

Rechtfertigungstheologie und Kulturorientierung – ein Zwischenruf!

Gedanken zur Entwicklung des Christentums im *globalen Süden* und seinem Verhältnis zur klassisch-reformatorischen Missionstheologie.¹



¹ Diese Abhandlung ist die gedankliche Weiterentwicklung und Verschriftlichung eines Vortrages des Autors anlässlich des 500jährigen Reformationsjubiläums bzw. eines Studientages der Fachschaft der Theologischen Fakultät Tübingen am 20.6.2017, der den Titel trug: „*Reformation strikes back!*? Das Reformatorische Erbe und die Theologie(n) des globalen Südens.“

Inhalt

1. Einleitung.....	3
2. Der Bedarf nach „immanenter“ Theologie im <i>globalen Süden</i>	7
a) Das Konzept der scham-/ehre- oder schuld-/rechterorientierten Kulturen - Definition und Einschränkungen	8
b) Das Konzept des Patronagewesens.....	10
3. Die Bedeutung reformatorische Rechtfertigungstheologie vor dem Hintergrund von Schamorientierung und Patronagewesen.....	13
a) Synoptische Gegenüberstellung.....	17
b) Scham- und Schuldgewissen	18
4. Scham- oder Schuldkulturorientierung in biblischen Texten und der Kirchengeschichte	21
5. Missionstheologisches Fazit und Ausblick.....	29
6. Literaturverzeichnis.....	31

1. Einleitung

Es geht in diesem interdisziplinären Aufsatz darum, den Versuch zu unternehmen, einige auffällige Züge des Christentums des sog. *globalen Südens* aus einer besonderen Perspektive zu beleuchten.² Konkret wird der Frage nachgegangen, warum spätestens seit dem Ende des Kolonialismus und der damit einhergehenden zunehmenden Freiheit und Selbstwirksamkeit des Christentums in den Ländern des *globalen Südens* die klassische reformatorische Theologie, die im Rahmen der Missionstätigkeit westlicher Missionare bis dahin verbreitet wurde, nicht mehr im gleichen Maße zu verfangen scheint wie bisher bzw. zunehmend überboten wird von einer anderen Theologie.³ Eine Theologie, die statt einem klassischen reformatorischen Lehr-Christentum mit eschatologischer Jenseiterwartung ein Erfahrungs-Christentum mit geistgewirkter präsentischer Eschatologie in den Vordergrund stellt.⁴ Mit anderen Worten, eine Theologie, die eine klare Schwerpunktsetzung vornimmt auf die Immanenz der geistlichen Erfahrung anstelle der Transzendenz der geistlichen Hoffnung, wie sie die klassische reformatorische Theologie mit ihrer Frage nach dem gnädigen Gott und der ewigen Seligkeit stellte.⁵

Mindestens drei Gründe unterstreichen die hohe Relevanz für die Missionswissenschaft / Interkulturelle Theologie in den traditionellen früheren Aussendeländern sich mit dem auseinanderzusetzen, was das Christentum im *globalen Süden* heute bewegt:

- Zum einen entfaltete die Missionstätigkeit eine schier unglaubliche Wirksamkeit, die sich, verbunden mit dem vergleichsweise stärkeren Bevölkerungswachstum im *globalen Süden*, darin ausdrückt, dass in den frühen 1980er Jahren (zum ersten Mal seit dem 10. Jahrhundert!) die Christen des Südens die des Nordens zahlenmäßig überboten. Im Jahr 2010 lebten bereits ca. 62% aller Christen im *globalen Süden* und für das Ende dieses Jahrhunderts ist damit zu rechnen, dass deutlich mehr als drei Viertel aller Christen im

² Natürlich ist sich der Autor bewusst, dass nur mit großer Vorsicht verallgemeinernd von einem Christentum des *globalen Südens* gesprochen werden kann, das dann abgegrenzt werden kann von einem Christentum des *globalen Nordens*. An einem solchen Ansatz wird zurecht kritisiert, das in einer Zeit der fortgeschrittenen Kulturdiskussion derartige Verallgemeinerungen zu holzschnittartig, einseitig und daher wissenschaftlich unüblich geworden seien. Auf der anderen Seite bedarf Wissenschaft aber der vorsichtigen Kategoriebildung, um methodisch und intersubjektiv nachvollziehbar Vergleiche anzustellen und Besonderheiten hervorzuheben. Die folgenden Ausführungen sollen daher nicht als undifferenzierte Festschreibung gelesen, sondern als der Versuch verstanden werden, differenzierende Beobachtungen zu systematisieren und zu deuten.

³ Kritiker werden in diesem Zusammenhang vielleicht sogar fragen, ob die klassische reformatorische Theologie überhaupt je in der Tiefe verfangen habe oder ob nicht ihr Erfolg in der Missionsgeschichte eine Folge der Überlagerung durch politische Macht (Kolonialismus) und Fortschrittsgläubigkeit (Bildung, Technik etc.) war und daher nur ein vordergründiger gewesen sei!

⁴ Diese Definition hat L. Newbigin bereits vor langer Zeit geprägt. Er stellte fest, dass es der pentekostalen / charismatischen Strömung des Christentums nicht um Kirche, Struktur und Sukzession (Katholisch und Orthodox) geht und ebenso wenig um Wort und Lehre (Kirchen der Reformation), sondern um Erfahrungen, die als Geistwirkungen bzw. Geistesgaben gedeutet werden, wie sie in den beiden 12er Kapiteln des Briefes an die Römer und dem 1. Brief an die Korinther beschrieben werden. Newbigin, Leslie, a.a.O., 116.

⁵ Hier sei darauf hingewiesen, dass es natürlich auch schon vor dem Ende des Kolonialismus vor allem in Afrika indigene, manchmal auch unabhängige Kirchen (früher auch „äthiopische“ Kirchen genannt) gab, die z.T. mit synkretistischen Elementen versehen, eine „immanente“ Theologie vertraten. Vgl. Asamoah-Gyadu, J. Kwabena: Sighs and Signs of the Spirit, a.a.O. Chapter 1: „We are here to heal“, 1- 13; Vgl. a. Wrogemann, Henning: Interkulturelle Theologie, a.a.O., 173ff; Meyer, Birgit, a.a.O., 447ff.

globalen Süden zuhause sind.⁶ Sie stellen damit bereits heute eine deutliche Mehrheit des globalen Christentums. Ihre Art, den christlichen Glauben zu leben, muss daher schon allein aufgrund demografischer Überlegungen von enormer Bedeutung auch für das nördliche Christentum sein.

- Zum anderen entfaltet das Christentum in diesen Regionen eine große Vitalität, während es sich in den klassischen Aussendeländern des Nordens in einer quantitativen und qualitativen Legitimationskrise befindet, die sich in hohen Austrittszahlen, Verunsicherung in ethischen Fragen und sinkender gesellschaftlicher Relevanz niederschlägt.
- Und zum Dritten berühren und durchmischen sich die beiden „Christentümer“ des *globalen Südens* und des *globalen Nordens* zunehmend, durch hohe Mobilität, mediale Kommunikationsprozesse und beträchtliche und langfristig wirksame Migrationsbewegungen.⁷

Alle drei Faktoren führen dazu, dass der Einfluss des Christentums des *globalen Südens* steigt und Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft nicht umhin kommt, durch gründliche Analyse, Reflexion und Theoriebildung Beiträge zu einem besseren Verständnis der damit einhergehenden Phänomene zu entwickeln.

Das hier in den Fokus genommene Phänomen einer im Süden häufig zu beobachtenden Theologie, die deutlich stärker ein Erfahrungs-Christentum mit geistgewirkter präsentischer Eschatologie in den Vordergrund stellt als ein klassisch-reformatorisches Lehr-Christentum mit eschatologischer Jenseitserwartung, führt gedanklich geradewegs in den Bereich der Pentekostalismusforschung.

Derzeit geht man von etwas über 600 Millionen „*pentekostaler, charismatischer und neo-charismatischer*“ Christen aus.⁸ Diese Zahlen sind aber für die hier behandelte Frage nur begrenzt brauchbar, denn es stellt sich nicht nur die Frage nach der Qualität ihrer Erhebung, sondern vor allem die nach der Definition der Zielgruppe. Was ist überhaupt „pentekostal“, „charismatisch“ oder gar „neo-charismatisch“? Und wenn dies geklärt wäre, so bliebe immer noch die Frage offen, welche konkreten Personengruppen nun tatsächlich den Kategorien *pentekostal, charismatisch* oder *neo-charismatisch* zuzuordnen wären? Und was trägt eine solche Kategorisierung aus, wenn es darum geht, zu beurteilen, inwieweit das Christentum im *globalen Süden* mit einer noch näher zu skizzierenden Form von immanenter Theologie durchdrungen ist. Eine Durchdringung, die über denominationelle und konfessionelle Grenzen hinaus stattfindet und daher u.U. einen weit größeren Teil des Christentums prägt, als Zahlenangaben über einzelne Denominationen aussagen können.

Es scheint daher ratsamer, von einem Phänomen der „Charismatisierung“ zu sprechen, als Zuschreibungen wie „pentekostal“ und „charismatisch“ vorzunehmen. Denn auf diese Weise wird sprachlich deutlicher, dass es sich tatsächlich um ein prozesshaft erworbenes Merkmal handelt, während „pentekostal“ oder „charismatisch“ eher eine statische Beschreibung einer

⁶ Vgl. Johnson, M. Todd / Ross, Kenneth R., a.a.O. 52f.

⁷ Dümling, Bianca, a.a.O., 153ff.

⁸ Johnson, Todd M. / Crossing, Peter F., a.a.O., 32f. Die Autoren sprechen explizit von „*Pentecostals / Charismatics / Neocharismatics*“ und gehen für 2013 von 628 Millionen aus und einer Schätzung von 828 Millionen für 2025. Das entspricht 26,7 % bzw. 30,6 % der Weltchristenheit.

theologischen Ausrichtung darstellen, was sich in bestimmten Zugehörigkeiten zu Denominationen, Gruppen oder Netzwerken ausdrückt.⁹

Letztlich scheint derzeit für die Existenz des Phänomens der „Charismatisierung“ noch *anecdotal evidence* überzeugender zu sein, als der Versuch einer genau vermessenen und definierten empirischen Evidenz. Wer sich die Mühe macht, unabhängig von einer bestimmten Kircheng Zugehörigkeit christliche Gemeinden in Afrika, Asien und Lateinamerika zu beobachten und wer das öffentliche Erscheinungsbild des Christentums in diesen Regionen unbefangen betrachtet, wird nicht umhin kommen, festzustellen, dass eine umfangreiche „Charismatisierung“ im oben skizzierten Sinne vielerorts festgestellt werden kann. Die angesprochenen unmittelbaren Immanenz-Erwartungen drücken sich dabei aus in Form des Anpreisens von Heilungswundern („healing“) und Exorzismen, meist Befreiung („*deliverance*“) genannt,¹⁰ Verheißungen von übernatürlichen Begegnungen („*supernatural encounters*“), Abwehr und Schutz vor Flüchen und schwarzer Magie, Prophetie und Zungenrede sowie spiritueller Hilfe hinsichtlich der Fruchtbarkeit, bei dem Erwerb oder der Sicherung von Wohlstand, bei akademischen Prüfungen oder Bewerbungen, bei Visabeantragungen für Auslandsaufenthalte etc. Für all diese Zwecke wird, wo immer dies möglich und erlaubt ist, im öffentlichen Straßenbild geworben.¹¹ Von derartigen Hoffnungen beflügelt, pilgern Menschen massenhaft zu Gottesdiensten oder „*Crusades*“ bzw. „*Conventions*“, wie die besonderen Veranstaltungen im englisch beeinflussten Sprachraum häufig genannt werden.

Aber nicht nur im Straßenbild des *globalen Südens*, das vielleicht zunehmend von neuen Kirchen indigener oder pentekostaler Herkunft geprägt ist, sind diese Phänomene zu beobachten. Vertreter nördlicher Kirchen, die theologisch meist reformatorisch oder liberal orientiert sind, machen bei Besuchen ihrer traditionellen *mainstream*-Kirchenpartner auch zunehmend die Erfahrung, dass diese klassischen Missionskirchen eine deutliche Charismatisierung durchlaufen haben, seitdem die Mehrzahl der Missionare abgezogen wurde und damit ihre theologische Prägekraft verloren haben. Offensichtlich können auch diese Kirchen sich dem vorhandenen Trend nicht entziehen.¹²

Schon in den 1960er Jahren, der großen Dekade der Dekolonialisierung, machte Walter Hollenweger in Bezug auf eine der geschilderten Immanenz-Erwartungen, nämlich die der Heilung, die folgende Beobachtung: „*In Afrika steht die Kirche vor der Alternative: Entweder das Problem der Heilung als einen ganzheitlichen leiblich-seelischen Vorgang ernst zu nehmen oder einen großen Teil ihrer Anhänger an pfingstliche Gruppen und synkretistische Sekten zu*

⁹ Vgl. zu den Definitionsfragen die Erörterungen in: Hiller, Detlef: Das neue pakistanische Christentum, a.a.O., 11-21.

¹⁰ Vgl. dazu: Wrogemann, Henning (2015): Dämonologie und Exorzismen, a.a.O.

¹¹ Selbst in einem explizit „Islamischen Staat“ wie Pakistan findet man diese Bewerbungen. Dort allerdings vor allem in Form von Wandplakaten in religiös durchmischten Vierteln, z.T. aber auch als großflächige Plakatwerbungen in sehr moderneren Stadtteilen (z.B. bestimmte Viertel in Karachi), in denen auch Werbeplakate für Massenprodukte zu sehen sind, die gegen streng islamische Vorstellungen verstoßen, indem sie gegen das Bilderverbot verstoßen und manchmal sogar unverschleierte Frauen zeigen.

¹² Katabaro, Brighton Juel, a.a.O.

Eine ganze Untersuchung zu diesem Gegenstand der „Charismatisierung“ s. das bereits zitierte Werk: Hiller, Detlef: Das neue pakistanische Christentum, a.a.O.

S.a. den Aufsatz von Asamoah-Gyadu zur theologischen Entwicklung in Ghana: Asamoah-Gyadu, Kwabena (2015): Charismatische Erneuerung, a.a.O.

verlieren.“¹³ Hollenweger konnte damals noch nicht wissen, wie genau er mit dieser Beobachtung die zukünftige Entwicklung in den folgenden Dekaden bereits aufzeigte, in der sich die Immanenz-Erwartung von einer Tendenz zu einem großflächigen theologischen Phänomen verwandeln sollte.

In sehr schlichter aber durchaus überzeugender Weise drückt der koreanische pentekostale Theologe Wonsuk Ma aus seiner Perspektive die religiöse Erwartung der Menschen aus:

*“For many desperate minds, a God who cannot provide the basic needs for survival is not a true God, especially when, before conversion, their ancestor spirits were able to bless them.”*¹⁴

Wonsuk Ma skizziert damit eine Alternativlosigkeit: Kirchen, die ihre Lebensrelevanz für die Menschen des *globalen Südens* bewahren wollen, müssen eine immanenz-orientierte Theologie der präsentischen Eschatologie aufgreifen. Nur um den Preis der Irrelevanz können sie auf einer theologischen Ausrichtung beharren, die schwerpunktmäßig transzendenz-orientiert, vor allem die individuelle Rechtfertigung des Sünders und dessen ewige Seligkeit betont.¹⁵

¹³ Hollenweger, a.a.O., 407.

¹⁴ Ma, Wonsuk (2005): Asian (classical) Pentecostalism: Theology in context, in: Anderson, Allen / Tang, Edmond (Hg): Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia, Asian Journal of Pentecostal Studies Series 3, Baguio City, Philippines, 66.

¹⁵ Der Ausweg der „modernen“ westlichen Theologie, Immanenz durch moralisches Handeln, das an Gerechtigkeit, sozialem Ausgleich und Bewahrung der Schöpfung orientiert ist, zu berücksichtigen, scheidet schon allein deshalb aus, weil es im *globalen Süden* als das verstanden wird, was es auch ist: natürliches Handeln nach den Geboten Gottes und nicht als übernatürliches Element göttlicher Wirkung, das man sucht und erwartet.

2. Der Bedarf nach „immanenter“ Theologie im *globalen Süden*

Im Folgenden soll näher beleuchtet werden, was im Einzelnen dazu beitragen mag, dass, spätestens seit dem Ende des Kolonialismus, in den Ländern des *globalen Südens* die klassische reformatorische Theologie überboten wird von einer neuen, „charismatisierten“ Theologie, die hier als „immanente“ Theologie bezeichnet wird, weil sie eine klare Schwerpunktsetzung auf die Immanenz der geistgewirkten Erfahrung anstelle der Transzendenz der eschatologischen Hoffnung legt.

Der oben zitierte Satz von Monsuk Wa enthält bereits zwei Elemente, die bei der Beantwortung dieser Frage eine wichtige Rolle spielen. Ma spricht einerseits von „*desperate minds*“ und „*basic needs*“, d.h. die Frage von weit verbreiteter Armut und Unterversorgung kommt in den Blick. Andererseits erwähnt Ma den Vergleich mit den „*ancestor spirits*“ und wirft damit die Frage der Anschlussfähigkeit der christlichen Religion an vorchristliche religiöse Erwartungen auf. Und in der Tat liegt es nahe, zunächst in diesen beiden Bereichen nach Antworten zu suchen, um das augenfällige Phänomen der Attraktivität der „Charismatisierung“ oder „Immanenz-Erwartung“ zu verstehen.

Zum einen fördert die in vielen Regionen des globalen Südens vorherrschende strukturelle Unterversorgung mit medizinischen und anderen sozialen Grundleistungen (Bildung, Altersvorsorge, Arbeitslosenversicherung etc.) sowie die vielerorts strukturell oder aufgrund akuter Krisen bestehende Überlebensnot ganzer Bevölkerungsgruppen das Bedürfnis nach übernatürlichem Beistand, der in konkreten Problemlagen hilft, für deren Bewältigung sonst keine anderen Lösungsangebote vorhanden sind. Vor diesem Hintergrund wirkt eine Jenseiterwartung als zentraler Ziel- und Höhepunkt christlicher Hoffnung geradezu lebensfern und wie eine religionsphilosophische Einstellung, die sich nur diejenigen leisten können, deren hiesiges Leben materiell gesichert ist.

Zum anderen scheint die Anschlussfähigkeit der reformatorischen Theologie an den in weiten Teilen des *globalen Südens* vorherrschenden unmittelbaren volksreligiösen Erfahrungsraum in Frage zu stehen. In vielen Kulturen des *globalen Südens* geht es um Lebenswelten, in denen die Anwesenheit und die Wirksamkeit spiritueller Mächte (Ahnen, Dämonen, Flüche etc.) selbstverständlich vorausgesetzt und subjektiv erfahren werden.¹⁶ Eine Theologie, die allein soteriologische Kernelemente in den Vordergrund stellt und dabei diese Erfahrungen ignoriert oder gar als Obskurantismus denunziert, verdrängt sie in den außerkirchlichen Bereich und verliert ihre Anschlussfähigkeit.¹⁷

¹⁶ Newbigin sagte zum Beispiel zum indischen Welt- und Menschenverständnis, was sich so ähnlich sicher auch für viele afrikanische Verständnisse sagen ließe: Es sehe „*im Geistigen die Wirklichkeit[,] und in allem anderen nur Illusion...*“ Newbigin, a.a.O., 133. Vgl. auch die Untersuchung zu der südindischen Organisation Jesus Calls in: Hiller, Detlef: *Krankenheilung und Exorzismus*, a.a.O., die sich damit ausführlicher befasst.

¹⁷ Nur um zu illustrieren, was gemeint ist: Ein katholischer Priester in Pakistan wird aufgrund seines großen Zulaufs von einer alarmierten Kirchenhierarchie immer wieder versetzt. Wo er hinkommt, wächst seine Gottesdienstgemeinde über das normale Maß hinaus. Selbst in einer islamistischen Hochburg wie Peshawar. Eines seiner Erfolgsgeheimnisse: Er nimmt die Ängste vor Flüchen und schwarzer Magie der Menschen ernst und bietet Rituale an, in denen diese Flüche im Namen Jesu gebrochen werden. Vgl. Hiller, Detlef: *Das neue pakistanische Christentum*, a.a.O., 166.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese beiden Erklärungsansätze bereits ausreichen¹⁸ oder ob es weitere Gründe dafür geben könnte, dass Menschen in den ehemaligen Aussendeländern, die heute Industrieländer sind, sich leichter mit einem „transzendenten“ Glauben begnügen, in dem übernatürliche Gotteserfahrungen weitgehend der eschatologischen Hoffnung vorbehalten bleiben, während auf der anderen Seite die Menschen im *globalen Süden* tendenziell eher dazu neigen, übernatürliche Zeichen und Wunder schon jetzt als festen Bestandteil ihrer Glaubenserfahrung zu erwarten.

Im Folgenden wird erläutert, dass diese theologische Präferenz möglicherweise durch eine in den meisten Regionen des *globalen Südens* vorausliegende kulturelle Grundorientierung zu tun haben könnte,¹⁹ die sich im Wesentlichen aus zwei Faktoren speist, die gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille bilden: dem soziokulturellen Erfahrungsraum in Form einer kollektivistischen (versus individualistischen) Ausrichtung und der grundsätzlichen anthropologischen Orientierung auf Bindung und Integration (versus Autonomie).²⁰

Dazu wird auf zwei Konzepte rekuriert: Das Konzept, das scham- bzw. ehreorientierte Kulturen den schuld- bzw. rectorientierten Kulturen gegenüberstellt, und das Konzept des Patronagewesens.

- a) Das Konzept der scham-/ehre- oder schuld-/rectorientierten Kulturen - Definition und Einschränkungen

Dem Konzept von scham-/ehreorientierten und schuld-/rectorientierten Kulturen liegen durchaus unterschiedliche Ansätze und Verständnisse zugrunde. Für die hier vorliegende Fragestellung reichen aber die Grundgedanken, die in ihrem Kern weitgehend Konsens sind.²¹

¹⁸ Sehr detailliert untersucht und erläutert werden diese beiden Erklärungen am Fallbeispiel der Entwicklung des Christentums in Pakistan. Hiller, Detlef: *Das neue pakistanische Christentum*, a.a.O. Die Untersuchung zeigt im Falle von Pakistan neben den zwei genannten Erklärungen noch einen weiteren Faktor für die Attraktivität einer „charismatisierten“ immanenzorientierten Theologie auf, nämlich die Antwort auf ein Bedürfnis nach innerer Teilhabe an einer neuen globalen „spirituellen“ Gemeinschaft. Diese innere Teilhabe ermöglicht einen gedanklichen Ausbruch aus der empfundenen Unterdrückungssituation und – im Falle pakistanischer Christen – aus schambehafteter Kastenidentität. Dieses spirituelle Gemeinschaftsgefühl, das sich aus globalen Austauschprozessen über soziale Medien und Mobilität der entsprechenden Akteure ergibt, wird in dieser vitalen Form von der traditionellen Theologie, ob katholisch oder protestantisch-reformatorisch, offensichtlich nicht in gleicher Weise erzeugt. Es erscheint plausibel, dass auch dieser Erklärungsansatz zum Teil verallgemeinerbar ist und einen Beitrag zur „Charismatisierung“ des Christentums des *globalen Südens* leistet.

¹⁹ Käser, Lothar, a.a.O., 139f.

²⁰ Vgl. Werden, Rita, a.a.O., 209.

²¹ Es gibt zu dieser Thematik eine beträchtliche Diskussion. Im säkularen deutschsprachigen Bereich in jüngster Zeit durch die Dissertation von Rita Werden wieder neu dargestellt und weiter geführt. Die Dissertation ist etwas später auch als Buch erschienen, hier wird jedoch direkt aus der Dissertation zitiert. Werden, Rita, a.a.O., hier besonders einschlägig, ihre Ergebnisse auf den Seiten 193 - 208.

Im Bereich der Ethnologie sei nur verwiesen auf Käser, Lothar, a.a.O., 129ff.

Im eher evangelikal-missionwissenschaftlichen Bereich gibt es einen sehr kondensierten Forschungsüberblick bei Lomen, Martin, a.a.O., 18ff. und bei Schirmacher, Thomas, a.a.O., 237 – 256.

Deutlich ausführlicher sind die Abhandlungen und Untersuchungen bei Wiher, Hannes, a.a.O., 30 – 178 und am ausführlichsten bei Müller, Klaus W., a.a.O., dessen über 600seitiges Werk die Frage von Gewissen in Kultur und Religion behandelt.

Dieser Kern besagt, dass für den Menschen im Fall von Verstößen gegen Forderungen des Über-Ichs als innere Reaktion entweder das Schuldgefühl oder aber das Schamgefühl eine dominierende Bedeutung hat.

Im Falle von Kulturen, die eher schamorientiert sind, ist die vorherrschende Emotion das Gefühl der Scham. Es wirkt auf das Individuum sanktionierend. Erst in Folge des Schamgefühls oder auch zeitgleich, aber doch untergeordnet, entsteht oftmals auch ein Gefühl der Schuld. Dominierend ist aber die Scham, deren psychosozialer Hintergrund die Angst des Individuums vor Anerkennungsverlust bzw. Exklusion aus einem Kollektiv ist.

Im Falle von Kulturen, die eher schuldorientiert sind, ist die vorherrschende Emotion das Schuldgefühl. Es wirkt auf das Individuum sanktionierend und hat hier eine höhere Bedeutung als das der Scham, das ebenfalls entstehen kann, aber nicht dominant ist. Hintergrund ist hier die Angst vor der Diffusion der Identität, da diese auf der Annahme und dem Einhalten von individuell verinnerlichteten Werten basiert.

Bevor diese Überlegungen zu „Kultur-Konzepten“ weiter verfolgt werden, um sie für die hier behandelte Frage fruchtbar zu machen, sind zunächst drei Klarstellungen zu treffen:

1. Unterstellungen, wonach die eine kulturelle Prägung der anderen über- oder unterlegen sei, sind unhaltbar und mindern den damit zu erzielenden Erkenntnisgewinn. Derartige Unterstellungen zu machen oder zu fördern, warf man in der Kulturdiskussion lange Zeit den Vertretern des Konstruktes von Scham- versus Schuldkulturen vor, in vielen Fällen jedoch unberechtigtweise.²²
2. Wann immer man mit Kulturkonzepten arbeitet, ist zu betonen, dass jedes Konzept, das Kulturen statisch versteht, fehl geht, weil es deren Flexibilität und Veränderbarkeit ausblendet. Aus der Kulturdiskussion ist hinlänglich bekannt, dass *Kultur* als eine Art *mentaler Programmierung*,²³ als *Orientierungssystem*²⁴ oder als *Strategie zu Bewältigung des Daseins*²⁵ weder an ethnischen Grenzen festgemacht werden kann noch unwandelbar ist. Vielmehr entstehen Kulturen als Reaktion auf Lebensumstände und passen sich mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten verändernden Situationen an. Historische und politische Veränderungen (beispielsweise einschneidende Ereignisse wie Kriege oder schwere Krisen), aber auch intensive Austauschprozesse mit anderen Kulturen durch Migration und Begegnung, können in relativ kurzer Zeit dazu führen, dass eine Kultur sich aufgrund dieser Begebenheiten anpasst bzw. deutlich verändert.²⁶
3. Es ist festzuhalten, dass ein Ansatz, der Kulturen als monolithisch missverstehen würde und damit entweder zu reinen Schuld- oder reinen Schamkulturen erklärte, der Diversität der Wirklichkeit nicht entspräche. Deshalb ist das Konstrukt von sog. Scham- oder sog. Schuldkulturen durchaus als ein nebeneinander existierendes oder sogar dialektisches zu

²² Wahrscheinlich aus historischen Gründen, denn die wegweisende Untersuchung von Ruth Benedict geschah in Folge des II. Weltkriegs im Auftrag der US-Regierung und hatte Japan als Forschungsgegenstand. Vgl. Werden, Rita, a.a.O., 6f.

²³ Geert Hofstede: „...culture is the software of our minds...“ <https://geerthofstede.com/culture-geert-hofstede-gert-jan-hofstede/definition-culture/> (abgerufen 28.2.18)

²⁴ Thomas, Alexander, a.a.O., 380.

²⁵ Käser, Lothar, a.a.O., 157.

²⁶ Vgl. die diesbezüglichen Erkenntnisse zur Veränderungsfähigkeit von Kulturen von Wolfgang Welsch, die ihn zu seinem Konzept der Transkulturalität geführt haben. Welsch, Wolfgang, a.a.O.

verstehen, denn in jedem Sozialwesen sind stets beide Tendenzen auffindbar, je nachdem um welche konkreten sozialen Zusammenhänge und Bezüge es sich handelt.

Die Gründe dafür sind die Verbindungen, die einerseits zwischen scham- und ehrekultureller Ausrichtung mit Integration und Kollektivismus und andererseits zwischen schuld- und rechtkultureller Ausrichtung mit Autonomie und Individualismus besteht. Je stärker Menschen in ihren jeweiligen Lebensbezügen auf ein Kollektiv angewiesen sind, Integration also für sie wichtiger wird, desto deutlicher neigen sie zu der Ausprägung von scham- und ehreorientierten kulturellen Mustern. Je stärker sich dagegen das Individuum erfolgreich autonom entwickeln kann und nur wenig auf die Hilfe eines Kollektivs angewiesen ist, desto deutlicher prägen sich schuld- und rechtorientierte kulturelle Verhaltens- und Denkmuster aus.²⁷ In der Geschichte von Völkern, Gesellschaften und Subkulturen gibt es also nicht nur unterschiedliche Phasen, sondern auch unterschiedliche Räume, in denen entweder stärker Integration oder stärker Autonomie gefordert ist. Entsprechend verändert sich auch die Dominanz der jeweiligen kulturellen Muster.²⁸

Für die weitere Erörterung sind diese Klarstellungen von besonderer Bedeutung. Denn die Ansicht, dass scham- und ehreorientierte kulturelle Ausprägungen gewissermaßen eine unterentwickelte Kulturform darstellen, enthält ein undifferenziertes Fortschritts- oder Modernitätsparadigma. Dieses geht davon aus, dass sich die Menschheit durch die Emanzipation des Individuums auf einem evolutionären Weg der Höherentwicklung hin zu der Übernahme (westlicher) Autonomievorstellungen und damit einer Schuld- und Rechtskultur befindet, die in den modernen Rechtsstaat mündet. Eine solche Annahme stellt aber einen einseitig historisch-deterministischen Ansatz dar. Er übersieht die in der zweiten Klarstellung genannte Situationsabhängigkeit kultureller Prägungen, wonach viele (traditionale) Kulturen schlicht deshalb eher zur Scham- und Ehreorientierung neigen, weil für das Überleben in einer lebensfeindlichen oder gefährlichen Umwelt die Harmonie im Kollektiv von größter Bedeutung ist. Zum anderen erkennt dieser Ansatz nicht, den in der dritten Klarstellung genannten Aspekt, wonach auch in den westlichen Kulturen scham- und ehreorientierte Verhaltens- und Denkmuster weiter Bestand haben, nämlich jeweils dort, wo starke kollektive Interessen vertreten werden, und dass diese jederzeit neu aufkommen können, wenn schwierige Umstände individuelle Erfolgswege ausschließen und somit die Bedeutung des Kollektivs steigern.

b) Das Konzept des Patronagewesens

Kulturen, die sich stark kollektiv orientieren, weil sie sich vom Schutz und der Macht der Gruppe Vorteile für ihr Überleben oder ihren Erfolg versprechen, tendieren dazu, Charakteristika des Patronagewesens auszubilden.²⁹ Dies ist vermutlich der Grund, dass das

²⁷ Vgl. Rita Werden, a.a.O., 210f.

²⁸ Man beachte z.B. die starke Scham- und Ehreorientierung bei Gangs in westlichen Industrieländern. Die entsprechende Subkultur erlaubt Erfolg nur über Integration. Stewart, Charles, a.a.O., 182.

²⁹ Bei allen Einschränkungen, die sich daraus ergeben, dass mit dem Begriff „Patronage“ versucht wird ein Konzept zu beschreiben, das alles andere als einheitlich ist. Vgl. dazu die kritischen Gedanken von Richard James, a.a.O. 7ff, der besonders die Frage der Wortbezeichnungen für Patronagephänomene im Arabischen

Patronage-Konzept in ethnologischen Studien zunächst im Rahmen der Untersuchung von agrarisch geprägten Gesellschaften auftauchte.³⁰

Im Rahmen des Patronageswesens schließen sich Einzelne oder Gruppen einem Mächtigeren an und machen ihn zu ihrem Patron. Es kann auch sein, dass eine natürliche Gruppe (*Clan, Kinship*), selbst eine Machtstruktur ausbildet, in der ein oder mehrere Anführer die Rolle des Patrons übernimmt bzw. übernehmen.³¹

Die Kennzeichen des Patronageswesens, die im Zusammenhang der hier vorgenommenen Überlegungen Bedeutung haben, sind, dass es *asymmetrisch-hierarchisch, freiwillig, reziprok-instrumental und auf Totalität* angelegt ist.³²

Dies bedeutet, dass, obwohl Patronagesysteme darauf aufbauen, dass sie klar *asymmetrisch* und *hierarchisch* sind, sie nicht mit Sklavenhaltung oder frühkapitalistischer Total-Ausbeutung verwechselt werden dürfen (was natürlich nicht heißen soll, dass solche Auswüchse nicht aufgrund des großen Machtgefälles vorkommen können). Denn im Regelfall besteht ein Element der beidseitigen *Freiwilligkeit*. Diese ist natürlich auf Seiten des Patrons, der aufgrund seiner starken Position einen Klienten verhältnismäßig leicht ablehnen kann, deutlicher ausgeprägt als auf Seiten des Klienten. Aber auch für den Klienten gilt, dass er seinem Patron freiwillig Gefolgschaft leistet und ihn, zumindest theoretisch, auch wieder verlassen kann, sollte er sich als schlechter Patron erweisen. Denn das Verhältnis ist von vornherein *reziprok-instrumental* angelegt, also trotz mancher traditioneller und kultureller Höflichkeitsrituale und Respektsbekundungen relativ nüchtern auf den gegenseitigen Nutzen ausgerichtet. Für Loyalität, Gehorsam und Arbeitskraft des Klienten wird vom Patron reziprokes Verhalten erwartet, indem er den Klienten in einem festgesetzten Erwartungsrahmen hilft, schützt und sie unterstützt. Erst durch die Erfüllung seiner Reziprozitätspflichten wird ein Patron zu einem guten und ehrenvollen Patron. Erfüllt er sie nicht, so verliert er seinen Ruf und ist damit nicht mehr ehrenwert. Seine Klienten werden in diesem Fall versuchen, ihn zu verlassen. *Instrumentalität* und *Reziprozität* gelten in entsprechender Weise auch für die Klienten. Auch sie können entlassen werden, wenn sie gegen die Pflichten, die aus dem Patronageverhältnis entstehen, verstoßen.

Bei natürlichen Gruppen, die nicht einfach verlassen werden können (*Clan/Kinship*), kann es, wenn die Leitung ihrer Patronage-Reziprozität nicht gerecht wird, zu deren Austausch bzw. Rebellion kommen oder auch zur Aufspaltung der *Kinship* in zwei Gruppen.³³

und die damit verbundenen Verständnisse betont, die nur teilweise mit dem übereinstimmen, was in der wissenschaftlichen Diskussion unter dem Begriff „Patronage“ erfasst wird.

³⁰ Burkolter, Verena, a.a.O., 1.

³¹ Vgl. Eisenstadt, S.N., a.a.O., 1f., der darauf hinweist, dass die Untersuchung von Patronagesystemen anfänglich eng an der Untersuchung von Clanstrukturen entlang ging und man das System für einen Aspekt traditioneller oder „primitiver“ Strukturen hielt. Erst mit der Zeit wurde erkannt, dass das System sich Modernisierungsprozessen flexibel anpasst.

Vgl. auch Lyon, Stephen M., a.a.O., 96, der den engen Zusammenhang von Verwandtschaftsbeziehungen und Patronage i.B. auf pakistanische Verhältnisse feststellt.

S.a. Hasan, Mohammed Ahmed, a.a.O., 36, der in seiner Studie über Patronageverhältnisse im südlichen Punjab (Pakistan) eine gewisse Patronage-Konkurrenz zwischen Clanstrukturen und anderen Patronen feststellte.

³² Vgl. Lyon, Stephen, a.a.O., 7 und Burkolter, Verena, a.a.O., 7f.

³³ Vgl. a. Lyon, Stephen, a.a.O., 93f. Vgl. a. O'Brien, John, a.a.O., 516ff.

Das letzte Kennzeichen des Patronagesystems, das hier von Bedeutung ist, ist die *Totalität* des gegenseitigen Verhältnisses. Darunter ist zu verstehen, dass einzelne Ressourcen, die von den beiden ungleichen Parteien in das Patronagesystem eingebracht werden, nicht einzeln ausgetauscht werden können. Es geht stattdessen immer um ein ganzes Bündel von Leistungen, die gegenseitig erbracht werden. Um es mit einem Beispiel zu verdeutlichen: Es kann nicht nur um einen bestimmten Anteil der Ernte gehen, den der Klient dem Patron abtritt, worauf dieser, gewissermaßen im Austausch, auch nur eine bestimmte Schutz- oder Unterstützungsfunktion leistet, sondern es geht im Patronagewesen immer um ein umfängliches, man könnte auch sagen „holistisches“ Verhältnis.³⁴ Mit dem Ernteanteil sind umfängliche Ehrerbietungen und weitestgehende Loyalitätspflichten des Klienten verbunden. Im Gegenzug kann der Patron seine Unterstützungsfunktion nicht einfach auf nur einen Lebensaspekt begrenzen, sondern es werden ihm umfängliche Erwartungen entgegen gebracht.³⁵

³⁴ Vgl. Burkolter, Verena, a.a.O., 8ff.

³⁵ Lyon, Stephen, a.a.O., 117ff.

Aktuell zu Patronage vgl. die Beiträge auf der Seite www.honorshame.com bzw. die Beiträge zu einem Symposium über Patronage, das im Oktober 2018 in Beirut stattfand. Die Beiträge sind hör- und lesbar unter: honorshame.com/patsym-presentations/ (20.11.18).

3. Die Bedeutung reformatorische Rechtfertigungstheologie vor dem Hintergrund von Schamorientierung und Patronagewesen

Setzt man nun voraus, dass im *globalen Süden* - mit großen Varianten und Bandbreiten, aber doch in der Tendenz - eine im Vergleich zu den westlichen ehemaligen Aussendeländern stärkere kulturelle Orientierung hin zu Scham und Ehre und damit einhergehend eine gewisse Nähe zum Patronagewesen besteht, stellt sich die Frage, wie zentrale soteriologische Elemente reformatorischer Theologie auf der Grundlage dieser Konzepte möglicherweise gedeutet werden und welches Glaubensverständnis sich daraus ergibt.

Es geht dabei keineswegs um den Anspruch eines richtigen oder falschen Verständnisses der Soteriologie, sondern darum, eine Hermeneutik besser zu verstehen, die sich aus dem Zusammenspiel von einer tendenziell auf Scham und Ehre ausgerichteten Kulturorientierung und einem tief im Bewusstsein verankerten Patronagewesen ergeben könnte.³⁶

Dazu ist es hilfreich, das traditionelle Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre noch einmal sehr vereinfacht und holzschnittartig anhand der vier lutherischen „Soli“ darzustellen.

Das reformatorische „*Solus Christus*“ bedeutet im Wesentlichen, dass keine Heiligen, keine Mutter Gottes, keine Kirche, kein Priester und kein anderer Vermittler die unmittelbare Christusbeziehung des Gläubigen zu einer mittelbaren macht. Das „*Sola Fide*“ und das „*Sola Gratia*“ sind eng aufeinander bezogen. Sie unterstreichen, dass der Gläubige mit keinem Werk, keiner Wallfahrt, keinem Ablass, Weihegabe oder (Mess-)Opfer zu seiner Rechtfertigung beitragen kann. Er kann damit Gott weder manipulieren noch ihn reziprok verpflichten, sondern ist ganz darauf angewiesen, sich dessen Gnade anzuvertrauen. Allein dieser Glaube verleiht ihm Heilsgewissheit, weil Gottes Gnade mehr zu vertrauen ist als der Perfektion eigener Frömmigkeit. Das „*Sola Scriptura*“ verweist den Gläubigen darauf, dass keine Tradition, keine Überlieferung der Kirche und auch keine allgemeine Sitte den Anspruch erheben darf, verbindliche Normen des christlichen Glaubens und Lebens aufzustellen als allein das biblische Wort.³⁷

Auf der Grundlage dieser vier „Soli“ kann der Gläubige den strengen Richter-Gott als einen gnädigen und ihm wohlgesonnenen glauben, der ihn wegen seiner Schuld, dem Verstoß gegen seine Gebote, im kommenden Gericht nicht ewig verwerfen, sondern ihm stattdessen die Gerechtigkeit seines Sohnes zusprechen werde. Dieser Akt der Rechtfertigung verspricht dem Gläubigen ewiges Leben in Gottes Gegenwart. Der auf diese Weise Gerechtfertigte kann nun in seinem kurzen Leben auf dieser Erde seine Berufung im Nähr-, Wehr- oder Lehrstand leben

³⁶ Wie sehr eine solche Kulturorientierung das Verständnis prägt und damit oft gänzlich unerwartete Deutung erzeugt, erleben Fremde oft schmerzhaft in der interkulturellen Begegnung, wenn sie bestimmte Freundlichkeiten und besonderes Entgegenkommen von Einheimischen gewohnt individualistisch und autonomieorientiert deuten und dabei klare Hinweise übersehen, dass ihnen gerade eine Klientenschaft angetragen wird, die sie – wenn sie sie nicht klar ablehnen - mit Patronagepflichten reziprok zu würdigen haben. Tun sie dies nicht, kommt es oft zu Enttäuschung, Frust und Abwendung auf Seiten des einheimischen Partners, die der Nordpartner, der sich keiner Schuld bewusst ist, oft nicht zu deuten weiß. Vgl. a. McClintock, a.a.O., 350ff.

³⁷ Vgl. a. Wrogemann, Henning: Protestantismus, a.a.O., 23f.

und Jesus Christus dabei so gut nachfolgen, wie es seine sündige Natur zulässt, bis er schließlich nach der Mühsal des Erdenlebens durch die Auferstehung zu seiner eigentlichen Berufung gelangt, nämlich durch Christus im Himmel in der ewigen Gemeinschaft mit Gott zu leben.

Reformatrische Theologie ist daher - zumindest in ihrem Ursprung - klar auf das Jenseits, das diese Welt Transzendierende ausgerichtet. Aus der Tiefe der irdischen Existenz mit ihrem individuellen Versagen und ihren Schuldverstrickungen weist sie in die Höhe des Himmels mit seiner ewigen Gerechtigkeit. Sie hat daher den Blick nach vorne auf das eschatologische Reich Gottes gerichtet. Und erst in einem zweiten Schritt und mit großem Bedeutungsabstand wendet sie sich der Immanenz zu, dem zweiten „Reich“ des natürlichen Lebens, das sich ganz im Diesseits vollzieht.

Die hier vorgenommene vereinfachte Darstellung traditioneller reformatrischer Theologie sollte ihre Tendenz verdeutlichen. Diese ist nun in einem weiteren Schritt daraufhin zu befragen, wie anschlussfähig sie vor dem Hintergrund einer scham- und ehreorientierten kulturellen Ausrichtung und einem vom Patronatgewesen beeinflussten Bewusstsein ist.

Das soll zunächst anhand der Gegenüberstellung zweier Narrative versucht werden. Beide Geschichten behandeln bildhaft und simplifiziert die „große Erzählung“ der biblischen Botschaft, wie sie so oder so ähnlich in Kirchen in aller Welt gehört werden kann.

Zunächst die klassische reformatrisch orientierte Variante, die relativ schnell erzählt ist:

Ein großer König, der seinen Untertanen ein gutes Gesetz gegeben hat, lebt in seinem Palast. Jeder Untertan, der auf seinem Land lebt und arbeitet, lernt das Gesetz von klein auf und hat es in seinem Gewissen verinnerlicht.

Achtet er es einmal nicht, fühlt er sich schuldig. Dies wird noch dadurch verstärkt, dass er weiß, dass jeder Gesetzesverstoß in ein Buch geschrieben wird und er eines Tages vor dem Gericht des Königs dafür Rechenschaft geben muss.

Eines Tages findet dieses Gericht statt. Wer das Gesetz immer achtete, ist gerecht und darf fortan mit dem König im Palast leben. Wer das Gesetz missachtete, fällt der Strafe anheim. Es sei denn, er akzeptiert das Urteil des Gesetzes, bereut seine Verstöße zur rechten Zeit und wendet sich in seiner Not an den Stellvertreter, der dann im Gericht die Schuld für ihn bezahlt.

Letztlich steht und fällt jeder Einzelne für sich allein. Entscheidend ist, wie er sich als Individuum gegenüber den Forderungen des Gesetzes bzw. dem Stellvertreter verhält.

Das Beziehungsgeschehen zwischen dem Einzelnen und dem König ist während des Lebens nur ein mittelbares, denn zwischen dem Menschen und dem König steht dessen Gesetz, an dessen Achtung oder Missachtung sich alles entscheidet. Eine unmittelbare Begegnung mit dem König findet erst am Ende statt. Aber selbst dann richtet sich der König nach dem Gesetz, das immer noch zwischen ihm und dem Angeklagten steht. Nur der Stellvertreter tritt unmittelbar neben den Menschen auf dessen Seite des Gesetzes.

Von Menschen aus einer eher scham- und ehreorientierten Kultur und aus einem vom soziologischen Muster des Patronageswesens beeinflussten Raum wird diese „große Erzählung“ aber möglicherweise anders verstanden. Das Narrativ könnte wie folgt lauten:

Ein großer König, der seinen Untertanen ein gutes Gesetz gegeben hat, lebt in seinem Palast. Jeder Untertan, der auf seinem Land lebt und arbeitet, weiß, dass wenn er und seine Gemeinschaft dem König die Gefolgschaft halten, dieser sie schützt und ihnen hilft. Denn dessen königliche Ehre besteht ja darin, dass er seine Patronagepflichten erfüllt. Gleichzeitig findet jeder Mensch, der auf dem Land des Königs lebt und arbeitet, sein eigenes Prestige darin, dass er seiner Klienten- und Gemeinschaftspflicht in deutlich sichtbarer Weise nachkommt und zum Ausdruck bringt, dass er König und Gemeinschaft achtet.

Verstößt jemand gegen seine Pflichten, werden der König und auch die anderen Klienten zunächst abwarten, die Person meiden und darauf vertrauen, dass der Betreffende bereits aufgrund seines Ansehensverlustes Scham leidet und sich schnell wieder einfügt.

Bleibt die Person über eine bestimmte Frist hinaus unangepasst, entwickelt dieses Einzelverhalten eine negative Wirkung auf das Ansehen aller. In diesem Fall müssen sowohl der König als auch die Gemeinschaft einschreiten und den Betreffenden zurechtweisen. Er verliert damit sein Gesicht.

Nach Ablauf einer gewissen Bußfrist gilt die Ehre des Königs und der Gemeinschaft wieder als intakt, womit auch für den Betreffenden die Schamfrist langsam endet. Er kann sich wieder integrieren.³⁸ War der Gesichtsverlust jedoch zu groß, kehrt er möglicherweise nie mehr zurück.

Um dies zu verhindern, kann von Anfang an ein Mittler hinzugezogen werden. Er vermeidet die totale Konfrontation beider Seiten, tritt für den Betreffenden ein, mit dem Ziel, dessen Anerkennungsverlust zu begrenzen, so dass ihm die Reintegration möglich bleibt und es nicht zur endgültigen Trennung kommt.³⁹

Die Ehre des Königs als Patron verlangt es, dass er die ganze Zeit aktiv ist, indem er das loyale Verhalten seiner Untertanen mit Schutz und Segen beantwortet und im negativen Fall - wenn nötig - selbst sanktionierend eingreift, um die Verhältnisse wieder ehrenhaft zu ordnen. So erfüllt er seine „holistische“ Patronageverpflichtung und erweist sich selbst als ehrenwert.

Eines Tages findet auch hier eine große Versammlung statt, bei der letztgültig über Ehre oder Schande bzw. Integration oder Exklusion entschieden wird. Wer die Beziehungen gegenüber dem König und der ihm loyalen Gemeinschaft intakt gehalten hat, muss sich nicht schämen, sondern wird in die noch engere Gemeinschaft des Palastes integriert, was einen weiteren Zugewinn an Ehre bedeutet. Wer aber bis zu diesem Zeitpunkt aufgrund von Schande die Gemeinschaft verlassen musste, weil er sich mit dem Ergebnis, das der

³⁸ Lienhard, Ruth, a.a.O., 22: „In einer an Ehre orientierten Gesellschaft ... meint Vergebung die Wiedereingliederung in die Gruppe und die Wiederherstellung des Ansehens der Person.“

³⁹ Lomen, Martin, a.a.O., 71f.

Mittler als für beide Seiten gesichtswahrenden Ausgleich erzielte, nicht abfinden wollte, bleibt im Zustand des Ehrverlusts.

Wenn seine Familie und unmittelbaren Freunde wegen ihm ebenfalls ihr Ansehen verloren haben, hat das auch Konsequenzen für sie. Denn grundsätzlich gilt, dass das Verhalten eines Einzelnen nicht nur Auswirkungen auf dessen eigenes Ansehen und dessen eigene Integration in die Gemeinschaft hat, sondern immer auch Auswirkungen auf das Ansehen und die Integration seiner Umgebung (Familie/Freunde). Es kann sich, je nach Größe der Schande, sogar auf das Ansehen der ganzen Gemeinschaft und die Ehre des Königs auswirken, weshalb diese Instanzen ja auch schon vor dem Endgericht einschreiten.⁴⁰

Die Beziehung zum König ist stets eine unmittelbare, denn zwischen dem Menschen und dem König besteht ein direktes, reziprok-instrumentales und holistisches Verhältnis. Dieses wird gewahrt durch das Aufrechterhalten einer angemessenen Beziehung. Das buchstabentreue Halten des Gebotes kann dabei eine Ausdrucksform dieser Beziehung sein, tatsächlich ist es aber in dem holistischen Austauschverhältnis nicht allein ausschlaggebend, sondern die Angemessenheit der Beziehung drückt sich durchaus vielgestaltig aus, vor allem aber in sichtbarer und demonstrativ ehrender Ein- und Unterordnung.⁴¹

Soweit der Versuch, den tendenziellen Unterschied zu illustrieren zwischen zwei möglichen Verständnissen der großen biblischen Erzählung, je nachdem ob es sich eher um schuldorientierte oder eben um mit Patronageelementen durchsetzte scham- und ehreorientierte Kulturen handelt. Es geht dabei nicht um die Konstruktion von Gegensätzen, denn es gibt ja weder die reine Scham- noch die reine Schuldkultur, sondern darum, durch die bewusste Überzeichnung potentielle Deutungsunterschiede aufzuzeigen.

Auf das Wesentliche reduziert bedeutet das für eine Schamkulturorientierung, dass nicht die individuelle Schuld gemessen an einem möglichst objektiven gesetzlichen Maßstab ausschlaggebend ist, sondern das intakte Ansehen durch die äußerlich erkennbare Integration in ein Beziehungsgeflecht, das bestimmten Regeln unterliegt. Darüber hinaus ist bedeutsam, dass der Mächtigere in der Beziehung nicht per se Anspruch auf Loyalität hat, sondern sich diesen durch das Einhalten seines Schutzversprechens erwirbt und erhält. Hier schlägt sich das Patronagewesen mit seinen Grundsätzen der Reziprozität und Instrumentalität deutlich nieder.

Hinsichtlich der Bedeutung des eschatologischen Gerichtsgedankens erwartet man in eher schamorientierten Kulturen die soziale Sanktion zeitnah, weil Scham als primäre innere Sanktion die Reaktion des Kollektivs (gefühlte oder tatsächlich) voraussetzt. Würde dem Kollektiv ein Verstoß nicht bewusst und bestünde noch nicht einmal die Gefahr, dass er bekannt würde, bestünde auch kein Ansehensverlust und damit auch keine Angst vor Exklusion.⁴² Wird der Verstoß aber bekannt, setzt der Ansehensverlust sofort ein und kann, je

⁴⁰ Lienhardt, Ruth, a.a.O., 16.; Lomen, Martin, a.a.O., 160.

⁴¹ Vgl. die von Richard James beobachteten Auswirkungen des Patronagedenkens auf das christologische und ekklesiologische Grundverständnis in: James, Richard: Inter-disciplinary, Intercultural, Interfaith Opportunities, on: honorshame.com/patsym-presentations/ (20.11.18).

⁴² Müller, Klaus W., a.a.O., 190.

nach Ausmaß, auch die Ehre der ganzen Gemeinschaft inklusive ihres Patrons betreffen. Deshalb wird der König im zweiten Narrativ, wenn Bestrafung nicht vermieden werden kann, auch schon im Hier und Jetzt strafend eingreifen (Fluch) so wie er auch im Rahmen seiner Patronageverpflichtung und Aufrechterhaltung seiner eigenen Ehre schon jetzt schützt und belohnt (Segen).

Bei eher schuldorientierter Ausrichtung ist dagegen ein Sanktionsaufschub auf ein zukünftiges eschatologisches Gericht unproblematisch, weil der interne Mechanismus des Schuldgefühls mit der Gefahr der Diffusion der Identität als Sanktion nicht abhängig ist vom Wissen oder der Reaktion des Kollektiv, sondern unabhängig davon unmittelbar einsetzt. Eine Verzögerung der äußeren Sanktion durch ein später ggf. sogar erst eschatologisch stattfindendes Gericht ist daher akzeptabel. Kurz gesagt:

- die kollektivistische Ausrichtung, die mit der Scham- und Ehreorientierung einhergeht, und sich auf äußerliche Integration bezieht, verlangt auch hier die Immanenz in Form von Fluch oder Segen,⁴³
- die individualistischere Ausrichtung, die mit Schuld- und Rechtorientierung einhergeht, die sich auf verinnerlichte Normen (geschrieben oder ungeschrieben) bezieht, die Teil der persönlichen Identität werden, kommt mit dem äußerlichen Sanktionsaufschub und Verlagerung in die Transzendenz vergleichsweise besser zurecht.⁴⁴

a) Synoptische Gegenüberstellung

Abgelöst von der großen biblischen Erzählung und eher aus einer anthropologischen Perspektive lässt sich der Sachverhalt noch etwas anders verdeutlichen, indem von der These ausgegangen wird, dass es Menschen in allen Kulturen, bei aller Diversität und unabhängig von tendenzieller Scham- oder eben Schuldorientierung, letztlich darum geht, einen als ausgewogen empfundenen harmonischen Zustand, sowohl vertikal (d.h. in Bezug auf Religion und / oder Weltanschauung) als auch horizontal (d.h. in Bezug auf andere Menschen) zu erhalten oder wieder herzustellen. Man könnte es als eine Art kosmische Homöostase, oder in einer gewissen Anlehnung an Hoekendijk als *Shalom* bezeichnen.⁴⁵

In der folgenden Gegenüberstellung wird versucht zu verdeutlichen, wie die beiden zur Rede stehenden Kulturorientierungen (Scham / Schuld) damit umgehen.⁴⁶

⁴³ Das kann übrigens auch umgekehrt gelten. So beschreibt Lienhard bei einer ausgeprägten Schamkultur die Frage der Menschen, was denn die Vergebung Gottes bedeuten solle, wenn Menschen einen Übertreter aber weiterhin aus der Gemeinschaft ausstoßen. Offensichtlich hat eine transzendente Wiederherstellung wenig Bedeutung, es geht um die immanente! Lienhard, Ruth, a.a.O., 51

⁴⁴ In diesem Sinne fasste der verstorbene britische Theologe Henry Chadwick den Befund zu Schamkultur und Eschatologie in Bezug auf das alte Israel so zusammen, dass dieses die Schamkultur durch die Entwicklung des Eschatologie überwunden habe, weil „die Verantwortung vor dem göttlichen Richter anstelle der Empfindlichkeit gegenüber der öffentlichen Meinung in den Vordergrund trat.“ Chadwick, Henry, a.a.O., 1026.

⁴⁵ Vgl. die Analyse zu Hoekendijk bei Wrogemann, Henning: Missionstheologien, a.a.O. 85ff.

⁴⁶ Ähnliche Gegenüberstellungen bei Müller, Klaus W., a.a.O., 145, Lienhard, Ruth, a.a.O., 17.23; Schirmacher, Thomas, a.a.O., 254; Wiher; Hannes, a.a.O., 152. Am Hilfreichsten, aber eben nicht als handliche Tabelle: Werden, Rita, a.a.O., 176ff: Kapitel 3: Zur Typologie von Schuld- und Schamkulturen.

Scham / Ehre	Schuld / Recht
Shalom durch intakte Beziehungen, wodurch das Ansehen gegenseitig geachtet wird.	Shalom durch Übereinstimmung mit verinnerlichten Normen, wodurch die eigene Identität geschützt wird.
Tendenziell kollektivistisch ausgerichtet. Ziel: Integration. Die Person versteht sich primär als Teil eines Kollektivs, dessen Wertmaßstäbe unbedingt gelten. Es geht um die Integrität des sozialen Gefüges.	Tendenziell auf Individuation ausgerichtet. Ziel: Autonomie. Die Person versteht sich primär als Individuum mit persönlich erworbenen Wertmaßstäben, die sie bewusst oder unbewusst als für sich verpflichtend empfindet. Es geht um die Integrität der Identität durch Wahrung der verinnerlichten Normen
Diese Orientierung herrscht häufig vor, wenn die Gruppe und oder ein Patron das Überleben oder den Erfolg sichert.	Diese Orientierung herrscht häufig vor, wenn individuelle Erfolgswege möglich sind oder sogar gefördert werden.
Bei Normverstoß: Aus der Vorrangigkeit der Beziehung entsteht die Erwartung nach unmittelbarer sozialer Sanktion (unmittelbare Reziprozität). Bis zu einem gewissen Grad Spielraum für gesichtswahrende, kreative Lösungen und den Einsatz von Vermittlern.	Bei Normverstoß: Da eine verinnerlichte Norm verletzt wird und die innere Sanktion (schlechtes Gewissen) sofort einsetzt, ist äußerer Sanktionsaufschub unproblematisch (Gerichtsgedanke). Die (verinnerlichte) Norm als objektivierende Instanz lässt wenig Spielraum. In der Regel ist Schuld abzugelten.

Auch diese Gegenüberstellung legt es nahe, dass der klassische reformatorische Rechtfertigungsgedanke eine individuell ausgerichtete Schulddeutung voraussetzt und daher vermutlich im Rahmen dieses Paradigmas einfacher rezipiert werden kann.

b) Scham- und Schuldgewissen

Führt man nun noch zusätzlich die Begriffe Scham- und Schuldgewissen ein und beleuchtet die Bedeutung des Schuldgewissens bei Luther sowie die damit verbundene weitere Entwicklung des Individualismus westlicher Prägung, so wird das Ergebnis noch deutlicher.

Unter Schamgewissen soll hier der bereits erläuterte innere Mechanismus verstanden werden, dass Scham als sanktionierende Emotion sofort einsetzt, wenn ein Mensch in einer

schamorientierten Kultur in der Gefahr steht, durch eine bestimmte Handlung oder Unterlassung sein Ansehen zu verlieren. Das Schamgewissen drängt ihn, etwas zu unternehmen, um den Gesichtsverlust möglichst zu vermeiden. Das Schuldgewissen dagegen ist zu verstehen als ein innerer Mechanismus, der als sanktionierendes Gefühl im Bewusstsein des Menschen einsetzt, wenn er gegen Normen verstößt, die er verinnerlicht hat. Und zwar unabhängig davon, ob er in der Gefahr steht, durch Entdeckung sein Ansehen zu beschädigen oder unentdeckt bleibt.⁴⁷

Es dürfte in diesem Sinne als allgemein anerkannt gelten, dass ohne ein ausgeprägtes Schuldgewissen Martin Luthers reformatorischer Protest nicht stattgefunden hätte. Rolf Sons bemerkt zu Recht: „Kaum ein anderer hat die Frage nach dem guten Gewissen so hartnäckig gestellt wie Luther.“⁴⁸ Ohne Luthers Schuldgewissen wären weder die berühmten Worte auf dem Wormser Reichstag gefallen:

*„... so bin ich ... überwunden in meinem **Gewissen** und gefangen im Worte Gottes. Daher kann und will ich nicht widerrufen, weil es weder sicher noch heilsam ist, gegen das **Gewissen** zu handeln.“*⁴⁹ (Hervorhebungen D.H.)

noch die Worte von der Entdeckung der reformatorischen Erkenntnis die mit dem Satz beginnen:

*„Wenn ich auch als Mönch untadelig lebte, fühlte ich mich doch vor Gott als Sünder, und mein **Gewissen** quälte mich sehr...“*⁵⁰ (Hervorhebung D.H.)

Indem Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521 den Widerruf unter anderem mit seinem Gewissen begründete, blieb er mit sich selbst im Reinen und machte damit nicht nur deutlich, dass das individuelle Schuldgewissen für seine reformatorische Rechtfertigungslehre von immenser Bedeutung war, sondern er stiftete gleichzeitig, wie der Religionssoziologe Hans Joas es ausdrückte, auch den Gründungsmythos des protestantischen Individualismus.⁵¹ Friedrich Wilhelm Graf betont ebenfalls die Wirkung dieser Geschehnisse auf die Entwicklung des westlichen Individualismus, indem er feststellt, dass „(a)m Anfang aller Individualisierungsschübe (...) jene religiöse Subjektivitätskultur, die im Protest Martin Luthers begründet ist, (stehe).“⁵²

Die enge Verbindung die zwischen Schuldgewissen und der Entwicklung des westlich-europäischen Individualismus kann als Folge der Verbindung von Gewissen und personaler Identität gesehen werden. Durch diese Verbindung erhält das Gewissen seine ausgesprochen hohe Dignität. Denn erst indem im Gewissen kategorische Handlungsnormen angeeignet werden, entwickelt sich hier eine personale Identität. Das Handeln gegen das Gewissen mit der Folge eines sog. „schlechtes Gewissens“ gefährdet damit die Identität, weil es eine Kluft zwischen Überzeugung und Handlung schafft.⁵³

⁴⁷ Müller, Klaus W., a.a.O., 110ff; Käser, Lothar, a.a.O. 137ff; ???

⁴⁸ Sons, Rolf, a.a.O., 70.

⁴⁹ Der ganze Abschnitt: WA 7, 838, 2-8.

⁵⁰ WA 54, 185,21f.

⁵¹ Zitiert aus Angenendt, Arnold, a.a.O., 56.

⁵² Zitiert aus: Wrogemann, Henning: Protestantismus, a.a.O., 23.

⁵³ Härle, Wilfried, a.a.O., Sp. 904f.

Es ist daher naheliegend, dass von der Betonung der freien Gewissensentscheidung zwecks Schutz der personalen Identität hin zur Entwicklung einer individualistisch geprägten Kulturorientierung eine gerade Linie führt. Deshalb ist es auch plausibel, dass die klassische reformatorische Rechtfertigungslehre in tendenziell eher scham- und kollektivistisch orientierten Kulturen nicht die gleiche Überzeugungskraft entwickeln kann wie in schuld- und individualistisch orientierten Kulturen.⁵⁴

⁵⁴ Man beachte in diesem Zusammenhang die Feststellung von Clifford Geertz: *“Die abendländische Vorstellung von der Person als einem fest umrissenen, einzigartigen, mehr oder weniger integrierten motivationalen und kognitiven Universum, einem dynamischen Zentrum des Bewusstseins, Fühlens, Urteilens und Handelns, das als unterscheidbare Ganzes organisiert ist und sich sowohl von anderen solchen Ganzheiten als auch von einem sozialen und natürlichen Hintergrund abhebt, erweist sich, wie richtig sie uns auch scheinen mag, im Kontext der anderen Weltkulturen als eine recht sonderbare Idee.”* Geertz, Clifford, a.a.O., 294.

4. Scham- oder Schuldkulturorientierung in biblischen Texten und der Kirchengeschichte

Wenn die reformatorische Hermeneutik auch als Folge einer Kulturentwicklung hin zu Individualismus und Schuldorientierung zu verstehen ist, wird angesichts der geschichtlichen Veränderungen von Kulturorientierungen auch die Frage bedeutsam, welche unterschiedlichen Kulturorientierungen in den Regionen und Epochen jeweils vorherrschten, die der räumliche und zeitliche Rahmen der verschiedenen biblischen Texte abdeckt und wie sich diese Tendenzen in der unmittelbar darauf folgenden westlich dominierten Kirchengeschichte bis zur Reformation weiter entwickelten.

Da diese Frage nur mittelbar mit der hier im Fokus stehenden Thematik zu tun hat, wird sie nicht detailliert exegetisch behandelt. Es soll aber der Versuch unternommen werden, zumindest überblicksartig einige Schlaglichter auf die Grundorientierungen biblischer Texte und kirchengeschichtlicher Epochen zu werfen.⁵⁵

Wie relevant die Frage ist, zeigt allein der Hinweis auf die bedeutende neutestamentliche Diskussion um die *New Perspective on Paul*. Denn die in diesem Zusammenhang vorgebrachte Kritik ist ja gerade, dass die traditionelle Hermeneutik als Schlüssel für das paulinische Rechtfertigungsverständnis einen individuell ausgerichteten forensischen Schuldgedanken aus der Reformationszeit nutzte und damit Paulus eine Kulturorientierung unterschoben habe, die er möglicherweise gar nicht hatte.

In diesem Zusammenhang stellt N.T. Wright fest, dass man in der neutestamentlichen Wissenschaft praktisch über das ganze 20. Jahrhundert hinweg, von Schweitzer über Bultmann bis Davies und Käsemann, versucht habe zu bestimmen, ob Paulus nun eher *griechisch* oder eher *jüdisch* dachte. Wobei das (auch für die Reformationszeit geltende) Interesse an einer logisch nachzuvollziehenden individuellen Rechtfertigung als *griechisch* galt, während es als *jüdisch* angesehen wurde, wenn der paulinischen Rechtfertigungstheologie ein ethnisch, kollektivistisches Verständnis, gegebenenfalls auch im Sinne apokalyptischer Mystik, zugrunde gelegt wurde.⁵⁶

Diese Kritik zeigt auf, wie zentral die Frage nach der Kulturorientierung für das Verständnis der biblischen Texte ist. Es macht aber auch deutlich, wie komplex sich der Sachverhalt darstellt.

So stellt Christian Strecker aus kulturanthropologischer Sicht fest, dass der ganze antike Mittelmeerraum als wesentlich von einer Scham- und Ehreorientierung geprägt gilt,⁵⁷ was,

⁵⁵ Sehr detailliert aber nur in Bezug zu biblischen Texten und mit einem doch deutlich anderen Fokus als dem hier angewandten, behandeln dies (in absteigender Reihenfolge der Ausführlichkeit): Müller, Klaus W., a.a.O., 349 – 488; Wiher, Hannes, a.a.O., 179 – 281; Lomen, Martin, a.a.O. 106 – 156.

Ebf. aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist der kürzlich erschienene Artikel von Jackson Wu, der die biblischen Bezüge zu Scham nach subjektiver, objektiver und sakraler Scham ordnet und begründet. Wu, Jackson: Have Theologians No Sense of Shame? How the Bible Reconciles Objective and Subjective Shame, in: Themelios. An International Journal for Students of Theological and Religious Studies, 43.2, 2018, 205 – 219.

⁵⁶ Wright, N.T., a.a.O., 12ff.

⁵⁷ Strecker, Christian, a.a.O., 279ff.

wie bereits mehrfach erwähnt, mit einer deutlich kollektivistischen Ausrichtung einhergeht.⁵⁸ Gleichzeitig zeigt aber ein Vergleich zentraler soteriologischer Aussagen neutestamentlicher Theologie mit denen alttestamentlicher Theologie, dass erstere durch die Öffnung des Heils für die Einzelnen aus den Nationen eine deutliche Individualisierung des Erlösungshandelns beinhalten. Wird durch das zentrale soteriologische Ereignis des Exodus ein ganzes (heiliges) Volk kollektiv gerettet, so steht in der neutestamentlichen Soteriologie eben nicht mehr ein Kollektiv im Mittelpunkt, sondern einzelne Individuen, unabhängig davon, aus welchem Kollektiv sie stammen. Es geht stattdessen darum, dass sie sich individuell des Glaubens würdig erweisen, indem sie den *soter* aufnehmen bzw. von Gott persönlich erwählt werden.

Um dies zu verdeutlichen, seien im Folgenden einige neutestamentliche Textpassagen aus verschiedenen „Traditionen“ zitiert, die das neutestamentliche Verständnis der Individualisierung und individuellen Aneignung des Heils hervorheben:⁵⁹

- Paulinisch:
 - Röm 9,18: *Also nun: **Wen er will**, dessen erbarmt er sich, und wen er will, verhärtet er.* (... ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει.)
 - 2. Thess 3,2b: *... denn der Glauben ist **nicht für jedermann**.* (... οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις.)
- Lukanisch:
 - Apg 10,34f.: *Petrus aber tat den Mund auf und sprach: In Wahrheit begreife ich, dass Gott die Person nicht ansieht, sondern in jeder Nation ist, **wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit wirkt, ihm angenehm**.* (... ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν...)
 - (Lk 23,43): *Wahrlich, ich sage dir: **Heute wirst du mit mir im Paradies sein**.* (ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.)
- Matthäisch
 - Mt 25,21: *Recht so, **du guter und treuer Knecht**,... **geh hinein zu deines Herrn Freude!*** (εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ... εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.)
- Johanneisch:
 - Joh 1,12: *So viele **ihn aber aufnahmen**, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben.* (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.)

Aus diesem Befund kann man also entnehmen, dass der individuelle Rechtfertigungsgedanke, der eine klare eschatologische Ausrichtung hat und daher von der Kulturtendenz her eher schuld- und rectorientiert ist, nicht nur bei Paulus, sondern allgemein im NT hervortritt.

Andererseits ist aber die Individualisierung, also der Typus des einzelnen Gerechten innerhalb eines weitgehend heillosen Volkes, auch dem AT keineswegs fremd. Er steht aber nicht in

⁵⁸ Das deckt sich mit einer Feststellung des Neutestamentlers Volker Gäckle, der darauf hinweist, dass im Hinblick auf den römischen Staatskult vom antiken Menschen zwar keine „individuelle Frömmigkeit“ erwartet wurde, aber „die kollektive Verehrung der Götter“ als unverzichtbar galt. Gäckle, Volker, a.a.O., 243f.

⁵⁹ Verse in Deutsch entweder zitiert nach Elberfelder Übersetzung oder Lutherbibel 2017, jeweils aus: www.bibleserver.com. Hervorhebungen von mir. Griechische Verse zitiert nach NA 28 aus www.bibelwissenschaft.de.

gleicher Weise im Zentrum der Soteriologie angesichts der Übermacht des Gedankens vom erretteten und erwählten heiligen Volk.

Das heißt nun aber nicht, dass das NT nicht auch Deutungen und Erzählungen kennt, die der auf Integration ins Kollektiv bedachten Scham-Ehre-Kulturorientierung zugeordnet werden können. Wie z.B. der auch im NT vorhandene kollektivistische Ansatz, der von der Gemeinde als dem erlösten Volk ausgeht.⁶⁰ Ebenso gehört zu dieser gegenläufigen Tendenz in Richtung Kollektivismus und damit scham- und ehreorientierten Kulturausrichtung die große Bedeutung, die dem Begriff „Ehre“ (*doxa*) im NT zukommt. Man denke nur an den für den Rechtfertigungsgedanken zentralen Vers aus Röm 3,23:

“*Sie ermangeln des Ruhmes / der Ehre bei Gott!*“ (...ὕστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.)

Oder man beachte die große Bedeutung, die der Begriff „Ehre“ in der johanneischen Tradition für das gute oder eben schlechte Verhältnis des Einzelnen gegenüber Gott bzw. in Bezug auf andere Menschen einnimmt:

Joh 5, 41-44: *Ich nehme nicht Ehre von Menschen an; aber ich kenne euch, dass ihr nicht Gottes Liebe in euch habt. ...44 Wie könnt ihr glauben, die ihr Ehre voneinander annehmt, und die Ehre, die von dem alleinigen Gott ist, sucht ihr nicht?* (Δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω, ἀλλ’ ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς. ... πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;)⁶¹

In einer einseitig an Schuld und Recht orientierten Kultur hätte eine derartige Argumentation keine große Überzeugungs- oder Geltungskraft.

Die genannten Beispiele verdeutlichen, dass im NT beide Kulturorientierungen ihren Ausdruck finden, allerdings unterschiedlich stark akzentuiert.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es sich mit dem alttestamentlichen Textbefund ähnlich verhält. Auch dort sind beide Kulturorientierungen identifizierbar, wobei hier aber das Pendel in Richtung Zugehörigkeit zu dem erwählten Volk, also in Richtung Kollektiv und Integration ausschlägt. Auch im alttestamentlichen Textbefund geht mit der kollektivistischen Ausrichtung eine Tendenz zum Patronagewesen mit seiner deutlichen Reziprozitätserwartung einher, indem sich Zugehörigkeit und Integration (Angepasstheit an die Regeln des Kollektivs) im dortigen Gottesverhältnis ganz unmittelbar in Segen oder Fluch auswirken bzw. in einem - von Ausnahmen, die die Regel bestätigen - ungebrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Einige Beispiele aus unterschiedlichen Quellen:⁶²

⁶⁰ Vgl. Titus 2,14: ... καθάρσιον ἑαυτῶ λαὸν περιούσιον... und besonders im 1. Petrusbrief 2,9 und 2,10: ... γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ... οὐ λαός*, νῦν δὲ λαός... und Offb. 18,4: ... ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν·

ἐξέλθατε ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς...

⁶¹ Man beachte im ausgelassenen Vers 43 und an vielen anderen Stellen auch die Bedeutung des Namens (onoma), was tendenziell eng mit Ansehen verbunden ist und daher ebenfalls eher in der Kulturorientierung von Scham und Ehre verortet werden muss. Joh 5,43: ... ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐ λαμβάνετε με· ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψεσθε....)

⁶² Alle Verse zitiert nach: Lutherbibel 2017 (www.bibleserver.com). Hervorhebungen von mir.

- Deuteronomium:
 - Dtn 28, 1ff: *1 Wenn du nun der Stimme des HERRN, deines Gottes, **gehorsam** wirst, dass du hältst und tust alle seine Gebote, die ich dir heute gebiete, so **wird dich der HERR, dein Gott, zum höchsten über alle Völker** auf Erden machen. 2 Und es werden über dich kommen alle diese Segnungen, und sie werden dich treffen, weil du der Stimme des HERRN, deines Gottes, gehorsam gewesen bist. 3 Gesegnet wirst du sein in der Stadt, gesegnet wirst du sein auf dem Acker.*
 - Dtn 30,15-18: *Siehe, ich lege dir heute das Leben und das Gute vor, den Tod und das Böse. 16 Dies ist's, was ich dir heute gebiete: dass du den HERRN, **deinen Gott, liebst und wandelst in seinen Wegen** und seine Gebote, Gesetze und Rechte hältst, **so wirst du leben und dich mehren**, und der HERR, dein Gott, wird dich segnen in dem Lande, in das du ziehst, es einzunehmen. 17 Wendet sich aber dein Herz und **du gehorchst nicht**, sondern lässt dich verführen, dass du **andere Götter anbetest** und ihnen dienst, 18 so verkünde ich euch heute, dass ihr **umkommen** und nicht lange in dem Lande bleiben werdet, in das du über den Jordan ziehst, es einzunehmen.*
- In Psalm 50 wird nicht nur der Tun-Ergehen-Zusammenhang betont, sondern dies auch wieder deutlich mit der bei dieser Kulturorientierung wichtigen Forderung des „Ehrens“ verbunden.
 - Ps 50,14f.: **Opfere Gott Dank** und erfülle dem Höchsten deine Gelübde, und rufe mich an in der Not, **so will ich dich erretten**, und du sollst **mich ehren**.«
(יְגַדְּכֶנּוּ)
- Die Reziprozitätserwartung wird in der späten Prophetenschrift des Maleachi in besonderer und sehr expliziter Weise angesprochen. Hier fordert der Prophet im Namen Gottes sogar dazu auf, Jahwe auf sein reziprokes Verhalten hin zu prüfen:
 - Maleachi 3,10ff.: *10 **Bringt aber die Zehnten in voller Höhe** in mein Vorratshaus, auf dass in meinem Hause Speise sei, und **prüft mich hiermit**, spricht der HERR Zebaoth, ob ich **euch dann nicht des Himmels Fenster auf tun werde und Segen herabschütten** die Fülle. 11 Und ich will um euretwillen den »Fresser« bedrohen, dass er euch die Frucht auf dem Acker nicht verderben soll und der Weinstock auf dem Felde euch nicht unfruchtbar sei, spricht der HERR Zebaoth. 12 Dann werden **euch alle Völker glücklich preisen**, denn ihr sollt ein **herrliches Land sein**, spricht der HERR Zebaoth.*

Besonders deutlich wird an dieser Stelle auch das Verständnis, dass Jahwe als Patron seine Ehre daran knüpft, dass er seine Schutz- und Segenspflicht einhält, sofern sein Volk bzw. Land (Kollektiv) ihm das notwendige Ansehen nicht vorenthält. Die folgende Seligpreisung des integrierten, in Harmonie mit seinem Patron lebenden Landes durch andere Völker zeigt die Kausalkette einer Scham-Ehreorientierung, die sich sowohl auf das System selbst als auch auf seine Umwelt auswirkt: Weil das Kollektiv dem Patron treu ist und ihm die Ehre gibt, kann der Patron seine reziproke Pflicht (Segen und Schutz) erfüllen und damit sein Ansehen wahren. Durch diese intakte Integration bzw. sichtbare Harmonie erlangt das Kollektiv wiederum Ehre vor den Kollektiven der Umwelt (alle Fremdvölker, כָּל־הַגּוֹיִם).

Nach diesen Hinweisen auf zentrale Texte aus beiden Teilen der Bibel in Bezug auf ihre Nähe zu den hier zur Rede stehenden Kulturorientierungen soll nun, unabhängig vom Textbefund, kulturanthropologisch bedacht werden, welche Kulturorientierungen bei den Menschen des Mittelmeerraums zur Zeit der Entstehung des Christentums möglicherweise vorherrschend waren.

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass der antike Mittelmeerraum allgemein als von einer Scham- und Ehreorientierung geprägt galt.⁶³ Trotz dieser Tendenz ist es jedoch relativ unstrittig, dass es parallel auch eine gegenläufige Entwicklung gab. Denn während der homerische Mensch noch so beschrieben wird, dass er die Ehre, die ihm in der Öffentlichkeit entgegen gebracht wurde, eindeutig als höchsten Wert verstand bzw. öffentliche Schande schlicht nicht ertragen konnte, ihm dagegen den Gedanke an individuelle Schuld und Strafe eher fremd war, wuchs in der folgenden Zeit die Bedeutung des Schuldgedankens.⁶⁴ Denn durch den Einfluss der griechischen Philosophie des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts wurde die Autonomie und Verantwortlichkeit des Individuums hervorgehoben, womit eindeutig individualistische und damit schuld- und rectorientierte Impulse verstärkt wurden.

Etwa zeitgleich zu dieser Entwicklung im griechisch beeinflussten Raum mag im hebräischen Denken die bereits erwähnte Entdeckung der Eschatologie ähnliche Impulse gesetzt haben, indem „*die Verantwortung vor dem Göttlichen Richter anstelle der Empfindlichkeit gegenüber der öffentlichen Meinung in den Vordergrund trat.*“⁶⁵ Es entstand daher eine gegenläufige Tendenz zu der vorherrschenden Scham- und Ehreorientierung durch die Stärkung eines autonomen Schuldgewissens.

Welche Kulturorientierung war also vermutlich in den ersten christlichen Gemeinden vorherrschend und wie wären die neutestamentlichen Texte daher zu interpretieren?

Auch hier wird man von einem Mischverhältnis ausgehen können. Wie oben dargelegt, scheint die Theologie der zentralen soteriologischen Texte des neutestamentlichen Kanons tendenziell stärker auf das glaubende Individuum und auf dessen eschatologisches Heil ausgerichtet zu sein als die am Heiligen Volk und dessen Bundestreue und diesseitiger Segens- und/oder Flucherwartung orientierte alttestamentliche Theologie. Da jedoch die heiligen Schriften, auf die sich die ersten christlichen Gemeinden beziehen konnten, alttestamentlich waren, gingen von ihnen Impulse aus, die eine kulturelle Orientierung in Richtung Scham und Ehre sowie Patronageelemente begünstigten.

Vermutlich bestand daher in den ersten Jahrhunderten nach Christus, also inklusive der Spätantike, auch in der Kirche ein Mit- und Nebeneinander von verschiedenen ausgerichteten

⁶³ Ähnlich zu dieser Zeit wohl auch die übrigen europäischen Kulturen wie Gallier und Germanen, die in kollektivistischen, stark auf Scham- und Ehrevorstellungen bezogenen Stammesverbänden lebten. Vgl. Käser, 157. Diese grundsätzlich vorherrschende kollektivistische Ausrichtung hatte, wie Moeller hinweist, große Bedeutung für die weitere Entwicklung der gesamten Kirche: „*Die Germanen dachten sich, auch nach dem Übertritt zum Christentum, alle menschliche Gemeinschaft bis hin zur Gemeinschaft eines Volkes, ja der ganzen Christenheit, als einen einzigen großen Körper, zu irdischer Wohlfahrt und ewigen Heil verbunden.*“ Moeller, a.a.O., 162.

⁶⁴ Dodds, Eric R., a.a.O., 17f.

⁶⁵ Chadwick, Henry, a.a.O., 1026.

Schichten und Gruppen. Auf der einen Seite Gruppen, die in ihrer Kultur tendenz eher scham- und ehreorientiert sowie kollektivistisch ausgerichtet waren und zu deren Alltagswelt es gehörte, einem mächtigen Patron anzugehören⁶⁶ und auf der anderen Seite Bildungsschichten, die, geprägt durch den Einfluss der griechischen Philosophie und durch die Tendenz der neutestamentlichen soteriologischen Texte, eher zu einer Individualisierung und damit einer Kulturorientierung in Richtung Schuld und Recht neigten. Dies würde sich auch mit der allgemeinen Erfahrung decken, dass Scham- und Schuldkulturen nie in Reinform auftreten, sondern stets sozial, räumlich und inhaltlich ineinander übergreifen.⁶⁷

Nach der von griechischem Denken stark geprägten Spätantike neigte sich das Pendel im europäischen Mittelalter wieder deutlicher zur Scham- und Ehreorientierung mit der Ausrichtung auf Kollektivismus und Integration. Die unbedingte soziale Integration ging so weit, dass bei dem Einzelnen die entwicklungspsychologische Phase der psychischen Pubertät ausblieb, „denn wo die Umwelt keine alternativen Orientierungsmöglichkeiten bot und jeden distanzlos in die vorgegebene Lebensplanung und Glaubensüberzeugung hineinsozialisierte, konnte es auch kein Suchen und krisenhaftes Durchringen zur eigenen Ich-Identität geben.“⁶⁸

Ein weiterer deutlicher Hinweis auf das Vorherrschen der mit dem Kollektivismus einhergehenden Scham- und Ehreorientierung im Mittelalter findet sich in der Strafgerichtsbarkeit, was sich zum Beispiel in der Effektivität von Ehrenstrafen wie dem „Schandpfahl“ ausdrückte⁶⁹ oder auch im mittelalterlichen Fehdewesen, für das die Wiederherstellung verletzter Ehre bzw. im Falle ihres Ausbleibens, die damit einhergehende Schande ausschlaggebend war. „Lieber Tod als Schande...“ war die zugrundeliegende Logik, wobei folgerichtig dem unbedingten Ziel der Wiederherstellung der persönlichen oder gemeinschaftlichen Ehre die Tatsachenerhebung und angemessene Sanktionierung von objektiver individueller Schuld untergeordnet war⁷⁰ bzw. zum Teil gar keine Rolle spielte.⁷¹

Erst mit der Inquisition, im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, trat die Neuerung ein, dass man unabhängig von Ehre oder Schande „inquirierte“, mit dem Ziel, Tatsachen zu erheben und individuelle Schuld festzustellen. Die Inquisition verstand sich damit nicht mehr der bis dahin vorherrschenden Absicht verpflichtet, Ehre herzustellen, sondern dem, was man für Recht hielt, Geltung zu verschaffen und eine dem Schuldvergehen

⁶⁶ Rom war bekannt für das Patronage Wesen. Ähnlich war übrigens das Gefolgschaftswesen der Germanen, das später, mit dem zunehmenden Einfluss der Germanen auf die damals bekannte westliche Welt, bis hin zum mittelalterlichen „Eigenkirchenwesen“ bzw. kirchlichen *Patronat* führte. Mirow, Jürgen, a.a.O., 49f.; Moeller, Bernd, a.a.O., 161f.

⁶⁷ Vgl. Werden, Rita, a.a.O., 209ff.

⁶⁸ Mirow, Jürgen, a.a.O., 95.

⁶⁹ „Wichtiger als die Freiheitsstrafe waren die Ehrenstrafen, die man in den Städten für kleinere Delikte in großer Zahl entwickelte... Diese Strafen gaben den Verurteilten dem ... entehrenden Spott der Menge preis...“ Mirow, Jürgen, a.a.O., 234. So auch Käser, der aus ethnologischer Sicht den mittelalterlichen „Schandpfahl“ als typisches Zeichen einer schamorientierten Kultur ansieht. Käser, Lothar, a.a.O., 157.

⁷⁰ Vgl. Angenendt, Arnold, a.a.O., 413ff.

⁷¹ Hier sei nur auf die sog. „Eideshelfer“ hingewiesen, die keineswegs Tatzeugen waren, sondern Gefolgsleute und Verwandte des Klägers oder Angeklagten. Ihre Funktion war es nicht, eine Tatsache zu bestätigen oder eben zu bestreiten, sondern sich durch ihre Eideshilfe zur Ehre des jeweiligen Kontrahenten zu bekennen. Vgl. Mirow, Jürgen, a.a.O., 141f.

„angemessene“ Strafe zu finden. Ein, trotz schlimmer Auswüchse, entscheidender Fortschritt in der weiteren Entwicklung des Rechtswesens.⁷²

Im Sinne des Paradigmas der mittelalterlichen Scham- und Ehreorientierung wird auch Anselm von Canterburys Satisfaktionslehre interpretiert. Danach habe der Tod Jesu der Wiederherstellung der Ehre Gottes gegolten. Nach diesem Verständnis ging es Anselm nicht um die individuelle Rechtfertigung des Einzelnen vor dem Hintergrund seiner persönlichen Sünde durch den Stellvertretertod Christi, wie es dem reformatorischen Sinne entspricht, sondern um die durch die Sünde der Menschen kollektiv verursachte objektive Ehrverletzung Gottes, die durch Satisfaktion wiederhergestellt werden müsse, damit den Menschen die Strafe der Verdammnis erspart bliebe.⁷³

Die Neuzeit entdeckte dann in stärkerem Ausmaß wieder das Individuum bzw. dessen Autonomie und sein persönliches Gewissen, woraus sich eine klare Wendung zur kulturellen Schuld- und Rechorientierung ergab. Dieser Wendung ging eine Reihe von Entwicklungen voraus, die in Renaissance und Humanismus mündeten. Explizit erwähnt sei hier nur der Bereich der Theologie. Hier sprach Thomas von Aquin schon im 13. Jahrhundert ausdrücklich vom bindenden und doch möglicherweise irrenden Gewissen des Einzelnen. Er ging dabei soweit, dass das Individuum auch seinem irrenden Gewissen zu folgen habe und in diesem Fall verpflichtet sei, das Falsche zu tun, selbst wenn - so Thomas - der Irrtum selbst verschuldet wäre.⁷⁴

Luthers ausgeprägtes persönliches Schuldgewissen ist bekannt.⁷⁵ Die reformatorische Entdeckung der individuellen Rechtfertigung am Beginn der Neuzeit fügt sich daher passend ein in die nun immer deutlicher hervortretende Kulturorientierung in Richtung Schuld- und Recht mit ihrer Tendenz zu individueller Autonomie, die dann mit der Aufklärung und der

⁷² Vgl. Angenendt, Arnold, a.a.O., 263f.; Mirow, Jürgen, a.a.O., 233f.

⁷³ Ob Anselm persönlich wirklich genau so verstanden werden wollte, ist allerdings umstritten. Vgl. Holmes, Stephen R., a.a.O., 845f.: Holmes weist daraufhin, dass Anselm in seiner Zeit nur zwei Wege kannte, mit einem „*mutwillig zugefügtem Schaden*“ umzugehen: Strafe (in dem Fall die Verdammnis der Menschheit) oder Satisfaktion. Durch Christi Leiden werde offensichtlich die Strafe verhindert, also leiste er Satisfaktion. Satisfaktion bestand dabei in der Regel aus zwei Elementen: (1) Schadens-/Ersatzkompensation und (2) Überkompensation wegen Kränkung (heute vergleichbar mit dem Schmerzensgeld). Anselm setzte nach Holmes einfach den vorherrschenden Gedanken voraus, wonach nur zwischen Strafe und Satisfaktion zu wählen sei, ohne dabei weiter auf die beiden Formen der Satisfaktion einzugehen. Auch sein imaginativer Gesprächspartner gehe nicht weiter auf die Einzelheiten der Satisfaktion ein. Aus dem Satisfaktionsgedanken habe man später die einseitige Betonung der Ehrverletzung Gottes gemacht. (Das wäre aber nur (2) Überkompensation, D.H.) Dies könne aber schon deshalb nicht stimmen, weil Anselm ein Anhänger der Idee der Aseität/Apathie Gottes gewesen sei. Daher können in den Augen Anselms Gott oder seine Ehre nicht beschädigt werden. Vielmehr habe die Sünde der Menschen nicht Gott, sondern die Schöpfung als dessen Eigentum beschädigt. Diese galt es durch Satisfaktion wieder in Ordnung zu bringen. (Das wäre also dann (1) Schadens-/Ersatzkompensation, D.H.) Keinesfalls sei Gott oder dessen Ehre beschädigt worden, da er in diesem Rahmen als völlig unveränderlich gedacht wird. Erst durch das Übersehen des Aseitäts-Gedankens bei Anselm und das Nichtwissen über die Komplexität der Satisfaktionslehre, habe die neuzeitliche Rezeption die Verletzung und Wiederherstellung der Ehre Gottes hervorgehoben. - In dieser mir sehr logisch erscheinenden Argumentation von Holmes tritt zwar in der Tat der sehr anthropomorphe Ehre-Gedanken in Bezug auf Gott zurück, aber der kollektivistische Ansatz kommt weiter deutlich zur Geltung und unterscheidet sich klar von dem individualistisch gedachten reformatorischen Rechtfertigungsgedanken.

⁷⁴ Angenendt, Arnold, a.a.O., 57.

⁷⁵ Vgl. den Aufsatz, zu dem diese Abhandlung nur Begleitmaterial ist, Hiller, Detlef: Rechtfertigungstheologie und Kulturorientierung, Kapitel 3 b) Scham- und Schuldgewissen.

Entdeckung Descartes, dass letztlich alles auf das Denken des einzelnen Individuums zurückzuführen sei (*cogito ergo sum*), einen Höhepunkt erreichte.

5. Missionstheologisches Fazit und Ausblick

Gibt es aus diesen Überlegungen einen Gewinn, den die Missionswissenschaft / Interkulturelle Theologie ziehen könnte?

Deutlich wurde, dass das globale Christentum bereits jetzt nicht mehr mehrheitlich und zukünftig sogar noch deutlich weniger der westlichen Kulturorientierung angehört. Letztere hat in ihrer Geschichte eine vergleichsweise ausgeprägte Tendenz zum Individualismus und zur Autonomie des Einzelnen ausgebildet und damit einhergehend eine Kultur entwickelt, in der Schuld und Recht tendenziell dominieren. Daraus folgt das Vorhandensein eines persönlichen Schuldgewissens, das vom Kollektiv relativ unabhängig ist und aufgrund individuell verinnerlichter Normen das eigene Denken und Handeln beeinflusst.

Im globalen Christentum wird dagegen zunehmend, so wie bereits jetzt im sog. *globalen Süden*, eine auf Kollektivismus und Integration ausgerichtete Kultur tendenz vorherrschen, die stärker scham- und ehreorientiert ist und mehr Offenheit gegenüber Elementen zeigt, die dem Patronagewesen zugeordnet werden können. Daraus ergibt sich, dass die Erwartung nach der „Erfahrung“ des Übernatürlichen im globalen Christentum voraussichtlich weiter wächst, deutlich stärker jedenfalls als im „nördlichen“ akademischen Diskurs gemeinhin erwartet wird, angesichts des dort immer noch vorherrschenden religionskritischen Paradigmas von der zunehmenden Säkularisierung bzw. Überwindung des Irrationalen.

Die Erwartung nach der „Erfahrung“ des Übernatürlichen hängt, wie dargelegt wurde, damit zusammen, dass eine Kulturorientierung in Richtung Kollektivismus, Scham und Patronage sich nur schwer mit der reinen Transzendenz des Göttlichen und dem Fokus auf eine individuelle eschatologische Hoffnung zufrieden geben kann. Sie ist vielmehr klar ausgerichtet auf Immanenz und präsentische Eschatologie. Erwartungen von Segen und Schutz werden hier als Folge eines unmittelbaren Beziehungsgeschehens verstanden, das von keiner abstrakten oder verinnerlichten Norm dominiert wird, vielmehr verlangt die kollektive Harmonie bestehend aus Integration, Gefolgschaft und Ehrerbietung zwingend die reziproke Erfahrbarkeit der Gotteskraft.

Neben die kulturelle Orientierung in Richtung Kollektivismus, Scham und Patronage tritt die im Rahmen von Globalisierung und Bevölkerungswachstum ansteigende Dynamik und Komplexität der Alltagswelt. Die Lebensläufe werden immer häufiger aus ihren traditionellen Bahnen geworfen, insbesondere in den Umbruchgesellschaften des Südens, mit ihren wachsenden urbanen Zentren, aber auch in den sich durch Migrationsströme ebenfalls schnell verändernden Gesellschaften des Nordens. Dies führt zu einer tiefen Verunsicherung der Menschen, die sie nach religiösen Formationen suchen lässt, die ihren Anhängern ein neues Kollektiv und damit Orientierung, Ansehen und Hilfe versprechen.

Diesen Bedarf scheint das „charismatisierte“ Christentum des *globalen Südens* im Rahmen der christlichen Religionsformationen derzeit am besten zu beantworten. Durch das dort bestehende Angebot, eines neuen Kollektivs, das sich dabei oft an Führungspersonlichkeiten orientiert, die aufgrund der ihnen zugeschriebenen besonderen Begabungen den unsichtbaren Patron (Gott) als sichtbare Patrone repräsentieren, wird auf den Bedarf nach Integration und Schutz, aber auch nach unmittelbarer reziproker Segenserfahrung

eingegangen. Diese Erfahrungen werden individuell (subjektiv) gemacht und dann kollektiv berichtet, was die Verbreitung des Modells verstärkt.

Bei aller theologischen Skepsis, die gegenüber einem Gemeindemodell dieser Kulturtendenz und dessen Theologie angebracht ist, sollten instinktive (ethnozentrisch-nördliche) Abwehrreaktionen vermieden werden, denn der biblische Textbestand bietet Raum für beide Kulturorientierungen,⁷⁶ und zwar mitsamt ihren unterschiedlichen theologischen Schwerpunktsetzungen.⁷⁷

Es kann daher als Ergebnis dieser Überlegungen festgehalten werden, dass eine einseitige Orientierung an einem theologisch-soteriologischen Modell, das hauptsächlich eine im Jenseits wirksame forensische Rechtfertigung fokussiert, und dabei die konkreten Glaubenserfahrungen bzw. die Einlösung von immanenten übernatürlichen Kraft- und Segenswirkungen aufgrund eigener Kulturorientierung⁷⁸ in die Intimsphäre privater *pietas* verbannen möchte, zwangsläufig an Überzeugungs- und Geltungskraft und damit an Attraktivität und Anhängerschaft verlieren wird. Eine derartige Theologie berücksichtigt weder das Bedürfnis nach übernatürlicher Hilfe bei der Bewältigung des immer komplexer werdenden Lebens in einer sich schnell verändernden Welt, noch beantwortet es den Bedarf nach geistlicher Hilfe gegenüber den stets als gegenwärtig und lebensbedrohlich wahrgenommenen spirituellen Wesen, Flüchen und Kräften. Vor allem aber - und das ist die Quintessenz dieser Gedanken - verfehlt es kontextuell die Berücksichtigung der kulturellen Tendenz in Richtung Kollektivismus, Scham-/Ehreorientierung und Patronage, mit ihrem Immanenzverständnis und ganz selbstverständlichen Reziprozitätserwartungen.

Anzustreben wäre eine Theologie, die anschlussfähig an beide hier skizzierten Kulturorientierungen ist, indem sie beide angemessen berücksichtigt. Auf diese Weise würde nicht nur die Geltungs- und Überzeugungskraft der christlichen Botschaft gefördert, sondern es könnte auch ein Gegengewicht zu Verirrungen des „charismatisierten“ Christentums geschaffen werden, mit seiner Tendenz, Führerkulten zu erliegen oder falsche Erwartungen zu schüren, indem Gläubige auf einer rein suggestiven Ebene emotional manipuliert werden oder indem Gott wie ein menschlicher Patron instrumentalisiert wird, was Hollenweger zu Recht einmal „*the essence of paganism*“ nannte.⁷⁹

⁷⁶ Vgl. Kapitel 4.

⁷⁷ Erfahrungsgemäß wird dabei in scham-/ehreorientierten christlichen Kulturen mehr aus alttestamentlichen Quellen und Bildern geschöpft. Das betrifft nicht nur die durchgängig gegenwärtige Thematik von Fluch und Segen, sondern auch bestimmte Begriffe. Genannt sei hier nur der Titel „*Man of God*“. Eine Bezeichnung, die nur das AT kennt (Dtn. 33,1 u.a.), die aber besonders in Afrika den Männern gegeben wird, von denen man sich die Vermittlung spiritueller Hilfe verspricht. So wird z.B. der berühmte „*Prophet*“ T.B. Joshua von seinen Anhängern abwechselnd als „*Prophet*“ oder „*Man of God*“ angesprochen. (Einsichtnahme jederzeit möglich auf dem entsprechenden Youtube Channel von *Emmanuel TV*.)

⁷⁸ Möglicherweise noch gepaart mit einem übermächtigen religionskritischen Paradigma, das derartige Erwartungen allgemein als Obskurantismus denunziert.

⁷⁹ Hudson, Neil, a.a.O., 45.

6. Literaturverzeichnis

- Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt (⁵2009): Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena (2015): Charismatische Erneuerung. Die „Afrikanische Reformation“ geht weiter, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.). Reformation: global. Eine Botschaft bewegt die Welt, Hamburg, S. 26 – 31.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena (2015): Sighs and Signs of the Spirit. Ghanaian Perspectives on Pentecostalism and Renewal in Africa, Oxford.
- Burkolter, Verena (1976): The Patronage System. Theoretical Remarks, in: Trappe, Paul (Hg): Social Strategies. Monographs on Sociology and Social Policy, Vol. 4, Basel.
- Chadwick, Henry (1978): Gewissen, in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 10, 1025 – 1107.
- Dodds, Eric R.: The Greeks and the Irrational, Berkeley, Los Angeles, London 1951.
- Dümling, Bianca (2015): Voneinander lernen. Reverse Reformation: Die Reformation kehrt zurück, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.). Reformation: global. Eine Botschaft bewegt die Welt, Hamburg, 153 - 159.
- Eisenstadt, S.N. (1976): Preface. Some analytical approaches to the study of patronage, in: Burkolter, Verena (1976): The Patronage System. Theoretical Remarks, in: Trappe, Paul (Hg): Social Strategies. Monographs on Sociology and Social Policy, Vol. 4, Basel, VII – XII.
- Gäckle, Volker (2017): Die (Un-)Attraktivität der frühen Christenheit, in: Kerygma und Dogma, 63. Jg., Göttingen, 239 – 262.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main.
- Härle, Wilfried (2000): Art. Gewissen. IV. Dogmatisch und ethisch, RGG⁴ 4, 902 - 906.
- Hasan, Mohammed Ahmed (2015): A Study of Patron-Client Relationships in Sharecropping South Punjab Pakistan, https://www.academia.edu/21130897/A_STUDY_OF_PATRON-CLIENT_RELATIONSHIPS_IN_SHARECROPPING_SOUTH_PUNJAB_PAKISTAN (abgerufen 28.2.2018)
- Hiller, Detlef (2009): Krankenheilung und Exorzismus in „Charismatischen Bewegungen“ in der sogenannten Dritten Welt am Beispiel der südindischen Organisation JESUS CALLS, Magisterschrift Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel. (https://www.glopent.net/iak-pfingstbewegung/portal_memberdata/DHiller) (jederzeit abrufbar)
- Hiller, Detlef (2015): Das neue pakistanische Christentum. Die „Charismatisierung“ des Glaubensverständnisses und der Glaubenspraxis pakistanischer Christen untersucht anhand der Bedeutung von „healing“ und „deliverance“, Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge Band 31, Neuendettelsau.
- Hollenweger, Walter J. (1969): Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich.
- Holmes, Stephen R. (2004): Art. Satisfaktionslehre, RGG⁴ 7, 845 - 846.

- Hudson, Neil (2001): Pentecostalism, past, presence and future. Interview with Walter Hollenweger by Neil Hudson, in: EPTA Bulletin. The Journal of the European Pentecostal Theological Association Vol XXI, 41 – 48.
- James, Richard: Inter-disciplinary, Intercultural, Interfaith Opportunities, on: honorshame.com/patsym-presentations/ (20.11.18)
- Johnson, M. Todd / Ross, Kenneth R. (2009): Atlas of Global Christianity. 1910 – 2010, Edinburgh.
- Johnson, Todd M. / Crossing, Peter F. (2013): Christianity 2013, Renewalists and Faith and Migration, in: International Bulletin of Missionary Research, Vol. 37, No. 1, 32 - 33.
- Käser, Lothar (2005): Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee, Bad Liebenzell/Neuendettelsau.
- Katabaro, Brighton Juel (2015): Ist das noch lutherisch? Das reformatorische Erbe der ELCT in Tansania, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.). Reformation: global. Eine Botschaft bewegt die Welt, Hamburg, 83 – 88.
- Lienhard, Ruth (2016): Ehre, Scham und Harmonie. Interkulturelle Kontakte und ihre Herausforderungen. Ein Praxisbuch, Nürnberg.
- Lomen, Martin (2003): Sünde und Scham im biblischen und islamischen Kontext. Ein ethnohermeneutischer Beitrag zum christlich-islamischen Dialog, edition afem – mission scripts 21, Nürnberg.
- Luther, Martin (1883 – 2009): Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Schriften (WA), Weimar.
- Lyon, Stephen M. (2002): Power and Patronage in Pakistan. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Social Anthropology, University of Kent, Canterbury.
- Ma, Wonsuk (2005): Asian (classical) Pentecostalism: Theology in context, in: Anderson, Allen / Tang, Edmond (Hg.): Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia, Asian Journal of Pentecostal Studies Series 3, Baguio City, Philippines, 59 – 91.
- McClintock, Wayne (1992): A sociological profile of the Christian minority in Pakistan, in: Missiology, Bd. 20, Nr. 3-4, 343 – 353.
- Meyer, Birgit (2004): Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches; in: Annual Review of Anthropology (33), 447 – 474.
- Mirow, Jürgen (1996): Geschichte des deutschen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Anfänge bis 1850, Bd. 1, München.
- Müller, Klaus W. (2010): Das Gewissen in Kultur und Religion. Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich / Ich-Ideal. Lehrbuch Elenktik, Nürnberg.
- Moeller, Bernd (1965): Geschichte des Christentums, Göttingen.
- Newbigin, Leslie (1956): Von der Spaltung zur Einheit, Stuttgart.
- O'Brien, John (2006): The construction of Pakistani Christian Identity, Subaltern Studies Series, Publication No. 1, Research Society Publication No. 96, Lahore.
- Schirmacher, Thomas (2006): Die christliche Botschaft angesichts von schuld- und schamorientierten Gewissen und Kulturen, in: Schirmacher, Thomas / Müller, Klaus W. (Hg.): Scham- und

Schuldorientierung in der Diskussion. Kulturanthropologische, missiologische und theologische Einsichten, edition afem – mission academics 20, Nürnberg, 237 – 300.

Sons, Rolf (2015): Martin Luther als Seelsorger. Die Freiheit neu entdecken, Holzgerlingen.

Stewart, Charles (2015): Honor and Shame, in: International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, 2nd edition, volume 11, Online Version, 181 – 184.

Strecker, Christian (1999): Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zu paulinischer Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 185, Göttingen.

Thomas, Alexander (1993): Psychologie interkulturellen Lernens und Handelns, in: Thomas, Alexander (Hg): Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung, Göttingen.

Welsch, Wolfgang (1995): Transkulturalität, in: Institut für Auslandsbeziehungen (Hg): Migration und kultureller Wandel. Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch, 45. Jg, Stuttgart.

Werden, Rita (2013): Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg im Breisgau.

Wiher, Hannes (2003): Shame and Guit. A Key to Cross-Cultural Ministry, edition iwg – mission academics Bd. 10, Bonn.

Wright, Nicholas Thomas (1997): What St. Paul really said. Was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?, Oxford.

Wrogemann, Henning (2012): Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Bd. 1, Gütersloh.

Wrogemann, Henning (2013): Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen, Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Bd. 2, Gütersloh.

Wrogemann, Henning (2015): Dämonologie und Exorzismen (Deliverance) als Thema interkultureller Theologie. Herausforderungen und Perspektiven, in: Hempelmann, Reinhard (Hg.): Exorzismus. Zur Renaissance einer umstrittenen Praxis, EZW-Texte N. 236, 57 – 73.

Wrogemann, Henning (2017): Protestantismus, Interkulturalität und Moderne. Beobachtungen zu kulturell-religiösen Transformationsprozessen seit dem 19. Jahrhundert, in: Ders: Missionswissenschaft unterwegs. Interkulturelle und interreligiöse Perspektiven, Leipzig, 23 – 32.

Wu, Jackson: Have Theologians No Sense of Shame? How the Bible Reconciles Objective and Subjective Shame, in: Themelios. An International Journal for Students of Theological and Religious Studies, 43.2, 2018, 205 – 219.