehenshorizonte darstellen (7.2). Häufig halten die missionarisch tätigen Protestanten insbesondere solche Situationen für erzählenswert (und lebensgeschichtlich relevant), in denen erwartungswidrig eingetretene Ereignisse und Erlebnisse als Vergegenwärtigung einer höheren Macht verstanden werden. Dieses Indiz überrascht jedoch nicht, denn zur Darstellung einer kontingenten und kohärenten Lebensgeschichte bedarf es letztlich immer einer entsprechenden Einordnung und Deutung eines solchen Erlebnisses in die eigene Lebensgeschichte. Für eine Typisierung religiöser Erfahrungen sind solche Lebensgeschichten gut geeignet.

7.1 Religiöse Erfahrungen aufgrund eines religiös geprägten Erwartungshorizontes

Bei diesem Typus ist die Darstellung eines Geschehens oder Ereignisses an religiöse Konzepte gebunden. Es wird angenommen, dass die Wahrnehmungen der Erfahrungssubjekte aufgrund eines spezifisch religiösen Erwartungshorizontes bereits (vor-)strukturiert sind. Religiöse Gebräuche, Riten und Handlungsweisen sind dem Gläubigen durch Überlieferung mitgeteilt worden. Sie sind dazu bestimmt, durch Imitation lebendige Formen anzunehmen. Gewohnheitsmäßig wird nach ihnen gehandelt. Die Analyse stützt sich dabei auf (bereits typisierte) Geschichten über das religiöse Leben gewissermaßen aus »zweiter Hand« (James, 1902/1997: 42). In diesen Geschichten werden religiöse Erfahrungen artikulierbar und »verstehbar«, weil diese in einer bestimmten religiösen Tradition verwurzelt sind und implizite, den Missionaren bekannte Handlungsschemata verwenden. Das Religiöse kann dabei auf unterschiedliche Weise in den Erfahrungsprozess der Erzählenden eingehen, sowohl auf körperlicher, emotionaler als auch auf handlungspraktischer Ebene (Popp-Baier, 2006: 143). Dazu zählen u. a. Erfahrungen von Gebetserhörungen, Auditionen oder Visionen und ganz allgemein auch mystische Erfahrungen.

In der Lage zu sein, zu beten, beichten, sehen, reden und hören, ist nur dasjenige Erfahrungssubjekt, welches seine spezifischen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten in der Ausübung einer bestimmten religiösen Handlungspraxis entwickelt hat. Ein Interpret, der kein Wissen über diese Glaubenspraxis besitzt, wird keine derartigen Erfahrungen machen können. Im Folgenden wird ein für den Kontext von Mission zentrales Element alltagspraktischer Religiosität vorgestellt und analysiert: das Fürbittgebet für Andere.

7.1.1 Fürbittgebet für Andere

Das Gebet kann als eine in verschiedenen Religionen verankerte, durch Sprechhandlungen oder ekstatische Ausdrucksformen begleitete und meist interaktiv gestaltete Form der Kommunikation eines Menschen – oder mehrerer Menschen in Gemeinschaft – mit einem oder mehreren höheren, transzendenten Wesen (z. B. Gott, Gottheit, Götter) oder einem Fürsprecher (z. B. Engel, Dämonen) verstanden werden. In der jüdisch-christlichen Tradition wird unter Gebet das Hören und Reden zu einem zuhörenden und antwortenden Gott verstanden. Es lassen sich unterschiedliche Gebetsformen unterscheiden.

Neben fest vorformulierten, meist kanonisch verankerten oder mit Musik untermalten Gebeten, die insbesondere für Kult- und Gottesdienst (wie z. B. Psalmen, liturgische Gebete, Gebetslieder) eingesetzt werden, gibt es auch die Möglichkeit zur freien Formulierung von Gebeten. Das ›freie Gebet‹ dient insbesondere der sprachlichen Verarbeitung alltäglicher Erfahrungen sowie der inneren Erörterung, aber auch der Kontemplation und ›Einkehr in sich selbst‹. Aus den mystischen christlichen Traditionen sind ekstatische Gebetsformen überliefert, in denen die Zwiesprache und Kontaktaufnahme mit dem eigenen Gott vorwiegend durch nonverbale Ausdrucksformen körperlichen oder psychischen Erlebens geprägt sind. Die Inhalte und Funktionen von Gebeten können sich durchaus unterscheiden: u. a. werden diese zum Dank, zur Anrufung, Klage, Bitte und zur Fürbitte für Andere und Fremde formuliert (vgl. u. a. Ratschow, 1984; Bloth, 1984).

Gebete sind auch Gegenstand religionspsychologischer Untersuchungen gewesen. William James (1902/1997: 454f.) versteht das Gebet als die »Seele und das Wesen der Religion«, welches »jede Art innerer Gemeinschaft oder Unterredung mit der als göttlich anerkannten Macht bedeutet.« Als die klassische religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung gilt *Das Gebet* (1917/1919) von Friedrich Heiler, welche eine ausführliche Darstellung und Typologisierung unterschiedlicher Gebetsformen beinhaltet, die sich im Laufe der Geschichte der Religionen entwickelt haben. Neuere religionspsychologische Untersuchungen widmen sich zum einen unter entwicklungspsychologischen Forschungsperspektiven den Motiven und psychischen Wirkungen von Gebeten (vgl. u. a. Brown, 1994; Finney & Maloney, 1985) und unter pathologischen Gesichtspunkten den Einflüssen von Fürbittgebeten auf die Genesung von schweren Krankheiten (vgl. u. a. Dusek et al., 2002; Krucoff et al., 2001; O'Connor et al., 2005).

Als eine spezifische Form des Gebets wird in der christlichen Mission häufig die ›Fürbitte für Andere‹ eingesetzt. Die »aus sozialen Gefühlen hervorgehende Fürbitte« (Heiler, 1917/1921: 69) stellt damit nicht nur eine Gebetsform während der Eucharistiefeier oder allgemein eine liturgische Form im Gottesdienst, sondern auch eine Institution der Alltagspraxis dar. Im Fürbittgebet erbittet der Beter etwas für eine andere Personen, z. B. für die eigene Familie, den Kreis der Verwandten, Bekannte oder eben für die Missionsadressaten. Ist das bei Gott Erbetene und Gewünschte eingetreten, hat man dieses selbst erfahren oder wird

ein Widerfahrnis positiv evaluiert, so spricht man in diesem Zusammenhang von einer Gebeterhörnung. Fürbittgebete dienen u. a. auch der Bewältigung von psychischen Problemen, persönlichen Krisen und Notsituationen (z. B. Michael: Z. 51-54; 6.2.2.4). Die zunächst trivial anmutenden Geschichten von Fürbitten und Erhörungen durch Gott sind psychologisch komplex strukturiert. Das, worum man bittet, kann mannigfaltige Ausprägungen und Dimensionen besitzen und speist sich aus den Erfahrungen und Begegnungen mit den signifikanten Anderen. Fürbittgebete begleiten die Missionare kontinuierlich auf ihrem Weg in die Mission. So berichtet Selma z. B. davon, dass nach einer Zeit des gemeinsamen Gebets bereits die gesamte Schwesternschaft ihres Mutterhauses, wo sie über ein Jahrzehnt als Diakonisse angestellt gewesen war, emphatisch dafür gebetet habe, dass Selma als Mitarbeiterin im eigenen Haus verbleibe:

»dann nachdem das ganze Mutterhaus gebetet hatte, dass ich in dieser Gemeinde weiterhin arbeite, habe ich gesagt, also gut, ich bleibe, aber ich mache Kurzreisen nach Russland, müsst ihr mir unbezahlten Urlaub geben. Und so sind dann nachher Türen einfach von Gott auch geschlossen worden (2s) bis dann der Weg frei war, bin mit Liebenzeller Mission in Kontakt gekommen« (Selma: Z. 320-322).

Obwohl Selma das Ziel der Russlandmission nie aus dem Auge verloren habe, habe sie sich damals unter der genannten Bedingung dennoch für einen Verbleib im Schwesternhaus entschieden. Die Fürbitte der Anderen hatte sie zum Verbleib im Mutterhaus angehalten. Ihren Wunsch und ihr beabsichtigtes Ziel habe sie sich dadurch aber nicht ausreden lassen. Entgegen der gut gemeinten Fürsprache der Anderen habe sie weiterhin für sich selbst gebetet, bis endlich »der Weg frei war« (ibid.). Es wird aber nicht nur auf den Weg in die Mission für die Missionare gebetet, auch deren missionarisches Handeln wird maßgeblich durch die Fürbittpraxis geprägt. Anne-Kathrin berichtet beispielsweise darüber, dass sie während der Missionseinsätze nicht nur in privaten Gebeten, sondern auch in denen auf öffentlichen Konferenzen für Andere vor Gott »auf die Knie« (Anne-Kathrin: Z. 199) gegangen sei, wie z. B. um für die im Kontext von Kolonialisierung, Mission und Gewalt begangenen Untaten zu beten:

Na ja, was ich nur, ja, was ich vielleicht erlebt habe, ist das. Jetzt so am Ende mehr auch manchmal so, da war auch Gebet oder. Also war zum Beispiel eine Veranstaltung, so eine Konferenz, wo wir auch Fürbitte gemacht haben. Und ich auch in einem Team eigentlich mit Leuten war, was fast nur Philippina waren und ich war. Wir waren nur zwei, ich glaube zwei, also eine Amerikanerin. Und ich und wo was ich dort irgendwie gut erlebt war, wo ich gemerkt hab, wo ich vielleicht auch was geben kann, als auch als Weiße oder als Deutsche. Also, es geht eigentlich nicht um deutsch dort, es geht mehr um das weiß. Irgendwo ist das man,

also das war dann einfach so oder was Gott vielleicht auch in dem Moment irgendwo gemacht hat. Mich manchmal gebraucht hat, die Leute für irgendwas um Vergebung zu bitten oder einfach (ibid.: Z. 195-197).

Diese Fürbittgebete werden, wie Anne-Kathrin berichtet, auf Missionskonferenzen und Evangelisierungsveranstaltungen eingesetzt, wo man in multikulturellen Teams mit Gleichgesinnten und den Missionsadressaten zusammenarbeitet (6.3.3 und 6.3.5) und plötzlich erkennt, dass man – obwohl vor Gott gleich gesinnt – nicht die eigene soziale und kulturelle Herkunft verleugnen kann. Die Entwicklung, Begleitung und Supervision der Teamarbeit im Kontext christlicher Mission beinhaltet damit auch eine Bearbeitung von individuellen Schuld- und Sühnegefühlen. Die junge Missionarin berichtet davon, wie sie als ›Deutsche‹ und aufgrund ihrer Hautfarbe als eine ›Weiße‹ wahrgenommen wird. Damit beschreibt sie ein typisches Rollenbild der Missionare, welches aufgrund geschichtlicher Erfahrungen mit der Kolonialisierung und den Gewaltexzessen westlicher Kolonisatoren unverändert die Praxis christlicher Mission auf den Philippinen und anderswo geprägt hat. In Verantwortung vor diesem geschichtlichen Bewusstsein und aufgrund einer direkten Konfrontation mit Erfahrungen von verweigerter Anerkennung und Ablehnung ihrer spezifischen kulturellen Lebensform ersucht Anne-Kathrin ihren Gott um Beistand. In Anne-Kathrins Darstellung der von diesem Problem betroffenen Teamzusammenarbeit auf internationalen Konferenzen verbindet sich ein allgemeines mit einem persönlichen Problem: Zum einen bittet sie ihren Gott um Vergebung für die Schuld, welche die ›Weißen‹ aufgrund der von ihnen verübten gewaltsamen Unterdrückung und Ausbeutung der Philippinos auf sich geladen haben. Vergangenheitsbewältigung und Wiedergutmachung ist ihr Thema. Auf die kulturhistorischen Gründe und Motive für die von Anne-Kathrin erfahrenen sozialen Kategorisierungen sowie die Bearbeitung einer ›kollektiven Schuld‹ durch ›Wiedergutmachung‹ wurde bereits auf Ebene ›kollektivistischer‹ Wertüberzeugungen und religiöser Orientierungen der Missionare ausführlich eingegangen (6.3.4.2.3).

Die bisher angestellten Überlegungen werden im Folgenden ergänzt und erweitert um eine Analyse auf *individual*psychologischer Ebene: Die Bitte um Vergebung ist psychologisch komplex strukturiert und dient der Bearbeitung von innerlichen und äußerlichen Selbstkonflikten sowie von Schwierigkeiten in der interpersonalen Kommunikation mit Anderen und Fremden (u. a. Fitzgibbons, 1986; Gorsuch & Hao, 1993). Dabei handelt es sich meist um ein intensives inneres Selbstgespräch, das die emotionale Bewältigung (z. B. Empathie) und ko-

gnitive Bearbeitung eines das Selbst bzw. die Identität eines Individuums beeinträchtigenden Ereignisses ermöglicht (z. B. Macaskill, Maltby & Day, 2002). Die Vergebung kann auch ohne Anwesenheit des Anderen für den Vergebenden handlungswirksam werden. Der Code ›Vergabung‹ kann allerdings aufgrund fehlender anderer einschlägiger empirischer Beispiele nicht weiter zu einer axialen Kategorie verdichtet werden.

Zum anderen bittet sie ihren Gott um Möglichkeiten, durch ihren Missionsdienst die Anderen anzuerkennen oder gar dafür ein positives Exempel im Umgang mit ihnen zu statuieren (zur Problematik ›Anerkennung und Wertschätzung der Anderen‹ 6.3.5.2.1). Sie sei oft erstaunt darüber, dass sie trotz ihrer kulturellen Fremd- und Andersheit den Philippinos etwas von sich »auch was [weiter]geben« (ibid.) könne (vgl. Selma: Z. 253). Sie bittet daher ihren Gott darum, dass er sie in ihrer missionarischen Tätigkeit immer und allseits dazu benutze, eine persönliche Beziehung zu den Philippinos aufzubauen. Und tatsächlich habe sich eben dieser Wunsch erfüllt, indem sie im Gebet eine neue Sicht auf die Dinge entwickelt habe. Die Begegnungen mit anderen Menschen habe sie als ein ›Geben und Nehmen‹ (ibid.: Z. 53) verstanden. Gott habe sie in Situationen verwickelt, in denen sie eben als ›Deutsche‹ und ›Weiße‹ mit den Philippinos zusammenarbeiten und »hinter den Philippinos [...] stehen« (ibid.: Z. 57) und ihnen etwas von ihren christlichen Lebensansichten, religiösen Orientierungen und Überzeugungen weitergeben konnte. Das Sprechen, Verinnerlichen und Rekapitulieren dieser Fürbitte führt im Fall von Anne-Kathrin also zu einer Erweiterung des eigenen Handlungspotenzials, was sich auf den folgenden drei Konstitutionsebenen nachvollziehen lässt:

- Auf der Ebene der Erwartungen gibt es für die Missionarin einen Zusammenhang (hier: die Anerkennungsprobleme heutiger Missionare aufgrund kolonialer Vergangenheit), welcher als vergebungsbedürftig betrachtet wird und den es zu bearbeiten gilt. Ihre Wahrnehmung der Situation ist in der Weise religiös vorstrukturiert, dass sie sofort die Institution ›Fürbitte‹ als die für die beschriebene Situation adäquate religiöse Ausdrucksform und Technik zur Bewältigung und Lösung von derartigen Problemen betrachtet.
- Auf einer explanativen Ebene beschreibt die Missionarin die Funktionsweise einer stellvertretenden Fürbitte. Anne-Kathrin erklärt in ihrem Fürbittgebet, was man tun muss, um für Andere (nämlich für die Philippinos) beim eigenen Gott Hilfe und Unterstützung zu ersuchen. Aufgrund der Intervention durch

die entscheidungsleitende (psychische) Instanz ›Gott‹ wird ihr im Vollzug des Gebets deutlich, dass sie während ihres Missionseinsatzes mit den Philippinos verwickelt worden sei, um deren kulturelle Lebensform, Überzeugungs- und Orientierungssystem verstehen und ihnen etwas ›von sich‹ weitergeben zu können. In der Aushandlung des zu vergebenden Sachverhalts mit ihrem Gott stellt sie fest, dass Letzterer von ihr verlangt, mit den Philippinos zusammenzuarbeiten, um diese von ihrem (religiösen) Glauben zu überzeugen.

- Anne-Kathrins Erzählung von der im Missionseinsatz unternommenen Fürbittpraxis während eines methodisch geleiteten und in wissenschaftlicher Absicht geführten Interviews kann auch als ein performativer Sprechakt aufgefasst werden: Ihre Erzählung kann als ein Beleg dafür angesehen werden, dass auch gegenwärtig tätige Missionare an einer ›Wiedergutmachung‹ interessiert zu sein scheinen. Sie rechtfertigt damit ihre Mission als einen Wiedergutmachungseinsatz.

Wie dargestellt wurde, verweist das (›altruistische‹) Fürbittgebet auf bestimmte Orientierungen und Handlungsweisen der Anderen und Fremden, auf die man in alltagsweltlicher Praxis möglicherweise selbst kaum oder gar keinen Einfluss nehmen kann. Vordergründig stellt der ›Fürbittgebetsdienst am Nächsten‹ im Kontext protestantischer Mission aber einen wesentlichen Aspekt bei der Ausbildung missionarischer Fähigkeiten und Fertigkeiten dar und dient der eigenen religiösen Entwicklung von Missionaren mit dem Ziel, an mehr ›Glaubensreife‹ zu gewinnen (6.4.2). Die Missionare sind in dieser Hinsicht nicht nur um die Anderen, sondern in erster Linie auch um sich selbst und ihren Stand bei Gott besorgt. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass das zielgerichtete Handeln der Missionare und ihre Fürbittgebete eng miteinander verknüpft sind. Es ist beinahe unmöglich, eine chronologische Abfolge der Geschehnisse zu rekonstruieren. Durch das religiöse Konzept ›Fürbitte‹ wird schließlich eine Erzählung generiert, die temporale Zusammenhänge und religiöse Sinnzusammenhänge miteinander verknüpft. Für diesen und den im Folgenden dargestellten Erfahrungstyp lassen sich damit Momente der Erfahrung des Unverfügbaren erst erfassen, erzählen und in die eigene Lebensgeschichte integrieren, wenn religiöses Wissen vorhanden ist, auf welches in der Erzählung zurückgegriffen wird.

7.2 Erfahrungen als religiöse Erfahrungen durch Interpretation

Charakteristisch für den zweiten Erfahrungstyp ist, dass eine Person Ereignisse und Tatsachen aus ihrer Erfahrungsperspektive als Betroffene schildert, welche unter expliziter Bezugnahme auf religiöse Deutungs- und Erklärungsmuster als spezifisch religiöse Erfahrungen aufgefasst werden. Allgemein lassen sich solche Ereignisse als ›Widerfahrungen‹ (2.3.1.1) charakterisieren: Man könnte behaupten, dass es eine anthropologische Grundlage darstellt, dass Menschen kontinuierlich einem Unverfügbaren ausgesetzt sind, welches sich ununterbrochen und ohne eigenes Zutun, das heißt, unabhängig vom individuellen Denken, Wünschen, Fühlen, Bewerten und Handeln ereignet. Ein Widerfahrnis stellt ein Ereignis dar, in dem ein Mensch eine existenziell bedeutsame Erfahrung macht. James (1902/1979: 156) spricht in diesem Zusammenhang von der Erfahrung einer »zweiten Geburt.« Er sieht darin einen

»Schritt vom unwirklichen (naiven, von Täuschungen durchzogenen) zum realen Leben [...] Die Welt erscheint nun in einem positiven Licht, ohne dass sich etwas in ihr ›objektiv‹ geändert hätte. Weder wird die Realität der leidhaften Seite gelehnet, noch wird angenommen, dass höhere Kräfte unangenehme Episoden durch ihre Intervention vom Betroffenen fernhalten« (Schneider, 2003: 321).

Die Erfahrung eines widerfahrnishaften und damit lebensgeschichtlich bedeutsamen Ergebnisses verkörpert für ihn nicht nur einen Zustand der Sorglosigkeit, sondern auch eine »höhere Art von Glückseligkeit und eine Standfestigkeit der Seele, mit der sich nichts anderes vergleichen kann« (James, 1902/1979: 349; zitiert nach Schneider, 2003: 321). Es hinterlässt psychische Folgen bei den Betroffenen, schränkt deren Handlungspotenzial ein oder erweitert dieses, markiert punktuelle Momente der Lebensgeschichte oder hinterlässt über Lebensphasen hinweg typisierbare ›Verlaufskurven‹ (u. a. Amos, 2006: 201ff.; Kamlah, 1973: 34ff.; Schütze, 1983; Straub, 1999a: 41ff.).

An dieser Stelle wird bereits eine Binnendifferenzierung dieses Erfahrungstyps notwendig: Als klassische Fälle dieses Idealtyps werden einerseits Erzählungen von ›Unglücksfällen und Katastrophen‹ angeführt, in denen das erzählende Erfahrungssubjekt mit Erstaunen feststellt, dass es allein durch Eingreifen einer höheren Macht (z. B. Gottes Hand, Wirken Gottes Heiligen Geistes und Engel) aus einer lebensbedrohlichen Situation gerettet wurde (7.2.1). Neben diesen unglücklichen und katastrophalen Fällen lassen sich unter demselben Erfahrungstyp insbesondere auch ›glückliche‹ Zufälle und Widerfahrungen subsumie-

ren, in welchen es für die Erfahrungssubjekte in der eigenen Lebensgeschichte zu einer unvorsehbaren Wendung gekommen ist, die Chancen, Entwicklungs- und Handlungsmöglichkeiten, kurzum, neue (vorher ungedachte) Perspektiven eröffnet hat (7.2.2). Allgemein kann die interpretative Religionspsychologie dazu dienen, die in den (auto-)biografischen Erzählungen der befragten Missionare dargestellte Komplexität individueller Religiosität zu rekonstruieren. Das Erzählen der Interviewpartner kann dabei als Modus der ›Selbstthematization‹ verstanden werden (2.3.1.6).

Exemplarisch für eine Vielzahl von möglichen biografischen Widerfahrnissen der Interviewpartner wird im Folgenden insbesondere auf solche Textpassagen eingegangen, in denen über sich unerwartet vollziehende Wendungen im eigenen Leben berichtet wird. Auch wenn solche Situationen von den Interviewpartnern nicht immer sprachlich *als* Widerfahrnis bezeichnet werden, so wird doch zumindest von einem merklichen Bruch oder einem Wendepunkt in der eigenen Lebensgeschichte erzählt und das unabhängig davon, ob das Widerfahrnis auf eine glückliche Fügung, das Geschick der Umstände oder gar auf ein bedrohliches Schicksal verweist.⁵⁸ Man könnte meinen, dass durch die biografische Darstellung die eigene Lebensgeschichte irgendwie ›hingebogen‹ wird. Vor diesem Hintergrund muss man also fragen, wie die Interviewpartner solche unerwartet eingetretenen Ereignisse im Rückblick *als* spezifisch religiös gedeutete Erfahrungen erfassen, erklären und verstehen. Geschildert werden meist solche Erfahrungen, in denen den Interviewpartnern etwas stillschweigend oder ›mit einem Male‹ zustößt, zufällt oder widerfährt, was nicht durch ihr eigenes Verhalten und Handeln bewirkt oder provoziert, schon gar nicht intendiert wurde. Nicht selten werden solche Erfahrungen als ein psychisch und innerlich bewegtes Erlebnis geschildert. Das Erfahrungssubjekt ist zwischen Kategorien wie Freude und Leid, Glück und Unglück, Erfolg und Misserfolg, Gewissheit und Frustration hin und her geworfen. Die Handelnden verstehen mitunter die Welt nicht mehr, in der sie leben. Sie ringen und hadern um Verständnis und Deutung der gemachten Erfahrungen. Das eigene Weltbild und Selbstverständnis gerät zuweilen aus den Fugen. Der eigene Glaube wird in Frage gestellt oder gerät in eine exi-

⁵⁸ Vgl. dazu die Thematisierung von Widerfahrnissen im Rahmen der Konversionsforschung (für einen Überblick vgl. u. a. Knoblauch, Krech & Wohlrab-Sahr, 1998; Popp-Baier, 1998; Wohlrab-Sahr, 1999). Biografische Brüche werden von Kirchhöfer (1995) und ›(nicht-)dramatische‹ Wandlungen von Ordnungsstrukturen von Schütze (u. a. 1983) thematisiert.

stanzbedrohliche Lage. Das Widerfahrene zwingt sie zu einer Reflexion und Integration des Unverfügbaren in die eigene Lebensgeschichte.

7.2.1 Kontingente Ereignisse werden als Zufall interpretiert

Man könnte zunächst meinen, dass es sich bei den von den Missionaren gemachten Erfahrungen meist um sog. ›reine Zufälle‹ handelt. Der ›reine‹ Zufall stellt allerdings für sie kein befriedigendes Deutungsmuster dar. Vielmehr handelt es sich dabei um einen abzulehnenden formalisierten, analogen Begriff, der keine eigene Entität beisitzt (vgl. Deuser, 2003; Häring, 2005). Der ›Zufall‹ als existenzielle menschliche Grunderfahrung ist nicht nur ein Begriff unserer Alltagssprache, sondern vor allem auch Gegenstand unzähliger wissenschaftlicher Untersuchungen (wie z. B. als physikalischer Quantenzufall, als evolutionsbiologischer Zufall oder als stochastischer Zufall; vgl. zur Übersicht u. a. Erbrich, 1988, Häring, 2005). Wie im Folgenden gezeigt wird, lassen sich diese (natur-)wissenschaftlichen Zufallsobjektivationen bei der Analyse von Erfahrungen im Kontext von Mission – entgegen ihrer häufigen Verwendung zur Deutung alltagsweltlicher Erfahrungen – allenfalls in Ausnahmefällen als geeignete Vergleichs- und Gegenhorizonte heranziehen. Den interviewten Missionaren geht es schließlich nicht vordergründig um die Beantwortung von (sicherlich auch interessanten) Kausalfragen. Sie fürchten sich vor den Spuren des Irrationalen im Alltag und sträuben sich gegen rationale Begründungen und Argumentationen auf Grundlage von Kausal- und Wahrscheinlichkeitsvermutungen.

Die Lebensgeschichten der interviewten Missionare folgen keinem einfachen Entschluss, schon gar nicht einem festen Plan - selbst wenn man akzeptiert, dass sie durch ihr zielgerichtetes Handeln an der Konstitution ihrer individuellen Geschichte und persönlichen Entwicklung beteiligt sein mögen (vgl. Brandtstädter & Greve, 2006). Als interessant und erzählenswert erscheinen für die missionarisch Handelnden insbesondere jene nativen Erfahrungen, denen sie bei ihren Tätigkeiten zunächst einmal staunend gegenüberstehen. Im Zentrum ihrer Erzählungen stehen vielmehr subjektive Deutungsmuster für spezifische religiöse Phänomene, welche rückwirkend nach dem Ereignis und Erlebnis einer Reflexion bedürfen und spezifische Erklärungen nach sich ziehen. Eine auf einer ›Wahrnehmungsebene‹ vorfindbare und schildernswerte Beobachtung, die allen situationstypischen Erwartungen widerspricht, überrascht und emotionale Wirkungen entfaltet, ist selbst noch kein Zufall. Erst die Bestimmung eines solchen Vorfalles oder eines solchen Ereignisses auf einer ›reflexiven Ebene‹ als Zufall

sowie seine Einordnung in einen (biografischen) Gesamtzusammenhang konstituiert *an sich* einen Zufall. Der Zufall stellt in dieser Hinsicht folglich lediglich ein mögliches Deutungs- und Erklärungsmuster für unerwartet eintretende, einem Menschen widerfahrende Erlebnisse, Ereignisse und Zusammenhänge dar, welches für das Verstehen und Erklären scheinbar nicht-alltäglicher Erfahrungen herangezogen wird. In den Interviews mit den protestantischen Missionaren lassen sich Hinweise darauf finden, wie zufällige Begebenheiten – ganz im Sinne der Alltagssprache – zur Betonung nicht-alltäglicher punktueller Ereignisse herangezogen werden. Wie Christian betont, schließen aber zufällige Begebenheiten und der Glaube an Gott einander aus:

Und dann haben wir, kamen wir durch, es gibt keine Zufälle, denke ich, bei Gott, aber eigentlich durch einen Zufall sind wir Mitglied in einem Verein geworden. Ohne dass wir es wussten, war da eine Dame deutschen Ursprungs, Sekretärin in einem Touristenbüro, die hat uns eingeladen zu sich und hatte da eine Familie dabei und wir wussten nicht, was das so genau ist, bis wir dann nachher im Nachhinein erst dann mitbekommen haben, das war die Vizepräsidentin oder die zweite Vorsitzende würde man auf Deutsch sagen, vom äh Deutsch-französischen Freundschaftsverein und die wollten gern, dass wir da Mitglied werden (Z. 635-645).

Christian verwirft zunächst den Gedanken, dass es Zufall gewesen sei, die Vizepräsidentin des Deutsch-Französischen Freundschaftsvereins kennen gelernt zu haben und später in diesem Verein Mitglied geworden zu sein. Für einen gläubigen Christen sei nichts zufällig, sondern durch Gott vorgegeben (7.2.2). Zunächst habe Christian gedacht, dass eine Mitgliedschaft ihn nur von der eigentlichen missionarischen Arbeit ablenken würde und dass die Vereinsarbeit nicht seine Aufgabe sei. Er und sein Missionarsteam haben sich aber dennoch dafür entschieden, wodurch seine Gemeinde durch neue Kontakte und Bekanntschaften sowie einen Saal für Veranstaltungen bereichert wurden. Die Vereinsmitgliedschaft sei also nicht rein zufällig passiert, sondern stelle rückblickend einen bedeutenden Aspekt der Gemeindegründungsarbeit dar.

Von Zufall wird aber immer auch dann gesprochen, wenn Erlebnisse, Meinungen und Überzeugungen Anderer dargestellt werden oder man sich von den Anderen abgrenzen möchte. Selma berichtet beispielsweise von einer Begegnung mit einer Übersetzerin, die – ihrer Meinung nach – eine Repräsentantin einer Gruppe von jungen, akademisch gebildeten Russen darstellt:

Das war auch eine Erfahrung, aber eine andere Erfahrung. Ich habe eine Sprachhelferin kennengelernt. Sie ist Russin. Sie kann sehr gut deutsch. Ihre einzige Informationsquelle ist das

Internet. Also sie würde nie Fernsehen gucken, nie eine Zeitung lesen und so. Sie hat zu mir einmal wörtlich gesagt: ›es könnte passieren, in der Welt ist irgendwo Krieg und ich kriege es nicht mit, wenn ich nicht gerade zufällig irgendwo im Internet irgendwo herumsurfe, wo ich das erfahre‹. Das zeigt, wie die ganze junge Generation, also die an den Universitäten zwischen zwanzig und dreißig ein unwahrscheinliches politisches Desinteresse haben. Und das sehe ich natürlich aus meiner Sicht auch ziemlich negativ, dass man daran auch arbeiten muss. Überhaupt kein Verständnis, dass man sich da vielleicht ein bisschen informieren oder vielleicht auch was tun könnte, sondern eine Gleichgültigkeit. Das bringt ja doch nichts. Und diese Leute in der Dorma, also in der Regierung, die kriegen nur das große Geld und die machen doch, was sie wollen. Ja, jetzt hab ich viel erzählt (Selma: Z. 131-133).

Selma nimmt Anstoß an deren politischem Desinteresse und scheinbarer Orientierungslosigkeit. In Selmas Erzählung kommt das Wort ›zufällig‹ lediglich in der wörtlichen Rede vor. Selma legt der Übersetzerin gewissermaßen diese Begrifflichkeit in den Mund. Der Zufall als möglicher Handlungssinn kommt zwar als Erklärungsmöglichkeit für alltägliche Erfahrungen von Widerfahrnissen – hier der Informationslage über aktuelle Geschehnisse in der Welt – in Betracht. Selma distanziert sich aber von Zufallsdeutungen. Wenngleich man den Zufall nicht allzu gern als ein explizites Deutungsmuster für kontingente Ereignissen verwendet, wird dieser allerdings als eine Erklärung von Widerfahrnissen der Anderen, z. T. Nicht- und Andersgläubiger, herangezogen. Selma findet keinerlei Rechtfertigung und hat mit einer Anerkennung der Lebenseinstellung der jungen Russen ein Problem.

Für Selma ist es ein Ding der Unmöglichkeit, wie man sich dem Geschehen in der Welt gleichgültig ausliefern kann, ohne sich zumindest über die aktuelle Lage zu informieren. Was Selma hier nur andeutet, wird von ihr zuvor an anderer Stelle stärker pointiert und kontrastiert (u. a. Selma: Z. 123-131; Michael: Z. 42): Die modernen, säkularen jungen Russen seien weniger an der Politik ihres Staates und religiösen Themen interessiert. Dass sie als Christin in Russland mit ihrer missionarischen Arbeit häufig nicht ankomme, liege schlichtweg an einer gewissen Areligiosität der ihr bisher begegneten Missionsadressaten. In ähnlicher Weise berichtet auch Christian von der mangelnden religiösen (zumal christlichen) Erziehung im Schulwesen im »säkularen« bzw. »gottlosen französischen Staat« (Z. 320f.) und einem zunehmenden Desinteresse junger Menschen an religiösen Fragen (Z. 397-436). Wenn von Selma und Christian das ›Zufällige‹ als ein plausibles Erklärungs- und Begründungsmuster für widerfahrnishaft Erfahrungen verworfen wird, dann müssen also andere Interpretationsleistungen eine religiöse Deutung gewährleisten. Die Deutung von Wider-

fahrnissen wird von den Gesprächspartnern also vorzugsweise mit anderen Kategorien vorgenommen, wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird.

7.2.2 Alltägliche Erfahrungen werden zu religiösen Erfahrungen: Die religiösen Erklärungsmuster Schicksal, Vorsehung Gottes und glückliche Fügung

Für die Analyse der folgenden Textauschnitte werden als Vergleichs- bzw. Gehorizonte die religionsphilosophischen und theologischen Konzepte Schicksal, Vorsehung und Fügung herangezogen. Diese ermöglichen eine sinnvolle Bestimmung der in der alltagsweltlichen missionarischen Praxis verankerten religiösen Deutungs- und Erklärungsmuster. Wie Gregor Ahn (1997) betont, ist eine allgemeine Definition von ›Schicksal‹ ebenso wenig möglich wie eine Lösung dieses Begriffs aus der kulturellen Tradition westlicher Gesellschaften. Vielmehr könne man nur von einer Vielzahl sich thematisch und inhaltlich überschneidender oder miteinander konkurrierender kulturspezifischer Schicksalskonzeptionen reden. Unter Schicksal als heuristische Untersuchungskategorie ist »jegliche Bestimmung der Lebensbedingungen von Individuen oder Gruppen durch eine oder mehrere, als übernatürlich oder weltumspannend vorgestellte, planvoll oder willkürlich wirkende Instanz(en) zu verstehen« (Ahn, 1997: 103).

In der jüdisch-christlichen Tradition wird mit Schicksal insbesondere der Aspekt der subordinierenden und unbeeinflussbaren Fremdbestimmung des menschlichen Handelns betont und das Wirken eines »allmächtigen, allwissenden und einzigen Schöpfergottes« verstanden (ibid.: 102). Im Christentum steht anstelle des Schicksals die ›göttliche Vorsehung‹, nach der das Schicksal eines Menschen in Bezug zum Heil allein von Gott bestimmt wird. Das Wort Schicksal wird in den Erzählungen der Interviewpartner nicht verwendet. Der Begriff ›Vorsehung‹ (lat. *providentia*) als Gegenstand antiker und biblischer Traditionen meint je nach philosophischem und weltanschaulichem Bezugsrahmen die alle Menschen und die Welt umfassende, unverrückbare ›Fürsorge bzw. Obhut Gottes‹ (vgl. u. a. Weish. 14,2f.; Platos Timaios 30b/c; Hiob 10,12) oder einer anderen höheren Macht »für die natürlichen wie die spezifischen humanen Lebensbedingungen« (Deuser, 2003: 303). Die christliche Sichtweise von Vorsehung verkörpert den (persönlichen) unergründlichen Ratschluss Gottes, der alle Macht über Gut und Böse, über ewiges Heil oder Verdammnis besitzt: »Gott handelt schöpferisch, planvoll und in letztlich heilsamer Treue zu seinem Bund und die-

ser betrifft den gesamten Kosmos, die Geschichte seines Volkes im Blick auf die Weltgeschichte und zuletzt jedes einzelne Leben« (ibid.: 303).

Wird mit Vorsehung nur ein Bild, eine Eigenschaft oder Grundhaltung Gottes ausgedrückt, konkretisiert und erfüllt sich in der ›Fügung‹ die jeweilige Vorsehung. In der Fügung realisiert sich der Plan Gottes. Ein als ›göttliche Fügung‹ gekennzeichnetes Widerfahrnis entfaltet schließlich einen performativen Charakter und wird im Rückblick auf die eigene Lebensgeschichte zu einem Selbstbekenntnis bzw. einer Selbstoffenbarung: es wird entweder zum Glücksfall oder zum Schicksal erklärt. Der Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der Forschungspartner beinhaltet insbesondere Begegnungen und Gespräche mit Mitmenschen, die dem eigenen Leben eine unvorhergesehene Wendung gegeben haben. Deren Hinweise, Ratschläge und sozialen Unterstützungen tragen oft entscheidend dazu dabei, dass bestimmte Entschlüsse gefasst und verwirklicht werden. Diese Begegnungen werden meist begleitet von Visionen, Auditionen und Erscheinungen Anderer, welche als eine Vorsehung und Fügung Gottes bestimmt werden. Mitunter werden sogar ursprünglich abwegige Ereignisse, Entscheidungen und Glaubensüberzeugungen auf diese Weise dennoch begründet und gerechtfertigt. An dieser Stelle soll jedoch nicht noch einmal auf die weiter oben dargestellten Motive und Beweggründe der Interviewpartner eingegangen werden, die dazu geführt haben, dass diese einen Weg in die Mission eingeschlagen haben (6.2.1), sondern eine alternative Leseweise und Relektüre unter Zugrundelegung letztgenannter Begrifflichkeiten und Konzepte bei der Darstellung des Weges in die Mission vorgestellt werden.

Anne-Kathrin, die noch sehr jung ist und noch über wenige Missionserfahrungen verfügt, zählt nicht zu den entscheidungsfreudigsten Personen. Im Interview macht sie oft einen unsicheren Eindruck und erzählt ausgiebig davon, wie sie regelmäßig Entscheidungen mit großer Tragweite für ihren Lebensweg möglichst weit von sich weist und verstärkt über ihre persönliche Beziehung zu Gott und zu Jesus Christus spricht. Anne-Kathrins Entscheidung, sich auf die Mission einzulassen, schildert sie in Form einer ›Berufungsgeschichte‹ (6.2.1.1). Dabei verwendet sie das explizite religiöse Deutungs- und Erklärungsmuster ›glückliche Fügung Gottes‹, welche in ihrem Leben häufig zu unvorhergesehenen Wendungen geführt habe. Gott allein habe die Karten ihres Lebenswegs in der Hand und vermittele ihr die Klarheit darüber in Visionen, Erscheinungen oder bei ganz banalen alltäglichen Erlebnissen:

Ich habe da zufällig die Adresse von den Philippinen gelesen. Die war auch deutsch-englischsprachig die Schule und also zumindest dieser Unterricht, die Lehre in deutsch-englisch. Und ich würde jetzt mal so sagen, Gott hat mich einfach da hingelenkt, weil ich diese Adresse gehabt habe, dann hatte eine Freundin ein Bild irgendwie gesehen. Ich meine es klingt zwar ein bisschen verrückt, aber die hat irgendwie das Meer und weiße Schiffe gesehen. Und wie auch immer, auf jeden Fall war mir ab dem Moment klar, dass es nicht Deutschland ist und es hat, weil, ich wollte eigentlich immer schon gerne woanders hin, sich aber nie so ergeben. Außer bis Wien bin ich gekommen, aber weiter nicht. Und zu diesem Zeitpunkt wollte ich das eigentlich gar nicht unbedingt. Da wollte ich eigentlich die Schule machen und dann bin ich aber, also, dann haben alle Wegweiser auf die Philippinen gezeigt. Ich bin irgendwie. Im Fernsehen hab ich einen Film angeguckt. Da ging es um die Philippinen und was auch immer in der Zeitung irgendwo. Und ich wusste, entweder das oder gar nichts. So ungefähr. Und habe mich dann dort beworben, habe alles vorbereitet (Anne-Kathrin: Z. 29-29).

Erst im Rückblick werden nach allgemeinem Verständnis erwartungswidrig eintretende, wahrnehmbare, widerfahrene Erlebnisse (auf einer deskriptiven, ereignisbezogenen Ebene) als stillschweigendes oder offensichtliches Einwirken des (jenseitigen) Gottes auf die (diesseitige) Welt und seine Geschöpfe interpretiert (reflexive Ebene): »Ich würde jetzt mal so sagen, Gott hat mich einfach da hingelenkt« (Anne-Kathrin: Z. 29). Die Begegnungen, Gespräche und Erscheinungen sind keine glücklichen Zufälle. Anne-Kathrins Berufungsgeschichte in die Mission kann geradezu als eine Alternative zur Zufallsdeutung gelesen werden. Dies führt dazu, dass ihre Entscheidungsunsicherheit in diesem Handlungsbereich ihres Lebens reduziert wird und der ›steinige‹ Weg in die Mission einen (erzählbaren) Handlungssinn entfaltet. Mögliche Fehlhandlungen und Fehlentwicklungen werden dadurch vermieden. Die Vorsehung Gottes, die Fügung und das Lenken durch Gottes Hand machen für Anne-Kathrin die Darstellung ihrer Motivation, in die Ferne zu gehen, nachvollziehbar. Ihre Berufung versteht sie als ein (Ein-)Lenken einer höheren Macht und Autorität. Die theologischen Konzepte Vorsehung und Fügung dienen letztlich dazu, eine Beziehung zwischen dem (implizit vorausgesetzten) göttlichen und (menschlichen) Handeln herzustellen. Im Gegensatz zum ›Zufall‹ beziehen sich die vorgenannten Konzepte jedoch auf eine handelnde und bestimmbare Entität mit personalisiertem Charakter: Das Wirken Gottes (die ›Hand Gottes‹) wird als ›Lückenbüßer‹ (Häring, 2005) für kontingente Ereignisse gedacht.

Ein anderes Beispiel stellt die von Selma unternommene rückwirkende Evaluation der in Russland gemachten kulturellen Differenz- und Fremdheitserfahrungen dar. Ihre gegenwärtige lebenspraktische Aufgabe ist es, von Gemeinde zu

Gemeinde zu reisen, um von ihren Erfahrungen in Russland zu erzählen. Ihre Evaluation des letzten Russlandaufenthaltes stellt ein eigenes Deutungsmuster dar, welches als ein ›Zeugnisbericht‹ anderen Gläubigen und für den Glauben zu gewinnenden Christen vorgetragen wird. Die eigene Missionstätigkeit wird für die Zuhörer in einen lückenlos theologischen Zusammenhang gebracht. Sie lehnt sich bei der Darstellung ihrer missionspraktischen Erfahrungen explizit an das (idealisierte) lukanische Missionskonzept an (vgl. dazu Apg 1, 8b), wodurch die eigene Lebensgeschichte eine religiöse Valenz erhalten soll:

Und damals, als ich in Fernost war, also diese erste Reise nach Russland machte, da erzähle ich immer. In der Apostelgeschichte heißt das: «Und ihr werdet meine Zeugen sein in Samaria und Judäa und bis an das Ende der Erde» Samaria ist für jemanden, der aus Baden-Württemberg kommt, vielleicht Bayern. Judäa ist dann vielleicht ein bisschen weiter noch. Und dass für mich Baden-Württemberg, Hessen, Hamburg und dann A. Also damals, diese Reise ans Ende der Erde, das sind, wie man mir damals gesagt hat, ich glaube, ganz stimmt das nicht, sind das zehntausend Kilometer. Und wenn man über die USA, über Kanada, Amerika dorthin geht, sind es auch zehntausend Kilometer. Es war für mich geistlich, du bist am Ende der Erde. Also, seid meine Zeugen. Dieser Missionsbefehl bis an die Enden der Erde. Und da, wo mich Gott hinstellt, da diene ich und da ist es einfach nicht so wichtig, was ich mache, wo ich das mache, sondern wichtig ist, dass ich einfach mit Gott bin und weiß, das ist der Platz. Und wenn ich diese Gewissheit habe, dann komm ich auch durch Schwierigkeiten hindurch. Dann geht es durch tiefe Täler und durch hohe Höhen. Der Blick ist bei Jesus (Selma: Z. 414-418).

Nach diesem theologischen Missionskonzept sind die Missionare lokal und global berufene »Zeugen Gottes« (ibid.). Zeuge von etwas zu sein, setzt voraus, dass man etwas erlebt hat und dies verbal, nonverbal oder paraverbal wiedergeben und kommunizieren kann. Indem Selma ihrer missionarischen Aufgabe nachgeht und ihre Erlebnisse verbalisiert, wird sie damit selbst zur Zeugin für die Anderen und zum Zeugnis für die Gläubigen in den eigenen Reihen. Judäa war die Heimat der ersten Christen und gleichzeitig der Ort ihrer Verfolgungen; dort starben auch die ersten Märtyrer. Das feindliche Samaria war eine Gegend »am Ende der Welt« (ibid.): Obgleich geografisch nur unweit von Judäa entfernt, habe sich dorthin kein Jude freiwillig hingetraut, denn man wollte nichts mit den geächteten und ›unreinen‹ Israeliten zu tun haben, die sich mit den ›Heidenvölkern‹ vermischt haben und ihren Gott in einem anderen Heiligtum (Berg Garzim) verehrten (Schmidt, 2005: 133f.). Für die Interviewte bietet Judäa Baden-Württemberg (wo sie aufgewachsen ist, studiert hat und ihre Missionsgesellschaft sitzt) und Samaria Bayern einen möglichen Vergleich für die

beiden biblischen Orte. Ihre Stationierung im asiatischen Teil Russlands habe sie damals als »am Ende der Erde« (Selma: Z. 414ff.) empfunden, und das nicht allein aufgrund der beträchtlichen geografischen Entfernung von ihrem Heimatort, sondern als eine religiöse bzw. spirituelle Erfahrung. Diese Tatsache erinnert sie an den (kanonischen) matthäischen Missionsbefehl (vgl. dazu auch Mt. 28, 18-20): Es zähle nicht der Ort, noch die missionarische Tätigkeit, der Erfolg oder die Art der Tätigkeit, sondern allein der Wille Gottes. Den Ort und ihr berufliches wie privates Arbeits- und Lebensumfeld hat sie bereits anerkannt. Für Selma ist ihre persönliche Beziehung zu ihrem Gott wesentlich wichtiger. Nicht die eigenen Wünsche und Sehnsüchte stehen im Vordergrund, sondern das Vertrauen auf die »epistemische Autorität« als letzte Instanz des eigenen Handelns. Der Blick ist ausgerichtet auf die göttlichen Weisungen. Das »Sich-darauf-Einlassen« und die Vertrauensbeziehung zu ihrem Gott ermöglichen ihr eine Bewältigung von positiv und negativ erlebten Lebensumständen. Ein durch Höhen und Tiefen gekennzeichnetes kontrastreiches Missionsleben erfährt durch das theologische Deutungs- und Erklärungsmuster »Zeugen in der Welt sein« (Selma: Z. 414ff.) eine scheinbar alle Kontingenzen bewältigende und eine kohärente Integration von verschiedentlich erlebten Lebensbedingungen in Bezug auf die eigene Lebensgeschichte. Diese Gewissheit gibt ihr Bestätigung für den übernommenen Missionsauftrag und für ihre gegenwärtige missionarische Tätigkeit im Heimaturlaub.

Auf Grundlage der Ergebnisse der komparativen Analyse kann festgestellt werden, dass Erfahrungen dann eine religiöse Valenz erhalten, wenn diese aus der Perspektive des Erfahrungssubjektes geschildert werden und einzelne der folgenden Eigenschaften und Qualitäten aufweisen:

- Als schildernswert erscheint den Erfahrungssubjekten das dem eigenen Handeln Unverfügbare und Verfügbare. In den religiös strukturierten Erzählungen der Missionare stehen nicht nur die sich im menschlichen Dasein unwillkürlich ereignenden Widerfahrungen im Vordergrund, sondern auch scheinbar unbedeutende alltägliche Ereignisse.
- Bei der Interpretation von Erfahrungen können verschiedene alternative Deutungs- und Erklärungsmuster verwendet werden. Erfahrungssubjekte können sich aus einer Vielfalt von religiösen und weltanschaulichen Sinnangeboten selektiv und partiell bedienen, die entsprechend den eigenen Bedürfnissen modifiziert und erweitert werden können.

- Ein breites Spektrum an psychischen Erlebnisformen und -mustern wird geschildert: Freude und Leid, Glück und Unglück, Erfolg und Misserfolg, Gelingen und Frustration.
- Die Erfahrungen der Missionare können eine plötzliche unverhoffte Einsicht oder das Ergebnis eines länger andauernden Prozesses des Abwägens, Überlegens und Schlussfolgerns darstellen, aber auch prospektiv ausgerichtete Hoffnungen, Karriere- und Lebenswünsche und Argumentationen und Evaluation in Bezug auf bestimmte Momente des eigenen Lebens repräsentieren.

8 Mission als Selbstverwirklichung: Überlegungen zu einer religionspsychologischen Theorie missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens

Ziel dieses Kapitels ist es, mit den im Verlauf der empirischen Studie gewonnenen Erkenntnissen die übergeordnete Frage dieser Untersuchung zu beantworten. In den vorangegangenen Kapiteln wurden die Ergebnisse der komparativen Analysen unter den jeweiligen Schwerpunktsetzungen ausführlich dargestellt und sollen hier nicht noch einmal reproduziert werden. Im Folgenden steht die Frage im Vordergrund, welchen Beitrag diese Untersuchung für ein theoretisches Verständnis missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens leisten kann. Hierzu werden u. a. die in den einzelnen Kapiteln gestellten Fragen und entworfenen Forschungsperspektiven, die verwendeten Begriffe, theoretischen Konzepte und vorgestellten empirischen Studien mit den Ergebnissen dieser Untersuchung in Beziehung gesetzt. Dieses Kapitel gliedert sich aus diesem Grund anhand der folgenden Zielstellungen:

- Zunächst wird danach gefragt, welchen Beitrag die gewonnenen Forschungsergebnisse für die Beantwortung der Fragestellung dieser Untersuchung leisten können und welche Perspektiven sich daraus für eine ›gegenstandsverankerte Theorie‹ missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens entwickeln lassen.
- Es gehört zum Standard empirischer Sozialforschung, dass am Ende einer Untersuchung die gewonnenen Forschungsergebnisse in Hinblick auf deren Aussagefähigkeit, Güte und Qualität evaluiert werden. Dabei wird auf die Grenzen dieser empirischen Studie eingegangen und der Bedarf für zukünftige Forschungsbemühungen benannt;
- Schließlich wird noch darauf eingegangen, wie die untersuchten Zusammenhänge missionarisches Handeln und religiöses Erleben von Missionaren für eine interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie fruchtbar gemacht werden können. Dabei wird danach gefragt, wie die gefundenen Forschungsergebnisse in das Forschungsfeld ›Mission im Kontext kulturellen Austauschs‹ integriert werden können und bisherige Erkenntnisse zu erweitern und zu differenzieren helfen.

8.1 **Selbstverwirklichung im Rahmen missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens deutscher Protestanten: eine theoretische Skizze**

Dieser Abschnitt verfolgt das Ziel, Perspektiven für eine ›gegenstandsverankerte‹, religionspsychologisch und empirisch fundierte Theorie missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens deutscher Protestanten aufzuzeigen, in dem die in den vorangegangenen Teilen der Untersuchung (u. a. in Kapitel 5, 6 und 7) entwickelten (Haupt-)Kategorien miteinander in Relation gebracht und zu der bereichsspezifischen ›Kern- bzw. Schlüsselkategorie‹ (Strauss & Corbin, 1990/1999: 94ff.) verdichtet werden: ›Mission als Selbstverwirklichung‹. Dieser zentrale Untersuchungszusammenhang stellt – in der Terminologie der ›grounded theory‹ – schließlich das Ergebnis des ›selektiven Codierungsprozesses‹ (ibid.) dar, also des systematischen Verknüpfens und Verdichtens sowie der Validierung der bisher identifizierten Kategorien zu einem zentralen theoretischen Zusammenhang. Als Datengrundlage dienen hierzu noch einmal die im Rahmen dieser Untersuchung ausführlich analysierten narrativ-biografischen Interviews mit protestantischen Missionaren. Die Ausführungen in diesem Abschnitt besitzen lediglich vorläufigen Charakter; es kann nur der (integrative) ›Entwurf‹ einer Theoretisierung des untersuchten Zusammenhangs vorgestellt werden.

Dieser Entwurf basiert auf der dieser Untersuchung zugrunde liegenden interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie (Kapitel 2). Dies ist der Tatsache geschuldet, dass im Laufe der komparativen Analysen an verschiedenen Stellen weitere neue Themen und mögliche Kategorien hervorgetreten sind, die mithilfe des theoretisch generierten Samples nicht ausreichend weiterentwickelt werden können. Somit kann der in dieser empirischen Studie untersuchte Zusammenhang zwischen Handlungen und Erfahrungen deutscher protestantischer Missionare nur fragmentarisch die ambivalente Wirklichkeit christlicher Mission abbilden.

Der vorliegenden empirischen Untersuchung liegt folgende Fragestellung zugrunde: Welche Erfahrungen machen in missionarischer Absicht handelnde Individuen und wie strukturieren diese Erfahrungen deren alltägliches Leben? Zur Beantwortung dieser Fragestellung werden im Folgenden die Ergebnisse der bisherigen interpretativen, komparativen Analyse herangezogen. ›Mission‹ und ›missionarisches Handeln‹ gibt den Missionaren die Möglichkeit zur ›Selbstverwirklichung‹, was an vier Aspekten festgemacht werden kann:

- Aus einer psychologischen Perspektive stellt die Verwirklichung ihrer Absichten, Ziele und Strategien eine psychische Leistung und einen Zugewinn für diese dar.
- Damit verbunden ist immer auch eine reflexive ›Selbstthematization‹ (Hahn) ihrer eigenen Biografie und Lebensgeschichte in Form von lebensgeschichtlichen Erzählungen. Die Hinwendung zur Mission erlaubt es den Interviewpartnern, einen eigenen Lebensentwurf auf Grundlage ihrer (auto-)biografisierten, alltagspraktischen Erfahrungen zu konstruieren, welcher durch die in den Missionseinsätzen gemachten Erfahrungen kultureller Differenz und durch die Alltagspraxis in der Fremde geprägt ist sowie kontinuierlich dazu herausfordert, eine Stabilität im eigenen religiösen Glauben herzustellen und zu gewinnen.
- Im Sinne des ›protestantischen Prinzips‹ (Tillich) handelt es sich bei dem theoretischen Konzept der ›Selbstverwirklichung‹ streng genommen um eine modernistische, westliche Idee, die mit dem Streben nach Individualität, Selbstverinnerlichung und Gewissensfreiheit verbunden ist.
- Dabei kommt es zur Konstitution eines spezifischen Erfahrungsraums und Erwartungshorizontes, welcher ihnen alltagspraktisch und im Gegensatz zu den von ihnen verinnerlichten Idealen einer Selbstaufopferung, Selbstaufgabe und Selbstlosigkeit eine Möglichkeit verschafft, sich selbst zu entwickeln, ihre Religiosität und Spiritualität aktiv zu gestalten und die gesteckten Ziele zu realisieren.

Diese einzelnen Aspekte sollen im Folgenden nun erläutert und zu einer theoretischen Skizze zusammengesetzt werden. Diese Überlegungen dienen außerdem als ›*sensitizing concepts*‹ (sensu Glaser & Strauss), um damit die Interpretation des missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens der interviewten Protestanten zu analysieren. Allgemein kann man feststellen, dass ›Mission‹ und ›missionarisches Handeln‹ im Rahmen dieser empirischen Studie von den untersuchten deutschen Protestanten als eine Form der ›Selbstverwirklichung‹ erlebt wird. Das heißt, Missionierende haben sich auf eine ganz besondere Weise dem Bemühen um ›Ich-Umwelt-Gleichgewichte‹ (Boesch 2005) verschrieben. Sie verschaffen sich kreativ neue (Frei-)Räume durch ihre Handlungspraxis. Die Missionare sind stets bestrebt, im Vollzug ihrer Handlungspraxis etwas von sich selbst herauszustellen und zu vermitteln, was über den bloßen Moment hinausgehen soll.

›Selbstverwirklichung‹ stellt in dieser Hinsicht erstens eine psychische Leistung dar, wobei ihre Aktivität und Spontaneität bei der Gestaltung ihres (religiösen) Lebens betont werden soll. Unter ›Selbstverwirklichung‹ (eng. ›*self-actualisation*‹, ›*self-fulfillment*‹, ›*self-realisation*‹) wird ganz allgemein die Spontaneität und Kreativität des Selbstbildes eines handelnden Individuums verstanden, welche auf dasselbige gerichtet ist und entweder einen Entwicklungs- oder einen Realisierungsprozess beschreibt (Paulus, 1994: 10ff.). Bei dem Begriff ›Selbstverwirklichung‹ handelt es sich vordergründig um ein psychologisches Konstrukt. Je nach Schwerpunktsetzung wird dabei dessen Prozess- und/oder Zielaspekt betont (entweder die Entwicklung, Entfaltung und das Wirklichwerden einerseits oder das Ziel der ›Selbsterfüllung‹ andererseits), die damit in Anspruch genommenen psychischen Dispositionen und Funktionen des menschlichen Bewusstseins beschrieben (z. B. die individuellen Fähigkeiten und Fertigkeiten, Veranlagungen, Handlungsorientierungen und -potenziale), die Verwirklichung von bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen hervorgehoben oder ein Motivationsprinzip und Beweggrund der Entfaltung eines Selbstgefühls im Laufe der persönlichen Lebensgeschichte gesehen (ibid.:13ff.).

Der Begriff ›Selbstverwirklichung‹ wurde ursprünglich von C. G. Jung in die (religions-)psychologische Forschung eingeführt. Im Rahmen der sich später firmierenden »humanistischen Psychologie« wird schließlich darunter die ›Grundtendenz‹ eines sich ›normal‹ entwickelnden Menschen verstanden (Bühler, 1962: 116f.). Nach dieser Auffassung ist das oberste Ziel eines Menschen, welcher nach einer Erfüllung im Sinne eines ›gelungenen Lebens‹ strebt, in der Verwirklichung von dessen ›besten Potenzialen‹ zu sehen, z. B. indem ein Mensch bestimmte Werte schafft und sich persönlich (weiter-)entwickelt (ibid.). Im persönlichen Entwicklungs- und Reifungsprozess bringt ein Individuum sein innerstes Selbst zum Vorschein und beteiligt es sich aufgrund seiner kreativ-schöpferischen Fähigkeiten und ›Handlungspotenziale‹ (Boesch) an der Konstitution und Entwicklung seiner kulturellen Lebensform sowie an der Etablierung und Aufrechterhaltung von Wertüberzeugungen, Normen, Riten und Traditionen (ibid.).

Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass es sich bei dem Begriff ›Selbstverwirklichung‹ streng genommen um einen normativen und vor allem wertgebundenen Begriff handelt. Das auf Grundlage dieser Sichtweise entworfene Ideal-

bild eines Menschen und dabei zugrunde gelegte Menschenbild lässt sich freilich nicht auf alle möglichen Lebensläufe bzw. ›Normalbiografien‹ (Fuchs-Heinritz, 2005) anwenden, da es sich vorrangig auf bestimmte durch das oberste Lebensziel der ›Selbsterfüllung‹ gekennzeichnete Persönlichkeitstypen und Lebensentwürfe bezieht. Dabei wird weniger der Aspekt betont, dass ein Mensch im Laufe seines Lebens möglicherweise auf Hindernisse stößt, die seine Selbstentfaltung beschränken, sondern es wird hervorgehoben, dass ein Individuum durch Teilnahme an einer sozialen und kulturellen Praxis seine Ziele und Absichten durchaus auch zugunsten Anderer zurückstecken muss (vgl. Taylor, 1991). Wie Bühler (1962: 118) anmerkt, wird mit ›Selbstverwirklichung‹ vorwiegend die »schöpferische Expansion« und die Entfaltung der individuellen Persönlichkeit (respektive personalen Identität) eines Menschen betont. Eine solche normative und vorwiegend moralisch konnotierte theoretisierte Selbstkonzeption stellt beispielsweise das motivationspsychologische Konzept der ›Bedürfnisbefriedigung‹ nach Abraham Maslow dar, welches das oberste und ›höchste Lebensziel‹ und das menschliche Handeln leitende Motiv in der Entfaltung und Verwirklichung der individuell ›besten Potenziale‹ sieht. Fraglich ist, ob dies für alle Menschen gelten kann.

Nicht jeder Mensch sieht in der Verwirklichung seiner individuellen Ziele und Projekte zwangsläufig ein vorrangiges oder gar übergeordnetes Lebensziel. Möglicherweise lassen sich auch solche Persönlichkeitstypen finden, die neben der Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse eher nach einer »Aufrechterhaltung der inneren Ordnung« bzw. des Seelenfriedens streben oder zu einer »selbstbeschränkenden Anpassung« tendieren, also zu einer erfolgreichen und glückbringenden Einordnung in die Ich-Umwelt neigen (ibid.). Das Konzept der ›Selbstverwirklichung‹ stellt aus einer kritischen Perspektive daher ein ›ethnozentrisches‹ und vor allem durch das christliche Menschenbild geprägtes Konzept dar. Im Vordergrund der Entfaltung der persönlichen Lebensziele steht u. a. auch die Ausbildung und Verwirklichung von bestimmten Fähigkeiten und Fertigkeiten, mithin (interkultureller) missionspraktischer Kompetenzen (zu dieser Problematik 3.5.3).

Und noch ein zweiter Aspekt ist im Kontext der Verwirklichung des eigenen Selbst im Rahmen von Mission bedeutsam: Mit der Hinwendung zur Mission konstruieren die im Rahmen dieser empirischen Studie befragten deutschen Protestanten einen eigenen Lebensentwurf. Die Gesprächspartner strukturieren ihre

eigene Lebensgeschichte aufgrund ihrer reichhaltigen Missionserfahrungen. Die Artikulation der lebensgeschichtlichen Erfahrungen der Missionare bedarf stets einer bestimmten Form, der (auto-)biografischen Erzählung. In ihren Geschichten wird ein (religiöses) Selbstbild thematisiert, welches auf eine Verwirklichung abzielt und nach einer Entfaltung strebt. Sie benennen ausdrücklich ihre Beweggründe, Motive und Ziele, die für sie damit verbunden sind, einen Weg in die Mission eingeschlagen zu haben: u. a. Begegnungen mit anderen Menschen, altruistische Motive, die Gewinnung von Stabilität im Glauben und ganz profane Sehnsüchte. Trotz erheblicher Widerstände stellen sie sich den Herausforderungen des Auslandseinsatzes und beharren im Missionsfeld. Die Missionsaufenthalte geben ihnen nicht nur die Möglichkeit, ihre eigenen beruflichen Perspektiven zu erweitern, sondern fordern sie regelmäßig auch dazu heraus, ihre emotionalen Beziehungen zu den signifikanten Anderen zu reflektieren, mit kulturellen Kontrasterfahrungen umzugehen und die die missionarische Praxis begleitenden Stresssituationen und persönlichen Krisen zu bewältigen. Nicht selten führen diese Anforderungen auch zu zeitweiligen Unterbrechungen oder einem vollständigen Abbruch des Auslandseinsatzes. Meist kehren die Missionare in die Heimat zurück, um eine Aus-, Weiter- oder Fortbildung zu absolvieren oder um sich zu erholen.

Die Alltagswelten der Missionare in der Fremde gestalten sich durch die im Zuge ihrer missionarischen Praxis gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit im Modus (>interkultureller<) Kommunikation und Kooperation mit den Anderen und Fremden. Dabei erweist sich ihr eigener (religiöser) Glaube als eine stabile Grundlage für die missionarische Praxis: Ihre alltägliche Kommunikation und Kooperation ist vor allem durch eine multikulturelle Teamarbeit geprägt und abhängig von der Kooperation mit anderen Christen, Missionaren, Missionsgesellschaften und nichtreligiösen Institutionen. Es werden aber nicht nur die Zusammenarbeit mit anderen Missionaren im Team und die Kooperationen mit einflussreichen Schlüsselpersonen im Missionsfeld thematisiert, sondern auch wie und auf welche Weise die Missionare mit den Adressaten ihrer Mission ins Gespräch kommen und gemeinsame Aktivitäten planen, um diese für den eigenen christlichen Glauben zu gewinnen. Alle Interviewpartner berichten in diesem Zusammenhang von Erfahrungen und Erlebnissen darüber, in welcher Weise von ihnen eine improvisatorische Anpassungsleistung in der jeweiligen Gastkultur ihrer Adressaten abverlangt wurde.

Die missionarische Kommunikation stellt eine ›persuasive‹ Verständigungsmethode dar, auf deren Grundlage die dem Glauben fern oder distanziert gegenüberstehenden Nicht- oder Andersgläubigen für den eigenen religiösen Glauben gewonnen werden sollen. Trotz des kontinuierlichen kulturellen Austauschs und der wechselseitigen Annäherung bleiben verschiedene kulturelle Differenzen dennoch bestehen, die weder überspielt noch ignoriert werden können und eine Auseinandersetzung letztlich notwendig machen. Wahrscheinlich gibt es kaum ein anderes Feld interkultureller Kommunikation, in dem kommunikative Missverständnisse, soziale Konflikte und die Konfrontation mit der eigenen und fremden Identität eine so große Rolle spielen wie im Fall missionarisch handelnder Individuen. Missionen eröffnen den Missionaren verschiedene Gelegenheiten, andere bzw. fremde Kulturen kennen zu lernen, zu erforschen und über diese als ›Botschafter der Fremde‹ in ihrer Heimat zu berichten. Die Interviewpartner haben sich über die Zeit hinweg persönlich fortentwickelt und aufgrund wiederholter ähnlicher Erfahrungen ›interkulturell‹ gelernt (u. a. Thomas, 2003b; Weidemann, 2004, 2007a). Die gemachten Erfahrungen stellen für die Missionare in der Regel einen Zugewinn und eine Bereicherung dar. Oft lernen sie für sie bedeutsame Dinge dazu und gewinnen möglicherweise im eigenen Glauben an neuer Zuversicht und an mehr Stabilität. Die Entwicklung ihres Glaubens kann – trotz einer erkennbaren Bewährung im Glauben – aber auch zu eher labileren Formen von Religiosität bzw. Spiritualität führen. Eine radikale Selbsttransformation des eigenen Denkens, Fühlens, Wollens, Wertens und Handelns, was sie mit den Anderen beabsichtigten zu tun, wird von keinem der interviewten Missionare als eine attraktive Angelegenheit betrachtet. Trotz verschiedener (kultureller) Anpassungsleistungen und persönlicher Wandlungen wird von ihnen eine vollständige Selbstveränderung in der Regel nicht begrüßt. Missionarisches Handeln steht damit in einer direkten Beziehung zur religiösen Entwicklung und Veränderung im religiösen Glauben. Ihr Handeln und Erfahren kann zu einer Steigerung oder Abnahme des Selbstwertgefühls, mithin zur Enttäuschung ihrer Selbstwirksamkeitserwartungen führen. Auf einer pragmatischen Ebene können die persönlichen Selbsteinschätzungen und die persönliche Erwartungshaltung das individuelle Handlungspotenzial einschränken oder erweitern. Auf die Frage, was eigentlich eine Erfahrung zu einer religiösen Erfahrung macht, lassen sich nach Ansicht der Interviewpartner zwei idealtypische Antworten finden: Einerseits wird aufgrund eines bereits religiös geprägten Erwartungshorizontes und des Wissens über eine religiöse Praxis vorausgesetzt,

dass es sich um religiöse Erfahrungen handelt (z. B. Fürbittgebet für Andere). Erfahrungen können andererseits aufgrund von Interpretationsleistungen zu religiösen Erfahrungen umgedeutet werden, wobei religiöse und weltanschauliche Deutungs- und Erklärungsmuster herangezogen werden (z. B. »zufällige«, kontingente Ereignisse, Vorsehung Gottes und glückliche Fügungen).

Wie bereits weiter oben festgestellt wurde, stellt für einen religiösen Menschen Spiritualität einen zentralen Aspekt seiner individuellen Selbstidentifikation dar (3.5.5). Die Missionare werden in verschiedensten Kontexten und Tätigkeitsfeldern damit konfrontiert, sich ihrer eigenen Identität bewusst zu werden. Sie betreiben kontinuierlich ein »Selbstmanagement«, um die Kohärenz und Kontinuität ihres persönlichen spirituellen Selbstbildes zu bewahren. In ihrer Auseinandersetzung mit den signifikanten Anderen machen sie auch identitätsdistale und -aversive Erfahrungen, die sie erzählerisch verarbeiten. Religionen und Weltanschauungen ermöglichen ihren Angehörigen in dieser Hinsicht in unterschiedlicher Weise eine über ihr Leben hinausgehende identitätsstiftende Sinnorientierung und geben den Gläubigen meist klare (normative) Vorschriften für ein vor höheren Wesen »ehrfürchtiges« und hinsichtlich ihrer persönlichen Bedürfnisse »geglücktes« Leben. Die Gläubigen orientieren sich an diesen Vorschriften, um das übergeordnete, höchste und oberste Ziel ihres Lebens nicht zu gefährden: ihr Streben nach »Erlösung«. Zur Erreichung dieses – im Sinne der christlichen Religion »eschatologischen« – Lebensziels transponieren die untersuchten Missionare das subjektive Bedürfnis nach einer »spirituellen« Selbstverwirklichung im Sinne ihrer missionarischen Handlungsweisen in einem ganz modernen Sinne (vgl. dritten Aspekt unten). Es konnte festgestellt werden, dass das oberste spirituelle Lebensziel der Missionare sich eben nicht zwangsläufig und ausschließlich auf die Beziehung zu der von ihnen verehrten Gottheit bezieht, sondern auf *alle* wertgeschätzten Aspekte ihres Selbstbildes. Wie die Ergebnisse der interpretativen Analysen im Rahmen dieser empirischen Studie zeigen, kann der Aspekt der »Selbstverwirklichung« der Missionare nicht allein auf deren alltagspraktische »Spiritualität« und »Religiosität« beschränkt werden.

Trotz der unterschiedlichen Lebensläufe, erzählerisch präsentierten lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Erlebnisse sowie ihrem Streben nach Spiritualität weisen die missionarischen Lebensentwürfe in einem Punkt eine Gemeinsamkeit auf: Sie alle sehen die »Selbstverwirklichung« als eine vorrangige Lebens- und »Entwicklungsaufgabe« (Havighurst). Im Prinzip der »Selbstverwirklichung«

verbindet sich für die im Rahmen dieser empirischen Studie befragten Gesprächspartner ein gemeinsames Element und eine Typik missionarischen Handelns und religiösen Erfahrens. Trotz der unterschiedlichen Lebensläufe der befragten Missionare erfüllt dieses oberste Lebensziel die Funktion einer Integration verschiedenster (auto-)biografischer Elemente. Die missionarischen Lebensentwürfe unterscheiden sich zum Teil sehr stark (Kapitel 5) und sind gekennzeichnet durch verschiedene Widersprüche, welche dem missionarischen Praxisfeld inhärent sind. Ein geeignetes Beispiel für diese Typik stellt die Lebensgeschichte von Leonore dar. Sie berichtet, dass sich ihr persönlicher Glaube trotz der vorzeitigen und ungeplanten Beendigung ihres zweiten Missionsaufenthaltes und der mangelnden geistlichen und spirituellen Erfahrungen während ihres Missionseinsatzes nicht fortentwickelt, sondern tendenziell ›zurückentwickelt‹ (Leonore: Z. 747-848) habe. Aus der Perspektive der Erzählzeit reflektiert Leonore, dass sich trotz des Scheiterns und der Präsenz von persönlichen Widersprüchen letztlich doch etwas für sie entwickelt hat und dass sie an ihrem christlichen Glauben beständig festgehalten habe.

Aus einer theologiegeschichtlichen und modernitätstheoretischen Perspektive kann das Konzept der ›Selbstverwirklichung‹ drittens auch im Rahmen des Konfessionalisierungsprozesses betrachtet werden. Das Streben nach Individualität, Verinnerlichung, Gewissensfreiheit und der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit stellt einen Aspekt des ›protestantischen Prinzips‹ dar und ist mithin als ein Wesensmerkmal der ›Moderne‹ eingraviert. Dieses Prinzip wird häufig mit der reformatorischen Formel der ›*ecclesia semper reformanda*‹ in Verbindung gebracht, was in einem übertragenen Sinn ein Kennzeichen protestantischer Identität darstellt. Unmittelbar damit verbunden ist die Tatsache, dass die eigenen religiösen Überzeugungen, das individuelle Wertverständnis und die Konnotationen missionarischen Handelns einem kontinuierlichen Wandel unterliegen. Trotz der Pluralität von unterschiedlichsten Protestantismen und der Vielstimmigkeit der Heiligen Schrift sowie der Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott wird eine Irrtumsfähigkeit und Korrekturbedürftigkeit von Kirche und Theologie toleriert und anerkannt. Die Ausübung des religiösen Glaubens aus einem freien Gewissen und unter Betonung der individuellen und persönlichen Überzeugungen und Orientierungen ermöglicht es den Missionaren, sich im Rahmen ihrer Missionen selbst zu entwickeln. Ein wesentliches Kennzeichen des missionarischen Lebensentwurfs der untersuchten Protestanten steht damit in einer engen Bezie-

hung zum allgemeinen gesellschaftlichen Prozess der Individualisierung in modernen, multikulturellen, pluralisierten und liberalisierten Gesellschaften. Das Konzept der ›Selbstverwirklichung‹ kann demnach auch aus einer sozial- und moralphilosophischen Sichtweise als eine modernistische Idee gedeutet werden, welche die folgenden drei Strukturmerkmale aufweist (Taylor 1991: 2ff.): Es ist eng verbunden (1) mit dem Prozess der Individualisierung und dem damit einhergehenden Verlust an Bedeutungen moralischer Kategorien; (2) einer Instrumentalisierung der Anderen für die eigenen Ziele; (3) dem Verlust an Freiheit als öffentlich handelnde Individuen. Mit der Individualisierungstendenz beschreibt Taylor (1991) ein Phänomen, welches in verschiedenen Kontexten bereits ausführlich untersucht wurde. In der Moderne stellt die Individualisierung von (kulturellen) Lebensformen und ›Sprachspielen‹ (Wittgenstein) eine Typik menschlichen Handelns, Denkens, Fühlens etc. dar, wobei ein Individuum den Zweck und das Ziel seines Lebens weniger an den Interessen Anderer oder der Gesellschaft ausrichtet, sondern ›selbstbestimmt‹ und ›selbstverantwortlich‹ nach Bedeutungen im eigenen und für das eigene Leben sucht, welches ein sinnorientiertes Handeln ermöglicht (vgl. Gerhardt, 1999). Die im Rahmen dieser empirischen Studie befragten Missionare streben aufgrund ihrer religiösen Orientierungen nach einer höchst individuellen Verwirklichung ihrer missionarischen Ziele. Die missionarische Tätigkeit in der Fremde gibt ihnen erst die Möglichkeit, bestimmte Motive, Ziele und Absichten im Sinne ihrer Religion zu verwirklichen.

Im Zusammenhang mit dieser modernen ›Selbstverwirklichungsidee‹ spricht Taylor (1991: 5ff.) auch von »instrumentalisierten Beweggründen«, die das intentionale Handeln von Individuen prägen. Das Handeln von Individuen sei in der Moderne von einem Effektivitäts- und Effizienzdenken durchdrungen. Effizientes Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass die signifikanten Anderen an Bedeutung für die Entfaltung des eigenen Selbst verlieren und diese nur noch als Objekte der eigenen Ziele, Strategien und Projekte betrachtet werden (z. B. würden soziale Arrangements nur aufgrund einer Kosten-Nutzen-Analyse realisiert). Auch die Missionare betrachten ihre Gegenüber durchaus als ›Missionsobjekte‹ (Friedli, 1991), die es zu verändern und zu ›vollkommenen‹ gilt. Es hat den Anschein, dass die untersuchten Protestanten zwar vorrangig in die Mission gehen, um persönliche Beziehungen zu den Missionierenden aufzubauen. Ihr bedeutungsvolles Handeln ereignet und realisiert sich aber stets auch im Kontext ihres

religiösen Glaubens. Dieser stellt eine konstitutive Voraussetzung und Bedingung dafür dar, dass ihre Handlungspraxis – um zu bestehen – immer auch der Anderen und Fremden bedarf. Mit der Verwirklichung des Missionsauftrags sind allerdings auch eine Reihe von anderen Beweggründen, Motiven und Zielen verbunden (z. B. altruistischen Motive, das Streben nach Stabilität im eigenen religiösen Glauben, das Absolvieren von Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen und die Befriedigung von profanen Sehnsüchten). Alle diese Ziele und Motive stehen vorrangig im Kontext der eigenen Lebensgeschichte und des eigenen sinnorientierten Handelns, welches eine Bedeutung über den Moment hinaus entfalten soll.

Das dritte Argument von Taylor bezieht sich auf das öffentliche und politische Handeln von Individuen in modernen Gesellschaften. Die Etablierung von sozialen Institutionen und Strukturen in »industrialisierten technologisierten Gesellschaften« (ibid.: 8) bringt mit sich, dass die persönlichen Wahlmöglichkeiten und Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt werden, wobei die in der Gesellschaft lebenden Individuen auch ihre Entfaltungsfreiheit und Autonomie einbüßen. Nach Taylors Ansicht gilt dies auch trotz der vorgenannten These einer Instrumentalisierung der Anderen für die eigenen Ziele. Die Institutionen und Strukturen zwingen sowohl die Gesellschaft als auch die Individuen selbst in ernsthaften moralischen Fragen und Entscheidungen zu einer Ausrichtung ihres Handelns am Kriterium der Effektivität (sog. »instrumenteller Beweggrund«), was zum Teil höchst destruktiv sein kann. Im Extremfall widerstrebt die individuelle Idee möglicherweise den moralischen Erfordernissen auf gesellschaftlicher Ebene oder umgekehrt. In jedem Fall aber verliert ein Individuum an Handlungsfreiheit und wird in seinen Entfaltungsmöglichkeiten beschränkt. Für den Kontext von Mission heißt das: Das missionarische Handeln der untersuchten Protestanten steht letztlich in einem ambivalenten Spannungsfeld zwischen friedlichen Zielen und dem moralischen Anspruch einer »Vervollkommnung« und »Verbesserung« der zu Missionierenden. Die Ambitionen und Ziele der Missionare sind in einem hohen Maße moralisch konnotiert. Die Implikationen ihres wertgebundenen Handelns und Überzeugtseins mögen als belanglos oder gar bösartig erscheinen. In jedem Fall aber sind sie an die durch ihre Praxis verfolgten und aufgrund ihres religiösen Glaubens geprägten Wertansichten gebunden. Die Missionare widersetzen sich jenem weit verbreiteten Wertverständnis, welches eine unbedingte Toleranz, Achtung und Anerkennung der Anderen verlangt.

Das Handeln der Missionare steht häufig aber dieser modernen Grundüberzeugung entgegen. Nach Meinung der Forschungspartner sind die Anderen allzu oft nur dazu da, um verändert, verbessert und vervollkommen zu werden. Alles Andere und Fremde sowie kulturell Different wird meist als für das Eigene bedrohlich wahrgenommen. Wenn für die Missionare das Fremde mit dem eigenen Glauben nicht vereinbar erscheint, muss dieses in das eigene Denken eingebunden und eingemeindet werden. Um dieses Ziel zu erreichen, sind heutzutage nicht mehr alle Mittel und Wege recht. Die Ausbreitung der eigenen Religion in Form des christlich-protestantischen Missionsauftrags stellt für diese jedoch ein oberstes Gebot und eine unbedingte Notwendigkeit dar. Als ›friedliche‹ Mittel und Bekehrungsmethoden dienen insbesondere die persuasive Rede und die performative Einbindung der Anderen in das Eigene (z. B. durch rituelle Praktiken und die Semantik ›Brüder und Schwestern‹). Sind die missionarischen Bestrebungen erfolgreich, erhält der missionierte Konvertit im Zuge seiner Bekehrung eine neue soziale Identität (Tajfel, 1981). Die missionarische Kommunikation der in dieser Untersuchung untersuchten Missionare zielt damit auf eine Gleichmachung und Eingemeindung der Fremden im Sinne der protestantischen Identität. Missionare mögen zwar den freien Willen der Anderen respektieren und die freiwillige Natur des christlichen Glaubens betonen, nichtsdestotrotz steht der freie Wille der Anderen aber unter einer missionarischen Einflussnahme und ist der strategischen Manipulation durch diese ausgeliefert.

Nach Taylor stellt die ›Selbsterfüllung‹ (*self-fulfillment*) das höchste Ideal der Menschen in individualisierten modernen Gesellschaften dar. Gleichzeitig verliert das Transzendente an Bedeutung. Individuen werden zu ›Experten ihrer selbst‹ und geben insbesondere exotisierten Formen von Spiritualität und Religiosität eine hohe Bedeutung. Die moralischen Implikationen ihres selbsterfüllenden Handelns gehen im Zuge ihrer Praxis aber nicht verloren. Vielmehr sind sie unverändert gefordert, in einem modernen Verständnis »zu sich treu zu sein« (ibid.: 15) und zu bleiben. Dieses Ideal bezeichnet Taylor als »Authentizität« (ibid.: 16) und meint damit jene Vorstellung von einem ›gelungenen Leben‹, welches als dem an der Selbstverwirklichung orientierten Individuum als ein Vergleichspunkt und Anknüpfungspunkt dient und in dessen Auseinandersetzung es zu einer Befriedigung seiner Bedürfnisse gelangt (ibid.: 17), z. B. indem das Ziel der Karriereorientierung verfolgt wird, welches dem Leben einen Sinn verleiht.

Die ›Selbstverwirklichung‹ eines Individuums kann jedoch nicht nur auf dessen Leistung und Aktivität zurückgeführt werden, sondern hängt auch von der Anerkennung durch Andere ab (Bühler, 1962: 177f.). Todorov (1998: 163f.) unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen der ›Selbsterfüllung‹ und ›Anerkennung‹. Die Selbsterfüllung im Laufe eines Lebens geschieht aus eigenem Antrieb und wird ermöglicht durch das eigene Tun und Handeln. Die Anerkennung kommt jedoch durch die Anderen zustande und wird durch diese vermittelt. Die Anerkennung dient der Regulation des zielorientierten menschlichen Handelns im Sinne des ›Selbsterfüllungsziels‹. Dies geschieht insbesondere durch den Vergleich mit einem Idealbild (z. B. dem eines Missionars). Darüber hinaus kann eine (wie auch immer geartete) religiöse Erfahrung der Missionare zur Erfüllung des Selbst dienen und stellt nicht nur eine Anpassung an die bestmöglichen Verhältnisse »durch das Gemeinschaftserlebnis oder eine beruhigende ›Illusion‹ [dar, M.A.], wie Freud dachte, sondern auch eine Möglichkeit für das Ich, sich einer unendlichen – natürlichen und übernatürlichen – Welt zu öffnen, sein persönliches Dasein in innige Verbindung mit dem ganzen Universum zu bringen« (ibid.: 165). Auch wenn die Erfüllung anderer Ziele nicht vordergründig dem der Erfüllung des eigenen Selbst dient und die individuellen Ziele möglicherweise auch in den Hintergrund treten können, verfestigt sich im Zuge seiner Entfaltung und Verwirklichung seine eigene Existenz und sein Selbstbild. Mit dem Ziel der ›Selbsterfüllung‹ steht damit die menschliche Koexistenz unmittelbar in Beziehung, wobei nicht einfach das Individualziel dem Gemeinwohl gegenübersteht, sondern beide Zielsetzungen in einer komplementären Relation zueinander stehen (ibid.: 166f.).

Schließlich viertens kann das Konzept der ›Selbstverwirklichung‹ als ein Gegenprinzip zur Selbstaufgabe und Selbstlosigkeit der Missionare verstanden werden. Das sich selbstverwirklichende Handeln der Missionare ist stets auch orientiert an dem zentralen christlichen Motiv der ›selbstlosen Nächstenliebe‹ bzw. der moralischen Motivation zu einem ›altruistischen‹ Handeln. Seinesgleichen beizustehen, Anderen in Not und Bedrängnis Hilfe und Zuspruch zu geben und anderen Menschen eine Anteilnahme am Dasein zu gewähren, stellt ein vordergründiges Motiv der Selbstverwirklichung protestantischer Missionare dar. Wie bereits festgestellt wurde (6.3.5.2.2), gibt es kein rein ›selbstloses‹ Handeln. Die Bereitschaft, seinen Mitmenschen zu helfen und für sie Opfer zu bringen, ist für die im Rahmen dieser Studie interviewten Missionare ein zentrales Anliegen

ihrer Mission. Durch ihr (scheinbar) selbstloses missionarisches Handeln sind die Missionare ohne Zweifel aber auch an der zielorientierten Umgestaltung und Veränderung der kulturellen Lebensformen ihrer Gegenüber in nicht unerheblichem Umfang beteiligt. Das (nur scheinbar) selbstlose und uneigennütziges Handeln stellt nur partielle bzw. vorübergehende Lösungen bereit. Vollständige soziale Uneigennützigkeit kann es nicht geben, da dies zu einer vollständigen Selbstaufgabe und zu ›sozialem Selbstmord‹ führen würde. Für die Interviewten stellt es keinen Widerspruch dar, dass sie sich in einem Zwiespalt zwischen der Durchsetzung ihrer Bekehrungsabsichten und einer Einübung in eine durch Altruismus und Nächstenliebe gekennzeichnete Lebensform befinden (8.3).

Wenn man zum Abschluss dieser theoretischen Überlegungen versuchen würde, die genannten Aspekte in eine ›Schlüsselkategorie‹ zusammenzuführen, so könnte man formulieren: Missionarische Tätigkeiten und die damit verbundenen Erfahrungsweisen deutscher Protestanten zielen auf eine Verwirklichung ihres (religiösen) Selbst einerseits im Hinblick auf ihre psychische Aktivität und Kreativität und ihre Tendenz zur Selbstbiografisierung und Selbstthematizierung lebensgeschichtlicher Erfahrungen in Form von Erzählungen. Andererseits streben sie auch nach einer individuellen Lebensgestaltung und einer Lebensform, die durch einen Zwiespalt zwischen Selbstaufgabe im Dienst am Nächsten und der Verwirklichung ihrer strategisch-missionarischen Ziele gekennzeichnet ist.

8.2 Kritische Beurteilung der Ergebnisse dieser qualitativen Studie

Im Rahmen dieser qualitativ-empirischen Studie wurde gezeigt, welche kulturellen Differenz-, Fremdheits- und Alteritätserfahrungen missionarisch handelnde Protestanten im Kontext des kulturellen Austauschs machen und welche Auswirkungen diese Erfahrungen auf deren personale Identität im Kontext von Missionen haben. In dieser Untersuchung werden religionspsychologische Forschungsperspektiven mit dem Interesse an kulturellen Überschneidungssituationen und speziell dem interkulturellen Handeln und Lernen von deutschen protestantischen Missionaren vor, während und nach ihren Ausbildungen und Missionstätigkeiten im Ausland verknüpft. Die Gesprächspartner schildern in den offenen narrativ-biografischen Interviews ihre Erlebnisse, Eindrücke und individuellen Einsichten, die sich während ihrer Missionseinsätze ergeben haben. Ihre Erzählungen beinhalten auch Einschätzungen und Reflexionen über ihr (religiöses) Leben. In jedem Fall spiegeln die Erzählungen der Interviewten ihre subjektive Weltsicht und Perspektive auf die eigene Person wider. In dieser Hin-

sicht unterscheiden sich die Ergebnisse dieser Untersuchung von anderen Untersuchungen, die missionarisches Handeln und Erfahren entweder unter kulturhistorischen Gesichtspunkten mithilfe von theologischen Modellen oder Fragebogenuntersuchungen oder unter sozialmoralischen und postkolonialen Forschungsperspektiven erfasst haben. Im Gegensatz zu den genannten Forschungsansätzen ermöglicht die vorliegende Untersuchung eine ›dichte Beschreibung‹ (Geertz) der Handlungen und Orientierungen, Erfahrungen und Erwartungen der untersuchten Missionare, die mit deren übernommenen Missionsauftrag in unmittelbarem Zusammenhang stehen.

Allerdings unterliegen die Ergebnisse dieser Untersuchung aufgrund der gewählten Untersuchungsmethoden sowie des Forschungsdesigns zur Beschreibung und Erklärung der Handlungszusammenhänge und Erfahrungsweisen der Missionare gewissen Einschränkungen. Diese bestehen in der Aussagekraft der in dieser Untersuchung eingesetzten Datenerhebungsmethode, dem narrativ-biografischen Interview. Die dieser Untersuchung zugrunde liegende interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie hat darüber hinaus nicht das zentrale und vorrangige Ziel, emotionale sowie wert- und einstellungsrelevante Aspekte menschlichen Handelns, Denkens, Erfahrens, Fühlens etc. zu analysieren. Und schließlich sollte auch die Güte und Qualität der qualitativ-empirischen Untersuchung kritisch reflektiert werden.

Auf die theoretischen und methodischen Grenzen des Konzepts (auto-)biografischer Erzählungen und auf das Verfahren des narrativ-biografischen Interviews wurde bereits im Zusammenhang mit der ›Homologiestheorie‹ ausführlich eingegangen (2.3.1.5). Die Erlebnisse der Missionare implizieren nicht automatisch Erfahrungen aufgrund ihres Handelns. Erfahrungen sind nicht einfach per Knopfdruck abrufbar oder gar beliebig verfügbar. Sie stellen immer schon Evaluationen und Reflexionen auf einer abstrakten Ebene dar. Die Schilderung von lebensgeschichtlichen Erfahrungen, vor allem in von Wissenschaftlern initiierten ›Stegreiferzählungen‹, können nicht unabhängig von der Interviewsituation betrachtet werden. Die Geschichten der Missionare kommen unter Einsatz unterschiedlicher Erzähltechniken und Erzählstrategien zustande (z. B. Berufungsgeschichten, Erlebnisberichte und Evaluationen). Den geschilderten biografisch relevanten Erfahrungen liegen in der Regel komplex strukturierte lebensgeschichtliche Erlebnisse zugrunde, die erzählerisch dargestellt werden und der

›Selbstthematization‹ (Hahn) dienen. Die Narrationen der Missionare liegen darüber hinaus meist nur in einer komprimierten Form vor.

Auf Basis dieser Geschichte kann zwar in aller Regel eine Rekonstruktion bestimmter biografischer Ereignisse und Erlebnisse der interviewten Forschungspartner und eine übersichtliche Darstellung der von ihnen artikulierten handlungs- und erfahrungstheoretisch fundierten Themen und Inhalte unternommen werden. Deren Aussagen über persönliche Veränderungs- und Lernprozesse sowie die Darstellung von typisierbaren Gemeinsamkeiten und Unterschieden ihres missionarischen Handelns und ihrer alltagspraktischen Religiosität sind mithilfe ihrer erzählerisch präsentierten Lebensgeschichten jedoch nur begrenzt möglich. Die damit einhergehenden Beschränkungen könnten möglicherweise vor allem durch eine ergänzende Bezugnahme auf Feldbeobachtungsdaten und andere für die Praxis und das Tätigkeitsfeld spezifische Datenquellen überwunden werden (z. B. Einsatz von Tagebüchern, Weblogs, Filmen, Autobiografien etc.). Des Weiteren sollte berücksichtigt werden, dass die Datenerhebung keine ausschließliche Angelegenheit des Forschers darstellt und die erhobenen Daten nicht allein auf dessen Beobachtungen und Interpretationen beruhen, sondern immer auch an den Diskurs aller an der Forschung beteiligten Personen gebunden ist. Zur Lösung dieses Problems sind zwei Auswege denkbar. Zum einen könnten die offenen narrativ-biografischen Interviews – wenn sich dies im Gesprächsprozess ergeben sollte – in eine stärker problemfokussierte Gesprächsform umgewandelt werden, was teilweise auch bei der Interviewführung in dieser Untersuchung umgesetzt wurde.

Zum anderen sollten die Gespräche mit den Forschungspartnern zu unterschiedlichen Zeitpunkten stattfinden, so dass auch mögliche Veränderungsprozesse in deren spezifischen Darstellungsweisen und Erklärungsansätzen bei der Deutung ihrer Handlungen und Erfahrungen verfolgt und erfasst werden können. Je nach Abstraktionsgrad können damit der zeitliche Abstand, die Gesprächsform und die Gesprächsthemen situationsflexibel angepasst werden. Auch könnte man bereits bearbeitete Zwischenergebnisse und entworfene Erklärungsansätze aufgrund der interpretativen, komparativen Analysen noch einmal mit den Beteiligten besprechen und einzelne Themenkomplexe und Aushandlungsprozesse vertiefen, so dass alle Beteiligten an der Bedeutungsanalyse der für das Forschungsfeld ›Mission‹ typischen subjektiven Erlebnisse und Erfahrungen beteiligt werden können. Letzterer Gesichtspunkt kann z. B. umgesetzt werden in

Aushandlungsprozessen im Rahmen von ›Gruppendiskussionen‹, die es ebenso ermöglichen, kollektive Orientierungsmuster bzw. ›kollektive Erfahrungsräume‹ herauszuarbeiten (Bohnsack, 2007).

Die Methodologie der interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie, wie sie in dieser Untersuchung zum Einsatz kommt, bedingt, dass Veränderungen auf einer affektiven bzw. emotionaler Ebene sowie auf der Ebene der Werte und Einstellungen meist ausgeklammert werden. Die eingesetzte Methode des narrativ-biografischen Interviews ermöglicht es den Gesprächspartnern zwar, gewisse Gefühle und Emotionen, Empfindungen und Stimmungen zu artikulieren, doch standen diese nicht im Mittelpunkt des Untersuchungsinteresses. Untersuchungen, die den Einfluss von Emotionen auf das religiöse Erleben erfassen, liegen bereits vor und liefern geeignete Anknüpfungspunkte für zukünftige Studien in dieser Hinsicht (für einen Überblick vgl. z. B. Beile, 1998; Bucher, 2007; Koenig, McCullough & Larson, 2001). Außerdem konnten Veränderungen auf der Ebene von Wertorientierungen und Einstellungen nicht dokumentiert werden. Werte- und Einstellungsveränderungen werden z. B. in der kulturvergleichenden Psychologie untersucht (für einen Überblick vgl. Misra & Gergen, 2002). Allerdings wird in diesen Studien die religiöse und weltanschauliche Präformiertheit der Aussagen und des Handelns der Forschungspersonen z. T. vernachlässigt (Chakkarath, 2007a: 660). Wünschenswert wären solche Studien, in denen der Zusammenhang des Handelns und Erfahrens unter Bezugnahme auf implizite Wissensbestände im Kontext von Mission empirisch untersucht wird. Entsprechende Untersuchungen, die ein umfassenderes Verständnis von spezifischen Einstellungen in Bezug auf das missionarische Handeln liefern, sind in der gegenwärtigen Forschung extrem unterrepräsentiert.

Die genannten Forschungsperspektiven stehen unverändert auf der Agenda religionspsychologischer und kulturvergleichender Untersuchungen, welche zu einer Erweiterung und Ergänzung der in dieser Untersuchung gestellten Forschungsfrage beitragen können. Unmittelbar mit der Beobachtung von Veränderungsprozessen verbunden ist auch die Frage, wie der Untersuchungszeitraum gestaltet werden muss, um mögliche Transformationen personaler Identität und identitätsrelevante Lernprozesse präziser erfassen zu können. In dieser Hinsicht könnte geprüft werden, ob nicht eine empirische Längsschnittstudie ein geeigneteres Forschungsdesign darstellt, um Beobachtungen über län-

gere Zeiträume anzustellen, Veränderungs- und Entwicklungsprozesse differenzierter zu dokumentieren und um auch wichtige Einflussfaktoren in deren Verlauf identifizieren zu können.

Ein wesentliches Kriterium zur Überprüfung der Güte, Qualität und Aussagekraft qualitativer Sozialforschung stellt die »intersubjektive Nachvollziehbarkeit« (Steinke, 2007: 324ff.) dar. Zwar ist eine identische Replikation der Untersuchung nicht möglich, dennoch besteht immer wieder die Notwendigkeit, anderen nicht am Untersuchungsprozess beteiligten dritten Personen die Möglichkeit einzuräumen, eine Bewertung der Forschungsergebnisse vornehmen zu können. Hierzu zählt u. a. die Dokumentation des Forschungsprozesses, die Vorstellung und Diskussion des Forschungsprojektes in Interpretationsgruppen sowie die Anlehnung an im wissenschaftlichen Kontext ausreichend dokumentierte Forschungsverfahren und Untersuchungsmethoden (ibid.).

Die Dokumentation des Forschungsprozesses dient vor allem dazu, dass jeder (fachkompetente) Leser den Untersuchungshergang verfolgen kann und die Möglichkeit erhält, in einen argumentativen Diskurs über die Ergebnisse zu treten und sich an den Interpretationen beteiligen kann. Mit der Vorlage dieses Forschungsberichtes werden dokumentiert: das theoretische Vorverständnis des Forschers und die der Untersuchung zugrunde gelegte methodologische Forschungsperspektive (Kapitel 2), der Forschungskontext und das Untersuchungsfeld (Kapitel 3) sowie die eingesetzten Datenerhebungs- und Auswertungsmethoden, die Kriterien und Probleme bei der Auswahl der Forschungspersonen und der Feldzugang sowie die Transkriptionsregeln (Kapitel 4). Darüber hinaus erfolgt auch eine Darstellung der »Daten« und »Informationsquellen«, welche in Form der (auto-)biografischen Erzählungen und Beobachtungen sowie durch die Gesprächsprotokolle vorliegen (Kapitel 5). Schließlich erfolgt eine ausführliche und übersichtliche Darstellung der Ergebnisse des Interpretationsprozesses (Kapitel 6 und 7). Die Untersuchung schließt mit einer kritischen Beurteilung der Untersuchungsergebnisse und der Einordnung in den Untersuchungskontext (Kapitel 8). An gleicher Stelle erfolgt eine kritische Reflexion der Gegenstandsangemessenheit bzw. »Indikation« (Steinke, 2007: 326ff.) des Forschungsprozesses für die Beantwortung der dieser Untersuchung zugrunde liegenden Fragestellung hinsichtlich der Methodenwahl, des Samplings und der verwendeten Beurteilungskriterien.

Diesbezüglich muss noch ergänzend hinzugefügt werden, dass eine Interpretation im Rahmen der komparativen Analyse bis zu einer ›theoretischen Sättigung‹ (Glaser & Strauss, 1967/1998: 69), d. h. bis zu dem Punkt der Interpretation durchgeführt wurde, ab dem die entwickelten Codierungen bzw. Kategorien nicht mehr weiter verdichtet und damit im weitesten Sinne auch ›validiert‹ werden konnten (Popp-Baier, 1998: 304). Dazu haben die für diese Untersuchungen mittels des ›*theoretical sampling*‹ (Glaser & Strauss, 1967/1998: 53) ausgewählten Fälle beigetragen. Von einer ›Sättigung‹ der Interpretationen kann im Kapitel 6 ausgegangen werden. Diese Form der Validierung konnte allerdings nicht in ähnlicher Weise im folgenden Kapitel 7 entwickelt werden. Bei der Darstellung der alltagspraktischen Religiosität der interviewten Missionare standen nicht genügend Fälle zur Verfügung, die dazu beigetragen hätten, die entwickelten Interpretationsperspektiven ausreichend sättigen zu können. Auch hätte die Erzählaufforderung in den Interviews und die Form der Interviewführung leicht abgewandelt werden müssen. Darüber hinaus musste hinsichtlich des maximalen Vergleichs im Rahmen der komparativen Analyse festgestellt werden, dass keine ›Abbrecherfälle‹ bzw. ›Negativfälle‹ (Popp-Baier, 1998: 304) vorliegen, also deutsche Protestanten, die eine gewisse Zeit ihres Lebens in der Mission verbracht haben, aber entweder während ihres Missionseinsatzes vorzeitig und auf Dauer in die Heimat zurückgekehrt sind oder ihren Dienst als Missionare ganz quittiert haben. Dieser empirische Vergleichs- bzw. Gegenhorizont hätte zu einer differenzierteren und verfeinerten Darstellung der Einsichten und Einstellungen, kulturellen Differenzerfahrungen und der Entwicklung der personalen Identität von Missionaren führen können. Aufgrund dieser fehlenden Fälle konnte entsprechend die Entwicklung einer ›gegenstandsbezogenen Theorie‹ lediglich angedeutet werden.

Als ein weiteres Kriterium der empirischen Verankerung der Ergebnisse der interpretativen Analyse in der Theorie und Empirie gilt das Verfahren der ›kommunikativen Validierung‹ (Steinke, 2007: 329). Dabei wird versucht, die entwickelte Theorie an die Forschungspersonen zurückzubinden und deren Perspektive im Verlauf des Interpretationsprozesses aufzunehmen, um zu prüfen, ob diese intersubjektiv nachvollziehbar und zustimmungsfähig sind. Eine solche Validierung wurde in dieser empirischen Studie auf Basis der entwickelten gegenstandsbezogenen Theorie nicht durchgeführt. Es wurde lediglich am Ende eines jedes Interviews eine Abschlussfrage im Sinne der kommunikativen Vali-

dierung der ›Interviewdaten‹ formuliert. So wurden die Interviewpartner gefragt: »Waren die Fragen verständlich oder erschienen dir manchmal andere Sachen vielleicht wichtiger, die du jetzt vielleicht nicht erzählen konntest oder konntest du irgendwie Dinge, zu denen ich dir Fragen gestellt habe, vielleicht nicht erzählen, weil sie weg waren?« (Michael: Z. 123-127). Dies diente dazu, die Gültigkeit der Ergebnisse und Zuverlässigkeit der Interviewdaten zu überprüfen, indem den Forschungspartnern nochmals die Möglichkeit gegeben wurde, vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erzählungen mögliche Auslassungen und Hinzufügungen zu benennen und die gewählte Interviewform zu evaluieren. Dies hat z. T. neue, bisher nicht thematisierte Themen und Codes zutage gefördert (z. B. ›Kulturschock‹ vgl. Selma: Z. 390-410; ›Kulturvergleich‹ vgl. Christian: Z. 1701-1745).

Die Ergebnisse der interpretativen Analyse der in diese Untersuchung einbezogenen autobiografischen Erzählungen wurden in verschiedenen Interpretationsgruppen auszugsweise vorgestellt und kritisch diskutiert. In moderierten Interpretationsgruppen bot sich die Möglichkeit zur freien Assoziation von Interpretationsvorschlägen, zur Entwicklung alternativer Lesearten von ausgewählten Transkriptausschnitten sowie zur Reflexion und Diskussion der theoretischen Grundlagen und methodischen Vorgehensweise (Straub, 1999a: 322). Die methodologische Herangehensweise und das methodische Vorgehen erfolgte in dieser Untersuchung in Anlehnung an verschiedene kodifizierte Verfahren der qualitativen Sozialforschung, u. a. der ›grounded theory‹ (u. a. Glaser & Strauss, 1967/1998; Strauss & Corbin, 1990/1999), der ›dokumentarischen Methode‹ (u. a. Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007), der handlungstheoretischen und kulturpsychologischen Textinterpretation (u. a. Straub, 1999a) und der Analyse narrativer Interviews (u. a. Schütze, 1983).

8.3 Mission im Kontext kulturellen Austauschs: Forschungsperspektiven für eine interpretative Religionspsychologie

Darüber hinaus lassen sich auch Überlegungen anstellen, wie Mission als ein eigenständiges Forschungsfeld unter der Perspektive einer interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie weiterentwickelt werden kann. Dabei kann angeknüpft werden an das von Wulff (2003) formulierte Plädoyer, dass in erster Linie nicht nur neue Untersuchungsthemen generiert, sondern auch hermeneutisch-interpretative Forschungsperspektiven entwickelt werden sollten. Im Folgenden sollen vier Forschungspers-

spektiven angedeutet werden, die sich einerseits aus der Fragestellung dieser Untersuchung, der dargestellten Forschungsthematik und des Forschungskontextes ergeben haben und mithilfe der Ergebnisse der interpretativen, komparativen Analyse nur andeutungsweise beantwortet werden konnten. Dazu zählen u. a. die vier thematischen Schwerpunkte: das Konstrukt der ›religiösen Erfahrung‹, das ›religiöse Selbstkonzept‹ von Missionaren, kulturvergleichende Perspektiven in der Religionsforschung und religiöse Überzeugungen und Orientierungen deutscher protestantischer Missionare im Kontext interkultureller Kommunikation und Kompetenz. Diese Forschungsperspektiven helfen dabei, das Forschungsfeld ›Mission im Kontext kulturellen Austauschs‹ zu sondieren und weiter zu differenzieren. Die folgenden Überlegungen besitzen lediglich einen exemplarischen Charakter und verstehen sich als Hinweise auf zukünftige Forschungsbemühungen, die in den jeweiligen Forschungskontexten einer Konkretisierung, Differenzierung und Erweiterung bedürfen. Dabei wird gezeigt, wie die religionspsychologische Forschung bisherige Forschungsperspektiven um einzelne Aspekte der kulturvergleichenden Psychologie und der Kulturpsychologie erweitern kann (vgl. Chakkarath, 2007a, 2007b).

›Religiöse Erfahrung‹ als ›*terminus technicus*‹ stellt spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts einen – wenn nicht gar *den* – Grundbegriff einer empirisch orientierten Religionspsychologie dar. An prominentester Stelle steht das Werk *The Varieties of Religious Experiences. A Study in the Human Nature* von William James (1902/1997), das eine vertiefte wissenschaftliche Diskussion über (religiöse) Erfahrungen initiierte. In diese Zeit fällt auch die allmähliche Etablierung der Religionspsychologie als eine eigenständige wissenschaftliche Subdisziplin, die sich zum Ziel gesetzt hat, zwei vormalig getrennte Forschungsbereiche – die Erforschung der menschlichen Psyche und die Philosophie des Geistes – systematisch miteinander zu verknüpfen (Wulff, 1995). Die Religionspsychologie hat als eine Teildisziplin der Psychologie seit jener Zeit zunehmend an der Entwicklung theoretischer Begriffe und Konzepte sowie methodologischer Prinzipien und methodischer Verfahren partizipiert. Sie verfügt damit über ein vergleichsweise sehr ausdifferenziertes Untersuchungsinstrumentarium, um ›religiöse Erfahrung‹ als spezifisch menschliche Erfahrung zu untersuchen (vgl. u. a. Popp-Baier, 2006). Wie sich aber herausgestellt hat, wurde dieses Ziel in den letzten 100 Jahren nur einseitig bearbeitet und zugunsten nicht-hermeneutischer Verfahren und Ansätze umgesetzt.

Viele der damals bereits aufgeworfenen theoretischen und methodologischen Fragen sind auch heute noch Gegenstand unzähliger Debatten: Wie und warum sollte man die Religion psychologisch untersuchen? Wie versteht sich eine *empirische* Religionspsychologie? Wie kann man Religion und Spiritualität definieren und beide Begriffe voneinander unterscheiden? Und schließlich: Welche methodischen Vorgehensweisen können zu einer Untersuchung von Religion, Religiosität und Spiritualität eingesetzt werden? Man könnte behaupten, es stellen sich diese und andere grundlegenden Fragen immer wieder neu, was sich beispielsweise in den aktuellen einschlägigen religionspsychologischen Überblickswerken zeigt (vgl. u. a. Paloutzian & Park, 2005; Roelofsma, Corveleyn & Saane, 2003; Spilka, Hood, Hunsberger & Gorsuch, 2003; Wulff, 1997, 2003). Die Religionspsychologie stellt dabei nur einen Spezialfall und mit William James einen herausgehobenen, exemplarischen Vertreter einer viel umfassenderen Beschäftigung mit (religiöser) Erfahrung in den Sozial- und Kulturwissenschaften dar (2.2.4). Unbestritten hat die Diskussion dieses spezifischen Ansatzes bis in die Gegenwart eine Vielzahl von wissenschaftlichen Disziplinen beschäftigt, u. a. die Ethnologie, Kulturanthropologie, Religionsphänomenologie, Religionssoziologie, Theologie, deren Vertreter verschiedene theoretische und methodische Forschungsperspektiven zur Konzeptionalisierung von Erfahrung vorgelegt haben.

Bezogen auf die Fragestellung dieser Untersuchung lassen sich erstens einige elementare Aspekte aus der Historie der wissenschaftlichen Beschäftigung mit ›religiöser Erfahrung‹ ablesen: Missionarisches Handeln muss etwas mit Erfahrungen zu tun haben, wie Religion, Religiosität und Spiritualität artikuliert werden kann. Und eben dieser Erfahrungsperspektive sollten sich zukünftige Forschungsbemühungen widmen. So stellt eine erfahrungsbezogene Perspektive immer noch eine der wichtigsten theoretischen und methodischen Herausforderungen der modernen Religionspsychologie überhaupt dar, obschon sich seit James' *Varieties* ein Großteil der religionswissenschaftlichen und sozialtheoretischen Forschung mit der Definition und Konzeptualisierung von dem, was es heißt, sich als ›religiös‹ zu bezeichnen oder sich einer ›Religion‹ zugehörig zu fühlen, beschäftigt hat (Popp-Baier, 2006: 140). Zu Recht könnte man mit William James fragen, wie Erfahrungen im Allgemeinen mit religiöser Erfahrung im Besonderen zusammenhängen und wie sie voneinander abzugrenzen sind. Wenn sich also Religion, religiöses Leben und religiöser Glaube (irgendwo) im Erfah-

rungsraum und Erwartungshorizont, vor allem aber in der Beziehung von Mensch und imaginierter transzendenter Wirklichkeit abspielt, dann sollte zunächst erst einmal danach gefragt werden, wie ›religiöse Erfahrung‹ in der zeitgenössischen Religionspsychologie thematisiert und systematisiert werden kann.

Solange dieser Aspekt nicht eingehend bearbeitet worden ist, entbehrt das Argument, dass Menschen spezifische ›religiöse‹ Erfahrungen machen und diese auch artikulieren können, seiner Plausibilität. Wer sich also mit der Analyse von (religiösen) Erfahrungen beschäftigt, steht zunächst vor dem Problem des Erklärens und der Präzisierung des ›Explanandums‹ bzw. ›Interpretandums‹ schlechthin. Dieser Aspekt wurde auch bei der Darstellung der alltagspraktischen Religiosität der interviewten Missionare verdeutlicht (Kapitel 7). Dabei gilt es, zwei bisher getrennt behandelte komplementäre Aspekte ineinander zu integrieren. Es kann einerseits nicht *per se* vorausgesetzt werden, dass ein Individuum über emphatische Fürbitten und sich daraus ergebende Gebetserhörungen, vom aufopfernden Dienst am Nächsten und der plötzlichen Entgegnung von Gottes Liebe, von der Begegnung mit dem Schönen in der Natur oder Kunst und der daraus gewonnenen Dankbarkeit über die Schöpfung zu erzählen weiß. Die Erfahrungspersonen mögen von Schicksalsschlägen und Unglücken in ihrem Leben berichten, die sich das eine oder andere Mal zu einer glücklichen Fügung gewandelt haben. Für sie stellen alle diese Erfahrungen Bekenntnisse für die Existenz einer Gottheit, eines Ewigen oder Letzten dar.

Demgegenüber können andererseits außeralltägliche Erfahrungen und Erlebnisse nicht allein als spezifisch psychopathologische Symptome menschlicher Bewusstseinszustände (vgl. u. a. Bucher, 2004; Sacks, 1985) oder als historisch erklärte Ereignisse (vgl. Berger, 1991; Hardmeier, 2003-2004; Strecker & Schnelle, 1994) identifiziert werden. Gewiss handelt es sich bei den verschiedenen religiösen Erfahrungen stets auch um psychologische, historische u. a. Phänomene, die ihre Erklärungen fordern. Nicht ohne Weiteres kann man daraus aber die spezifisch subjektiven Bedeutungen und Erlebnisqualitäten dieser Erfahrungen für ein Individuum herauslesen, denn die jeweiligen Eindrücke sind zunächst erst einmal dem Individuum selbst vorbehalten. Letztlich muss man gar nicht so weit gehen und nur die Artikulierbarkeit von im engeren Sinne religiösen ›Transzendenzerfahrungen‹ oder ›Spitzenerfahrungen‹ (u. a. Schwarz, 2007) betrachten. Auch die Artikulation von mit missionarischem Handeln verbundenen ›profanen‹ Erfahrungen ringen nach einem individuellen Ausdruck

und ziehen bestimmte Erklärungen nach sich. Voraussetzung für eine entsprechende Erklärung ist stets ein explikatives bzw. deskriptives Vokabular, welches in der jeweils bedeutungsvoll artikulierten Ausdrucksweise eines erlebenden Subjektes begründet liegt (vgl. Jung, 1999). Denn nicht jedes Individuum wird im Stande sein, über die gemachten lebensgeschichtlichen Erfahrungen zu berichten. Nimmt man diese Einsicht ernst, kann man nicht mehr behaupten, dass eine Deutung von subjektiven Erlebnissen allein unter Zugrundelegung von psychologischen, historischen oder anderen Erklärungen möglich ist. Ignoriert man diese Ansichten aber, dann könnte sich gleichzeitig jegliche weitere (Nach-) Frage über die Herkunft dieser Erfahrungen erübrigen und die Interpretation von (religiösen) Erfahrungen *ad absurdum* geführt werden.

Eine zweite eng mit dem Untersuchungsfeld ›Mission‹ verknüpfte Forschungsperspektive für eine interpretative Religionspsychologie stellt das für die Entwicklung der Sozial- und Kulturwissenschaften bedeutsame Konzept des ›Selbst‹ dar, welches – in der hier vorgeschlagenen Weise – als die situationsflexible und kontextuell abhängige Konzeption der Persönlichkeit eines Erfahrungssubjektes sowie deren Entwicklung über die Zeit hinweg betrachtet wird. Missionare, die mit Angehörigen von für sie fremden Kulturen zusammentreffen, sind ebenso wie die unmittelbar von der christlichen Mission Betroffenen (die ›Missionierten‹) mit besonderen Anforderungen konfrontiert. Auf beiden Seiten des missionspraktischen Handlungsfeldes kann einer Beschäftigung mit und Reflexion von kultureller Differenz und womöglich einer Transformation des eigenen Selbst bzw. der personalen Identität kaum ausgewichen werden. Und dies geschieht nicht nur dann, wenn es beispielsweise zu Missverständnissen und Unverständlichkeiten oder zum Wechsel des individuellen Glaubenssystems und ›Bezugsrahmens‹ (Wohlrab-Sahr, 2001) durch Konversion kommt. Für die Missionare bringt ihre Aufgabe und Tätigkeit Herausforderungen mit sich, die auch Selbstreflexionen und Identitätstransformationen anstoßen können. Für die ›Missionierten‹ bedeuten die Erfahrungen kultureller Differenz im missionarischen Handlungskontext häufig eine psychosoziale Herausforderung, die Belastungen, Orientierungsunsicherheiten und eine Infragestellung ihrer eigenen (kulturellen) Identität mit sich bringen können. Auf beiden Seiten sind kulturelle Selbstverständnisse nicht unumstritten und stellen häufig labile »Ich-Umwelt-Gestimmtheiten« (Boesch, 2005: 39ff.) dar.

Eine Exploration des asymmetrischen Verhältnisses in der Kommunikation im Missionsfeld konnte in dieser Untersuchung nur angedeutet und anhand der Strategie der Persuasion und Überzeugung der Anderen angedeutet werden. Zukünftige empirische Studien sollten sich diesem Verhältnis auch in ethnografischen Untersuchungen nähern. Um zu empirisch gehaltvollen Aussagen über das Interaktionsverhältnis zwischen Missionaren und den Missionierten zu gelangen, sollten sowohl unterschiedliche Datenquellen und methodische Verfahren als auch die Eigen- und Fremdperspektive der Missionsadressaten einbezogen und miteinander trianguliert werden.

Eine an der Erforschung religiöser und weltanschaulicher Phänomene interessierte interpretative Religionspsychologie kommt drittens nicht um eine kulturvergleichende Perspektive herum. Kulturvergleichende Forschung steht regelmäßig unter dem Verdacht, fremdkulturelle Lebensformen teilweise oder gar vollständig mit den eigenen stets kulturspezifischen Kategorien, Mustern und Perspektiven beschreiben zu wollen. Ähnlich wie bei anderen wissenschaftlichen Grundbegriffen und Konzepten (zum Kulturbegriff vgl. Straub, 2007a) fand auch die kulturhistorische Genese der Begriffe und Konzepte ›Religion‹ und ›Mission‹ lange Zeit ausschließlich in der europäischen bzw. ›westlichen‹ Welt statt (2.2.2): So wird beispielsweise vor einer Verwendung von Religion als einem Allgemeinbegriff, einer teils unbewussten, teils bewussten ›nostrozentrischen‹ normierenden Fremdbeschreibung und dem Fällen von Urteilen über andere ›Religionen‹ (Weltanschauungen, Lebensformen, etc.) auf der Grundlage einer ›Idealform‹ (u. a. Matthes, 1992a/2005, 1993/2005; Tenbruck, 1992), nämlich des Christentums, gewarnt. Das, was es eigentlich empirisch zu untersuchen gilt, wird aufgrund solcher Beschreibungsformen auf Basis der damit verbundenen Werte, Normen, Orientierungen und Überzeugungen bereits präformiert, ohne die subjektive Bedeutung von Erfahrungsweisen und Handlungszusammenhänge der Akteure entscheidend zu berücksichtigen.

Dies geschieht in der Regel immer dann, wenn man Forschungsinstrumente (Fragebögen, strukturierte Interviewleitfäden, Beobachtungsskalen) verwendet, die lediglich eine Operationalisierung eines vor der Untersuchung postulierten Religionsbegriffs darstellen. Diese Form einer empirischen Religionspsychologie stellt auch in der Gegenwart immer noch die grundlegende Forschungstradition dar, die »›individuelle Religiosität‹ als psychisches Merkmal konzipiert und dessen Ausprägung in Abhängigkeit von anderen Merkmalen« (Popp-Baier,

1998: 19) erfasst und dabei verkennt, dass das subjektive religiöse Erleben der Erfahrungssubjekte immer eine Artikulationsleistung der ›Ersten Person‹ darstellt (2.3.1.3).

Das heißt jedoch nicht, dass ein Vergleich von voneinander differierenden sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Erscheinungsformen nicht möglich wäre. Auch muss aufgrund dieses ›kulturimperialistischen‹ Impetus (Smith, 1978; Matthes, 1992a) der Religionsbegriff nicht gleich abgeschafft werden. Kulturvergleichende Forschung muss sich diesen Vorwurf des ›Ethno- und Nostrozentrismus‹ gefallen lassen und sich der damit verbundenen methodischen Kritik stellen. Wird erst einmal dieses Problem erkannt, eröffnet sich die Chance für eine Suche nach geeigneten ›Anknüpfungspunkten‹ bzw. ›Anknüpfungsstellen‹ für den Kulturvergleich. Immer dann, wenn im Vergleich Bezug genommen wird auf andere kulturelle und/oder historische Lebensformen, sollten nicht nur Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sondern stets auch – unter Einbeziehung der Verglichenen – das ›*tertium comparationis*‹ zum Thema des argumentativen Diskurses gemacht werden und unterschiedliche, möglicherweise miteinander konkurrierende Übersetzungsvorschläge von allen am Aushandlungsprozess Beteiligten diskutiert werden (Matthes, 1992b/2005; Straub, 1999a). Wie Cappai (2007) betont, könnte in der konkreten Forschungspraxis

»dieses Problem dadurch angegangen werden, dass wir Situationen schaffen, in denen die involvierten Parteien nicht einfach über Differenz und Gemeinsamkeiten, sondern über die kategoriale Basis verhandeln, auf der erst Differenzen und Gemeinsamkeiten ausgemacht werden« (99).

Die in dieser Weise durchgeführten Forschungsbemühungen tragen dazu bei, dass ›ethnozentristische‹ Fehlschlüsse eingegrenzt und differenzierte Beschreibungen und Erklärungen von Ähnlichkeits- und Differenzrelationen ermöglicht werden können. Dieses Ziel wurde in der vorliegenden Untersuchung ansatzweise realisiert, z. B. bei der kommunikativen Validierung im Rahmen des narrativ-biografischen Interviews (8.2).

Eine vierte Forschungsperspektive verbindet sich mit den Folgen missionarischen Handelns im Kontext interkultureller Kommunikation und Kompetenz (vgl. Straub & Arnold, 2007, 2008). Auf mögliche Fragen, z. B. auf den Zusammenhang, inwieweit missionarisches Handeln mit ›interkultureller Kompetenz‹ vereinbar erscheint und wie letztere persönliche Dispositionen, Fähigkeiten und Fertigkeiten von Missionaren in geläufigen theoretischen Konzeptionen

dieser ›Schlüsselqualifikation‹ (Straub, 2007b) thematisiert und definiert werden, konnte in dieser Untersuchung nur vereinzelt eingegangen werden. Auf Grundlage der untersuchten Pragmasemantik missionarischen Handelns und alltagspraktischer Religiosität kann nicht zuletzt auch eine weitergehende Reflexion gängiger theoretischer Konzepte und Konstituentenmodelle angestrebt werden (vgl. z. B. Rathje, 2006; Straub, 2007a; Thomas, 2003a), die nicht zuletzt auch zu einer Formulierung einer empirisch fundierten, bereichsspezifisch differenzierten Theorie ›interkulturelle Kompetenz‹ beitragen kann. Interkulturelle Kompetenz von Missionaren beinhaltet partiell andere Fähigkeiten und Fertigkeiten als im Falle von anderen Berufsgruppen. Fast allen diesen Definitionen ist gemein, dass diese speziell *normative* Gehalte implizieren oder gar offenkundig fordern. Nach wie vor bedürfen insbesondere auch die Überredungskünste und moralischen Ansprüche von Missionaren auf einer theoretischen Ebene einer kritischen Reflexion und Erörterung.

Zum Schluss sei schließlich noch erwähnt, dass ›Missionieren‹ in einer kulturell differenzierten, in Fragen der Lebensführung liberalisierten, pluralisierten und individualisierten Welt generell einen prekären Anspruch darstellt. Nicht selten wird aus diesem Grund die konkrete Benennung dieser Handlungsweise sogar vermieden – selbst dort, wo Christen eine Intensivierung der Evangelisierung und Missionierung ganz offen fordern. Stellt nicht Mission nur einen Spezialfall verschiedener möglicher Praxen dar? Ist nicht allgemein jedes zielorientierte menschliche Handeln, welches auf eine strategische (und mitunter gewaltsame) Veränderung und Vervollkommnung der Anderen ausgerichtet ist, fragwürdig?

Nicht zuletzt werden damit all jene Diskussionsthemen und Problemfelder angesprochen, die koexistierende kulturelle (speziell religiöse) Lebensformen aufwerfen, sobald Menschen in ein Verhältnis der Konkurrenz und des Wettstreits miteinander treten (u. a. Nothdurft, 2007; Todorov, 1998; Straub, 1999a): Vielleicht mögen die meisten Menschen in der Ansicht übereinstimmen, ihre Mitmenschen so zu nehmen und sein zu lassen, wie sie sind. Nicht selten werden die Anderen und Fremden aber in keinsten Weise so angenommen. Die Konstitution einer eigenen Identität scheint nicht nur unmittelbar mit dem Willen zur ›Selbstentfaltung‹ verknüpft zu sein. Vielmehr werden gerade auch die Anderen als veränderungsbedürftig betrachtet. Das interkulturelle Handeln von Missionaren ist genau im Zentrum dieses höchst problematischen Spannungsfeldes angesiedelt.

9 Zusammenfassung

9.1 Fragestellung und Forschungsprogramm

In dieser empirischen Untersuchung werden religionspsychologische Forschungsperspektiven verknüpft mit dem Interesse an ›kulturellen Überschneidungssituationen‹ (Thomas) und speziell dem interkulturellen Handeln und Lernen von deutschen protestantischen Missionaren vor, während und nach ihren Ausbildungen und Missionstätigkeiten im Ausland. Im Zentrum steht dabei die Frage, welche Erfahrungen in missionarischer Absicht handelnde Individuen machen und wie diese Erfahrungen deren alltägliches Leben strukturieren. Der dieser Untersuchung zugrunde liegende Forschungsansatz steht in der Tradition der interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie. Gegenstand der Analyse sind Handlungen und Orientierungen, Erfahrungen und Erwartungen, die mit dem von den Protestanten übernommenen Missionsauftrag – einer Verbreitung des eigenen religiösen Glaubens – ›pragmasemantisch‹ (Straub) verwoben sind. Ziel der Analyse ist eine Differenzierung bestimmter Typen missionarischen Handelns und alltagspraktischer religiöser Erfahrungen sowie möglicher Binnendifferenzierungen. Missionarisches Handeln und religiöses Erfahren von Missionaren ist offenkundig zutiefst kulturell geprägt und zugleich persönlich-biografischer Natur. Obwohl es evident erscheint, dass die christliche Religion seit jeher mit einem Missionsauftrag verbunden ist und die durch die Missionare sukzessive und strategisch ins Werk gesetzte Veränderung der Anderen auf einen viele Jahrhunderte alten historischen Erfahrungskomplex beruht, sind die von den (angehenden oder bereits ausgebildeten) protestantischen Missionaren in interkulturellen Kontexten gemachten kulturellen Differenz-, Alteritäts- und Fremdheitserfahrungen sowie die damit verwobenen Transformationen personaler Identität und die identitätsrelevanten Lernprozesse bisher kaum zum Gegenstand empirischer Forschungen gemacht worden.

Die vorliegende Untersuchung trägt in zweierlei Hinsicht zur Beseitigung dieses Forschungsdefizits bei: Sowohl aus einer *theoretischen* als auch aus einer *methodischen* Perspektive werden subjektive Deutungs- und Erklärungsmuster mithilfe von rekonstruktiven, qualitativ-empirischen Forschungsmethoden im Rahmen des ›interpretative Paradigmas‹ (Wilson, 1974) untersucht, da implizite Wissensbestände den Akteuren meist selbst nicht ohne Weiteres reflexiv zugänglich sind. Indem die Forschungspartner nicht lediglich als Repräsentanten einer

bestimmten Kultur betrachtet werden, sondern stets in durch Multikulturalität, Liberalität und Pluralität gekennzeichneten Sinn- und Relevanzsystemen situiert sind, wird damit eine mögliche Alternative zum ›sozialwissenschaftlichen Ethnozentrismus‹ (Matthes, 1992b/2005) realisiert. Aus einer *inhaltlichen* Perspektive erweitert die Fragestellung dieser Untersuchung die bisherige religionspsychologische Forschung um eine theoretisch fundierte empirische Analyse interkultureller Kommunikation für das spezifische Handlungsfeld der christlichen Mission. Dies wirkt der Tatsache entgegen, dass die Erforschung interkultureller Kommunikation bislang weitgehend vor dem Hintergrund des praktischen Anliegens erfolgt ist, ›interkulturelle‹ Interaktionen vereinfachend auf negative Krisen- und Konflikterfahrungen in ausgewählten Kontexten und auf kulturelle Unterschiede in interkulturelle Praxis zu reduzieren.

9.2 Metatheoretische Grundlagen und Forschungskontext

Am Anfang der vorliegenden Untersuchung steht die Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff und den erfahrungs- und handlungstheoretischen Grundlagen einer interpretativen Religionspsychologie (Kapitel 2). Diese Überlegungen stellen einen metatheoretischen und methodologischen Bezugsrahmen zur Beschreibung, Erklärung und Typisierung der Bedeutungen von Handlungsweisen und Erfahrungszusammenhängen im Kontext von Mission dar. Ausgehend von der Diskussion des defizitären Konzeptes ›Erfahrung‹ werden ausgewählte erfahrungsbezogene Perspektiven in der modernen Religionsforschung vorgestellt. Die Überlegungen zum Forschungsgegenstand münden schließlich in den methodologischen Forschungsansatz dieser empirischen Studie: die interpretative, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierte, empirische Religionspsychologie. Mit expliziten Erfahrungen kann z. B. die ›komparative Analyse‹ und ›relationale Hermeneutik‹ (z. B. Straub, 1999a; Straub & Shimada, 1999) im Sinne der handlungstheoretisch orientierten Kulturpsychologie aufwarten, die bereits in verschiedenen Forschungskontexten erprobt und differenziert wurde.

Die Forschungsfrage dieser Untersuchung knüpft an vier Forschungsfelder an und verbindet diese Themenfelder miteinander: ›Begriff und Wirklichkeit religiöser Expansion‹, ›Selbstverständnis und Ziele christlicher Mission‹, ›christliche Identität und Mission‹ und ›Mission als interkulturelles Praxis- und Forschungsfeld‹. Mit diesen Aspekten beschäftigt sich das Kapitel 3, welches der Präzisierung des Forschungskontextes missionarischen Handelns und der religiösen Identität deutscher Protestanten aus kulturhistorischer, theologischer und

religionswissenschaftlicher Perspektive dient. Ein kritischer Blick auf das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit religiöser Ausbreitungsbewegungen verrät, dass der Missionsbegriff sich zunächst als ein christlich-theologischer Allgemeinbegriff für die Expansion des missionarischen Christentums etabliert hat und in neuerer Zeit – nicht ganz unproblematisch – auch auf andere Kontexte übertragen wird.

Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass sich die kirchliche Lehre von der Mission im Zuge ihrer historischen Entwicklung kontinuierlich verändert hat und den Anforderungen der jeweiligen Missionskontexte angepasst wurde. Das gilt sowohl für die Interpretation der einschlägigen Stellen in der Heiligen Schrift aus einer biblisch-exegetischen und systematisch-theologischen Perspektive als auch für die Konstitution und Entwicklung einer ›protestantischen Identität‹. So wird Mission im Sinne der protestantischen Theologie *idealiter* auf Basis der prophetischen Verheißungen im Alten Testament und ihrer Erfüllung durch das Wirken Jesu Christi und der Apostel im Neuen Testament interpretiert. Im Zuge der jeweiligen Ausgestaltung der Missionstätigkeiten wurden im Laufe der historischen Entwicklung des Christentums unterschiedliche Missionsziele verfolgt und Konzepte von Mission vertreten, die von der Bekehrungsabsicht und Gemeindegündungsarbeit über Anpassungs- und Inkulturationsbemühungen bis hin zu Formen des Dialogs mit anderen Religionen, der Entwicklungszusammenarbeit, Verwirklichung kontextueller Theologien und der Ausweitung der Ökumene reichen.

Im Laufe des Bekenntnisbildungsprozesses und der kontinuierlichen Auseinandersetzung der protestantischen Kirchen mit ihrer Missionstätigkeit hat sich auch eine spezifisch religiöse, ›protestantische Identität‹ formiert, die an die reformatorische Tradition anknüpft. Die kritische Rückfrage sowohl hinsichtlich der begriffs- und konfessionsgeschichtlichen Entwicklung des Protestantismus als auch hinsichtlich der sich im Konfessionalisierungsprozess herauskristallisierenden Strukturmerkmale einer protestantischen Lebensform (u. a. Innerlichkeit, Individualität, Weltfrömmigkeit) hat zu folgendem Ergebnis geführt: Obschon von einem ›Wesen des Protestantismus‹ bzw. ›protestantischen Prinzip‹ (Paul Tillich) historisch exakt nicht gesprochen werden kann, lassen sich einige Konturen und Leitlinien einer ›protestantischen Identität‹ in Bezug auf die dogmengeschichtliche und bekennnistheoretische Lehrtraditionen zusammentragen. Zu den zentralen Merkmalen und Charakteristika dieses relationalen Konzeptes

zählen z. B. die Fokussierung auf die reformatorisch-theologische Rechtfertigungslehre, die Vielstimmigkeit der Heiligen Schrift und Unmittelbarkeit der Beziehungen zu Gott, die Anerkennung der Irrtumsfähigkeit und Korrekturbedürftigkeit von Kirche und Theologie, die Christuszentriertheit trotz Konzessionspluralität und die Ausübung des religiösen Glaubens aus freiem Gewissen und unter Betonung der Individualität der persönlich-religiösen Überzeugungen und Orientierungen.

Das Themenfeld ›Mission‹ kann aus fünf Perspektiven auch als ein interkulturelles Praxis- und Forschungsfeld betrachtet werden: Forschungsergebnisse lassen sich einerseits zusammentragen für die *missionarische Aus-, Weiter- und Fortbildung* von Missionaren und deren Vorbereitung auf Missionseinsätze. Des Weiteren haben sich im Kontext missionarischen Handelns verschiedene typische berufliche *Tätigkeits- und Einsatzfelder* von Missionaren etabliert, die von ihnen spezifische Fähigkeiten und Fertigkeiten, Einstellungen und eben auch (*›interkulturelle‹*) *Kompetenzen* abverlangen. Einschlägige empirische Studien zur Untersuchung der (kulturellen) ›Anpassung‹ und ›Akkulturation‹ von Missionaren aufgrund ihrer Auslandseinsätze sowie der spezifischen Herausforderungen für ihre Familien (einschließlich für die Missionarskinder und den in der Mission mitarbeitenden Ehepartnern) wurden ebenfalls erörtert. Und schließlich werden verschiedene *spirituelle* bzw. *religiöse Selbstkonzeptionen* im Kontext von Mission auf den Prüfstand gestellt.

9.3 Forschungspraktische Umsetzung der empirischen Studie

Der dieser Untersuchung zugrunde liegende methodologische Ansatz basiert auf der handlungstheoretisch und kulturpsychologisch orientierten Textinterpretation (Straub, 1999a) und ist in einigen wichtigen Hinsichten an die ›dokumentarische Methode‹ (Bohnsack, Nentwig-Gesemann & Nohl, 2007) der Interpretation angelehnt. Die gewählte Forschungsstrategie orientiert sich außerdem an der ›komparativen Analyse‹ im Rahmen der *›grounded theory‹* von Glaser, Strauss und Corbin (vgl. u. a. Glaser & Strauss, 1967/1998; Strauss & Corbin, 1990/1999): Auf Datenerhebungsebene (Textkonstruktion) wird das narrativ-biografische Interview (u. a. Schütze, 1983) eingesetzt. Interviewt wurden im Zeitraum von 2004 bis 2005 fünf deutsche protestantische Missionare während ihres Heimataufenthaltes mit einer jeweiligen Dauer von zwei bis vier Stunden.

Die Interviewpartner haben sich auf längere autobiografische Erzählungen eingelassen, die einen reichhaltigen Fundus an Erfahrungen und Erlebnissen bein-

halten: über den Weg in die christliche Mission, Erfahrungen während deren Missionstätigkeiten und auch Reflexionen nach deren Einsätzen. Die Erzählungen der Missionare fördern nicht nur Berichte über im Ausland gemachte Erfahrungen zu Tage, sondern auch Begründungen, Evaluation, Argumentationen über mehrere Lebensspannen hinweg. Die Auswertung (Textinterpretation) dieser lebensgeschichtlichen Erzählungen stützt sich auf wörtlich transkribierte, segmentierte, paraphrasierte und thematisch codierte Interviewtexte, welche einer ›formulierenden Interpretation‹ und einer – unter Einbeziehung verschiedener Typen von Vergleichs- und Gegenhorizonten (u. a. Bohnsack, 2007; Straub, 1999a) – ›vergleichenden Interpretation‹ unterzogen werden (Kapitel 4).

9.4 Ergebnisse

Die Einzelfallanalysen (Kapitel 5) machen deutlich, welche individuellen Erfahrungen, Vorstellungen und Deutungs- und Erklärungsmuster mit den missionarischen Tätigkeiten der befragten Forschungspartner verbunden sind. Die Erzählungen der Missionare geben einen Einblick in typische alltagspraktische Erfahrungen, in für diese bedeutsame lebensgeschichtliche Ereignisse und ihren Umgang mit Anders- und Nichtgläubigen, die für den eigenen Glauben gewonnen werden sollen. Die angehenden oder seit kurzem tätigen Missionare erzählen von ihren Aus-, Fort- und Weiterbildungen, Auslandseinsätzen, persönlichen Erfahrungen und Erwartungen, von Erfolgen und Misserfolgen sowie von bewegendem Momenten ihrer Lebensgeschichte. Sie lassen dabei Unstimmigkeiten und Widersprüche, Brüche und dramatische Veränderungen in der eigenen Lebensgeschichte nicht aus.

Im Kapitel 6 dieser Untersuchung werden die Ergebnisse der interpretativen, komparativen Analyse der ›Pragmasematik‹ (Straub) missionarischen Handelns und den damit verwobenen Aspekten personaler Identität und deren individuelle Selbstkonzepte dargestellt. Die interviewten Protestanten strukturieren ihre persönliche Lebensgeschichte aufgrund reichhaltiger Missionserfahrungen. Sie benennen ausdrücklich ihre Beweggründe, Motive und Ziele, die für sie damit verbunden sind, einen Weg in die Mission einzuschlagen. Trotz erheblicher Widerstände beharren sie im Missionsfeld und stellen sich den Herausforderungen des Auslandseinsatzes. Die Missionsaufenthalte geben ihnen nicht nur die Möglichkeit, ihre eigenen beruflichen Perspektiven zu erweitern, sondern fordern sie regelmäßig auch heraus, ihre emotionalen Beziehungen zu ›signifikanten Anderen‹ (Mead) zu reflektieren, mit kulturellen Kontrasterfahrungen umzu-

gehen und verschiedene die missionarische Praxis begleitende Stresssituationen und persönliche Krisen zu bewältigen. Die Alltagswelten der Missionare in der Fremde gestalten sich durch die im Zuge ihrer missionarischen Praxis gemachten Erfahrungen kultureller Differenz, Fremdheit und Andersheit und finden im Modus (›interkultureller‹) Kommunikation und Kooperation mit den Anderen und Fremden statt. Ihre alltägliche Kommunikation und Zusammenarbeit ist vor allem durch eine multikulturelle Teamarbeit geprägt und abhängig von der Kooperation mit anderen Christen, Missionaren, Missionsgesellschaften und nicht-religiösen Institutionen. Es wird aber nicht nur die Zusammenarbeit mit anderen Missionaren im Team und die Kooperationen mit einflussreichen Schlüsselpersonen im Missionsfeld thematisiert, sondern auch wie und auf welche Weise die Missionare mit ihren Adressaten ins Gespräch kommen, gemeinsame Aktivitäten planen und gestalten, um diese für ihre eigene christliche Überzeugung zu gewinnen. Die missionarische Kommunikation stellt eine ›persuasive‹ Verständigungsmethode dar, auf deren Grundlage die dem Glauben fern oder distanziert gegenüberstehenden Nicht- oder Andersgläubigen für die eigene christliche Religion gewonnen werden sollen. Trotz des kontinuierlichen kulturellen Austauschs und der wechselseitigen Annäherung bleiben verschiedene kulturelle Differenzen dennoch bestehen, die weder überspielt noch ignoriert werden können und eine Auseinandersetzung notwendig machen. Die Interviewpartner haben sich über die Zeit hinweg persönlich fortentwickelt und aufgrund wiederholter ähnlicher Erfahrungen ›interkulturell‹ gelernt (u. a. Thomas, 2003b; Weidemann, 2004, 2007a). Die gemachten Erfahrungen stellen für die Missionare in der Regel einen Zugewinn und eine Bereicherung dar. Oft lernen sie bedeutsame Dinge dazu und gewinnen im eigenen Glauben an Zuversicht und Stabilität. Die Entwicklung ihres Glaubens kann – trotz einer erkennbaren Bewährung im Glauben – aber auch zu eher labileren Formen von Religiosität und Spiritualität führen. Eine radikale Selbsttransformation des eigenen Denkens, Fühlens, Wollens, Wertens und Handelns wird von keinem der interviewten Missionare als eine attraktive Option betrachtet.

Wie im Kapitel 7 dargestellt wird, haben die Gesprächspartner auf die Frage, was eigentlich eine Erfahrung zu einer religiösen Erfahrung macht, zwei idealtypische Antworten gegeben: Einerseits wird aufgrund eines bereits religiös geprägten Erwartungshorizontes und dem Wissen über eine religiöse Praxis vorausgesetzt, dass es sich um religiöse Erfahrungen handelt (z. B. Fürbittgebete).

Erfahrungen können andererseits auch aufgrund von expliziten Interpretationsleistungen zu religiösen Erfahrungen umgedeutet werden, wobei unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Deutungs- und Erklärungsmuster herangezogen werden (z. B. ›zufällige‹, kontingente und schicksalhafte Ereignisse, die Vorsehung Gottes und glückliche Fügungen).

9.5 Mission als Selbstverwirklichung

Die Ergebnisse der interpretativen, komparativen Analysen wurden in der Schlüsselkategorie der missionarischen ›Selbstverwirklichung‹ verdichtet (Kapitel 8): Missionarische Tätigkeiten und die damit verbundenen Erfahrungen deutscher Protestanten zielen auf eine Verwirklichung ihres (religiösen) Selbst einerseits im Hinblick auf ihre psychische Aktivität und Kreativität und ihre Tendenz zur Selbstbiografisierung und Selbstthematisierung lebensgeschichtlicher Erfahrungen in Form von Erzählungen. Andererseits streben sie auch nach einer individuellen Lebensgestaltung und einer Lebensform, die durch einen Zwiespalt zwischen Selbstaufgabe im Dienst am Nächsten und der Verwirklichung ihrer strategisch-missionarischen Ziele gekennzeichnet ist. Die Ergebnisse dieser empirischen Untersuchung bestätigen, dass die von den Missionaren gemachten kulturellen Differenz- und Fremdheitserfahrungen, wahrgenommenen Widerstände und notwendigen Auseinandersetzungen sowie die mit ihren Tätigkeiten verbundenen Fähigkeiten und Fertigkeiten nicht allein auf die verschiedenen dogmatischen Lehrauffassungen und systematisch-theologischen Zielsetzungen christlich-protestantischer Mission zurückgeführt werden können und schon gar nicht darauf festgelegt sind. Vielmehr zeigt diese Untersuchung, dass die Erklärung und Interpretation der interkulturellen Missionspraxis, die individuell vorgenommenen kulturellen Grenzziehungen und die Relevanz kultureller Differenzenerfahrungen nicht ohne eine Evaluation der subjektiven Sichtweisen der Forschungspartner vorgenommen werden kann. Trotz gewisser Einschränkungen bei der forschungspraktischen Umsetzung dieser empirischen Studien kann festgestellt werden, dass die kulturvergleichende Erforschung von Mission auf Basis einer interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten empirischen Religionspsychologie eine vielversprechende theoretische und methodologische Forschungsperspektive darstellt, die es ermöglicht, für eine Komplexität und Diversität individueller Religiosität und Spiritualität zu sensibilisieren und den Reduktionen und Stereotypierungen interkultureller Forschung hinsichtlich postulierter kultureller Differenzen und Konflikte entgegenzutreten.

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

ABBILDUNGEN

Abbildung 1: Grundbegriffe einer interpretativen, erfahrungs- und handlungstheoretisch fundierten, empirischen Religionspsychologie	65
Abbildung 2: Thematische Überschriften der komparativen Analyse	403

TABELLEN

Tabelle 1: Typologie missionstheoretischer Konzepte	158
Tabelle 2: Aus- und Fortbildungsgänge sowie Weiterbildungsmaßnahmen an deutschen Universitäten, Fachhochschulen, Bibelschulen, die sich in curricular verankerter Form mit interkulturell ausgerichteter Missionswissenschaft beschäftigen	237
Tabelle 3: Akkulturation und interkulturelles Lernen im Kontext christlicher Mission	276
Tabelle 4: Beschreibung der Untersuchungspersonen und Gesprächssituationen	360

Literatur

a. Internetdokumente: Quell- und Primärtexte

- Akademie für Weltmission Korntal (Hrsg.). (2010). *Missionarisch Leben: Seminar 2/2008*. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.awm-korntal.de/download/Training/awm-train-08-b.pdf>.
- Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (DEK) (1930). *Confessio Augustana: Das Augsburgische Bekenntnis (1530)*. In ders. (Hrsg.), *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (S. 50-137). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fachgruppe Religionswissenschaft und Missionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie & Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (Hrsg.) (2005), *Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*. Zugriff am 13.03.10. Verfügbar unter <http://theologie.uni-hd.de/rm/online-artikel/mw-positions-papier-endfassung-21-09-2005-r1.pdf>.
- Görtz, P. (2005). *Der dran-Bibelschulcheck: Bibelschulen und Theologische Ausbildungsstätten im Überblick*. *dran*, 9, 56-62. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter: http://www.dran.de/fileadmin/dran/redaktionell/dran_bibelschulcheck.pdf
- Johannes Paul II. (Papst) (1991, 7. Dezember). *Redemptoris Missio: Enzyklika über die fort-dauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags*. Rom. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.vatican.va/edocs/DEU0129/_INDEX.HTM.
- Johannes Paul II. (Papst) (1994, 14. September). *Nachsynodales Apostolisches Schreiben EC-CLESIA IN AFRICA über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000*. Rom. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa_ge.html.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.). (2006). *Kirche der Freiheit: Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Hannover: Kirchenamt der EKD. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>.
- Kongregation für die Glaubenslehre (Hrsg.). (2000, 6. August). *Dominus Iesus: Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Rom. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html.
- Lausanner Bewegung Deutschland (Hrsg.). (1974). *Lausanner Verpflichtung*. Stuttgart: Lausanner Bewegung Deutschland. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.lausannerbewegung.de/data/files/content.publikationen/55.pdf>.
- Lausanner Bewegung Deutschland (Hrsg.). (1989). *Das Manifest von Manila*. Stuttgart: Lausanner Bewegung Deutschland. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.lausannerbewegung.de/data/files/content.publikationen/85.pdf>. (Originalarbeit erschienen: *Manila Manifesto. An Elaboration of the Lausanne Covenant Fifteen Years Later*, 1989)
- Lutherischer Weltbund & Römisch-Katholische Kirche (Hrsg.). (1999, 31. Oktober). *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. Augsburg. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://archive.elca.org/ecumenical/ecumenicaldialogue/romancatholic/jddj/index.html>.

- Neuhaus, R. J. (Hrsg.). (1994). Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium. *First Things: The Journal of Religion and Public Life*, 43, 15-22. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9405/articles/mission.html>.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖKR) (Hrsg.). (1979). *Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien*. Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p6/77glines-g.pdf>.
- Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog & Kongregation für die Evangelisierung der Völker (Hrsg.). (1991). Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 102*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Paul VI. (Papst) (1967, 26. März). *Populorum Progressio: Enzyklika Papst Pauls VI. über die Entwicklung der Völker*. Rom. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/317.html>.
- Paul VI. (Papst) (1975, 8. Dezember). *Evangelii Nuntiandi: Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute*. Rom. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.stjosef.at/dokumente/evangelii_nuntiandi.pdf.
- Zweites Vatikanisches Konzil (II. VK) (1964, 21. November). *Lumen Gentium: Dogmatische Konstitution über die Kirche*. Rom. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html.
- Zweites Vatikanisches Konzil (II. VK) (1965, 7. Dezember). Ad Gentes: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Rom. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_ge.html.

b. Internetdokumente: Statistische Quellen

- Leenen, W.R. (2010). *Masterstudiengänge: Kompetenzplattform Migration, interkulturelle Bildung und Organisationsentwicklung*. Köln: Fachhochschule Köln. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.kopf.ik-bildung.fh-koeln.de/content/e75/e535/index_ger.html.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.). (2009). *Evangelische Kirche in Deutschland: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben 2008*. Hannover: Kirchenamt der EKD. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.ekd.de/download/broschuere_2009_internet.pdf.
- Statistisches Bundesamt (Hrsg.). (2008). *Bevölkerung nach Altersgruppen, Familienstand und Religionszugehörigkeit*. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Bevoelkerung/Bevoelkerungsstand/Tabellen/Content75/AltersgruppenFamilienstand,templateId=renderPrint.psml>
- The Lutheran World Federation (LWF) (Hrsg.). (2008). *Lutheran World Federation Annual Report 2007: An Communion of Churches*. Genf: LWF. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/LWF-Annual_Report_2007-low.pdf.

World Alliance of Reformed Churches (WARC) (Hrsg.). (2005). *Mehr über den Reformierten Weltbund*. Genf: WARC. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://warc.jalb.de/warcajsp/side.jsp?news_id=332&navi=18.

c. print

Ackermann, A. (2004). Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer. In F. Jaeger & J. Rüsen (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Bd. 3. Themen und Tendenzen* (S. 139-154). Stuttgart, Weimar: Metzler.

Adam, G. & Pratscher, W. (Hrsg.). (2008). *Schwerpunkthema: Protestantische Identität im europäischen Kontext*. Münster: LIT.

Adler, N. J. (1981). Re-Entry: Managing Cross-Cultural Transitions. *Group Organization Management*, 6, 341-356.

Adler, N. J. (2002). *International Dimensions of Organizational Behavior* (4th ed.). Cincinnati, OH: South-Western.

Adler, P. S. (1975). The Transitional Experience: An Alternative View of Culture Shock. *Journal of Humanistic Psychology*, 15 (4), 13-23.

Ahn, B.-M. (1987). Koreanische Theologie. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 230-235). Berlin: D. Reimer Verlag.

Ahn, G. (1997). Religion: I. Religionsgeschichtlich. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 28, S. 513-522). Berlin, New York: de Gruyter.

Allen, N. & J. Meyer (1990). Organizational Socialization Tactics: A Longitudinal Analysis of Links to Newcomer's Commitment and Role Orientation. *Academy of Management Journal*, 33 (48), 847-858.

Alles, G. D. (1997). Rudolf Otto. In A. Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (S. 198-210). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Alston, W. P. (1971). Varieties of Privileged Access. *American Philosophical Quarterly*, 8 (3), 223-241.

Alston, W. P. (1993). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Altena, T. (2003). »Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«: Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884 – 1918. Münster: Waxmann.

Amos, B. (2006). *Widerfahrnis: Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heideggers Sein und Zeit*. Münster: Verl.-Haus Monsenstein und Vannerdat.

Anderson, L. (1994). A New Look at an Old Construct: Cross-cultural Adaptation. *International Journal of Intercultural Relations*, 18 (3), 293-328.

Antes, P. (1987). Mission in den Religionen. In K. Müller & Sundermeier, T. (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 274-277). Berlin: Reimer.

Antes, P. (1992). Religion. In E. Fahlbusch, J. M. Lochmann, J. Mbitit & J. V. L. Pelikan (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie* (3., neu bearb. Aufl., Bd. 3, S. 1543-1545). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Apeltauer, E. (1997). Zur Bedeutung der Körpersprache für die interkulturelle Kommunikation. In A. Knapp-Potthoff & M. Liedke (Hrsg.), *Aspekte interkultureller Kommunikationsfähigkeit* (S. 17-39). München: iudicium.

- Appelsmeyer, H., Kochinka, A. & Straub, J. (1997). Qualitative Methoden. In J. Straub, W. Kempf & H. Werbik (Hrsg.), *Psychologie: Eine Einführung: Grundlagen, Methoden, Perspektiven* (S. 709-742). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Arber, W. (Hrsg.). (1993). *Inter- und Transdisziplinarität Warum? - Wie?* Bern, Stuttgart, Wien: Paul Haupt.
- Argyle, M., & Kendon, A. (1967). The experimental analysis of social performance: Advances in Experimental. *Social Psychology*, 3, 55-97.
- Aristoteles (1871). *Die Metaphysik des Aristoteles: Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit. Bd. 2* (Übersetzt v. J. H. Kirchmann). Berlin: L. Heimann. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.archive.org/details/MN40043ucmf_0.
- Arnold, M. (2005). Von der Evaluation zur Evaluationsforschung: Perspektiven der qualitativen Sozialforschung. *SIETAR Journal*, 11, 11-14.
- Arnold, M. & Mayer, T. (2010). Evaluation. In A. Weidemann, J. Straub & S. Nothnagel (Hrsg.), *Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorien, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung. Ein Handbuch*. Bielefeld: transcript (in Druck).
- Arrupe, P. (1978). Letter to the Whole Society on Inculturation. *Studies in the International Apostolate of Jesuits*, 7, 1-9.
- Assmann, J. (2002). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (4. Aufl.). München: Beck.
- Assmann, J. (2006). *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien: Picus-Verlag.
- Austin, C. (1983). *Cross-cultural Reentry: An Annotated Bibliography*. Abilene, TX: ACU Press.
- Austin, C. N. (1986). Reentry Stress: The Pain of Coming Home. In C. N. Austin (Hrsg.), *Cross-Cultural Reentry: A book of Readings* (S. 123-131). Abilene, TX: Abilene Christian University.
- Austin, C. N., McDonald, D. E. & Austin, S. A. (1988). An Addendum to »Cross-Cultural Reentry: An Annotated Bibliography«. *Journal of Psychology and Theology*, 16 (4), 369-377.
- Aycan, Z. (1997). Acculturation of Expatriate Managers: A Process Model of Adjustment and Performance. In Z. Aycan (Ed.), *New approaches to employee management. Vol. 4*. Greenwich: JAI Press.
- Ayer, A. J. (1970). *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart: Reclam. (Originalarbeit erschienen 1946, Language Truth and Logic)
- Bachmann-Medick, D. (1997). *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin: E. Schmidt
- Backholer, M. (2006). *Mission Preparation Training: How to prepare for your short-term mission trip*. Cornwall, UK: Exposure Publishing.
- Bagley, R. W. (2003). Trauma and Traumatic Stress among Missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 31 (2), 97-112.
- Bahr, P. (2004). Protestantische Theologie im Horizont der Kulturwissenschaften. In F. Jaeger & J. Straub (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Bd. 2. Paradigmen und Disziplinen* (S. 656-670). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Balz, H. (1978). *Theologische Modelle der Kommunikation: Bastian, Krämer, Nida*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

- Barnett, K. L., Duvall, N. S., Edwards, K. J. & Lewis Hall, M. E. (2005). Psychological and Spiritual Predictors of Domains of Functioning and Effectiveness of Short-Term Missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 33 (1), 27-40.
- Barney, R. D. & Chu, G.Y. (1976). Differences between Mormon Missionaries' Perceptions and Chinese Natives' Expectations in Intercultural Transactions. *Journal of Social Psychology*, 98 (1), 135-136.
- Barrett, D. B., Johnson, T. M. & Crossing, P. (2009). Christian World Communions: Five Overviews of Global Christianity, AD 1800–2025. *International Bulletin of Missionary Research*, 33 (1), 25-32.
- Barrett, D. B., Johnson, T. M. & Kurdian, T. (Eds.). (2001). *World Christian Encyclopedia*. 2 Vols. New York: Oxford University Press
- Bauer, G. U. (2007). Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 637-646). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Baum, H. (1986). Zum funktionalen Interesse philosophischer Reflexionen über das Phänomen Religion bei Descartes, Kant und Schleiermacher. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 28 (1), 14-28.
- Baumann, M. E. (2003). *Frauenwege zum Islam: Analyse religiöser Lebensgeschichten deutscher Muslima*. Dissertation, Universität Regensburg, Regensburg. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://epub.uni-regensburg.de/10123/>.
- Beck, J. R. (1986). Women in Missions: A Pilot Study. *Journal of Psychology and Theology*, 14 (3), 224-232.
- Beck, U. (2007). *Weltrisikogesellschaft: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, U. (2008). *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religion*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.
- Becker, D. (1997). Fachvorstellung Missionstheologie und Religionswissenschaft. In J. Dittmer & Augustana-Hochschule (Hrsg.), *Theologie auf dem Campus: Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Augustana- Hochschule in Neuendettelsau* (S. 210-217). Neuendettelsau: Augustana-Hochschule.
- Befus, C. P. (1988). A Multilevel Treatment Approach for Culture Shock Experienced by Sojourners. *International Journal of Intercultural Relations*, 12 (4), 381-400.
- Beile, H. (1998). *Religiöse Emotionen und religiöses Urteil: Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Belschner, W. (2000). *Transpersonales Vertrauen – Manual zur Skala* (Transpersonale Berichte). Oldenburg: Universität Oldenburg, AE Gesundheits- und Klinische Psychologie.
- Belzen, J. A.van. (2004). Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive. In F. Ricken (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung: Ein interdisziplinärer Klärungsversuch* (S. 40-55). Stuttgart: Kohlhammer.
- Bennett, M. J. (1993). Towards a Developmental Model of Intercultural Sensitivity. In R. M. Paige (Ed.), *Education for the Intercultural Experience* (S. 21-71). Yarmouth, ME: Intercultural Press.
- Berger, K. (1991). *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Berger, P. (1991). *Auf den Spuren der Engel: Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Freiburg: Herder. (Originalarbeit erschienen 1969, A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural)
- Berger, P. L. (1992). *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1987). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (4. Aufl.). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berner, U., Bochinger, C. & Hock, K. (Hrsg.). (2005). *Das Christentum aus der Sicht der Anderen: Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge* (Beiheft der Zeitschrift für Mission, S. 75-104). Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Berry, J. W. (2005). Acculturation: Living Successful in Two Cultures. *International Journal of Intercultural Relations*, 29, 697-712.
- Berry, J. W. (2006). Stress Perceptions on Acculturation. In D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (S. 43-57). Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Berry, J. W. & Sam, D. L. (1996). Acculturation and Adaptation. In J. W. Berry, M. H. Segall & C. Kagitcibasi (Eds), *Handbook of Cross-cultural Psychology: Vol 3. Social Behavior and Applications* (S. 291-326). Needham Heights: Allyn & Bacon.
- Berry, J. W., Poortinga, Y. & Pandey, J. (Eds.). (1997). *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Bd. 1. Theory and Method*. Boston: Allyn and Bacon.
- Betz, O. (1994). Mission: III. Neues Testament. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 23-31). Berlin, New York: de Gruyter.
- Bevas, S. B. (2002). *Models of Contextual Theology* (5th ed.). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bhabha, H. (1990). Third space. In J. Rutherford (Ed.), *Identity, Community, Culture and Difference* (S. 207-221). London: Lawrence & Wishart.
- Biewald, R. & Lamprecht, H. (2005). *Religiöse Sondergemeinschaften, Psychogruppen, Sekten*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Billmann-Machecha, E. & Kölbl, C. (2007). Bildungseinrichtungen. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 678-687). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Black, J. S. & Gregersen, H. B. (1991). Antecedents to cross-cultural adjustment for expatriates in Pacific Rim assignments. *Human Relations*, 44 (5), 497-515.
- Black, J. S. & Mendenhall, M. (1991). The U-curve Adjustment Hypothesis Revisited: A Review and Theoretical Framework for Future Research. *Journal of International Business Studies*, 22, 225-247.
- Black, J. S., Mendenhall, M., & Oddou, G. (1991). Towards a Comprehensive Model of International Adjustment: An Integration of Multiple Theoretical Perspectives. *Academy of Management Review*, 16, 291-317.
- Bloth, P. C. (1984). Gebet: IX. Praktisch-theologisch. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 12, S. 95-103). Berlin, New York: de Gruyter.
- Bochinger, C. (1997). Mission als Thema vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung. In H.-J. Klimkeit (Hrsg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft* (S. 171-184). Wiesbaden: Harrassowitz.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovac GmbH

- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology: Recent Research in Psychology*. Berlin, Heidelberg u. a.: Springer.
- Boesch, E. E. (2005). *Von Kunst bis Terror: Über den Zwiespalt in der Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boesch, E. E. & Straub, J. (2007). Kulturpsychologie: Prinzipien, Orientierungen, Konzeptionen. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie: Vol 1: Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C >Theorie und Forschung<, Serie VII, Bd. 1, S. 25-95). Göttingen: Hogrefe.
- Böhme, M., Naumann, B., Ratzmann, W. & Ziemer, J. (Hrsg.). (2003). *Mission als Dialog: Zur Kommunikation des Evangeliums heute*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bohnsack, R. (2005). Standards nicht-standardisierter Forschung in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 8, Beiheft 4/2005, 63-81.
- Bohnsack, R. (2007). *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in qualitative Methoden* (6., durchges. und aktualisierte Aufl.). Opladen: Budrich.
- Bohnsack, R. & Marotzki, W. (1998). *Biographieforschung und Kulturanalyse: Transdisziplinäre Zugänge qualitativer Forschung*. Opladen : Leske + Budrich
- Bohnsack, R., Nentwig-Gesemann, I. & Nohl, A.-M. (Hrsg.). (2007). Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Opladen: Leske + Budrich.
- Bongardt, M. (1998). Glaubenseinheit statt Einheitsglaube: Zu Anliegen und Problematik kontextueller Christologien. In K. Müller (Hrsg.), *Fundamentaltheologie: Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen* (S. 243-260). Regensburg: Pustet.
- Bonß, W. (1982). *Die Einübung des Tatsachenblicks: Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung* (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bortz, J. & Döring, N. (2006). *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler* (4., überarbeitete Aufl.). Berlin: Springer.
- Bosch, D. J. (1987). Evangelisation, Evangelisierung. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 102-105). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Bosch, D. J. (1991). *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Bowen, M. (1978). *Family therapy in clinical practice*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Bowers, J. M. (1984). Roles of Married Women Missionaries: A Case Study. *International Bulletin of Missionary Research*, 8 (1), 4-7.
- Bowie, F., Kirkwood, D. & Ardener, S. (Eds.). *Women and Missions: Past and Present – Anthropological and Historical Perceptions*. Oxford: Berg Publ.
- Bowlby, J. (1995). *Elternbindung und Persönlichkeitsentwicklung*. Heidelberg: Dexter.
- Brandtstädter, J. & Greve, W. (2006). Entwicklung und Handeln: Aktive Selbstentwicklung und Entwicklung des Handelns. In W. Schneider & F. Wilkening (Hrsg.), *Theorien, Modelle und Methoden der Entwicklungspsychologie* (Enzyklopädie der Psychologie, Bd. C/V/1, S. 409-459). Göttingen: Hogrefe.
- Bretsch, H. S. (1954). A Study of Intercultural Adjustment Problems of Missionary Children. *Journal of educational research*, 47, 609-616.

- Brettscheider, H. (1987). Befreiung. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 34-42). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Briesen, D. (2001). *Warenhaus, Massenkonsum und Sozialmoral: Zur Geschichte der Konsumkritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Britt, W. G., III (1983). Pretraining variables in the prediction of missionary success overseas. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (3), 203-212.
- Brockmeier, J. (2000). Autobiographical time. *Narrative Inquiry*, 10 (1), 51-73.
- Brockmeier, J. (2003). Die Zeit meines Lebens. *Journal für Psychologie. Theorie, Forschung, Praxis*, 11 (1), 4-32.
- Brockmeier, J. & Carbaugh, D. A. (2001). *Narrative and identity: Studies in Autobiography, Self, and Culture*. Amsterdam, Philadelphia, PA: John Benjamins Pub.
- Brown, L. B. (1994). *The Human Side of Prayer: The Psychology of Praying*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Brück, M. v. (1979). *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Brück, M. v. (1992). Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie. *Evangelische Theologie*, 52 (3), 245-261.
- Bruner, J. S. (1987). Life as narrative. *Social Research*, 54 (1), 11-32.
- Bruner, J. S. (1997). Sinn, Kultur und Ich-Identität: Zur Kulturpsychologie des Sinns. Heidelberg: Auer.
- Brunner, P. (1928). Der Begriff der Religion bei William James und Rudolf Otto: Gießener Probevorlesung. *Theologische Blätter*, 7, 97-104.
- Bucher, A. A. (2007). *Psychologie der Spiritualität: Handbuch* (1. Aufl.). Wiesbaden u. a.: Beltz.
- Bucher, A. A. (Hrsg.). (2004). *Psychobiographien religiöser Entwicklung: Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Büchler, A. (2007). Familienrecht. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 699-707). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Bude, H. (1985). Der Sozialforscher als Narrationsanimateur: Kritische Anmerkungen zu einer erzähltheoretischen Fundierung der interpretativen Sozialforschung. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37, 327-336.
- Bude, H. (2007). Qualitative Generationsforschung. In U. Flick, E. v. Kardorff & I. Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 187-194). Reinbek: Rowohlt.
- Bühler, C. (1962). *Psychologie im Leben unserer Zeit*. München, Zürich: Droemer.
- Bujo, B. (1992). *African Theology in its Social Context*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Burger, J. M. (1999). The foot-in-the-door compliance procedure: A multiple-process analysis and review. *Personality and Social Psychology Review*, 3, 303-325.
- Burke, P. (2000). *Kultureller Austausch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Bürkle, H. (1994). Mission: VII. Systematisch-theologisch. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 59-68). Berlin, New York: de Gruyter.
- Cancik, H., Gladigow, B. & Laubscher, M. (Hrsg.). (1988-2001). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 5 Bd.* Stuttgart u. a.: Kohlhammer.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Cappai, G. (2007). Vergleichen. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 94-101). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Carter, B. & McGoldrick, M. (Eds.). (1989). *The Changing Family Life Cycle: A Framework for Family Therapy* (pp. 70-90) (2nd ed.). Boston, London u. a.: Allen & Bacon.
- Carter, J. (1999). Missionary stressors and implications for care. *Journal of Psychology and Theology*, 27 (2), 171-180.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Castoriadis, C. (1983). *Durchs Labyrinth: Seele, Vernunft, Gesellschaft* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1978, Les carrefours du labyrinthe)
- Castro Varela, M. (2007). Gender. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 543-551). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Castro Varela, M. & Dhawan, N. (2005). *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Chakkarath, P. (2006). Wie selbstlos sind Asiaten wirklich? Kritische und methodologische Reflexionen zur kulturvergleichenden Persönlichkeits- und Selbstkonzeptforschung. *Journal für Psychologie. Theorie, Forschung, Praxis*, 14 (1), 93-119.
- Chakkarath, P. (2007a). Zur kulturpsychologischen Relevanz von Religionen und Weltanschauungen. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie: Bd. 1. Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C >Theorie und Forschung<, Serie VII, Bd. 1, S. 615-674). Göttingen: Hogrefe.
- Chakkarath, P. (2007b). Kulturpsychologie und indigene Psychologie. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 237-249). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Charles, P. (1938). *Les Dossiers de l'action missionnaire: Manuel de missiologie* (2nd ed.). Louvain: L'Aucam.
- Chiu, L. (2000). Lived experience of spirituality in Taiwanese women with breast cancer. *Western Journal of Nursing Research*, 22, 29-53.
- Church, A. T. (1982). Sojourner adjustment. *Psychological Bulletin*, 76, 215-230.
- Cialdini, R. B. (2007). *Die Psychologie des Überzeugens ein Lehrbuch für alle, die ihren Mitmenschen und sich selbst auf die Schliche kommen wollen* (5., überarb. Aufl.). Bern: Huber.
- Collet, G. (1984). *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Collet, G. (Hrsg.). (1990). *Theologien der Dritten Welt: EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Cook, E. (1994). The Subliminal Consciousness: F. W. H. Myers Approach to the Problem of Survival. *Journal of Parapsychology*, 58 (1), 39-58.
- Cousineau, A. E., Hall, E. Lewis, Rosik, C. H. & Hall, T. W. (2007). The 16PF and Marital Satisfaction Inventory as Predictors of Missionary Job Success. *Journal of Psychology and Theology*, 35 (4), 317-327.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Coward, D. D. & Kahn, D. L. (2004). Reduction of Spiritual Disequilibrium by Women Newly Diagnosed with Breast Cancer. *Oncology Nursing Forum*, 31, 24-31.
- Crawford, N. & DeVries, H. M. (2005). Relationship between Role Perception and Well-being in Married Female Missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 33 (3), 187-197.
- Cui, G. & Van Den Berg, S. (1991). Testing the Construct Validity of Intercultural Effectiveness. *International Journal of Intercultural Relations*, 15, 227-241.
- Cureton, C. B. (1983). Missionary Fit: A Criterion-Related Model. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (3), 196-202.
- Daaleman, T. P. & Frey, B. B. (2004). The Spiritual Index of Well-being: A New Instrument for Health-related Quality of Life Research. *Annals of Family Medicine*, 2, 499-503.
- Dahling-Sander, C., Schultze, A., Werner, D. & Wrogemann, H. (2003). *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Daniel, S., & Rogers, M. L. (1981). Burn-out and the pastorate: A critical review with implications for pastors. *Journal of Psychology & Theology*, 9, 232-249.
- Dathe, M. (2007). Wirtschaftskommunikation. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 586-595). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- de Las Casas, B. (1909). *Apologética historia de las Indias*. Hrsg. v. M. Serrano y Sanz. Madrid: Casa Ed. Bailly-Bailliére. (Originalarbeit erschienen 1551)
- de Las Casas, B. (1986). *Historia de las Indias. 3 Bde*. Hrsg. v. A. Saint-Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho. (Originalarbeit erschienen 1527)
- de Sahagún, B. (1956). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Mexiko: Porrúa. (Originalarbeit erschienen 1570-1582)
- Deller, J. & Albrecht, A.-G. (2007). Interkulturelle Eignungsdiagnostik. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 741-755). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Deller, J. & Kusch, R. (2007). Internationale Personal- und Organisationsentwicklung. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 565-576). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Deuser, H. (2003). Vorsehung: I. Systematisch-theologisch. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 35, S. 302-327). Berlin, New York: de Gruyter.
- Dewey, J. (1934). *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.
- Dewey, J. (2003). Die Elementareinheit des Verhaltens. In ders., *Philosophie und Zivilisation (Übers. v. M. Suhr)* (S. 230-244). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1896, The Reflex as Concept in Psychology)
- Dewey, J. (2003). Qualitatives Denken. In ders., *Philosophie und Zivilisation (Übers. v. M. Suhr)* (S. 94-116). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1930, Qualitative Thought)
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe Altes und Neues Testament, ökumenischer Text*. Hrsg. im Auftr. der Bischöfe Deutschlands, Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland & Deutschen Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk) (9. Aufl.). Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Diekhoff, G. M., Holder, B. A., Colee, P., Wigginton, P. & Rees, F. (1991). The Ideal Overseas Missionary: A Cross-Cultural Comparison. *Journal of Psychology & Theology*, 19 (2), 178-185.
- Dillon, D. E. (1983). Personality Characteristics of Evangelical Missionaries as Measured by the MMPI. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (3), 213-217.
- Dilthey, W. (1926/1961). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften. Bd. 7.* Stuttgart, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, W. (1957). *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften. Bd. 5.* Stuttgart, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dittmar, N. (2004). *Transkription: Ein Leitfaden mit Aufgaben für Studenten, Forscher und Laien* (4. Aufl.). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Downing, E. & Scarlett, G. (Eds.). (2005). *Encyclopedia of Spiritual and Religious Development.* Thousand Oaks: Sage.
- Duff, A. (1867). *Evangelistic theology: an inaugural address delivered in the Common Hall of the New College, Edinburgh, on Thursday, 7th November 1867.* Edinburgh.
- Dumont, H. (1987). Europäische Theologie. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missions theologischer Grundbegriffe* (S. 97-101). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Durkheim, E. (1994). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1912)
- Dusek, J. A., Sherwood, J. B., Friedman, R., Myers, P., Bethea, C. F. & Levitsky, S., et al. (2002). Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP): Study design and research methods. *American Heart Journal*, 143 (4), 577-584.
- Eagleton, T. (2001). *Was ist Kultur? Eine Einführung.* München: C.H. Beck.
- Echterhoff, G. & Straub, J. (2003). Narrative Psychologie: Facetten eines Forschungsprogramms: Erster Teil. *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 12 (2), 317-342.
- Echterhoff, G. & Straub, J. (2004). Narrative Psychologie: Facetten eines Forschungsprogramms: Zweiter Teil. *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 13 (1), 151-186.
- Eibach, J. & Sandl, M. (Hrsg.). (2003). *Protestantische Identität und Erinnerung: Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eliade, M. (1984). *The Quest: History and Meaning in Religion.* Chicago, London: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1990). *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1957)
- Elias, N. (2001). *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Emmons, R. A. & Paloutzian, R. F. (2003). The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 54 (1), 377-402.
- Erbrich, P. (1988). *Zufall: Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung.* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Erikson, E. H. (1998). *Jugend und Krise: Die Psychodynamik im sozialen Wandel* (4. Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta. (Originalarbeit erschienen 1968, Identity: Youth and Crisis)
- Erikson, E. H. (2007). Das Problem der Ich-Identität. In ders., *Identität und Lebenszyklus. 3 Aufsätze* (S. 123-224). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1959, Identity and the Life cycle: Selected Papers)
- Essen, G. (2007). Interkulturelle Theologie. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 283-293). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Faix, T. (Hrsg.). (1998). *Theologische Ausbildung zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Ergebnisse einer Umfrage an evangelikalen Ausbildungsstätten*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Farran, C. J. (2003). Spirituality in Multicultural Caregivers of Persons with Dementia. *Dementia*, 2, 353-377.
- Feifel, E. (1973). Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff. In E. Feifel & Leuenberger, R. u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Religionspädagogik: Bd. 1. Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren* (S. 34-48). Zürich, Einsiedeln, Köln: Gütersloher Verlagshaus, Benzinger.
- Feil, E. (1986). *Religio: Die Geschichte eine neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Bd. 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, E. (2007). *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Bd. 4*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Feldtkeller, A. (2001). Mission in der Perspektive der Religionswissenschaft. *Zeitschrift für Mission und Religionswissenschaft*, 85 (2), 99-115.
- Ferguson, L. N. (1983). Issues in Missionary Assessment. *Journal of Psychology and Christianity*, 2 (4), 25-29.
- Ferguson, L. N., Kliewer, D., Lindquist, S. E., Williams, D. E., & Heinrich, R. P. (1983). Candidate Selection Criteria: A Survey. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (3), 243-251.
- Fernández De Oviedo y Valdés, G. (1959). *Historia general y natural de las Indias*. Hrsg. v. J. Perez de Tudela Bueso. Madrid: Ed. Atlas. (Originalarbeit erschienen 1535)
- Fiedler, K. (1987). Fundamentalismus (Evangelikale Mission). In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 115-118). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Filipp, S.-H. (1981). Ein allgemeines Modell für die Analyse kritischer Lebensereignisse. In dies. (Hrsg.), *Kritische Lebensereignisse* (S. 3-52). München u. a.: Urban & Schwarzenberg.
- Findeis, H.-J. (1998). Mission: II. Biblisch-theologisch. In W. Kasper & M. Buchberger (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (Bd. 7, S. 289-292). Freiburg i. Br., Basel u. a.: Herder.
- Finney, J. R. & Maloney, H. Newton. (1985). Empirical Study of Christian Prayer: A Review of the Literature. *Journal of Psychology and Theology*, 13 (2), 104-115.
- Fischer-Rosenthal, W. & Rosenthal, G. (1997). Warum Biographieanalyse und wie man sie macht. *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 17 (4), 405-427.
- Fischer, H. (1997). Protestantismus: I. Begriff und Wesen. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 27, S. 542-551). Berlin, New York: de Gruyter.

- Fitzgibbons, R. (1986, December). The Cognitive and Emotive Uses of Forgiveness in the Treatment of Anger. *Psychotherapy. Theory, Research, Practice, Training*, 23 (4), 629-633.
- Fleck, J. R., McThomas, A. R., Nielsen, L. F. & Shumaker, D. G. (1973). Self-Concept Change in Ministers and Missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 1 (3), 28-34.
- Flick, U. (2004). *Triangulation: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Flick, U., Kardorff, E. v. & Steinke, I. (2007). Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In dies. (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (S. 13-29). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, U., Kardorff, E. v. & Steinke, I. (Hrsg.). (2007). *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, U., Kardorff, E. v., Keupp, H., Rosenstiel, L. v. & Wolf, S. (Hrsg.). (1991). *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München: Psychologie-Verl.-Union.
- Foertsch, H. (1998). Spracharbeit zwischen Theorie und Praxis: frühneuzeitliche Jesuiten in Südostindien, Nordwestmexiko und Perus. In R. Wendt (Hrsg.), *Wege durch Babylon: Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation* (S. 75-129). Tübingen: Gunter Narr.
- Fowler, J. W. (1991). *Stufen des Glaubens: Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Frankl, V. E. (1984). *Der leidende Mensch: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern u. a.: Huber.
- Freud, S. (1968). Die Zukunft einer Illusion. In A. Freud, E. Bibring, W. Höffler, E. Kris, O. Isakower & M. Bonaparte (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (4. Aufl., Bd. 14, S. 323-380). Frankfurt a. M.: Fischer. (Originalarbeit erschienen 1927)
- Freytag, W. (1938). *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens: Vom Gehorsam des Glaubens unter den Völkern*. Berlin: Furche-Verlag.
- Friedli, R. (1987). Interkulturelle Theologie. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missions theologischer Grundbegriffe* (S. 181-185). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Friedli, R. (1991). Mission – Missionswissenschaft. In P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Bd. 3, S. 373-382). München: Kösel-Verlag.
- Friese, H. (2007). Ethnografische, ethnologische und kulturanthropologische Ansätze. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 188-201). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Frisbey, N. (1987). Retirement of Evangelical Missionaries: Elements of Satisfaction and Morale. *Journal of Psychology and Theology*, 15 (4), 326-335.
- Fuchs-Heinritz, W. (2005). *Biographische Forschung: Eine Einführung in Praxis und Methoden* (3., überarb. Aufl.). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften.
- Fuchs, M. (1999). *Kampf um Differenz: Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen das Beispiel Indien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik: Bd. 1. Hermeneutik* (6. Aufl., durchges.). Tübingen: Mohr. (Erstausgabe: 1965).
- Gardner, L. M. (1987a). Proactive Care of Missionary Personnel. *Journal of Psychology and Theology*, 15 (4), 308-314.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Gardner, L. M. (1987b). A Practical Approach to Transitions in Missionary Living. *Journal of Psychology and Theology*, 15 (4), 342-349.
- Geertz, C. (1997). *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (5. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1973, The Interpretation of Cultures. Selected Essays)
- Geertz, C. (1997). Religion als kulturelles System. In ders. (Hrsg.), *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (5. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1966, Religion as a Cultural System)
- Gensichen, H.-W. (1986). Mission: III. Christliche Mission. C. Geschichte. In K. Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (3. Aufl., Bd. 4, S. 984-988). Tübingen: Mohr.
- Gensichen, H.-W., Sundermeier, T. & Gern, W. (Hrsg.). (1985). *Mission und Kultur: Gesammelte Aufsätze*. München: Kaiser.
- Gergen, K. J., Gulerce, A., Locke, A. & Misra, G. (1996). Psychological Science in a Cultural Context. *American Psychologist*, 51, 496-503.
- Gerhardt, V. (1999). *Selbstbestimmung: Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart: Reclam.
- Gibbons, A. C. (1970). *Religion und Sprache: Eine Untersuchung über Rudolf Ottos Buch »Das Heilige«*. Bern, München: Franke.
- Giesen, B. (1999). Identität und Versachlichung: Unterschiedliche Theorieperspektiven auf kollektive Identität. In H. Willems (Hrsg.), *Identität und Moderne* (S. 389-402). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gingrich, H. Davediuk. (2002). Stalked by Death: Cross-Cultural Trauma Work with a Tribal Missionary. *Journal of Psychology and Christianity*, 21 (3), 262-265.
- Gish, D. (1983). Sources of Missionary Stress. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (3), 236-242.
- Gladigow, B. (1997). Friedrich Schleiermacher. In A. Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (S. 17-27). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Glaser, H. v. (1994). *Die fünf Weltreligionen*. München: Wilhelm Heyne.
- Glaser, B. G. (1978). *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*. Mill Valley, CA: Sociology Press.
- Glaser, B. G. (1992). *Basics of Grounded Theory Analysis: Emergence vs. Forcing*. Mill Valley, CA: Sociology Press.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (1998). *Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung*. Hans Huber Programmbereich Pflege. Bern: Huber. (Originalarbeit erschienen 1967, The Discovery of Grounded Theory: Strategie of Qualitative Research)
- Goffman, E. (1967). *Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M. (Originalarbeit erschienen 1963, Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity)
- Gomez, R. & Fisher, J. W. (2003). Domains of Spiritual Well-being and Development and Validation of the Spiritual Well-being Questionnaire. *Personality and Differences*, 35, 1975-1991.
- Goodall, N. (1968). *The Uppsala report 1968. Official report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala July 4-20, 1968*. Geneva, World Council of Churches.

Literatur

05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Gorsuch, R. L. & Hao, J. Y. (1993). Forgiveness: An Exploratory Factor Analysis and its Relationship to Religious Variables. *Review of Religious Research*, 34 (4), 351-363.
- Graf, F. W. (1997). Protestantismus: II. Kulturbedeutung. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 27, S. 551-580). Berlin, New York: Gruyter.
- Graf, F. W. (2006). *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Graf, F. W. & Tanner, K. (1992). *Protestantische Identität heute*. Gütersloh: G. Mohn.
- Grimm, Jacob & Grimm, Wilhelm (1854-1860). *Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]*. Leipzig: S. Hirzel. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>.
- Grothe, J. & Fischer, C. (2007). Interkulturelle Beratung. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 808-815). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Grundmann, W. (1973). Die theologische Begründung des Völkerapostolates des Paulus. *Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen*, 9, 81-90.
- Guder, D. (2003). Protestantismus: I. Kirchengeschichtlich: 2. Weltweit. In H.-D. Betz (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaften* (4. Aufl., Bd. 6, S. 1733-1738). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gülzow, H. & Reichert, E. (1994a). Mission: IV. Alte Kirche. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 31-36). Berlin, New York: de Gruyter.
- Gülzow, H. & Reichert, E. (1994b). Mission: V. Mittelalter. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 36-39). Berlin, New York: de Gruyter.
- Günthner, S. (2007). Analyse kommunikativer Gattungen. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 374-384). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Haeffner, G. (2004). Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung: Versuch einer Begriffsklärung. In F. Ricken (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung: Ein interdisziplinärer Klärungsversuch* (S. 15-39). Stuttgart: Kohlhammer.
- Haeffner, G. (Hrsg.). (2007). *Religiöse Erfahrung II: Interkulturelle Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hahn, A. (1982). Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34, 407-434.
- Hahn, F. (1999). *Mission in neutestamentlicher Sicht*, Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene.
- Hall, E. Lewis & Duvall, N. S. (2003). Married Women in Missions: The Effects of Cross-Cultural and Self Gender-Role Expectations on Well-Being, Stress, and Self-Esteem. *Journal of Psychology and Theology*, 31 (4), 303-314.
- Hall, E. Lewis & Sweetman, S. M. (2002). On the Use and Misuse of Psychological Assessment in Missionary Candidate Evaluations. *Journal of Psychology and Christianity*, 21 (3), 244-252.
- Hall, T. W. (2007a). Psychoanalysis, Attachment, and Spirituality Part I: The Emergence of Two Relational Traditions. *Journal of Psychology and Theology*, 35 (1), 14-28.
- Hall, T. W. (2007b). Psychoanalysis, Attachment, and Spirituality Part II: The Spiritual Stories we Live by. *Journal of Psychology and Theology*, 35 (1), 29-42.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Hamilton, D. M. & Jackson, M. H. (1998). *Spiritual Development: Paths and Processes. Journal of Instructional Psychology*, 25, 262-270.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London, New York: Routledge.
- Hardmeier, C. (2003-2004). *Textwelten der Bibel entdecken. 2 Bde.* (4. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Häring, H. (2005). *Glücklicher Zufall oder dunkles Geschick? Vom Mut zur eigenen Erfahrung* (Mainzer Universitätsgespräche). Mainz: Universität Mainz. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.studgen.uni-mainz.de/Dateien/Haering_Manuskript_01-06-05.pdf.
- Harnack, A. v. (1924). *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Bd.* Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Hartmann, P. C. (2001). *Die Jesuiten*. München: Verlag C.H. Beck.
- Havighurst, R. J. (1982). *Developmental Tasks and Education* (3rd ed.). New York: Longman.
- Heiler, F. (1921). *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (4. Aufl.). München: Reinhardt. (Originalarbeit erschienen 1917)
- Heiligenthal, R. & Schneider, T. M. (Hrsg.). (2004). *Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hempelmann, R. (1997). *Handbuch der Evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden: Deutschland, Österreich, Schweiz*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus.
- Hermans, H. J. M. & Kempen, H. (1993). *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. San Diego, CA: Academic Press.
- Hermes, E. (1982a). Erfahrung: II. Philosophisch. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 10, S. 89-109). Berlin, New York: de Gruyter.
- Hermes, E. (1982b). Erfahrung: IV. Systematisch-theologisch. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 10, S. 128-136). Berlin, New York: de Gruyter.
- Hernández, A. S. (1958). *Adaptación Misionera*. Bilbao: El Siglo de la Misionera.
- Herzog, W. & Makarova, E. (2007). Interkulturelle Pädagogik. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 261-272). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Hesselgrave, D. J. (1991). *Communicating Christ Cross-culturally: An Introduction to Missionary Communication*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Heyden, U. v. d. & Becher, J. (Hrsg.). (2000). *Mission und Gewalt: Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*. Stuttgart: Steiner.
- Hick, J. (1982). *God has many names* (1. ed.). Philadelphia: Westminster Press.
- Hiebert, P. G. (1985). *Anthropological insights for missionaries*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Hill, P. R. (1985). *The World Their Household: The American Women's Foreign Mission Movement and Cultural Transformation, 1870 – 1920*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovac GmbH

- Hinz-Rommel, W. (1994). *Interkulturelle Kompetenz: Ein neues Anforderungsprofil für die soziale Arbeit*. München: Waxmann.
- Hock, K. (2006). *Einführung in die Religionswissenschaft* (2. Aufl.). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Hodge, D.R. (2003). The Intrinsic Spirituality Scale: A New Six-item Instrument for Assessing the Salience of Spirituality as a Motivational Construct. *Journal of Social Service Research, 30*, 41-61.
- Hoekendijk, J. C. (1967). *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. München: Kaiser.
- Hoffmann-Riem, C. (1980). Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32*, 339-372.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills: Sage.
- Hofstede, G. (2007). Der kulturelle Kontext psychologischer Prozesse. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie: Bd. 1. Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C >Theorie und Forschung<, Serie VII, Bd. 1, S. 385-405). Göttingen: Hogrefe.
- Hollenweger, W. J. (1979-1988). *Interkulturelle Theologie. 3 Bde.* München: Kaiser.
- Hood, R. W. jr. (1975). The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 14*, 29-41.
- Hopf, C. (2007). Qualitative Interviews: Ein Überblick. In U. Flick, E. v. Kardorff & I. Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 349-360). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hornig, G. (1975). Lehre und Bekenntnis im Kulturprotestantismus. *Studia Theologica: An International Journal of Nordic Theology [StTh]*, 29, 202-220.
- Hovdhaugen, E. (Ed.). (1996). *... and the Word was God. Missionary Linguistics and Missionary Grammar*. Münster: Nodus-Publ.
- Hsieh, T. (1976). Missionary Family Behavior, Dissonance, and Children's Career Decision. *Journal of Psychology and Theology, 4* (3), 221-226.
- Huber, M. T. & Lutkehaus, N. C. (2000). *Gendered Missions: Men and Women in Missionary Discourse and Practice*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Huff, J. L. (2001). Parental Attachment, Reverse Culture Shock, Perceived Social Support, and College Adjustment of Missionary Children. *Journal of Psychology and Theology, 29* (3), 246.
- Hühn, H. (2004). Wiedergutmachung. In J. Ritter, K. Gründer & G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 12, S. 734-738). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (2. Aufl.). Haag: Martinus Nijhoff. (Originalarbeit erschienen 1936)
- Hutter, M. (2006). *Die Weltreligionen* (2. Aufl.). München: Beck.
- Hüwelmeier, G. (2004). *Närrinnen Gottes: Lebenswelten von Ordensfrauen*. Münster: Waxmann.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Irvine, J., Armentrout, D. P. & Miner, L. A. (2006). Traumatic Stress in a Missionary Population: Dimensions and Impact. *Journal of Psychology and Theology*, 34 (4), 327-336.
- James, W. (1950). *The Principles of Psychology*. 2 Vols. New York, NY: Courier Dover Publications.
- James, W. (1979). Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur (übers. v. E. Herms). Olten: Walter. (Originalarbeit erschienen 1902, *The Varieties of Religious Experience*. The Gifford Lectures)
- James, W. (1979). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Originalarbeit erschienen 1897)
- James, W. (1997). Die Vielfalt religiöser Erfahrung (übers. v. E. Herms und C. Stahlhut). Frankfurt a. M., Leipzig: Insel Verlag. (Originalarbeit erschienen 1902, *The Varieties of Religious Experience*. The Gifford Lectures)
- Joas, H. (1996). *Die Kreativität des Handelns* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, H. (1999). *Die Entstehung der Werte* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, H. (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg i. Br. u. a.: Herder.
- Joas, H. (Hrsg.). (2000). *Philosophie und Demokratie: Beiträge zum Werk von John Dewey*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, H. (Hrsg.). (2003). *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Wallstein Verlag.
- Joas, H. & Weigandt, K. (Hrsg.). (2007). *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Joest, W. (1995-1996). *Dogmatik*. 2 Bde. (4. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, K. & Schmid Mast, M. (2007). Stereotyp und Vorurteil. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 69-76). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Jonas, K., Stroebe, W. & Hewstone, M. (2007). *Sozialpsychologie: Eine Einführung* (5., vollst. überarb. u. erw. Aufl.). Berlin u. a.: Springer.
- Jung, M. (1997). Religiöse Erfahrung als Hermeneutischer Grundbegriff. *Grenzgebiete der Wissenschaft*, 46 (2), 117-138.
- Jung, M. (1999). *Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg i. B., München: Alber.
- Jung, M. (2005). Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn: Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (2), 239-256.
- Kainzbauer, A. (2002). *Kultur im interkulturellen Training*. Frankfurt am Main: IKO.
- Kambartel, F. (1972). Erfahrung. In J. Ritter, K. Gründer, R. Eisler & G. Bien (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 2, S. 610-617). Basel: Schwabe.
- Kamlah, W. (1973). *Philosophische Anthropologie: Sprachliche Grundlegung und Ethik*. Mannheim, Wien, Zürich: Bibliographisches Institut.
- Kammhuber, S. (2000). *Interkulturelles Lernen und Lehren*. Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl.
- Kammhuber, S. (2007). Internationale Militär- und Polizeieinsätze. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 707-716). Stuttgart, Weimar: Metzler.

- Kammhuber, S., Schroll-Machl, S. (2003). Möglichkeit und Grenzen der Kulturstandardmethode. In A. Thomas, U. Kinast & S. Schroll-Machl (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kooperation: Bd. 2. Länder, Kulturen und interkulturelle Berufstätigkeit* (S. 19-23). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, I. (1988). *Kritik der reinen Vernunft: Zweites Buch*. (Immanuel Kant Werkausgabe, Bd. 4). Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1771, Erstausgabe)
- Kant, I. (1989). *Kritik der Urteilkraft*. (Immanuel Kant Werkausgabe, Bd. 10). Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1790)
- Karotempel, S. (2001). Introduction: Christology and Mission Today. In G. Colzani et al. (Eds.), *Christologia e Missione Oggi*. Rom: Urbaniana University Press.
- Kasdorf, H. (1996). Missiologie und Theologische Ausbildung. *Evangelikale Missiologie*, 12, 35-45.
- Kaufmann, D. (1988). Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion: Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. München, Zürich: Piper.
- Kaufmann, F. X. (1989). *Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr.
- Kaupp, A. (2005). *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte: Eine qualitativen empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Kealey, D. J. (1989). A Study of Cross-cultural Effectiveness: Theoretical Issues, Practical Applications. *International Journal of Intercultural Relations*, 13, 387-428.
- Keckler, W. T., Moriarty, G. & Blagen, M. (2008). A Qualitative Study on Comprehensive Missionary Wellness. *Journal of Psychology and Christianity*, 27 (3), 205-214.
- Keim, C. (2005). *Frauenmission und Frauenemanzipation: Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901 – 1928)*. Münster: LIT.
- Kelle, U. (Hrsg.). (1994). *Empirisch begründete Theoriebildung: Zur Logik und Methodologie der interpretativen Sozialforschung*. Weinheim: Dt. Studien-Verlag.
- Kelle, U. & Kluge, S. (2008). *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung* (2., aktual. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kennedy, P. Weaver & Dreger, R. Mason. (1974). Development of Criterion Measures of Overseas Missionary Performance. *Journal of Applied Psychology*, 59 (1), 69-73.
- Ketting, G. (1997). Identity Status Following a Cross-cultural Move During Adolescence: A Study of Immigrants and Children of Missionaries. *Dissertation Abstracts International*, 57 (11-B) (5), 7251-B.
- Kierkegaard, S. A. (1957). *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. (Übers. v. H. M. Junghans). Düsseldorf: Diedrich. (Originalarbeit erschienen 1846)
- Kiesling, C., Montgomery, M., Sorell, G. & Colwell, R. (2006). Identity and Spirituality: A Psychosocial Exploration of the Sense of Spiritual Self. *Developmental Psychology*, 42 (6), 1269-1277.
- Kim, Y.Y. (1991). Intercultural Communication Competence. In S. Ting-Toomey & S. Korzeny (Eds.), *Cross-cultural Interpersonal Communication* (S. 259-275). Newberry Park, CA: Sage.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Kirchhöfer, D. (1995). *Biographische Brüche im Kindes- und Jugendalter - Risiken künftiger Entwicklung?* Opladen: Leske + Budrich.
- Kirk, K. M., Eaves, L. J. & Martin, N. G. (1999). Self-transcendence as a Measure of Spirituality in a Sample of Older Australian Twins. *Twin Research*, 2, 81-87.
- Kirkwood, D. (1993). Protestant Missionary Women: Wives and Spinsters. In F. Bowie, D. Kirkwood & S. Ardenner (Eds.), *Women and Missions: Past and Present – Anthropological and Historical Perceptions* (S. 23-42). Oxford: Berg Publ.
- Kitamori, K. (1972). *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Originalarbeit erschienen 1965)
- Klaes, N. (1997). Christology. In K. Müller, T. Sundermeier, S. B. Bevans & R. H. Bliese (Eds.), *Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives* (S. 60-65). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Kluge, F. (2002). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (24., durchges. und erw. Aufl.). Berlin u. a.: de Gruyter.
- Knapp, K. (2003). Kulturunterschiede. In A. Wierlacher & A. Bogner (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Germanistik* (S. 54-60). Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Knitter, P. F. (2002). *Introducing Theologies of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Knoblauch, H. (2004). Religion, Identität und Transzendenz. In F. Jaeger & B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe* (S. 349-363). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Knoblauch, H., Krech, V. & Wohlrab-Sahr, M. (1998). *Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz: UVK.
- Kochinka, A. & Werbik, H. (1998). Logische Propädeutik und Wissenschaftstheorie. In J. Straub, W. Kempf & H. Werbik (Hrsg.), *Psychologie: Eine Einführung: Grundlagen, Methoden, Perspektiven* (2. Aufl., S. 42-67). München: dtv.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E. & Larson, D. B. (Eds.). (2001). *Handbook of Religion and Health*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kohl, K.-H. (2000). *Ethnologie: Die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (2. Aufl.). München: Beck.
- Kohl, K.-H. (2007, 14. August). Das unbekannte Christentum. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 187, S. 7. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.faz.net/s/RubBF7CD2794CEC4B87B47C719A68C59339/Doc~E12B9E12A6DB642F0A9DBDA1C832B78EA~ATpl~Ecommon~Scontent.html>.
- Kokemohr, R. & Haile Gabriel, K. (2007). Entwicklungszusammenarbeit. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 627-637). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Kölbl, C. (2004). *Geschichtsbewußtsein im Jugendalter: Grundzüge einer Entwicklungspsychologie historischer Sinnbildung. Zeit - Sinn - Kultur*. Bielefeld: Transcript.
- Kölbl, C. & Straub, J. (2003). Geschichtsbewußtsein als psychologischer Begriff. *Journal für Psychologie: Theorie, Forschung, Praxis*, 11 (1), 75-102.
- Konrad, D. (2001). *Missionsbräute: Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission* (2. Aufl.). Münster, New York, München.
- Kopperschmidt, J. (1976). *Allgemeine Rhetorik: Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation* (2. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Koselleck, R. (1989). *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Koteskey, R. L. (2007). Missionary Member Care: What People Want to Know. *Journal of Psychology and Christianity*, 26 (3), 236-245.
- Kraft, C. H. (1991). *Communication Theory for Christian Witness* (rev. 1st ed.). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Krause, J. (2000). Missionsschulpädagogik in kolonialer Zeit im Kontext interkulturell-pädagogischer Forschung, vor allem an Beispielen der Berliner Mission. In B. Overwien & W. Karcher (Hrsg.), *Lernen und Handeln im globalen Kontext: Beiträge zu Theorie und Praxis internationaler Erziehungswissenschaft: Zur Erinnerung an Wolfgang Karcher* (S. 382-394). Frankfurt a. M.: IKO.
- Krewer, B. (1996). Kulturstandards als Mittel der Selbst- und Fremdrelexion in interkulturellen Begegnungen. In A. Thomas (Hrsg.), *Psychologie interkulturellen Handelns* (S. 147-164). Göttingen: Hogrefe.
- Krucoff, M. W., Crater, S. W., Green, C. L., Maas, A. C., Seskevich, J. E. & Lane, J. D., et al. (2001). Integrative Noetic Therapies as Adjuncts to Percutaneous Intervention During Unstable Coronary Syndromes: Monitoring and Actualization of Noetic Training (MANTRA) Feasibility Pilot. *American Heart Journal*, 142 (5), 760-769.
- Kühlmann, T. M. & Stahl, G. K. (2006). Probleme des internationalen Personaleinsatzes. In H. Schuler (Hrsg.), *Lehrbuch der Personalpsychologie* (2. überarb. und erw. Aufl., S. 673-698). Göttingen: Hogrefe.
- Kühlmann, T.M. (1995). Die Auslandsentsendung von Fach- und Führungskräften: Eine Einführung in die Schwerpunkte und Ergebnisse der Forschung. In ders. (Hrsg.), *Mitarbeiterentsendung ins Ausland* (S. 1-30). Göttingen: Verlag für Angewandte Psychologie.
- Kumbier, D. & Schulz von Thun, F. (2006). *Interkulturelle Kommunikation: Methoden, Modelle, Beispiele*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Küster, V. (1995). Theologie im Kontext: *Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini*, 62, 18-52.
- Kwok, P.-L. (1992). *Chinese Women and Christianity, 1860 – 1927*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Lainez, D. (1558). *Disputationes Tridentinae*. 2 Bd. Hrsg. v. H. Grisar (1886). *Lainii monumenta. Epistolae et Acta*. 8 Bd. Madrid: IHSI.
- Lamnek, S. (1995). *Qualitative Sozialforschung. 2 Bde.* (3. Aufl.). Weinheim: Beltz, PsychologieVerlagsUnion.
- Lazarus, R. S. (1966). *Psychological Stress and the Coping Process*. New York: McGraw-Hill.
- Leenen, R. (2007). Interkulturelles Training: Psychologische und pädagogische Ansätze. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 773-784). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Leeuw, G. v. d. (1933). *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.
- Lenz, K. (2008). *Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft*. Konstanz: UVK.
- Leuba, J. H. (1896). A Study in the Psychology of Religious Phenomena. *The American Journal of Psychology*, 7 (3), 309-385.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovac GmbH

- Leuba, J. H. (1912). *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*. New York: AMS Pr.
- Levenson, M. R., Aldwin, C. M., & D'Mello, M. (2005). Religious Development in Young Adulthood to Mid-life. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 144-161). New York: Guilford Press.
- Leyendecker, B. & Schölmerich, A. (2007). Kindheit und Jugend: Independenten und interdependenten Orientierungen. In G. Trommsdorff und H. J. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie: Bd. 2. Erleben und Handeln im kulturellen Kontext* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C >Theorie und Forschung<, Serie VII, Bd. 2, S. 557-597). Göttingen: Hogrefe.
- Liang, Y. (1992). Höflichkeit als interkulturelles Verständigungsproblem: Eine kontrastive Analyse Deutsch/Chinesisch zum kommunikativen Verhalten in Alltag und Wissenschaftsbetrieb. *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, 18, 65-86.
- Libânio, J. B. (1987). Lateinamerikanische Theologie. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 247-260). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Lienemann-Perrin, C. (1995). Missionsgeschichtliche Frauenforschung am Beispiel der Frauenmission in China. *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (4), 230-236.
- Lienemann-Perrin, C. (1999). *Mission und interreligiöser Dialog*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lienemann-Perrin, C. (2003). Mission und Dialog. In C. Dahling-Sander, A. Schultze, D. Werner & H. Wrogemann (Hrsg.), *Leitfaden Ökumenische Theologie* (247-259). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lienhard, F. (2005). Mission – Evangelisation. In J.-Y. Lacoste (Hrsg.), *Encyclopedia of Christian Theology* (Bd. 2, S. 1044-1048). New York: Routledge.
- Lindquist, S. E. (1983). A rationale for psychological assessment of missionary candidates. *Journal of Psychology and Christianity*, 2 (4), 10-14.
- Löhr, G. (1993). Rudolf Otto und das Heilige. *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 45 (2), 113-135.
- Lucius-Hoene, G. & Deppermann, A. (2004). *Rekonstruktion narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews* (2. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luckmann, T. (1988). Kommunikative Gattungen im kommunikativen >Haushalt< einer Gesellschaft. In G. Smolka-Koerdt (Hrsg.), *Der Ursprung der Literatur* (S. 279-288). München: Fink.
- Luckmann, T. (1993). *Die unsichtbare Religion* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lüders, C. (2007). Beobachten im Feld und Ethnographie. In U. Flick, E. v. Kardorff & I. Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 384-401). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Luh-Hardegg, G. (2002). *William James' Philosophie und Psychologie der Religion: Eine Auseinandersetzung*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Luhmann, N. (1971). Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In J. Habermas & N. Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* (S. 25-100). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Luhmann, N. (1995). Kultur als historischer Begriff. In ders. (Hrsg.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 4* (S. 31-54). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lüsebrink, H.-J. (2005). *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag.
- Luzbetak, L. J. (1963). *The Church and Cultures: An Applied Anthropology for the Religious Worker*. Techny, IL: Divine Word Publications.
- Luzbetak, L. J. (1988). *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Lysgaard, S. (1955). Adjustment in a Foreign Society: Norwegian Fulbright Grantees Visiting the United States. *International Social Bulletin*, 7, 45-51.
- Macaskill, A., Maltby, J., & Day, L. (2002). Forgiveness of Self and Others and Emotional Empathy. *Journal of Social Psychology*, 142 (5), 663-665.
- Macintosh, D. C. (1919). *Theology as an Empirical Science*. New York: Macmillian. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=4435404>.
- MacKinley, E. (2001). *The Spiritual Dimension of Aging*. London, Philadelphia: Jessica Kingsley Publ.
- Margull, J. (1986). Mission: III. Christliche Mission: A. Begründung und Ziel. In K. Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (3. Aufl., Bd. 4, S. 973-980). Tübingen: Mohr.
- Markowitsch, H. J. & Welzer, H. (2005). *Das autobiographische Gedächtnis*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35 (2), 63-78.
- Markus, H. R. & Kitayama, S. (1991). Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. *Psychological Review*, 98 (2), 224-253.
- Markus, H. R., Mullally, P. R. & Kitayama, S. (1997). Selfways: Diversity in modes of cultural participation. In U. Neisser & D. A. Jopling (Eds.), *The Conceptual Self in Context: Culture, Experience, Self-understanding* (pp. 13-61). Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Marotzki, W. (2007). Qualitative Biographieforschung. In U. Flick, E. v. Kardorff & I. Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 175-186). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford u. a.: Blackwell.
- Martin, J. N. (1984). The intercultural reentry: Conceptualization and directions for future research. *International Journal of Intercultural Relations*, 8 (2), 115-134.
- Matsumoto, D. R. (Ed.). (2001). *The Handbook of Psychology and Culture*. Oxford: University Press.
- Matthes, J. (1992a). Auf der Suche nach dem ›Religiösen‹. In R. Schloz (Hrsg.). (2005), *Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion* (S. 209-221). Würzburg: Ergon.
- Matthes, J. (1992b). The Operation Called ›Vergleichen‹. In R. Schloz (Hrsg.). (2005), *Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion* (S. 381-414). Würzburg: Ergon.

- Matthes, J. (1993). Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In R. Schloz (Hrsg.). (2005), *Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion* (S. 223-240). Würzburg: Ergon.
- Matthes, J. (2002). Religion in den Sozialwissenschaften: Eine wissenschaftstheoretische Kritik. In R. Schloz (Hrsg.). (2005), *Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion* (S. 241-263). Würzburg: Ergon.
- Maurer, W. (1963). Protestantismus. In H. Fries (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Bd. 2, S. 372-387). München: Kösel.
- Mayer, R. (2005). *Diaspora: Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript.
- Mayers, M. K. (1987). *Christianity Confronts Culture: A Strategy for Crosscultural Evangelism*. Grand Rapids, MI: Academie Books.
- McAdams, D. P. (1993). *The Stories we live by: Personal Myths and the Making of the Self*. New York: W. Morrow.
- McAdams, D. P. (1996). *Das bin ich: Wie persönliche Mythen unser Selbstbild formen*. Hamburg: Kabel.
- McAdams, D. P. (Ed.). (1988). *Psychobiography and Life Narratives*. Durham: Duke University Press.
- McDonald, B. (2003). The Soul of Environmental Activists. *International Journal of Wilderness*, 9 (2), 14-17.
- McFadden, S. H. (2005). Points of Connection: Gerontology and the Psychology of Religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 162-176). New York: Guilford Press.
- McGavran, D. A. (1970). *Understanding Church Growth* (1st ed.). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- McGavran, D. A. & Glasser, A. F. (1983). *Contemporary Theologies of Mission*. Grand Rapids, MI: Baker.
- Mead, G. H. (1978). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1934, Mind, Self, and Society)
- Meier, K. (1995). Gibt es einen ›Bruch‹ in Durkheims früherer Religionssoziologie? In V. Krech & H. Tyrell (Hrsg.), *Religionssoziologie um 1900* (S. 129-157). Würzburg: Ergon.
- Mendenhall, M. E., Stahl, G. K., Ehnert, I., Oddou, G., Osland, J. S. & Kühlmann, T. M. (2004). Evaluation Studies of Cross-Cultural Training Programms: A Review of the Literature From 1988 to 2000. In D. Landis, J. M. Bennett & M. J. Bennett (Eds.), *Handbook of Intercultural Training* (pp. 129-143) (3rd ed.). Thousand Oaks, London u. a.: Sage Publications.
- Mensching, G. (1968). *Soziologie der Religion* (2., neu bearbeitet und erweiterte Aufl.). Bonn: Roehscheid.
- Mensching, G. (1986). Religion: I. Erscheinungs- und Ideenwelt. In K. Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (3. Aufl., Bd. 5, S. 961-964). Tübingen: Mohr.
- Mettele, G. M. (2009). *Weltbürgertum oder Gottesreich: Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Michaels, A. (1997). Einleitung. In ders. (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (S. 7-16). Darmstadt: Wiss. Buchges.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Miersma, P. (1993). Integrative Inquiry: Understanding Missionary Stress from the Perspective of a Combat-Related Stress. *Journal of Psychology and Theology*, 21 (1), 93-101.
- Miranda, D. M. (2002). Orienting Missionaries Departing, Arriving and Returning. *Verbum SVD*, 43 (1), 29-39.
- Misra, G. & Gergen, K. J. (2002). On the Place of Culture in Psychological Science. In A. K. Dalal & G. Misra (Eds.), *New Directions in Indian Psychology* (Vol. 1, pp. 405-424). New Delhi, India: Sage.
- Mittelstraß, J. (1974). *Die Möglichkeit von Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mittelstraß, J. (2003). *Transdisziplinarität: Wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit*. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Mohan, Y. & Roy, G. (2004). Spiritual Wellbeing: An Empirical Study with Yogic Perspectives. *Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften [Online Journal]*, 15. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter http://www.inst.at/trans/15Nr/03_8/yohan15.htm.
- Montau, R. (2007). Interkulturelle Mediation und Konfliktlösung. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 793-800). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Moore, L., Jones, B. v. & Austin, C. N. (1987). Predictors of Reverse Culture Shock Among North American Church of Christ Missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 15 (4), 336-341.
- Moosmüller, A. (1997). *Kulturen in Interaktion: Deutsche und US-amerikanische Firmensandte in Japan*. Münster: Waxmann.
- Moreau, A. S., Netland, H. A. & Engen, C. E. v. (Eds.). (2000). *Evangelical Dictionary of World Mission*. Grand Rapids: Baker.
- Müller, K. (1987). *Mission Theology: An Introduction*. St. Augustin: Steyler Verlag.
- Müller, K. & Ahrens, T. (1995). *Einleitung in die Missionsgeschichte: Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- Müller, K. & Sundermeier, T. (Hrsg.). (1987). *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: Reimer.
- Müller, K. W. (1988). Matteo Riccis Beitrag zur Kenntnis der Religionen Chinas. In J. Triebel (Hrsg.), *Der Missionar als Forscher: Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen* (S. 130-154). Gütersloh : Gütersloher Verlags-haus G. Mohn.
- Müller, K. W. (2005). Von der Notwendigkeit einer missionarischen Ausbildung zum Einsatz in der Mission. In T. Schirrmacher (Hrsg.), *Mission verändert - Mission verändert sich: Festschrift für Klaus Fiedler* (S. 468-477). Bonn: VTR.
- Müller, K.W. (2003). *Mission in fremden Kulturen: Beiträge zur Missionsethnologie: Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag*. Nürnberg: VTR.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, LXXXIII (4), 435-450.
- Nagel, T. (1991). *Die Grenzen der Objektivität: Philosophische Vorlesungen* (übers. v. M. Gebauer). Stuttgart: Reclam. (Originalarbeit erschienen 1979, The Limits of Objectivity: The Tanner Lectures on Human Values)
- Nassehi, A. (1995). Religion und Biographie: Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne. In M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche* (S. 103-126). Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Navara, G. S. & James, S. (2002). Sojourner adjustment: Does missionary status affect acculturation? *International Journal of Intercultural Relations*, 26 (6), 695-709.
- Navara, G. S. & James, S. (2005). Acculturative Stress of Missionaries: Does Religious Orientation Affect Religious Coping and Adjustment? *International Journal of Intercultural Relations*, 29 (1), 39-58.
- Nida, E. A. (1960). *Message and Mission: The Communication of the Christian Faith*. New York: Harper & Row.
- Niebuhr, K.-W. (Hrsg.). (2003). *Grundinformationen Neues Testament* (2. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Niethammer, L. (2000). *Kollektive Identität: Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Nohl, A.-M. (2007). Komparative Analyse als qualitative Forschungsstrategie. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 391-403). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Nothdurft, W. (2007). Anerkennung. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 110-122). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Nowak, E. (1999). »Gehet hin in alle Welt ...«: Die Aneignung fremder Sprachen und die Sprachwissenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 22 (2-3), 135-145.
- Nussbaum, S. (2005). *A Reader's Guide to Transforming Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Nyamiti, C. (1984). *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*. Gweru, Zimbabwe: Mambo Press.
- O'Connor, P. J., Pronk, N. P., Tan, A. & Whitebird, R. R. (2005). Characteristics of Adults Who Use Prayer as an Alternative Therapy. *American Journal of Health Promotion*, 19 (5), 369-375.
- O'Donnell, K. S. (1987). Development Tasks in the Life Cycle of Mission Families. *Journal of Psychology and Theology*, 15 (4), 281-290.
- O'Reilly, C. & Arnold, M. (2005). *Interkulturelles Training in Deutschland: Theoretische Grundlagen, Zukunftsperspektiven und eine annotierte Literaturliste*. Frankfurt a. M.: IKO.
- Oberg, K. (1960). Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environments. *Practical Anthropology*, 7, 177-182.
- Oborji, F. A. (2006). *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Oerder, K. (2003). Kompetenz für Missions- und Entwicklungsarbeit. *Ordenskorrespondenz*, 43, 17-23.
- Oerder, R. (2007a). Menschenbilder im Kulturvergleich. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie: Bd. 1. Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C ›Theorie und Forschung‹, Serie VII, Bd. 1, S. 487-530). Göttingen: Hogrefe.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovac GmbH

- Oerter, R. (2007b). Werte, Werthaltungen, Valenzen. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie: Bd. 1. Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C >Theorie und Forschung<, Serie VII, Bd. 1, S. 555-614). Göttingen: Hogrefe.
- Ohm, T. (1962). *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission*. Freiburg: E. Wevel Verlag.
- Oman, D. & Thoresen, C. E. (2003). Spiritual Modeling: A Key to Spiritual and Religious Growth? *International Journal for the Psychology of Religion*, 13 (3), 149-165.
- Oser, F. & Gmünder, P. (1996). *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung: Ein strukturgenetischer Ansatz* (4. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Gütersloher Verl.-Haus Mohr.
- Osterhammel, J. (2001). *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen* (3. Aufl.). München: C.H. Beck.
- Otto, R. (1917/1991). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- Paige, R. M. (1996). Intercultural trainer competencies. In D. Landis, & R. S. Bhagat (Eds.), *Handbook of intercultural training* (pp. 148-164). London: Sage.
- Paloutzian, R. F. & Ellison, C. W. (1982). Loneliness, Spiritual Well-being, and the Quality of Life. In L. A. Peplau & D. Perlmán (Eds.), *Loneliness* (pp. 224-237). New York: John Wiley and Sons.
- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press.
- Paloutzian, R. F., Richardson, J. T. & Rambo, L. R. (1999). Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, 67 (6), 1048-1079.
- Parker, B. & McEvoy, G. M. (1993). Initial Examination of a Model of Intercultural Adjustment. *International Journal of Intercultural Relations*, 17, 355-379.
- Paulus, P. (1994). *Selbstverwirklichung und psychische Gesundheit*. Göttingen u. a.: Hogrefe.
- Pedersen, D. M., Williams, R. N. & Kristensen, K. B. (2000). The Relation of Spiritual Self-Identity to Religious Orientations and Attitudes. *Journal of Psychology and Theology*, 28 (2), 138.
- Perelmuter, H. G. (1994). Mission: II. Judentum. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 20-23). Berlin, New York: de Gruyter.
- Perry, R. B. (1996). *The Thought and Character of William James*. Nashville, London: Vanderbilt University Press.
- Petty, R. E. & Cacioppo, J. T. (1986). The Elaboration Likelihood Model of Persuasion. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (pp. 123-204). New York: Academic Press.
- Piedmont, R. L. (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, 67, 4-14.
- Piedmont, R. L. & Leach, M. M. (2002). Cross-cultural Generalizability of the Spiritual Transcendence Scale in India: Spirituality as a Universal Aspect of Human Experience. *American Behavioral Scientist*, 45, 1888-1901.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Plathow, M. (2007). Freiheit und Verbindlichkeit: Protestantisches Profil in der Gesellschaft. *Evangelische Aspekte*, 17 (2), 18-22.
- Polanyi, M. (1985). *Implizites Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1966)
- Poll, J. B. & Smith, T. B. (2003). The Spiritual Self: Toward a Conceptualization of Spiritual Identity Development. *Journal of Psychology and Theology*, 31 (2), 129-142.
- Pollock, D. C. & Reken, R. v. (1999). *Third Culture Kids: Growing up Among Worlds*. Yarmouth, MA: Intercultural Press.
- Popp-Baier, U. (1998). *Das Heilige im Profanen - religiöse Orientierungen im Alltag: Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung*. Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi.
- Popp-Baier, U. (2000). Religionspsychologie. In J. Straub (Hrsg.), *Psychologie in der Praxis: Anwendungs- und Berufsfelder einer modernen Wissenschaft* (S. 754-775). München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Popp-Baier, U. (2001). Von der Möglichkeit, ein anderer Mensch zu werden: Psychologische Analysen von Konversionserzählungen. *Psychotherapie & Sozialwissenschaft*, 3 (3), 182-201.
- Popp-Baier, U. (2006). Zwischen Himmel und Erde: Kulturwissenschaftliche Überlegungen zur gegenwärtigen Religionspsychologie. *Handlung Kultur Interpretation: Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 15 (1), 132-149.
- Popp-Baier, U. (2007). Religion. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 515-525). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Popp-Baier, U. (2008). Erfahrung, Identität, Religion: Zur psychologischen Analyse individueller Religiosität. *Journal für Psychologie*, 16 (3). Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.journal-fuer-psychologie.de/jfp-3-2008-06.html>.
- Proudford, W. (1987). *Religious Experience*. Berkeley: University of California.
- Przyborski, A. & Wohlrab-Sahr, M. (2008). *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Quasthoff, U. (1973). *Soziales Vorurteil und Kommunikation, eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps: Ein interdisziplinärer Versuch im Bereich von Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Rahner, K. (1966). Christianity and Non-Christian Religion. *Theological Investigations*, 5, 115-134.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rathje, S. (2006). Interkulturelle Kompetenz - Zustand und Zukunft eines umstrittenen Konzepts. *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, 11 (3), 21 S. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://zif.spz.tu-darmstadt.de/jg-11-3/beitrag/Rathje1.htm>.
- Ratschow, C. H. (1984). Gebet: I. Religionsgeschichtlich. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 12, S. 31-34). Berlin, New York: de Gruyter.
- Ratschow, C. H. (1987). Theologie der Mission. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 470-505). Berlin: D. Reimer Verlag.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Ratschow, C. H. (2003). Nachwort. In F. Schleiermacher & C. H. Ratschow (Hrsg.), *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (S. 209-238). Stuttgart u. a.: Reclam.
- Reed, L. E. (1985). *Preparing Missionaries for Intercultural Communication: A Bi-Cultural Approach*. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Reese, D. J. & Kaplan, M. S. (2000). Spirituality, Social Support, and Worry about Health. Relationship in a Sample of HIV+ Women. *Social Thought*, 19 (4), 37-52.
- Rehbein, J. (2006). The Cultural Apparatus: Thoughts on the Relationship between Language, Culture and Society. In K. Bührig & J. D. ten Thije (Hrsg.), *Beyond Misunderstanding, the Linguistic Reconstruction of Intercultural Discourse* (pp. 43-96). Amsterdam: Benjamins.
- Reifler, H. U. (2005). *Handbuch der Missiologie: Missionarisches Handeln aus biblischer Perspektive*. Nürnberg: VTR.
- Renn, J. (2004). Wissen und Explikation – Zum kognitiven Geltungsanspruch der ›Kulturen‹. In F. Jaeger & B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe* (S. 232-250). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Renn, J. (2006). *Übersetzungsverhältnisse: Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*. Weilerswist: Velbrück Wiss.
- Renn, J., Straub, J. & Shimada, S. (Hrsg.). (2002). *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- Richards, P. S. & Bergin, A. E. (1997). *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington DC: American Psychological Association.
- Richards, P. S. & Folkman, S. (1997). Spiritual Aspects of Loss at the Time of a Partner's Death from AIDS. *Death Studies*, 21, 527-552.
- Ricken, F. (Hrsg.). (2004). *Religiöse Erfahrung: Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ricœur, P. (1971). The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research*, 38, 529-562.
- Ricœur, P. (1991). Life: A Story in Search of a Narrator. In M. J. Valdés (Hrsg.), *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination* (S. 425-437). New York: Harvester Wheatsheaf.
- Ritschl, D. (1994). Ökumenische Theologie. In D. Ritschl & W. Usdorf (Hrsg.), *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft* (S. 7-97). Stuttgart: Kohlhammer.
- Robert, D. L. (1996). *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice: The Modern Mission Era, 1792-1992*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Robert, D. L. (2002). *Gospel Bearers, Gender Barriers: Missionary Women in the Twentieth Century*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Roelofsma, P. H. M. P., Corveleyn, J. & Saane, J. W. v. (Eds.). (2003). *One Hundred Years of Psychology and Religion: Issues and Trends in a Century Long Quest*. Amsterdam: VU University Press.
- Roembke, L. (2000). *Multikulturelle Teams: Risiken und Chancen*. Gießen: Campus für Christus.
- Rohr, E. (2002). Interkulturelle Kompetenz als Schlüsselqualifikation einer ethnisch pluralen Gesellschaft. In A. Treichler (Hrsg.), *Wohlfahrtsstaat, Einwanderung und ethnische Minderheiten* (S. 199-214). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Rosa, H. (2007). Identität. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 47-56). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Rosenkranz, G. (1986). Mission: I. Religionsgeschichtlich. In K. Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (3. Aufl., Bd. 4, S. 969-971). Tübingen: Mohr.
- Rosenthal, G. (2002). Biographisch-narrative Gesprächsführung: Zu den Bedingungen heilsamen Erzählens im Forschungs- und Beratungskontext. *Psychotherapie & Sozialwissenschaft*, 4 (3), 204-227.
- Rosenthal, G. & Fischer-Rosenthal, W. (2007). Analyse narrativ-biographischer Interviews. In U. Flick, E. v. Kardorff & I. Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 456-468). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Rosik, C. H. & Pandzic, J. (2008). Marital Satisfaction among Christian Missionaries: A longitudinal Analysis from Candidacy to Second Furlough. *Journal of Psychology and Christianity*, 27 (1), 3-15.
- Roth, M. (2003). *Re-Integration: Missionare und ihre Rückkehr unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Kontextes*. Nürnberg: VTR.
- Ruben, B. D. (1989). The Study of Cross-cultural Competence: Traditions and Contemporary Issues. *International Journal of Intercultural Relations*, 13, 229-240.
- Sacks, O. (1985). *Migräne: Evolution eines häufigen Leidens* (2., überarb. Aufl.). Stuttgart, Berlin u. a.: Kohlhammer.
- Sam, D. L. (1996). Acculturation: Conceptual Background and Core Components. In D. L. Sam & J. W. Berry (Eds.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (pp. 11-26). Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Sammet, K. (2005). *Frauen im Pfarramt: Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion*. Würzburg: Ergon.
- Sattler, D. (2004). Überlieferungen des apostolischen Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft: Zum Stand der ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames Verständnis der Apostolischen Sukzession in Dialogen mit römisch-katholischer Beteiligung. In T. Schneider & G. Wenz (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge* (S. 13-37). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scheiber, K. (2006). *Vergebung: Eine systematisch-theologische Untersuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Scherer, J. A. (1997). Evangelical Mission Theology. In K. Müller, T. Sundermeier, S. B. Bevans & R. H. Bliese (Eds.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives* (S. 146-151). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Schineller, P. (1990). *A Handbook on Inculturation*. New York: Paulist Press.
- Schleiermacher, F. (1984). *Der christliche Glaube*. Berlin: de Gruyter. (Originalarbeit erschienen 1821-1822)
- Schleiermacher, F. (2003). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Stuttgart u. a.: Reclam. (Originalarbeit erschienen 1799)
- Schmidlin, J. (1917). *Einführung in die Missionswissenschaft*. Münster: Aschendorff.
- Schmidlin, J. (1919). *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Münster: Aschendorff.
- Schmidt, H.-C. (2005). *Arbeitsbuch zum Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Schneider, H. J. (1996). Den Zustand meiner Seele beschreiben: Bericht oder Diskurs? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1), 117-133.
- Schneider, H. J. (2001). Wissenschaftliche Erfahrung, lebensweltliche Erfahrung, religiöse Erfahrung: Eine erkenntnistheoretische Landschaftsskizze. In F. Uhl (Hrsg.), *Zwischen Verzückung und Verzweiflung: Dimensionen religiöser Erfahrung* (1. Aufl., S. 103-127). Düsseldorf: Parerga.
- Schneider, H. J. (2003). Der Begriff der religiösen Erfahrung bei William James und seine Weiterentwicklung nach Wittgenstein. In W. Löffler & P. Weingartner (Hrsg.), *Wissen und Glauben: Beiträge des 26. Internationalen Wittgenstein Symposiums* (S. 320-322). Kirchberg am Wechsel: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft.
- Schoen, U. (1984). *Das Ereignis und die Antworten: Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schreiter, R. J. (1991). *Faces of Jesus in Africa*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Schreiter, R. J. (2004). Syncretism in North America and Europe: The re-enchantment of the West. *Chakana: Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie*, 2 (4), 7-23.
- Schröter, J. & Eddelbüttel, A. (Hrsg.). (2004). *Konstruktion von Wirklichkeit: Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Schütz, A. (1971). *Gesammelte Aufsätze: Bd. 1. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff.
- Schütze, F. (1983). Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, 13, 283-293.
- Schwarz, B.-G. (2007). Erfahrung und Spiritualität: Zu Angeboten und Inhalten auf dem Markt des gelingenden Lebens. In G. Haeffner (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung II: Interkulturelle Perspektiven* (S. 251-265). Stuttgart: Kohlhammer.
- Schwarzer, R. & Jerusalem, M. (2002). Das Konzept der Selbstwirksamkeit. In M. Jerusalem & D. Hopf (Hrsg.), *Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungsinstitutionen* [Beiheft]. *Zeitschrift für Pädagogik*, 44, 28-53.
- Schwemmer, O. (1987). *Handlung und Struktur: Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften* (1. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Scott, J. S. (2008a). Missions and Film. *International Bulletin of Missionary Research*, 32 (3), 115-120.
- Scott, J. S. (2008b). Missions in Fiction. *International Bulletin of Missionary Research*, 32 (3), 121-129.
- Seeliger, F. (2003). »Einer prügelt uns und der andere bringt uns Religion ...«. *Eine ethnohistorische Studie über Fremdheitserfahrungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im tibetisch-buddhistischen West-Himalaya-Gebiet Lahoul aus Sicht Herrnhuter Missionare*. Herrnhut: Herrnhuter-Verl.
- Seeliger, F. (2008). *Maria Elisabeth Heyde. Versuch einer biographischen Annäherung auf Grundlage der Tagebuchnotizen für die Jahre 1862 bis 1870, inklusive Transkription*. Wildau: Hochschulbibliothek TFH Wildau. Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://opus.kobv.de/tfhwildau/volltexte/2008/33/>.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Segall, M. H., Lonner, W. J. & Berry, J. W. (1998). Cross-Cultural Psychology as a Scholarly Discipline: On the Flowering of Culture in Behavioral Research. *American Psychologist*, 53 (10), 1101-1110.
- Seumois, A. (1973). *Théologie missionnaire. 5 Bde.* Rom: Bureau de Presse O.M.I.
- Sheffield, D. (2007). Assessing Intercultural Sensitivity in Mission Candidates and Personnel. *Evangelical Missions Quarterly*, 43 (1), 22-28.
- Shell Deutschland Holding (2006). *Jugend 2006: Eine pragmatische Generation unter Druck: 15. Shell Jugendstudie.* Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Smart, N. (1981). *Beyond ideology: Religion and the Future of Western Civilization.* London: Collins.
- Smarts, N. (1996). *The Religious Experience* (5th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Smith, J. E. (2008). Religious Experience. *Encyclopedia Britannica Online.* Zugriff am 13.03.2010. Verfügbar unter <http://www.search.eb.com/eb/article-9109480>.
- Smith, J. Z. (1998). Religion, Religions, Religious. In M. Taylor (Hrsg.), *Critical Terms for Religious Studies* (S. 269-284). Chicago, London: University of Chicago.
- Smith, W. C. (1978). *The Meaning and End of Religion.* New York: Harper & Row.
- Snell-Hornby, M. (2007). Übersetzen. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 86-94). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Snyder, L. (2003). Satisfactions and Challenges in Spiritual Faith and Practice for Persons with Dementia. *Dementia*, 2, 299-313.
- Söderblom, N. (1979). *The Living God: Basal Forms of Personal Religion: The Gifford Lectures.* New York: AMS Pr. (Originalarbeit erschienen 1933)
- Spilka, B., Hood, R. W., Hunsberger, B. & Gorsuch, R. (2003). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (3rd ed.). New York, London: Guilford Press.
- Stahl, G. (1998). *Internationaler Einsatz von Führungskräften.* München: Oldenbourg.
- Starbuck, E. D. (1899). *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness.* New York: C. Scribner's sons.
- Steinke, I. (2007). Gütekriterien qualitativer Forschung. In U. Flick, E. v. Kardorff & I. Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (5. Aufl., S. 319-331). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Stockhouse, M. L. (1987). Missions: Missionary Activity. *ER*, 9, 563-570.
- Straub, J. (1989). *Historisch-psychologische Biographieforschung: Theoretische, methodologische und methodische Argumentationen in systematischer Absicht.* Heidelberg: Asanger.
- Straub, J. (1993). Zeit, Erzählung, Interpretation: Zur Konstruktion und Analyse von Erzähltexten in der narrativen Biographieforschung. In H. Röckelein (Hrsg.), *Biographie als Geschichte* (S. 143-183). Tübingen: Edition Diskord.
- Straub, J. (1999a). *Handlung, Interpretation, Kritik: Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie.* Berlin, New York: de Gruyter.
- Straub, J. (1999b). Personale und kollektive Identität: Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In A. Assmann & H. Friese (Hrsg.), *Identitäten. Erinnerung Geschichte Identität 3* (2. Aufl., S. 73-104). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Straub, J. (2004). Identität. In F. Jaeger & B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe* (S. 277-303). Stuttgart: Metzler.
- Straub, J. (2006). Understanding Cultural Differences: Relational Hermeneutics and Comparative Analysis in Cultural Psychology. In J. Straub, D. Weidemann, C. Kölbl & B. Zielke (Eds.), *Pursuit of Meaning. Advances in Cultural and Cross-cultural Psychology* (pp. 196-201). Bielefeld: Transcript.
- Straub, J. (2007a). Kultur. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 7-24). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Straub, J. (2007b). Kompetenz. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 35-46). Stuttgart: Metzler.
- Straub, J. (2008). Psychology, Narrative, and Cultural Memory: Past and Present. In A. Erll, A. Nünning & S. B. Young (Hrsg.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (S. 215-228). Berlin, New York: de Gruyter.
- Straub, J. (Hrsg.). (1998). *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein: Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Straub, J. (2010). Das Verstehen kultureller Unterschiede. In G. Cappai, S. Shimada & J. Straub (Hrsg.), *Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse: Hermeneutik und die komparative Analyse kulturellen Handelns*. Bielefeld: transcript (in Druck).
- Straub, J. & Arnold, M. (2007). Mission. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 646-657). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Straub, J. & Arnold, M. (2008). Missionarisches Handeln: Das religiöse Selbst in interkultureller Praxis – Handlungs- und kulturpsychologische Analysen autobiographischer Erzählungen von Protestanten. In I. Plath, I. Graudenz & H. Breit (Hrsg.), *Kultur – Handlung – Demokratie. Dreiklang des Humanen* (S. 135-194). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Straub, J. & Nothnagel, S. (2007). Über das Studium interkultureller Kommunikation und Kompetenz: Akademische Anforderungen und curriculare Ausbildung in einem interdisziplinären Master-Studiengang der Universität Chemnitz. In M. Otten, A. Scheitza & A. Cnyrim (Eds.), *Interkulturelle Kompetenz im Wandel: Bd. 2. Ausbildung, Training und Beratung* (S. 215-244). Frankfurt a. M., London: IKO.
- Straub, J. & Shimada, S. (1999). Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens: Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften – erörtert am Beispiel ‚Religion‘. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47, 449-477.
- Straub, J. & Thomas, A. (2003). Positionen, Ziele und Entwicklungslinien der kulturvergleichenden Psychologie. In A. Thomas (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie* (2., überarb. u. erw. Aufl., S. 29-80). Göttingen: Hogrefe Verl. für Psychologie.
- Straub, J. & Zielke, B. (2007). Gesundheitsversorgung. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 716-729). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Straub, J., Weidemann, A. & Weidemann, D. (Hrsg.). (2007). *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Strauss, A. & Corbin, J. (1999). *Grounded theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung* (S. Niewiarra & H. Leggewie Übers.). Weinheim: Beltz PsychologieVerlagsUnion. (Originalarbeit erschienen 1990, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*)

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Strauss, A. L. (1987). *Qualitative analysis for Social Scientists*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Strecker, G. & Schnelle, U. (1994). *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (4., überarb. u. erw. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stringham, E. M. (1993). The Reacculturation of Missionary Families: A Dynamic Theory. *Journal of Psychology and Theology*, 21 (1), 66-73.
- Ström, A. V. (1994). Mission: I. Religionsgeschichte. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 18-20). Berlin, New York: de Gruyter.
- Sun, L. (2002). *Das Chinabild der deutschen protestantischen Missionare des 19. Jahrhunderts: Eine Fallstudie zum Problem interkultureller Begegnung und Wahrnehmung*. Marburg: Tectum Verlag.
- Sundermeier, T. (1987). Theologie der Mission. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 470-495). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Sundermeier, T. (1996). *Den Fremden verstehen: Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Sundermeier, T. (2003). Religion und Fremde. In A. Wierlacher & A. Bogner (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Germanistik* (S. 547-552). Stuttgart: Metzler.
- Sundermeier, T. (2004). Die Mission nichtchristlicher Religionen. *Verkündigung und Forschung*, 49, 38-49.
- Sundermeier, T. (2007). *Religion – Was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch* (2. Aufl.). Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Swidler, L. (1987). *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Tajfel, H. (Hrsg.) (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Takizawa, K. (1980). *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Tart, C. T. (1978). *Transpersonale Psychologie*. Olden, Freiburg i. Br.: Walter-Verlag. (Originalarbeit erschienen 1975)
- Tashakkori, A. & Teddlie, C. (Hrsg.). (2003). *Handbook of Mixed Methods in Social & Behavioral Research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Taylor, B. Corey & Maloney, H. Newton. (1983). Preferred Means of Hostility Expression among Missionaries: An Exploratory Study. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (3), 218-225.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA u. a.: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1992). Bedeutungstheorien. In ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 52-117. (Originalarbeit erschienen 1980, Theories of Meaning [Dawes Hicks Lecture in Philosophy]. *Proceedings of the British Academy*, 66, 283-327)
- Taylor, C. (2002). Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 2002, Varieties of Religion Today: William James Revisited. [Gifford Lectures])
- Taylor, E. W. (1994). A Learning Model for Becoming Interculturally Competent. *International Journal of Intercultural Relations*, 18 (3), 389-408.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Tenbruck, F. H. (1992). Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab? In J. Matthes (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* [Sonderband]. *Soziale Welt*, 8, 13-47.
- Tenbruck, F. H. (1993). Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In J. Bergmann, A. Hahn & T. Luckmann (Hrsg.), *Religion und Kultur* [Sonderheft]. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33, 31-67.
- Terazono, Y. (1987). Japanische Theologie. In K. Müller & T. Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* (S. 185-193). Berlin: D. Reimer Verlag.
- Thomas, A. (2003a). Interkulturelle Kompetenz: Grundlagen, Probleme und Konzepte. *EWE*, 14, 137-150.
- Thomas, A. (2003b). Lernen und interkulturelles Lernen. In A. Wierlacher & A. Bogner (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Germanistik* (S. 276-287). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Thomas, A. (2004). Kulturverständnis aus der Sicht der Interkulturellen Psychologie: Kultur als Orientierungssystem und Kulturstandards als Orientierungshilfen. In H.-J. Lüsebrink (Hrsg.), *Konzepte der Interkulturellen Kommunikation: Theorieansätze und Praxisbezüge in interdisziplinärer Perspektive* (S. 145-156). St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Thomas, A. (2007b). Jugendaustausch. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 657-667). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Thomas, A. (Hrsg.) (1996). *Psychologie interkulturellen Handelns* (1. Aufl.). Göttingen, Bern u. a.: Hogrefe.
- Thomas, A., Chang, C. & Abt, H. (2007a). *Erlebnisse, die verändern: Langzeitwirkungen der Teilnahme an internationalen Jugendbegegnungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thomas, A., Kinast, E.-U. & Schroll-Machl, S. (2003). *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation 2. Bde.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thomas, A., Stögbauer, E. M. & Müller, H. M. (2006). *Interreligiöse Kompetenz als fundamentaler Aspekt internationaler Handlungskompetenz*. Nordhausen: Bautz Traugott.
- Tillich, P. (1926). *Die religiöse Lage der Gegenwart*. Berlin: Ullstein.
- Tillo, G. P. P. v. (1998). Religion und Macht: Auf dem Weg zu einer Methodologie der Ent-hüllen. In U. Popp-Baier (Hrsg.), *Religiöses Wissen und Handeln: Assimilationen, Transformationen, Paradoxien* (S. 149-165). Münster: LIT.
- Todorov, T. (1985). *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Todorov, T. (1998). *Abenteuer des Zusammenlebens: Versuch einer allgemeinen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Triandis, H. C. (2001). Individualism and Collectivism: Past, Present, and Future. In D. Matsumoto (Ed.), *The Handbook of Culture and Psychology* (pp. 35-50). New York: Oxford University Press.
- Trimble, D. E. (2006). Organizational Commitment, Job Satisfaction, and Turnover Intention of Missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 34 (4), 349-360.
- Troeltsch, E. (1997). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Schutterwald, Baden: Wiss. Verl.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Trommsdorff, G. (2007). Entwicklung im kulturellen Kontext. In G. Trommsdorff und H. J. Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie: Bd. 2. Erleben und Handeln im kulturellen Kontext* (Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C ›Theorie und Forschung‹, Serie VII, Bd. 2, S. 435-519). Göttingen: Hogrefe.
- Tucker, R. A. (1988). *Guardians of the Great Commission: The Story of Woman in Modern Missions*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Tyrell, H. (2004). Einleitung. In A. Bogner, B. Holtwick & H. Tyrell (Hrsg.), *Weltmission und religiöse Organisation: Protestantische Missionsgesellschaften im 19. Und 20. Jahrhundert* (S. 13-134). Würzburg: Ergon.
- Ukpong, J. (1987). What is Contextualization? *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 43, 161-168.
- Useem, R. & Downie, R. D. (1976). Third Culture Kids. *Today's Education*, 65 (3), 103-105.
- Ustorf, W. (1994). Missionswissenschaft. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 88-98). Berlin, New York: de Gruyter.
- Utsch, M. (2004). Religiosität und Spiritualität. In A. Elisabeth Auhagen (Hrsg.), *Positive Psychologie: Anleitung zum ›besseren‹ Leben* (S. 67-85). Weinheim, Basel: Beltz PVU.
- Vicedom, G. F. (1958). *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Kaiser.
- Waardenburg, J. (1997). Religionsphänomenologie. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 28, S. 71-749). Berlin, New York: de Gruyter.
- Wagner, F. (1986). *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Wagner, P. C. (1979). *Our Kind of People: The Ethical Dimensions of Church Growth in America*. Atlanta: John Knox.
- Wagner, W. (Hrsg.). (1994). *Kolonien und Missionen: Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen*. Münster: LIT.
- Walling, S. M., Eriksson, C. B., Meese, K. J., Ciofica, A., Gorton, D. & Foy, D. W. (2006). Cultural Identity and Reentry in Short-Term Student Missionaries. *Journal of Psychology and Theology*, 34 (2), 153-164.
- Wallmann, J. (2003). Protestantismus: I. Kirchengeschichtlich: 1. Deutschland und Europa. In H.-D. Betz (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaften* (4. Aufl., Bd. 6, S. 1727-1733). Tübingen: Mohr.
- Wallmann, J. (2005). *Der Pietismus* (2., leicht überarb. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walls, A. F. (1994). Mission: VI. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 23, S. 40-59). Berlin, New York: de Gruyter.
- Walls, A. F. (2004). Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church. *International Bulletin of Missionary Research*, 28 (1), 2-6.
- Wallwork, E. (1985). Durkheim's Early Sociology of Religion. *Sociological Analysis*, 46 (3), 201-218.
- Walters, D.L. (1991). *An Assessment of Reentry Issues of the Children of Missionaries*. New York: Vantage Press.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovac GmbH

- Walz, H. (2002). »Reading Women into History«: Frauen im Dialog über Mission, Postkolonialismus, Gender und Evangelisten. *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 28 (3), 288-305.
- Ward, C. (2004). Psychological Theories of Culture Contact and their Implications for Intercultural Training and Interventions. In D. Landis, J. M. Bennett & M. J. Bennett (Hrsg.), *Handbook of Intercultural Training* (3rd ed., pp. 185-216). Thousand Oaks: Sage.
- Ward, C. & Kennedy, A. (1996). Crossing Cultures: The Relationship between Psychological and Socio-cultural Dimensions of Cross-cultural Adjustment. In J. Pandey, D. P. S. Bhawuk & D. Sinha (Eds.), *Asian Contributions to Cross-cultural Psychology* (pp. 289-306). Thousand Oaks: Sage.
- Ward, C., Bochner, S. & Furnham, A. (2001). *The psychology of culture shock* (2. ed.). Hove: Routledge.
- Ward, C., Okura, Y., Kennedy, A. & Kojima, T. (1998). The U-Curve on Trail: A Longitudinal Study of Psychological and Sociocultural Adjustment During Cross-cultural Transition. *International Journal of Intercultural Relations*, 22 (3), 277-291.
- Warneck, G. (1892-1905). *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheologischer Versuch*. 5 Bde. Gotha: Perthes.
- Weidemann, D. (2004). *Interkulturelles Lernen: Erfahrungen mit dem chinesischen »Gesicht«: Deutsche in Taiwan*. Bielefeld: Transcript-Verl.
- Weidemann, D. (2007a). Akkulturation und interkulturelles Lernen. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 488-498). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Weidemann, D. (2007b). Wissenschaft und Forschung. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 667-678). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Weidemann, D. & Straub, J. (2000). Psychologie interkulturellen Handelns. In J. Straub, A. Kochinka & H. Werbig (Hrsg.), *Psychologie in der Praxis: Anwendungs- und Berufsfelder einer modernen Wissenschaft* (S. 830 - 855). München: dtv.
- Weidemann, D., Weidemann, A. & Straub, J. (2007). Interkulturell ausgerichtete Studiengänge. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 815-824). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Weisgerber, L. (1971). Artikulation II. In J. Ritter, K. Gründer, R. Eisler & G. Bien (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 1, S. 535-536). Basel: Schwabe.
- Welsch, W. (1999). Transkulturalität: Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In P. Drechsel (Hrsg.), *Interkulturalität - Grundprobleme der Kulturbegegnung*. (Mainzer Universitätsgespräche: Sommersemester 1998) (S. 45-72). Mainz: Johannes-Gutenberg-Universität.
- Welzer, H. (2001). *Das soziale Gedächtnis: Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Wendt, R. (1998). *Wege durch Babylon: Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- White, F. J. (1983). Some Reflections on the Separation Phenomenon Idiosyncratic to the Experience of Missionaries and their Children. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (3), 181-188.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Whiteman, D. L. (Hrsg.). (1985). *Missionaries, Anthropologists, and Cultural Change: Part I: Studies in Third World Societies: Bd. 25*. Williamsburg, VA: Department of Anthropology, College of William and Mary.
- Wieman, H. N. (1970). *Religious Experience and Scientific Method*. Westport, CT: Greenwood Press. (Originalarbeit erschienen 1926)
- Wierlacher, A. & Hudson-Wiedenmann, U. (2000). Interkulturalität: Zur Konzeptualisierung eines Grundbegriffs interkultureller Kommunikation. In A. Wierlacher (Hrsg.), *Kulturthema Kommunikation: Konzepte – Inhalte – Funktionen* (S. 219-232). Möhnesee: Réside-ence-Verl.
- Wijzen, F. (2005). *Intercultural Theology and the Mission of the Church*, Sedos Rome. Zugriff am 04.10.2007. Verfügbar unter http://www.sedos.org/site/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=44&Itemid=37.
- Wilber, K. (2001). *Integrale Psychologie: Geist Bewußtsein Psychologie Therapie* (1. Aufl.). Freiamt im Schwarzwald: Arbor-Verl.
- Williams, D. E. (1983). Assessment of Cross-cultural Adjustability in Missionary Candidates: Theoretical, Biblical, and Practical Perspectives. *Journal of Psychology and Christianity*, 2 (4), 18-24.
- Wilson, T. P. (1974). Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung. In Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit* (S. 54-59). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wink, P., Ciciolla, L., Dillon, M., & Tracy, A. (2007). Religiousness, spiritual seeking and personality: Findings from a Longitudinal Study. *Journal of Personality*, 75, 1051-1070.
- Winkler, U. (2007). Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg. Theologische Konzeption. *Salzburger Theologische Zeitschrift*, 11 (1), 58-73.
- Wirth, E. (1992). *Mitarbeiter im Auslandseinsatz*. Wiesbaden: Gabler.
- Wißmann, H. (1982). Erfahrung: I. Religionsgeschichtlich. In G. Krause & G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd. 10, S. 83-89). Berlin, New York: de Gruyter.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Originalarbeit erschienen 1953)
- Wobbe, L. (2008). Christliche Gemeinschaften von Tamilen aus Sri Lanka: Konversion oder christliche Erweiterung hinduistischer Traditionen? *Materialdienst der EZW*, 71 (11), 427-432.
- Wohrab-Sahr, M. (1999). *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- Wohrab-Sahr, M. (2001). »Ich habe das eine gegen das andere ausgetauscht sozusagen«: Konversion als Rahmenwechsel. *Psychotherapie & Sozialwissenschaft*, 3 (3), 202-227.
- Wohrab-Sahr, M. (Hrsg.). (1995). *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- Wollons, R. (2003). Travelling for God and Adventures: Women Missionaries in the Late 19th Century. *Asian Journal of Social Science*, 31 (1), 55-71.
- Wong, J. (1994). Anonymous Christians: Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue. *Theological Studies*, 55 (4), 609-634.

Literatur

E05056 - veröffentlicht unter Creative Commons Lizenz - urheberrechtlich geschützt [c] Verlag Dr. Kovač GmbH

- Wrogemann, H. (1997). *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart: Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wrogemann, H. (2006). *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog: Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Wulff, D. M. (1995). Phenomenological Psychology and Religious Experience. In R. W. Hood (Hrsg.), *Handbook of religious experience* (S. 183-199). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (2nd ed.). New York: John Wiley & Sons.
- Wulff, D. M. (2003). A field in crisis: Is it time for the psychology of religion to start over? In P. H. M. P. Roelofsma, J. Corveleyn & J. W. van Saane (Eds.), *One hundred years of psychology and religion: Issues and trends in a century long quest* (pp. 11-32). Amsterdam: VU University Press.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B. & Kadar, J. M. (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Journal for Scientific Study of Religion*, 36, 549-564.

Aus unserem Verlagsprogramm:

Markus Enders

Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität

*Studien zum Verhältnis zwischen postmodernem,
christlichem und neureligiösem Denken*

Hamburg 2010 / 360 Seiten / ISBN 978-3-8300-4790-2

Gerhard Rottenwöhler

Evangelium und Religion

Hamburg 2009 / 598 Seiten / ISBN 978-3-8300-4432-1

Christopher Chino Agoha

The Ecclesiastical Character of the Foundation and Apostolate of the Consecrated Life

*A Comparative Analysis of the CIC 1983 (CC. 573-605, 678-683)
with the Apostolic Exhortation "Vita Consecrata" 1996*

Hamburg 2009 / 338 Seiten / ISBN 978-3-8300-3834-4

Erwin Rauscher / Hans-Ferdinand Angel / Michael Langer (Hrsg.)

Edgar Josef Korherr – Studien zur religiösen Erziehung und Bildung

Streiflichter aus der religionspädagogischen Zeitgeschichte

Hamburg 2008 / 416 Seiten / ISBN 978-3-8300-3792-7

Renate Hofmann

Religionspädagogische Kompetenz

*Eine empirisch-explorative Studie zur Evaluation
religionspädagogischer Kompetenz von ReligionslehrerInnen*

Hamburg 2008 / 476 Seiten, mit CD-ROM / ISBN 978-3-8300-3450-6

Julia Krause

Die Erziehung indianischer Mädchen im Zentralmexiko des 16. Jahrhunderts

Hamburg 2007 / 308 Seiten / ISBN 978-3-8300-2717-1

Detlef Melsbach

Bildung und Religion

*Strukturen paganer Theologie in Salustios' *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου**

Hamburg 2007 / 252 Seiten / ISBN 978-3-8300-3260-1

Stefan Bonath

Kirchlichkeit zwischen Ambivalenz und Eindeutigkeit

*Wiedereintritt und Übertritt in die römisch-katholische Kirche –
Anlässe und Motive in der biographischen Darstellung von Betroffenen*

Hamburg 2005 / 436 Seiten / ISBN 978-3-8300-2189-6

Andrea Klages

Religion als „Projektion menschlicher Sinnhaftigkeit in die öde Leere des Universums“

Die Religionskritik Feuerbachs (1804–1872) im Kontext der Neuzeit

Hamburg 2005 / 228 Seiten / ISBN 978-3-8300-2033-2

