



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Ganzheitliche Mission und Entwicklung:  
Perspektiven anhand der  
Gypsy-Organisation ‚Contactions‘ in Südindien“

Verfasserin

Daniela Regez

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, November 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Internationale Entwicklung

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

# INHALTSVERZEICHNIS

<i>Vorwort</i> .....	4
<i>Danksagung</i> .....	5
<i>Abkürzungsverzeichnis</i> .....	6
<i>Abbildungsverzeichnis</i> .....	7
<b>1. EINLEITUNG</b> .....	<b>8</b>
1.1. Gegenstand und Ziel der Forschung.....	8
1.2. Methodische Herangehensweise.....	12
<b>2. ENTWICKLUNG: ALTE MUSTER UND NEUE HORIZONTE</b> .....	<b>15</b>
2.1. Von Unterentwicklung zu Modernisierung.....	15
2.2. Von Modernisierung zu Säkularisierung .....	16
2.3. Von wirtschaftlicher zu menschlicher Entwicklung .....	18
2.3.1. Die Weltbankstudie ‚The Voices of the Poor‘ .....	20
2.3.2. Die Millenium Development Goals.....	21
2.4. Das ‚Wiedererwachen‘ von Religion .....	21
2.5. ‚Faith-based organizations‘ .....	24
<b>3. TRANSFORMATIVE ENTWICKLUNG</b> .....	<b>26</b>
3.1. Entstehungskontext.....	27
3.2. Ganzheitliche Natur der Armut.....	27
3.2.1. Relationale (beziehungsorientierte) Armut.....	29
3.2.2. „Die Armutsfalle“ .....	32
3.2.3. Die ‚geschädigte‘ Identität .....	34
3.3. Begriffsklärung ‚Transformation‘ .....	36
3.4. Prinzipien für die Praxis.....	38
3.4.1. Partizipation: „Walking with the Poor“.....	38
3.4.2. Ganzheitliche Haltung .....	40
3.5. Ausblick nach Indien.....	41
<b>4. DIE ROLLE VON MISSIONSORGANISATIONEN IN DER TRANSFORMATION</b>	<b>41</b>
4.1. Begriffsklärung ‚Mission‘ .....	42
4.2. Begriffsklärung ‚Taufe‘.....	43
4.3. Exkurs: Mission und Kolonialisierung.....	43
4.4. Historische Beispiele für ‚ganzheitliche Mission‘ .....	47
4.5. Christliche Grundlagen für Entwicklung .....	50
4.6. ‚The great reversal‘ .....	52
4.7. Die ‚Lausanne-Bewegung‘ .....	53
4.8. Transformation durch integrale Mission.....	55

4.8.1. Das christliche Zeugnis: In Wort.....	56
4.8.2. ... und Tat.....	59
4.9. Reflexion der behandelten Ansätze .....	59
<b>5. EMPIRISCHE FALLSTUDIE: ENTWICKLUNGSARBEIT UNTER DEN ,UNBERÜHRBAREN'</b> .....	<b>62</b>
5.1. ‚Contactions‘ .....	62
5.1.1. Geschichte und Hintergründe.....	62
5.1.2. Ziel und Zweck.....	64
5.1.3. Struktur .....	64
5.1.4. Programme und Finanzierung .....	65
5.1.5. Die Gypsies in Indien .....	68
5.2. Indien – gesellschaftlicher Kontext und wirtschaftliche Entwicklung.....	70
5.2.1. Die soziale Ordnung.....	71
5.2.2. Die Unberührbarkeit der Dalits .....	73
5.2.3. Forschungsstand zur Dalit-Befreiung und Konversion .....	74
5.2.4. Missionsarbeit unter den Dalits und politische Reaktionen .....	76
5.3. Analyse von ‚Contactions‘.....	80
5.3.1. Der Aufbau von Freundschaft.....	80
5.3.2. Perspektiven durch die Bildung .....	81
5.3.2.1. Der Minderwertigkeitskomplex .....	82
5.3.2.2. Von Bildungslosigkeit zu Verantwortlichkeit.....	83
5.3.3. Eigenverantwortung durch Mikrokredite .....	87
5.3.4. Partnerschaft Schweiz- Indien.....	90
5.3.5. Innere Transformation bei den Gypsies.....	93
5.3.5.1. Motive zum Glaubenswechsel.....	95
5.3.5.2. Aktive Bekehrungsmaßnahmen? .....	96
5.4. Reflexion .....	100
<b>6. CONCLUSIO .....</b>	<b>103</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>107</b>
<b>ANHANG .....</b>	<b>115</b>
I. Die Milleniumentwicklungsziele .....	115
II. Die indische Verfassung Teil 3/ Art. 12-30.....	115
III. Interviews .....	119
IV. Abstract.....	131
Abstract (English) .....	132
V. Curriculum Vitae .....	133

## Vorwort

Als ich mit meiner Schwester im September 2011 im ‚Wein&Co‘ über mögliche Diplomarbeitsthemen diskutierte, fragte sie mich: „Warum behandelst du nicht die christlichen Werte in der Entwicklung und nimmst als Beispiel ‚Contactions‘ in Indien?“

Diese Organisation, ‚Contactions‘, habe ich im Jahr 2007 auf der Weltreise kennengelernt und verbinde sie seit damals in besonderer Weise mit ‚Entwicklung‘, da ich mich dort nach längerem Überlegen entschieden hatte, im darauffolgenden Herbst mit dem Studium ‚Internationale Entwicklung‘ in Wien zu beginnen.

Als ein anderer Bekannter am Tag nach dem Gespräch mit meiner Schwester ebenso vorschlug, über christliche Ethik in der Entwicklung zu schreiben, traf ich die Entscheidung, für die Arbeit ein Thema an der Schnittstelle von Glaube und Entwicklung zu wählen. Nicht nur aufgrund meines persönlichen Bezugs zu Mission und einiger Kontakte zu christlichen Organisationen, sondern ich hatte mich außerdem bereits während meines Studiums öfters mit der Glaubensdimension, den Werten und Weltanschauungen in den akademisch viel diskutierten Entwicklungsdebatten befasst. Glaubensmotivierte Entwicklungsinitiativen, wie etwa missionarische Aktivitäten, sind in den Kursen öfters nur am Rande angerissen und häufig mit wertenden Pauschalisierungen behandelt worden.

Die spannende Recherche hat vieles meiner Vorannahmen bestätigt wie z.B. die ‚Tabuisierung‘ von Religion im westlichen Entwicklungsdiskurs und damit einhergehend einerseits die Betonung auf materiellen sichtbaren ‚Entwicklungszielen‘, andererseits die Ausblendung von ‚unmessbaren‘ Perspektiven des Lebens. Der Themenkreis dieser Diplomarbeit hat sich nach einer längeren Einschränkungphase der komplexen Zusammenhänge zwischen Religion/Glaube/Mission und Entwicklung ergeben. Ich habe dankbar die Möglichkeit ergriffen, im Februar 2012 zum zweiten Mal nach Indien zu reisen, und ‚Contactions‘ im Rahmen meiner abschließenden Arbeit zu untersuchen.

## Danksagung

Ich möchte erstmal dir, Priscille, und dir, John, für den hilfreichen Impuls für die Themenfindung „Danke“ sagen!

Danke, liebste Familie, für eure treue Unterstützung und das ‚für-mich-einstehen‘ bis zur schwierigen ‚Geburt‘!

Ich danke meinen lieben Freunden in Wien für eure Gesellschaft, ob joggen gehen oder Kaffee trinken oder musizieren. Ihr habt mich zwischendurch immer wieder auf andere Gedanken gebracht und mich so das ganze Jahr über vor dem Gefühl bewahrt, dass das Leben nur noch aus Diplomarbeit besteht!

Danke, Samuel, für deine tolle Begleitung während der Zeit in Chennai. Du hast mir neben indischem Chai viele wertvolle Informationen und Antworten gegeben und vor allem auch das Gefühl, zum Team dazu zu gehören. Ich danke dir und allen anderen MitarbeiterInnen für die Zeit und die Freundlichkeit, die ihr mir geschenkt habt!

Bei meinem Betreuer möchte ich mich bedanken, dass Sie mir vom ersten Treffen an meine Zweifel genommen haben, ob dieses große Thema für die Diplomarbeit überhaupt in Frage kommt! Danke für Ihr konstruktives Feedback und auch Ihre Ermutigung, dass mein eigener Standpunkt zwar wissenschaftlich gut begründet, aber nicht ausgeblendet werden muss.

Danke an Peter, Papa, Becky, Steffi und Raphaela (!!), fürs Durchlesen und Korrigieren und für euren wertvollen Blick von außen!

To Sally, Roland, Christian, Bryant, Samuel, Philipp, David, Sheryl, Heather, Steve: Thank you for your amazing encouragement and constructive inputs to deal with ‘faith and development’, and thanks for sharing your personal research experiences and sending me your resources! Thank you, Simron, for your precious advices and helpful conversations in the beginning of my research process!

## Abkürzungsverzeichnis

**Apg.:** Apostelgeschichte, biblisches Buch

**Dalits:** wörtlich „gebrochene Menschen“, bezieht sich auf die „Unberührbaren“ und wird von AktivistInnen, die für mehr Gleichheit und Befreiung eintreten, verwendet.

**DEZA:** Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit

**DFID:** Department For International Development, britische Entwicklungsagentur

**ebd.:** wird in der Arbeit verwendet, wenn zwei exakt gleiche Quellenangaben aufeinander folgen. Wenn sich die Seitenanzahl der gleichen Quelle ändert, ist diese angegeben.

**EZA:** Entwicklungszusammenarbeit

**FBO:** Faith-Based Organization. Als „glaubensbasiert“ werden Organisationen bezeichnet, die sich direkt oder indirekt auf eine Religion oder auf religiöse Werte beziehen.

**Gen.:** Genesis/1.Buch Mose, biblisches Buch

**globaler Süden/Norden:** Umschreibung für Entwicklungs- und Schwellenländer (Süden) und Industriestaaten (Norden). „Nord/Süd“ wird losgelöst von ihrer geographischen Bedeutung verwendet und soll wertende Bezeichnungen wie Erste/Dritte Welt ersetzen. „Global“ verdeutlicht die nicht-geographische Bedeutung und verweist auf die globale Perspektive in der entwicklungspolitischen Debatte.

**Human Rights Watch (HWR):** eine internationale nichtstaatliche Organisation, die durch Untersuchungen und Berichterstattungen die Öffentlichkeit über vielfältige Menschenrechtsverletzungen aufklärt

**Integrale Mission:** bezeichnet die Abkehr von einem einseitigen Missionsverständnis und betont neben der verbalen Komponente von Mission auch das soziale Engagement

**Joh.:** Johannes, Evangelium

**Kor.:** Korinther, biblisches Buch

**Lausanne-Bewegung:** eine überkonfessionelle evangelikale Bewegung mit dem Ziel, Gemeinden und Organisationen zu mehr Engagement in der Evangelisation in der Welt zu bewegen.

**Lev.:** Levitikus/ Drittes Buch Mose, biblisches Buch

**Lk.:** Lukas, Evangelium

**MDG:** Millenium Development Goals

**Mk.:** Markus, Evangelium

**Mt.:** Matthäus, Evangelium

**Multilaterale Institutionen:** staatliche Institutionen, die koordiniert und gemeinsam handeln  
z.B. Weltbank, EU, UN

**NGO:** Nicht-Regierungs-Organisation

**o.A.:** „ohne Angabe“. Wenn bei der verwiesenen Literatur keine Seitenzahl angegeben ist

**Phil.:** Philipper, biblisches Buch

**Ps.:** Psalm, biblisches Buch

**Unberührbarkeit:** Die soziale Entmündigung von Menschen aufgrund ihrer Geburt in eine bestimmte Kaste

**UNICEF:** United Nations International Children's Emergency Fund

**vgl.:** in dieser Arbeit gezielt eingesetzt, um auf weiterführende Aspekte zur Vertiefung zu verweisen,

**WCC:** World Church Council/ Weltkirchenrat

**WEA:** World Evangelical Alliance/ Weltweite Evangelische Allianz

**WFDD:** World Faiths Development Dialogue

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 <i>Der Einfluss der Sünde auf alle Beziehungen</i> .....	30
Abbildung 2 <i>Das Armutssystem des Haushalts</i> .....	33
Abbildung 3 <i>'Contactions India' Aufschrift im Medavakkam-Dorf</i> .....	67
Abbildung 4 <i>Eine traditionelle Zirkusnummer: Jonglieren eines Kleinkindes</i> .....	89
Abbildung 5 <i>Medavakkam-Dorf- durch LKWs zu neuen Erwerbsmöglichkeiten</i> .....	92

# 1. Einleitung

In den vergangenen Dekaden ist im Namen der Entwicklung viel unternommen worden, um die Armut in der Welt zu lindern. Theorien wurden entwickelt, um Armut bzw. das Problem der Armut zu erklären. Die Globalisierungsprozesse und technologischen Fortschritte führten zu vermehrtem Wissen über entwicklungsrelevante Themen. Trotz der umfassenden Informationen über globale Zusammenhänge und internationalen politischen Abkommen zur Erreichung ambitionierter Entwicklungsziele leben nach wie vor über eine Milliarde Menschen in absoluter Armut (Fischer u.a. 2006: 17). Daraus ergibt sich die dringliche Frage: Was ist Entwicklung? Und wie kann Entwicklung erreicht werden?

## 1.1. Gegenstand und Ziel der Forschung

Einige Umschwünge im Entwicklungsdiskurs, die in Kapitel 2 erarbeitet werden, haben seit der vorigen Jahrtausendwende dazu geführt, dass sich die Entwicklungsforschung maßgeblich mit religiösen Themen beschäftigt. Damit einhergehend haben Glaubensorganisationen bzw. ‚faith-based organizations‘ (FBOs) in der Entwicklungszusammenarbeit (EZA) an Bedeutung gewonnen. In einer Vielzahl von wissenschaftlichen Beiträgen zu ‚Religion und Entwicklung‘ findet eine Auseinandersetzung mit den Fragen statt, ob Religion in der Umsetzung von Entwicklungsaktivitäten einen Unterschied macht und was ‚faith-based organizations‘, im Gegensatz zu staatlichen bzw. säkularen Organisationen, zu den internationalen Entwicklungsbemühungen beitragen können.

Allerdings wird in einigen Forschungsbeiträgen, die sich diesem Thema widmen, abgeraten, pauschal zwischen religiösen und säkularen Organisationen zu unterscheiden. Es wird argumentiert, dass die subjektive Bedeutung des Glaubens stark zwischen verschiedenen Typen von Glaubensorganisationen variere. Würden diese auf ihre Charakteristik hin untersucht, so erfolge des Öfteren eine Zweiteilung zwischen ‚religiös‘ und ‚säkular‘ und dies sei insofern problematisch, da die jeweilige Zuschreibung nicht explizit definiert werde. Eine solche Differenzierung sei daher lediglich für die theoretische Debatte geeignet, nicht aber für die Entwicklungsarbeit in der Praxis (Fountain 2012: 145).

Einige Forschungsbeiträge distanzieren sich außerdem davon, Glaubensorganisationen auf die Frage hin zu untersuchen, ob sie ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ für Entwicklung sind. Es sei vielmehr angebracht, den Glauben in seiner Substanz, d.h. in seinen Grundsätzen, zu untersuchen und ein Verständnis für die Bedeutung des Glaubens für eine Organisation zu entwickeln (James

2009: 5). Ein Report der Vereinten Nationen (UN), in dem es um die Zusammenarbeit vom UN-Kinderhilfswerk UNICEF mit religiösen Organisationen geht, bestätigt: „It is important that religious communities be understood on the basis of the ways in which they identify themselves.“ (UNICEF 2012: 7)

Aus diesem Grund untersucht die vorliegende Arbeit das Entwicklungsverständnis von christlichen Organisationen bzw. FBOs sowie die Auswirkung des Glaubens auf die praktische Entwicklungsarbeit. In Kapitel 3 wird ein Ansatz vorgestellt, der in den 1980er-Jahren als eine christliche Alternative zu den herkömmlichen Entwicklungsmodellen erstellt worden ist. Der Ansatz ‚Transformative Entwicklung‘ spiegelt eine biblische Perspektive wider und gründet auf der Theologie, dass der Mensch im Bild Gottes geschaffen ist und eine Einheit aus Geist, Seele und Körper darstellt. ‚Entwicklung‘ im biblischen Sinn bedeutet, den Bedürfnissen des Menschen ganzheitlich zu begegnen und die Ursachen von Armut in Betracht zu ziehen.

Dieser Ansatz baut auf bestehenden Entwicklungstheorien auf, bezieht sich auf entwicklungsrelevante Konzepte wie ‚Partizipation‘ und ‚Empowerment‘ und beschreibt verschiedene Instrumente zur Entwicklungsplanung.

Es werden von den LeserInnen Vorkenntnisse zu grundlegenden Entwicklungsdebatten und Begrifflichkeiten vorausgesetzt, denn z.B. würde die Aufarbeitung der einzelnen Faktoren, die zur globalen Armut beitragen, den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

In Kapitel 4 wird die in evangelikal-theologischen Kreisen geführte Debatte zu ‚Mission‘ behandelt und aufgezeigt, dass das Missionsverständnis, welches vom Beispiel Jesu Christi ausgeht, klare Bezugspunkte zu Armut und Entwicklungsarbeit hat. Der Kreis zu ‚transformativer Entwicklung‘ wird geschlossen, indem gezeigt wird, dass diese ein integraler Bestandteil der Mission nach biblischem Vorbild darstellt. Mission strebt ebenso eine ganzheitliche Wiederherstellung des Menschen an und sieht davon ab, zwischen spirituellen und physischen Bedürfnissen zu trennen.

Die biblischen Zitate, die für die christlichen Grundlagen für Entwicklung verwendet werden, sind aus der Übersetzung Martin Luthers bzw. der revidierten Fassung von 1984 entnommen, wenn nicht anders vermerkt. Sie jeweils mit der *Abkürzung des Buches. Kapitel, Vers*, z.B. Gen.1,1 angeführt. Im Glossar sind die jeweiligen Angaben zu den Büchern genau erläutert.

Der Begriff ‚evangelikal‘ kann nicht eindeutig definiert werden und bezieht sich allgemein auf protestantische Gruppen. Allerdings hat die evangelikale Bewegung ihren Ursprung in der Zeit von 1726 bis 1865 in einer Abfolge protestantischer ‚Erweckungsbewegungen‘ u.a. in Amerika, Deutschland und Großbritannien. In diesen ‚Erweckungen‘ wurden konfessionelle Lehrmeinungen zurückgewiesen und stattdessen ein lebendiges Christentum durch den Gehorsam zum Evangelium und der geistlichen Erneuerung betont (Kirsteen 2007: 22).

Daraus ergab sich eine christliche Strömung mit folgender Betonung: Die Bibel ist die höchste Autorität; das Rettungswerk Gottes zeigt sich durch die Sendung seines Sohnes; die Kreuzigung und die Auferstehung Jesu und der persönliche Glaube daran sind der einzige Weg zur Errettung; der direkte Zugang des Menschen zum Schöpfer durch den Glauben; die persönliche Erfahrung des Christwerdens (Bekehrung, Wiedergeburt); die Erwartung der realen Wiederkunft Jesu Christi; und die Bedeutung missionarischer Tätigkeiten (Kirsteen 2007: 22, Geldbach 1986: 1186). Die Aufarbeitung der evangelikalen Theologie mit ihrer Abgrenzung von römisch-katholischen Lehren wie der Kindestaufe, der Einhaltung der Sakramente als Voraussetzung der Erlösung, dem Papsttum als formelle Hierarchie etc., wäre in diesem Rahmen nicht zielführend.

Heutzutage nennen sich viele Kirchen ‚evangelikal‘ und haben teilweise Lehrmeinungen, die sich mit den Beschreibungen in der vorliegenden Arbeit nicht unbedingt decken. Anstatt ‚Kirche‘ verwende ich in dieser Arbeit den Begriff ‚Gemeinde‘, da diese Bezeichnung im deutschen Sprachraum für evangelikale Gemeinschaften gängig ist. Im englischen Sprachraum wird für beides das Wort ‚church‘ verwendet.

Mit der Aufarbeitung des Missionsbegriffs beabsichtige ich, stereotype Muster sichtbar zu machen, die in Entwicklungskreisen zu ‚Mission‘ nach wie vor bestehen und sie im Licht der aktuellen Auseinandersetzung zu ‚Glaube/Mission und Entwicklung‘ zu betrachten. ‚Entwicklungskreise‘ oder auf Englisch ‚development establishment‘ wird in der Literatur häufig verwendet und ist die allgemeine Bezeichnung für staatliche Entwicklungsagenturen, UN-Organisationen, die Weltbank, etc., die dem politischen Entwicklungsdiskurs maßgeblich die Richtung vorgeben.

Aus historischen und gegenwärtigen Analysen wird deutlich, dass sowohl ‚Mission‘ als auch ‚Entwicklung‘ normativ besetzte Begriffe sind, denen jeweils Annahmen vorausgesetzt werden, ohne diese zuvor gründlich untersucht zu haben. Daher sollten Bewertungen in Bezug auf diese Begrifflichkeiten nicht zu schnell vorgenommen werden (Faschingeder 2001: 14). Die Aufarbeitung des Spannungsfelds zu ‚Mission und Entwicklung‘ erachte ich auch aus

dem Grund notwendig, um nicht unter Ideologieverdacht zu geraten, weder in der theoretischen Aufarbeitung des Missionsbegriffs noch in der empirischen Fallstudie.

Der in Kapitel 3 und 4 erarbeitete Ansatz zu ‚Entwicklung und Mission‘ wird in Kapitel 5 an einer indischen Organisation praktisch veranschaulicht und reflektiert. Die untersuchte Organisation nennt sich ‚Contactions‘ und ist seit dem Jahr 1996 in Südindien unter den Gypsies tätig, die aufgrund ihrer gemeinsamen Herkunft eine eigene ethnische Gruppe darstellen.

Die konkrete Fragestellung lautet: „Wie wirkt sich das ganzheitliche Missions- und Entwicklungsverständnis in der Arbeit unter den Unberührbaren in Indien aus?“

Die praktische Entwicklungsarbeit der Organisation wird ausschließlich von InderInnen durchgeführt, die Finanzierung erfolgt allerdings von der Schweiz aus.

Die Entwicklungsarbeit unter den Gypsies eignet sich insofern vorzüglich als Forschungsgegenstand, da das indische Gesellschaftssystem religiös geprägt ist. Daraus folgt, dass die soziale und ökonomische Ungleichheit in Indien – und somit auch die materielle Armut der Gypsies – nicht ohne die religiösen Bedingungen begreifbar ist, welche das soziokulturelle Denken und das Verhalten der Menschen bis heute prägen. Wie die hinduistische Lehre des Kastensystems und die Praxis der ‚Unberührbarkeit‘ das Leben und die Armut der Benachteiligten prägt, wird anhand der Beschreibung der sozialen Ordnung dargestellt.

Weiters wird ermittelt, wie sich das Missionsverständnis von ‚Contactions‘ sowohl auf ihre Entwicklungspraxis als auch auf die Auswirkungen ihrer Arbeit auswirkt und wie der Glaube die andauernde Betreuung der Gypsies motiviert, wie ein Mitarbeiter sagt: „Entwicklung ist Teil unserer Mission.“

Die Untersuchung über die Rolle des Glaubens in der Arbeit der Organisation ist insofern ein Wagnis, da sich Mission und Glaube nicht auf einer materiellen Ebene beschreiben lassen. Ungeachtet dieser Schwierigkeit werde ich versuchen, dieses Verhältnis in der konkreten Entwicklungsorganisation wissenschaftlich aufzuarbeiten, allerdings kann nur ein kleiner Einblick in diese komplexe Thematik gegeben werden.

Eine systematische und praxisbezogene Auseinandersetzung mit der Rolle des Glaubens in Entwicklungsprozessen ist in der Debatte zu ‚Religion und Entwicklung‘ von großer Bedeutung, doch wie Holeinstein beklagt, ist die Forschung auf diesem Gebiet nach wie vor sehr mangelhaft (Holeinstein 2010: 87).

## 1.2. Methodische Herangehensweise

Im ersten Teil dieser Arbeit habe ich eine große Zahl an Forschungsbeiträgen im Spannungsfeld ‚Glaube und Entwicklung‘ analysiert. Die meisten Artikel sind in den letzten fünf Jahren publiziert worden, was zusätzlich auf die Aktualität des Themas hinweist. Da die Behandlung von Glaubenthemen in der ‚säkular geprägten‘ Entwicklungsforschung bis zur Jahrtausendwende tabuisiert war, war das Ausmaß an Literatur dazu relativ übersichtlich, und die jeweiligen Standpunkte der AutorInnen (religiös oder säkular) konnten konstruktiv miteinander verglichen werden.

Der Umfang an englischsprachigen Beiträgen ist wesentlich größer als an deutschsprachigen. Ein Grund dafür ist, dass englische Forschungsbeiträge zahlenmäßig viel mehr sind. Ein anderer Grund ist vermutlich auch, dass die Auseinandersetzung mit Religion und religiösen Themen z.B. im US-amerikanischen Raum weniger privatisiert ist als im deutschsprachigen.

Da ich mich mit den Grundsätzen und Werten christlicher Organisationen auseinandersetze, befasste ich mich ebenso mit theologischer Literatur. Es war herausfordernd und spannend, neben der Entwicklungsterminologie auch theologische Begrifflichkeiten und Konzepte zu beschreiben und beide Disziplinen miteinander zu verbinden.

Von unschätzbarem Wert war der e-mail-Kontakt mit verschiedenen Professoren des ‚Oxford Centre for Mission Studies‘ in London, die an der Schnittstelle von Glaube und Entwicklung forschen. Sie ließen mir relevantes Material zukommen, zu dem ich sonst keinen Zugriff gehabt hätte. Diese Beiträge gaben mir hilfreiche Anleitung zum wissenschaftlichen Umgang mit religiösen Themen. Die Professoren ermutigten mich zur Auseinandersetzung mit diesem Spannungsfeld, da die Diskussion zu Religion/Glaube und Entwicklung intellektuell momentan in eine neue Phase gelange.

Zur Erforschung der Organisation ‚Contactions‘ in Indien habe ich eine qualitative Fallstudie gewählt. Qualitative Verfahren sind in all jenen Fällen besonders geeignet, für die es theoretisch wenig erforschte Zusammenhänge gibt. Im Gegensatz zu quantitativen Methoden sind sie nah am Untersuchungsgegenstand und beziehen die Sichtweisen der Betroffenen mit ein. Quantitative Methoden (die hier nicht näher erläutert werden) sind kein Widerspruch zu qualitativen, allerdings unterschieden sie sich in ihrer Zielsetzung deutlich: Sie richten sich nach normativen Konzepten und haben das Ziel, bereits bestehende Theorien zu überprüfen; die Unabhängigkeit des Beobachters/der Beobachterin vom Forschungsgegenstand ist in einer quantitativen Verfahrensweise ein wichtiges Merkmal.

In der qualitativen Forschung hingegen ist die subjektive Wahrnehmung des Forschers/der Forscherin ein zentraler Bestandteil für den Erkenntnisprozess. Siegfried Lamnek schreibt z.B.: „Als wichtigste Quelle für Hypothesen gilt die Primärerfahrung des Forschers“. (Lamnek 1995: 97) Qualitative Forschung zeichnet sich ebenso durch ihre Offenheit „für das Unbekannte in scheinbar Bekanntem“ aus (Flick 2003: 17).

Wie in der weiteren Arbeit ersichtlich wird, sind die gesellschaftlichen Bedingungen, die in Indien vorzufinden sind, zu Recht sehr unbekannt für westliche BetrachterInnen. Denn die Rolle von Religion in einer säkular geprägten Gesellschaft wie Österreich ist weit von der indischen Realität entfernt, wie ich im Laufe meiner Forschungsreise im Februar 2012 erkannt habe. Meine ‚normativen Konzepte‘ zu ‚Religion und Entwicklung‘ musste ich daher erstmal auf die Seite schieben, um für neue Erkenntnisse zur Verbindung von Religion und Armut offen zu sein. Das Wissen, das ich mir durch Gespräche mit MitarbeiterInnen der Organisation und Professoren aneignete und die subjektiven Wahrnehmungen durch meine Beobachtungen des Arbeitsfelds, die ich in meinem Forschungstagebuch reflektierte, stellten eine wichtige Grundlage für die Fallstudie dar.

Neben zahlreichen geführten Gesprächen, die mir Aufschluss zum Umfeld der Organisation gegeben haben, habe ich Interviews mit der Geschäftsführerin, zwei Mitarbeiterinnen (Glory, Jaya) und drei Gypsies (Thangavel, Babuji, Chandru) durchgeführt. Ich habe mich dabei an der Theorie zum ‚narrativen Interview‘ orientiert, und zwar sollen dabei durch erzählgenerierende Fragen Erinnerungen mobilisiert werden und die befragte Person soll die Möglichkeit haben, die Erzählung autonom zu gestalten (Hopf 2003: 356).

Die Fragen für die Gypsies habe ich in Bezug auf ihre Lebenswelt und ihre Erfahrungen, die sie mit der Organisation gemacht haben, erstellt. Um mehr über ihre soziale Wirklichkeit zu erfahren, habe ich darauf geachtet, in den Fragestellungen nicht von meiner eigenen Perspektive auszugehen. Ich wollte ihnen nicht das Gefühl vermitteln, ‚über‘ sie etwas erfahren und sie für meine Forschungszwecke gebrauchen zu wollen. Daher habe ich die Interviews erst in den letzten Tagen meines Aufenthalts durchgeführt, nachdem eine Vertrauensbeziehung zu ihnen aufgebaut war und ich ihren Lebenskontext etwas kennengelernt hatte.

Die gemeinsame Sprache war bei den Interviews nicht immer gegeben. Zwei der drei Gypsies waren Analphabeten und haben sich mit mir mithilfe eines Mitarbeiters der Organisation unterhalten, der vom Tamilischen ins Englische übersetzt hat. Er hat ihre Erzählungen, die

teilweise mehrere Minuten gedauert haben, nach verschiedenen Zeitabständen zusammengefasst. Ebenso war bei einer der Mitarbeiterinnen eine Übersetzung notwendig und teilweise auch beim Schulabgänger. Diese Interviews habe ich direkt ins Deutsche transkribiert. Nur bei der Transkription des Interviews der zweiten Mitarbeiterin habe ich die Originalsprache beibehalten, da sie fließend Englisch gesprochen hat. Ich habe mich beim Transkribieren an den Vorschlag von Anselm Strauss gehalten, Interviews für Zwecke wie Diplomarbeiten nur so genau zu transkribieren, wie die Fragestellung der Untersuchung es tatsächlich verlangt (Strauss 1991: 266). Ich von einem wortwörtlichen Protokollieren abgesehen, da die Interviews zur Vertiefung der Analyse der Organisation und zur Ergänzung von Sichtweisen gedient haben.

In der Fallstudie soll in den Beschreibungen zwischen ‚dem Leiter‘ und ‚dem Geschäftsführer/der Geschäftsführerin‘ unterschieden werden. Wenn ich von ‚dem Leiter‘ spreche, meine ich den indischen Leiter Samuel, der die Arbeit vor Ort koordiniert. Es ist zwar nicht üblich, in wissenschaftlichen Behandlungen die Vornamen der zentralen Akteure zu verwenden, ich habe mich aber trotzdem dafür entschieden, um die Beziehungsebene, die in der Arbeit von ‚Contactions‘ wesentlich ist, hervorzuheben.

Mit ‚Geschäftsführer‘ ist das Schweizer Ehepaar gemeint, welches auf ihren Wunsch hin namentlich nicht genannt wird.

Bei der Erstellung der Studie habe ich auf die Triangulation geachtet. Triangulation bedeutet in der Sozialforschung, einen Forschungsgegenstand von mindestens zwei Punkten aus zu betrachten (Flick 2003: 309). Für die Fallstudie bedeutet dies, die zentralen Aspekte der Analyse mit Daten aus verschiedenen Quellen zu kombinieren und so verschiedene Perspektiven miteinander zu vergleichen.

Gerade die kontrovers diskutierten Themen wie ‚Bekehrung‘ und ‚Mission unter den Kastenlosen‘ haben es erforderlich gemacht, neben der Selbstdarstellung der Organisation andere Quellen heranzuziehen. Soweit es mir möglich war, habe ich die Aussagen des Leiters sowie der MitarbeiterInnen mit den Perspektiven der Gypsies ergänzt. Auch habe ich Aussagen bekannter indischer Persönlichkeiten herangezogen, um die jeweiligen Meinungen der Organisation daran zu überprüfen.

## 2. Entwicklung: Alte Muster und neue Horizonte

Dieses Kapitel wird sich mit dem Entwicklungsbegriff beschäftigen, wie er in der internationalen Entwicklungspolitik bis in die 1880er-Jahre handlungsleitend war. Die Prozesse werden aufgezeigt, die in der staatlichen und nichtstaatlichen EZA zu dem modernen Entwicklungsverständnis geführt haben. Dabei werden ebenso die Suche nach alternativen Wegen von Entwicklung und das Wiedererwachen von Glaubenthemen in der Entwicklungsdebatte aufgezeigt.

### 2.1. Von Unterentwicklung zu Modernisierung

Der Begriff ‚Entwicklung‘ hat seit der Antrittsrede des 1949 wiedergewählte US-Präsidenten Harry Truman eine ‚normative Neuorientierung‘ erfahren, der die Entwicklungspolitik in der Nachkriegszeit maßgeblich geprägt hat (Kolland/Gächter 2007: 10).

Der Entwicklungsgedanke an sich existierte schon früher; schon im 16. Jahrhundert wurde er in der deutschen Philosophie verwendet und ab dem 19. Jahrhundert im Rahmen der industriellen Revolution und im Kontext der globalen Expansion und Kolonialisierung (ebd.). Die Kolonialmächte glaubten, durch eine externe staatliche Administration den Verlauf des Fortschritts für die kolonisierten Völker festlegen zu können, wobei die eigene westliche Zivilisation und die Errungenschaften im Handel als Maßstab für Wohlstand und Glück angesehen wurden (vgl. Lugard 1926).

Der Gedanke, den Lebensstandard der Weltbevölkerung zu heben, wurde mit der Rede Trumans vorangetrieben, als er diese Zielsetzung als politische Angelegenheit westlicher Nationen erklärte. Der Kontext seiner Rede war das Ende des Zweiten Weltkrieges, der weite Teile Europas und Asiens verwüstet hinterließ. Während die USA sich auf die Wiedererrichtung Europas konzentrierte, beanspruchte Stalin das Anrecht auf weite Teile Osteuropas.

Im Zuge der politischen Auseinandersetzung mit den beiden einander entgegengesetzten Weltanschauungen – einerseits das kommunistische Modell, andererseits das liberal-kapitalistische – stellte Truman ein Modell vor, das Entwicklung mit dem wirtschaftlichen Aufschwung in allen freien Nationen<sup>1</sup> gleichsetzte. Er konstruierte dabei eine Vorstellung von „underdeveloped areas“, mit denen ökonomisch zurückgebliebene Staaten gemeint waren und im Gegensatz zu den „developed areas“ standen. Die wohlhabenden Länder sollten mit ihren technologischen Errungenschaften den zurückgebliebenen zu Erfüllung, Frieden und Freiheit verhelfen. Diese Entwicklung komme dann wiederum den ersteren zugute. Der Schlüssel zu

---

<sup>1</sup> Im Gegensatz zu den sozialistischen Nationen

Wohlstand und Friede war seiner Meinung nach vermehrte Produktivität: „Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge.” (Truman 1949)

Hinter diesem Entwicklungskonzept lag die Absicht Europas und Nordamerikas, ihre ehemaligen Kolonien in den Prozess der Modernisierung und Industrialisierung durch UN-Programme einzugliedern (Fischer 2006: 15).

Im Mittelpunkt der Rede Trumans stand seine Überzeugung, dass menschliche Fähigkeit und Wissenschaft zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte in der Lage seien, die Hälfte der Menschheit aus Armut, Hunger und Krankheit zu befreien. Karin Fischer stellt fest, dass in den 1950er und 60er-Jahre ein ‚grenzenloser Entwicklungsoptimismus‘ vorherrschte (Fischer 2006: 18). Dieser Optimismus baute auf dem Verständnis auf, dass die unterentwickelten Regionen durch stetiges Wachstum die Möglichkeit hätten, sich wie auf einer Stufenleiter ‚nach oben‘, d.h. hin zur Industrialisierung, zu bewegen. Dieser linearen Vorstellung von Fortschritt entspricht das 5-teilige Entwicklungsstufenmodell des im Jahr 1960 erschienenen Werkes ‚Die Stadien des ökonomischen Wachstums‘ von Walter W. Rostow: Die traditionelle Gesellschaft wird mit der untersten Stufe gleichgesetzt, kann aber nach einem erfolgreichen wirtschaftlichen Aufstieg zum Reifestadium gelangen und schließlich das Ziel erreichen, welches dem Zeitalter des Massenkonsums entspricht (Fischer u.a. 2006: 35, Deneulin/Bano 2009: 30).

## 2.2. Von Modernisierung zu Säkularisierung

Diese Vorstellung von Entwicklung, die mit Fortschritt gleichgesetzt wurde, war ein bestimmender Maßstab für die internationale staatliche und nichtstaatliche Entwicklungszusammenarbeit und Entwicklungsforschung der folgenden Jahrzehnte. Das daraus entstandene Entwicklungsmodell ging Hand in Hand mit der Meinung der westlichen Intellektuellen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dass Modernisierung und Rationalisierung der Gesellschaft mit einem Prozess der Säkularisierung einhergehen würden. Peter Berger beschreibt das wesentliche Kennzeichen dieses Säkularisierungsprozesses damit, dass Religion im Zuge der Modernisierung einer Gesellschaft immer weiter aus dem gesellschaftlichen Leben sowie aus dem individuellen Bewusstsein schwinden werde (Berger 2001: 433).

Bryant Myers, auf dessen Ansatz weiter unten genauer eingegangen wird, führt die Ausprägung dieser modernen Weltanschauung, die die westliche Kultur und in Folge dessen die Kulturen weltweit durchdringt, auf die europäische Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts zurück.<sup>2</sup> Demnach kann Entwicklung durch menschliche Errungenschaft erreicht und Armut dementsprechend überwunden werden. Aus dieser Weltanschauung ergeben sich zweierlei Folgen: Einerseits wird Armut als ein Mangel an Dingen erklärt: Arme haben beispielsweise zu wenig zu essen, kein sauberes Wasser und keine Schule für die Kinder. Armut kann daher durch Programme, die diese Mängel beheben und das Fehlende bereitstellen, überwunden werden (Myers 1999: 65).

Andererseits geht damit eine Trennung zwischen der materiellen und der spirituellen Dimension des Lebens einher. Die beiden Dimensionen werden ohne Bezug zueinander wahrgenommen. Die spirituelle Welt ist die Welt des Glaubens und eine private Angelegenheit; die materielle Welt hingegen ist die ‚wirkliche‘ Welt (ebd.: 94).

Die Folge dieser säkularen Weltanschauung ist eine Dominanz des westlich-rationalen Denkens in der Entwicklungsforschung. Dieses ist ein Produkt der europäischen Aufklärung, in der das Individuum neues Wissen über sich selbst und über die Welt geschaffen hat; Objektivität, Rationalität und Distanz bilden dabei die entscheidenden Grundlagen. Auf diesen Prinzipien sind in den 1950er- und 60er-Jahren von multilateralen Institutionen und Regierungen der industrialisierten Länder die Entwicklungsstrategien für die sogenannten Entwicklungsländer des Südens erstellt worden. Wie in der Rede Trumans bereits gesehen und in dem Werk von Rostow nochmals veranschaulicht, war ihre Absicht die Erreichung sichtbarer Ziele, um an die materielle Entwicklung der Länder in der nördlichen Hemisphäre anzuschließen (WFDD 2001: 2).

Wie der britische Entwicklungsexperte Michael Edwards aufzeigt, ist ‚Entwicklung‘ in weiterer Folge zu einer Angelegenheit von ‚ExpertInnen‘ geworden, die die wissenschaftliche Sprache und Methoden für Entwicklung beherrschen. Die zunehmende Ausrichtung auf schnelle Lösungen und messbare materielle Ergebnisse blendet nicht-kalkulierbare Aspekte wie Werte und subjektive Empfindungen als Teil der Entwicklungsprobleme aus (Edwards 1989: 118).

---

<sup>2</sup> Die säkulare Weltanschauung wurde u.a. vom Philosophen Descartes geprägt und von Darwin, Nietzsche und Malthus vorangetrieben; die Vorstellung, dass hinter der materiellen Realität nichts existiert, ist zu einer Ideologie geworden, die bis Mitte des 20. Jahrhunderts in der westlichen Gesellschaft als unhinterfragte Wahrheit angenommen worden ist, Miller 2004: 151ff.

Ein weiterer Aspekt dieser säkularen Weltanschauung ist der Umgang mit Religion in Theorie und Praxis der internationalen Entwicklungspolitik. Die EntwicklungsexpertInnen, die im säkularisierten Umfeld im Westen sozialisiert worden sind, haben die Annahme der Soziologie des 20. Jahrhunderts übernommen bzw. verinnerlicht, dass Religion parallel zu den Modernisierungsprozessen als relevanter Faktor aus der Öffentlichkeit schwinden werde. Nach Anne-Marie Holenstein hat diese Auffassung einem Selbstverständnis hinsichtlich Entwicklung herbeigeführt, welches „nicht hinterfragt und bearbeitet“ wird (Holenstein 2010: 64). Bis um die Jahrtausendwende herum ist Religion ein „großer blinder Fleck“ gewesen und als irrelevanter Faktor für die Entwicklung angesehen worden (Holenstein 2010: 87, 90).

Diesen ‚blinde Fleck‘ bestätigen auch Untersuchungen, die in führenden Entwicklungszeitschriften durchgeführt worden sind: Während 15 Jahren hat sich bis zum Jahr 2005 praktisch kein Artikel zum Thema ‚Religion‘ und ‚Spiritualität‘ gefunden. In dem entwicklungspolitischen Standardwerk von Franz Nuscheler (2005) kommt trotz der Einführung in viele entwicklungsrelevante Themenfelder das Thema ‚Religion‘ nicht vor (Holenstein 2010: 92).

Auch kommt der Soziologe Kurt Alan Ver Beek nach ähnlichen Untersuchungen zu dem Schluss, dass Religion/Glaube in den Jahren des ökonomischen Entwicklungsdenkens ein „Entwicklungstabu“ waren, wie der Titel seines Artikels besagt: ‚Spirituality: A development taboo‘. (Ver Beek 2000).

### 2.3. Von wirtschaftlicher zu menschlicher Entwicklung

Die eben erörterte moderne Lehrmeinung, die die entwicklungspolitische Diskussion und Praxis bis in die 80er-Jahre beherrscht hat, ist zunehmend unter Beschuss gekommen. Die Entwicklungsidee mit der vorherrschenden ökonomischen Sichtweise ist von KritikerInnen für die Unterentwicklung vieler Regionen verantwortlich gemacht worden. Vor allem ist die Kritik von VertreterInnen der ‚Dependenztheorie‘ und der ‚Post-Development-Theorie‘ gekommen, auf die hier nicht näher eingegangen wird.<sup>3</sup> Einer der ‚Post-DevelopmentalistInnen‘, Arturo Escobar, betont die Tatsache, dass Resultate wie die Befreiung der Menschheit von Hunger und Armut, die in den Modernisierungstheorien vorhergesagt wurden, nicht eingetroffen sind. Er argumentiert weiter, dass „Unterentwicklung“ und „Dritte Welt“ Konzepte bzw. Konstrukte des Westens sind, um ihre ökonomischen Interessen zu verfolgen (Escobar 1995). Die Auffassungen und Theorien der

---

<sup>3</sup> Die Dependenztheorie stellt die Gegenströmung zum Modernisierungsmodell dar, vgl. Rist 1997, Hobart 1993, De Sousa 1999. Die ‚Post-Developmentalisten‘ grenzen sich noch radikaler vom Entwicklungsgedanken ab, vgl. Escobar 1995, Sachs 2001

Modernisierung sind eine gezielte Form von Machtausübung, mit der durch Wissen und Macht Disziplinierung und Kontrolle über die ‚Dritte Welt‘ ausgeübt werden (ebd.). Ein anderer Kritiker ist Wolfgang Sachs, der den Beginn der ‚Unterentwicklung‘ jenem Tag zuschreibt, an dem Harry Truman in seiner Rede für ein ‚bold new program‘ für Verbesserung, Wirtschaftswachstum und Entwicklung der unterentwickelten Gebiete aufgerufen hat. Sachs erklärt dass der Planet die Konsequenzen der sogenannten Entwicklung, insbesondere der Industrialisierung, nun zu tragen hat, und zwar durch Entwaldung, Vergiftung der Luft und des Wassers, Übernutzung natürlicher Ressourcen und Verwüstung fruchtbarer Gebiete (Sachs 2001). Er und andere KritikerInnen plädieren für die Hinterfragung der festgelegten Entwicklungsdiskurse.

In der Tat hat in den 80er-Jahren mit dieser „Krise der großen Entwicklungstheorien“ (Rist 1997: 170) ein Umdenken in internationalen Entwicklungskreisen stattgefunden. Dies zeigt sich beispielsweise an den Themen, die in verschiedenen UNO-Konferenzen diskutiert wurden: Umwelt (Rio 1992), Menschenrechte (Wien 1992), Bevölkerung (Kairo 1994), Frauen (Peking 1995) und soziale Entwicklung (Kopenhagen 1995) (Holenstein 2010: 75).

Zunehmend hat sich die Erkenntnis breit gemacht, dass die Gleichsetzung von Entwicklung mit Wirtschaftswachstum einer Reduktion der Wirklichkeit gleichkommt. In unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen sind in Folge neue bzw. alternative Erklärungen zu Armut und Entwicklung erstellt worden, die sich von dem ökonomischen Modell von Entwicklung distanzieren.

Das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) hat im Jahr 1990 den ‚Human Development‘-Ansatz entwickelt, der über die Medien als die neue Entwicklungsvision des 21. propagiert worden ist. Indem Regierungen, Zivilgesellschaft und WissenschaftlerInnen diesen innovativen Ansatz zur Messung von Entwicklung aufnehmen, habe er einen wesentlichen Einfluss auf das Entwicklungsdenken rund um die Welt (UNDP o.A.).

Armut wird in diesem Ansatz als ein multidimensionales und nicht rein ökonomisches Problem angesehen. Herangezogen werden zur Messung derselben Indikatoren wie Bildungsmangel und die kurze Lebenserwartung. Laut UNDP ist der Mensch der ‚wahre Wohlstand‘ der Nation und Wirtschaftswachstum demnach nur ein Mittel zum menschlichen Wohlergehen. Wie Armut wird auch das Wohlergehen bzw. ‚Well-being‘ als Gegensatz zu dieser an verschiedenen Indikatoren gemessen. Diese sind in dem Fall Grundbedürfnisse des Menschen und Qualität des Lebens (UNDP 1990: 9).

Der Ansatz der UNDP ist von Amartya Sen, einem indischen Sozialökonom und Nobelpreisträger, und seinem bekannten ‚Capability Approach‘, inspiriert worden. Das menschliche Wohlergehen bedeutet demnach, als Person ein aktiver Teil des sozialen und gesellschaftlichen Lebens zu sein (vgl. Sen 1999). In dem besprochenen Ansatz steht das menschliche Wohlergehen deshalb im Zentrum aller Entwicklungsbemühungen, da dies den Ausgangspunkt für viele weitere Entwicklungsziele darstellt. Wie in der folgenden Definition über das ‚Human Development‘ ersichtlich wird, ist das Ziel von Entwicklung die menschliche Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen und mitzubestimmen:

Human development is a process of enlarging people’s choices. This is achieved by expanding human capabilities and functioning. At all levels of development the three essential capabilities for human development are for people to lead long and healthy lives; to be knowledgeable; and to have access to the resources needed for a decent standard of living. (UNDP 1990: 10)

### **2.3.1. Die Weltbankstudie ‚The Voices of the Poor‘**

Die Weltbank war auch maßgeblich an der Überarbeitung des Entwicklungsbegriffs beteiligt und ist ein führender Akteur bei dem Versuch, die weltweite Armut zu überwinden. In den 90er-Jahren führte sie die Studie ‚The Voices of the Poor‘ durch und stellte mehr als 60.000 Personen in einkommensschwachen Ländern die grundlegende und einfache Frage: ‚Was ist Armut?‘ Folgende kleine Auswahl der Antworten zeigt, wie die Befragten ihre Situation beschreiben (Narayan u.a. 2000: 31, 35, 52):

Für eine arme Person ist alles schrecklich – Krankheit, Demütigung, Schamgefühl. Wir sind Krüppel, haben Angst vor allem und sind von allen abhängig. Niemand braucht uns. Wir sind wie Abfall und jeder möchte uns loswerden. (Moldova)

Wenn eine Frau arm ist, hat sie nichts in der Öffentlichkeit zu sagen und fühlt sich minderwertig. Sie hat kein Essen, darum gibt es Hungerslot in ihrem Haus; keine Bekleidung und kein Fortschritt in ihrer Familie. (Uganda)

Es ist das Schicksal der indigenen Völker, arm zu sein. (Equador)

Wenn du hungrig bist, wirst du immer hungrig sein; wenn du arm bist, wirst du immer arm sein. (Vietnam)

Die Ergebnisse der Studie offenbaren, dass sich der Zustand der Armen neben sozialer Isolation stark auf die eigene Identität auswirkt und mit Scham- und Minderwertigkeitsgefühlen, Erniedrigung, Macht- und Hoffnungslosigkeit und Depression einhergeht. Im Zentrum der Antworten stehen nicht die materiellen Bedürfnisse und Wünsche, sondern viele Ausdrucksformen über das Wohlergehen sind auf die Beziehungsebene ausgerichtet. Die von den Armen genannten Mängel wie u.a. Ausbeutung, fehlende Mitbestimmung am öffentlichen

Leben und in Folge Isolation, Gewalt durch den Staat und Entzug ihrer lokalen Kulturen sind alle soziale Dimensionen des Lebens. Dies belegt, dass das soziale Wohlergehen für die Armen der entscheidende Aspekt ihres menschlichen Wohlergehens ist (ebd.: 26). Das Ziel dieser Studie war, die Perspektiven der Armen zu erfassen und dadurch Dimensionen von Armut freizusetzen, die in der Entwicklungszusammenarbeit oftmals nicht bedacht werden. Gängige Vorurteile und Annahmen, was für Arme wichtig ist, haben dadurch teilweise widerlegt werden müssen (ebd.). Die Resultate dieser sorgfältig erarbeiteten Studie lassen nicht mehr über die Tatsache hinwegblicken, dass Armut weit über die materiellen und sozioökonomischen Dimensionen hinausreicht.

### **2.3.2. Die Millenium Development Goals**

Eine der Folgen der Perspektive, die den Menschen – und nicht ökonomische Zahlen – ins Zentrum der Entwicklung rückt, sind die im Jahr 2000 von der UNO verabschiedeten ‚Millenium Development Goals‘ (MDGs). Neben anderen ehrgeizigen Zielen haben sich die Mitgliederstaaten dazu verpflichtet, bis 2015 die Armut weltweit zu halbieren. Diese Ziele stellen allgemein einen Orientierungsrahmen für die internationalen Entwicklungsbemühungen der kommenden Jahre dar: „Die ‚MDGs‘ bilden sowohl für nationale als auch internationale Entwicklungsprogramme bis 2015 ganzheitliche Rahmenbedingungen, welche alle in der EZA tätigen Akteure einbindet.“ (Nuscheler 2005: 579). Nach Nuscheler sind die ‚MDGs‘ aus dem Grund ganzheitlich, da sie neben Armutsreduktion auch andere Bereiche des menschlichen Lebens einbeziehen, nämlich Ausbildung, Gendergleichheit, Umweltfragen, globale Partnerschaft, den Kampf gegen HIV/AIDS, die Reduktion der Kindersterblichkeit und Gesundheitsfragen.<sup>4</sup> (Nuscheler 2005: 573).

### **2.4. Das ‚Wiedererwachen‘ von Religion**

In verschiedenen Kreisen findet ab den 80er Jahren auf der Suche nach alternativen Entwicklungsansätzen eine wachsende Auseinandersetzung mit religiösen Themen statt. Dies hat zu dem ‚revival of religion‘, dem ‚Wiedererwachen von Religion‘ sowohl in offiziellen Entwicklungsagenturen als auch in der Entwicklungsforschung geführt (Jones/Juul Petersen 2011: 4).

Eine Initiative von James Wolfensohn, dem ehemaligen Präsident der Weltbank, war maßgeblich daran beteiligt: Er hat im Jahr 2000 mit dem ‚World Faiths Development

---

<sup>4</sup> alle MDGs siehe Anhang I

Dialogue' (WFDD) eine Dialogplattform etabliert, auf der ReligionsvertreterInnen und große Entwicklungsorganisationen über globale Themen wie Armutsbekämpfung in Kontakt treten. Durch diese Debatten und Konferenzen sollen Wege eröffnet werden, wie Kultur und Spiritualität in Entwicklungsprozessen beachtet werden können (vgl. WFDD 1999).

Forschungsbeiträge im neu aufgekommenen Diskurs über ‚Religion und Entwicklung‘ behandeln eine Dimension, die im normativen modernen Entwicklungsdenken viele Jahre ignoriert worden ist: „[O]ne topic has received strikingly limited attention: the relationship between faith and economic and social development.“ (Marshall/Keough 2004: 2) Eine leitende Figur in diesem Diskurs ist Katherine Marshall, die Direktorin des WFDD. In einem ihrer veröffentlichten Werke, ‚Mind, Heart, and Soul in the Fight against Poverty‘ (2004) adressiert sie die zentralen globalen Herausforderungen wie die tiefgreifende Armut und plädiert für eine Überwindung der lange aufrechterhaltenen Trennung zwischen den beiden Welten ‚Religion‘ und ‚Entwicklung‘: „[T]he persistence of widespread and deeply rooted poverty and the violence that threatens individual lives and global security [...] are central to the mission and tangible work of the two worlds of development and faith, and we will need the engagement and active intervention of both these worlds to make progress.“ (ebd.: 3) Es wird festgehalten, dass nur durch das gemeinsame Engagement von Entwicklungsinstitutionen, Glaubensorganisationen und ForscherInnen Fortschritte für mehr soziale Gerechtigkeit erzielt werden können.

Das Interesse an der Beschäftigung mit Religion und Entwicklung ist primär in Entwicklungsorganisationen und internationalen NGOs erwacht, vermehrt ist es auch zu Initiativen von staatlichen Entwicklungsagenturen gekommen. Die britische Abteilung für Internationale Entwicklung (DFID) hat im Jahr 2005 beispielsweise ein Forschungsprogramm finanziert, um die Rolle des Glaubens in religiösen Organisationen sowie die Beziehung zwischen Glaubensorganisationen und anderen Entwicklungsakteuren zu untersuchen (vgl. DFID 2005).

Auch hat die ‚Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit‘ (DEZA) verschiedene NGOs zu einer Konferenz mit dem Titel ‚Religion und Spiritualität: Ein Entwicklungstabu?‘ eingeladen. Zwei Jahre lang haben sie sich in Workshops mit den Gründen für das offensichtliche Tabu auseinandergesetzt. Dies sollte zu einem ganzheitlichen Verständnis der Rolle von religiösen und spirituellen Faktoren in der Entwicklung führen.

Anne-Marie Holenstein hat die Resultate dieses Projektes 2010 publiziert und zeigt darin auf, welche Schäden die fehlende Behandlung von Glaubensfaktoren in der Entwicklung anrichten können: Es gibt wenig oder keine Anleitung für EntwicklungspraktikerInnen zum Umgang mit Religion in der Praxis. Auch jetzt, wo das Tabu im öffentlichen Diskurs zwar gebrochen ist, „verfügen viele Wissenschaftler [sic!] über keine Sprache, um religiöse Theorie und Praxis zu beschreiben und zu reflektieren.“ (Holenstein 2010: 92) Diese mangelhafte religiöse Sprachkompetenz ist ein „religiöser Analphabetismus“, der zu einer Konzentration auf Methoden professioneller Entwicklungszusammenarbeit führt, in denen – entsprechend der obigen Erläuterung von Edwards – nicht kalkulierbare Faktoren und menschliche ‚irrationale‘ Aspekte ausgeklammert werden (ebd.).

Ver Beek argumentiert, dass diese fehlenden Perspektiven in der Entwicklungspraxis zu erheblichem Schaden führen, da die Trennung zwischen dem ‚säkularen‘ und ‚religiösen‘ Raum für den Großteil der Weltbevölkerung äußerst fremd ist. Vielmehr stellt Religion im Leben der meisten Menschen des globalen Südens einen Schlüsselfaktor dar. Ihr Verständnis der Welt und ihrer selbst steht in starkem Bezug zur Spiritualität und ist daher zentral für die Entscheidungen, die sie über ihre eigene Entwicklung und die ihrer Gemeinschaft treffen (Ver Beek 2000: 31).

Diese und andere Beiträge, Reflexionen und Dialoge im WFDD machten erkennbar, dass Entwicklungsinterventionen nur insofern relevant und nachhaltig sein können, wenn sie die Spiritualität und den Glauben einer Gemeinschaft beachten. Ein Report des WFDD bezieht sich auf die Konsequenzen, die sich aus der Weltanschauung mit der Trennung zwischen dem Materiellen und Spirituellen ergeben: Erstens äußert sich die Vorherrschaft des materiellen Denkens über Entwicklung darin, dass die Entwicklungsliteratur kulturelle oder spirituelle Angelegenheiten kaum erwähnt. Dies trotz jener Tatsache „that religious beliefs are the prime source of guidance and support for most people in the world, especially those who are materially the poorest.“ (WFDD 2001: 3)

Die Behandlung von religiösen Themen in der Entwicklungsforschung ab der Jahrtausendwende ist bemerkenswert, wo doch in der Sozialwissenschaft des 20. Jahrhunderts die Meinung vorgeherrscht hat, dass Religion im Zuge der Entwicklung und Modernisierung der Staaten allmählich aus dem individuellen und gesellschaftlichen Bewusstsein abstirbt (Berger 2001: 433). Diese sogenannte Säkularisierungsthese ist in den letzten Jahren durch Publikationen zur ‚Desäkularisierung der Welt‘ deutlich widerlegt und Säkularisierung als ein

‚europäisches Sondermodell‘ diskutiert worden (vgl. Berger 1999, Deneulin/Bano 2009, Joas/Wiegandt 2007).

## 2.5. ‚Faith-based organizations‘

Im Zuge der Auseinandersetzung mit religiösen Themen in den Entwicklungskreisen ist ‚faith-based organizations‘ (FBOs) im öffentlichen Raum verstärkte Aufmerksamkeit zugekommen. FBOs sind Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs), die sich direkt oder indirekt auf eine Religion oder religiöse Werte beziehen (Marshall/Keough 2004: 1). Im weiteren Sinn sind FBOs keine neue Erfindung, da in vielen Glaubenstraditionen das Engagement für die Armen schon lange angeregt wird.<sup>5</sup>

In den Jahren zwischen 1945 und 1980, den Jahrzehnten der ‚unhinterfragten Vorherrschaft des Staates‘, ist den FBOs als Akteure in der Entwicklung von staatlichen Agenturen kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden. Nicht zuletzt ist der Grund dafür die bereits erwähnte Ansicht, dass der Glaube keine Verbindung zum menschlichen Wohlergehen hat. Mit der veränderten Sichtweise in internationalen Entwicklungskreisen über die Bedeutung des Glaubens für die menschliche Entwicklung sind FBOs zunehmend staatlich finanziert worden; zuvor sind Entwicklungsgelder hauptsächlich von Staat zu Staat geflossen (Brennan 2008: 5).

Die Weltbank zeigt ein Interesse an der Zusammenarbeit mit FBOs, da sie ihnen strategisches Gewicht zumisst, da die gut funktionierenden Strukturen der FBOs und der große Einfluss von kirchlichen Sozialleistungen vor allem in Gebieten gefragt sind, in denen die Staatsstrukturen zusammengebrochen sind. Sie vermutet, dass im subsaharischen Afrika über 50% aller Gesundheits- und Bildungsleistungen von FBOs bereitgestellt werden.<sup>6</sup> (Holenstein 2010: 70, Jones/Juul Petersen 2011: 5).

Auch in anderen Entwicklungsorganisationen und Regierungen findet eine wachsende Anerkennung der Wichtigkeit von FBOs für soziale Dienstleistungen statt. Marshall und Keough sprechen von „remarkable successes“ der religiösen Organisationen in Entwicklungsprozessen, da diese Stärken besitzen, die säkulare nicht haben, weil sie den

---

<sup>5</sup> Verschiedene christlich-theologische Traditionen und Institutionen wie der Weltkirchenrat haben sich in der Vergangenheit- auch während der Zeit, wo Glaubensfragen im Entwicklungsdiskurs tabuisiert waren- in ausführlichen Diskussionen mit Entwicklungsfragen auseinandergesetzt. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die sich auf den marxistischen- und Dependenzansatz bezieht, hatte dabei einen starken Einfluss, vgl. Gutiérrez 1974; Diskussionen des Weltkirchenrats über die Umsetzung des christlich- sozialen Auftrags vgl. Robra 1994

<sup>6</sup> Einige der größten Entwicklungs-NGOs sind ‚faith- based‘, u.a. World Vision, Caritas, Christian Aid.

Armen auf Augenhöhe begegnen und ihre Sprache sprechen, wodurch sie das Vertrauen der Ärmsten gewinnen (Marshall/Keough 2004: xv).

Von der britischen Entwicklungsagentur DFID und dem UNICEF wird das Aktionspotential von FBOs für die Armutsreduktion betont, da diese in einigen Fällen die einzigen Organisationen sind, die elementare Dienstleistungen in Bildung und Gesundheit bereitstellen: „They often run the only schools and health clinics in rural communities particularly in weak and fragile states.“ (DFID 2005: 2). Auch sind sie in Katastrophenfällen die ersten, die durch Unterstützung der Gemeinschaft reagieren (UNICEF 2012: 12).

Nach diesen Berichten soll die Rolle von FBOs in der unmittelbaren Entwicklungspraxis beachtet werden. Wolfensohn vertritt die zudem die Meinung, dass die Zusammenarbeit mit FBOs wesentlich für die Erreichung der MDGs ist: „The engagement of faith communities in the fight against poverty is vital to success in achieving the Millennium Development Goals.“ (zit. in Holenstein 2010: 69)

Wie bereits in der Einleitung festgestellt, ist eine pauschale Unterscheidung zwischen ‚faith-based‘ und ‚säkular‘, wie sie in einigen Forschungsbeiträgen unternommen wird, nicht zielführend, da es in der Praxis oftmals Überschneidungen gebe und man die Linie höchstens in der Theorie ziehen kann. Tamsin Bradley zeigt auf, wie verschiedenartig ‚faith-based‘ Organisationen in der Praxis sind: Einige jener Organisationen beziehen sich in ihrer Entwicklungsarbeit lediglich auf eine religiöse Tradition. Auch werden sie aufgrund ihres Kennzeichens ‚faith-based‘ von kirchlichen Kreisen finanziert. Die praktische Arbeit wird bei FBOs mit einer derartigen Ausrichtung jedoch nicht von ihrem Glauben beeinflusst. Bei anderen FBOs hingegen durchdringt die Glaubensüberzeugung ihre Entwicklungspraxis, sie sind missionarisch ausgerichtet und streben die Bekehrung der Zielgruppe an (Bradley 2009: 103f).

Auch Holenstein grenzt sich von einer verallgemeinernden Darstellung der FBOs ab. Ihrer Meinung nach kann Religion und somit die religiöse Identität einer Organisation gleichzeitig Potenzial und Gefahr für Entwicklungsprozesse bergen: „Starke religiöse Überzeugungen können ein wichtiger Motor für Entwicklungen sein, sie können Gruppenprozesse aber auch blockieren.“ (Holenstein 2010: 184)

Die zwei Entwicklungsforscherinnen der Oxford Universität, Séverine Deneulin und Masooda Bano, arbeiten den Umgang mit Religion im säkular geprägten Entwicklungsdiskurs auf und zeigen, dass Religion instrumentell für Entwicklung angesehen wird. Das ‚säkulare Skript‘ mit der instrumentellen Sicht auf ‚Religion und Entwicklung‘, bei der gefragt werde, ob

Religion 'gut' für Entwicklung sei, solle in der Entwicklungsgemeinschaft gegen eine umfassendere Sicht umgetauscht werden (Deneulin/Bano 2009: 6). Dies sei aus dem Grund wesentlich für die Diskussion, da viele FBOs die menschliche Entwicklung als Teil ihrer religiösen Identität und Aufgabe betrachten: "There is no separation between religion and development. Development is what adherents to a religion do because of who they are and what they believe in." (ebd.: 4)

### **3. Transformative Entwicklung**

Wie im vorigen Kapitel dargelegt, wurden im Laufe der 80er-Jahre alternative Ansätze zu den konventionellen Entwicklungstheorien erstellt. Der vorliegende Ansatz hat die Absicht, Armut und Entwicklung aus biblischer Perspektive zu fassen. Bryant Myers, ein langjähriger christlicher Entwicklungspraktiker, ist Mitbegründer von World Vision, Professor für Transformational Development am 'Fuller Theological Seminary' und untersucht in seinem Werk 'Walking with the Poor: Principles and Practices of Transformational Development' (1999) die Kennzeichen dieses Ansatzes mit seinen Zielen, Praktiken und Philosophien.<sup>7</sup>

Der Ansatz 'Transformative Entwicklung' ist im eigentlichen Sinn für christliche EntwicklungspraktikerInnen gedacht. Allerdings haben säkulare Entwicklungsorganisationen ebenso bestimmte Aspekte davon für ihre Armutsbekämpfungsprogramme verwendet, was auf die Tatsache hinweist, dass Transformation für NGOs, die im Entwicklungssektor tätig sind, zu einem Paradigma von sozialem und ökonomischem Wandel geworden ist (Gorlorwulu/Rahschule 2010: 199).

Dieser Ansatz integriert die Erkenntnisse und Schlüsseltheorien zur Armut und ihren Ursachen, die in der sozialwissenschaftlichen Forschung in den letzten Jahren erarbeitet worden sind (Myers 1999: 66-81). Es werden die vielfältigen Anschauungen und Theorien zur Entwicklung untersucht, welche die sozialen und physischen Ursachen von Armut erklären. Schließlich erforscht Myers auch die mentalen und spirituellen Ursachen, die der Armut zugrunde liegen. Was unter 'mental' und 'spirituell' zu verstehen ist, werden die folgenden Ausführungen verdeutlichen.

---

<sup>7</sup> Myers ist in vielen Tätigkeiten an der Schnittstelle von 'Glauben und Entwicklung' involviert und ebenso Verfasser von 'Exploring World Missions', 'The changing context of World Missions', 'Working with the Poor'

### 3.1. Entstehungskontext

In den 1970er- und Anfang der 1980er-Jahre ist mit der wachsenden Anzahl christlicher Entwicklungsorganisationen die Diskussion unter ihnen entstanden, was ChristInnen aufgrund ihres Glaubens zur Armutsreduktion beitragen und ob es überhaupt einen Unterschied zur der Arbeit staatlicher Organisationen gebe (Myers 1999: 13).

1983 haben sich in Wheaton/Illinois TheologInnen und EntwicklungspraktikerInnen zusammengefunden, um in einer Konferenz einen biblischen Rahmen für Entwicklung zu erörtern. In diesem Zusammenhang ist erstmals der Begriff ‚Transformation‘ verwendet worden, um die angestrebte Veränderung aus christlicher Sicht zu beschreiben. Diese Bezeichnung sei für eine christliche Sicht auf Entwicklung am besten geeignet (Ababa 2011: 6; Bragg 1983: 7).

Bryant Myers hat das Ergebnis dieser Suche nach einem fundierten biblischen Entwicklungsverständnis in dem angeführten Werk publiziert. Festzuhalten ist, dass die nachfolgenden Behandlungen der Armut und Transformation, die oft theoretisch sind, auf langjährigen Erfahrungen von christlichen EntwicklungspraktikerInnen aufbauen (Sugden 2003: 71).

### 3.2. Ganzheitliche Natur der Armut

Der Transformationsansatz beschäftigt sich mit dem Verständnis der Armut deswegen sehr genau, weil dies den Weg der Armutsbekämpfung maßgeblich beeinflusst: „The way we understand the nature of poverty and what causes poverty is very important, because it tends to determine how we respond to poverty.“ (Myers 1999: 12)

Die Armut, die das Leben und das Wohlergehen der Menschen untergräbt, bezieht sich im Transformationsansatz auf die biblische Überlieferung, dass der Mensch als Einheit von Körper, Geist und Seele geschaffen worden ist. Dies bedeutet, dass er als Ganzes betrachtet werden muss und nicht reduziert auf seine materiellen Bedürfnisse. Entwicklung wird als ‚Transformation‘ bezeichnet, weil es eine ganzheitliche Perspektive auf den Menschen einnimmt und nicht zwischen materiellen und spirituellen Bedürfnissen trennt, wie das bei den modernen Entwicklungsmodellen der Fall ist. Myers zeigt auf, dass das moderne säkulare Weltbild heutzutage überall dort weitergegeben wird, wo westliche Bildungsmodelle den Lehrplan bestimmen und dass es die Kulturen weltweit überlagert: „Modernity is deeply embedded in the modern economic system and in contemporary information technology.“ (ebd.: 5)

Wie im vorigen Kapitel erarbeitet worden ist, streben die auf Modernisierung ausgerichteten Entwicklungsstrategien sichtbare Ziele an und setzen Entwicklung mit technischen und wissenschaftlichen Lösungen gleich. Hinter diesem Verständnis steht eine Sicht, wie die Welt funktioniert und welche Werte allgemein gültig sind. Die daraus folgende Prioritätensetzung wird von einer ‚dualistischen Weltsicht‘ angeleitet, die das Materielle vom Spirituellen trennt (WFDD 2001: 3).

Damit geht das einher, was der Entwicklungsforscher Gilbert Rist als ‚Entwicklungsglauben‘ bezeichnet, nämlich das Oktroyieren westlicher Werte auf die Länder weltweit (Rist 1997: 21). Ein Zitat des WFDD-Reports soll einmal mehr die Konsequenzen des ‚Entwicklungsglaubens‘ verdeutlichen:

Over the past two decades, many people have come to see that this approach to development has contributed to the destruction of many societies and community structures. It has brought with it the imposition of the cultural norms of the development institutions and their agents, as though these had some kind of universal validity.” (WFDD 2001: 3)

Myers weist auf verschiedene Weltanschauungen hin, die das Verständnis über die Welt prägen und in der Entwicklung die Blickrichtung vorgeben, wie eine bessere menschliche Zukunft aussieht und wie diese zu erreichen ist (Myers 1999: 21). Ein Beispiel von Walter Wink soll dies untermauern: Der Kapitalismus ersuche um den Glauben an einen Gott, welcher ‚die verborgene Hand‘ heiße. Adam Smith sei davon überzeugt gewesen, dass „the ultimate goal of business is not to make a profit. Profit is just the means. The goal is general welfare.“ (Wink 1992: 68)

Myers argumentiert, dass hinter diesem Ziel ‚Wohlstand für alle‘ der Kapitalismus steht, der Menschen auf ökonomische Wesen reduziert, die von Eigeninteressen angetrieben werden. Auf die Frage, wofür Wohlstand nötig ist und wofür der Mensch lebt, wenn er keinen Wohlstand hat, bietet die Wissenschaft keine Antwort (Myers 1999: 22).

Diese Auseinandersetzung mit der modernen Weltanschauung macht die Notwendigkeit für eine ganzheitliche Weltanschauung deutlich: „Our need for holism has its roots in our modern worldview.“ (ebd.: 5)

Das biblische Weltbild, das dem Transformationsansatz unterliegt, ist insofern ganzheitlich, da die physische Welt weder getrennt von der spirituellen Welt noch von dem Gott, der sie erschaffen hat, aufgefasst wird. Um Armut dementsprechend zu verstehen, geht der Ansatz vom biblischen Schöpfungsbericht aus, der den Ausgangspunkt für Absicht und Ziel des Lebens darstellt (ebd.: 22). Theologische Ausführungen zu Gott sind dieser Ansicht nach

deshalb erforderlich, da die Frage nach Gott „alle anderen Fragen formt und ihnen zuvorkommt.“ (Leupp 1996: 89) Die Bibel zeigt einen Gott, der aktiv an der menschlichen Geschichte beteiligt ist und der an allen Entwicklungsbemühungen Interesse hat. Theologische Erklärungen sollen deshalb mit Entwicklung verbunden werden, um dem modernen Verständnis entgegenzutreten, dass Theologie nichts mit der materiellen Welt zu tun habe (Myers 1999: 20). Im Gegensatz zu den Konzepten der Modernisierung wie Kapitalismus und Technologie biete die biblische Erzählung Antworten auf die Fragen nach der Bestimmung des Menschen und dessen Identität (ebd.: 22).

### **3.2.1. Relationale (beziehungsorientierte) Armut**

Am Anfang der biblischen Erzählung wird Gott als Schöpfer vorgestellt. Er hat die Schöpfung bzw. die materielle Welt ins Leben gerufen (Gen. 1,1). Diese Schöpfungstat drückt das Wesen und den grundlegenden Charakter Gottes aus: Er ist von Anbeginn an auf Beziehungen ausgerichtet bzw. beziehungsorientiert. In Folge dessen sind die Menschen, die nach Gottes Ebenbild geschaffen sind, ebenso beziehungsorientierte bzw. relationale Wesen (Myers 1999: 25).

Myers verwendet hierfür den englischen Begriff ‚relational‘. Im Deutschen existiert dafür nur das Nomen ‚Relation‘, doch ich erlaube mir in den weiteren Ausführungen, den Begriff ‚relational‘ zu verwenden.

Dieses Verständnis zum Beziehungsaspekt der menschlichen Natur ist grundlegend für die nachfolgende Erklärung von Armut. Gott hat die Menschen nicht nur geschaffen, um zu leben, sondern mit der bestimmten Absicht, einerseits produktiv und fruchtbar zu sein und andererseits die Erde zu verwalten. ‚Verwaltung‘ bedeutet in diesem Kontext, dass die Menschen die Erde und alle Geschaffene so behandeln sollen, wie es der ursprünglichen Absicht des Schöpfer-Gottes entspricht, welcher die vollendete Schöpfung als ‚sehr gut‘ bewertet hat.

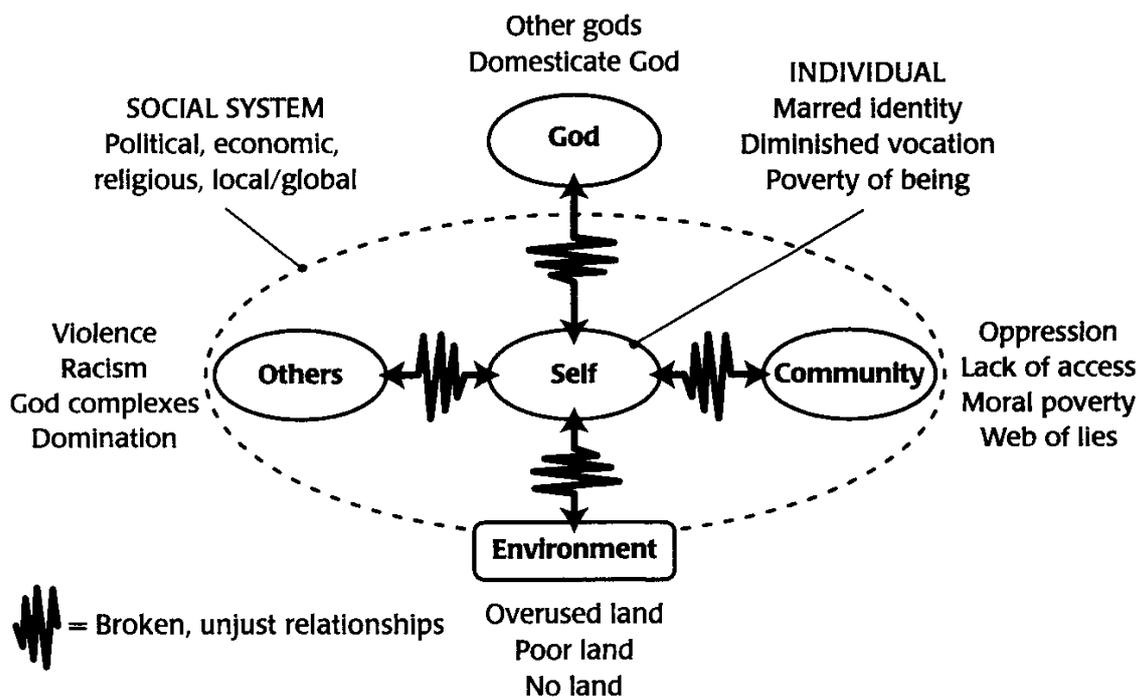
Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf und doch stehen beide in einer persönlichen Beziehung zueinander. Die Tatsache, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen und zu einer Beziehung mit diesem bestimmt ist, gibt ihm einen unschätzbaren Wert. Außerdem kann dem Schöpfungsbericht auch entnommen werden, dass der Mensch dazu geschaffen ist, um den einzig wahren Gott zu ehren (ebd.: 12).

Auf die Frage nach den zahlreichen Missständen in der Welt, mit denen große Teile der Menschheit heute konfrontiert sind, gibt die Bibel eine eindeutige Antwort und nennt diese

Sünde. Der biblischen Überlieferung zufolge ist Sünde durch den Ungehorsam, oder biblisch gesprochen, durch die ‚Rebellion‘ des Menschen in die Welt gekommen. Die Menschen handeln so, als ob sie Gott wären (Gen. 3), und machen den menschlichen Willen damit zum Maßstab ihrer weiteren Handlungen. Sünde betrifft nicht nur ein Individuum alleine, sondern wirkt sich auf allen Dimensionen der menschlichen Beziehungen aus (Myers 1999: 27). Myers zufolge ist es unmöglich, ohne eine Theologie der Sünde eine umfassende Erklärung für die Armut zu geben (ebd.: 88).

Er definiert Armut als „a result of relationships that do not work, that are not just, that are not for life, that are not harmonious or enjoyable.“ (ebd.: 86)

Folgende Grafik veranschaulicht die ‚relationale Armut‘ und zeigt den Menschen in ein Beziehungssystem integriert.



**Abbildung 1** Der Einfluss der Sünde auf alle Beziehungen, Myers 1999: 27

Dieser Grafik ist zu entnehmen, dass das ‚Sein‘ bzw. die Identität des individuellen Menschen von unterschiedlichen Dimensionen abhängig ist. Die gebrochenen Linien, die auf das nicht intakte Beziehungssystem deutet, verweisen auf die Ursache des Armutproblems. Die Beziehung ist sowohl auf vertikaler Ebene, nämlich die Beziehung des Individuums zu Gott,

und zum andern auf horizontaler Ebene, die Beziehungen zur Gemeinschaft, zu ‚den anderen‘ und zur Umwelt, gebrochen.

Die Trennung zwischen Gott und Mensch durch den in der Bibel sogenannten ‚Sündenfall‘ hat weitreichende Konsequenzen auf den Umgang mit der Schöpfung: „The scope of sin affects every one of the five relationships in which every human lives: within ourselves, with community, with those we call ‚other‘, with our environment, and with God.“ (Myers 1999: 87)

Christopher Wright erläutert ethische Prinzipien, die sich aus dem Prinzip der Verwaltung der Erde ergeben: Die Benutzung der natürlichen Ressourcen, die Verantwortung zu arbeiten, das zahlenmäßige Wachstum und der Umgang mit dem, was der Mensch produzieren kann (Wright 1983: 69). Er erläutert, welche negativen Auswirkungen jeder dieser Schöpfungsbereiche durch den ‚Sündenfall‘ hat, beispielsweise sind die natürlichen Ressourcen, anstatt gerecht verteilt zu werden, die Ursache von Gewalt, Herrschaft und Unterdrückung geworden. Arbeit ist zu einer Ware geworden und zu einem Mittel für Habgier (ebd.: 71-74). In der Produktion hat die Begierde Zufriedenheit ersetzt: „The effect of the fall was that the desire for growth became excessive for some at the expense of others, and the means of growth because filled with greed, exploitation and injustice.“ (ebd.: 81)

Weitere Missstände dieser nicht intakten Beziehungen in materiellen, sozialen, ökonomischen und religiösen Lebensbereichen sind nicht zuletzt die Beschneidung der menschlichen Würde und der Menschenrechte, die Unfähigkeit zur Befriedigung der Grundbedürfnisse und keine Qualifikation für Arbeit und Entwicklung von Produktionsmitteln. Sünde ist außerdem auch der Ursprung korrupter Systeme und Systeme der Ungleichheit, mit denen große Teile der Menschheit heute zu kämpfen haben (Byworth 2003: 112).

Diese Erklärungen bestätigen die Aussage von Myers, dass Sünde nicht nur verschiedene Folgen für das Individuum hat, sondern sich ebenso auf die gesellschaftlichen Systeme auswirkt, in denen jeder Mensch integriert ist.

Die beiden nachfolgenden Erklärungen werfen mehr Licht auf die relationale Armut mit den Folgen für die Identität der Armen<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Myers spricht allgemein von ‚den Armen‘, da er allgemeine Probleme aufgreift, mit denen Arme konfrontiert sind. In anderen Kontexten ist davon abzusehen, ‚die Armen‘ als eine homogene Gruppe darzustellen, da sich der Grad und die Bedingungen ihrer Armut stark voneinander unterscheiden.

### 3.2.2. „Die Armutsfalle“

Um ein ganzheitliches Armutsverständnis zu erarbeiten, bezieht sich Myers auf die Erläuterungen von Robert Chambers, Professor des ‚Institute for Development Studies‘ in Sussex/England<sup>9</sup>. Dieser erklärt Armut als ein System und stellt die Hausgemeinschaft als grundlegende ökonomische und soziale Einheit an den Ausgangspunkt seiner Beschreibung. Von diesem Standpunkt aus können Arme sowohl als Individuen als auch in ein soziales System eingebettet gesehen werden (Chambers 1983: 108).

In fünf Kategorien erläutert er soziale und physische Elemente von Armut und die Folgen, die sich daraus ergeben: Armut ist ein Mangel an Ressourcen (‚material poverty‘), der mit physischen Schwächen wie z.B. fehlender Ernährung einhergeht. Arme leben oftmals ohne ausreichende Information und mit mangelhaftem Zugang zu Wasser (‚isolation‘). Fehlende Reserven und fehlender sozialer Einfluss (‚powerlessness‘) machen sie anfällig für Unterdrückung, Ausbeutung und Zwänge von außen (‚vulnerability‘). Diese Kategorien ergeben ein interaktives System von Armut, das er ‚die Armutsfalle‘ nennt (ebd.: 103-139).

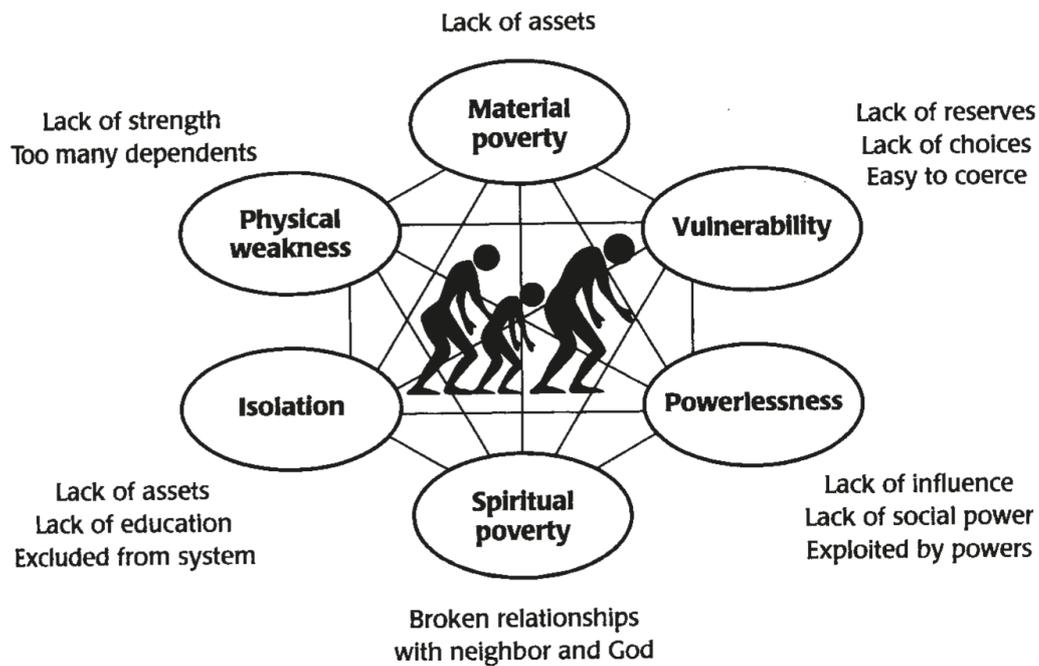
In der folgenden Grafik sind sechs Kategorien abgebildet: Myers erweiterte das Armutssystem von Chambers um die Kategorie ‚spiritual poverty‘, um der ganzheitlichen Anschauung von Armut gerecht zu werden (Myers 1999: 67). Jedes Element in der ‚Armutsfalle‘ hat eine spirituelle Seite. Beispielsweise ist Machtlosigkeit nicht nur ein Problem, das Arme mit der materiellen Welt haben, sondern sie hängt auch mit der unsichtbaren spirituellen Welt zusammen. Der indische Entwicklungspraktiker Christian Jayakumar beschreibt Armut gleichfalls als Machtlosigkeit, die spirituell begründet ist, nämlich als Resultat verschiedener Prozesse und Systeme in der Gesellschaft, die gegen das Leben und das Empowerment<sup>10</sup> der Armen arbeiten (Jayakumar 1994: 335).

Arme leben oftmals in Furcht vor Geistern, Dämonen oder verstorbenen Vorfahren. Spirituelle Unterdrückung äußert sich in der möglichen Hoffnungslosigkeit gegenüber einer zukünftigen Veränderung. Dazu gehören Zwänge und soziale Abkommen wie Brautpreis, Hochzeiten und Beerdigungen, die in vielen Fällen Teil des religiösen Lebens darstellen und hohe permanente Forderungen an die Armen stellen (Myers 1999: 69).

---

<sup>9</sup> Chambers hat daneben 1997 das Buch ‚Whose Reality Counts? Putting the First Last‘ publiziert, in dem er einen Rahmen für die Ergebnisse einer erfolgreichen Entwicklung vorstellt. Er ist Begründer des Planungsinstrumentes ‚Participatory Learning and Action‘, siehe auch Punkt 3.4.1.

<sup>10</sup> Die verschiedenen Konzepte zu Empowerment in der Entwicklung können hier nicht näher erläutert werden, weiterführende Lektüre Parpat/Rai/Staudt 2002 und Friedman 2002



**Abbildung 2** Das Armutssystem des Haushalts (adaptiert von Chambers 1983: 110), Myers 1999: 67

Diese systematische Betrachtung der Armut ist ein bedeutendes Hilfsmittel, das auf den Punkt bringt, wie jedes Element mit den anderen verbunden ist. Ein Problem bedingt somit das andere und verfestigt und verstärkt die Armut zusätzlich.

Wie in der oberen Darstellung von Chambers sichtbar wird, bekräftigt ein Element in der Armutsfalle das andere. Jayakumar weist darauf hin, dass nicht nur Menschen und die Systeme, in denen sie leben, Armut schaffen und aufrechterhalten. Hinter den Systemen steht, wie auch die biblische Überlieferung erklärt, als letzte Ursache aller Armut der ‚kosmische Widersacher‘, welcher der biblischen Aussage nach der ‚Vater aller Lüge‘ und ‚Zerstörer des Lebens‘ ist (Joh. 8:44, 10:10) (Jayakumar 1994: 252).

Dieser Widersacher, der in der Bibel als Satan bezeichnet wird, arbeitet aktiv gegen die Absichten Gottes für die Schöpfung und die Menschheit. Nach Myers kann die Rolle Satans in der Auseinandersetzung mit Armut nicht ausgeblendet werden, wenn die weiteren Erklärungen für ‚Transformative Entwicklung‘ Sinn ergeben sollen (Myers 1999: 28).

### 3.2.3. Die ‚geschädigte‘ Identität<sup>11</sup>

Um zu verdeutlichen, dass der Mangel an Ressourcen und die Ausbeutung und Exklusion der Armen keine Probleme außerhalb des sozialen Systems darstellen, geht Jayakumar auf die sogenannten ‚Nicht-Armen‘ ein: „The non-poor understand themselves as superior, necessary, and anointed to rule.“ (Jayakumar 1994: 178) Aufgrund ihrer Machtposition nehmen sie einen Status der Herrschaft über die Armen ein. Dies führt zu der Erschaffung sozialer Systeme, die die Machtlosigkeit der Armen verschärfen. Jayakumar argumentiert, dass die ‚Nicht-Armen‘ öfters ‚Gott-Komplexe‘ haben, nämlich ein subtiles und unterbewusster Überlegenheitsgefühl gegenüber den Armen. Dies rührt davon her, dass sie glauben, ihre privilegierte Position und ihren Wohlstand sei verdient, weshalb sie die Armen als ihnen gegenüber minderwertig ansehen. Diese ‚Gott-Komplexe‘ wirken sich auch auf die Selbstwahrnehmung der Armen aus, da ihnen abgesprochen wird, Akteure ihrer eigenen Entwicklung zu sein. Die Mächtigen sehen sie als hilfsbedürftig an und als solche, die nichts zum gesellschaftlichen Leben beizutragen haben (ebd.).

Steve Corbett und Brian Fikkert, zwei Entwicklungsökonominnen und Mitarbeiter des ‚Chalmers Center for Economic Development‘ in Georgia, nehmen auf die ‚Gott-Komplexe‘ Bezug und behaupten, dass viele Entwicklungsorganisationen, vor allem aus wohlhabenden Ländern, gegenüber den Armen dieselbe Haltung einnehmen (wenn auch vielleicht unbewusst): Indem sie Essen, Brunnen, Bildung etc. bereitstellen, tendieren sie dazu zu glauben, die Befreier und Erretter der Armen zu sein und abgesandt zu entscheiden, was für die Armen am besten ist. Dieser Prozess führt zu dem, was Corbett und Fikkert im Titel ihres Buches anführen: ‚When helping hurts‘. Arme werden verletzt bzw. tragen Schaden davon, wenn sie als Folge dieser Haltung der ‚Geber-Organisation‘ das Gefühl bekommen, von der Hilfe abhängig zu sein und sich nicht selbst helfen zu können<sup>12</sup> (Corbett/Fikkert 2009: 64).

Demnach bedürfen die ‚Nicht-Armen‘ gleichfalls wie die Armen eine Veränderung ihres Denkens und Verhaltens; denn nur so kann die Wahrnehmung der Armen letztlich langfristig verändert werden. Myers drückt die ‚Armut der Nicht-Armen‘ wie folgt aus: „The identity of the non-poor is also marred, but with a marring of a different kind. When the non-poor play

---

<sup>11</sup> Auf englisch: ‚marred identity‘

<sup>12</sup> Das Buch von Corbett/Fikkert ist wie das von Myers primär an ChristInnen aus wohlhabenden Ländern gerichtet, die von einem materialistischen Denken über Armut geprägt sind. ChristInnen und evangelikale Gemeinden sollen dadurch für die Arbeit unter armen Menschen, sowohl im eigenen als auch im fremden Umfeld, sensibilisiert werden.

god in the lives of other people, they have stopped being who they truly are.” (Myers 1999: 89)<sup>13</sup>

Im übernächsten Kapitel werden die Folgen der gesellschaftlichen Machthierarchie auf die Selbstwahrnehmung der Kastenlosen in Indien erläutert, jedoch soll schon vorweg zu diesem zentralen Punkt festgehalten werden: Die Armen würden durch die Kastenlehre und der Lehre des Karmas darin entmutigt, Veränderung ihrer Lebensumstände anzustreben, wie Jayakumar argumentiert. Das Karma<sup>14</sup> lehre die Armen, ihren Zustand als gerechte Folge ihres vorigen Lebens verdient zu haben. Sie müssten ihr Schicksal akzeptieren, um auf ein besseres nächstes Leben zu hoffen. Würden sie darin gefördert, ihre gegenwärtigen Lebensbedingungen zu verändern, so entspräche dies gemäß ihrer Weltanschauung einer Einladung zum Sündigen (Jayakumar 1994: 199, 262).

Dieses Netz, in dem die Armen gefangen sind und welches die Identität schädigt bzw. entstellt, bewirkt laut Jayakumar eine viel stärkere und heimtückischere Verstrickung als etwa physische Einschränkungen oder materielle Begrenzungen. Es hat zur Folge, dass die Armen ihre geschädigte Identität zunehmend als etwas Unveränderliches hinnehmen, diesen Zustand also internalisieren (ebd.: 264). Das entspricht der Erklärung von Darrow Miller über Armut als eine Gesinnung oder ein Denksystem, das eine Verhaltensweise hervorbringt. Dies tritt z.B. in folgenden Gedankengängen klar zu Tage: „Ich bin arm, weil mich andere arm gemacht haben. Die werden mein Problem lösen müssen. Ich selbst kann das nicht.“ Oder: „Ich bin arm. Ich werde immer arm sein, und es gibt nichts, was ich tun kann, um das zu ändern.“ (Miller 2004: 60) Eine solche Gesinnung ist somit die Wurzel materieller Armut und „the deepest and most profound expression of poverty.“ (Myers 1999: 76) Auch Wink beschreibt die Folge dieser verinnerlichten bzw. mentalen Armut: „Poor people feel nonexistent, valueless, humiliated.“ (Wink 1992: 101)

Diese Ausführungen passen mit den Antworten zusammen, die arme Menschen auf die im Rahmen der Studie der Weltbank (siehe Punkt 2.3.1.) gestellte Frage gegeben haben. Armut ist viel mehr als ein Mangel an materiellen Gütern und findet ihren tiefsten Ausdruck in dem Glauben der eigenen Wertlosigkeit.

---

<sup>13</sup> Mehr zu den ‚Gott-Komplexen‘ und der ‚Armut der Nicht-Armen‘ in Myers 1999: 72ff, Wink 1992

<sup>14</sup> Mehr zur Kastenlehre und zum Karma siehe unter Punkt 5.2.1.

### 3.3. Begriffsklärung ‚Transformation‘

Genau wie Armut in ihrem Wesen relational ist und das Resultat nicht-intakter Beziehungen ist, so richtet sich ‚Transformation‘ auf die ganzheitliche Wiederherstellung jener Beziehungen. Darrow Miller bezeichnet Transformation als

eine radikale Veränderung in allen Bereichen des Lebens, wie wenn eine Raupe sich in einen Schmetterling verwandelt. Es ist nicht bloß eine Veränderung in der religiösen Empfindung, sondern eine radikale Neuorientierung im Leben eines Menschen. [...] Diese Transformation beginnt im Inneren auf der Ebene der Werte und Überzeugungen und dringt nach außen ins Verhalten und dessen Folgen. (Miller 2004: 66)

Dieser ganzheitliche Ansatz geht von der inneren Veränderung bzw. Transformation des Individuums aus, dies ist die Voraussetzung für jede andere gesellschaftliche nachhaltige Veränderung (Gorlorwulu/Rahschulte 2010: 202). Zuvor ist an der Erklärung des ‚Sündenfalls‘ aufgezeigt worden, welche Auswirkungen eine individuelle Entscheidung auf die sozialen Systeme hat. Daher ist die ‚Erlösung‘ die Erklärung für die angesprochene Wiederherstellung ‚von innen nach außen‘.

Wie beim Sündenfall bezieht sich Myers dabei auf die biblische Erzählung: Gott ist aktiv geworden, um die Beziehung zu den Menschen wiederherzustellen. Er hat seinen Sohn Jesus Christus auf diese Welt gesandt, der für die Sünde der Menschheit zu sterben. Durch seinen Tod und seine Auferstehung hat er die Welt mit Gott versöhnt (2.Kor. 5:19) (Myers 1999: 36). Die Bibel bezeichnet dies als das ‚Evangelium‘, was der griechische Ausdruck für ‚Gute Nachricht‘ ist. Jeder Mensch, der seine Sünde bekennt und an Jesus Christus glaubt, bekommt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben.<sup>15</sup>

Laut Bruce Bradshaw, Pastor und Ökonomieprofessor am Bethel College in Kansas, wird durch das vollbrachte Erlösungswerk der Verlauf der Menschheitsgeschichte in eine andere Bahn gelenkt. Auch wenn diese Tat an einem bestimmten Ort, einer bestimmten Zeit und mit dem Tod eines realen Mannes geschehen ist, so ist die Erlösung der christlichen Überzeugung nach „material as well as spiritual.“ (Bradshaw 1993: 43) Die Folge der Erlösung ist ganzheitlich: „Both our bodies and souls are redeemed.“ (ebd.) Transformative Entwicklung setzt also an dem Erlösungswerk Gottes an und nimmt daran teil.

Da diese Sichtweise missverstanden werden kann, stellt Myers klar: Transformative Entwicklung kann in sich selbst nicht erlösen. Allerdings ist es inkorrekt anzunehmen, dass sich die Erlösung Gottes nur im Jenseits geschieht und sich ausschließlich auf das Spirituelle bezieht. Der biblische Bericht zeigt deutlich die Erlösungsabsichten Gottes, die sich neben

---

<sup>15</sup> mehr dazu in Kap. 4

den spirituellen Bereichen schon jetzt im Diesseits sowohl aus auch auf die physischen und sozialen Lebensräume auswirken (Röm. 8:20-21) (Myers 1999: 47).

Der biblischen Überzeugung zufolge hat die von Gott initiierte Versöhnung das Ziel, Menschen zu ihrer eigentlichen Bestimmung und Identität als ‚Kinder Gottes‘ zurückzuführen. Daher ist mit ‚Transformation‘ des Weiteren gemeint, dass Menschen ihre eigentliche Bestimmung als Verwalter Gottes, die Verantwortung für das Wohlergehen aller tragen, zurückerlangen<sup>16</sup> (ebd.: 14).

Beide zentralen Begriffe in dieser Definition, ‚Identität‘ und ‚Bestimmung‘, sind in ihrem Wesen relational und äußern sich somit durch Beziehungen. Dieses biblische Verständnis verdeutlicht einmal mehr, dass der Transformationsprozess primär von ‚gerechten und wiederhergestellten Beziehungen‘ handelt und nicht, wie Myers wiederholt betont, um ein Programm oder die Erreichung technischer Ziele (ebd.: 116).

Aus den intakten Beziehungen zu Gott, zu sich selbst, zur Gemeinschaft und zum Umfeld folgt eine erneuerte Identität, die am Beginn der Transformation steht. Eine wiederhergestellte Identität der Armen kann weitreichende Auswirkungen haben: Der Charakter wird entfaltet und Werte werden gebildet, welche die Sicht der Armen auf ihre Zukunft verändern. Anstatt ihren Zustand länger passiv hinzunehmen, können sie in der eigenen Veränderung aktiv werden und zum Wohlergehen aller beitragen<sup>17</sup> (ebd.: 117, Byworth 2003: 112).

Noch einmal soll das Wesen der Transformation verdeutlicht werden: Nicht das individuelle Wohlergehen steht im Zentrum des Prozesses, sondern die Gemeinschaft und ihre Kultur. Joel Edwards, ein Entwicklungspraktiker und Leiter des Micha-Netzwerkes (auf welches im Punkt 4.6. näher eingegangen wird), hat im Mai 2012 bei einer Konferenz zu ganzheitlicher Entwicklung in Deutschland die Bedeutung der Kultur hervorgehoben und erklärt: „Unless cultures are transformed, there will be no transformation at all.“ (Edwards 2012)

Holenstein vermerkt in diesem Sinne, dass eine veränderte Weltanschauung erst dann das Leben einer Gemeinschaft formt, wenn sie in die Kultur integriert wird, weil in dieser die Wahrnehmung des Lebens, der Handlungen und des sozialen Verhaltens geformt werden (Holenstein 2010: 41).

---

<sup>16</sup> nach Myers: “With transformation I mean changed people who have discovered their true identity as children of God and who have recovered their true vocation as faithful and productive stewards of gifts from God for the well-being of all.”

<sup>17</sup> Hier ist das große Potenzial genannt worden, das die Wiederherstellung der Identität für weitere Veränderungen in sich birgt. Myers weist jedoch darauf hin, dass Identität und Bestimmung nicht genug sind. Die Sünde hat weiterhin viel ‚schädigende Wirkungskraft‘ in Menschen, Gemeinschaften, und ‚menschlichen‘ Programmen – dies kann als ‚christlicher Realismus‘ bezeichnet werden, Myers 1999: 117

### 3.4. Prinzipien für die Praxis

Myers gibt einen Überblick über die Praxisinstrumente, die in den letzten Jahren entstanden sind und bespricht diese im Hinblick auf die Perspektiven der Armut, Ganzheitlichkeit und Transformation. Die daraus abzuleitenden Prinzipien für die Praxis ergeben zusammen mit der Beschreibung der ganzheitlichen Haltung, die im übernächsten Punkt behandelt wird, den Untersuchungsrahmen für die Organisation in Kapitel 5.

#### 3.4.1. Partizipation: „Walking with the Poor“

In den 90er-Jahren sind die Entwicklungsplanungsinstrumente ‚Participatory Learning and Action‘ (PLA) und Appreciative Inquiry (AI) populär geworden, bei denen es jeweils um die Partizipation der Zielgruppe, in dem Fall die arme Gemeinschaft, geht. Unter ‚Partizipation‘ ist die Mitbestimmung und Miteinbeziehung der Zielgruppe gemeint. Die entscheidende Frage dabei ist, wie Lösungen für Probleme gefunden oder verstanden werden können, nämlich entweder durch Befragung und Einbeziehung der Betroffenen, oder aber die Lösungen werden von ExpertInnen präsentiert, ohne die betroffene Gemeinschaft miteinzubeziehen (Edwards 1989: 126).

Traditionellerweise hat die Entwicklungspraxis in den 1980er Jahren mit einer Bedürfnisanalyse begonnen. Mängel und Probleme in einer Gemeinschaft sind identifiziert worden, die daraufhin gelöst werden sollten. Dahinter steht die Ansicht, dass ein soziales System wie eine Maschine funktioniert und dass durch rational festgelegte Pläne Probleme gelöst werden können. Die betroffenen Menschen werden als ‚passive Quellen der Information‘ betrachtet bzw. darauf reduziert (Myers 1999: 168, 174).

Die Instrumente PLA und AI bestehen aus verschiedenen Übungen und Experimenten, die mit der Zielgruppe durchgeführt werden können. Das Ziel dabei ist, die betroffene Gemeinschaft in den Entwicklungsprozess einzubeziehen. Die PraktikerInnen, die die Übungen durchführen, nehmen die eigene Dynamik der sozialen Systeme zur Kenntnis und grenzen sich davon ab, die Gemeinschaft auf ein Problem zu reduzieren (vgl. Holland/Blackburn 1998).

Auch beim AI steht am Beginn des Prozesses nicht wie bei der Bedürfnisanalyse die Frage, was in der Gemeinschaft *nicht* funktioniert, sondern vielmehr, was bereits vorhanden ist, was funktioniert und welche Möglichkeiten die Gemeinschaft hat, um in Gesundheit und Wohlergehen eine höhere Ebene zu erreichen (vgl. Cooperrider/Whitney 2005).

Myers nimmt zu diesen partizipativen Ansätzen Bezug und fügt folgende Perspektive hinzu: So wichtig die Bereitstellung von Ressourcen, Wege der Partizipation (wie beispielsweise die Stärkung von Kapazitäten) und ‚increased choices‘ (vgl. Definition des Human Development-Ansatzes, Punkt 2.3.) sind, so führen sie dennoch nicht automatisch zu dem, was unter ganzheitlicher Entwicklung zu verstehen ist, nämlich den Armen dabei behilflich zu sein, ihre Identität und Bestimmung wiederzuerlangen (Myers 1999: 116).

Partizipation kann somit in der Qualität verschieden sein und je nach Gegebenheiten sogar Schaden anrichten. Der Entwicklungspraktiker Norman Uphoff zeigt unterschiedliche Qualitäten von Partizipation auf und behauptet: „The value of participation depends upon what kind it is, under what circumstances it is taking place and by and for whom.“ (Uphoff/Cohen/Goldsmith 1979: 281)

Edwards erläutert, dass viele Entwicklungsagenturen zwar von Partizipation sprechen, der eigentlichen Bedeutung dieses Konzepts jedoch nicht gerecht werden. Denn sie verstehen darunter nichts anderes als eine Technik für kosteneffizientere Programmabwicklung. Die Verbindung zwischen Mitbestimmung und Kontrolle ist oft nicht gegeben, denn solange Projekte von außen kontrolliert und ohne Bezug zur Zielgruppe erstellt werden, resultiert dies in nichts anderem als einer anderen Form von Ausbeutung und dient lediglich den Interessen der Agenturen (Edwards 1989: 129).

Die Praxis der ‚Transformativen Entwicklung‘ legt viel Wert auf die Haltung der PraktikerInnen, worauf bereits der Titel von Myers ‚Walking with the Poor‘ hindeutet: ‚Mit den Armen zu gehen‘ grenzt sich wie bereits erwähnt von der Vorstellung ab, durch fixe Pläne und vorgefertigte Lösungen langfristige bzw. nachhaltige Veränderung zu schaffen. Planungsstrategien haben aus folgender Überzeugung nicht die höchste Priorität: „People, not money or programs, transform their worlds.“ (Myers 1999: 116) Daher ist es angebrachter, PLA und AI als ‚Lern‘instrumente und nicht als ‚Planungs‘instrumente zu verstehen, denn durch die Miteinbeziehung der Armen in den Veränderungsprozess setzt ein Lernprozess ein: Nicht nur die Armen lernen über sich selbst, sondern ebenso die PraktikerInnen (ebd.: 168).

Für den Transformationsprozess und die Wiederherstellung der Identität der Armen betont Myers explizit die Wichtigkeit, alle sozialen Gruppen einer Gemeinschaft mit einzubeziehen und keinen Unterschied zwischen Mann und Frau, NichtchristIn und ChristIn, Jung und Alt zu machen. Denn mit der Überzeugung, dass Armut zum Teil die geschädigte Identität der Armen widerspiegelt, ist Partizipation der Weg, ihre Identität und Würde wiederherzustellen.

Zu diesem Zweck sollen EntwicklungspraktikerInnen *mit* und neben den Armen arbeiten und nicht dem Glauben verfallen, über die Lösungen und Antworten für die Entwicklung der armen Gemeinschaft zu verfügen. Dies erfordert eine Haltung der Demut<sup>18</sup> (ebd.: 147).

Die Auswirkung einer solchen umfassenden Partizipation soll die Ermächtigung (Empowerment) der Gemeinschaft sein. Ermächtigung ist jedoch nicht nur das Ziel, sondern auch eines der Mittel zur Transformation. Das heißt, dass das, was erreicht werden soll, die Vorgangsweise grundsätzlich bestimmen muss. Lutz von Rosenstiel geht auf ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ als Kennzeichen einer Organisation ein, was eine ältere Bezeichnung für ‚Empowerment‘ ist und bedeutet: „[N]icht außen stehende Experten tragen den Prozess, sondern sie befähigen die Betroffenen, den Veränderungsprozess selbst zu gestalten.“ (Von Rosenstiel 2003: 229).

Es existieren weltweit zahlreiche NGOs mit dieser Ausrichtung; deren Kerngedanke ist, die Gemeinschaften in ihren eigenen Fähigkeiten durch Initiativen wie v.a. Selbsthilfegruppen, Trainings-, Bildungs- und Kreditprogramme zu fördern.<sup>19</sup>

### **3.4.2. Ganzheitliche Haltung**

Die ‚ganzheitliche Haltung‘, die in der Entwicklungspraxis erforderlich ist, äußert sich bei den PraktikerInnen dadurch, dass die zu Grunde liegenden spirituellen Ursachen von Armut adressiert werden und ein Verständnis für die Verbindung von materiellen und spirituellen Dimensionen der Armut besteht (Myers 1999: 150).

Der christliche Glaube ist die Voraussetzung, dass eine solche Haltung eingenommen werden kann, denn die spirituellen Ursachen von Armut können nur in dem Fall berücksichtigt und verstanden werden, wenn die Existenz des Widersachers als gegeben angenommen wird (Gorlorwulu/Rahschulte 2010: 204).

Ein weiterer wichtiger Bestandteil in der ‚ganzheitlichen Haltung‘ ist die Anerkennung der PraktikerInnen, dass weder menschliche Anstrengungen noch menschliche Strategien die Menschheit ‚erlösen‘ können. Wie Miraslav Volf festhält, würden die Modernisierungssysteme Kapitalismus, Wissenschaft und Technologie noch heute beanspruchen, dazu imstande zu sein, die Armen zu erlösen bzw. zu befreien (vgl. auch die

---

<sup>18</sup> ‚Demut‘ ist eine jener Qualitäten, die in der Entwicklungsarbeit vielgefragt sind, wie Marshall und Keough anmerken: „Qualities much in demand in development work [are] humility, courage, and conviction.“ (Marshall/Keough 2004: 8)

<sup>19</sup> Beispiele von NGOs: Don Bosco: Priorität auf integrale ländliche Entwicklung in Indien; Äthiopien-Hilfe ‚Menschen für Menschen‘: Ermöglichung nachhaltiger Lebensbedingungen durch Förderung von Eigeninitiativen der Bevölkerung; Tearfund: Programme zum Empowerment; OM India: „true transformation comes from within. Our goal: Facilitate this through our social, economic and spiritual initiatives“

Rede Trumans unter Punkt 2.1.) (Volf 1996: 25f). Keines dieser Systeme böte ein Gegenmittel für das Böse, nur die Bibel zeige den Weg zur Erlösung und zur Überwindung von Sünde, nämlich ausschließlich durch das Werk von Jesus Christus am Kreuz (ebd.).

Im folgenden Kapitel wird die Diskussion und Begriffsbestimmung über die ‚ganzheitliche Haltung‘ weitergeführt und es wird aufgezeigt, was sich von dieser Grundlage ausgehend für die Entwicklungspraxis ergibt.

### **3.5. Ausblick nach Indien**

Beim Aufenthalt in Indien bei der Organisation habe ich Perspektiven für Transformationsprozesse in der Praxis bekommen; einerseits durch die Ausrichtung der MitarbeiterInnen auf die Bedürfnisse der Zielgruppe und andererseits indem ich die Auswirkungen in den Gemeinschaften gesehen habe, also z.B. die wiederhergestellten Beziehungen oder veränderte Lebensperspektiven.

Für den Zustand der Gypsies bieten Entwicklungstheorien keine ausreichenden Erklärungen an, denn die jahrhundertelangen Diskriminierungen, denen die Zielgruppe ausgesetzt ist, haben sowohl auf materieller und sozialer Ebene als auch auf die Selbstwahrnehmung der Betroffenen weitreichende Auswirkungen. Trotz dieser Tatsachen ist in einigen der Gemeinschaften, in denen die Organisation seit 1996 arbeitet, Hoffnung entstanden, und viele Gypsies haben begonnen, ihre Zukunft eigenständig zu gestalten. Der soziale Wandel, der seit Beginn der Entwicklungsarbeit stattgefunden hat, wird in der Fallstudie ersichtlich.

## **4. Die Rolle von Missionsorganisationen in der Transformation**

In Kapitel 2 ist aufgezeigt worden, dass das Wiedererwachen von Religion in der Entwicklung zu einer vermehrten Anerkennung von ‚faith-based organizations‘ in der Entwicklung geführt hat. Einige FBOs sind missionarisch ausgerichtet: Sie sehen die Weitergabe ihres Glaubens als integralen Bestandteil ihrer Entwicklungsarbeit an.

Wie umstritten eine aktive Weitergabe der eigenen Überzeugung und Missionierung in der öffentlichen Meinung ist, wird weiter unten aufgezeigt.

Weiters behandelt dieses Kapitel die Debatte, die in evangelikalen Kreisen zu ‚Mission‘ geführt worden ist und zu einer Revision des Missionsverständnisses geführt hat. In der Einleitung bin ich bereits auf einige Kennzeichen in der Lehrmeinung evangelikaler Gruppen eingegangen, darunter die Wichtigkeit von Mission und Evangelisation. Die folgenden Ausführungen werden deutlich machen, dass evangelikale Kreise und FBOs ihre

Entwicklungsarbeit im Licht des biblischen Missionsauftrags sehen. Das evangelikale Verständnis von Mission (ab Punkt 4.5.), dessen Bezugsrahmen ausschließlich die Bibel ist, wird in dem von Andreas Kusch und Thomas Schirmmacher<sup>20</sup> herausgegebenen Werk ausführlich behandelt.

#### 4.1. Begriffsklärung ‚Mission‘

In ihrem ursprünglichen Sinn bedeutet Mission ‚Sendung‘. Die frühchristliche Mission beginnt mit der im Neuen Testament dargestellten Missionsgeschichte und hat das Ziel, das Evangelium von Jesus Christus auszubreiten und damit das Reich Gottes auf dieser Welt zu vergrößern. Der Apostel Paulus umschreibt seine Aufgabe als christlicher Missionar mit den Worten: „Wie sind Gottes Mitarbeiter“ (1.Kor. 3,9) und „Das alles aber [kommt] von Gott, der uns [...]den Dienst der Versöhnung gegeben hat.“ (2.Kor. 5,18, Übersetzung: Schlachter 2000). Kirchengeschichtlichen Annahmen zufolge hat sich das Christentum bereits im ersten Jahrhundert nach Christus südlich bis nach Ägypten ausgebreitet und östlich bis in die syrischen Gebiete (Mesopotamien), außerhalb des römischen Reiches. Hinweise sprechen dafür, dass das Christentum bereits im ersten oder zweiten Jahrhundert ebenso nach Indien gelangt ist. Vermutlich war es der Apostel Thomas, der über den Seeweg die südindische Malabarküste erreicht hat. Ab dem dritten Jahrhundert waren christliche Gemeinden im persischen Reich weit verbreitet (Feldtkeller 2002: 1275).

Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert gründen viele evangelikale Gemeinden und Missionsgesellschaften ihre Theologie der Weltmission auf den Auftrag von Jesus Christus, der häufig als ‚Missionsbefehl‘ bezeichnet wird (Ramachandra 2009: 120):

Darum geht hin und machet zu Jüngern alle Völker: Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie halten alles, was ich euch befohlen habe. (Mt. 28,19b-20)

Der christliche Glaube war daher schon seit Anbeginn eine missionarische Bewegung und umfasst die verbale Verkündigung (theologisch: Evangelisation) und das soziale Engagement (theologisch: Diakonie). Die NachfolgerInnen von Jesus Christus haben sich seit jeher mit humanitären Angelegenheiten und Entwicklungsarbeit befasst. Bereits in der urchristlichen Gemeinde war der Glaube sozial wirksam und das Engagement für sozial Benachteiligte als zentrale Aufgabe institutionalisiert (siehe z.B. die Speisung der Witwen in Apg. 6,1-6).

---

<sup>20</sup> Andreas Kusch ist Dozent für Transformative Entwicklungszusammenarbeit an der ‚Akademie für Weltmission‘ in Korntal und Thomas Schirmmacher Rektor und Dozent für Ethik am ‚Martin Bucer-Seminar‘ und Sprecher für Menschenrechte der ‚Weltweiten Evangelischen Allianz‘

Bis ins 16. Jahrhundert wurde der Begriff ‚Mission‘ in der Theologie der westlichen Kirchen nur im Zusammenhang mit der Trinität (Dreieinigkeit) verwendet: Die Sendung des Sohnes durch den Vater und die Sendung des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn (Ramachandra 2009: 122).

Die Jesuiten, Mitglieder der katholischen Ordensgemeinschaft, haben den Begriff als erste gebraucht, um die Verbreitung des christlichen Glaubens unter den Menschen, die nicht der römisch-katholischen Kirche angehörten, zu beschreiben (ebd.). Dies ist zeitlich mit den kolonialen Bestrebungen der europäischen Mächte zusammengefallen und hatte zur Folge, dass Mission bis heute mit dem Gedanken an kulturelle Hegemonie und aggressive Eroberung besetzt ist (ebd.).

#### 4.2. Begriffsklärung ‚Taufe‘

Eine Komponente des ‚Missionsbefehls‘ ist es, ‚die Völker zu taufen‘. Schon in den ersten Gemeinden nach der Himmelfahrt Jesu Christi war die Taufe grundlegende Praxis. Wie der Apostel Paulus in Röm.6 über die Taufe beschreibt, ist diese ein Symbol des ‚Mitbegraben-Seins‘ mit Christus, was auf eine Taufpraxis durch Untertauchen in Wasser hinweist. Schon ‚Johannes der Täufer‘ predigte „die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ (Lk. 3,3). Taufe gilt demnach als ein sichtbares Zeichen für die persönliche Umkehr der Sünden und eine Neuorientierung im Denken (Buße). Johannes taufte die, die ihre Sünden freiwillig bekannten, im Jordan (Lk. 3,7-16). Da die folgende Arbeit das evangelikale Verständnis von ‚Mission‘ behandelt, sollen hier das evangelikale Taufverständnis, das zum Teil ein Erbe der Reformation ist, beschrieben werden. In der Reformation fand eine Abgrenzung von der Säuglingstaufe statt, da die Menschen zum selbst verantworteten Glauben gelangen sollten. Die Taufe wird als Folge und Bestätigung der persönlichen Bekehrung und inneren Sündenerkenntnis vollzogen und daher die Erwachsenentaufe praktiziert. Sie gilt nicht, wie in der römisch-katholischen Kirche, als Voraussetzung für die Errettung oder für die Vergebung der Sünden (Walls 2005: 87).

#### 4.3. Exkurs: Mission und Kolonialisierung

Der Kolonialismus und damit der europäische Imperialismus begannen ab dem 15. und 16. Jahrhundert. Zeitgleich fanden vermehrt Missionsbewegungen vom Westen in die kolonialisierten Völker statt, zuerst römisch-katholische und später, nach dem Wiederaufschwung des Kolonialzeitalters im späten 18. Jahrhundert, ebenso protestantische

Bewegungen. In ihrer Missionsarbeit starteten sie, gemäß den Entwicklungen in ihren Heimatländern, viele Initiativen, die heute als ‚Entwicklung‘ eingestuft werden können, nämlich im Rahmen von Bildung, Handel und Industrie, Bewegungen für die Emanzipation der Frau und Kampagnen gegen Unterdrückung und sozialem Unrecht (Bosch 1991: 262-345). MissionarInnen unterstützten nicht in allen Fällen die kolonialen Autoritäten, allerdings erklärt David Bosch: „[I]n the heyday of the Spanish and Portuguese colonialism, and in the high imperial era, most missionaries were serving the aims of the colonial enterprise, and many failed to distinguish between the Christian gospel and Western civilization.” (ebd.: 302)

Das Ziel der Missionsschulen, die meist vom Kolonialstaat finanziert wurden, war neben dem biblischen Unterricht die soziale Disziplinierung und Weitergabe der westlichen Zivilisation. Diese beiden Elemente, die Weitergabe des Glaubens und der westlichen Zivilisation, verstanden die MissionarInnen als ihre gottgegebene Pflicht. Die Einstellung jener Zeit war, dass die Menschheit ihren göttlichsten Ausdruck in der europäischen und besonders der britischen Zivilisation erreicht hätte. Der Export dieser Zivilisation, also die Art der Bekleidung, der Hygiene und der Behausung wäre somit zum Vorteil der gesamten Menschheit (Brennan 2008: 8). Diese paternalistischen Vorstellungen führten teilweise zur Befürwortung gewalttätiger Vorgehen gegenüber zentralen Einrichtungen der indigenen Gesellschaft, die den christlich-abendländischen Zivilisationsvorstellungen, Normen und Werten widersprachen (Thiessen 2011: 62).

Missionarische Bemühungen erwiesen sich daher in der Tat nützlich für die verschiedenen Formen des politischen Imperialismus (ebd.: 19) und bis heute ist in der westlichen Debatte die Sichtweise von Mission als Teil des kulturellen Imperialismus geläufig (Faschingeder 2001: 13).

Der Wiener Universitätsprofessor Gerald Faschingeder weist darauf hin, dass in den historischen Analysen zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus verschiedene Sichtweisen eingenommen werden. Vereinzelt würden die Leistungen der MissionarInnen als ÄrztInnen, LehrerInnen und HelferInnen hervorgehoben und Mission mit der Emanzipation der unterdrückten Bevölkerung aus traditionellen Strukturen der Unterentwicklung gleichgesetzt. Häufiger jedoch werde Missionsarbeit als Agent des Kolonialismus verstanden, der den Westen in der Eroberung der Welt unterstützt habe (ebd.).

Die hier diskutierten Anschauungen und die Meinungen von EntwicklungstheoretikerInnen und Argumente aus akademischen Kreisen beanspruchen keine Vollständigkeit.

Generell lässt sich ‚Mission‘ während der imperialen Kolonialzeit nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen, denn, wie Bosch beschreibt, war das Verhältnis zwischen Kolonialmächten und Missionen je nach Situation höchst unterschiedlich (Bosch 1991: 324).

Norman Lewis führt in seinem Buch ‚The Missionaries‘ (1988) eine Reihe von kolonialen Verbrechen wie Ausbeutung, Korruption und erzwungene Bekehrungen auf und bringt MissionarInnen damit in Zusammenhang. Ebenso seien sie in der Zerstörung der indigenen Kulturen mitbeteiligt gewesen (Lewis 1988: 99, 103).

Faschingeder und andere verweisen auf historische Beispiele, die diesen und ähnlichen negativen Stereotypen über christliche MissionarInnen widersprechen, wie ihr Einsatz für die Rechte indigener Völker und Kulturen und ihr Kampf gegen die koloniale Unterdrückung. Teilweise bezahlten sie dafür einen hohen Preis wie z.B. jahrelange Gefängnisstrafen (Faschingeder 2001: 262, Burrige 1991).

Elmer Thiessen untersucht die vielfältigen Meinungen, die in akademischen Kreisen aktuell zu ‚Missionierung‘ existieren. Er zeigt die breiten Anschauungsdifferenzen zu diesem Begriff auf, wobei negative Konnotationen in säkularen Entwicklungskreisen gängig sind. Missionierung werde häufig mit ‚jemandem den Glauben aufzwingen‘ und ‚zum Glauben drängen‘ gleichgesetzt und sei somit per se unmoralisch (Thiessen 2011: 11). Jedoch sei das Verständnis von diesem Begriff, nicht zuletzt in wissenschaftlichen Beiträgen, häufig sehr unklar und vage (ebd.).

Grundsätzlich ist mit Missionierung der Versuch gemeint, eine Person oder Gruppe dazu zu veranlassen, ihren Glauben, ihr Verhalten, ihre Identität und Zugehörigkeit zu ändern (ebd.).

In Bezug auf diese Definition zieht Thiessen das Fazit, dass die Gleichsetzung von ‚Missionierung als kultureller Imperialismus‘ teilweise ein irreführendes Stereotyp sei (ebd.: 101). In der Tat sei der Imperialismus eine äußerst unmoralische Zeit gewesen, nichtsdestotrotz sollten Generalisierungen nicht zu schnell vorgenommen werden. Es werde oftmals die Meinung übernommen, dass die indigenen Kulturen allgemein friedlich und im Einklang mit der Natur gewesen seien. Dabei werde allerdings ihre Differenziertheit und Komplexität außer Acht gelassen. Während einige kulturelle Praktiken (z.B. der Respekt für ältere Personen, der Landbesitz auf Vertrauensbasis) nachahmenswert gewesen seien, so seien einige Praktiken eindeutig unmoralisch, beispielsweise die von Maya-Indianern praktizierten Menschenopfer, bei denen die Herzen ihrer Kinder bei lebendigem Leib herausgeschnitten

worden seien. Thiessen nimmt keine relative Sicht zur Ethik ein, sondern bewertet Praktiken wie Mord als eindeutig ‚falsch‘ (ebd.).

Die christliche Lehre, dass alle Menschen im Ebenbild Gottes geschaffen sind, hat Missionare oftmals dazu angetrieben, sich gegen solcherlei Praktiken einzusetzen. In der Diskussion zu ‚kultureller Überlegenheit‘ oder ‚paternalistischer Einstellung‘ von MissionarInnen sei Vorsicht geboten, da nicht alle eine derartige Einstellung gehabt hätten (ebd.: 62). Peggy Brock verweist auf die Tatsache, dass viele kulturelle Veränderungen von der indigenen Bevölkerung freiwillig und zu ihrem Nutzen übernommen wurden. Dies erschwert die Argumentation, dass alle MissionarInnen Verbündete des kolonialen Imperialismus waren (Brock 2008: 24).

Diese Stereotype von MissionarInnen werden auch heute in Entwicklungskreisen als gegeben angenommen, ohne sie unzureichend überprüft zu haben (Faschingeder 2001: 14). Bradley beschreibt die Missionierungsmotive, die hinter der Entwicklungsarbeit gewisser Organisationen stehen: „[They] seek to impose their own agenda on others through their proselytizing mission. They wield power through promising the poor salvation and a better life for those who confirm to the religious identity of their organization.” (Bradley 2009: 113) Diese Praktiken sind in der Tat geläufig, jedoch kann nicht der Anspruch erhoben werden, dass MissionarInnen ausschließlich Entwicklungsarbeit leisten würden, um Menschen zu bekehren und dass Missionierung daher grundsätzlich unethisch sei (Ver Beek 2000: 39, James 2009: 15).

Philipp Fountain zeigt auf, dass nach wie vor Skepsis gegenüber missionarisch orientierten FBOs besteht. Diverse offizielle Dokumente der Entwicklungszusammenarbeit fordern z.B. eine Trennung zwischen Entwicklung und Mission, da Entwicklung ein ‚wertneutraler Raum‘ darstellen solle<sup>21</sup> (Fountain 2012: 144). Trotz der Anerkennung von FBOs als wichtige Entwicklungsakteure (siehe Punkt 2.5.) wird Mission in verschiedenen Entwicklungskreisen nach wie vor als Hindernis für Entwicklung wahrgenommen, so bestätigt Steve Bradbury eine

deep-rooted suspicion regarding the motivation and agendas of FBOs [...] Most governments still view development as a secular enterprise. They want to engage with the institutional forms of faith (the religious institution), but remain suspicious about the spiritual dimensions of faith (belief in God). Not surprisingly, secular donors still

---

<sup>21</sup> Ein Beispiel aus den Richtlinien der britischen Entwicklungsagentur für die Finanzierung von Organisationen: „We will not consider projects that contain any element of evangelising or proselytising, vgl. DFID 2010

would like a sanitized separation between the institutional and spiritual elements. (Bradbury 2012: 105)

Laut Kenelm Burridge gründen negative Stereotype in vielen Fällen auf einem mangelhaften Verständnis über die zahlreichen Bestandteile der christlichen Mission. Um Missionsaktivitäten adäquat bewerten zu können und sie nicht unhinterfragt und nach gängigen Vorstellungen zu beurteilen, sei eine Aufarbeitung der christlichen Grundlagen für Entwicklung und Mission aus biblischer Sicht notwendig (Burridge 1991: xiii).

Bevor diese behandelt werden, veranschaulichen einige exemplarische Beispiele aus der Vergangenheit die Umsetzung des Missionsauftrags, wodurch die besprochenen Stereotype in ein anderes Licht gestellt werden.

#### 4.4. Historische Beispiele für ‚ganzheitliche Mission‘

Der folgende historische Abriss strebt nicht nach Vollständigkeit, sondern führt exemplarische Beispiele an, die repräsentativ für die Verbindung zwischen Evangelisation und Entwicklung und für ‚ganzheitliche Mission‘ (welche weiter unten definiert wird) sind.

Eine Welle protestantischer missionarischer Aktivitäten begann Ende des 18. Jahrhunderts mit drei britischen Missionsorganisationen: Die ‚Baptist Missionary Society‘ (1791), die ‚London Missionary Society‘ (1795) und die ‚Church Missionary Society‘ (1799), die sich für den Dienst der Armen und Unterdrückten einsetzten. Samuel Jayakumar untersucht die Einflüsse dieser Organisationen im südlichen Indien ab 1830 und zeigt anhand der Analyse von historischen Quellen auf, dass die Verkündigung des Evangeliums mit praktischer Hilfe im Gesundheits- und im Bildungswesen einherging wie auch mit der Fürsprache für die Unterdrückten (vgl. Jayakumar 1999).

Der erste deutsche protestantische Missionar in Indien war Bartholomäus Ziegenbalg, der durch die Unterstützung des dänischen Königs 1706 mit 23 Jahren von Deutschland nach Indien ausgesandt wurde. Seiner Überzeugung nach kann der ‚Dienst der Seele‘ nicht vom ‚Dienst des Leibes‘ getrennt werden. Diese Ausrichtung prägte seine Arbeitsweise unter den Armen in Indien (Padilla 2009: 159).

Um den Menschen die ‚Gute Nachricht‘ in ihrer Sprache zu vermitteln, legten die MissionarInnen wie Ziegenbalg viel Wert auf einen raschen Spracherwerb. Die Übersetzung des Neuen Testaments ins Tamilische nahm er bereits 1708 in Angriff, nur zwei Jahre nach seiner Ankunft in Indien. Das tamilische neue Testament war das erste Buch, das in eine

indische Sprache übersetzt worden ist (Jayakumar 1999: 163). Sowohl die Übersetzung der Bibel als auch das von Ziegenbalg erstellte tamilische Grammatikbuch und andere literarischen Beiträge stellten einen wichtigen Teil zur Erhaltung der indigenen Kultur dar, welche zur damaligen Zeit tendenziell im Verfall begriffen war (ebd.).

Die langjährige Missionstätigkeit von William Carey, der als ‚Vater der modernen Mission‘ bezeichnet wird (Woolnough 2011: 196) und 1793 nach Indien gekommen ist, ist exemplarisch für den gleitenden Übergang zwischen dem Willen zur Evangelisation und sozialer Reform. Neben dem Predigen des Evangeliums und dem Gründen christlicher Gemeinschaften sprach er sich gegen den Sklavenhandel und das Kastenwesen mit dessen Praktiken wie Kindstötung und Witwenverbrennung (Sati) aus. Er wurde Augenzeuge der Verbrennung einer Frau mit ihrem verstorbenen Mann und forderte im Jahr 1805 vor Gericht ein Verbot dieser Praxis. Sein Anliegen wurde jedoch mit der Begründung abgelehnt, dass dieses Gesetz aufgrund der religiösen Sanktion nicht zu hinterfragen sei. Nachdem er weitere 25 Jahre durch Kampagnen gegen diese religiöse Praxis ankämpfte, wurde sie schließlich im Jahr 1829 gesetzlich verboten.

Auch Carey sah seine Hauptaufgabe darin, die Bibel der lokalen, insbesondere der armen Bevölkerung in ihrer Sprache zugänglich zu machen. Er war an der Übersetzung der ganzen Bibel bzw. Teilen in 40 verschiedenen Sprachen mitbeteiligt. Die Druckerpresse ‚Serampore Press‘ gelangte auf seine Initiative hin von Großbritannien nach Indien, wodurch erstmals Bücher wie Zeitungen im Land gedruckt werden konnten (ebd.).

Weiters organisierte Carey Boykotts gegen Zuckerimporte von sklavenbetriebenen Plantagen, erteilte Unterricht in Landwirtschaft und trug maßgeblich zum indischen Bildungssystem bei. Zu seinen Lebzeiten wurden über 100 Schulen errichtet, in denen 8000 Kinder aller Kasten unterrichtet wurden. Er gründete die erste Schule für Mädchen und das erste College in Indien zur höheren Bildung entstand gleichfalls unter seiner Anleitung (ebd.).

Ziegenbalg, Carey und protestantische MissionarInnen nach ihnen haben Pionierarbeit in der Bildung geleistet. Der Wunsch, das Wort Gottes allen in ihrer Sprache bekannt zu machen, entspricht den Prinzipien der Reformation. Nach dem Grundprinzip ‚Sola Scriptura‘ liegt in der Reformation die wesentliche Betonung auf der Heiligen Schrift in der lokalen Sprache. Dies ist auch der Grund, warum die MissionarInnen die schulische Ausbildung der Menschen als zentrale Aufgabe ihres missionarischen Dienstes gesehen haben (Jayakumar 1999: 165).

Die protestantischen Missionsgesellschaften haben Taufen größtenteils nur durchgeführt, wenn deutliche Anzeichen von Bekehrung gegeben und die Bereitschaft erkennbar war, dass der/die Betroffene seine/ihre die Lebensführung nach der Moral der christlichen Lehre ausrichten wollen. Die ‚London Missionary Society‘ hat Bekehrung als eine persönliche Angelegenheit bezeichnet und folglich müsse auch die Taufe vom Einzelnen gewünscht sein (Walls 2005: 87).

Im Gegensatz zu der protestantischen Ausrichtung wurde zur damaligen Zeit oft auch auf schnellstmögliche und kollektive Taufen der missionierten Völker gesetzt, wobei z.B. die römisch-katholische Ordensgemeinschaft der Franziskaner teilweise Taufen erzwungen hat. Der Missionar des Dominikaner-Ordens, Bartolomé de Las Casas, kämpfte gegen Zwangstaufen an (ebd.: 90).

Anfang des 16. Jahrhunderts kam dieser Las Casas als Siedler in die ‚neue Welt‘ und wurde nach einem Umdenkprozess<sup>22</sup> dazu veranlasst, seine Sklaven freizulassen und gegen die spanischen Eroberer wegen des Völkermords an der amerikanischen indigenen Bevölkerung Anklage zu erheben. Neben zahlreichen schriftlichen Publikationen der Gewalttaten wurde er einer der frühesten Verteidiger der Menschenrechte der ‚Indios‘ und sprach sich jahrzehntelang vehement zur Religionsfreiheit aus (Deneulin/Bano 2009: 76).

Zwei Unterstützer der 1799 gegründeten ‚Church Missionary Society‘ waren William Wilberforce und Lord Shaftesbury. Ersterer kämpfte als britischer Abgeordneter sein Leben lang um die Abolition des Sklavenhandels, zweiterer für die Abschaffung unmenschlicher Arbeitsverhältnisse in Minen und Fabriken. Beide waren jahrelang mit einer mächtigen Opposition konfrontiert. Wilberforce engagierte sich ab 1787 26 Jahre lang gegen die Abolition der Sklaverei, bis diese gesetzlich abgeschafft wurde und Shaftesbury arbeitete bis 1847 zahlreiche Arbeitsreformen aus. Ihr Durchhaltevermögen ist aus ihrem Verständnis über die radikalen sozialen Auswirkungen des christlichen Glaubens erwachsen (Bradbury 2012: 113).

Las Casas, Wilberforce und Lord Shaftesbury waren keine Missionare, wie man sie häufig versteht, denn sie waren nicht in ein fremdes Land ausgesandt, um sich dort missionarisch zu

---

<sup>22</sup> Die Dominikaner-Orden verurteilten von Anbeginn die menschenunwürdige Sklavenhaltung und verweigerten jedem Dominikaner, welcher Indios als Sklaven hatte, in der Sonntagsmesse die Beichte. Als diese auch Las Casas verweigert wurde, überdachte er seinen Lebensstil und erkannte, dass die Behandlung der Ureinwohner tyrannisch und ungerecht war, Neumann 1992: 22

engagieren. Die weiteren Ausführungen machen ersichtlich, dass ‚Mission‘ weiter zu fassen ist als ein ‚aktives Missionieren‘.

#### 4.5. Christliche Grundlagen für Entwicklung

Das internationale Forschungsprogramm ‚Religions and Development‘, das von der Universität Birmingham ausgeht, untersucht die Zusammenhänge zwischen verschiedenen Weltreligionen, Entwicklung in einkommensschwachen Ländern und Armutsreduktion. Es umfasst verschiedene Forschungsprojekte, in denen zum einen die Einflüsse der jeweiligen religiösen Grundwerte auf die Tätigkeiten von FBOs erforscht werden und zum andern die Interaktionen von Glaubensorganisationen mit anderen Entwicklungsakteuren (Kirsteen 2007: preface).

Um die Arbeit von FBOs adäquat zu bewerten, werden die einzelnen Glaubensrichtungen in ‚Hintergrundartikeln‘ in ihren Grundwerten und Lehrmeinungen zu Entwicklung untersucht. Von Kim Kirsteen werden in einem jener Artikel die ‚Concepts of Development in Christian Traditions‘ (ebd.) erarbeitet. Sie behandelt zuerst allgemeine christliche Lehrmeinungen zum Umgang mit sozialen Nöten und erläutert anschließend die Entwicklungskonzepte in den unterschiedlichen Traditionen.<sup>23</sup>

Ich werde mich in Folge zuerst allgemein mit den christlichen Perspektiven für Entwicklung befassen. Diese gehen vom Beispiel von Jesus Christus, seinen Taten und Worten, aus, die in den vier Evangelien Matthäus, Markus, Lukas und Johannes überliefert sind. Anschließend behandle ich die Diskussion zu Mission, die in evangelikalen Kreisen in den 80er-Jahren geführt worden ist und stelle die Resultate in Bezug auf die Entwicklungsarbeit dar.

Wie aus den Evangelien bzw. dem Neuen Testament zu entnehmen ist, hat Jesus Christus seine Herrlichkeit und göttliche Gestalt abgelegt und ist als Mensch in diese Welt gekommen (Joh. 1,1, Phil. 5,8). Er hat auf irdischen Wohlstand und seinen Status verzichtet, um anderen zu dienen (Mk. 19,45, Joh. 13,1) und ist gekommen, um Gottes Reich zu verkündigen: „Ich muss auch in den andern Städten das Evangelium vom Reich Gottes predigen; denn dazu bin ich gesandt.“ (Lk. 4,43b)

---

<sup>23</sup> Konkret die 5 Traditionen röm.-katholisch, liberal-protestantisch, ökumenisch, konservativ-evangelikal, charismatisch. Es existieren je nach christlicher Konfession verschiedene theologische Ausrichtungen und Interpretationen der biblischen Texte. Zu sozialen Themen wie Armut, Ungleichheit, Wohlstand und Mission existiert umfangreiche Literatur, bezeichnet als ‚soziale Lehre‘, ‚Ethik‘, ‚Praktische Theologie‘ und ‚Missiologie‘, Kirsteen 2007: 10

Dieses Reich ist durch die vielen Wundertaten (z.B. Mt. 14,13-21) und Heilungen (z.B. Mk. 2,1-12) sichtbar geworden und weist auf die Werte der Herrschaft Gottes hin, die bereits in dieser Welt anbrechen soll, nämlich u.a. die Begegnung der Bedürfnisse der Unterdrückten und Armen und die Wiederherstellung des Menschen (Kirsteen 2007: 5). Die Ausrichtung auf die Wiederherstellung des Menschen zeigt sich in den Evangelien weiters darin, dass Jesus gekommen ist, um das Verlorene zu suchen (Lk. 19,10) und indem er Blinde geheilt (Mk. 10,46) und unterdrückte Frauen gerechtfertigt hat (Joh. 8,4). (ebd.)

Der Inhalt des ‚Gesandtheits‘ bzw. der Mission Jesu nach heutiger christlicher Auffassung kommt in der folgenden Schlüsselpassage zum Ausdruck:

Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn. (Lk. 4,18-19)

Der Präsident von ‚World Vision United States‘, Richard Stearns, kommentiert diese Aussage von Jesus Christus folgendermaßen:

First, we see the proclamation of the good news of salvation [...] first and foremost to the poor. But this is not the whole gospel. Second, we see [...] a compassion for the sick and sorrowful – a concern not just for our spiritual condition but for our physical well-being also [...]. Third, we see a majestic commitment to justice, [...] to anyone who had been the victim of injustice, whether political, social or economic.<sup>24</sup> [...] This whole gospel is truly good news for the poor, and it is the foundation for a social revolution that has the power to change the world. (vgl. Stearns 2010: 21f)

Er fordert ChristInnen in seinem Buch heraus, die Vorstellung zu verlassen, dass der Glaube eine ‚private Transaktion‘ zwischen Gott und einem Individuum ist, und dass sie ihren Glauben aktiv leben sollen. Laut der obigen Aussage ist die ‚Gute Nachricht‘ von Gottes Königreich von Jesus durch Worte und Taten verbreitet bzw. ausgelebt worden und nicht auf die mündliche Weitergabe der Botschaft reduziert, sondern unter Einbeziehung aller menschlichen Bedürfnisse. Dieses Evangelium ist laut Darrow Miller „Gottes komplette Antwort auf die kompletten Bedürfnisse des Menschen.“ (Miller 2004: 67)

Nach der christlichen Theologie hat Jesus Christus von Gott sowohl als dem Schöpfer und Erhalter der Welt gelehrt, als auch als dem Richter der Menschen gemäß deren jeweiligen Taten. In vielen Passagen im gesamten Alten Testament und in zahlreichen Aussagen von Jesus Christus kommt zum Ausdruck, dass Gott sich nicht als der allein Aktive vorgestellt, sondern er Menschen in seinen Plan der Erlösung der Welt von Sünde und Unrecht mit

---

<sup>24</sup> Das Gnadenjahr, durch Mose in Lev. 25:10 eingesetzt, sollte verhindern, dass die Reichen zu reich und die Armen zu arm würden, es kam somit allen Unterdrückten zugute.

einbezieht. Gottes Anliegen für die Armen und seine Abneigung gegen Ungerechtigkeit wird deutlich, indem Jesus z.B. die Unterdrücker der Armen herausgefordert (Mt. 23,23), Gleichgültigkeit gegenüber den Bedürfnissen der Armen verdammt (Lk. 22,23) und durch Gleichnisse wie den ‚Barmherzigen Samariter‘ (Lk. 10,25) sichtbar gemacht, wie die eigenen Ressourcen zum Nutzen der Bedürftigen eingesetzt werden sollen (Kirsteen 2007: 5).

Diese moralischen Grundwerte, die auf die 10 Gebote gründen, fasst Jesus in dem Doppelgebot, nämlich der Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen, zusammen:

Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt und deinen Nächsten wie dich selbst. (Lk. 10,27)

Corbett und Fikkert argumentieren, dass jegliche christliche Missionsaktivität in der Mission von Jesus Christus wurzelt: „Simply stated, Jesus preached the good news of the kingdom in word and deed, so the church must do the same.“ (Cobbett/Fikkert 2009: 38)

Sie beziehen sich hier auf die Gemeinde, die dazu beauftragt ist, die ‚Gute Nachricht‘ gemäß dem Beispiel von Jesus Christus weiter bekanntzumachen. Die Gemeinde ist eine Gruppe von Menschen aus verschiedenen Hintergründen, welche in dem gemeinsamen Glauben an Jesus Christus vereint werden (Ababa 2011: 9).

In der Zeit des Neuen Testaments folgten die Gemeinden Jesus nicht nur im Bezug auf seine Lehren nach, sondern waren überzeugt, dass seine Kreuzigung und Auferstehung die Vergebung der Sünden herbeigeführt hat und somit das Reich Gottes in der Welt angebrochen ist. Sie verstanden sich als ein neues Volk, das dieses Reich in der Kraft des Heiligen Geistes allen Menschen bekanntmachen und vorleben sollte (Apg. 1,8; 4,12). (Kirsteen 2007: 6)

Verschiedene WissenschaftlerInnen haben die Beteiligung der Gemeinden an der Entwicklung seit vormittelalterlicher Zeit bis in die Moderne hinein untersucht. Nach der Reformation ist die christliche Mission großteils vom Westen ausgegangen und bis zum 20. Jahrhunderts haben ChristInnen eine große Rolle im Dienst an den Bedürfnissen der Armen eingenommen. Auch belegen einige Studien im nordamerikanischen Raum, dass ihre Beteiligung in sozialen und politischen Reformen und humanitären Hilfeleistungen erheblich war (Ababa 2011: 9).

#### 4.6. ‚The great reversal‘

Wie ansatzweise an den oben genannten historischen Beispielen zu erkennen ist, haben die evangelikalen Missionsaktivitäten des 18.-19. Jahrhunderts keine Trennung zwischen ‚Evangelisation‘ und ‚sozialem Engagement‘ gekannt. Dies veränderte sich allerdings

grundlegend, als zu Beginn des 20. Jahrhunderts und vom nordamerikanischen Raum ausgehend in evangelikalen und liberalen theologischen Kreisen über die Frage diskutiert wurde, ob die verbale Verkündigung oder die soziale Komponente in der Mission mehr Priorität haben sollte. Die theologisch liberalen Gruppen betonten vermehrt die soziale Komponente der Mission, was zum Aufstieg des ‚Social Gospel Movement‘ führte (vgl. Rauschenbusch 1917). Diese aufgekommene ‚Social Gospel‘ Bewegung machte auf konservativere Gruppen den Eindruck, dass humanitäre Bemühungen in dieser theologischen Strömung mit dem Reich Gottes gleichgesetzt würden und so die Ansicht verbreitet würde, dass soziale Programme dieses Reich auf der Welt herbeiführen könnten (Corbett/Fikkert 2009: 45).

Die evangelikalen TheologInnen argumentierten, dass die Betonung der sozioökonomischen Bedürfnisse des Menschen eine Abweichung von der christlichen Lehre darstelle, da die Wurzel alles Bösen, nämlich die Sünde, nicht genügend berücksichtigt wurde. Die Folge davon war, dass soziales Engagement in evangelikalen Kreisen zunehmend als ‚Social Gospel‘ verdächtigt wurde. Als Reaktion in evangelikal-konservativen Kreisen fand daraufhin eine Konzentration auf die Verkündigung des Evangeliums statt. Corbett und Fikkert drücken den Wandel in der evangelikalen Missionstheologie mitsamt den Konsequenzen so aus: „This shift away from the poor was so dramatic that church historians refer to the 1900-1930 era as the ‘Great Reversal’ in the evangelical church’s approach to social problems.” (ebd.)

Die Sicht hinter dem zunehmenden Rückzug aus dem sozialen Engagement war, dass diese Welt ohnehin dem Untergang geweiht sei und es daher wenig Sinn mache, Verbesserungen anzustreben. Nur ‚individuelle Seelen‘ könnten ins Reich Gottes eintreten und dadurch vor dem Untergang bewahrt werden; dieses Reich werde erst in Zukunft im Himmel und nicht schon auf dieser Welt errichtet werden. In der Mission müsse Evangelisation somit auf alle Fälle Priorität haben, da das ewige Schicksal einer Person davon abhängen würde (Kirsteen 2007: 23). Von 1920 bis ca. 1970 haben sich die Evangelikalen aus dem Engagement für die Armen zunehmend zurückgezogen (Lausanne Committee 1982).

#### 4.7. Die ‚Lausanne-Bewegung‘

Mit der Verschlechterung der politischen, ökonomischen und moralischen Zustände weltweit setzte sich in evangelikalen Kreisen Anfang der 70er-Jahre zunehmend die Überzeugung durch, dass das Erlösungsgeschehen Jesu Christi der Menschheit mit ihren gesamten

Bedürfnissen gilt. Die daraufhin einsetzende Debatte über einen ganzheitlichen Missionsansatz sollte das evangelikale soziale Erbe zurückerlangen (Lausanne Committee 1982: 4A).

Beim internationalen evangelikalen Kongress in Lausanne 1974 wurde die Polarisierung zwischen Evangelisation und sozialem Anliegen diskutiert, wobei René Padilla und Samuel Escobar<sup>25</sup> aus dem globalen Süden das westliche Verständnis der Mission, das auf der Konferenz vom US-amerikanischen Evangelisten Billy Graham und dem britischen Autor und Prediger John Stott vertreten wurde, herausforderten. Für Padilla und Escobar war der Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit ganz natürlich in ihre Lebenswelt integriert, da sie in einem von Armut geprägten Kontext lebten und arbeiteten.

Padilla betont, dass der Missionsauftrag nur dann vollständig ist, wenn das Engagement für die Armen miteinbezogen wird. Die Ansicht, dass Gott nur ‚Seelen retten‘ will, entspricht nicht der biblischen Botschaft, nach der der Mensch auch die Fülle des Lebens erfahren soll (Padilla 2009: 154). Dieses Verständnis von Mission wendet sich der Welt zu und engagiert sich umfassend für die Armen (ebd.).

Bis zu jenem Zeitpunkt gehörte Stott zu denen, die unter dem Missionsauftrag ausschließlich „eine predigende, bekehrende und lehrende Mission“ verstanden (Stott, zit. in Padilla 2009: 148). In Folge revidierte er seine Sicht. Diese kommt in der ‚Lausanner Verpflichtung‘ zum Ausdruck, die mit 2700 TeilnehmerInnen beim Kongress verabschiedet wurde und eine Reue über die Verleugnung christlicher sozialer Verantwortung in der Vergangenheit zur Sprache bringt:

Da die Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, besitzt jedermann, ungeachtet seiner Rasse<sup>26</sup>, Religion, Farbe, Kultur, Klasse, seines Geschlechts oder Alters, eine angeborene Würde. Darum soll er nicht ausgebeutet, sondern anerkannt und gefördert werden. Wir tun Buße für dieses unser Versäumnis und dafür, dass wir manchmal Evangelisation und soziale Verantwortung als sich gegenseitig ausschließend gesehen haben. [...] Wir bekräftigen, dass Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören. (Lausanne Committee 1974, Absatz 5)

---

<sup>25</sup> Zwei lateinamerikanische Theologen

<sup>26</sup> Aufgrund der kolonialen Vergangenheit und der Verwendung im Nationalsozialismus hat der Begriff ‚Rasse‘ im deutschen Sprachgebrauch eine negative Konnotation; dieses Zitat wurde aus dem Englischen übersetzt, wo das Wort ‚race‘ im alltäglichen Sprachgebrauch verwendet wird.

Die Verpflichtung zielt auf die Überbrückung zwischen evangelistischer und sozialer Dimension der Mission. ‚Transformation‘ ist seit dieser Zeit als Begriff gebraucht worden, der die Integration von Evangelisation und sozialem Engagement umfasst<sup>27</sup> (Zwick 2009: 88). Transformation ist somit einerseits die Beschreibung des christlichen Missionsauftrags und andererseits eine Beschreibung des Ziels jener Entwicklung aus christlicher Sicht, welche in Kapitel 3 erläutert worden ist und auch noch genauer erörtert werden wird.

#### 4.8. Transformation durch integrale Mission

Durch die Lausanne-Bewegung hat sich das Missionsverständnis verändert, was sich in der steigenden Anzahl christlicher Organisationen äußert, die in direkter Entwicklungsarbeit involviert sind. Ebenso ist um die Jahrtausendwende das ‚Micha-Netzwerk‘ entstanden, eine weltweite Bewegung von mittlerweile 532 Hilfs- und Entwicklungsorganisationen, die zum Großteil aus Ländern des globalen Südens stammen (Rempe 2009: 93). Diese Initiative geht von der ‚Weltweiten Evangelischen Allianz‘ (WEA)<sup>28</sup> aus und möchte christliche Gemeinden zum Engagement gegen Armut und für mehr Gerechtigkeit motivieren. Die Millennium Development Goals (vgl. Punkt 2.3.2.) sind vom Netzwerk aufgegriffen worden und die Mitgliederorganisationen ermutigen ChristInnen, sich mit den Themen der MDGs, ihren biblischen Dimensionen und globalen Zusammenhängen, auseinanderzusetzen (Rempe 2009: 94).

Das Netzwerk leitet seinen Namen von dem biblischen Propheten Micha her und ist vom Vers 6,8 inspiriert: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir will: Recht zu üben und Güte zu lieben und demütig zu gehen mit deinem Gott.“ Der Zweck des Netzwerkes ist zum einen „to make a biblically-shaped response to the needs of the poor and oppressed“ (Bradbury 2012: 110) und zum andern „to proclaim and demonstrate the love of Christ to a world in need“ (ebd.).

In der Diskussion um die Zielsetzung ist nach einem Begriff gesucht worden, der das Missionsmodell der Bibel auf den Punkt bringt.<sup>29</sup> Das globale Netzwerk hat sich für den

---

<sup>27</sup> Es ist darauf hinzuweisen, dass ein ganzheitliches bzw. integrales Verständnis auch auf röm.-katholischer Seite in den 60er-Jahren aufgekommen ist, wenn auch unter anderen Vorzeichen, vgl. päpstliche Enzyklika 1963 ‚Pacem in terris‘ und ‚Evangelii nuntiandi‘ 1971

<sup>28</sup> Die meisten evangelikalischen Freikirchen weltweit sind in der WEA organisiert. Sie ist ein Sammelpunkt vieler christlicher EntwicklungspraktikerInnen und arbeitet an aktuellen Fragen an der Schnittstelle von Mission und Entwicklung.

<sup>29</sup> Unterschiedliche Begriffe waren bereits in Verwendung: ‚ganzheitliche Mission‘, ‚ganzheitliche Entwicklung‘, ‚christliche Entwicklung‘, ‚ganzheitliche Transformation‘, ‚Transformation‘, ‚integrale Mission‘, ‚Gute Nachricht für die Armen‘, vgl. Micha-Netzwerk o.A.

Begriff ‚integrale Mission‘ geeinigt, um unklare und vielbesetzte Begriffe wie ‚Entwicklung‘ zu vermeiden und den Fokus auf Mission zu bewahren (Micha-Netzwerk o.A).

Die verabschiedete ‚Micha-Erklärung‘ zu ‚integraler Mission‘ beschreibt die Untrennbarkeit der Verkündigung und sozialem Engagement:

Integrale Mission oder ganzheitliche Veränderung ist die Verkündigung und praktische Umsetzung des Evangeliums. Dies bedeutet nicht einfach, dass Evangelisation und soziales Engagement parallel erfolgen sollten. Vielmehr hat unsere Verkündigung bei integraler Mission soziale Konsequenzen, weil wir Menschen zu Liebe und Umkehr in allen Lebensbereichen aufrufen. Ebenso hat unser soziales Engagement evangelistische Konsequenzen, da wir die umwandelnde Gnade Jesu Christi bezeugen. Die Welt zu ignorieren ist Verrat am Wort Gottes, das uns zum Dienst in der Welt beauftragt. Wenn wir das Wort Gottes ignorieren, haben wir der Welt nichts mehr zu geben. (Micha-Netzwerk 2001)

Wie aus Kapitel 3 erkenntlich, ist auch hier das Ziel eine ‚ganzheitliche Veränderung‘. Die Erklärung weist eine sehr theologische Sprache auf, was mit ihrem Entstehungskontext zu tun hat: Die VerfasserInnen adressieren christliche Gemeinden und wollen verdeutlichen, dass soziale Aktion als Antwort auf menschliche Bedürfnisse ein wesentlicher Bestandteil der bibeltreuen Mission darstellt. Es soll zeigen, dass biblischer Glaube eine potentielle Kraft für globale Gerechtigkeit und gute Entwicklung in armen Gemeinschaften darstellt (Bradbury 2012: 112, 119)

Die zwei zentralen Aspekte in der Erklärung zur integralen Mission, nämlich ‚Verkündigung‘ und ‚soziales Engagement‘, sollen in Folge diskutiert werden. Missionierung als die verbale Weitergabe des Glaubens ist, wie im Exkurs ansatzweise ersichtlich geworden ist, der umstrittenste Aspekt der christlichen Mission. Daher werden in Folge die Antworten aufgezeigt, die auf diese Vorbehalte gegeben werden.

#### **4.8.1. Das christliche Zeugnis: In Wort...**

Die ‚Micha-Erklärung‘ repräsentiert wie gesehen die missionarische Ausrichtung vieler evangelikaler Entwicklungsorganisationen. Evangelisation wird als ein integraler Bestandteil von Mission betrachtet und in keiner Weise von sozialen Aktivitäten getrennt. Wort und Tat sollen einander ergänzen und zusammen das christliche Zeugnis in der Welt darstellen.

Nach seinen ausführlichen theoretischen Erläuterungen zu Armut und Entwicklung widmet Bryant Myers ein Kapitel dem ‚christlichen Zeugnis‘ in der Entwicklungsarbeit (Myers 1999: 204). Er verwendet diesen Begriff anstelle von ‚Evangelisation‘ oder ‚Missionierung‘, da diese Bezeichnungen, wie er argumentiert, vorbelastet seien und sich auf die verbale Verkündigung bezögen. Der Begriff ‚Zeugnis‘ beinhalte demgegenüber mehr als die verbale

Komponente: „Christian witness includes the declaration of the gospel by life, word, and deed.“ (ebd.)

Was ein Zeuge/eine Zeugin tut und sagt, sei das Resultat von dem ist, was er/sie glaube. “Everyone believes in something, and what we believe in shapes what we do and how we do it.” (Myers 1999: 3) Die persönlichen Überzeugungen und Kernwerte, die das Leben, die Identität und das Verständnis der Zukunft und Entwicklung bestimmen, würden auf der Glaubensideologie aufbauen: Ob Christ, Buddhist, Moslem, Atheist oder Agnostiker, die jeweiligen Überzeugungen würden nicht nur das formen, *was* getan wird, sondern auch *wie* es getan wird (ebd.).

Wie bereits ausgeführt, folgt die evangelikale Mission der Überzeugung, dass Jesus Christus das Reich Gottes in Wort und Tat verkündet hat. Demnach ist dieses Reich keine bloße theologische Formulierung, sondern inkarniert in der Person von Jesus Christus und ersichtlich in seinen Worten und Taten (Myers 1999: 49).

Nach der Verabschiedung der ‚Lausanner Verpflichtung‘ sind bis heute laufend weitere Berichte (‚Lausanne Occasional Papers‘) erstellt worden, um zu verschiedenen aktuellen Themen evangelikale Stellungnahmen zu geben, wie z.B. in dem Bericht ‚Evangelistische und soziale Verantwortung‘ (1982). Darin wird soziale Aktion als Brücke bezeichnet, die Misstrauen überbrücken und Türen öffnen kann, damit Menschen die ‚Gute Nachricht‘ von der Versöhnung hören können (Lausanne Committee 1982, 4C).

Das Ziel von Evangelisation wird in Absatz 4 der ‚Lausanner Verpflichtung‘ erklärt:

Evangelisieren heißt, die gute Nachricht zu verbreiten, dass Jesus Christus für unsere Sünden starb und von den Toten auferstand nach der Schrift und dass Er jetzt die Vergebung der Sünden und die befreiende Gabe des Geistes allen denen anbietet, die Buße tun und glauben. (Lausanne Committee 1974)

Der evangelikalen Theologie zufolge ist die Versöhnung zwischen Gott und Mensch der Kern der ‚Guten Nachricht‘ und ChristInnen sind dazu aufgerufen, diese Nachricht weiterzugeben. Die persönliche Begegnung mit den Menschen ist hierfür die Grundvoraussetzung und die praktische Lebensführung der TrägerInnen dieser Botschaft soll dem entsprechen, was sie verkünden (Lausanne Committee 1982).

Steve Bradbury erklärt, dass die Weitergabe des Glaubens für die meisten evangelikalen Organisationen ein integraler Bestandteil ihrer Entwicklungsarbeit sei. Sie hätten den Wunsch, dass Menschen zum persönlichen Glauben an Jesus Christus kommen und seine Liebe erleben würden. Jedoch findet eine entschiedene Abkehr von jeglicher manipulativen,

erzwingenden und kulturell unsensibeln Evangelisation statt: Es sei abscheulich, die Verletzlichkeit der Menschen auszubeuten, um Druck auf sie auszuüben und sie zur Bekehrung zu bewegen (Bradbury 2012: 114).

Eine Erklärung über ‚das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt‘, in dessen Erstellung christliche Gremien wie der ‚Weltkirchenrat‘ und die ‚WEA‘ beteiligt waren, beginnt gleichermaßen mit der Stellungnahme: „Proclaiming the word of God and witnessing to the world is essential for every Christian. At the same time, it is necessary to do so according to gospel principles, with full respect and love for all human beings.“ (WCC/WEA 2011)

Dem evangelikalen Verständnis zufolge stehen die beiden Komponenten von Mission, nämlich die mündliche Weitergabe des Evangeliums und das soziale Engagement, in einem dynamischen Verhältnis zueinander und unterstützen bzw. stärken einander. Im zuvor erwähnten Bericht zu evangelistischer und sozialer Verantwortung wird erklärt, dass die Bibel beide in Verbindung zueinander bringt und dennoch zwischen ihnen differenziert (Lausanne Committee 1982: 4A).

Auf meiner Forschungsreise besuchte ich ‚Operation Mobilisation (OM) India‘, eine indische christliche Organisation, die dieses Missionsverständnis in ihrer Arbeit unter den Unberührbaren integriert. Der Mitarbeiter Augustine Koshy hat im Gespräch den Grund für die Weitergabe des Evangeliums in der Entwicklungsarbeit verdeutlicht: „Social action serves as a bridge to bring the Gospel. The action is the vessel, the Gospel the content. If we don’t fill the vessel with the Gospel, it’s like helping the people become healthy and wealthy and then send them to hell.“

Das Evangelium stellt demzufolge der Schlüssel zur Erlösung der Armen dar, wobei die soziale Tätigkeit in ihrer Funktion etwa wie ein Glas ist, das den Inhalt trägt. Die christlichen MissionarInnen handeln mit der festen Überzeugung, dass die ‚Gute Nachricht‘ jeden Menschen erlösen, d.h. in eine beständige Gemeinschaft mit Gott bringen kann. Demzufolge wäre es für christliche EntwicklungspraktikerInnen ethisch äußerst unverantwortlich, Menschen zum materiellen Wohlstand zu verhelfen, ohne mit ihnen die ‚Gute Nachricht‘ der Vergebung und des ewigen Lebens zu teilen, wie Myers erklärt: „To not share this news [...] would be wrong in the deepest and most profound sense.“ (Myers 1999: 4)

#### **4.8.2. ... und Tat**

Die ‚Micha-Erklärung‘ geht im zweiten Teil auf das soziale Engagement ein, welches ‚evangelistische Konsequenzen‘ hat, da dadurch ‚die umwandelnde Gnade Jesu Christi‘ bezeugt wird (Micha-Netzwerk 2001). Diese sehr theologische Aussage enthält direkt keine praktische Anleitung und ist daher erklärungsbedürftig.

Der oben bereits zitierte Bericht von Lausanne 1982 vergleicht das Verhältnis zwischen sozialer Tätigkeit und Weitergabe des christlichen Glaubens wie eine Partnerschaft oder, bildlich gesprochen, wie die beiden Flügel eines Vogels. Wort und Tat gehen nicht nur miteinander einher, sondern überschneiden einander. Die Liebe Gottes für die Menschen, die durch die ‚Gute Nachricht‘ verkündigt wird, solle durch praktische Tätigkeiten manifestiert werden. Diese Veranschaulichung des Evangeliums durch Werke ist somit unter den ‚evangelistischen Konsequenzen‘ zu verstehen (Lausanne Committee 1982: 4C).

Der Mitarbeiter von OM India, Augustine Koshy, hat für diese Erläuterung ein praktisches Beispiel gegeben: Indem einige der MissionarInnen im 19. Jahrhundert in Südindien mit den Menschen in ihren Dörfern Gemeinschaft pflegten und kommunizierten, bauten sie Beziehungen zu ihnen auf und gaben ihnen hilfreiche Anweisungen wie zum Umgang mit der Natur und zur Kindererziehung. Dadurch zeigten sie Mitgefühl und identifizierten sich mit den Menschen und ihrer Kultur. Diese den missionarischen Tätigkeiten zugrunde liegende Haltung überzeugte viele Menschen der lokalen Bevölkerung vom christlichen Glauben. Koshy ist der festen Überzeugung gewesen, dass Großzügigkeit alleine nicht genug ist, um nachhaltige Veränderung herbeizuführen, sondern es benötigt andauernde Handlungen mit Liebe und Mitgefühl.<sup>30</sup>

#### **4.9. Reflexion der behandelten Ansätze**

Als Abschluss von Kapitel 3 und 4 sollen der integrale Missionsansatz und Transformationsansatz reflektiert werden, besonders in Bezug auf die im Exkurs angesprochenen Vorbehalte zu Mission und Missionierung.

Wie in den beiden letzten Kapiteln deutlich ersichtlich geworden ist, findet in evangelikalen Kreisen ein Streben danach statt, die Bedürfnisse des Menschen ganzheitlich zu fassen und als Christen und Christinnen darauf zu antworten und zu reagieren. Das Micha-Netzwerk ist

---

<sup>30</sup> fundierte empirische Daten zu dieser These liefert die Studie von Jayakumar 1999

seinen Glaubensaussagen nach deutlich in der evangelikalen christlichen Tradition zu verorten (Bradbury 2012: 110).

In der akademischen Diskussion zu Mission, wie im Exkurs gesehen, ist einer der Vorbehalte, dass MissionarInnen heute, wie auch damals in der imperialen Zeit, ihre eigenen Normen und westliche Zivilisation ändern aufzwingen.

Nun ist der Entstehungskontext zur integralen Mission nicht westlich, sondern in der Erstellung der Lausanne-Verpflichtung und Micha-Erklärung sind Christen und Christinnen des globalen Südens gleichermaßen mitbeteiligt gewesen wie die des Nordens. Die geführte Diskussion bestätigt, dass keine ‚westlichen Vorstellungen‘ zum Maßstab der Missionsarbeit geworden sind, sondern die Sicht der westlich-geprägten ChristInnen vielmehr revidiert worden ist.

Das ‚Micha-Netzwerk‘ besteht zum Großteil aus indigenen Organisationen aus einkommensschwachen Ländern und es versteht sich selbst als „a global evangelical Christian response to the needs of poor and oppressed communities“ (Bradbury 2012: 110).

Der integrale Missionsansatz ist bibelzentriert und in allen Artikeln, die im Rahmen der Lausanne-Bewegung und auch im Micha-Netzwerk entstanden sind, wird der theologische Standpunkt eingenommen, der die Erlösung durch Jesus Christus ins Zentrum stellt. Gerade anhand des Beispiels von Jesus Christus wird argumentiert und begründet, dass Entwicklung und das Engagement für die Benachteiligten ein wesentlicher Bestandteil der Mission darstellt. Deswegen ist eines der Ziele des Micha-Netzwerks, die Regierungen und EntscheidungsträgerInnen dazu anzuhalten, die Rechte der Armen und Unterdrückten zu fördern und ihren Versprechungen, die sie anlässlich der Unterzeichnung der MDGs gemacht haben, nachzukommen (ebd.: 111).

Auf den Prozess, der in theologischen Kreisen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Polarisierung zwischen ‚Evangelisation‘ und ‚sozialer Aktion‘ führte, haben sich konservative evangelikale Gruppen zunehmend aus der säkularen Gesellschaft zurückgezogen und von dieser abgesondert. Im Zuge dessen ist christliche Mission tendenziell auf die alleinige Verkündigung des Evangeliums reduziert worden, um individuelle Bekehrungen herbeizuführen (Kirsteen 2007: 23). Etwa im Jahr 1920 ist der Begriff ‚Fundamentalist‘ aufgekommen, um diese Bewegung zu beschreiben. „By definition, fundamentalists are

resistant to development or any kind of social change that does not appear to advance the cause of their religion.” (ebd.)

Nicht nur die Stellungnahmen zu integraler Mission, sondern nicht zuletzt die Ausführungen von Bryant Myers zu ‚Transformativer Entwicklung‘ verdeutlichen, wie deutlich sich die Bibel auf Entwicklung und Gerechtigkeit bezieht und die entwickelten christlichen Ansätze konträr zu einer ‚Weltentfremdung‘ sind.

Bradbury verdeutlicht, dass nur Organisationen dem Micha-Netzwerk beitreten können, die sich aktiv für integrale Mission einsetzen (Bradbury 2012: 110). Dies bestätigt den Wunsch dieser Gruppen, ihre Mission nach klaren biblischen Prinzipien auszurichten und nach außen zu verdeutlichen, dass keine in dem Sinn ‚fundamentalistischen‘ Absichten hinter ihrer Arbeit stehen. In einer Stellungnahme des Netzwerks wird verdeutlicht, dass in der biblisch-zentrierten Missionsarbeit keine ‚Bekehrungsagenda‘ verfolgt wird: „[W]e are not involved in giving relief to the needy so that we can evangelize, but because it is our Christian calling to give relief to the needy.“ (ebd.: 114)

Die zahlreichen Berichterstattungen vom ‚Micha-Netzwerk‘ und die ‚Lausanne Occasional Papers‘ beschäftigen sich außerdem mit Themen an der Schnittstelle von Glaube und Entwicklung und in der jährlichen Micha-Konferenz, der ‚Christian Community Development Conference‘, werden sensible Themen rund um integrale Mission diskutiert (ebd.: 111).

Beispielsweise finden Diskussionen darüber statt, in welchen Kontexten die mündliche Weitergabe des Evangeliums nicht angebracht ist und wie das Manipulationspotential verringert werden kann. Dies belegt die Abgrenzung von einem Standpunkt wie ‚Der Zweck heiligt die Mittel‘. Die Absicht oder das Ziel, Menschen von der rettenden Botschaft zu erzählen, legitimiert somit nicht die Vorgangsweise der Missionsorganisationen. Wie komplex die Themenkreise rund um integrale Mission sind, und wie viel es noch zu lernen gibt, sind sich die Mitglieder des Netzwerks bewusst. Bradbury beschreibt den Lernprozess im Spannungsfeld Glaube/Evangelisation/Gerechtigkeit/Entwicklung: „Its regular regional and occasional global forums provide excellent opportunities to share vital experience and learning and to define more fully their understanding of good operational practice in integral mission.“ (ebd.: 119)

Diese Diskussionen beabsichtigen, den Dialog zwischen FBOs und anderen Entwicklungsagenturen anzuregen und die in säkularen Kreisen geforderte Trennung von Glaube und Entwicklung infrage zu stellen (ebd.).

## **5. Empirische Fallstudie: Entwicklungsarbeit unter den ‚Unberührbaren‘**

In dem zweiten Teil dieser Arbeit werden die zuvor behandelten Zusammenhänge anhand einer Fallstudie veranschaulicht: Nämlich die Grundwerte und Glaubensüberzeugungen der Organisation ‚Contactions‘ und die Frage, wie sie in deren Arbeitsweise einfließen. Zuerst werde ich einen Überblick zu der Organisation geben, anschließend erfolgt die Beschreibung des gesellschaftlichen Kontexts mit dem Augenmerk auf die Bevölkerungsschicht am unteren Ende des Kastensystems. Dies stellt die Grundlage für die nachfolgende Analyse der Organisation dar.

Vorweg: Die Analyse richtet sich nicht nach einem bestimmten Programm bzw. einer Entwicklungsstrategie, um die Arbeit bzw. der Erfolg der Organisation daran zu überprüfen, sondern es geht, wie besprochen worden ist, um die zugrunde liegende Haltung in der Entwicklungsarbeit. Das Augenmerk liegt somit nicht primär auf dem, *was* gemacht wird, sondern *wie* und *warum* es gemacht wird.

Analysiert werden konkret der Beginn der Kontaktaufnahme mit den Gypsies, die Bildungsarbeit, die Vergabe von Mikrokrediten, die Partnerschaft mit der Schweiz und der Stellenwert der inneren Transformation.

### **5.1. ‚Contactions‘**

#### **5.1.1. Geschichte und Hintergründe**

Die Arbeit von ‚Contactions‘ ist durch einen gebürtigen Inder, Samuel Solomon, gegründet worden, der 1949 geboren wurde. Das Los der Kinderarbeit traf auch ihn: Als ältester Sohn musste er anstelle seines verstorbenen Vaters schon früh für das Einkommen seiner Familie sorgen, was auch bedeutete, dass er ab dem Alter von 10 Jahren nicht mehr zur Schule gehen konnte. Als er durch Selbststudium das Abitur/die Matura erlangte, konnte er soweit aufsteigen, dass er nicht länger als acht Stunden pro Tag arbeiten musste.

Sein persönliches Glaubenserlebnis spielte in der Entstehung der Organisation eine tragende Rolle. Er war mit dem traditionellen christlichen Glauben aufgewachsen, der sich in vielen Dörfern in Südindien seit mehr als 100 Jahren verbreitet hatte. Mit 16 Jahren erkannte er den Unterschied zwischen traditionellem Christentum und dem persönlichen Glauben an das Evangelium. Vom Zeitpunkt seiner persönlichen Bekehrung bzw. seiner inneren Glaubenserfahrung an wuchs in ihm der Wunsch, das Evangelium anderen weiterzugeben.

Nach einer kaufmännischen Ausbildung arbeitete er in verschiedenen Missionsorganisationen. Als er 1977 bei der ‚Intermission‘, einem Schweizer Missionswerk arbeitete, eignete er sich die deutsche Sprache an, die ihm für seine spätere Arbeit unter den Gypsies zugute kam.

Die Begegnung mit einem Gypsy hatte weitreichende Folgen: Eines Tages klopfte ein Mann in Chennai, Samuels Wohnort, an dessen Tür und bat um Nahrung für seine Kinder. Samuel besuchte ihn in seinem Dorf und wurde auf die gravierende Notlage dieser Menschen und insbesondere der Kinder aufmerksam. Daraufhin unterstützte er die Kinder dieses Mannes mit Nahrungsmitteln. Da er privat keine Ressourcen für die Unterstützung weiterer Kinder hatte, suchte er die Organisation ‚Evangelical Fellowship of India- Commission on Relief‘ (EFICOR) auf, die im Jahr 1993 eine dreijährige Unterstützung für 30 Kinder zusagte. Auf der Suche nach weiteren SpenderInnen kam Samuel in die Schweiz und nach Deutschland, wo er aus der Zeit, in der er die Jahre zuvor als Buchhalter gearbeitet hatte, einige europäische Missionsorganisationen kannte.

In der Schweiz traf er Mathieu Egger an, der damals als Angestellter der ‚Vereinigung Freier Missionsgemeinden‘ (VFMG) bei der ‚Intermission‘ mitarbeitete und zusätzlich Geschäftsführer einer Stiftung<sup>31</sup> mit dem Namen ‚Pro Abbeville‘ war. Durch die Spenden des Freundeskreises wurden Anfang der 90er-Jahre fünf Kinderheime aufgebaut und der Betrieb finanziert. Auf Anfrage von Samuel Solomon begann ab dem Jahr 1996 die Arbeit von ‚Pro Abbeville‘ unter den Gypsies in Indien. Der rasch anwachsende Freundeskreis machte das stetige Wachstum der Arbeit möglich, sodass in der Stiftung bald darauf ein Zweig für Indien erstellt und wie folgt benannt wurde: ‚,Contactions‘, sozial-missionarischen Zweig der Stiftung Pro Abbeville‘. Im Jahr 2007 ersetzte eine neue Stiftungsurkunde die ‚Stiftung Pro Abbeville‘ mit ‚Stiftung ‚Contactions‘‘ und ‚,Contactions‘ India‘ wurde im Jahr 2005 als soziale Hilfsorganisation staatlich registriert.<sup>32</sup>

Was 1996 mit einer Unterstützung von 30 Gypsy-Kindern in ihren existenziellen Bedürfnissen begonnen hat, hat in den darauffolgenden Jahren in einem Ausmaß zugenommen, dass nach der Auskunft von Samuel Solomon im Jahr 2008 4.004 Kinder und im Juli 2012 bereits 16.875 Kinder betreut werden.

---

<sup>31</sup> Die Kennzeichen einer ‚Stiftung‘ als Entwicklungsakteur wird in dieser Arbeit nicht näher erläutert.

<sup>32</sup> Diese Fakten hat Mathieu Egger in einem E-mail am 24. Mai 2012 beschrieben.

### **5.1.2. Ziel und Zweck**

‚Contactions‘ versteht sich als evangelisches, sozial-missionarisches Hilfswerk und verfolgt das Ziel einer nachhaltigen Entwicklung für die unterdrückte Bevölkerungsschicht der Gypsies in Indien. Neben materieller Unterstützung wird von der Organisation großer Wert auf die Einschulung der Kinder gelegt, wobei durch die andauernde Betreuung der Kinder eine langfristige Veränderung der Dörfer anstrebt. Der Text aus der Stiftungsurkunde lautet:

Die Stiftung „CONTACTIONS“ bezweckt die Förderung von Tätigkeiten und Projekten, die zur Verbesserung der Lebensumstände von bedürftigen und benachteiligten Menschen, insbesondere von Kindern, in Entwicklungsländern führen. Hierzu leistet die Stiftung finanzielle Hilfe und fördert die Verbreitung von christlichen Werten. Die Stiftung hat keinen Erwerbzweck und erstrebt keinen Gewinn.<sup>33</sup>

### **5.1.3. Struktur**

Die beiden Geschäftsführer in der Schweiz sind für Finanzen und Organisation von ‚Contactions‘ verantwortlich. Dem Präsidenten, Vizepräsidenten und der Buchhalterin in der Schweiz kommen andere organisatorische Funktionen zu. Sie sind unter anderem Teil des Stiftungsrates, der sich üblicherweise zwei Mal jährlich trifft, um über das Jahresbudget zu beraten und dieses zu genehmigen. In der ‚Budgetrunde‘, die jeden Herbst stattfindet, werden sowohl die Ausgaben des Vorjahres geprüft sowie die offenen Ausgaben besprochen.

In Indien wird die praktische Entwicklungsarbeit mit zwölf vollzeitlich und 300 teilzeitlich angestellten sowie einigen ehrenamtlichen MitarbeiterInnen durchgeführt. Beide Zweige von ‚Contactions‘ verstehen sich als gleichwertige Partner und sind rechtlich voneinander unabhängig.

‚Contactions India‘ hat die staatliche Bewilligung für soziale Arbeit, daher sind genaue Belege für die Ausgaben erforderlich. Über jede Ausgabe von den Materialien für die Kinder bis hin zu den Telefonaten, muss Buch geführt werden.

Die Betreuung der Gypsy-Dörfer wird ausgeführt, indem drei indische Mitarbeiter als beauftragte sogenannte ‚Staatskoordinatoren‘ die zugeteilten Dörfer regelmäßig besuchen und Rücksprache mit den MitarbeiterInnen und Gypsies vor Ort halten. Auf dieser Basis kommen sie wöchentlich im Büro in Chennai zusammen, um Erfahrungen auszutauschen und den weiteren Verlauf der Arbeit entsprechend der jeweiligen Bedürfnisse zu besprechen. Dies ist

---

<sup>33</sup> Entnommen aus einem E-mail des jetzigen Geschäftsführers

deshalb notwendig, da sich jedes der 220 Dörfer in seinen Rahmenbedingungen und Bedürfnissen von den anderen unterscheidet.

#### **5.1.4. Programme und Finanzierung**

Die Aufnahme eines Dorfes in das Unterstützungsprogramm geht in vielen Fällen von ‚Contactions‘ aus, indem Dörfer aufgesucht werden, in denen die Kinder arbeiten müssen. Daraufhin wird mit den Eltern über die Ausbildung ihrer Kinder gesprochen. Sind diese damit einverstanden, ihre Kinder zur Schule zu schicken, beginnt ‚Contactions‘ mit der Betreuung. Zuvor leiden viele der Gypsies unter chronischer Mangelernährung. Bei derartiger Armut beginnt ‚Contactions‘ mit der Nahrungsmittelvergabe und vergibt pro Kind und Monat zehn Kilogramm Reis, ein Liter Öl und zwei Kilogramm Linsen. Die Versorgung umfasst weiters trinkbares Wasser, medizinische Hilfe, Kleidung, Seife und Öl für die Haare, da ein gepflegtes Äußeres für den Schulbesuch erforderlich ist.

Mit einer Patenschaft von 30 Schweizerfranken pro Monat können drei Kinder oder Jugendliche betreut werden, allerdings ohne dass die Kinder den Paten/Patinnen namentlich zugewiesen werden. Mit der Einschulung gehen die Bereitstellung von Schuluniform und Unterrichtsmaterialien sowie eventuelle Transportkosten einher.

Manche Gypsy-Kinder sind zu Beginn der Betreuung von ‚Contactions‘ zu alt, um in die Schule zu gehen, obwohl sie sehr lernbereit wären. Deshalb geben die MitarbeiterInnen in solchen Fällen an den Nachmittagen individuellen Unterricht. Teilweise verhindern bestimmte Traditionen der Gypsies, die Kinder einzuschulen, oder es kommt vor, dass die Eltern mehr Sinn darin sehen, ihre Kinder als Arbeitskräfte zu verwenden. Dies ist in zahlreichen armen Familien in Indien der Fall: Obwohl der Staat in Artikel 26 der indischen Verfassung (siehe Anhang II) allen Kindern bis zum Alter von 14 Jahren eine freie Ausbildung garantiert, benötigen viele Eltern ihre Kinder als Arbeitskräfte oder können für die erforderlichen Unterrichtsmaterialien nicht aufkommen.

Samuel Solomon belegt, dass von allen 16.875 von ‚Contactions‘ betreuten Kindern bzw. Jugendlichen insgesamt 5.721 nach wie vor keine Schule besuchen.

‚Contactions‘ achtet besonders darauf, dass bei der Einschulung die Mädchen den Burschen gegenüber in keiner Weise benachteiligt werden. Obwohl es bezüglich der Ausbildung von Mädchen oft zu langen Verhandlungen mit den Dorfleitern und Eltern kommt, sind

inzwischen schon etwas mehr als 50% aller SchulgängerInnen Mädchen, wie Samuel mir weiters mitteilte. Im Jahr 2012 besuchen 5.554 Burschen und 5.600 Mädchen die Schule.

Dies liegt über dem indischen Durchschnitt, wo aufgrund zahlreicher religiös bedingter Faktoren nach wie vor bedeutend weniger Mädchen die Schule besuchen als Burschen (vgl. Rani 2010).

Im Betreuungsprogramm der Gypsy-Kinder ist einerseits die Teilnahme an einem Sommercamp eingeschlossen, das jedes Jahr im Monat Mai 10 Tage lang stattfindet. Die MitarbeiterInnen erzählen den Kindern in ihren Dörfern biblische Geschichten, es wird gesungen, gebastelt, gespielt und Essen bereitgestellt.<sup>34</sup> Im Jahr 2012 haben über 20.000 Kinder daran teilgenommen, einschließlich der im Hauptprogramm unterstützten Kinder. Samuel sagte, dass diese Woche für die Kinder den Höhepunkt des Jahres darstellt.

Andererseits gehört zum Programm ein Weihnachtsfest, an dem meist das ganze Dorf teilnimmt. Alle Kinder bekommen ein neues Kleidungsstück, ein kleines Geschenk sowie ein Weihnachtsessen. Samuel beschreibt in seinem Buch das prägende Erlebnis, das er im Alter von 20 Jahren gehabt hat: „An Weihnachten im Jahr 1969 hatten wir [als Familie] nichts zu essen. Deshalb träume ich seit damals davon, dass zu Weihnachten jedes arme Kind ein Festessen bekommt und dass kein Kind am Tag der Geburt Jesu Christi hungern sollte.“ (Solomon/Eggler 2006: 46)

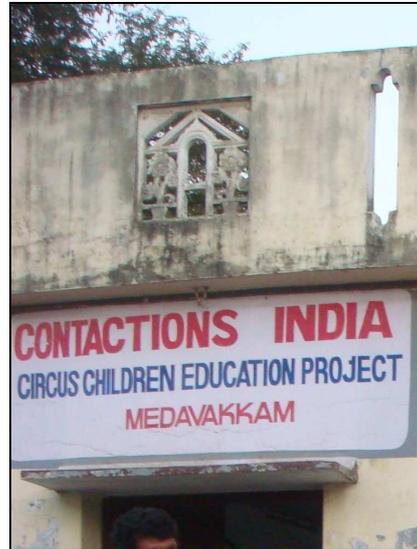
Neben den Kinder-Patenschaften gibt es auch Patenschaften für die MitarbeiterInnen in der Höhe von 70 Schweizerfranken pro Monat. Die MitarbeiterInnen halten sich täglich zwischen zwei bis vier Stunden in den Dörfern auf, um den Kindern bei den Schulaufgaben zu helfen. Wenn das Einverständnis von den Dorfleitern gegeben wird, erbaut ‚Contactions‘ in den Dörfern sogenannte Betreuungshäuser. In manchen Fällen kommen die MitarbeiterInnen auch vor der Schule zu den Kindern, um ihnen beim Packen der Schultaschen und Säubern zu helfen, da die Eltern, die ausnahmslos AnalphabetInnen sind, noch nie mit einer Schule in Berührung gekommen sind und daher meist nicht darüber Bescheid wissen.

Aufgrund dieser Umstände übernehmen der Mitarbeiter Francis und seine Frau die Aufgabe, die verschiedenen Schulen regelmäßig aufzusuchen und mit den LehrerInnen über die Fortschritte der Kinder zu sprechen. Das bedeutet nicht, dass den Eltern die Verantwortung für ihre Kinder entzogen wird, sondern vielmehr soll dies den Kindern für ihren weiteren Werdegang dienen.

---

<sup>34</sup> Diese Sommercamps werden in vielen christlichen Gemeinden in Indien durchgeführt, siehe <http://www.vbsministries.org>

In einem weiteren Aufgabenbereich erteilen die MitarbeiterInnen den Kindern und Erwachsenen auf Wunsch des jeweiligen Dorfleiters Anleitungen zu einem hygienischen Lebensstil und teilweise auch zur AIDS-Prävention.



**Abbildung 3** ,Contactions India' Aufschrift im Medavakkam-Dorf

Neben der Finanzierung für die Nahrung, die Bildung und die MitarbeiterInnen hat ‚Contactions‘ bereits für acht Dörfer ein Stück Land gekauft. Seitdem die Kinder in mittlerweile 37 Zirkusdörfern zur Schule gehen, ist das Herumreisen nur mehr bedingt bzw. gar nicht mehr möglich. Vor allem diese Dörfer haben oftmals keinen festen Wohnort und viele der Erwachsenen, die ich getroffen habe, sind von klein auf mit dieser mobilen Lebensweise vertraut. Der Kauf von einem Stück Land gibt ihnen somit nicht nur einen festen Wohnort, sondern bietet ebenso einen Schutz vor der Ausweisung. Oftmals sind diese Gypsies vertrieben worden, als sie sich für eine gewisse Zeit in einem Stadtteil oder außerhalb eines Dorfes niedergelassen haben.

‚Contactions‘ fördert die Lebensqualität von Familien durch die Bereitstellung von Wohnhütten, Brunnen, Toiletten und der Vergabe von Kleinkrediten. Ebenso werden Familien in Notsituationen unterstützt, wie beispielsweise im Jahr 2011, als bei einem Zyklon ein gesamtes Dorf verwüstet wurde. In den Newsletters von ‚Contactions‘, die viermal jährlich ausschließlich in Papierformat an die SpenderInnen gesandt werden, erscheinen regelmäßig Spezialprojekte dieser Art, für die gespendet werden kann.

Getragen wird das gesamte Hilfswerk hauptsächlich von europäischen SpenderInnen: Der größte Spendenanteil kommt aus der Schweiz, gefolgt von Deutschland, Finnland, Frankreich,

Italien, Österreich und Spanien. Die Geschäftsführer besuchen hauptsächlich in der Schweiz regelmäßig verschiedene christliche Gemeinden, in denen er die Arbeit und die finanziellen Möglichkeiten vorstellt.

Über die Jahre hat die Geldmittelvergabe einen Wandel erlebt und noch immer ist die Budgetverteilung sehr im Wandel begriffen. Das liegt zum einen daran, dass durch die Vergabe von Mikrokrediten, auf die weiter unten genauer eingegangen wird, einige Dörfer selbst für Essen, Kleidung und Schulmaterial der Kinder aufkommen können. Zum andern hat der indische Staat angefangen, Reis unter den Armen zu verteilen. Dies bietet ‚Contactions‘ die Möglichkeit, in anderen Bereichen mehr Geld einzusetzen.

Ab Beginn des Jahres 2013 wird die Stiftung ‚Contactions‘ in der Schweiz den ‚SEA Ehrenkodex‘ besitzen. Die ‚Schweizerische Evangelische Allianz‘ (SEA) als Teil der WEA ist ein Verband lokaler landes- und freikirchlicher Gemeinden und verleiht das Gütezeichen ‚Ehrenkodex SEA‘ an christliche Organisationen, die mit den darin enthaltenen Grundsätzen übereinstimmen, und zwar die Verpflichtung, offen über die Tätigkeit und den Einsatz der Spendenmittel zu informieren und die Rechnungsführung überprüfen zu lassen. Christliche Organisationen mit diesem Gütesiegel verdienen vermehrt Beachtung (vgl. SEA o.A).

### **5.1.5. Die Gypsies in Indien**

Bislang ist ‚Contactions‘ in den Bundesstaaten Tamil Nadu, Karnataka und Andhra Pradesh in Südindien in 220 Gypsy-Dörfern tätig. Die Gypsies gelten als fahrendes Volk, machen etwa 3-4% der gesamtindischen Bevölkerung aus und gehören neben den Dalits offiziell zu den ‚rückständigen Kasten‘<sup>35</sup>. Sie sind in Stammesgruppen organisiert und leben, bedingt durch das Kastensystem, von der restlichen Bevölkerung getrennt (Solomon/Eggler 2006: 71).

Was ich als ‚Gypsy-Dorf‘ bezeichne, entspricht nicht einem westlichen Verständnis von Dorf, sondern bezeichnet eine Gemeinschaft aus etwa 100 Gypsies einschließlich der Kinder, die meist auf engem Raum in einer Seitenstraße in den Städten leben. Kleine Hütten oder Zelte sind ihre Unterkunft, manche leben auch außerhalb der Städte in einem Wald oder in unbewohntem Gebiet.

Die Herkunft der Gypsies, die in Indien als ‚fahrendes Volk‘ gelten (ebd.: 76), liegt außerhalb von Indien vermutlich in Pakistan, und die Ursprünge ihrer Lebensweise liegt weit zurück. Sie

---

<sup>35</sup> Offiziell und zu administrativen Zwecken werden die Dalits als ‚SC‘: ‚Scheduled Castes‘ (in Regierungspapieren alle niedrigen Kasten) und ‚ST‘: ‚Scheduled Tribes‘ (die indigene Bevölkerung Indiens bzw. Stammesgruppen, zu denen auch die Gypsies gehören) bezeichnet

sind in ‚Stammesgruppen‘ organisiert. Diese Bezeichnung deutet darauf hin, dass jede Gruppierung unterschiedliche Tätigkeiten, Gewohnheiten, Überlebensmechanismen und Traditionen hat. ‚Contactions‘ arbeitet soweit unter sieben verschiedenen Stammesgruppen. Der Leiter charakterisiert sie überblickshaft nach ihren Gewohnheiten und religiösen Ritualen:

*Die ‚Narikoravas‘ leben von Abfällen und gehen bettelnd von Haus zu Haus. Sie sammeln verwertbares Plastik aus den Abfällen und bekommen je nach Gewicht pro Monat eine bestimmte Geldsumme dafür. Einige basteln Kunststoff-Perlenketten, die sie verkaufen. Als religiöses Ritual beten sie verstorbene Vorfahren an und opfern Wasserbüffel, wobei sie bei ihrer jährlichen Zeremonie das Blut der Büffel direkt vom Tier trinken oder saugen. Teilweise schneiden sie ihre Haare da ganze Leben nicht, da sie ihnen göttliche Kraft beimessen (ebd.).*

*Die ‚Zirkus-Gypsies‘ leben selten an einem festen Wohnsitz. Durch Zirkusvorführungen wie Seiltanzen, Springen durch Feuerringe und anderen athletischen Kunststücken auf den Straßen erbeten sie Geld von den ZuschauerInnen. Auch gehen sie als BettlerInnen von Haus zu Haus. Sie beten Bambusstöcke an, da die diese Stangen für ihre Aufführungen benutzen, und beten zu diesen, um bei Zirkuskunststücken vor Verletzungen geschützt zu sein (ebd.: 78).*

*Die ‚Astrologie-Gypsies‘ gehen als HandlerInnen von Haus zu Haus, um anderen Menschen die Zukunft vorherzusagen und verdienen dadurch ihr Geld. Nur selten versuchen sie, den Gypsies aus der eigenen Gemeinschaft die Zukunft zu deuten. Daraus lässt sich schließen, dass sie ihren eigenen Prognosen nicht unbedingt glauben. Wie die anderen Gruppen betteln auch sie um Essen (ebd.: 79).*

*Die ‚Hakkipikkis‘ basteln verschiedene Gegenstände wie Papierblumen und Spieltiere, die sie an Straßenecken weiterverkaufen. Obwohl diese sehr arm sind und in vielen Gewohnheiten den Narikoravas ähnlich sind, betteln sie nicht und sind traditionellerweise sauberer als jene. (ebd.: 80)*

Die Tätigkeiten der drei weiteren Stammesgruppen, unter denen ‚Contactions‘ tätig ist, sind ihren Namen zu entnehmen, nämlich die ‚Schlangenbeschwörer-Gypsies‘, ‚Steinbrecher-Gypsies‘ und ‚Scavengers‘ (übersetzbar als ‚Müllentsorger/Abfallsammler‘). Bislang werden von den ‚Astrologie-Gypsies‘ 55 Dörfer betreut, von den ‚Narikoravas‘ 53, von den ‚Zirkus-Gypsies‘ 37 und von den ‚Hakkipikkis‘ 16. Von den ‚Schlangenbeschwörer‘- und

„Steinbrecher“-Gypsies jeweils sieben und von den „Scavengers“ ein Dorf. Sieben weitere betreute Dörfer lassen sich keiner der obigen Stammesgruppen zuordnen.

Obwohl es in Indien tausende Gypsy-Dörfer gibt, hat „Contactions“ noch nicht die Ressourcen, um ihre Arbeit auf mehrere Bundesländer auszudehnen. Den obigen Beschreibungen ist hinzuzufügen, dass alle Gypsies in Indien AnalphabetInnen sind. Samuel ist nur von einer weiteren Organisation im Land informiert, die den Gypsy-Kindern in Gujarat die Möglichkeit gibt, die Schule zu besuchen und aus dem jahrhundertelangen Kreislauf der Armut und Isolation zu entkommen.

Eine genaue Behandlung der Geschichte und Lebensweise der einzelnen Gypsy-Gruppen wäre für diese Arbeit nicht zielführend. Die folgende Beschreibung des indischen Kontexts und des Schicksals der Unberührbaren (Dalits) erklärt die Lebensumstände der Gypsies, die sich auch am unteren Ende des Kastensystems befinden. Die „Dalits“ und die „Gypsies“ sollen daher in Folge als dieselbe Bevölkerungsgruppe betrachtet werden.

Die folgende Aufarbeitung des Kastensystems ist insofern erforderlich, da das Wesen der Armut der Dalits sich grundlegende von einem westlichen Armutsverständnis unterscheidet.

## 5.2. Indien – gesellschaftlicher Kontext und wirtschaftliche Entwicklung

Indien hat mittlerweile eine Bevölkerungszahl von etwa 1,3 Milliarden EinwohnerInnen und beheimatet einige der reichsten Personen der Welt. Die Entwicklungen im Bereich der Wissenschaft und Technologie sind enorm. Den VerbraucherInnen können mittlerweile unter 400 privaten Fernsehkanälen wählen. In keinem anderen Land gibt es mehr Handy-NutzerInnen als in Indien (Follath 2012: 80). Nicht nur ist Indien der weltweit größte Waffenimporteur und eine aufstrebende Weltmacht, sondern strebt zudem einen Platz im UNO-Sicherheitsrat an und hat Pläne für eine Mars-Mission (ebd.).

Nach 150 Jahren unter britischer Kolonialherrschaft hat Indien im Jahr 1947 seine Unabhängigkeit erlangt und ist seit dann offiziell der weltweit größte demokratische Staat. Seit der Unabhängigkeit sind von der Regierung und sozialen Organisationen (es existieren hunderttausende NGOs im Land) zahlreiche Schritte für den Aufstieg der Armen in der Bildung, Gesundheit und Beschäftigung unternommen worden (ebd.).

Obwohl Indien offiziell ein säkularer Staat ist, spielt Religion nach wie vor eine bedeutende Rolle in der Politik und darüber hinaus. Indien ist nicht mit der westlichen Welt vergleichbar, wo der Säkularismus mit der Trennung von Staat und Kirche ein anerkanntes Kennzeichen ist. Bis heute ist Religion die ultimative Quelle von Moral und Sinn für den Großteil der indischen Bevölkerung und religiös-motivierte politische Parteien, u.a. nationalistische Hindu-Parteien, existieren weiterhin in vielen Teilen des Landes. Sogar die ‚Congress-Party‘, die offiziell säkular und seit der Unabhängigkeit an der Macht ist, befürwortet teilweise bestimmte Religionen (Tomalin 2009: 27, 49).

### **5.2.1. Die soziale Ordnung**

Der Hinduismus ist vor etwa 3500 Jahren durch die Vermischung verschiedener religiöser Traditionen entstanden. In den ‚Vedas‘ und ‚Manusmriti‘, den heiligen hinduistischen Schriften, wird die Unterteilung der Gesellschaft in vier Kasten theologisch erklärt (D’Souza 2004: 33). Die oberste Kaste sind die Brahmanen, die etwa 4% der Bevölkerung ausmachen. Diese sind der religiösen Überzeugung zufolge aus dem Kopf des ‚Ur-Gottes‘ bzw. des Ur-Wesens namens ‚Brahma‘ geschaffen worden (Thorat 2002: o.A.). Dies macht sie von Natur aus zu besseren sozialen Wesen, die besondere Rechte und Privilegien verdienen. Aus den Schultern dieses ‚Ur-Wesens‘ ist die zweite Gruppe entstanden, aus der Hüfte die dritte und aus den Füßen des Brahma, als vierte Gruppe, die Arbeiter, landlosen Bauern und Diener (Solomon/Eggler 2006:14). Die ‚Unberührbaren‘ am unteren Ende des Kastensystems, bzw. sogar außerhalb davon machen 16-25% der Bevölkerung aus, was etwa 250 Millionen Frauen, Männer und Kinder entspricht (D’Souza 2004: 37). Die Zahl lässt sich allerdings nicht genau nennen. Eine Studie spricht von 164 Millionen Dalits (Navsarjan/RFK Center 2010: 3).

Gemäß der hinduistischen Lehre stammen sie aus einem minderwertigen Teil Gottes und sind daher von Natur aus ‚subhumane‘ Wesen, die grundlegender Rechte nicht würdig sind. Im Gegensatz zu den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, die den westlichen Entwicklungsmodellen sowie der ‚Universellen Erklärung der Menschenrechte‘ zugrunde liegen, baut das Kastensystem auf dem Prinzip von Ungleichheit auf (Thorat 2002: o.A.).

Die Kastenlehre hat weitreichende Folgen auf den Status, den ein Individuum in der Gesellschaft einnimmt. Ihr zufolge ist nicht das Individuum die kleinste gesellschaftliche Einheit, sondern die Kaste. Eine Kaste kann man nicht ‚erwerben‘ oder ihr ‚beitreten‘, sondern die Zugehörigkeit wird mit der Geburt festgelegt. Das Kastendenken prägt bis heute

viele Alltagspraktiken: Beispielsweise ist es üblich bzw. wird es verlangt, jemanden aus der eigenen Kaste zu heiraten. Indische Zeitungen und zahlreiche Reporte von Dalit-Organisationen berichten von Gewaltanwendung oder Mord, wenn ein Mann oder eine Frau diese Heiratsordnung verlässt. Das Kastensystem hat Folgen für die sozialen, religiösen, kulturellen und ökonomischen Rechte der jeweiligen Kastengruppe. Der Erhalt dieser Rechte beruht weitgehend nicht auf persönlicher Leistung, sondern ist durch die Kastenzugehörigkeit bedingt (ebd.).

Die Gleichheit aller BürgerInnen wird seit 1950 durch die Verfassung garantiert: „No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition.“ (siehe Anhang II, Artikel 15) Nichtsdestotrotz bestimmt die Kastenlehre weiterhin das Verhalten der meisten Menschen in Indien, wie Joseph D’Souza aussagt: „The caste system is so deeply ingrained in the Indian cultural worldview through thousands of years.“ (D’Souza 2004: 31)

Eines der Schlüsselmerkmale des Kastensystems ist die Lehre des ‚Karma‘, welches besagt, dass man als Ergebnis der Handlungen seines vorherigen Lebens in eine bestimmte Kaste hineingeboren wird. Dies hat konkrete Auswirkungen auf die sozialen und ökonomischen Möglichkeiten einer Person und damit auf ihre gesamte Lebensperspektive (Tomalin 2009: 16). Und wie D’Souza vermerkte, ist das Kastensystem mit u.a. der Lehre des ‚Karma‘ bis heute in der indischen kulturellen Weltanschauung verankert.

Obwohl die globale Ökonomie expandiert, wächst die absolute Armut aufgrund der ungleichen Kräfte, die im Markt tätig sind, an. Das Bild von Indien, das von der Regierung zur internationalen Staatengemeinschaft getragen wird, zeigt Fortschritt und eine stark entwickelte Wirtschaft (Navsarjan/RFK Center 2010: 3). Die Tatsache wird verschleiert, dass jedes dritte der unterernährten Kinder weltweit in diesem Land lebt und von allen indischen Kindern 46% unterernährt sind (UNDP Newsroom 2010). Obwohl über 50% der indischen Bevölkerung in der Landwirtschaft beschäftigt ist, macht der Ertrag nur knapp 14% des Bruttoinlandprodukts aus (Follath 2012: 81).

Indien ist zwar laut Verfassung die weltweit größte Demokratie, die Kennzeichen einer Demokratie, nämlich gleiche Chancen und Rechte für alle, sind zum Großteil nicht gegeben (D’Souza 2004: 78). Auch wenn einzelne Dalits erfolgreich in den städtischen Gesellschaft integriert worden sind, wo die Kastenherkunft das öffentliche Leben weniger bestimmt, so bleibt das jahrhundertealte Schicksal der Armen unverändert. Die fehlende Qualifikation zum

Eintritt in den globalen Markt und ernste Ernährungsprobleme haben – neben zahlreichen anderen Missständen – Bauern in vielen Teilen Indiens in den Selbstmord geführt (ebd.).

### **5.2.2. Die Unberührbarkeit der Dalits**

Der ‚Vater der indischen Verfassung‘, Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar<sup>36</sup> (1891-1956) umschreibt die Gruppe der Unberührbaren mit ‚Dalits‘, was soviel wie ‚unterdrückt‘ und ‚geknechtet‘ heißt. Erstens werden die Dalits aufgrund ihrer ethnischen Herkunft unterdrückt, da sie in die unterste Kaste hineingeboren sind. Die Dalits können im wahrsten Sinn des Wortes als ‚unberührbar‘ bezeichnet werden, denn ihre Arbeiten, die durch die Kaste festgelegt sind und von Generation zu Generation ausgeübt werden müssen, gelten als rituell verunreinigend. Dazu gehören Arbeiten wie Waschen, Entsorgen von Kadavern, Barbierarbeiten, Straßen säubern und Reinigen der Toiletten (Solomon/Egglar 2006: 15).

Bis heute müssen die Dalits in zahlreichen Dörfern auf der Straße einen vorgeschriebenen Abstand zu den Häusern oder Personen aus höheren Kasten wahren, weil auch ihr Schatten verunreinigend wirken würde (D’Souza 2004: 27). Auch der Zugang zu Tempeln ist ihnen bis heute in vielen Fällen untersagt, da auch hier ihre Anwesenheit verunreinigend auf die anderen BesucherInnen wirken würde. Nicht zuletzt bleibt ihnen das Lesen oder Hören der ‚Vedas‘ verboten. Diese Schriften sind hauptsächlich auf Sanskrit verfasst worden; eine Sprache, die niemand außer der oberen Kasten lernen darf (ebd.). In Bezug auf Religion sind somit nicht für alle dieselben Möglichkeiten offen, denn die Kontaktaufnahme mit den Hindu-Göttern bleibt den Dalits vorenthalten, da diese gemäß der ‚Vedas‘ nur auf Sanskrit angesprochen werden dürfen (ebd.)

Neben der Vorenthaltung religiöser Rechte werden Dalits auch von der Teilnahme am sozialen Leben in vielerlei Hinsicht ausgeschlossen: Der Zugang zu Trinkbrunnen und Restaurants wird ihnen verweigert, wie auch das Wohnen innerhalb eines Dorfes mit Angehörigen höherer Kasten. Ein Beispiel ist, dass in 70% der indischen Dörfern Menschen aus höheren Kasten nicht mit den Dalits essen. Traditionellerweise bekommen sie, wenn sie in einem Lokal einen Tee bestellen, das Getränk in einem Tongefäß und nicht in einem Glas

---

<sup>36</sup> Ambedkar wird als ‚Champion‘ der Dalits angesehen. Er ist in die unterste Gruppe der Kastenhierarchie hineingeboren, hat die vielen Hindernisse, mit denen Dalits in der Ausbildung konfrontiert werden, überwunden und den Dokortitel an Universitäten in den USA, London und Hyderabad/Indien erlangt. Mit seinem Titel ist er in die Politik eingestiegen und hat die indische Verfassung geschrieben. Im Kampf für die sozio-spirituellen Befreiung der Dalits spiegelt sich seine eigene Erfahrung wider – trotz seinen herausragenden schulischen Leistungen und im Ausland erworbenen Titeln wurde er in seinem Heimatland weiterhin gemäß seiner niederen Kastenzugehörigkeit behandelt, D’Souza 2004: 23

oder Metallbecher wie die anderen Gäste. Nachdem sie den Tee getrunken haben, müssen sie ihn am Boden zertreten, damit niemand das Risiko eingeht, durch diesen Becher, der von Dalits berührt worden ist, verunreinigt zu werden. (vgl. Dalit Freedom Network o.A.)

Die Lehre der Ungleichheit führt zu einer Isolation und Exklusion vom Rest der Gesellschaft. Während andere Kasten zwischen beruflichen Tätigkeiten auswählen können, können Dalits meist nicht aus den beruflichen Strukturen ausbrechen, in die sie hineingeboren worden sind. Noch immer müssen Millionen von Dalit-Kindern unter sklavenartigen Bedingungen Kinderarbeit leisten. Die Intensität der Diskriminierungen unterscheidet sich allerdings in den städtischen und ländlichen Gebieten: Am Land bestimmt die Kaste das alltägliche Leben weitaus mehr als in den Städten; allerdings leben dort, in den 600.000 Dörfern, nach wie vor 80% der Bevölkerung (D'Souza 2004: 30).

Wie ein Regierungsoffizier von Tamil Nadu berichtet, werden die Frauen und Mädchen der Dalits nicht als ‚unberührbar‘ behandelt, da diese von höheren Kasten häufig vergewaltigt, missbraucht werden. Dies zeige die Heuchelei des Kastensystems, denn „no one practices untouchability when it comes to sex“ (zit. in Narula 1999: o.A.).

Bis heute dauern die Diskriminierungen von Dalits an, und Zeitungen berichten täglich von Übergriffen<sup>37</sup>. Nur etwa 10-20 Prozent aller Straftaten werden polizeilich registriert und pro Jahr gibt es etwa 35.000 Übergriffe auf Dalits (D'Souza 2004: 37). Eine ausführliche Analyse zur ‚Praxis der Unberührbarkeit‘ beginnt mit der Erklärung:

Despite the growing domestic and international concern over untouchability, a Constitutional prohibition against its practice, laws that implement this constitutional prohibition, and international human rights protections, the daily lived experience of many Dalits seems unchanged. (Navsarjan/RFK Center 2010: 3)

### **5.2.3. Forschungsstand zur Dalit-Befreiung und Konversion**

Seit dem Jahr 2000 ist die Situation der Dalits zu einer internationalen Angelegenheit geworden und dementsprechend ist der Wissensstand und die Literatur dazu erweitert worden. Zahlreiche christliche und nicht-christliche NGOs wollen durch Berichterstattungen und anderen Initiativen das Bewusstsein für diese Thematik wecken<sup>38</sup>. Internationale Institutionen

---

<sup>37</sup> Die Zeitungen *The Hindu* und *India Today* berichten laufend von Gewalttaten, Morden und Vergewaltigungen gegenüber Dalits. Auch bietet die Organisation ‚Human Rights Watch‘ Einblicke in jene kriminellen Handlungen.

<sup>38</sup> z.B. der ‚All India Christian Council‘ (AICC), eine Koalition von tausenden NGOs, evangelikalen Gemeinden und Kirchen in Indien, das ‚Dalit Freedom Network‘, das ‚International Dalit Solidarity Network‘ (IDSN). Die jeweiligen Websites liefern umfassende Ressourcen zur Kastendiskriminierung und aktuelle Fakten und Nachrichten zu den Problemen, mit denen Dalits konfrontiert sind.

wie die EU und UNO halten die indische Regierung dazu an, die gemachten Versprechen zum Schutz von Minderheiten (der ‚Prevention of Atrocities Act‘ 1989) sowie die unterzeichnete Erklärung der Menschenrechte einzuhalten und Übergriffe zu fahnden (Navsarjan/RFK Center 2010: 3).

Verschiedene Forschungsprogramme, wie das ‚Centre for Study of Social Exclusion and Inclusive Policy‘ (CSEIP) in Mangalore/Karnataka, publizieren diverse Studien zu den Folgen der Diskriminierungen von Dalits. Internationale Berichterstattungen wie der Bericht des ‚Human Rights Watch‘ (HRW) (2007) unterziehen die kastenbezogenen Diskriminierungen ausführlichen Untersuchungen und zeigen die Zugangsbeschränkungen zu Bereichen wie Bildung, Gesundheit, Wohnort, Besitz, Beschäftigung und Gleichheit auf (HRW 2007: 2).

Die internationalen Menschenrechte sind in diesen Untersuchungen die Norm und dementsprechend wird die Regierung zur Verantwortung gezogen, wie z.B. vom ‚Robert F. Kennedy Center for Justice and Human Rights‘: „The failure to act to address continued discrimination constitutes a failure by the government to fulfill its international human rights obligations.“ (Navsarjan/RFK Center 2010: 36) Auch nimmt der Bericht des HRW klar Stellung zu den Diskriminierungen und bestätigt „India’s systematic failure to respect, protect, and ensure Dalits’ fundamental human rights“ (HRW 2007: 113).

Aus verschiedenen Perspektiven, darunter auch aus christlicher, wird in der anwachsenden Literatur der Kampf um Befreiung und Gleichheit der Dalits behandelt. Eine solche Stimme ist Joseph D’Souza, ein langjähriger christlicher indischer Leiter und internationaler Präsident des ‚Dalit Freedom Network‘, auf den ich mich hier öfters beziehe. Er gibt in seinem Manifest ‚Dalit Freedom Now and Forever. The Epic Struggle for Dalit Emancipation‘ (2004) anhand historischer Analysen eine kritische Erklärung zur Unterdrückung der Dalits und spricht sich zu ihrer sozio-spirituellen Befreiung und Emanzipation aus.

Ein breit diskutiertes Thema bezüglich der Dalit-Befreiung wird nicht zuletzt von D’Souza behandelt, nämlich die Überwindung der Kastendiskriminierung durch den Glaubenswechsel (bzw. Konversion/Bekehrung) (D’Souza 2004: 89).

Kim Sebastian bezeichnet die Auseinandersetzung mit Bekehrung der Dalits als „a major confrontational issue in India today.“ (Kim 2003: 15) Ein dominantes Thema in diesbezüglichen Beiträgen ist die Frage nach den Gründen, die Dalits sowohl heute als auch in der Vergangenheit zum Glaubenswechsel getrieben haben. Samuel Jayakumar, ein indischer Missiologe, untersucht in einer Studie im Jahr 1999 die Massenbewegungen hin zum

Christentum, die in zwei Dalit-Gruppen, den ‚Nadars‘ und ‚Parayas‘, in Südindien im Zeitraum zwischen 1830 und 1930 stattgefunden haben.<sup>39</sup> Anhand historischem Quellenmaterial argumentiert er, dass die MissionarInnen ‚soziale RevolutionärInnen‘ gewesen seien, ohne sich dieser Konsequenzen bewusst gewesen zu sein. Sie hätten einen sozialen Wandel herbeigeführt und mit der Hoffnung gearbeitet, dass die Bekehrung der Unterdrückten hin zum christlichen Glauben sie zu besseren Menschen mache und dies einen gesellschaftlichen Wandel herbeiführen würde. Sie predigten das Evangelium mit der Überzeugung, dass moralische Veränderung durch das Evangelium zur rechten Zeit ökonomische und soziale Probleme lösen würde (Jayakumar 1999: 111, 266).

Zur Debatte über die Befreiung der Dalits und ihre Konversion stellt Mark Jürgensmeyer fest:

Caste struggle is a religious problem. The Dalits have been oppressed by an unjust social order legitimised by Hindu religion. Consequently their struggle for dignity and identity also has to take place in the form of religious movements. Hence, since the problem of the Dalits is religious, religious liberation movements such as conversion movements led by the Christian missionaries were important. (Jürgensmeyer 1982: vii)

Die hier erwähnte Rolle, die religiöse Bewegungen durch christliche MissionarInnen in der Suche der Dalits nach Würde und Identität spielen, wird im nächsten Punkt genauer besprochen.

#### **5.2.4. Missionsarbeit unter den Dalits und politische Reaktionen**

Etwa zeitgleich mit der britischen Kolonialisierung ab 1800 hat die protestantische Missionsarbeit in Indien in verstärktem Ausmaß begonnen. Die Lehre von der Gleichberechtigung aller Menschen, der Arbeitsethik und der Bestimmung des Lebens aus christlicher Sicht schien den Dalits attraktiv (Jayakumar 1999: 230). Kastenbedingte Praktiken waren in den von den MissionarInnen etablierten christlichen Kirchen und Gemeinden untersagt, denn „the first Protestant missionaries knew well the essential evil character of caste.“ (ebd.: 100)<sup>40</sup> Der anglikanische Bischof V. Samuel Azariah erklärte die Kaste mit der Taufe abgeschafft, was den Status der Unterdrückten an hob (Walls 2005: 90). Wie bereits erwähnt, konvertierten Dalits teilweise geschlossen, in sogenannten ‚Massenbekehrungen‘, zum Christentum und ließen sich taufen (Jayakumar 1999: 104).

---

<sup>39</sup> Sein Buch ist in die Debatte innerhalb indischer theologischer Kreise über den sozialen Aufstieg von Dalits in der Vergangenheit einzuordnen. Jayakumar argumentiert, dass die Konversion zum christlichen Glauben die Ursache der weiteren Entwicklungen der Dalits war.

<sup>40</sup> Diese Tatsache wird von Jayakumar betont, da KritikerInnen vermuten, dass die MissionarInnen das Kastenwesen bestärkt habe. Demgegenüber sei erwähnt, dass einige röm-katholische MissionarInnen wie der erste, Robert de Nobili, kastenbezogene Praktiken in der Kirche nicht verhinderte. In der Kirche saßen die Menschen nach Kasten getrennt und hatten eigene Priester, vgl. Jayakumar 1999: 94

Angehörige hoher Kasten hingegen konvertierten nur vereinzelt. Die Motive zur Konversion waren zum einen die Flucht vor der Unterdrückung der oberen Kasten und zum andern brachte die Bekehrung den Dalits ihnen während der kolonialen Zeit gewisse ökonomische Vorteile, u.a. die Möglichkeit zur Bildung und zur Gesundheitsversorgung. Die MissionarInnen nahmen die Konvertiten des Öfteren in ihre Missionszentren auf, wo diese gegen außen geschützt waren. Aufgrund der ökonomischen Sicherheiten und finanziellen Unterstützung, z.B. für den Bau von Missionsschulen, die die britische Kolonialmacht den MissionarInnen gaben, beteiligten sich nur wenige aktiv im Antikolonialkampf (Höfer 1999: 80).

Ein anderer Grund, warum die protestantischen MissionarInnen die Kolonialisierung nicht grundsätzlich ablehnten, war, dass ihnen durch die Fremdherrschaft die Umsetzung des Missionsauftrags in anderen Ländern erleichtert wurde. Jedoch war ihr Verhältnis zur britischen Kolonialmacht dennoch von Spannungen und Konflikten gekennzeichnet, da ihr Interesse nicht der kolonialen Expansion des britischen Reiches galt, sondern der Verbreitung des christlichen Glaubens (Stanley 1990: 11, 33). Sie standen nur in losem Kontakt zu der britischen Regierung, die ihnen nicht freundlich gesinnt war. Die britische Kolonialmacht und konkret die ‚East India Company‘ mit ihren Handelsinteressen befürchtete durch die Arbeit der MissionarInnen ein Ende ihrer Herrschaft. Denn der soziale Wandel, der im Zuge der Evangelisation und Bekehrungen der Dalits möglicherweise einsetzen würde, könnte ihre Profitinteressen gefährden:

The Company was interested in trade, and their great fear was that missionary activity within their holdings would create so much social turmoil that the normal flow of commerce would be disturbed. (P.P. Dettman, zit. in Jayakumar 1999: 91)

Gleich wie heute, so hat die Diskriminierung der Dalits auch damals dazu gedient, sie für die Zwecken der Mächtigen, nämlich der Angehörigen der hohen Kasten, auszubeuten. Dadurch, dass diese den Status der Dalits als ‚subhumane‘ Wesen sozial sanktionierten, bestärkte dies ihre privilegierte Position in der Gesellschaft und infolgedessen ebenso die Herrschaft der Kolonialmacht, welche mit den Mächtigen der hohen Kasten Handel betrieben (Narula 1999: o.A.).

Wie bereits erwähnt, ist Bekehrung bzw. Missionierung zu einer nationalen Angelegenheit in Indien geworden. Involviert sind in dieser Debatte hauptsächlich hindu-nationalistische Parteien wie die BJP (Bharatiya Janata Party), die 1980 gegründet worden ist und zusammen mit der 1964 gegründeten religiös-kulturellen Organisation VHP (Vishna Hindu Parishad)

einen ‚universellen Hinduismus‘ vorantreiben möchte (Tomalin 2009: 29). Diese gehören der sogenannten ‚Hindutva‘ an, eine nationalistische Bewegung, welche einen rechtsradikalen Hinduismus vertritt. Kultur und Religion sind untrennbar miteinander verbunden, folglich ist Indien für die Hindus allein bestimmt und umgekehrt sind nur diejenigen InderInnen, die auch Hindus sind (D’Souza 2004: 25).

Die Opposition richtet sich daher gegen jede Veränderung im Land. Schon in der Vergangenheit haben die erwähnten Parteien verschiedene Maßnahmen gegen christliche und andere Minderheiten ergriffen und üben bis heute zunehmend Druck aus. Bis heute werden MissionarInnen als Fremdkörper angesehen. Das wesentliche Argument ist, dass sie nicht nur die Kolonialinteressen unterstützt, sondern auch Dalits bekehrt hätten, und zwar nicht nur zum christlichen Glauben, sondern auch zur westlichen Kultur (Höfer 1999: 81). Mission und Kolonialisierung werden somit gleichgesetzt und beide als die Widersacher der indischen Kultur angesehen.

Seit der Unabhängigkeit beeinflusst das nationalistische Denken die politischen Verordnungen. Neben dem Verbot der Einreise von ausländischen MissionarInnen sind christliche Dalits von der Vergabe staatlicher Privilegien ausgenommen, die den benachteiligten Kasten zugeordnet sind. Wie die BJP argumentiert, befürworte das Christentum die Kasten nicht und als logische Folge kämen ihre Anhänger für kastenbedingte Förderungen nicht in Frage, auch wenn diese Dalits seien (ebd: 82).

Die BJP setzt sich im Kampf um die Erhaltung der indischen Kultur für restriktive Maßnahmen in der Gesetzgebung ein versuchen, die Regierung dahingehend zu beeinflussen, christliche Missionsarbeit zu verhindern. Dabei wird öffentlich die Warnung ausgesprochen, dass „soon most of India will be Christian and the great Indian civilization will be lost“ (ebd.: 83).

Mit der Begründung, dass die Religionsverbreitung die traditionellen sozialen Strukturen und Werte zerstöre und Bekehrungen „durch unlautere Mittel“ (Brück 1989: 647) geschehen würden, sind ‚anti-conversion bills‘ eingereicht worden, d.h. Gesetzesvorlagen, die Bekehrung bzw. Missionierung grundsätzlich verbieten sollen.

D’Souza zeigt auf, was hinter den getroffenen Maßnahmen der ‚anti-conversion-bills‘ steht. Die Gesetzesvorlage, nämlich die Dalits vor Zwangsbekehrungen zu schützen, sei ein Vorwand der Parteien, um weitere Bekehrungen von Dalits zu verhindern. Der Widerstand gegen christliche Missionstätigkeit geschehe nicht wegen der Befürchtung, durch Bekehrungen Mitglieder zu verlieren, sondern die Angst der nationalistischen Parteien liege

vielmehr darin begründet, dass den Dalits durch die (Bildungs-)Arbeit christlicher MissionarInnen ‚die Augen geöffnet‘ würden (D’Souza 2004: 66). Solange die Dalits nicht lesen und schreiben können, wissen sie um ihre Rechte, wie sie in der Verfassung garantiert sind, nicht Bescheid und können somit nicht einfordern, was z.B. im Artikel 17 verankert ist:

“Untouchability” is abolished and its practice in any form is forbidden.  
The enforcement of any disability arising out of “Untouchability” shall be an offence punishable in accordance with law. (Anhang II)

Kancha Ilaiah, ein bekannter Dalit-Führer, argumentiert in Bezug auf die Interessen der nationalistischen Opposition, dass das hinduistische System vor allem politisch und nicht religiös zu verstehen sei. In der Regierung würden zwar verschiedene Parteien mit Mitgliedern aus unterschiedlichen Kasten existieren. Allerdings stelle das Kastensystem mit seinen politischen Folgen eine Einparteienregierung dar, die von der brahmanischen Minderheit aufrechterhalten werde und absolute Unterwerfung fordere. Diese Art von Herrschaft, die die Bedingungen für die Kastenunterdrückung schafft, nennt Ilaiah einen ‚spirituellen Faschismus‘: „It is this spiritual fascism that has controlled political power and shaped India down through centuries.“ (Ilaiah, zit. in D’Souza 2004: 81).

Die Aufrechterhaltung der gegebenen sozialen Ordnung sichere die sozio-spirituelle Monopolstellung der erwähnten Minderheit und deren Kontrolle über die wirtschaftlichen Machtzentren der indischen Gesellschaft (ebd.).

Die ‚Unberührbarkeit‘ wird aufgrund der eben gezeigten Gründe nach wie vor praktiziert. D’Souza diskutiert dazu, dass das System die Grundlagen und die privilegierte Minderheit ihre Herrschaft verlieren würde, wenn Dalits die gleichen Chancen bekämen wie die oberen Kasten (D’Souza 2004: 66). In der Vergangenheit hat sich die Missionsarbeit unter den Dalits, wie erwähnt, sozial revolutionierend ausgewirkt. Das christliche Denken ist in diesem Sinn in der Tat „gefährlich“, wie die BJP bereits gewarnt hat (Höfer 1999: 81). Das ‚Gefährliche‘ dabei ist, dass die Dalits durch die vergangene Arbeit der MissionarInnen und ihrer Lehre, dass alle Menschen gleichwertig sind, ein neues Selbstbewusstsein bekommen haben. Dies hat dazu geführt, dass sie sich politisch gegen ihre historischen Unterdrücker und für soziale Gerechtigkeit organisiert haben und nicht länger akzeptiert haben, dass sie ihre Lebensumstände eine Folge eines schlechten Karmas aus einer früheren Inkarnation hinnehmen müssen (ebd.).

Wie erwähnt, haben Jayakumar u.a. erforscht, welche Ursachen und Faktoren in der Vergangenheit zum sozialen Fortschritt verschiedener Dalit-Gruppen in Südindien geführt

haben. Er und Thomas schreiben den wesentlichen Einfluss in der Entwicklung der Dalits dem christlichen Glauben zu, denn dieser habe ihnen eine Würde und ein Selbstwertgefühl gegeben, das sie nie zuvor gekannt hätten (Jayakumar 1999: 227, Thomas 1997: 17). Auch wenn in der Übernahme des Glaubens eine Reihe von Motiven mitgespielt haben mag, so hätten die Dalits das Materielle und Spirituelle auf ihrer Suche nach einer neuen Identität nicht voneinander getrennt, sondern neben den materiellen Vorzügen auch die christliche Lehre angenommen (ebd.).

Nach der zuvor beschriebenen nationalistischen Opposition der BJP muss angemerkt werden, dass viele Brahmanen und Angehörige hoher Kasten im Kampf gegen das Kastensystem an der Front stehen und der Hindutva-Bewegung widerstreben (D'Souza 2004: 84). Trotz der Skepsis gegenüber missionarischen Aktivitäten ist für christliche FBOs die soziale Arbeit und der Betrieb christlicher Privatschulen staatlich bewilligt. Die Weitergabe des Glaubens ist erlaubt, da die Verfassung Glaubens- und Meinungsfreiheit sowie Ausübung der Religion garantiert (Anhang II, Artikel 25).

### 5.3. Analyse von ‚Contactions‘

Diese Darstellungen des Kastensystems lassen bereits erahnen, vor welchen Herausforderungen Entwicklungsorganisationen unter den Dalits stehen und mit welchen Umständen sie konfrontiert sind. Die nachfolgende Analyse von ‚Contactions‘ strebt nicht nach Lösungen für das Kastenproblem, sondern will zeigen, wie die Organisation arbeitet und welche Veränderungen bei den Gypsies seitdem ersichtlich geworden sind. Die Prioritäten liegen bei ‚Contactions‘ nicht primär auf sichtbaren oder materiellen Zielen, sondern auf dem, was in Kapitel 3 besprochen worden ist: Werte werden verändert und damit die Sicht der Zielgruppe auf sich selbst, die Gemeinschaften werden dazu befähigt, ihre eigenen Möglichkeiten zu entdecken und an der Gestaltung ihres Lebens aktiv teilzunehmen.

Diese Zielsetzungen sollen in Folge untersucht werden sowie die Haltung, die der Arbeitsweise von ‚Contactions‘ unterliegt und sich in der Hinwendung zu den Menschen mit deren ‚ganzheitlichen‘ Bedürfnissen äußert.

#### 5.3.1. Der Aufbau von Freundschaft

Auf meiner Forschungsreise im Februar habe ich einige Dörfer besucht, die in den letzten zehn Jahren einen tiefgründigen Wandel erlebt haben. In Medavakkam, einer Stadt nahe von

Chennai/Tamil Nadu, besuchte ich das Gypsy-Dorf (welches ich in Folge als ‚Medavakkam-Dorf‘ bezeichne), zu dem Samuel als erstes Kontakt aufgebaut hatte, und wurde von vielen hübsch bekleideten Kindern begrüßt. Viele neue Ziegelhäuser sind errichtet worden und es existieren keine Unterkünfte aus Holz oder Plastikplanen mehr wie im Jahr 2007, als ich das Dorf bereits besucht habe.

Samuel berichtete über den Beginn der Kontaktaufnahme mit diesen Gypsies: „Sie hatten nichts und lebten wie die Tiere. Alle hatten Läuse, schmutzige Kleidung und die meisten Kinder litten unter Tuberkulose.“ Die Krankheitserreger im Dorf hatten zu Beginn eine Infektion an Samuels Auge verursacht. Seine Tochter, die ihn anfangs begleitet hatte, wurde von der gleichen Krankheit infiziert, worauf seine Frau ihr die Begleitung nicht mehr gestattete. Auch sein Arzt hatte ihm wegen seines Auges davon ab, den Kontakt mit diesen Leuten aufrechtzuerhalten.

Samuel unterbrach den Kontakt zu den Gypsies trotz dieser Verhältnisse und der Ansteckungsgefahr von Tuberkulose nicht und ermutigte die Eltern fortlaufend, ihre Kinder in die Schule zu schicken, da er die Kosten dafür übernehmen würde. Er berichtete über die Reaktionen auf sein Angebot: „Drei Jahre lang wurde ich beleidigt und als ‚Kinderräuber‘, ‚Menschenfresser‘ und ‚Betrüger‘ beschimpft.“

Die Motivation, trotz dem fehlenden Interesse der Gypsies weiterzumachen, hat er aus einem biblischen Zitat bezogen, in dem zur Sprache kommt, was die Stiftung bis heute als ihren Auftrag sieht:

Den Unterdrückten verschafft er Recht, den Hungernden gibt er zu essen, und die Gefangenen befreit er. Der Herr macht die Blinden wieder sehend und richtet die Niedergeschlagenen auf. Er bietet den Ausländern Schutz und versorgt die Witwen und Waisen. (Ps. 146,7-8, Übersetzung: Hoffnung für alle)

Bis heute ist dieser Auftrag, sich für die Armen und Entrechteten einzusetzen, die Grundlage der Arbeit von ‚Contactions‘ unter den Gypsies. Samuel hat sich zu seinem Umgang mit den anfänglichen Schwierigkeiten geäußert: „Es ist nicht meine Mission. Ich hätte oft aufgegeben, wenn es meine Mission gewesen wäre. Aber Gott liebt die Kinder und die Fremdlinge, er hat gesagt: Geh zu ihnen hin.“ Weiters hat er mehr als einmal betont: „Ohne Gottes Liebe wäre diese Arbeit unmöglich.“

### **5.3.2. Perspektiven durch die Bildung**

Die Mission bzw. der Auftrag von ‚Contactions‘ ist es, wie Samuel in den Gesprächen gesagt hat, ‚die Blinden sehend zu machen‘. Konkret hat er sich dabei auf den Analphabetismus

bezogen, der für die Gypsies eine Blindheit sowie eine Gefangenschaft darstellt. Deswegen sollen ihnen durch Bildung die Augen geöffnet werden.

Einige der Gypsies haben, wie im erwähnten Beispiel von Medavakkam, kein Interesse am Angebot für die Schulerziehung ihrer Kinder gezeigt. Jedoch hat der Leiter an seiner Überzeugung festgehalten, dass die Kinder nur durch Bildung eine Zukunftsperspektive erlangen und hat sich daher weiter dafür eingesetzt, dieses Ziel zu verwirklichen. Die nachfolgende Beschreibung der Folgen der Dalits aufgrund der fehlenden Bildung dient als Ergänzung der obigen Kontextbeschreibung und verdeutlicht, was Samuel als ‚Gefangenschaft‘ und ‚Blindheit‘ bezeichnet hat.

### **5.3.2.1. Der Minderwertigkeitskomplex**

Es ist gezeigt worden, wie stark die Armut der Dalits mit der Kastenlehre verflochten ist und dass die Armut ebenso eine Folge der mangelnden Bildung ist. Auch sind die religiös legitimierten Gründe eingangs dargestellt worden, die ihnen das Grundrecht auf Bildung entziehen.

Ambedkar hat sich zwischen 1930 und 1950 in vielen Reden und Publikationen im indischen Parlament für die Rechte der Dalits eingesetzt. Für ihn war Bildung die wesentliche Voraussetzung zur Befreiung der Dalits, da er der Meinung war, dass das System, in dem den Dalits die grundlegenden Rechte abgesprochen werden, nur so auf lange Sicht verändert werden könne. Durch die Bildung würden sie befähigt, gegen Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung anzukämpfen. (Verma/Sahrot 2004: 25)

Wie D’Souza aufzeigt, haben Ambedkars Bemühungen, durch politische Schutzmaßnahmen und reservierte Sitze für die Dalits im Parlament die Emanzipation und Gleichheit zu fördern, bis heute die Kluft zwischen diesen und den Angehörigen hoher Kasten nicht überbrückt. Auch sei Gandhi davon überzeugt gewesen, dass die Diskriminierungen dann ein Ende hätten, wenn die ‚Unberührbarkeit‘ in der Verfassung verboten würde. Sechzig Jahre seien vergangen, seitdem die Verfassung die Gleichheit aller bekräftigt und doch sei das tiefgreifende Problem, trotz Gandhis lebenslangen Kampfes gegen die Kastendiskriminierung, bis heute nicht gelöst (D’Souza 2004: 84).

Eine Aussage des einflussreichen lateinamerikanischen Pädagogen, Paulo Freire, bietet für die Bildungsperspektiven der Dalits einen guten Impuls. Nämlich argumentiert er, dass Bildung zu Partizipation und zur Befreiung der Unterdrückten führen kann, indem sie dadurch ihren

Opferstatus überwinden, der ihnen die Kontrolle über ihren eigenen Lebensweg entzieht: „The purpose of education is to allow people to become subjects rather than objects, to control their own destinies rather than to be victims of the desires and social processes of others.“ (Freire 1973: 91)

Bevor die Bildungsmaßnahmen von ‚Contactions‘ und deren Folgen untersucht werden, macht eine weitere Erklärung ersichtlich, was Dalits, von der fehlenden Bildung abgesehen, daran hindert, zu ‚Subjekten ihres eigenen Schicksals‘ zu werden. Die Studie zur ‚Unberührbarkeit‘ des ‚Robert F. Kennedy Centers‘ bringt dies treffend auf den Punkt: „The discrimination is so pervasive that many Dalits come to believe that they are responsible for their own suffering and exclusion, internalizing the beliefs that perpetuate the practice of untouchability.“ (Navsarjan/RFK Center 2010: 3)

Demnach verinnerlichen die Dalits den Status der Unberührbarkeit, der sich auf ihre Mentalität auswirkt. Ambedkar bekräftigt in einer seiner Reden, dass die Dalits aufgrund dieser ‚Internalisierung‘ die Verleumdungen von Hindus hinnehmen würden, ohne sich ihnen zu widersetzen. Sie hätten keine Zielstrebigkeit mehr und keine Vorstellung, wie sich ihr Schicksal jemals verändern könne (Ambedkar, zit. in D’Souza 2004: 113).

An dieser Situation wird ersichtlich, was in Punkt. 3.2.3. als der ‚Ausdruck tiefster Armut‘ (Myers 1999: 76) beschrieben worden ist, nämlich Armut als eine Gesinnung und die internalisierte ‚geschädigte Identität‘. Jayakumar bezeichnet die internalisierte Armut der Dalits einen „Minderwertigkeitskomplex“ (Jayakumar 1999: 42) und eine „Sklassen-Mentalität“ (ebd.). Der durch die konstante Diskriminierung übernommener Glaube, von Natur aus minderwertig zu sein, ist somit das grundlegende Problem, mit dem die Dalits konfrontiert sind und welches sie daran hindert, zu ‚Subjekten‘ zu werden. Die fehlenden Ressourcen und materiellen Mängel sind lediglich die Folge dieses viel tieferliegenden Dilemmas.

### **5.3.2.2. Von Bildungslosigkeit zu Verantwortlichkeit**

Samuel hat von einem ‚Defizit im Denken‘ der Gypsies gesprochen, als Folge der fehlenden Bildung und des fehlenden Zugangs zu Informationen. Dies wirkte sich in den ersten Jahren massiv auf die Kommunikation aus. Vieles von dem, was er sagte, konnten sie nicht verstehen, da ihr Wortschatz, nach seiner Schätzung, aus etwa 500 Worten bestand.

Die Mitarbeiterin Glory hat über die Zustände in dem Gypsy-Dorf in Arakkonam südlich von Chennai erzählt, wo sie mit ihrem Mann vor sieben Jahren zu arbeiten begonnen hat. Die

Eltern sind über die Essensvergabe von ‚Contactions‘ und die Nachmittagsbetreuung der Kinder froh gewesen, da ihnen Verantwortung abgenommen worden ist. Allerdings sind Glory und ihr Mann auf Verständnislosigkeit gestoßen, als sie die Eltern auf die Wichtigkeit hingewiesen haben, ihre Kinder ausbilden zu lassen.

Sie hat über die Zustände im Dorf berichtet, als sie die Arbeit dort begonnen haben. Die Kinder galten von klein auf als Arbeitskräfte. Während die Erwachsenen Arbeiten verrichteten und so ein wenig Geld verdienten, wurden die Kinder zum Betteln geschickt. Das Essen, das sie dadurch bekamen, wurde ihnen oft von den Eltern abgenommen, sodass sie hungrig blieben. Das erwirtschaftete Geld gaben die Erwachsenen häufig für Alkohol aus. Die tägliche Beschaffung von Nahrungsmitteln war somit ‚eine große Sache‘ für diese Gypsies. (Anhang III, S.128)

Durch diese Erzählung und anderen Gesprächen ist mein Verständnis dafür gewachsen, was Samuel mit ‚Defizit im Denken‘ gemeint hat. Der Zyklus von Analphabetismus, fehlenden Informationen und Möglichkeiten führte dazu, dass das Denken der Gypsies mit dem täglichen Überlebenskampf und den unmittelbaren Bedürfnissen nach Nahrung beschäftigt war. Dies verhinderte das Nachdenken über ihre Zukunft und ihren gesellschaftlichen Aufstieg.

Ich habe Chandru, den ersten Schulabgänger aus Medavakkam, nach seinen Erinnerungen aus der Zeit befragt, bevor die ersten Kinder seines Dorfes in die Schule gegangen sind. Er hat vom Gefühl der eigenen Unterlegenheit erzählt, die in seinem Dorf geherrscht hat: „Wir haben uns von anderen dominiert gefühlt. Alle in meinem Dorf haben sich sehr wertlos gefühlt.“ Die Folgen davon hat er so ausgedrückt: „Wir wussten einfach nichts, wir hatten keine Ahnung von irgendwas. Viele in meiner Kolonie haben getrunken und nicht richtig gearbeitet. Sie wussten nicht, was das Leben ist.“ (Anhang III, S.123)

Es entspricht nicht dem Ziel von ‚Contactions‘, dass alle Gypsy-Kinder, die die Schule absolvieren, bereits einen guten Arbeitsplatz erhalten. Samuel hat erklärt, dass die Ausbildung vielmehr der erste Schritt darstelle, um deren Denken heranzubilden. Seit ein paar Jahren schließen viele Kinder die Schule ab und erwerben teilweise einen Bachelor und Master. Allerdings werde vieles nur auswendiggelernt und nicht wirklich verstanden. Dies komme daher, dass die Eltern ihnen von klein auf kein gebildetes Denken vermitteln hätten können, da dieses ihnen selbst gefehlt habe. Auch wenn jetzt viele Kinder die Schule besuchen würden, so sei es noch die erste Generation, das ‚Defizit im Denken‘ könne aber nicht in einer

Generation aufgeholt werden. Samuel schätzt, dass das Denken der Gypsies innerhalb von vier Generationen herangebildet sein wird und sie dann ‚auf eigenen Beinen stehen‘ können.

Nun ist es interessant zu untersuchen, wie die Bereitschaft der Gypsies gewachsen ist, ihre Kinder dennoch in die Schule zu schicken. Zwei Beispiele sind bereits erwähnt worden, wie das Bildungsangebot am Anfang aufgefasst worden ist. Indem der Leiter ‚sein‘ Dorf weiterhin regelmäßig besuchte, hat sich die Einstellung des Dorfleiters ‚Babuji‘ und damit der anderen Gypsies allmählich geändert, sodass sie schließlich das Angebot angenommen haben.

Ich habe Babuji, der Leiter aus Medavakkam, und Thangavel, ein Gypsy aus demselben Dorf, gefragt, wie sie das Bildungsangebot für ihre Kinder aufgefasst haben. Babuji hat sich erinnert: „Wir hatten Angst, dass er unsere Kinder stehlen würde“ (Anhang III, S.122) und Thangavel berichtet: „Wir verstanden nicht, was er überhaupt von uns wollte, als er von Bildung sprach.“ (Anhang III, S.126)

Neben der Einschulung der Kinder ist die tägliche Betreuung der Kinder in den Dörfern zentraler Bestandteil von ‚Contactions‘. Das folgende Beispiel aus dem Arakkonam-Dorf, wo Glory arbeitet, macht deutlich, wie die Betreuung der Kinder die Brücke zu den Eltern geschlagen und ein Veränderungsprozess in der Gemeinschaft auslöst hat.

Nachdem die MitarbeiterInnen mit den Kindern einige Wochen Zeit verbracht und ihnen dabei Nahrung gegeben hatten, willigten die Eltern ein, ihre Kindern zur Schule zu schicken. Neben der Unterstützung bei den Schulaufgaben lehrten die MitarbeiterInnen die Kinder in der Nachmittagsbetreuung Disziplin und die Wichtigkeit eines hygienischen Lebens. Glory erzählte, dass sie Disziplin, wie beispielsweise den Sitzplatz ordentlich hinterlassen und mit einem sauberen Auftreten erscheinen, zuvor noch nie gelernt haben. Die erworbene Lese- und Schreibfähigkeit der Kinder war für die Eltern etwas grundlegend Neues. Noch nie hatten sie erlebt, dass jemand in ihrer Gemeinschaft auch nur einen Buchstaben schreiben konnte.

Glory hat über erzählt, wie sich der Umgang der Eltern mit ihren Kindern verändert hat. Indem die Eltern beobachteten, wie sich die MitarbeiterInnen täglich mit ihren Kindern abgaben, begannen auch sie, die Kinder als *ihre* Kinder anzusehen und sich dementsprechend um sie zu kümmern. Zu Beginn der Arbeit hatte Familie dort keinerlei Bedeutung, vermerkte Glory, und es gehörte zur Pflicht jeder Frau, Kinder zu gebären. Die Männer hatten teilweise zwei Frauen oder mehr und die Eltern hatten sich nicht um ihre Kinder gekümmert.

Indem die MitarbeiterInnen die Kinder betreuten, bekamen sie den Status eines Lehrers bei den Erwachsenen und dies führte wiederum zu einer Bereitwilligkeit, ihnen zuzuhören und Ratschläge von ihnen anzunehmen. Folglich nahmen die Eltern allmählich zur Kenntnis, dass der übermäßige Alkoholkonsum nicht gut für ihre Gesundheit und Familie war. Eine Veränderung ihres Lebensstils setzte ein, sodass viele vom Alkohol loskommen wollten. Das Geld, das sie zuvor für Alkohol ausgegeben hatten, setzten sie für andere Dinge ein. Beispielsweise begannen die Frauen, Schmuck zu tragen und sich angebracht zu kleiden.

Mit der Zeit nahmen andere Dorfleiter Kontakt mit ‚Contactions‘ auf, um ebenso um eine Unterstützung für ihre Kinder anzusuchen. Glory hat die Erfahrung gemacht, dass diese, nachdem sie die stattgefundenen Veränderungen im Arakkonam-Dorf beobachtet hatten, auch zu diesem ‚höheren Level‘ im Leben gelangen wollten.

Ich habe Glory gefragt, wie die Veränderungen im Dorf gekommen sind und ob die MitarbeiterInnen die Gypsies dazu aufgefordert haben. Glory machte klar, dass sie niemanden je aufgefordert haben, ihren Lebensstil zu ändern, sondern die Veränderungen haben eigenständig eingesetzt. Durch die täglichen Kontakte haben die Gypsies gefragt: ‚Warum macht ihr das?‘, ‚Niemand macht das einfach so, essen geben und zu uns kommen, ohne etwas zurück zu verlangen.‘ Nach etwa einem Jahr nach dem Beginn der Arbeit haben sie erstmals erzählt, warum sie ihnen helfen: Sie tun es deswegen, weil Jesus das für sie auch getan hat, nämlich sie zu lieben und sein Leben für sie zu geben.

Weiters hat Glory von den ernsthaften Bemühungen der Gypsies erzählt, die Veränderungen und den neuen Lebensstil beizubehalten und dem Alkohol fernzubleiben. Manche schaffen es noch nicht ganz, wohl aber streben sie danach. Der eingesetzte soziale Wandel hat allerdings nicht nur positive Reaktionen von außen erbracht, sondern in anderen Dörfern ihrer Stammesgruppe auch Unverständnis erweckt.<sup>41</sup> Die Gypsies ihrer Stammesgruppe haben deren neuen Werte und Lebensstil in Frage gestellt, was die Arakkonam-Gypsies mehrmals dazu veranlasst hat, beinahe ihre positiven Veränderungen wieder aufzugeben und in die alten Gewohnheiten zurückzufallen.

Dieses Beispiel macht den Wertewandel in der Gemeinschaft ersichtlich und zeigt, dass die Schulbildung darin nur eine Komponente unter vielen darstellt.

---

<sup>41</sup> Die ‚Scavengers‘, zu denen das Arakkonam-Dorf gehört, sind in verschiedenen Dörfern im Land verstreut und treten ab und zu in Kontakt miteinander.

Die Bildungsarbeit von ‚Contactions‘, die auf Beziehungsbildung, Werte und Identität ausgerichtet ist, erfordert diesen Untersuchungen zufolge viel Ausdauer, da die Übernahme neuer Werte unter Umständen nur langsam erfolgt. Das macht eine konstante Begleitung und Ermutigungen erforderlich, damit an freiwillig übernommenen Veränderungen festgehalten wird.

### **5.3.3. Eigenverantwortung durch Mikrokredite**

Das verstärkte Verantwortungsbewusstsein mit den eigenen Ressourcen, das nach der obigen Beschreibung bei den Erwachsenen eingesetzt hat, war bei den Dörfern, unter denen ‚Contactions‘ arbeitet, nicht von vornherein gegeben. Die Bereitstellung von Nahrungsmitteln und Kleidung für die Kinder haben zuerst das Gegenteil von Verantwortung bewirkt, wie Samuel berichtete: Einige der erwachsenen Gypsies seien vor ihren Hütten gesessen und hätten nicht gearbeitet, da die Nahrung von ‚Contactions‘ für den Moment ausgereicht hätte. Daraufhin hat Samuel begonnen, Teile der Lebensmittelversorgung zu streichen, nachdem er festgestellt hat, dass die Gypsies selbst dafür aufkommen können.

Er erzählte, dass dies von den Erwachsenen nicht gerne akzeptiert worden sei und dass sie teilweise sogar gedroht hätten, die Kinder wieder aus der Schule zu nehmen. Samuel wies sie darauf hin, dass sie genügend Geld für die restlichen Nahrungsmittel hätten, wenn sie es nur richtig einsetzen und nicht für Alkohol ausgeben würden.

Bis heute wird in den Dörfern, je nach Armutsgrad, die Unterstützungsleistung nach einer gewissen Zeit reduziert. Damit will ‚Contactions‘ verhindern, durch Unterstützungsleistungen eine Abhängigkeit zu schaffen. Denn dies würde nach sich ziehen, dass die Gypsies keine Eigenverantwortung für ihre Familien mehr übernehmen. Den Erfahrungen Samuels zufolge haben viele der Gypsies, die schon länger im Programm sind, anfangs nur Forderungen gestellt und die Vorteile von ‚Contactions‘ nutzen wollen, ohne ihre Lebensweise zu verändern. Dies ist bis heute in verschiedenen Dörfern der Fall, was weiter unten kurz angerissen wird.

Einen Weg, den ‚Contactions‘ gewählt hat, um den Gypsies die Möglichkeit zu geben, ihre Fähigkeiten zu entfalten, ist die Vergabe von Mikrokrediten. In der EZA sind Mikrokredite vermehrt ab den 70er-Jahren eingesetzt worden.<sup>42</sup> Hinter der Vergabe solcher Kredite steht folgender zentraler Gedanke: Die Armen besitzen das Potential und die Fähigkeiten, aktiv an

---

<sup>42</sup> Die Vergabe von Kleinkrediten, primär an Bauern, gab es schon früher; durch Muhammed Yunus aus Bangladesh und seiner ‚Grameen Bank‘ erhöhte sich das Interesse an Mikrokrediten als Instrument in der EZA.

der Wirtschaft teilzunehmen, wenn ihnen nur die Möglichkeit dazu geboten wird. Die Empfänger von Mikrokrediten sind demnach Menschen, die keine Möglichkeit haben, reguläre Finanzdienstleistungen in Anspruch zu nehmen. In vielen ‚Entwicklungsländern‘ verlangen Banken von ihren KlientInnen Sicherheiten für die Vergabe von Krediten, was den Zugang zum Finanzsektor für die ärmere Bevölkerungsschicht schwierig macht. Mikrokreditprogramme verzichten auf diese Form der Sicherheit, was den Armen die Chance auf den Erhalt subventionierter Kredite gibt. Diese müssen je nach Abmachung später zurückgezahlt werden<sup>43</sup> (vgl. Fernando 2006: 9, Lohmann 2009: 16).

‚Contactions‘ vergibt zinsfreie Mikrokredite an die Gypsies, nachdem mit dem Dorf verhandelt worden ist, welche Einkommensmöglichkeiten es gibt und welche Fähigkeiten die Gypsies jeweils besitzen. Die erste Vergabe von Mikrokrediten ist im Jahr 2000, also vier Jahre nach der Einschulung der ersten Kinder, an Medavakkam gegangen. Seither haben 40 weitere Zirkus-Gemeinschaften Mikrokredite erhalten. Es existiert keine pauschale Vorgangsweise für die Vergabe von Mikrokrediten. Die Tatsache, dass bisher nur die Zirkusdörfer Kredite erhalten haben, hängt nicht zuletzt mit ihrer Bereitwilligkeit zusammen, einer Einkommensarbeit nachzugehen, was allerdings nicht immer gegeben ist.

Der Wunsch nach einer neuen Beschäftigung entstand in Medavakkam und den anderen Dörfern aufgrund bestimmter Lebensbedingungen: Schon über einige Jahre hatten sie ernsthafte Probleme, durch Zirkusaufführungen für ihren Lebensunterhalt aufzukommen. Ein Grund dafür war die weite Verbreitung des Fernsehens in Tamil Nadu, wodurch die Bevölkerung weniger ‚sensationsbegierig‘ war als die Jahre zuvor.

Dazu kam der Schulbesuch der Kinder, wodurch sich diese kaum oder gar nicht mehr am Zirkus beteiligen konnten. Die Kinder sind die Haupteinnahmequelle bei den Aufführungen auf den Straßen: Das Jonglieren von Babys und die Akrobatik der Kinder beeindruckt das Publikum am meisten und bringt somit am meisten Geld ein. Ohne Kinder sind die Aussichten auf Einnahmen von Spenden sehr spärlich.

Aufgrund dieser Schwierigkeiten haben die Zirkusdörfer kurzum auf das Angebot der Mikrokredite reagiert. Somit sind LKWs, Saftpresen und andere Kleininvestitionen angeschafft worden. Samuel hat berichtet, dass diese Gypsies eine hohe Bereitschaft zeigen, sich an die regelmäßigen Rückzahlungen zu halten und wie ein anderer Mitarbeiter gesagt hat,

---

<sup>43</sup> Es wird davon ausgegangen, dass die Mikrokredite einen Weg darstellen, um den Armutskreislauf zu durchbrechen. Die Investitionen durch die Aufnahme von Krediten führen zu Profiten, durch die erneut Kredite aufgenommen und größere Investitionen gemacht werden können. Daraus folgt eine konstante Zunahme der Profite und des Einkommens der KreditnehmerInnen, Weber 2006: 52

sind sie sogar stolz darauf. Mit den Überschüssen durch die Einkünfte sind z.B. im Medavakkam-Dorf Ziegel angeschafft und feste, vor dem Regen resistente Häuser gebaut worden.

Die Schulbildung und die neuen Beschäftigungen haben in den Zirkus-Dörfern zu einem Umdenken ihrer jahrhundertealten Traditionen geführt. Dies ist erstaunlich, wenn die anfängliche Abneigung gegen jegliche Art der Veränderung ins Kalkül gezogen wird.

Babuji sagte im Gespräch, dass der Zirkus in einer Generation nicht mehr existieren werde. Er und Thangavel brachten ihre Dankbarkeit dafür zum Ausdruck. Beide sind von klein auf mit dem Zirkusleben vertraut gewesen. Selbst Babuji, der nun etwa 63 Jahre alt ist, ist bereits als Baby von Erwachsenen jongliert worden.



**Abbildung 4** Eine traditionelle Zirkusnummer: Jonglieren eines Kleinkindes

Beide stimmten darin überein, dass der Zirkus ein hartes Leben war und für die Familien viel Leiden bedeutete. Manchmal wurden ihre Frauen vergewaltigt, als sie die Nächte auf offener Straßen verbrachten, sie mussten auch Kinderdiebe fürchten und hatten in der Regenzeit manchmal kein Obdach.

Außerdem studierten sie mit der Zeit sehr riskante und gefährliche Kunststücke ein, da dies der Sensationsgier des Publikums mehr entgegenkam und mehr Geld einbrachte. Steine auf dem Bauch von Frauen wurden zertrümmert und Männer sprangen durch einen engen Ring, in dem spitze Messer angebunden waren. Hinzu kamen auch Kunststücke mit Nadeln und Feuer. All dies führte in der Vergangenheit zu verschiedenen Unfällen und einige Frauen erlitten aufgrund solcher Praktiken Fehlgeburten.

Thangavel und Babuji sind zudem dankbar, dass ihre Kinder, die nun zur Schule gehen, bessere Zukunftsaussichten haben.

Hinsichtlich der Vergabe von Mikrokrediten erklären die Umstände in anderen Gruppen wie den ‚Narikoravas‘, warum dort noch keine Kredite vergeben worden sind: Nach wie vor ist weder die Bereitschaft noch der Wunsch vorhanden, die traditionellen Tätigkeiten des Abfallsammelns aufzugeben. Sie sehen wenig Nutzen darin, einer anderen Arbeit nachzugehen, da ihre Einkünfte, im Gegensatz zu den Zirkus-Gypsies, nicht weniger werden und für das Existenzminimum der Familien ausreichen.

In Folge soll die Partnerschaft mit der Schweiz untersucht werden und ob eine Abhängigkeit von den Geldmitteln geschaffen wird. Dabei soll das Ziel des erarbeiteten Entwicklungsansatzes in Kapitel 3 in Erinnerung gerufen werden, nämlich die Gypsies dazu zu befähigen, ihre eigene Entwicklung weiterzuführen.

#### **5.3.4. Partnerschaft Schweiz- Indien**

Samuel hat über seine Erfahrungen berichtet, die er im Umgang mit Spendengeldern verschiedener Missionsorganisationen gemacht hat. Er war in Delhi als Wirtschaftsprüfer in solchen Organisationen tätig, bevor er die Arbeit unter den Gypsies begann. Ein großer Teil der Gelder sei falsch eingesetzt worden, nämlich für die private Verwendung der MitarbeiterInnen und nicht für die Arbeit, für die die Spenden eingenommen wurden. Samuel hat wiederholt nachdrücklich betont, dass solcher Missbrauch bei ‚Contactions‘ niemals auftreten darf.

Die Vergabe von Geldmitteln und anderen Gütern in Entwicklungsprojekten kann erheblichen Schaden anrichten, nämlich indem den Armen das Gefühl vermittelt wird, auf die Spenden angewiesen zu sein und ohne die Hilfe der Geber nicht mehr auszukommen.<sup>44</sup> In der EZA

---

<sup>44</sup> Wie Corbett und Fikkert (2009), so argumentieren auch Crewe/ Harrison (1998) und Pottier (2003), dass Projekte, die außerhalb des lokalen Kontexts erstellt werden, nicht auf die lokalen Bedürfnisse eingehen können

besteht oftmals ein asymmetrisches Machtverhältnis zwischen staatlichen oder nichtstaatlichen Geberagenturen oder sogenannten ‚Donors‘ und EmpfängerInnen. Indem die ‚Donors‘ Gelder vergeben und den weiteren Erhalt an bestimmte Forderungen knüpfen, können sie die EmpfängerInnen für ihre Eigeninteressen benutzen (vgl. Gomes 2006). Somit stellt sich bei ‚Contactions‘ die Frage, woran die Geldvergabe der Schweiz geknüpft ist und ob damit Kontrolle über den Entwicklungsprozess ausgeübt wird.

In dem Buch ‚Erlebtes, weil er lebt. Eine Lebens- und Kinderhilfswerk-Geschichte‘, das von den beiden Gründern von ‚Contactions‘ verfasst worden ist, wird der Aufgabenbereich des Zweiges in der Schweiz erklärt.

Wir von ‚Contactions‘ können von Europa aus die Gypsy-Arbeit nicht aufbauen, organisieren, steuern und leiten. Das ist nicht unser Auftrag, weil es dort genügend befähigte Christen gibt. ‚Contactions‘ sieht sich berufen, Schulungen und Strukturvorschläge zu geben und Mittel zu sammeln, damit die einheimischen Mitarbeiter die Möglichkeit haben, die Arbeit weiterzuführen. Sie werden in die Verantwortung gestellt, das Geld zu verwalten und so einzusetzen, wie sie es in Absprache mit ‚Contactions‘ für richtig halten. Dabei müssen sie sich nach dem Budget richten und ebenso Rechenschaft der Verwendung ablegen. (Solomon/Eggler 2006: 119)

Weder Samuel noch die Geschäftsführer der Schweiz verstehen sich als die Schlüsselakteure der Arbeit. Der Geschäftsführer, der mit seiner Frau zur gleichen Zeit wie ich in Indien war, hat sich zu dem Ziel geäußert, das die Stiftung anstrebt, nämlich die Selbstversorgung der Dörfer. Sie kommen ein bis zwei Mal im Jahr nach Indien, um die Arbeit zu inspizieren, Rückmeldungen zu geben und Allfälliges mit Samuel zu besprechen. Eine regelmäßige Evaluierung der Arbeit ist aus dem Grund notwendig, damit die SpenderInnen über den Einsatz der Gelder am Laufenden gehalten werden können.

Die Geschäftsführerin erklärte mir, wie sie bei Finanzierungen, die außerhalb der Prioritäten Bildung, MitarbeiterInnen und Nahrungsmitteln liegen, vorgehen. Es gibt keine pauschale Strategie über bestimmte Neuanschaffungen, da ‚Contactions‘ noch eine junge Organisation ist. Erfahrungen, die damit gemacht werden, sind ein Teil des Lernprozesses (Anhang III, S 119-120).

Die Gypsies sprechen mit den MitarbeiterInnen in den Dörfern über ihre individuellen Bedürfnisse, welche in Folge über die Staatskoordinatoren an die Leitung gelangen. Größere Bauvorhaben werden mit der Schweiz abgesprochen und die finanzielle Lage wird geprüft.

---

und daher von der Zielgruppe nicht vertreten werden; diesen von außen erstellten Strategien der Geber liegt oftmals eine Haltung der Überlegenheit zugrunde.

Objekte wie beispielsweise Toiletten werden nur gebaut, wo ‚Contactions‘ Land gekauft hat. Ebenso wird jeweils abgeklärt, ob die Regierung etwas unternimmt. Letztes Jahr, 2011, ist von der Regierung in einem Dorf beispielsweise ein Brunnen gebaut worden.

Bis jetzt entscheidet Samuel, wann in einem Dorf Kürzungen in der Unterstützung vorgenommen werden. Dies erfolgt wiederum von Dorf zu Dorf unterschiedlich. Während in einigen Dörfern durch Mikrokredite mehr Einkommen erzielt wird und die Gypsies daher mehr Möglichkeiten zur Selbstversorgung haben, ist in anderen Dörfern die Armut viel größer.



**Abbildung 5** Medavakkam-Dorf- durch LKWs zu neuen Erwerbsmöglichkeiten

Wie die Geschäftsführerin zu bedenken gegeben hat, kann diese individuelle Vorgehensweise in jedem der 220 Dörfer unter Umständen nicht aufrecht gehalten werden, wenn die Arbeit quantitativ zunimmt. Dann müssten eventuell Kriterien für die Vergabe von Nahrungsmitteln etc. aufgestellt werden, wie z.B. die Kürzung von Reis nach dreien Jahren im Betreuungsprogramm.

Bislang haben sich die Spendengelder aus der Schweiz mit dem quantitativen Wachstum der Arbeit die Waage gehalten. In den letzten Jahren hat noch nie ein Dorf aus de Grund zurückgewiesen werden müssen, weil das Budget nicht vorhanden gewesen wäre. Im Jahr

2012 sind acht weitere Dörfer in die Betreuung aufgenommen worden. Wie die Geschäftsführerin weiter mitteilte, ist allerdings nicht vorauszusehen, wie dies in zehn Jahren aussehen wird, da ‚Contactions‘ in Bezug auf Wachstum keine ‚menschliche Strategie‘ hat. Letzten Endes ist es ‚eine Glaubenssache‘, dass die Einnahmen durch die SpenderInnen genug für die Ausgaben in den Dörfern sind und die Arbeit so weitergeführt werden kann.

Die Geschäftsführerin vermerkte, dass das qualitative Wachstum, nämlich die Hinführung der Dörfer zur Selbstversorgung, in gewisser Weise noch wichtiger ist als das quantitative Wachstum. Der Fortschritt der Arbeit in diesem Sinne ist, wie sie sagte, erfreulich, und der Wandel ist im Bereich der Finanzierung bereits abzuzeichnen. ‚Contactions‘ muss in den Dörfern, in denen Mikrokredite zu festen Einnahmequellen geführt haben, für Nahrung und Kleidung nicht mehr finanziell aufkommen.

Ebenso sind in einigen Dörfern die ersten SchulabsolventInnen bereits in einen Beruf eingestiegen und nun zu finanziellen Stützen in ihren Familien und Dörfern geworden. In weiteren zehn Jahren werden viel mehr Kinder die Schule abgeschlossen haben und für ihren Lebensunterhalt selbst aufkommen können. Eine weitere Veränderung, die dadurch stattfinden wird, ist die Betreuung. Seit 15 Jahren sind LehrerInnen täglich in den Dörfern, da die Eltern den Kindern bei den Aufgaben nicht helfen können. In der nächsten Generation werden die SchulabsolventInnen den neuen SchuleinsteigerInnen behilflich sein können.

Diese möglichen Perspektiven lassen vermuten, dass einige Dörfer in den nächsten Jahren ein hohes Maß an Selbstständigkeit aufweisen und nicht mehr auf die Spenden aus der Schweiz angewiesen sein werden.

### **5.3.5. Innere Transformation bei den Gypsies**

Die Geschäftsführerin war davon überzeugt, dass eine veränderte Lebensweise der Gypsies die Voraussetzung dafür sei, ihre eigene Entwicklung in der Zukunft voranzutreiben. Veränderung könne nach nur stattfinden, wenn die Gypsies einen Sinn im Leben bekommen. Sie schloss an: „Wenn die Eltern gläubig werden, dann ist auch das Verlangen da, Sauberkeit anzustreben.“ (Anhang III, S.120) Diese Überzeugung über die praktischen Auswirkungen der ‚inneren Transformation‘ entspricht der Erklärung von Miller, die in Kapitel 3 bereits angeführt worden ist: „Diese Transformation beginnt im Inneren auf der Ebene der Werte und Überzeugungen und dringt nach außen ins Verhalten und dessen Folgen.“ (Miller 2004: 66)

Jaya, eine Mitarbeiterin im Medavakkam-Dorf, erzählte, dass sie zu Beginn der Betreuung aufgrund der Ansteckungsgefahr von Tuberkulose stets Abstand zu den Gypsies wahren musste. Jedoch leidet nun, fast 20 Jahre später, keine Person mehr darunter.

Die ‚Veränderung von innen‘ zeigt sich in diesem Fall nicht in einem anderen Sinn für Sauberkeit und einem hygienischen Wandel, sondern wie im Beispiel des Arakkonam-Dorfes, ebenso in mehr Bereitwilligkeit zur Veränderung der Lebensweise und damit einhergehend in mehr Selbstverantwortung. Wie weiter oben gezeigt worden ist, haben die Gypsies in dem Dorf zuerst keine Bereitschaft gezeigt, ihr Leben zu verändern. Doch zeitgleich mit dem eingesetzten sozialen Wandel hat sich der Großteil des Dorfes dem christlichen Glauben zugewandt.

Das Dorf Thiruvanmiyur, das ich mit einer Mitarbeiterin in der Nähe von Chennai besucht habe, hat eine wesentlich andere Lebensqualität aufgewiesen als andere Dörfer wie z.B. Medavakkam. Obwohl ‚Contactions‘ darin schon fast zehn Jahre lang tätig ist und einige Kinder zur Schule gehen, ist die Verschmutzung groß. Die Gypsies aus diesem Dorf sind Narikoravas und leben vom Sammeln und Verkaufen von Abfällen.

Der Mitarbeiter Jesudoss betreut die Kinder in diesem Dorf täglich und teilte mir mit, dass die meisten Eltern ihre Kinder wenig in ihren Schulleistungen unterstützen. Sie haben kein Interesse daran, ihre Kinder über die grundlegenden Lese- und Rechenfähigkeiten hinaus zu fördern, da diese Kenntnisse für ihren Zweck genügen. Als sie früher die Abfälle abgeliefert haben, sind sie vom Abnehmer oftmals um den Wert betrogen worden. Nun aber können die Kinder mit ihrer Lesefähigkeit solchen Betrug verhindern, da sie das Gewicht mit dem Preis vergleichen können. Dieses Beispiel macht ersichtlich, dass einige Gypsies die Arbeit von ‚Contactions‘ primär wegen des persönlichen ökonomischen Nutzens befürworten.

Zudem kommt bei Thiruvanmiyur eine andere Tatsache hinzu, die in diesem Zusammenhang bedeutend ist. Samuel hat nach meinem Bericht über den Besuch darauf hingewiesen, dass dort noch niemand getauft worden ist. Die Taufe wird von ‚Contactions‘ als Zeichen dafür durchgeführt, dass eine Person ihr Leben nach den biblischen Maßstäben und im Vertrauen auf Jesus Christus führen möchte; es sind weder ein finanzielles Versprechen daran geknüpft noch die Verpflichtung, einer Kirche beizutreten. Da die freie Glaubensentscheidung im Zentrum steht, wird von Kindestaufen abgesehen.

Ich versuchte in Erfahrung zu bringen, wie Samuel und die MitarbeiterInnen ihren Glauben an die Gypsies weitergeben. Das zuvor erwähnte Beispiel von Glory hat deutlich gemacht, dass

sie erst dann von Jesus gesprochen haben, als die Gypsies sie nach ihren Motiven gefragt haben.

Andere Erzählungen von Gypsies (vgl. Anhang III) zeigen, dass die Glaubensweitergabe der MitarbeiterInnen mit dem Aufbau von Beziehungen einhergeht. Die Mitarbeiterin Jaya hat in Medavakkam erst nach sechs Jahren begonnen, über Jesus Christus zu sprechen.

Bei meinem Besuch waren fast alle Bewohner von Medavakkam getauft. Thangavel ist einer dieser getauften Gypsies und erzählte mir von seinem Misstrauen, das er dem neuen Glauben gegenüber hatte, als sich viele aus seinem Dorf darauf eingelassen hatten. Babuji war der erste gewesen und viele hätten sich ihm daraufhin angeschlossen. Thangavel berichtete von Erfahrungen wie z.B. Gebetserhörungen, die in dazu gebracht hatten, den christlichen Glauben schließlich auch anzunehmen. Damit einhergehend hatte er sich taufen lassen und ab dem Zeitpunkt ganz auf den Alkoholkonsum verzichtet, nachdem er zuvor lange Zeit übermäßige Mengen konsumiert hatte.

Samuel berichtete, dass die Gypsies, die an das Evangelium glauben, sich oft eingehend überlegen würden, ob sie sich taufen lassen sollten. Denn sie seien sich bewusst, dass sie hinterher nicht mehr weiter so leben können wie davor.

#### **5.3.5.1. Motive zum Glaubenswechsel**

Wie eingangs bereits angeklungen ist, waren in den vergangenen Missionsaktivitäten unter den Dalits verschiedene Motive mit deren Bekehrung verbunden. Zum Teil bedingten einander die Aussicht auf den sozialen Aufstieg durch die Hilfeleistung der Missionare und die Flucht aus der Unterdrückung durch den Hinduismus. Allerdings nennt Jayakumar ebenso Beispiele von Bekehrungen als Folge eines inneren Glaubenserlebnisses und somit aus persönlicher Überzeugung (Jayakumar 1999: 226).

Das Motiv des Glaubensübertritts einer Person – in diesem Fall der Gypsies – kann letztlich nicht wissenschaftlich überprüft werden. Allerdings weisen einige Beispiele und Erzählungen auf die Ernsthaftigkeit der Glaubensentscheidungen hin. Chandru berichtete von der Angst vor Dämonen, die in seinem Dorf früher geherrscht hatte und wie er persönlich zu der Überzeugung gelangt sei, dass nur ein Gott – und nicht ihre vielen Götter – dieses Problem lösen könne. In den Dörfern lernte ich außerdem mehrere Gypsies kennen, die von Heilungen von Tumoren und Geschwüren erzählten und diese dem Gebet zu Jesus Christus zuschrieben. Die Bedeutung des Glaubens im Leben zeigt sich außerdem in der Aussage von Chandru: „Die Zukunft unseres Dorfes ist sehr hell, Gott hat große Pläne mit uns. Wir sind ausgestoßene Leute, aber ausgestoßene Leute, die Gott erwählt hat.“ (Anhang III, S.124) Dies

weist darauf hin, dass er sich nicht mehr als hilfloses Opfer des Kastensystems wahrnimmt, welches ihm seine menschliche Würde abspricht. Er bezieht seine Identität und seine ‚Erwählung‘ auf die Zusprüche der Bibel. Die zuvor angesprochene ‚internalisierte Armut‘ und ‚Minderwertigkeitskomplex‘ der Dalits (Jayakumar 1999: 42) sind den Aussagen von Chandru zufolge mit dem neuen Glauben durchbrochen worden. Außerdem bestimmt das Gefühl der eigenen Minderwertigkeit das Denken und Verhalten in seinem Dorf nicht länger, wie dies früher der Fall gewesen ist.

### **5.3.5.2. Aktive Bekehrungsmaßnahmen?**

In einem Gästehaus in Chennai, in dem ich die ersten Tage meines Indien-Aufenthalts untergebracht war, habe ich mich beim Abendessen mit einer britischen Reporterin unterhalten. Sie war dort, um für eine Dokumentation über das Leben eines indischen Dichters zu forschen. Im Zuge dessen besuchte sie verschiedene Dörfer in Südindien und wurde dort direkt mit dem Kastensystem konfrontiert, worauf sie reagierte: „It makes me so angry! It’s worse than racism.“

Ich stimmte ihr zu und erzählte ihr von meinem Forschungsvorhaben, dass ich eine Organisation untersuche, die unter diesen Entrechteten arbeitet und neben praktischer Entwicklungsarbeit ebenso ihre christlichen Glaubensüberzeugungen mit diesen teilt. Sie positionierte sich dazu entschieden und vertrat den Standpunkt, dass Entwicklungsarbeit ohne Bekehrungsabsichten zu geschehen habe, da dies alles nur noch schlimmer mache und eine zusätzliche Trennung zwischen der Zielgruppe und ihrem Umfeld schaffe.

Diese Aussage offenbart ihre Meinung, Entwicklungsarbeit sei von Glaubensbezügen völlig zu trennen und weiters differenzierte sie nicht zwischen ‚Glauben weitergeben‘ und ‚bekehren‘. Beides war für sie somit, entsprechend der bereits besprochenen westlich-säkularen Meinung (siehe Punkt 4.3.), grundsätzlich problematisch. Die Reporterin fand, dass die Organisation Bildungsarbeit machen solle, ohne etwas von ihrem Glauben zu sagen.

In zahlreichen Berichten zur Kastendiskriminierung wird bestätigt, dass die Folge davon die Exklusion und Isolation der Dalits in allen Lebensbereichen ist, wie z.B. in der Schule. Dalit-Kinder müssen noch immer getrennt von Kindern höherer Kasten sitzen, obwohl das Bildungssystem auf den Grundsätzen der Gleichheit aufbaut. Auch werden sie von LehrerInnen zum Teil diskriminiert (Navsarjan/RFK Center 2010: 36). In den staatlichen Schulen bekommen alle Kinder ein Mittagessen, allerdings weigern sich Kinder aus höheren Kasten teilweise, das Essen einzunehmen, wenn es von Dalit-Frauen zubereitet worden ist.

Von über tausend vom ‚RFK Center‘ untersuchten Dörfern werden in 50% keine Dalits zur Zubereitung des Essens angestellt (ebd.).

Werden diese Zustände – die die Realität der Dalits bei weitem nicht fassen können – in Betracht gezogen, macht das eine Tatsache klar: Eine Organisation, die sich auf Bildung für die Dalits konzentriert, kann den Kindern zwar ‚Gutes tun‘, doch an dem zugrundeliegenden Dilemma der Dalits, das von der britischen Reporterin beklagt worden ist, wird sich allerdings nichts ändern.

Eine völlig andere Meinung bezüglich Glauben und Bekehrung vertreten intellektuelle Dalits wie Ambedkar und Ilaiyah, indem sie aufzeigen, dass es das religiöse System sei, das den Dalits die menschliche Würde und den sozialen Fortschritt verweigert. Ambedkar sieht den Glaubenswechsel als den wesentlichen Schritt für die Befreiung der Dalits:

If you have to get rid of this shameful condition [...] there is only one way. That is to throw off the shackles of the Hindu religion and the Hindu society in which you are bound. [...] So long as we remain in a religion, which teaches a man to treat another man like a leper, the sense of discrimination on account of caste, which is deeply rooted in our minds, can not go. For annihilating caste and untouchables, change of religion is the only antidote.” (Ambedkar 1935)

Der soziale Status der ‚Unberührbarkeit‘ kann seiner Ansicht nach nur durch den Übertritt zu einer Religion verändert werden, die auf Werten wie Gleichheit und Gerechtigkeit aufbaut. In Bezug auf das religiöse System bzw. die ‚Ideologie‘, die den Dalits ihre menschliche Würde entzieht, sagt auch Ilaiyah: „It is this ideology that must be replaced by an alternate ideology giving dignity and equality to all.“ (Ilaiyah, zit. in D’Souza 2004: 81)

Der christliche Glaube wird von Organisationen wie ‚Contactions‘ nicht ausschließlich instrumentell für den persönlichen Aufstieg angesehen, so wie Ambedkar den Glaubenswechsel sah. Joseph D’Souza legt das Wesen der christlichen Botschaft dar, welche Organisationen in Indien unter den Dalits verbreiten: „Christ’s message of acceptance, love, affirmation, equality, salvation and transformation is the alternative to the teachings of the caste system.“ (D’Souza 2004: 65)

Es ist gerade diese biblische Botschaft, die ‚Contactions‘ in ihrer praktischen Arbeit unter den Gypsies motiviert, ‚die Hungernden zu speisen‘, ‚die Blinden sehend zu machen‘ und ‚die Niedergeschlagenen aufzurichten‘, wie Samuel aus Psalm 146 zitierte. Die physischen Bedürfnisse der Gypsies werden nicht dazu gebraucht, um eine vermeintliche ‚Bekehrungsagenda‘ zu verfolgen, was weit vom biblisch-zentrierten Missionsverständnis

entfernt wäre. Die bisherige Analyse der Arbeit von ‚Contactions‘ hat vielmehr ersichtlich gemacht, dass den unmittelbaren Bedürfnissen der Gypsies begegnet wird.

Samuel war der festen Meinung, dass die Gypsies neben den physischen Bedürfnissen noch andere Mängel hätten. Wenn der Mangel an Nahrung gestillt sei, hätten sie noch eine andere Art des Hungers, nämlich die Sehnsucht nach Liebe und nach Gott. Dieser Hunger müsse ebenso gestillt werden.<sup>45</sup>

‚Contactions‘ ist davon überzeugt, dass die Veränderung der Praktiken, die den Familien und Dörfern Schaden zufügen und mit der biblischen Lehre nicht vereinbar sind, die grundlegende Voraussetzung für den Wandel in den Gemeinschaften ist. Genannt worden sind irreguläre Ehen, Betrug und Alkoholismus. In den Dörfern wird den Gypsies neben biblischen Lebensprinzipien, z.B. der Umgang mit Frauen und Kindern, auch der biblische Umgang mit Finanzen nahe gelegt. Eine Mitarbeiterin erzählte, dass ein Ehepaar einen Teil ihrer Einkünfte zum Contactionsbüro als freie Spende brachte. Dies zeige, dass das biblische Prinzip ‚Geben und nicht nur Nehmen‘ verstanden worden sei und dass einige Gypsies bereit seien, darauf zu reagieren.

Die weitere Beobachtung zur Weitergabe des Glaubens zeigt auf, dass ‚Contactions‘ die Unterstützung nicht daran koppelt, ob die EmpfängerInnen sich bekehren oder nicht. Wie zuvor erwähnt worden ist, hat im Medavakkam-Dorf ein Großteil der Gypsies den christlichen Glauben angenommen und ist getauft worden. Als ich vor fünf Jahren, im Jahr 2007, das Dorf besuchte, stand gegenüber vom Contactions-Betreuungshaus ein geschmückter Hindutempel und als ich dieses Jahr wieder dorthin gekommen bin, hat sich mir dasselbe Bild geboten. Samuel erklärte, dass zwei Familien weiter dem Hinduismus angehören und dies nicht ändern wollen. Das ändert, wie gesagt, nichts an den Unterstützungsleistungen von ‚Contactions‘ und bei der Betreuung der Kinder wird ebensowenig zwischen ‚Getauften‘ und ‚Ungetauften‘ unterschieden.

Die MitarbeiterInnen teilen ihren Glauben und erzählen biblische Geschichten mit den Gypsies, doch beruhen sowohl die Glaubensentscheidung als auch die Entscheidung zur Taufe auf Freiwilligkeit. Folgende Begebenheit belegt, dass sich die Gypsies nicht nur für den persönlichen Nutzen, sondern aus innerer Überzeugung dem christlichen Glauben zugewandt haben:

---

<sup>45</sup> Passend hierfür ist der Erklärung Faschingeders: „Missionare haben eine spirituelle Dimension in ihrem Denken und Handeln. Sie sehen und beschreiben mehr als das immanent Vorhandene.“ Faschingeder 2001: 147

In den Bundesstaaten Orissa und Karnataka kam es im Jahr 2008 zu einer Serie von Gewalttaten gegen ChristInnen von der hindu-nationalistischen BJP-Partei, welche sich in weitere südliche Bundesstaaten ausweitete. Mitglieder dieser Partei suchten zu dieser Zeit verschiedene von ‚Contactations‘ betreute Dörfer auf und warnten die Gypsies vor weiterem Kontakt mit ChristInnen. Wie Samuel mitgeteilt hat, sprachen sich die bekehrten Gypsies deutlich für den neu gewonnenen Glauben aus und gaben ihn trotz der Drohungen nicht auf.<sup>46</sup>

Aufgrund der Skepsis seitens der Regierung gegenüber christlicher Mission gibt jeder getaufte Gypsy einen Brief mit seiner/ihrer Unterschrift bzw. im Fall von AnalphabetInnen seinem/ihrer Fingerabdruck ab. Diese staatliche Forderung an christliche Gemeinden soll den Beweis erbringen, dass die Taufe in keinem Fall unter Zwang geschieht, sondern eine freiwillige Entscheidung der jeweiligen Person ist.

Zu dem Argument der britischen Reporterin, dass Bekehrungen zu einer Trennung zum Umfeld führen, soll Folgendes vermerkt werden: Der Schulbesuch hat die Kinder verpflichtet, sich zu pflegen und saubere Kleidung zu tragen und durch die Bereitstellung von Nahrungsmitteln haben die Eltern erstmals begonnen zu kochen. Die Jahre zuvor sind die Gypsy-Dörfer fast ausschließlich aufs Betteln angewiesen gewesen, was die abweisende Haltung in der Bevölkerung ihnen gegenüber, zusätzlich zum Status der ‚Unberührbarkeit‘, verschärft hat. Chandru erklärte, dass seine Gemeinschaft abgesehen beim Betteln niemals Umgang mit anderen Menschen gepflegt hatte. Es ist denkbar, dass saubere Kleidung, ein ordentliches Auftreten und mehr Selbstbewusstsein der Gypsies viel eher Akzeptanz bzw. Respekt in der restlichen Bevölkerung bewirkt. Ebenso können die Gypsies durch die neuen Beschäftigungen Dienstleistungen für die Gesellschaft erbringen, was viel eher zu einer Integration in die Gesellschaft führt als dass es eine zusätzliche Trennung und Isolation schafft. Wie dargestellt worden ist, sind diese sichtbaren Veränderungen wie die Bereitschaft zu arbeiten, Sauberkeit anzustreben und die Kinder in ihren schulischen Leistungen zu fördern, neben anderen Faktoren zum Teil mit der Hinwendung zum christlichen Glauben einhergegangen.

---

<sup>46</sup> Dasselbe zeigt Jayakumar in der Untersuchung der bekehrten Dalits in der Vergangenheit auf: Viele von diesen wurden von Anhängern höherer Kasten und Regierungsoffizieren aufgrund des Glaubensübertritts belästigt. Die meisten blieben dem neuen Glauben treu, Jayakumar 1999: 110

## 5.4. Reflexion

Abschließend sollen die Ergebnisse der Fallstudie an der Forschungsfrage reflektiert sowie die Grenzen der Forschung und bestehende Unklarheiten genannt werden.

An den Darstellungen ist deutlich geworden, dass die Motivation, der Glaube und die Handlungen in der Arbeit von ‚Contactions‘ eine untrennbare Einheit bilden. Die ‚Mission‘ der Organisation durchzieht die praktische Entwicklungsarbeit, welche eingehend beschrieben und analysiert worden ist. Die Arbeitsbereiche Bildung und Mikrokredite, die Anfänge der Arbeit sowie die Beispiele aus der Betreuung der Dörfer sind aus dem Grund erläutert worden, um aufzuzeigen, dass eine Missionsorganisation Entwicklung nicht nur als Mittel zum Zweck betreibt, um Menschen zu ‚bekehren‘.

Das Missionsverständnis, das von dem Menschen, der nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, ausgeht, kommt weiters darin zum Tragen, dass die Arbeit praktisch auf Beziehungsbildung und Wertewandel ausgerichtet ist. Wie gesehen worden ist, erfordert dies Ausdauer und ist teilweise mit persönlichen Kosten verbunden, wie z.B. die Augeninfektion des Mitarbeiters. Was die MitarbeiterInnen motiviert, ist nicht der Profit, sondern die ‚Gute Nachricht‘ von Gottes Liebe und Jesus Christus.

Die Armut dieser Bevölkerungsgruppe ist angerissen worden und was sich daraus auf deren Lebensweise ergibt. Die systematische Unterdrückung und Ausbeutung widerspricht deutlich dem beschriebenen biblischen Bild des Menschen, der in einer einzigartigen Würde geschaffen ist. Der Opferstatus der Dalits als Resultat der Missstände durch das religiöse System wird von zahlreichen Organisationen bestätigt. Daraus ergibt sich die wichtige Tatsache, dass dieser Status nicht von einer bestimmten Gruppe ‚konstruiert‘ wird, sondern dass die unterste Gesellschaftsschicht in der Tat zu einer Wirklichkeit verbannt ist, welche von Gewalt, Erniedrigung und Demütigung gezeichnet ist (Navsarjan/ RFK Center 2010: 3). In Folge dessen können die Dalits nicht für sich sprechen, sondern bedürfen der Initiativen von Organisationen wie dem ‚Dalit Solidarity Network‘, dem ‚Dalit Freedom Network‘ und dem ‚Human Rights Watch‘, die international für sie sprechen und die umfassenden Diskriminierungen publik machen.

Auf dieser Grundlage ist zu verstehen, was der Leiter Samuel über die Zustände der Gypsies zu Beginn der Arbeit beschrieben hat, nämlich „sie lebten wie die Tiere“ und „sie haben ein Defizit im Denken“. Im ersten Augenblick war ich über diese Aussagen schockiert und habe

mich an Berichte von Kolonialbeamten wie z.B. Frederick Lugard erinnert, der seinen ‚Untergebenen‘, kolonisierten Völker, einen Status von ‚barbarian‘, ‚primitive races‘ und ‚non-adult races‘ gegeben hat (Lugard 1926: 16). Als Folge davon haben diese Berichterstattungen, wie heute belegt ist, die Herrschaft über diese Völker und ihre Ausbeutung legitimiert bzw. begründet.

Ich bin nach meinen Beobachtungen bei ‚Contactions‘ und des Umgangs der MitarbeiterInnen mit den Gypsies davon überzeugt, dass die erwähnten Zuschreibungen von Samuel keine Herabwürdigung der Gypsies war, sondern vielmehr die ‚Diagnose‘ ihres Armutproblems. Um Myers zu wiederholen, ist „[t]he way we understand the nature of poverty and what causes poverty [...] very important, because it tends to determine how we respond to poverty.“ (Myers 1999: 12)

Angesichts der Kastendiskriminierung und der erwähnten ‚internalisierten Armut‘ der Dalits wäre der Gedanke abwegig, ‚Entwicklung‘ durch materielle Verbesserungen alleine erreichen zu wollen oder aber Entwicklung damit gleichzusetzen. Denn wie die Beschreibungen des Kastensystems deutlich gemacht haben, liegt die Armut der Dalits weit tiefer als sichtbare Mängel und äußert sich in dem Denken, ‚Niemand‘ zu sein, oder anders gesagt, in dem Denken der ‚eigenen natürlichen Minderwertigkeit‘ (Jayakumar 1999: 45). Ebenso wenig haben politische Maßnahmen wie z.B. Bildung, welche die gesellschaftliche Integration der Dalits bewirken sollten, bis heute das Kastenproblem beseitigen können. Es ist insofern bedenklich, an welchen Maßstäben das UNDP die Armut in Indien misst, wenn sie berichtet:

India has been successful in getting children into primary school, in providing access to water and in conserving environmental resources. It is possible that poverty will be halved by 2015 but by no means certain. (UNDP Newsroom 2010)

Darin wird die Armutsminderung u.a. an den Schuleintritte gemessen. Doch das grundlegende mentale Problem der Dalits, das ihnen trotz Schulabschluss verhindert, eigene Entscheidungen für ihr Leben zu treffen und die in der Verfassung garantierten Rechte zu genießen, bleibt in diesem Bericht unberücksichtigt. Ich konnte bei weitem nicht umfassend aufzeigen, wie stark den Dalits heute die Rechte verweigert werden und ob es in Regionen zu völliger Gleichheit gekommen ist. Allerdings halte ich mich an indische WissenschaftlerInnen, die bestätigen, dass die Kluft zwischen Angehörigen aus hohen Kasten und den ‚Unberühbaren‘ noch immer besteht. Trotz der technologischen Fortschritte und wirtschaftlicher Entwicklung, die nach außen angepriesen werden, ändert dies nichts an der

Tatsache, dass die menschliche Würde bis heute Millionen von Menschen im Land verweigert bleibt (D'Souza 2004: 82-84).

Die mittlerweile 16-jährige Entwicklungsarbeit von ‚Contactions‘ weist zahlreiche Veränderungen auf, und zwar im Umgang der Gypsies mit persönlichen Ressourcen, in familiären Beziehungen, in veränderten Zukunftsperspektiven durch die innere Neuorientierung bzw. Bekehrung.

Angesichts dieser Ergebnisse ist noch nicht auf eine Veränderung bzw. Transformation im größeren gesellschaftlichen Rahmen zu schließen, aber es könnte sein, dass die ausgebildeten Gypsies mit den gewonnenen Kenntnissen über ihre Rechte und durch die neuen Lebensperspektiven mit der Zeit selbst für die Kastenlosen eintreten können und es nicht mehr bedürfen, dass andere für sie eintreten. Ob sich das Kastensystem oder zumindest die Praxis der Unberührbarkeit jemals auflösen wird, ist nicht vorhersehbar, es kommt m.E. jedoch stark darauf an, wie viele Dalits, Angehörige aus höheren Kasten und Parteimitglieder die christlichen Werte der Gleichberechtigung übernehmen und ausleben werden, und wie viel politische Macht die hindu-nationalistische BJP und diesbezügliche Gruppen in Zukunft besitzen werden.

Aus der Analyse ist hervorgegangen, dass zwischen Indien und Schweiz, der beiden Zweige von ‚Contactions‘, eine gleichwertige Partnerschaft besteht. Sowohl die indische Leitung als auch die schweizerische Geschäftsführung strebt das Ziel an, dass die Gypsies ‚auf eigenen Beinen stehen‘ und in Zukunft nicht mehr auf finanzielle Spenden angewiesen sein werden.

Würde die praktische Entwicklungsarbeit unter den Gypsies von EuropäerInnen durchgeführt werden, müsste der Frage nach dem Umgang mit kulturellen Normen in der Analyse beachtet werden. Denn wie aus historischen Analysen hervorgeht und auch heute noch in verschiedenen Entwicklungskreisen argumentiert wird, ist ‚Paternalismus‘ und die ‚Überstülperung kultureller Normen‘ bei missionarischen Tätigkeiten von Gruppen aus dem globalen Norden in Ländern des Südens üblich (Thiessen 2011: 62). Dieser Aspekt zu analysieren hat sich bei ‚Contactions‘ aus dem Grund erübrigt, da ausnahmslos indische MitarbeiterInnen die praktische Entwicklungsarbeit unter den Gypsies betreiben, also Menschen mit derselben kulturellen Herkunft wie jener der Zielgruppe. Die Geschäftsführung mit schweizerischem Hintergrund arbeitet gleichermaßen im eigenen kulturellen Umfeld.

Zu dem Umgang mit kulturellen Selbstverständlichkeiten habe ich Folgendes beobachtet, was weiteren Überlegungen bedarf: Die Geschäftsführer aus der Schweiz organisieren jährlich eine Reise für interessierte europäische SpenderInnen, die das Arbeitsfeld in Indien kennenlernen wollen. Während meines Forschungsaufenthalts habe ich eine solche Gruppe getroffen und mit ihr mehrere Dörfer besucht, in denen wir ‚private‘ Zirkusaufführungen bekommen haben. Die Gypsies schienen sehr fröhlich zu sein und unsere Anwesenheit zu schätzen. Diese Begegnungen haben Fragen in mir aufgeworfen: Wie nehmen sie die ‚Weißen‘ wahr, die mit ihren hochwertigen Kameras sichtlich wohlhabend sind und welche Folge hat dies wiederum auf ihre Selbstwahrnehmung?

Entweder werden sie darin bestärkt, von außen abhängig zu sein und niemals an den Standard heranzukommen, der ihnen durch die Begegnung mit den EuropäerInnen vor Augen gestellt wird. Oder aber werden sie durch die Begegnung mit diesen zusätzlich in ihrer Würde bestärkt, da sich schließlich nicht einmal Menschen aus höheren Kasten mit ihnen abgeben. Die Tatsache, dass die Reisegruppe sie in ihren Dörfern besucht und ihnen auf gleicher Augenhöhe begegnet, ohne sie aufgrund ihrer Herkunft anders zu behandeln, kann ihrer langen ‚Geschichte der Exklusion‘ entgegenwirken.

Aufgrund der Konzentration auf eine Organisation konnte ich auf einige Bereiche nicht näher eingehen, z.B. auf die Interaktion von ‚Contactions‘ mit anderen Entwicklungsakteuren oder gleichgesinnten FBOs in Indien. Die in dieser Fallstudie aufgezeigten Perspektiven zu der Transformation der Gypsies/Dalits können Anregungen für weitere Forschungen auf diesem Gebiet geben, z.B. die bestehenden Zusammenschlüsse von FBOs in Indien und die politischen Zugeständnisse für den Kampf um mehr soziale Gerechtigkeit. Mindestens von einer christlichen Allianz, die für religiöse Freiheit und Menschenrechte eintritt, habe ich erfahren und zwar der ‚All India Christian Council‘ (AICC), eine überkonfessionelle Dachorganisation mehrerer tausend indischen Gemeinden, Kirchen und NGOs.

Meine zeitlichen und sprachlichen Ressourcen waren begrenzt und deshalb konnte ich weder Frauen der Zielgruppe befragen noch Gypsies außerhalb der betreuten Dörfer.

## **6. Conclusio**

Abschließend möchte ich nochmals auf die in der Arbeit bereit verwiesene Behandlung von Marshall und Keough über die Zusammenarbeit von Entwicklungs- und Glaubens-

organisationen in dem weltweiten Kampf gegen die Armut eingehen, da viele Überlegungen der vergangenen Kapitel darin auf den Punkt gebracht werden.

Es wird dargelegt, wie wenig Beachtung die Beziehung von Glauben und ökonomischer/sozialer Entwicklung in den letzten Jahren gefunden hat, obwohl sowohl über ‚Entwicklung‘ als auch über ‚Religion‘ sehr vieles publiziert worden ist. Diese Trennung hat wichtige Gründe. Das Wesentliche dabei ist, dass sich Glaubensinstitutionen primär mit dem ‚spirituellen Wohlergehen‘ des Menschen befassen, während Entwicklungsinstitutionen sich auf das Materielle im Hier und Jetzt konzentrieren. Zusätzlich hat die lange etablierte Trennung zwischen Staat und Kirche dazu geführt, dass die – wie sie es bezeichnen – ‚Welt der Religion‘ von EntwicklungspraktikerInnen weder in der Forschung noch in der Praxis beachtet worden ist. Dabei wird ignoriert, dass „faith-based organizations are important players in many spheres of Development.“ (Marshall/Keough 2004: 1)

Im internationalen Entwicklungsdiskurs ist in den letzten Jahren das Bewusstsein über die komplexen Prozesse gewachsen, die dem ökonomischen und sozialen Wandel zugrunde liegen und darüber, dass Entwicklung längst nicht so planbar ist, wie dies lange Zeit angenommen worden ist.

Weil jedes Entwicklungsunternehmen entscheidend von menschlicher Motivation geprägt ist, plädieren Marshall und Keough für eine Zusammenarbeit zwischen Entwicklungs- und Glaubensinstitutionen, da nur unter Einbeziehung verschiedener Perspektiven und der Definition neuer Lösungsansätze die globalen Herausforderungen rund um Entwicklung adressiert werden können (ebd.: 8).

Ganz entscheidend in der Armutsbekämpfung ist die Ausrichtung auf die menschliche Dimension in der Entwicklung: „Fighting poverty has a technical dimension, but even more it requires a capacity to respect and care for fellow human beings.“ (ebd.)

Diese somit erforderliche Bereitschaft weist auf die Werte hin, die dem Leben ihre Bestimmung jenseits des Materiellen geben. Handlungen auf der Grundlage von Werten zeichnen sich durch „commitment and consistency“ aus (ebd.: 9).

Die beiden Autorinnen rufen dazu auf, sich von einer Differenzierung zwischen Motivation, Reden, Denken und Handeln zu distanzieren, da diese eine Einheit bilden (ebd.).

Mit diesem Gedankengut hat sich diese Diplomarbeit befasst und gezeigt, auf welchen Grundlagen und Werten der christliche Glaube gründet und was sich daraus für die Entwicklungspraxis ergibt.

Wie Faschingeder bemerkt, geht es im Bezug auf die Auseinandersetzung mit verschiedenen Glaubensrichtungen nicht darum, Urteile zu den jeweiligen Werten oder Überzeugungen zu fällen oder zwischen den Religionen zu vergleichen. Er zeigt am Beispiel von christlicher christlichen Mission auf, dass es zu kurz greifen würde, sie auf politische oder materielle Folgewirkungen hin zu untersuchen und sie letztlich womöglich als ‚Fehlentwicklung‘ einzustufen. Vielmehr ist die Frage nach der Motivation der MissionarInnen und nach der praktischen Umsetzung von dieser bedeutend (Faschingeder 2001: 29).

Ich habe die christlichen Grundsätze für Entwicklung dargestellt und das Missionsverständnis auf der Grundlage der evangelikalen Theologie erarbeitet. Die darin eröffneten Perspektiven auf das Leben, auf Armut und Entwicklung unterliegen der praktischen Arbeit vieler missionarischer FBOs. Nicht zuletzt wird von Marshall und Keough der Versuch unternommen, den Dialog mit solchen Glaubensorganisationen zu suchen und ihre Perspektiven und Lösungsansätze zu berücksichtigen. Angesichts der globalen Herausforderungen und tiefgreifenden Armut wird dazu aufgerufen, die lange aufrechterhaltenen Tabus rund um Glaube und Religion zu durchbrechen und die Grundlagen von FBOs zu untersuchen, ohne diese zu schnell zu bewerten.

Dies kann bzw. soll FBOs – im vorliegenden Fall evangelikalen EntwicklungspraktikerInnen – den Mut geben, für ihr Wertefundament geradezustehen und ihre Überzeugungen nach außen hin transparent zu machen. Anhand meiner Fallstudie konnte zumindest angedeutet werden, welche wirksame Kraft ein biblisch-ausgerichteter Glaube in sich birgt und zu einer nachhaltigen Entwicklung benachteiligter Gruppen führen kann (Bradbury 2012: 121). Angesichts der zunehmenden Offenheit in Entwicklungskreisen für neue Perspektiven brauchen die besprochenen PraktikerInnen nicht länger denken, sich für ihre christlichen Motive in der Entwicklungspraxis verteidigen oder sich gar dafür rechtfertigen zu müssen.

Eingangs ist der Bedarf nach Fallstudien geäußert worden, um mehr Klarheit über die Rolle von Religion in Entwicklungsprozessen zu bekommen. Nach meiner Erfahrung kann ich nur nahelegen, für weitere Fallstudien, so auch zu der Arbeit von FBOs, das jeweilige Arbeitsfeld zu besuchen und am Feld zu forschen. Ich hätte die Situation der Dalits auch nach einer genauen Auseinandersetzung mit der vorhandenen Literatur niemals in dem Ausmaß erfassen können, wie es mir durch die Forschungsreise ermöglicht wurde. Erst durch die Konfrontation mit dem ‚fremden Lebenskontext‘ habe ich erkannt, wie westlich mein Denken und mein Wissen über Entwicklung in Wirklichkeit ist. Sowohl das Kastenwesen als auch die

Auswirkungen dieses Systems auf die Dalits waren für mein westlich geprägtes Weltbild sehr fremd. Ich musste meine zuvor theoretischen Kenntnisse über Armut und Entwicklung bewusst zur Seite schieben, damit ich mich neu orientieren konnte. Durch den Lernprozess während des Aufenthalts bin ich zunehmend für die Armut sensibilisiert worden, die über die materielle und sozioökonomische Dimension des Lebens hinausreicht. Angesichts dessen ist für mich deutlich geworden, dass ‚Entwicklung‘ nicht pauschal definiert werden kann, sondern dass das jeweilige Entwicklungsverständnis eng mit dem Armutsverständnis verbunden ist. Und da Armut wiederum je nach Kontext höchst unterschiedlich bedingt ist, kann ebenso wenig pauschal von ‚der Armut‘ gesprochen werden. Ich komme zu dem Schluss, dass ‚Entwicklung‘ erst dann relevant sein kann, wenn auch spirituelle Faktoren, welche der materiellen Wirklichkeit unterliegen und das Wohlergehen der Armen untergraben, berücksichtigt werden.

## Bibliographie

- Ababa, Rizalina L. (2011): *Transforming Lives and Communities: A case study on building partnerships in the Philippines through Appreciative Inquiry*. Capstone Collection. <http://digitalcollections.sit.edu/capstones/2504> (08.10.2012)
- Ambedkar, Bhimrao R. (1935): *Why go for Conversion?* <http://www.angelfire.com/ak/ambedkar/BRwhyconversion.html> (02.10.2012)
- Anderson, Jeremiah H. M. (2011): *Dalit Christians in India: Reflections from the Broken Middle*. In: *Studies in World Christianity*, Nr.17, S.258-274
- Berger, Peter (1999): *The desecularization of the world: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eardmans Publishing
- Bibel, Die (1985): *Nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung von 1984*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Bosch, David J. (1991): *Transforming Mission*. Maryknoll: Orbis Books
- Bradbury, Steve (2012): *The Micah Mandate: An Evangelical View*. In: Matthew Clarke (Hg.): *Mission and Development: God's Work or Good Work?* London & New York: Continuum, S.103-121
- Bradley, Tamsin (2009): *A call for clarification and critical analysis of the work of faith-based development organizations (FBDO)*. In: *Progress in Development Studies*, Nr.9, S.101-114
- Bradshaw, Bruce (1997): *Bridging the Gap: Evangelism, Development, and Shalom*. Monrovia, Calif.: MARC
- Bragg, Wayne G. (1983): *Beyond Development*. In: Sine, Tom (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Monrovia, Calif.: MARC
- Brennan, Niamh (2008): *Faith: An Obstacle or an Element of Development?* [http://www.nuigalway.ie/dern/documents/47\\_niamh\\_brennan.pdf](http://www.nuigalway.ie/dern/documents/47_niamh_brennan.pdf) (05.03.)
- Brock, Peggy (2008): *Negotiating Colonialism: The life and Times of Arthur Wellington Clah*. <http://msp.esrc.unimelb.edu.aujshs/missions> (11.10.2012)
- Brück, Michael (1989): *Indien*. In: Fahlbusch, Erwin (Hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Bd.2*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S.647-650
- Burrige, Kenelm (1991): *In the Way: A Study of Christian Missionary Endeavour*. Vancouver: UBC Press
- Byworth, Justin (2003): *World Vision's Approach to Transformational Development: Frame, policy and indicators*. In: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, Nr.20, S.102-114

- Corbett, Steve; Fikkert, Brian (2009): *When helping hurts*. Chicago: Moody Publishers
- Chambers, Robert (1983): *Rural Development: Putting the Last First*. London: Longman Group
- Chambers, Robert (2007): *From PRA to PLA and Pluralism: Practice and Theory*. IDS Working Paper Nr. 286. Brighton: Institute of Development Studies
- Constitution of India, The: <http://lawmin.nic.in/olwing/coi/coi-english/coi-indexenglish.htm> (13.09.2012)
- Cooperrider, David; Whitney, Diana D. (2005): *Appreciative Inquiry: A Positive Revolution in Change*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers
- Crewe, Emma; Harrison, Elizabeth (1998): *Whose development? An ethnography of aid*. London: Zed Books
- Dalit Freedom Network (o.A.): *Who are the Dalits?*  
[http://www.dalitnetwork.org/go/?dfn/who\\_are\\_the\\_dalit/C64](http://www.dalitnetwork.org/go/?dfn/who_are_the_dalit/C64) (08.11.2012)
- Deneulin, Séverine; Bano, Masooda (2009): *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. London: Zed Books
- De Sousa, Santos B. (1999): *On oppositional postmodernism*. In: Munck R.; O'Hearn, D. (Hg.): *Critical development theory contributions to a new paradigm*. London: Zed Books, S.29-34
- DFID (2005): *Faith in Development*. <https://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/RD-20051207-Benn-FaithinDevelopment.pdf> (17.04.2012)
- DFID (2010): *Civil Society Challenge Fund Application Guidelines*.  
<http://www.dfid.gov.uk/Documents/funding/CSCF-application-guidelines-2010.pdf> (19.03)
- D'Souza, Joseph (2004): *Dalit Freedom Now and Forever. The Epic Struggle for Dalit Emancipation*. Secundarabad: OM Authentic Media
- Edwards, Michael (1989): *The irrelevance of development studies*. In: *Third World Quarterly*, Nr.11, S.116-136
- Edwards, Joel (2012): *Transformation*. (Unveröffentlichter Vortrag bei der Christian Community Development Conference in Württemberg, Mai 2012)
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton Paperbacks
- Faschingeder, Gerald (2001): *Die Missionierung indigener Völker in Indien 1890-1960. Aus den Geschichten der Mission, der Fremde und der Entwicklungsidee*. Dissertation. Wien: o.A.
- Feldtkeller, Andreas (2002): *Mission.Christentum*. In: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd.5. Tübingen: Mohr Siebeck. S.1274-1278

- Fernando, Jude L. (2006): *Microfinance*. Oxon: Routledge
- Fischer, Karin (Hg.) (2006): *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*. Wien: Mandelbaum
- Flick, Uwe (2003): *Triangulation in der qualitativen Forschung*. In: Flick, Uwe (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt, S.309-318
- Follath, Erich (2012): *Indien. Zwischen Gandhi und Gates*. In: *Der Spiegel*, Nr.34, S.80-86
- Fountain, Philip (2012): *Blurring Mission and Development in the Mennonite Central Committee*. In: Matthew Clarke (Hg.): *Mission and Development: God's Work or Good Work?* London und New York: Continuum, S.143-166
- Freire, Paulo (1973): *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum
- Friedman, John (1992): *Empowerment: The Politics of Alternative Development*. Cambridge: Blackwell
- Geldbach, Erich (1986): *Evangelikale Bewegung*. In: In: Fahlbusch, Erwin (Hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Bd.1*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S.1186-1191
- Gomes, Bea de Abreu Fialho (2006): *Geber-Empfänger-Beziehungen. Partnerschaften und Hierarchien*. Wien: Mandelbaum
- Gorlorwulu, John; Rahschulte, Tim (2010): *Organizational and Leadership Implications for Transformational Development*. In: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*. Nr.27, S.199-208
- Gutiérrez, Gustavo (1974): *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. London: SCM Press
- Hobart, M. (Hg.) (1993): *An anthropological critique of development: the growth of ignorance*. Oxford University Press
- Höfer, Herbert E. (1999): *Why are Christians persecuted in India? Roots, Reasons, Responses*. In: *Missio apostolica*, Nr.7, S.77-86
- Holenstein, Anne-Marie (2010): *Religionen – Potential oder Gefahr? Religion und Spiritualität in Theorie und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit*. Wien: LIT Verlag
- Holland, Jeremy; Blackburn, James (Hg.) (1998): *Whose voice? Participatory Research and Policy Change*. London: Intermediate Technology Publications
- Hopf, Christel (2003): *Qualitative Interviews- ein Überblick*. In: Flick, Uwe (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt, S.349-359
- HRW (2007): *Hidden Apartheid: Caste Discrimination against India's 'Untouchables'*. <http://www.hrw.org/en/reports/2007/02/12/hidden-apartheid-0> (08.11.2012)

International Dalit Solidarity Network (IDSN): *What are the key issues affecting Dalits today?* <http://idsn.org/caste-discrimination/key-issues/> (08.11.2012)

James, Rick (2009): *What is distinctive about FBOs? How European FBOs define and operationalise their faith.* <http://www.intrac.org/data/files/resources/482/Praxis-Paper-22-What-is-Distinctive-About-FBOs.pdf> (15.04.2012)

Jayakumar, Christian (1994): *Powerlessness of the Poor: Toward an Alternative Kingdom of God Based Paradigm of Response.* Fuller Theological Seminary. California: Pasadena

Jayakumar, Samuel (1999): *Dalit Consciousness and Christian Conversion. Historical Resources for a Contemporary Debate.* Chennai: Mission Educational Books

Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.) (2007): *Säkularisierung und die Weltreligionen.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Jones, Ben; Juul Petersen, Marie (2011): *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing recent work on religion and development.* In: *Third World Quarterly*, Nr.32, S.1291-1306

Juergensmeyer, Mark (1982): *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20<sup>th</sup> Century Punjab.* Berkeley: UCP

Kancha, Ilaiah (1996): *Why I Am Not a Hindu: A Sudra critique of Hindutva philosophy, culture and political economy.* Calcutta: Samya

Kim, Sebastian C.H. (2003): *In Search of Identity: Debates on Religious Conversion in India.* New Delhi: Oxford University Press

Kirsteen, Kim (2007): *Concepts of Development in Christian traditions: A Religions and Development background paper.* [http://www.religionsanddevelopment.org/files/resourcesmodule/@random454f80f60b3f4/1202734590\\_WP16.pdf](http://www.religionsanddevelopment.org/files/resourcesmodule/@random454f80f60b3f4/1202734590_WP16.pdf) (30.07.2012)

Kolland, Franz; Gächter, August (Hg.) (2007): *Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen.* Wien: Mandelbaum

Korten, David C. (1990): *Getting to the 21st Century: Voluntary Action and the Global Agenda.* West Hartford: Kumarian Press

Lamnek, Siegfried (1995): *Qualitative Sozialforschung: Methodologie.* München, Weinheim: Beltz

Lausanne Committee for World Evangelization (1974): *Die Lausanner Verpflichtung.* <http://www.lausanne.org/de/de/1579-die-lausanner-verpflichtung.html> (15.04.2012)

Lausanne Committee for World Evangelization (1982): *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment.* <http://www.lausanne.org/en/documents/lops/79-lop-21.html#4> (01.11.2012)

Leupp, Roderick T. (1996): *Knowing the Name of God.* Downers Grove: InterVarsity Press

- Lewis, Norman (1988): *The Missionaries*. London: Secker and Warburg
- Lohmann, Nike (2009): *Mikrofinanz in Entwicklungsländern – Hilfe für die Armen? Eine normative Betrachtung*. Berlin: Lit
- Lugard, Frederick D. (1926): *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. Edinburgh/London: William Blackwood & Sons
- Marshall, Katherine; Keough, Lucy (2004): *Mind, Heart and Soul in the Fight against Poverty*. Washington D.C.: The World Bank
- Micha-Netzwerk (2001): *Micah Network Declaration on Integral Mission*. <http://www.micahnetwork.org/integral-mission> (12.05.2012)
- Micha-Netzwerk (o.A.): *Integral Mission*. <http://www.micahnetwork.org/integral-mission> (12.05.2012)
- Miller, Darrow L. (2004): *Wie sollen wir denn denken? Leitfaden für eine christliche Weltanschauung*. Lüdenscheid: Asaph Verlag
- Myers, Bryant L. (1999): *Walking with the poor: Principles and practices of transformational Development*. Maryknoll: Orbis Books
- Narayan, Deepa (Hg.) (2000): *Voices of the Poor: Can Anyone Hear Us?* New York, Published for the World Bank: Oxford University Press. <http://siteresources.worldbank.org/INTPOVERTY/Resources/335642-1124115102975/1555199-1124115187705/voll.pdf> (15.05.2012)
- Narula, Smita (1999): *Broken People: Caste Violence against India's "Untouchables"*. <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6a83f0.html> (01.10.2012)
- Navsarjan Trust; RFK Center (2010): *Understanding Untouchability. A Comprehensive Study of Practices and Conditions in 1589 Villages*. [http://idsn.org/fileadmin/user\\_folder/pdf/New\\_files/India/Untouchability\\_Report\\_Navsarjan\\_2010.pdf](http://idsn.org/fileadmin/user_folder/pdf/New_files/India/Untouchability_Report_Navsarjan_2010.pdf) (15.11.2012)
- Neumann, Martin (1992): *Las Casas. Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt*. Freiburg: Herder
- Nuscheler, Franz (2005): *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik. Eine grundlegende Einführung in die zentralen entwicklungspolitischen Themenfelder Globalisierung, Staatsversagen, Hunger, Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt*. Bonn: Dietz
- Padilla, René (2009): *Ganzheitliche Mission*. In: Kusch, Andreas; Schirmacher, Thomas (Hg.): *Der Kampf gegen die weltweite Armut – Aufgabe der Evangelischen Allianz? Zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft
- Parpart, Jane L.; Rai, Shirin M.; Staudt, Kathleen (2002): *Rethinking Empowerment. Gender and Development in a global/local World*. London: Routledge

- Pottier, J. (Hg.) (2003): *Negotiating local knowledge: Power and identity in development*. London: Pluto Press
- Ramachandra, Vinoth (2009): *Was ist und was bedeutet ‚integrale Mission‘?* In: Kusch, Andreas/ Schirmmacher, Thomas (Hg.): *Der Kampf gegen die weltweite Armut – Aufgabe der Evangelischen Allianz? Zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft
- Rani, Sandhya G. (2010): *Women´s education in India – an analysis*. <http://www.socialsciences-ejournal.org/3.5.%20Sandhya%20Rani.pdf> (15.09.2012)
- Rauschenbusch, Walter (1917): *Theology for the Social Gospel*. New York: Abingdon Press
- Rempe, Daniel (2009): *Die Micha-Initiative: Verantwortung weltweit*. In: Kusch, Andreas/ Schirmmacher, Thomas (Hg.): *Der Kampf gegen die weltweite Armut – Aufgabe der Evangelischen Allianz? Zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft
- Rist, Gilbert (2009): *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*. New Delhi: Academic Foundation
- Rivera, Luis N. (1992): *A Violent Evangelism: The Political and Religious Conquest of the Americas*. Louisville: Westminster und John Knox Press
- Robra, Martin (1994): *Theological and Biblical Reflection on Diakonia. A Survey of Discussion within the World Council of Churches*. *The Ecumenical Review*, 46/3, S.276-286
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (2001): *The Development Dictionary*. London: Zed Books
- Schaffer, Hanne (2002): *Empirische Sozialforschung für die Soziale Arbeit. Eine Einführung*. Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag
- Scheffler, Marcia (2008): *Partnership and Participation in a Northern Church- Southern Church Relationship*. In: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*. Nr.25, S.255-270
- SEA (o.A.): *Ehrenkodex SEA*. <http://www.ehrenkodex.ch/> (20.11.2012)
- Sen, Amartya (1999): *Development as Freedom*. London: Oxford University Press
- Solomon, Samuel; Egger, Mathieu (2006): *Erlebtes, weil er lebt. Eine Lebens- und Kinderhilfswerk-Geschichte*. Chennai: Kalos Offset Division
- Stanley, Brian (1990): *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*. Leicester: Apollon
- Stearns, Richard (2010): *The hole in our Gospel*. Nashville: Nelson
- Strauss, Anselm L. (1991): *Grundlage qualitativer Sozialforschung - Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink

Sugden, Chris (2003): *Transformational Development: Current state of understanding and practice*. In: Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies, Nr.20, S.71-77

Thiessen, Elmer (2011): *The Ethics of Evangelism. A Philosophical Defence of Ethical Proselytizing and Persuasion*. Milton Keynes: Paternoster

Thomas, Madathilparampil M. (1997): *Christian Reflections on Indian Political Development*. In: Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies, Nr.14, S.17-22

Thorat, Sukhadev (2002): *Hindu social order and the human rights of dalits*.  
<http://www.indiatogether.org/combatlaw/issue4/hinduorder.htm> (13.07.2012)

Tomalin, Emma (2009): *Hinduism and International Development: A Religions and Development background paper*.  
[http://www.religionsanddevelopment.org/files/resourcesmodule/@random454f80f60b3f4/1245229037\\_working\\_paper\\_19.pdf](http://www.religionsanddevelopment.org/files/resourcesmodule/@random454f80f60b3f4/1245229037_working_paper_19.pdf) (30.07.2012)

Truman, Harry (1949): *Truman's Inaugural Address, January 20, 1949*.  
[http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr\\_archive/inagural20jan1949.htm](http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm) (05.03.2012)

UNDP (1990): *Human Development Report. Defining and measuring Human Development*.  
[http://hdr.undp.org/en/media/hdr\\_1990\\_en\\_chap1.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/hdr_1990_en_chap1.pdf) (13.04.2012)

UNDP (o.A.): *Celebrating 20 years of human development*.  
<http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2010/summary/20years/> (13.04.2012)

UNDP Newsroom (2010): *Achieving MDGs in India*.  
<http://content.undp.org/go/newsroom/2010/september/achieving-mdgs-in-india.en>  
(25.07.2012)

UNICEF (2012): *Partnering with religious communities for children*.  
[http://www.unicef.org/about/partnerships/index\\_60057.html](http://www.unicef.org/about/partnerships/index_60057.html) (05.05.2012)

Uphoff, Norman, T.; Cohen, J.M.; Goldsmith, A.A. (1979): *Feasibility and Application of Rural Development Participation: A State of the Art Paper*. Ithaca: Cornell University

Ver Beek, Kurt Alan (2000): *Spirituality, a development taboo*. In: Development in Practice, 10/ 1, S.31-43

Verma, D.K.; Sohrot, A. (2004): *Ambedkar's vision and education of weaker sections*. Mhow: Manak Publications

Volf, Miraslav (1996): *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press

Von Rosenstiel, Lutz (2003): *Organisationsanalyse*. In: Flick, Uwe (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt, S.224-237

Walls, Andrew (2005): *Taufe. Missionstheologisch*. In: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd.8. Tübingen: Mohr Siebeck. S.87-90

WCC; WEA (2011): *Christian Witness in a Multi-Religious World. Recommendations For Conduct*. [http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/2011pdfs/ChristianWitness\\_recommendations.pdf](http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/2011pdfs/ChristianWitness_recommendations.pdf) (19.03.2012)

Weber, Heloise (2006): *The Global Political Economy of Microfinance and Poverty Reduction. Locating Local 'Livelihoods' in Political Analysis*. In: Fernando, Jude L.: *Microfinance*. Oxon: Routledge, S.43-63

WFDD (1999): *Poverty and Development: An Interfaith Perspective*. Oxford: WFDD

WFDD (2001): *Cultures, Spirituality and Development*. <http://berkeleycenter.georgetown.edu/wfdd/publications/cultures-spirituality-development> (12.10.2012)

Wink, Walter (1992): *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press

Woolnough, Brian E. (2011): *Christian NGOs in Relief and Development: One of the Church's Arms for Holistic Mission*. In: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, 28/ 3, S. 195–205

Wright, Christopher, J.H. (1983): *An eye for an eye: The Place of Old Testament Ethics Today*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press

Zwick, Rolf (2009): *Das soziale Engagement in der Lausanner Bewegung*. In: Kusch, Andreas/ Schirmacher, Thomas (Hg.): *Der Kampf gegen die weltweite Armut – Aufgabe der Evangelischen Allianz? Zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft

# Anhang

## I. Die Millenniumentwicklungsziele

---

Vor dem Hintergrund anhaltender Armut in der Welt haben sich im Jahr 2000 die auf dem UN-Millenniumsgipfel zusammengekommen 189 Staats- und Regierungschefs verpflichtet, alles zu tun, um den Anteil der in absoluter Armut lebenden Menschen bis zum Jahr 2015 zu halbieren. Aus der beim UN-Gipfel verabschiedeten Millenniumserklärung wurden acht „Millenniumsentwicklungsziele“ (Millennium Development Goals, MDG) abgeleitet, die klar definieren, welche Fortschritte die internationale Gemeinschaft bis zum Jahr 2015 erreichen will:

- **Ziel 1:** Beseitigung der extremen Armut und des Hungers
- **Ziel 2:** Verwirklichung der allgemeinen Primarschulbildung
- **Ziel 3:** Förderung der Gleichheit der Geschlechter und Ermächtigung der Frauen
- **Ziel 4:** Senkung der Kindersterblichkeit
- **Ziel 5:** Verbesserung der Gesundheit von Müttern
- **Ziel 6:** Bekämpfung von HIV/AIDS, Malaria und anderen Krankheiten
- **Ziel 7:** Sicherung der ökologischen Nachhaltigkeit
- **Ziel 8:** Aufbau einer weltweiten Entwicklungspartnerschaft

Neben diesen acht Hauptzielen wurden 21 Unterziele und 60 Indikatoren festgelegt, um die Umsetzung der MDG zu messen. (<http://www.2015.venro.org/hintergrund.html>)

## II. Die indische Verfassung Teil 3/ Art. 12-30

---

### FUNDAMENTAL RIGHTS

#### *General*

**12. Definition.**—In this Part, unless the context otherwise requires, “the State” includes the Government and Parliament of India and the Government and the Legislature of each of the States and all local or other authorities within the territory of India or under the control of the Government of India.

**13. Laws inconsistent with or in derogation of the fundamental rights.**

(1) All laws in force in the territory of India immediately before the commencement of this Constitution, in so far as they are inconsistent with the provisions of this Part, shall, to the extent of such inconsistency, be void.

(2) The State shall not make any law which takes away or abridges the rights conferred by this Part and any law made in contravention of this clause shall, to the extent of the contravention, be void.

(3) In this article, unless the context otherwise requires,—

(a) “law” includes any Ordinance, order, bye-law, rule, regulation, notification, custom or usage having in the territory of India the force of law;

(b) “laws in force” includes laws passed or made by a Legislature or other competent authority in the territory of India before the commencement of this Constitution and not previously repealed, notwithstanding that any such law or any part thereof may not be then in operation either at all or in particular areas.

(4) Nothing in this article shall apply to any amendment of this Constitution made under article 368.

### *Right to Equality*

**14. Equality before law.**—The State shall not deny to any person equality before the law or the equal protection of the laws within the territory of India.

**15. Prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth.** (1) The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.

(2) No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition with regard to—

(a) access to shops, public restaurants, hotels and places of public entertainment; or (b) the use of wells, tanks, bathing ghats, roads and places of public resort maintained wholly or partly out of State funds or dedicated to the use of the general public.

(3) Nothing in this article shall prevent the State from making any special provision for women and children.

(4) Nothing in this article or in clause (2) of article 29 shall prevent the State from making any special provision for the advancement of any socially and educationally backward classes of citizens or for the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes.

(5) Nothing in this article or in sub-clause (g) of clause (1) of article 19 shall prevent the State from making any special provision, by law, for the advancement of any socially and educationally backward classes of citizens or for the Scheduled Castes or the Scheduled Tribes in so far as such special provisions relate to their admission to educational institutions including private educational institutions, whether aided or unaided by the State, other than the minority educational institutions referred to in clause (1) of article 30.

**16. Equality of opportunity in matters of public employment [...]**

**17. Abolition of Untouchability.**—“Untouchability” is abolished and its practice in any form is forbidden. The enforcement of any disability arising out of “Untouchability” shall be an offence punishable in accordance with law.

**18. Abolition of titles [...]**

### *Right to Freedom*

**19. Protection of certain rights regarding freedom of speech, etc.** —(1) All citizens shall have the right—

(a) to freedom of speech and expression;

(b) to assemble peaceably and without arms;

(c) to form associations or unions;

(d) to move freely throughout the territory of India;

(e) to reside and settle in any part of the territory of India; and

(g) to practise any profession, or to carry on any occupation, trade or business.

(2) Nothing in sub-clause (a) of clause (1) shall affect the operation of any existing law, or prevent the State from making any law, in so far as such law imposes reasonable restrictions on the exercise of the right conferred by the said sub-clause in the interests of the sovereignty and integrity of India, the security of the State, friendly relations with foreign States, public order, decency or morality, or in relation to contempt of court, defamation or incitement to an offence.

(3) Nothing in sub-clause (b) of the said clause shall affect the operation of any existing law in so far as it imposes, or prevent the State from making any law imposing, in the interests of the sovereignty and integrity of India or public order, reasonable restrictions on the exercise of the right conferred by the said sub-clause.

(4) Nothing in sub-clause (c) of the said clause shall affect the operation of any existing law in so far as it imposes, or prevent the State from making any law imposing, in the interests of the sovereignty and integrity of India or public order or morality, reasonable restrictions on the exercise of the right conferred by the said sub-clause.

(5) Nothing in sub-clauses (d) and (e) of the said clause shall affect the operation of any existing law in so far as it imposes, or prevent the State from making any law imposing, reasonable restrictions

on the exercise of any of the rights conferred by the said sub-clauses either in the interests of the general public or for the protection of the interests of any Scheduled Tribe.

(6) Nothing in sub-clause (g) of the said clause shall affect the operation of any existing law in so far as it imposes, or prevent the State from making any law imposing, in the interests of the general public, reasonable restrictions on the exercise of the right conferred by the said sub-clause, and, in particular, nothing in the said sub-clause shall affect the operation of any existing law in so far as it relates to, or prevent the State from making any law relating to,—

(i) the professional or technical qualifications necessary for practising any profession or carrying on any occupation, trade or business, or (ii) the carrying on by the State, or by a corporation owned or controlled by the State, of any trade, business, industry or service, whether to the exclusion, complete or partial, of citizens or otherwise.

**20. Protection in respect of conviction for offences.**—(1) No person shall be convicted of any offence except for violation of a law in force at the time of the commission of the Act charged as an offence, nor be subjected to a penalty greater than that which might have been inflicted under the law in force at the time of the commission of the offence.

(2) No person shall be prosecuted and punished for the same offence more than once.

(3) No person accused of any offence shall be compelled to be a witness against himself.

**21. Protection of life and personal liberty.**—No person shall be deprived of his life or personal liberty except according to procedure established by law.

**21A. Right to education.**—The State shall provide free and compulsory education to all children of the age of six to fourteen years in such manner as the State may, by law, determine.

**22. Protection against arrest and detention in certain cases** [...]

#### *Right against Exploitation*

**23. Prohibition of traffic in human beings and forced labour.**—(1) Traffic in human beings and *begar* and other similar forms of forced labour are prohibited and any contravention of this provision shall be an offence punishable in accordance with law.

(2) Nothing in this article shall prevent the State from imposing compulsory service for public purposes, and in imposing such service the State shall not make any discrimination on grounds only of religion, race, caste or class or any of them.

**24. Prohibition of employment of children in factories, etc.**—No child below the age of fourteen years shall be employed to work in any factory or mine or engaged in any other hazardous employment.

#### *Right to Freedom of Religion*

**25. Freedom of conscience and free profession, practice and propagation of religion.**

(1) Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practise and propagate religion.

(2) Nothing in this article shall affect the operation of any existing law or prevent the State from making any law—

(a) regulating or restricting any economic, financial, political or other secular activity which may be associated with religious practice;

(b) providing for social welfare and reform or the throwing open of Hindu religious institutions of a public character to all classes and sections of Hindus.

*Explanation I.*—The wearing and carrying of *kirpans* shall be deemed to be included in the profession of the Sikh religion.

*Explanation II.*—In sub-clause (b) of clause (2), the reference to Hindus shall be construed as including a reference to persons professing the Sikh, Jaina or Buddhist religion, and the reference to Hindu religious institutions shall be construed accordingly.

**26. Freedom to manage religious affairs.**—Subject to public order, morality and health, every religious denomination or any section thereof shall have the right—

- (a) to establish and maintain institutions for religious and charitable purposes;
- (b) to manage its own affairs in matters of religion;
- (c) to own and acquire movable and immovable property; and
- (d) to administer such property in accordance with law.

**27. Freedom as to payment of taxes for promotion of any particular religion.**—No person shall be compelled to pay any taxes, the proceeds of which are specifically appropriated in payment of expenses for the promotion or maintenance of any particular religion or religious denomination.

**28. Freedom as to attendance at religious instruction or religious worship in certain educational institutions.**

(1) No religious instruction shall be provided in any educational institution wholly maintained out of State funds.

(2) Nothing in clause (1) shall apply to an educational institution which is administered by the State but has been established under any endowment or trust which requires that religious instruction shall be imparted in such institution.

(3) No person attending any educational institution recognised by the State or receiving aid out of State funds shall be required to take part in any religious instruction that may be imparted in such institution or to attend any religious worship that may be conducted in such institution or in any premises attached thereto unless such person or, if such person is a minor, his guardian has given his consent thereto.

#### *Cultural and Educational Rights*

**29. Protection of interests of minorities.**

(1) Any section of the citizens residing in the territory of India or any part thereof having a distinct language, script or culture of its own shall have the right to conserve the same.

(2) No citizen shall be denied admission into any educational institution maintained by the State or receiving aid out of State funds on grounds only of religion, race, caste, language or any of them.

**30. Right of minorities to establish and administer educational institutions.**

(1) All minorities, whether based on religion or language, shall have the right to establish and administer educational institutions of their choice.

(1A) In making any law providing for the compulsory acquisition of any property of an educational institution established and administered by a minority, referred to in clause (1), the State shall ensure that the amount fixed by or determined under such law for the acquisition of such property is such as would not restrict or abrogate the right guaranteed under that clause.

(2) The State shall not, in granting aid to educational institutions, discriminate against any educational institution on the ground that it is under the management of a minority, whether based on religion or language.

vgl. The Constitution of India

### III. Interviews

---

(Portraits mit freundlicher Genehmigung abgebildet)

#### **L. von Allmen**

Geschäftsführerin

*Was ist dein Aufgabenbereich bei Contactions?*

Ich leite mit meinem Mann das Hilfswerk in der Schweiz und bin für die Finanzen und Organisation zuständig.

*Wie ist das zu verstehen, dass ihr die Leiter seid, wo es in Indien doch auch einen Leiter gibt?*

Hier in Indien wird die Entwicklungsarbeit gemacht, jedoch haben sie kein Geld. Wir in der Schweiz sind eine Organisation, die Spenden sammeln und das Geld dann nach Indien schicken, um die Arbeit damit zu unterstützen.

*Wie wird das Geld eingesetzt?*

Wir halten regelmäßigen Kontakt mit dem Leiter in Indien. Wie in einem Unternehmen üblich, machen wir mit ihm eine jährliche Budgetrunde. Wir prüfen die Ausgaben des Jahres und die anstehenden Ausgaben. Wenn Abweichungen sind, müssen wir prüfen warum. Ein Beispiel: Die Ausgaben für die Kinderbetreuung dieses Jahr sind fast gleich wie letztes Jahr, obwohl viel mehr Kinder unterstützt werden. Hier muss verstanden werden warum dies so ist. In dem Fall ist es so, dass der Staat ab diesem Jahr in manchen Fällen die Ausbildungskosten übernommen hat. Auch bekommen die Armen in einem Staat Reis von der Regierung. Dies sind alles Faktoren, die die Beträge beeinflussen.

Wir stellen in Absprache mit dem indischen Leiter das Budget auf. Weil wir eine Stiftung sind, muss der Stiftungsrat das jährliche Budget immer genehmigen.

*Soweit ich mitbekommen habe, ist die Arbeit im Wachstum begriffen, oder es ist das Interesse von Contactions; daher muss es immer zu einem Ausgleich zwischen Spendengeldern und neuen Dörfern kommen. Wie macht ihr dies, müsst ihr Dörfer manchmal abweisen?*

Bzgl. Wachstum hat es in den letzten 15 Jahren keine (menschliche) Strategie gegeben, z.B. wo wollen wir weitere Kolonien betreuen, wohin wollen wir uns ausbreiten. Es hat sich vielmehr so ergeben, Kolonien wurden entweder entdeckt, sie hatten einen Bedarf. Dann kam vom Leiter die Rückmeldung: Hier und dort wären wieder Menschen zu unterstützen.

Soweit ich weiß, haben wir bisher keine Anfrage abgelehnt.

Aber uns ist im Moment nicht klar, ob unser Ziel ist, einfach weiter zu wachsen...

Mir persönlich ist die Qualität sehr wichtig, nicht nur die Quantität.

Was wir bereits machen mussten, ist uns an die Prioritäten halten; letztes Jahr sind zu Beginn wenig Spenden reingekommen. Die erste Priorität ist Essen, Schule, Mitarbeiter, und erst danach Brunnen bauen und Mikrokredite. Wenn weniger Spenden kommen, machen wir dort manchmal Abstriche, damit wir die Kinderbetreuung aufrechterhalten können.

*Bezüglich Transparenz: Bist du überzeugt, dass euer Geld in Indien ankommt, wie der Leiter es sagt, oder wird es möglicherweise für andere Zwecke verwendet?*

Ich bin eigentlich überzeugt, dass es ankommt, aus verschiedenen Gründen: Erst einmal bestätigt der indische Leiter mir jeden überwiesenen Betrag. Jedes Jahr bekomme ich einen Abschluss von ihm, es ist ein bisschen kompliziert... Aber damit kann ich zumindest im Großen und Ganzen überprüfen, ob die Beträge von Samuel mit meinen Überweisungen zusammenpassen.

Weil Contactions die Bewilligung vom Staat für soziale Arbeit hat, müssen sie alle Ausgaben ganz genau belegen, jede Rupie muss angeführt werden. Es gibt also eine genaue Buchführung in Indien über die Einsetzung der Beträge, ich habe diese Bücher schon gesehen.

Weil Contactions in Indien registriert ist, wird alles vom Staat genau kontrolliert, sie bekommen dann auch einen Stempel. Das ist also zum einen ein Beweis über den Einsatz der Gelder. Andererseits komme ich auch regelmäßig nach Indien und kann selbst schauen, was mit dem Geld passiert.

*Ihr habt also das Vertrauensprinzip, wie ich sehe. Gibt es andere Prinzipien, die in der Zusammenarbeit wichtig sind?*

Vertrauen ist sehr wichtig. Wenn es Strategieänderungen gibt, z.B. wegen großen Nöten, müssen wir das erfahren, denn es muss dann wiederum vom Stiftungsrat abgesegnet werden. Gegenüber den Spendern müssen wir auch transparent sein und sagen, wofür die Gelder eingesetzt werden.

*Zum ambivalenten Thema Mission und Entwicklung: Ist es vom Staat her erlaubt, dass die Mitarbeiter ihren Glauben weitergeben?*

Wenn wir Geld überweisen, das für spezifisch evangelische Projekte eingesetzt wird, müssen wir das über eine andere Schiene ins Land kommen lassen. Denn die Bewilligung vom Staat ist wirklich für soziale Arbeit. Wie weit Toleranz vom Staat her besteht, wenn Mitarbeiter über Glauben reden, davon weiß ich zu wenig.

*Wie siehst du, neben dem Wachstum der Arbeit, die Kombination von Mission und Entwicklung?*

Von dem was ich beobachte, wie in Osteuropa teilweise nach der Öffnung, wo allerlei vom Westen transferiert wurde, z.B. für Projekte in der Landwirtschaft; es wurde viel Hilfe geleistet, aber es war nicht nachhaltig. Denn der Mensch ist noch derselbe, auch wenn er ohne den Kommunismus mehr Freiheiten hat. Es gibt andererseits viele Beispiele, von denen ich viel gelesen habe und auch hier erlebt habe: Wenn der Mensch sich wirklich verändert und einen Sinn im Leben bekommt, dann ist er auch fähig, seine Lebensweise zu verändern. Dann ist es plötzlich möglich, dass auch eine Entwicklungsarbeit von den Menschen betrieben wird, und nicht nur von denen, die ihnen die Hilfe bringen, sondern dass sie Arbeit auch selbst vorantreiben und sich verändern und das dann auch Auswirkungen hat.

*Denkst du nicht, dass einige nun sagen: Ich bin Christ - weil sie denken, dass sie dann mehr Hilfe von Contactions bekommen?*

Doch, das kann ich mir schon vorstellen, dass es solche gibt; Inder sind sehr clever. Gerade in den Anfängen hat es sicher solche gegeben, die gedacht haben: Ich werde Christ und dann können meine Kinder in die Schule gehen. Ich weiß nicht, ob es so war, aber ich könnte es mir vom Typ her vorstellen. Aber ich denke... sie selbst verändern sich ja nicht, so an ihnen wird man auch keine Veränderung feststellen können. Aber ich denke, wenn es ein echter Glaube ist, dann passiert bei ihnen auch echte Veränderung, und die ist dann auch nachhaltig.

z.B. ihre Kinder wussten früher nicht, was eine Seife ist; jetzt müssen sie sich waschen, um in die Schule zu gehen, und müssen ihre Kleider sauber haben. Also da gibt es einige solche Beispiele, auch Samuel hat bestimmt manche. Wenn die Eltern gläubig werden, dann ist auch das Verlangen da, Sauberkeit anzustreben.

*In Bezug auf Abhängigkeit: Es wird ihnen jetzt so viel gegeben, Seife etc.: Wird keine gewisse Abhängigkeit geschaffen und ihnen vermittelt, dass sie sich ohne Contactions nicht selbst helfen können?*

Was Samuel von Anfang an tut, z.B. bei einer ganz armen Kolonie, die aufgenommen wird: Es gibt so was wie eine Testphase, nicht sofort das volle Programm. zB können zuerst Kinder in die Schule gehen, und so werden sie schrittweise aufgenommen. Ich weiß die genaue Reihenfolge nicht. Dann wird sehr schnell geschaut, wie man den Eltern helfen kann: Welche Arbeit können sie machen, zu

was sind sie fähig. z.B. vergeben wir Mikrokredite, sie können dann z.B. eine Saftpresse kaufen; wenn wir sehen, dass sie verdienen, wird mit ihnen verhandelt und gesagt: Nächsten Monat bekommt ihr z.B. nur noch zwei Drittel vom Reis. Das hören sie natürlich nicht gerne, es ist aber wichtig, dass sie selbst Verantwortung übernehmen. Dabei wird bei jeder Kolonie sehr individuell vorgegangen und immer geschaut, wie die Situation ist, und wie viel noch gegeben werden muss.

Die Frage ist für mich: Wenn Contactions weiterhin so wächst, kann es nicht mehr so individuell gemacht werden. Man muss dann wahrscheinlich Kriterien aufstellen, z.B. wenn eine Kolonie 3 Jahre im Programm ist, gibt es nur noch dieses und jenes. Ich mach mir manchmal Gedanken darüber.

*Wer macht die Entscheidungen, wie viel Geld ihnen noch gegeben wird? Bekommen die, die die Entscheidung treffen, eine Ausbildung?*

Ich habe den Eindruck, dass diese Entscheidungen im Moment Samuel noch alle trifft, jedoch müsste das bald abdelegiert werden. Es gibt schon Regionalleiter, ich bin mir nicht sicher, wie viele Entscheidungen sie treffen.

## **Babuji**

Chef über mehrere Zirkusdörfer, ca. 62 Jahre alt

*Wie bist du zum Chef geworden?*

Zu Beginn, als wir hier wohnten, gab es keine Häuser und alles waren nur Felder. *[Anm.: Jetzt ist Medavakkam eine Stadt]* Es gab wenige kleine Shops, mehr nicht.

Wir lebten in ständiger Angst, es gab überhaupt keine Lichter

Ich ging zum Chief Minister und suchte um ein Stück Land zu wohnen an. Er sagte, ich soll ihm einen Brief schreiben und darin anführen, wer der Leiter ist. So berief die Kolonie mich zu ihrem Leiter.

*[Anm.: Babuji war damals etwa 20 Jahre alt. Der Brief wurde nicht von ihm (Analphabet) geschrieben; er gab durch Fingerabdruck seine Unterschrift]*

Ich spielte in dem Film des Ministers. Er gab uns dann ein Stück Land. Wir bekamen so was wie eine ID Karte.

*Das klingt wirklich wie Entwicklung in eurer Kolonie!*

Ein Minister sagte, ich sollte bei der Local Body-Election antreten; ich trat an und gewann. Ich wurde zum Counselor der Gegend, für 5 Jahre. Auch heute noch ist die Partei, bei der ich Mitglied war, bereit, den anderen Zirkuskolonien bessere Häuser zu beschaffen. Nicht alle haben so gute Häuser wie in meiner. Ich gehe zu der Regierung und sage, dass sie die anderen Kolonien unterstützen sollen.

*Als du aufgewachsen bist, hast du dich als Teil der indischen Gesellschaft wahrgenommen? Oder hast du dich ausgestoßen gefühlt?*



Wir kennen die Geschichte unserer Vorfahren, aber wir sehen Tamil Nadu als unseren Heimatort. Dass sie aus Pakistan gekommen sind, ist mehr als 200 Jahre her.

Noch heute sind wir über ganz Indien verstreut. Das Einzigartige ist, dass wir immer noch unsere eigene Sprache sprechen; egal von wo aus Indien wir uns treffen, wir verstehen uns.

Heute gehen fast alle Kinder in meinen Kolonien zur Schule, Zirkus existiert fast nicht mehr. In einer Generation wird der Zirkus nicht mehr sein.

Früher war es so, dass die Großen, d.h. Könige und Reiche, Feste und Hochzeiten machten und dort Künstler einluden. Wir haben dort Zirkus gemacht, weil niemand anderes das konnte. Erst später begannen wir, mit Zirkusaufführungen zu betteln.

*Ich habe gehört, dass ihr das Angebot von Samuel abgelehnt habt, als er zu euch gekommen ist. Kannst du mir Näheres erzählen?*

Wir hatten Angst, dass er unsere Kinder und unser Land stehlen würde.

Er kam immer wieder, obwohl wir ihn nicht sehr beachtetten; wir wussten nicht, wie wir ihn loswerden könnten. Wir dachten, er will die Kinder in die staatliche Schule schicken. Dann sagten wir: Er soll die Kinder in die English Medium School schicken. Wir dachten, dass er bei dieser Bitte weggehen würde. Aber er willigte ein.

Dann dachten wir, er wird höchstens 2 Monate helfen und dann nicht mehr; dann können wir die Kinder später wieder rausnehmen. Aber er hat weiter geholfen.

So haben wir Samuel geglaubt.

Nach ein paar Jahren sagte ich, er solle nicht nur unserer Kolonie helfen, sondern auch anderen. Wir führen gemeinsam in die anderen Kolonien, denen ich vorstehe.

Uns gab die Regierung das Stück Land; andere Kolonien hatten kein Land.

Contactions hat jetzt auch den anderen Kolonien Land gekauft.

In Karnataka und Andhra Pradesh gibt es über 20 Kolonien.

In Andhra sind fast alle Leute in den Kolonien getauft worden.

Wir sind sehr dankbar für euch Europäer; ohne euch wäre das alles nicht möglich. Darum sind wir sehr glücklich, wenn ihr kommt.

*Jetzt haben viele von deiner Kolonie andere Beschäftigungen, Fahrer und so. Habt ihr davor nur gebettelt, und habt ihr keine anderen Berufe gesucht?*

Jetzt leben unsere Leute wie Könige. Nur Contactions hat geholfen, Fahrzeuge zu kaufen, und hat uns Kredite gegeben. Wir sind sehr stolz, jeden Monat das abgemachte Geld zurückzuzahlen.

*Hast du auch gebettelt?*

Ja. Wir haben alle viel gelitten. Wir mussten Zirkus oft im Sommer in der größten Hitze machen und auf dem kochenden Asphalt laufen. Manchmal wurden unsere Frauen von anderen Menschen missbraucht, als wir auf der Straße schliefen; wir mussten sie immer beschützen. Während der Regenzeit hatten wir keinen Ort, wo wir geschützt waren.

*Wann offenbarte dir Samuel, dass er Christ ist? Denn anfangs sprach er ja nur über Bildung...*

Samuel hat von Bildung geredet, und dann auch von Jesus. Aber wir wollten das nicht annehmen. Wir dachten, der kommt, um unsere Religion langsam zu ändern.

Doch nach so vielen Jahren bin ich zu der Überzeugung gekommen, dass Jesus der wahre Gott ist. Nur wegen diesem Gott lieben diese Menschen uns. Zuerst habe ich Jesus angenommen und bin getauft worden. Dann haben die mehr Leute aus meinen Dörfern geglaubt.

*Möchtest du sonst noch etwas sagen?*

Einige Leute fordern immer nur, wollen dies und das. Denen sage ich: Glaubte einfach an Jesus. Er gibt euch den Rest. Fragt nicht uns, fragt Jesus.

Meine Mutter hat mich auf der Straße geboren. Wir sind 2 Burschen und 6 Mädchen. Ich bin schon als Baby von meinem Vater auf seiner Hand jongliert worden. Und schon sehr jung bin ich auf dem Seil getanzt. Im Alter von 45 habe ich meinen Sohn bekommen, das ist nach Gebet geschehen; ich habe ihn Mathieu Samuel genannt.

## Chandru

Erster Schulabsolvent durch Contactions, 28 Jahre alt

*Kannst du mir prägende Ereignisse und Erinnerungen aus deiner Kindheit erzählen?*

Bis vor 15 Jahren waren wir nicht sesshaft, sondern lebten hier und dort.

Erst jetzt realisiere ich langsam, wie sehr ich in meinem Leben gelitten habe.

Erst, als ich einem guten College [*Madras Christian College*] studiert habe und so viele Reiche gesehen habe, wurde mir bewusst, was ich nicht hatte. Auch jetzt, wo ich mit anderen in einer großen IT- Company arbeite.

Oft hatte ich am Morgen das Essen vom Abend davor, aber ich kannte nichts anderes. Meine Eltern litten auch und hatten oft nur ein Essen am Tag. Manchmal gaben sie es sogar mir. Erst jetzt langsam, während ich mit anderen zusammenarbeite, und wenn ich verdiene, merke ich, wie viel ich gelitten habe. Wir wussten einfach nichts, hatten keine Ahnung von irgendwas.

Viele in meiner Kolonie haben getrunken, nicht richtig gearbeitet. Sie wussten nicht, was das Leben ist. Wenn du vor 15 Jahren gekommen wärst, wärst du wahrscheinlich nicht in unsere Kolonie gekommen.

Andere dominierten uns – so haben wir uns gefühlt. Wir haben uns oftmals sehr wertlos gefühlt, alle in der Kolonie. Wir haben uns nicht unter die anderen gemischt, auch nicht in der Schule. Jetzt komme ich langsam heraus aus dieser Gebundenheit

*Erinnerst du dich an die Reaktionen in deinem Dorf, als Samuel kam?*

Ich war 15, als er gekommen ist. Ich lernte gerade für meine Prüfungen. Wir dachten, dass er das Angebot nur aus dem Grund macht, weil er Kinder mitnehmen und verschwinden wollte.

Niemand von uns, außer Babuji, sprach mit ihm. Er saß neben Babuji, ziemlich zusammengekauert am Boden. Wir dachten: er schaut krank aus; wie soll er uns jemals helfen könnten? Wir sagten ihm, dass wir nichts zu essen haben – ob er Essen geben kann. Er sagte: Ja. Wir haben keine Kleidung – würde er uns Kleidung geben?

*Was sagte Samuel über den Glauben, wie sprach er darüber?*

Samuel kam jeden Sonntag. Wir hörten ihm immer zu, einfach weil er uns Bildung und Essen gab. Ich weiß nicht mehr, was er sagte. Es war einfach sein Lebensstil, der uns überzeugte und veränderte, nicht, was er sagte. Wir wussten einfach: Er kommt, um uns zu helfen. Erst dachten wir, er komme ein paar Tage oder Wochen. Wir beobachteten ihn. Sein Charakter reflektierte Jesus. Er sagte nicht: Ich bin Christ. Er vermittelte uns nie, dass er von uns eine Gegenleistung erwartet, sozusagen: Ich gebe euch Bildung, ihr bekehrt euch dafür zum Christentum. Wir wussten immer: Wenn er kommt, möchte er helfen. Er gab uns nicht Anweisungen wie: Du musst das tun! Es ging ihm nicht darum, dass wir unseren Lebensstil ändern.

Als ich mit der Schule fertig war, sagte er auch nicht: Jetzt musst du dich bekehren! Er sagte mir: Du bist gewachsen und hat viel gelernt. Gut! Das hat mich berührt.

Er hat nichts gesagt, als er zu uns gekommen ist, es war nie die Rede von dem, was er für uns geleistet hat und wie viel Geld er schon gegeben hat.

Die Eltern sagten oft: Wer ist dieser Mann, der uns über so viele Jahre so viel gibt?! Wir sind unfähig, für unsere Kinder zu sorgen. Samuel war immer so demütig; er hatte nicht mal Land, nicht mal ein Haus. Wie andere Christen. Das hat mich tief beeindruckt. Ich bin überzeugt, dass Gott ihn zu uns geschickt hat. Wir haben viel gelitten: Wer hätte sich jemals um uns gekümmert? Wir haben uns nie mit anderen vermischt, wir ließen niemanden an uns heran, nur wir waren an diesem Platz. Wir hatten darum keinen Grund, uns zu ändern.

*Du hast jetzt immer nur von Samuel geredet. Wie ist es dann weitergegangen mit der Betreuung?*



Am Anfang sind nur ganz wenige von Contactions zu uns gekommen. Aber mit der Zeit sind immer mehr von uns in die Schule gegangen, erst 10, dann 20, dann 30 Kinder, heute über 50. Erst nach ein paar Jahren sind Lehrerinnen täglich zur Betreuung gekommen. Und auch ein Pastor ist am Sonntag gekommen.

*Als du die Schule beendet hast, was hast du dann gemacht?*

Als ich 18 war, machte ich 2 Jahre die Vorbereitung für das College. Bei der Anmeldung für das College brauchte man ein Zertifikat, mit Kastenzugehörigkeit. Das haben wir nicht, weil wir zu keiner Kaste gehören. Ich ging oft zum Direktor, aber er wies mich immer ab, weil er sowieso keine Zeit für so etwas hatte. So vergingen 2 Monate.

Dann saß ich wieder einmal am Gang und wartete, zu ihm zu gehen. Dann betete ich zum ersten Mal in meinem Leben: Gott, ich möchte studieren, ich möchte mein Leben nicht verschwenden. Bitte hilf mir. Kaum 10 Sekunden später kam der Direktor raus und direkt auf mich zu, obwohl so viele andere hinter mir waren, und fragte mich, warum ich nicht studiere. Ich sagte, dass ich kein Zertifikat habe. Er sagte einem Mitarbeiter neben ihm, dass ich ab Montag dem College beitreten soll, und er mir alle Formalitäten erledigen soll. Das war für mich das erste Mal, dass ich gemerkt habe, dass Gott für mich ein Wunder gemacht hat.

*Kannst du mir über eure frühere Religion erzählen, wart ihr sehr religiös?*

Früher haben wir Götter verehrt. Jedes Jahr haben wir eine Ziege geopfert. Ich wusste nie, warum wir das taten. Ich weiß nicht, ob du an Dämonen glaubst. Ich habe gesehen, dass sie echt sind. Oft war jemand in unserer Kolonie besessen. Dann haben wir diese Art von Göttern gebeten, dass der Dämon weggeht. Der Dämon ist gegangen, aber nur in eine andere Person. Ich dachte mir: Das kann nicht der echte Gott sein, der dieses Problem nicht lösen kann.

Samuel hat uns dann erzählt, dass Jesus sein Leben für uns geopfert hat. Er ist der einzige Gott. Er kann für uns sorgen und unsere Probleme lösen. Wir sollen keinen anderen Gott anbeten. Da merkte ich, dass er der echte Gott ist und dass die Götter, die wir verehren, nicht echt sind.

*Jetzt, wo so viele Kinder ausgebildet sind...denkst du manchmal daran, wo ihr in 10 Jahren sein werdet?*

Ich realisiere immer mehr: Gott ist immer bei mir, er passt auf mich auf. Er hat große Pläne mit mir. Nicht wegen mir oder irgendwem. Er hat Samuel Sir geschickt. Die Zukunft unserer Kolonie ist sehr hell, Gott hat große Pläne mit uns. Wir sind ausgestoßene Leute, aber ausgestoßene Leute, die Gott erwählt hat. Ich merke, dass das Leben da draußen, wo so viel ums Geld geht, nicht das wahre Leben ist. Gott hat mir die Augen geöffnet zu sehen, was das echte Leben ist.

## **Jaya**

Mitarbeiterin im Medavakkam-Dorf

*Wie hast du von Contactions gehört?*

2001 wurde ich von einem Pastor empfohlen, um in Medavakkam als Betreuerin und Lehrerin zu arbeiten, denn es gab dort keine. Die fünf Jahre zuvor gab es immer nur kurzzeitige Mitarbeiterinnen, nach ein oder zwei Monaten gingen sie wieder weg.

*Was hast du dich am Anfang gefühlt, wie hast du die Kolonie wahrgenommen?*

Ich bin aus einer Brahmanen-Familie. Es hat mir nicht gefallen, alles war schmutzig, alle waren Bettler, es gab Affen und Hunde, ich war mich das nicht gewohnt. Samuel sagte, dass ich eine Woche zur Probe bleiben soll. Dann sagte ich ihm, dass ich nicht dort arbeiten will. Gott hat dann aber zu mir gesagt: Ich sende dich zu diesen Menschen, die mich nicht kennen. Bleibe dort.

Ich bin jetzt seit 12 Jahren dort. Am Anfang sind die Gypsies nicht zu mir gekommen, und nur die kleinen Kinder haben mich gern gehabt. Jetzt ist die Beziehung zu den anderen gut.

*Hat dir Samuel genau gesagt, was dein „Job“ in der Kolonie ist, und was du zu tun hast?*

Samuel erwartete nur, dass ich die Kinder betreue, ich spielte auch mit ihnen.

Nach ein paar Jahren hatte ich einen Schlaganfall, nach einem Jahr erholte ich mich wieder.

Danach begann ich, ihnen von Jesus zu erzählen; davor nicht.

Jetzt arbeite ich mit den Frauen, andere Mitarbeiterinnen mit den Kindern.

*Du hast mir über die Schwierigkeiten am Anfang erzählt. Wie waren die Zustände in der Kolonie?*

Jeder in dieser Kolonie hatte Tuberkulose. Einige erbrachen Blut. Dadurch konnte ich ihnen nicht nahe kommen, wegen Ansteckungsgefahr. Aber ich ging immer im Gebet zu der Arbeit. Durch die Ausbildung wurden die Gypsies sauberer, jetzt gibt es gar keine Tuberkulose mehr. Auch sind Ärzte in die Kolonie gekommen und haben TB- Tests gemacht.



*Wie hat sich die Kolonie entwickelt, seit du dort bist?*

Am Anfang waren sie überhaupt nicht sauber. Sie wussten nicht, wie zu kochen, weil sie immer nur bettelten. Jetzt kochen sie. Auch wussten sie nicht, wie sie sich richtig anziehen, und wie sie ihre Kleidung richtig waschen. Auch das musste ich ihnen beibringen.

*Du als „fremde“ Frau kommst zu ihnen, sagst ihnen wie sie leben und sich sauber halten sollen... wie waren die Reaktionen darauf? Waren sie nicht sehr abweisend?*

Zu Beginn war's wirklich nur Betreuung, wir sagten ihnen nichts, wie sie leben sollten. Mit der Zeit merkten sie selber, dass sie mehr Sauberkeit brauchen.

*Wie viel Zeit verstrich, bis du mit ihnen darüber gesprochen hast?*

Ungefähr 6 Jahre.

*Du hast gesagt, dass du nach dem Schlaganfall begonnen hast, von Jesus zu reden. Hat Samuel gesagt, dass jetzt der richtige Zeitpunkt ist, oder hast du es einfach selbst für richtig empfunden?*

Samuel sagte auch, dass es der richtige Zeitpunkt ist; denn zu dem Zeitpunkt begann das Unterrichten der Frauen. Ich habe dann mit den Frauen darüber zu sprechen begonnen.

*Möchtest du noch etwas sagen?*

Ich bin Contactions dankbar, dass meine Tochter eine gute Schule besuchen konnte und jetzt eine gute Arbeit hat. Erst war sie in einer niedrig qualifizierten Schule. Nachdem ich die Mitarbeit bei Contactions begonnen hatte, machte Samuel das Angebot, meine Tochter in die englische Schule zu schicken.

## **Thangavel**

Gypsy aus Medavakkam, als Fahrer bei Contactions angestellt, ca. 45 Jahre alt

*Kannst du mir über dein Leben mit Zirkus erzählen?*

Meine Eltern und meine Geschwister mussten immer Zirkus machen, um durch Betteln etwas zu bekommen. So sind wir aufgewachsen. Richtig schlimm wurde es erst, nachdem meine Eltern starben. Dann mussten wir alles machen; davor hatten meine Eltern alles gemanagt.

*Wie kann ich das verstehen, dass deine Familie Zirkus gemacht hat? Wart ihr von der Kolonie nicht immer alle gemeinsam unterwegs?*

Die Familien gingen immer separat zum Zirkus machen. Wir kamen nur bei Schwierigkeiten zusammen, ansonsten verdienten wir separat. Wir versammelten uns nur beim Neumond. Dort machten wir Rituale für die Götter. Auch blieben die alten Leute in den Kolonien; denen lieferten wir Geld und Reis regelmäßig ab.

*Wie fühltest du dich, wenn du betteln musstest?*

Da meine Eltern und Großeltern auch gebettelt haben, war das normal für mich, ich hatte keine besonderen Gefühle.

*Als Samuel mit seiner Idee von Ausbildung zu euch gekommen ist, war das sicher etwas völlig Neues für euch. Wie habt ihr das aufgefasst?*

Ich war schon verheiratet, als Samuel kam. Wir beachteten ihn nicht, nur Babuji sprach mit ihm. Samuel sagte, wie wichtig eine Bildung für die Kinder ist. Wir verstanden nicht, was er überhaupt von uns wollte.

*Was dachtet ihr, als Samuel wieder und wieder aufkreuzte?*

Er sagte immer: Ich würde gerne eure Kinder zur Schule schicken. Wir haben das nie geglaubt. Zu dem Zeitpunkt waren Chandru und ein paar andere Jungen schon in der Schule in der 5. Klasse. Das Schulmanagement sagte, dass sie 6000 Rs. zahlen müssen, erst dann können sie weiter in die Schule gehen. Wir sagten zu Samuel: Du sagtest, du möchtest unsere Kinder ausbilden; wenn du uns 6000 Rs. gibst, dann werden wir darüber nachdenken. Samuel gab das Geld gleich. Langsam begannen wir, ihm zu glauben. Samuel versprach, zusätzlich dazu Reis und Kleidung für die Kinder zu geben. Erst gab er den 3 Schulkindern 1,5 kg Reis. Im nächsten Jahr wurden aus 3 Kindern 15, die zur Schule gingen. Er gab 10 kg Reis pro Kind, das reichte auch für ihre Familie. Am Anfang kochte dann eine Person für alle Kinder. Als noch mehr Kinder (80) in die Schule gingen, kochte jede Familie für sich.



*Zur Schule gehen und umherziehen, um Zirkus zu machen – wie ließ sich das vereinbaren?*

Wir hatten für den Zirkus Fahrzeuge; die benutzen wir jetzt für Transporte und verdienten wir dadurch Geld. Auch begannen Familien, die keine Fahrzeuge hatten, Fahrzeuge zu mieten. So konnten wir einer anderen Arbeit nachgehen.

*In eurem Lebensstil war Sauberkeit nicht üblich, wie ich gehört habe. Wie war das, als die Kinder zur Schule gingen?*

Wir Erwachsenen, die die Kinder manchmal gebracht haben, sind von anderen Eltern komisch angeschaut worden wegen unserer Kleidung. Deswegen haben wir uns begonnen, unser Verhalten zu ändern.

*Du hattest nie eine Schulbildung; hast du dir nie gewünscht, auch lesen und schreiben zu können?*

Ich bin traurig, dass ich keine Bildung bekommen habe. Ich wünsche mir, zumindest die Bibel lesen zu können.

*Wie hast du eigentlich von dem christlichen Glauben und von Jesus gehört? Hat Samuel dir davon erzählt?*

Wir hatten einen Chief Minister, der war davor ein Schauspieler. Vor etwa 40 Jahren spielte Babuji in einem Film einen Double für ihn, er ging am Seil. Wir mögen ihn sehr, er hat viel für die Armen getan. Obwohl er schon lange gestorben ist, reden wir viel von ihm.

Samuel hat einmal mit uns über MGR [Maruthur Gopalan Ramachandran, 1917-1987] zu sprechen. In einem Film sang MGR ein Lied über den Vater der Nation- Gandhi, Buddha, und Jesus. Samuel sagte, dass er über diesen Jesus spricht, von dem auch ihr MGR sang.

So begann es, dass er über Jesus sprach. 8 Jahre sind seither vergangen.

*Bereust du es nicht manchmal, dass deine Kinder nicht mehr Zirkus machen, weil sie jetzt in die Schule gehen?*

Wir bereuen es nie. Zirkus machen war ein hartes Leben, wir sahen unsere Kinder nicht gerne leiden. Früher gingen wir zu Fuß in der Stadt herum, dann auf einem Fahrrad, dann Motorrad, jetzt ein richtiges Auto. So hat sich die Kolonie entwickelt.

Als wir von Haus zu Haus betteln gegangen sind, haben wir unterschiedliche Sachen bekommen, Fisch, Fleisch, kalten Reis. Wir konnten das aber nicht getrennt voneinander essen. Darum haben wir am Schluss alles zusammen gemischt in eine große Schüssel, und erst dann haben wir es miteinander geteilt.

*Ich habe gehört, dass du auch getauft bist. Wie hast du gewusst, dass du dich taufen lassen möchtest? Hat Samuel dir gesagt, dass du musst? Oder hat er dir Geld versprochen?*

Meine Kinder gingen länger nicht in die Schule; Samuel fragte, warum ich sie nicht in die Schule schicke. Ich wollte nicht, denn sie mussten mit uns Zirkus machen. Nur wenn die Kinder tanzen, bekommen wir mehr Zuschauer. Samuel bot mir dann eine Arbeit als Wächter im Contactions-Haus an, um Geld zu verdienen. Ich lernte dabei andere Mitarbeiter kennen, die öfters dort übernachteten. In der Nacht beteten sie immer zusammen, ich hörte ihnen zu, verstand wenig. Samuel fragte mich: Warum möchtest du nicht Auto fahren lernen. Die Fahrschule lief gut. Aber bei der Fahrprüfung bemerkte der Prüfer, dass mein Arm kürzer war als der andere, und dass ich ihn nicht voll ausstrecken konnte. Der Lehrer lehnte ab, die Prüfung mit mir zu machen, er meinte, ich kann das Lenkrad nicht recht bedienen.

Ich kam weiterhin jede Nacht her. Ich begann zu beten: Wenn du echt bist, Gott, muss ich den Fahrschein bekommen. Das zweite Mal bei der Prüfung wies mich der Prüfer wieder ab.

Das dritte Mal sagte der Prüfer, ich kann fahren. Aber wenn ich es nicht gut mache, wird er alles tun, damit ich den Schein nicht bekomme. Er war beeindruckt über meine Fahrfähigkeit und händigte mir den Schein aus.

An jenem Tag hab ich mich entschieden, Jesus nachzufolgen. Am darauf folgenden Tag habe ich Samuel gesagt, dass ich mich taufen lassen will. Er hat mich gefragt, warum ich jetzt glaube. Dann habe ich ihm diese Geschichte erzählt. Vor meiner Bekehrung 2007 habe ich viel getrunken. Ab dem Tag meiner Taufe habe ich auf das Trinken komplett vergessen.

In der Contactions- Betreuungshütte in meiner Kolonie war ein Kreuz, das hatte ich weggenommen, weil ich gegen diesen Glauben war. Nach meiner Bekehrung ging ich hin und hängte ich es dort wieder auf.

## **Glory**

Mitarbeiterin im Arakkonam- Dorf

*Can you tell me how long you have been working with Contactions and where?*

I and my husband work in the Colony in Arakkonam, it's close to Chennai. We work there since 6 years now. My husband is the pastor in the church in Arakkonam, that's why we got into contact with these gypsies. Samuel got into contact with us and told us about his ministry. I have done bible college with my husband, right after our wedding we started to work with Contactions. The children group we work with is very different from others, their parents do carpentry work and scavenger work. They are very downtrodden people.

*Can you tell me some things about the colony?*

First you have to know some things about the children of this group. These children normally don't go to school; nobody is interested that these children study. All of the parents are doing carpentry work – the children have to sell it and get money for their parents. They never know if they get a meal, and even for that meal they have to go from door to door begging. So they just care for the next meal. Parents drink a lot. They work all day, so they are too tired for begging. That's why they drink liquor, so that they have strength to work again.

They don't cook – just send the children begging. When they get food, parents will have it, so children often stay hungry. So these children are hungry most of the time.

Here Contactions-work starts. We first give them to eat, not first education. The children were very happy when we came and gave them snacks. They didn't want to take it home, otherwise their parents would have it.

Every child is different; every case is different. Most of the fathers are drinkers. You know... there is no peace at all. They don't know what is a family. The children just know: parents drink and work. With the money they get they drink; they don't get much money. So, a meal is a big thing.

We go to them every day from 5:30 to 7:30, and we take to teachers with us. In tuition we see if they are well dressed. We give them soap and oil. So if they come dirty, we give them a face wash. We let them know: It's very important to have an hygienic life.

*Are the parents happy that you come?*

Parents are very happy because you know, they don't have to take care of their children anymore.

*Are you okay with that?*

We are not okay with that. We want the things to be changed. Actually, things are changing, transformation is coming about. Parents are worshipping foreign gods only. Apart from giving them food and education, we need to let them know who is the reason for all these things; you know. Just like that nobody is going to help anybody, without any benefit. So why all of this is happening is because we want to give them Jesus. Ultimately we want to give them Jesus.

They don't understand why we did that. ...Nobody is giving us soap. So why are these people doing all these things? A few of them wanted to know where do you come and why are you doing all this? We told them we do all that because Jesus did that to us. From there we started our ministry among the parents.

Monday to Friday the kids come to us. Saturday we go to the parents, we want them to gather. We do a bit of singing, sharing with the word, and ask them if they have some prayer points.



Now the attitude has changed among the parents. Now they know they don't have to drink; many can't abstain drinking totally, but somehow they know they have to, they got the knowledge that it's not good for their health and their family

First of all they don't know what is a family like. For them a family is to get married, and they must have kids. They don't have just one wife, sometimes two. Family has no importance. Now they know the importance of their children because we take care of their children. Now only they see their children as their children. Now they take care of them. Now they get to know, that it's because of their drinking that so many things are happening in their family. So that they want to get rid of it, still they are not totally out of it, but they are trying to.

We go door to door, answer questions they have and pray for them. When they have problems they come and talk to us. We go door to door.

A few of them started to go to church, this is a big transformation. We can never expect anyone from that area to come to our church. The church is accepting them; in church people are well dressed, so normally they don't want to mingle with them [*Gypsies*]. But now when they come, they come well dressed.

*Do you also give materials to the parents?*

Not to the parents, only some old clothes we have; we just give new clothes for the kids. The parents don't know how to manage their money, they just spend it for drinking; but they do have money for clothes if they spend it correctly.

*Do the children now go to school?*

Yes they already go to school. Until 8<sup>th</sup> standard compulsory education is free. There is no detaining, not repeating a standard if somebody has bad marks. Even though it is free, they wouldn't go. Parents are happy when they go to school. Now they know the value of education, now their life-style has changed. Children make use of the time now. Parents see their children holding a pencil. They memorize, they reproduce, they start writing. To see them write, you know, even a letter is a big thing for them. They feel they have gone up to a higher level. Now they come dressed up wherever they go.

Seven years ago if you had seen them, you would have said: Why would you ever want to work among them? Now all come neatly dressed, also nice ornaments, now they know the value of that now.

*How many attend the Saturday meeting?*

75%. Still there are people we really need to work on.

*Was there acceptance or refusal in the beginning?*

They didn't care about us, they didn't want to listen to what we were saying. 'What do you want to give to us... our life is like this.' They showed no interest in what we wanted to give to them.

*What did you first do? Just be there? Or first tell them that they should change their life?*

If you go with that approach, with fast rules, you can never change anyone of them. They will grow even more stubborn. They will say: What authority you have over our life? Who are you to tell us these things. We never talked about Jesus with them for about one year; we didn't open our mouth about him. We just wanted to give them food and education, that's all. Little by little we started, we are spending so much, we really need to make use of the time.

So from then we started. No they knew that almost for 1 year we had been talking to their kids. We were in a level of a teacher for them. Now they were willing to listen to us, because we were teachers; although we are not; but they have kept us in that position that we were teaching their children, so we

are worth to be listened to. So they are willing to listen to us and to change. There is a change coming about. It would not have been possible if we had come with fast rules. We have to go their way. There is no strategy.

*Can you think of a challenge for you, or a difficulty you struggle with?*

We give so many advices to them, that they should live a good life-style. When they come in contact with other people from different parts, again they get a brain-wash or something like that. They feel they have come a wrong way, they think 'it's not our life-style' Again we have to start all over from the beginning to explain them: See the difference between your life and the life of your relatives. You have been there, and you came out. Why do you want to go back? When they come back to the communion with their people, they tend to go back to the old life-style. So also religious, they say: Why do you choose Jesus? Our fathers haven't known Jesus. Why do you change the religion? That about religion. Also secondly about the way of life: Why do you wanna choose this way of life and forget the way our ancestors lived.

We want to go to another level with them. They have been living in community-bases for generations. So they try hard to take in the transformation; once they come in contact with the other people, they tend to lose what they gained.

*I know the argument: Mission separates people, and makes everything even worse. Do you feel that people from other communities feel being treated unjustly?*

Yeah many come and fight with us: 'Why do you only choose these people, you don't you come to us.' We have limited resources; we have been given these resources. If we care for more, our concentration will be less, also privileges will gonna be less. Some try to get something from us. A few of them just want the privileges, 'just give us the privileges!' they don't want to do anything for that. A few of them, after witnessing the kind of life-style, they also wanted to rise up to that level. In order to do that, they ask: what is the reason for all these things; and they ultimately know that only these groups of people changed their life-style- they say: 'let's contact them'. So they come to us. Again, a few only want to have the privileges, some really, because they want to change their life.

*Did you ask them to change their life?*

Never, nothing would change. We just go their way. Where is your house; so we come to your house. We don't expect you to come to us. We had to travel a long way, also the teachers. The teachers leave their children at home, lock their door, and come to these people. There is a big sacrifice, they can't take care a lot of their children in the afternoon. The parents witnessed eye to eye how we care for their children.

We teach them many habits; don't throw paper on the floor. They spit everywhere; litter everywhere. When they come to tuition, we provide a bin, and if they litter, we tell them it's their duty to clean their place and only then leave. These things they have never experienced in all their life, so they now learn discipline also.

## IV. Abstract

---

Die vorliegende Arbeit ist in die entwicklungstheoretische Debatte zu ‚Religion/Glaube/Mission und Entwicklung‘ einzuordnen, in welcher der Bedarf nach Fallstudien geäußert wird, um die Rolle von Religion in Entwicklungsprozessen besser zu verstehen. Dies macht eine Untersuchung der Grundwerte erforderlich, mit welchen sich eine Glaubensorganisation identifiziert, denn nur so kann ihr Glaube im Verhältnis zu ihren Entwicklungsaktivitäten angemessen reflektiert werden.

Die Arbeit setzt sich nach einer eingänglichen Erläuterung zu der ‚Wiederkehr des Religiösen‘ in der Entwicklung mit einem Ansatz auseinander, welcher in der evangelikalen christlichen Glaubensrichtung und von EntwicklungspraktikerInnen in den 1980er-Jahren entwickelt worden ist. ‚Entwicklung‘ kann demnach nur erreicht werden, indem die Trennung zwischen dem materiellen und spirituellen Bereich des Lebens – das wesentliche Kennzeichen der modernen Weltanschauung – überwunden und der Mensch als Ganzes betrachtet wird, nämlich als Einheit von Körper, Seele und Geist. Dieser Ansatz der ‚transformativen Entwicklung‘ ist ein integraler Bestandteil der biblisch-zentrierten Mission, welche sich nach dem Beispiel von Jesus Christus richtet und die ganzheitliche Wiederherstellung des Menschen samt seinen körperlichen und spirituellen Bedürfnissen anstrebt.

Eine empirische Fallstudie von einer Entwicklungsorganisation in Indien veranschaulicht im zweiten Teil der Arbeit die theoretischen Betrachtungen. Diese arbeitet in Südindien unter den Gypsies, die den gesellschaftlichen Status der ‚Kastenlosen‘ haben. Es wird aufgezeigt, wie stark die materielle Armut dieser Bevölkerungsgruppe mit dem religiösen Gesellschaftssystem verflochten ist. Weiters wird ermittelt, wie das Missionsverständnis der Organisation deren Entwicklungspraxis beeinflusst und argumentiert, dass die Ausrichtung auf Werte und Beziehungen die Voraussetzung für einen nachhaltigen sozialen Wandel und die Überwindung der Armut darstellt.

Das Material der Fallstudie ist in einem einmonatigen Forschungsaufenthalt in Indien durch Gespräche, Beobachtungen, Interviews und Literatur gesammelt worden. Diese Arbeit beabsichtigt, einen Einblick in das komplexe Verhältnis von Religion und Entwicklung zu geben und jene EntwicklungsakteurInnen herauszufordern, welche die legitime Rolle von Religion in Entwicklungsaktivitäten weiterhin hinterfragen. Ebenso belegt sie, dass Entwicklung nur dann relevant ist, wenn auch unsichtbare/spirituelle Faktoren berücksichtigt werden, welche das Wohlergehen der Armen untergraben.

## Abstract (English)

---

The following paper grapples with the issues in the theory of development debate concerning ‘religion/faith/mission and development’ and ascertains the necessity of case studies to develop a better understanding of the role of religion in developmental processes. It is therefore essential to examine the core religious values claimed by a faith-based organization, for it is only in so doing, that these values can be considered in relation to the developmental activities undertaken by the organisation.

This paper addresses an approach which was developed in the evangelical Christian faith-tradition by development practitioners in the nineteen eighties. According to this approach, “development” can only be achieved by overcoming the dichotomy between the material and spiritual spheres of life, which is the fundamental indicator of the modern worldview, by considering the human being as an integral whole – a unity of body, soul and spirit.

This approach of “transformational development” constitutes an integral part of the biblical mission, follows the example of Jesus Christ and seeks a holistic restoration of the human being including his physical and spiritual needs.

In the second part of this paper, an empirical case study on a Christian development organization illustrates the theoretical discussion. This organization works in Southern India among the gypsies, a group belonging to the ‘outcasts’ of society. It is demonstrated how the material poverty of the gypsies and the religious social system is intertwined.

Moreover, the study investigates the influence of the organization’s understanding of mission on its practical developmental work, and argues that the focus on values and relationships presents the precondition for a sustainable social change and the overcoming of poverty.

The material of the case study was gathered in a one-month research trip to India through dialogues, observations, interviews and literature. The aim of this paper is to provide an insight into the complex relationship between religion and development and challenges those development actors who continue to question whether religion has a legitimate place in development activity. It highlights that development is only relevant if it takes account of spiritual factors that subvert the well-being of the poor.

## V. Curriculum Vitae

---

Daniela Regez

Severinusstraße 12  
4470 Enns

Tel.: 0043-650-72 722 87

E-mail: [daniela@regez.ch](mailto:daniela@regez.ch)

Ledig

Geboren am 28. Mai 1987

Staatsbürgerschaft: Schweiz/ Frankreich



### AUSBILDUNG

---

- |           |   |
|-----------|---|
| 2007-2012 | <b>Studium Internationale Entwicklung</b> , Universität Wien <ul style="list-style-type: none"><li>➤ <i>Wahlfachmodule:</i> Spanisch, Politikwissenschaft, Evangelische Theologie</li><li>➤ <i>Diplomarbeit:</i> Ganzheitliche Mission und Entwicklung: Perspektiven anhand der Gypsy-Organisation ‚Contactions‘ in Südindien</li></ul> |
| 2001-2005 | <b>Matura</b> mit gutem Erfolg<br>Maturafächer: Deutsch, Englisch, Französisch, Mathematik, Musik<br>BORG (musischer Zweig) Linz, Oberösterreich  |

### WEITERBILDUNG

---

- |           |   |
|-----------|---|
| 2010      | <b>Sommerakademie</b> Burg Schlaining <ul style="list-style-type: none"><li>➤ <i>Thema:</i> Krieg im Abseits. Vergessene Kriege zwischen Schatten und Licht oder das Duell im Morgenrauen um Ökonomie, Medien und Politik</li></ul> |
| 2005-2006 | Ausbildung an der „Arts Ministry School“ in der Schweiz   |

### AUSSERBERUFLICHE TÄTIGKEITEN

---

- |           |  |
|-----------|--|
| 2011-2012 | Ehrenamtliche Tätigkeiten in sozialen Einrichtungen <ul style="list-style-type: none"><li>➤ Verein OASE Enns</li><li>➤ CARITAS Wien, „Haus Miriam“</li></ul> |
|-----------|--|

2007-2012 diverse Tätigkeiten bei der StudentInnenvereinigung ÖSM  
2006-2007 einjährige Weltreise mit Konzerten  
Einblick in Entwicklungsprojekte und Missionsaktivitäten  
interkulturelle Begegnungen  
2004-2006 jeden Sommer Konzerttourneen als „Regez Sisters“