

Dekolonial oder paternalistisch und eurozentrisch?

Jim Harries' Konzept von Verletzlicher Mission im Lichte seiner Kritiker

Marcus Grohmann

Dr. Marcus Grohmann, B.A. und M.A. in Angewandten Afrikawissenschaften (Ethnologie und Entwicklungssoziologie) in Bayreuth, PhD am Jena Center for Reconciliation Studies, derzeit Postdoktorand am Beyers Naudé Centre for Public Theology an der Universität Stellenbosch. Er ist seit 2024 Nachfolger von Jim Harries in der Leitung der nun in Deutschland registrierten „Allianz für Verletzliche Mission e.V.“ (auf Englisch weiter „Alliance for Vulnerable Mission“, www.verletzliche.mission.org). E-Mail: marcusgrohmann@sun.ac.za.

Die von Jim Harries konzipierte und gelebte Praxis Verletzlicher Mission hat neben Anerkennung immer wieder auch Anstoß hervorgerufen. Menschen problematisierten die Absolutheit seiner Thesen, aber auch seine als überkommen wahrgenommenen Missionstheologie. Bezugnehmend auf Harries' eigene Schriften sowie auf Erkenntnisse des Autors aus seinem Dienst in Südafrika wird auf die Kritikpunkte eingegangen und differenziert Stellung bezogen.

Einleitung

Verletzliche Mission ist von Menschen aus westlichen Ländern praktizierte, christlich motivierte Missionsarbeit, die in den Sprachen und mit den zur Verfügung stehenden Mitteln der infrage kommenden Gemeinschaft ausgeführt wird. (Harries, 2011: xiii, eigene Übersetzung)

So definierte Jim Harries das Konzept von „Vulnerable Mission“ (hier durchgängig übersetzt als „Verletzliche Mission“ bzw. abgekürzt VM), welches er vor über 30 Jahren für sich selbst in seinem Dienst in Afrika als einzig zielführendes erkannt hatte. Im Jahr 2007 gründete er mit Gleichgesinnten die „Alliance for Vulnerable Mission“ (AVM). In der Folge veröffentlichte er eine Vielzahl an Büchern und Aufsätzen vor allem in missionswissenschaftlich orientierten Fachzeitschriften. Diese wiesen auf – aus seiner Sicht – „eklatante Mängel“ (Harries, 2013b, eigene Übersetzung) in interkulturellen Missions- und Entwicklungsansätzen hin und bewarben zugleich unablässig die Notwendigkeit von VM.

Über die Theologie und Psychologie hinaus gab es zugleich in den letzten Jahren immer mehr Beschäftigung mit dem Thema „Vulnerabilität“ aus der Perspektive des bewussten Verletzlich-Werdens bzw. der Anerkennung von Potentialen scheinbarer Schwäche.¹

¹ Eine Auswahl: Bieler, Andrea. 2017. *Verletzliches Leben: Horizonte einer Theologie der Seelsorge*. 1st edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Bosch, David. 1992. „The Vulnerability of Mission.“ *Zeitschrift*

Zur selben Zeit haben sich auch immer wieder Menschen an Jim Harries' radikalem Verständnis von und pauschalen Forderungen nach mehr praktizierter VM gerieben. Dieser Aufsatz stellt nun zentrale Aspekte von Jim Harries' Konzept und seiner Konsequenzen vor und beleuchtet häufig genannte Kritikpunkte. Auf diese wiederum werde ich versuchen Antworten zu finden, sowohl aus Jim Harries' Publikationen als auch vor dem Hintergrund meiner eigenen Forschungs- und Missionstätigkeit in Südafrika. Diese setzt sich angesichts anhaltender „weißer Dominanz“ in interkulturellen, post-Apartheid-Kontexten ebenfalls mit Machtgefällen, Deutungshoheiten sowie Ansätzen, diese zu überwinden, auseinander. Meine Perspektivität als Forscher wird dabei durch eine mehrjährige Mitarbeit in der AVM sowie den sich daraus ergebenden Austausch mit Jim Harries ergänzt.

Jim Harries' Konzept von Verletzlicher Mission

Das Konzept von Vulnerabilität ist heutzutage relativ geläufig in der Beschreibung von Individuen oder Gemeinschaften, die aufgrund ihrer Lebensumstände, Geschichte, soziokulturellen oder politischen Situation unterschiedliche Arten von Verwundbarkeiten erleben. Vielerorts sind Kirchen in solchen Kontexten tätig und dadurch mit Vulnerabilität konfrontiert.

Im Gegensatz dazu gebraucht Jim Harries das Bild von Verletzlichkeit erstens, um auf einen Mangel derselben hinzuweisen. Diesen sieht er aufseiten vieler Menschen aus dem globalen Norden, die im interkulturellen missionarischen, diakonischen oder Entwicklungs-Dienst aktiv sind und sich dabei oft in dominanten Positionen wiederfinden. Zweitens fordert er „einige“ auf, mehr als bisher bewusst auf Macht, bzw. konkreter, auf das *Potential* zur *Machtausübung* in Kernbereichen ihres Dienstes zu verzichten (Harries, 2012: 97). Es geht dabei nicht um den gänzlichen Ersatz anderer Methoden der interkulturellen Arbeit. Stattdessen steht VM für die Befähigung „einiger Westler“, tiefe Einblicke in lokale Denk- und Lebensweisen zu erhalten, die für ihren eigenen und den Dienst anderer notwendig sind, wenn er Abhängigkeiten von außen verringern und Menschen dabei unterstützen soll, auf ihrem eigenen Fundament aufzubauen. Der Schlüssel liegt für ihn einerseits in der Selbstbeschränkung auf den Gebrauch einheimischer, d.h. nicht-kolonialer Sprachen, selbst wenn z. B. Englisch oder Französisch die lokale *lingua franca* darstellt. Andererseits sieht er es seitens der Missionarinnen und Missionare als notwendig an, dass sie ausschließliche lokal vorhandene materielle Mittel und finanzielle Ressourcen verwenden und dem Lebensstandard der jeweiligen Gemeinschaft bzw. lokalen Normen entsprechen. Für diejenigen, die nach VM-Prinzipien arbeiten, bedeutete das, keine Gelder von außen zu gebrauchen, um die Arbeit voranzutreiben, keine Bereitstellung von Fahrgeldern oder

für *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76 (3): 201–216; Brown, Brené. 2015. *Daring Greatly: How the Courage to Be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead*. Reprint Edition. New York: Avery; Keul, Hildegund. 2021a. *Schöpfung durch Verlust. Band I: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille*. Würzburg: Würzburg University Press. <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/23500>; Keul, Hildegund. 2021b. *Schöpfung durch Verlust. Band II: Eine Inkarnations-theologie der Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung*. Würzburg: Würzburg University Press. <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/24780>; Kim, Yung Suk. 2016. *Messiah in Weakness: A Portrait of Jesus from the Perspective of the Dispossessed*. Eugene, OR: Cascade Books; Placher, William C. 1994. *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press; Springhart, Heike, and Günther Thomas, eds. 2017. *Exploring Vulnerability*. Göttingen & Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mahlzeiten, um Teilnahme an Unterricht zu fördern, keine von außen finanzierten Projekte zu betreiben, keine lokale „Mängel“ mit Ressourcen von außen auszugleichen oder zu beheben, auch kein indirektes Bewerben eines „gehobeneren“ Lebensstils – kurz, seinen Dienst so zu tun, dass er mit lokalen Mitteln reproduzierbar ist. Sich als vergleichsweise wohlhabende, in euro-amerikanischen Denktraditionen verwurzelte Person in dieser Weise selbst zu begrenzen, führe laut Harries zur Aufgabe bzw. Nichtinanspruchnahme von Kontrolle und Macht (im theologischen Kontext auch Deutungsmacht), die mit dem Begriff *vulnerability* bzw. Verletzlichkeit zu bezeichnen sei (Harries, 2012: 109).

Zur Begründung von Verletzlicher Mission

Die Notwendigkeit des Gebrauchs einheimischer Sprachen, selbst wenn lokale Partner gewohnheitsmäßig z. B. Englisch verwenden, entspringt für Harries vor allem Einsichten aus der linguistischen Teildisziplin der Pragmatik. Diese „[untersucht] nicht nur die Bedeutung einer Äußerung [...], sondern versucht zu erklären, wie sich die Bedeutung je nach Kontext ändert“ (Methling, 2021). Wenn europäisch verwurzelte, säkular geprägte Sprachen in einem außereuropäischen, nicht-säkularen Kontext verwendet werden, könne dies interkulturell zu Fehlkommunikation führen. Die gemeinsame Sprache verberge hier kontextuelle Unterschiede (Harries, 2013a: 108). Da die Wahrnehmung derselben insbesondere in der interkulturellen theologischen Arbeit von höchster Bedeutung sei, könne der Gebrauch globaler Sprachen hier nicht nur irreführen, sondern potentiell schädigend sein (Harries, 2008: 267, 2013a: 112).

Die Betonung lokaler Ressourcen ist unmittelbar auf Harries' langjährigen Dienst in Verhältnissen zurückzuführen, die von großer sozio-ökonomischer Ungleichheit und materieller Armut geprägt sind. Vier Hauptgründe sind zu identifizieren: Harries führt an, dass es für ihn zentral wichtig sei, nicht als (potentielle) Geldquelle bekannt zu sein. Andernfalls hätte dies massiven Einfluss auf die Offenheit und Aufrichtigkeit, mit der Menschen ihm begegnen könnten, insbesondere diejenigen, die Not leiden (Harries, 2019b: 14 f.). Zudem betont er die Gefahr, dass der Einsatz materieller Mittel vor Ort in seinem afrikanischen Kontext in ungesunder Weise Patron-Klient-Beziehungen unterstützen (Harries, 2016b: 8), zu Neid und Spannungen führen (Harries, 2018b: 3) und schlussendlich auch zur weiteren Präsenz von „Hexerei“-Phänomenen beitragen könne (Harries, 2021: 49 f.). Ferner spielt bei seiner Selbstbeschränkung eine Rolle, dass „Geld zu haben“ aufgrund der vielen Bedürfnisse und der sozialen Verpflichtung, zu teilen, zu einem unverhältnismäßigen Fokus auf die Verbesserung materieller Lebensverhältnisse führen kann, zuungunsten einer Arbeit an noch grundlegenden theologischen Fragen (Harries, 2008: 267). Und schließlich argumentiert Harries auch, dass sich die Gefahr einer ungewollten Verkündigung eines ‚Wohlstandsevangelium‘ ergebe, wenn – insbesondere in nicht-dualistisch orientierten Gesellschaften – einerseits Bibellehre geleistet, zugleich aber mittels Ressourcen von außen zur materiellen Besserstellung von Menschen beigetragen würde (Harries, 2017b: 257).

Konsequenzen aus Jim Harries' Konzept von Verletzlicher Mission

Ich sehe drei wesentliche Bereiche, in denen Harries' Definition von VM unmittelbare Folgen hat. Erstens ergeben sich daraus persönliche Konsequenzen: Sich sowohl im Hinblick auf Sprache als auch auf Ressourcen auf das einzulassen, was für die Menschen, mit denen man arbeitet, die Norm darstellt, erfordert ein hohes Maß an Anpassung. Diese Form „verletzlicher Tätigkeit“ widerspricht nicht nur gängigen Entwicklungsansätzen, sondern zum Teil auch dem, wie ganzheitliche (bzw. holistische oder integrale) Mission oft verstanden wird. Es geht nicht darum, mit besonderen Mitteln etwas anzustoßen, um sich danach wieder aus dem Job „herauszuarbeiten“, sondern um langfristige Begleitung – ohne Projektgelder, Förderprogramme oder ähnliches. In Harries' eigenem Fall erfordert dies, sich im Lebensstandard weitgehend auf lokale Verhältnisse einzulassen,² materielle Armut als wesentlichen Teil des Dienstes zu betrachten und sogar zölibatär zu leben. In anderen Kontexten – z. B. wenn diese Radikalität nicht für die gesamte Familie vorstellbar ist – kann es heißen, sich auf ein Maß von Ambiguität einzulassen: Auf diese Weise könnten in einem Dienstbereich VM-Prinzipien befolgt werden, während außerhalb dessen und getrennt davon eine europäische Lebensweise weiterverfolgt wird (Harries, 2012: 102 ff.). Diese eingeschränkte Form von „Verletzlichkeit“ wird auch von Jim Harries praktiziert: Sein für akademisches Arbeiten bestimmtes Büro auf einem gesicherten, mit Strom, Internet und Sanitäranlagen ausgestatteten Gelände ist von seiner Lehmhaus-Wohnung räumlich deutlich getrennt.

Zweitens führt die Betonung einheimischer Sprachen – sofern sie in ihrem jeweiligen Kontext erlernt wurden (Harries, 2017a: 19) – idealerweise zu einem verstärkten Bewusstsein von Epistemologien und Ontologien, die in den jeweiligen Gemeinschaften vorherrschend sind. Insbesondere betont Harries hier Unterschiede zwischen einem westlich-säkular-dualistischen und einem nicht-dualistischen/monistischen Bezugsrahmen in Teilen des Globalen Südens (Harries, 2017b: 248). Dies wiederum verlangt geradezu danach, jedwede Bildung und theologische Arbeit in einheimischen Sprachen durchzuführen, die mit diesen Weltansichten eng verwoben sind. Der Gebrauch lokaler Sprachen ermöglicht hier einerseits, dass Menschen auf ihrem eigenen Fundament aufbauen und organisch kontextualisieren können (Harries, 2017b: 258) und andererseits, dass „verletzliche Missionare“ Einblicke erhalten und lernen, wie z. B. biblische Konzepte lokal angeeignet werden. In diesem Prozess kann offenkundig werden, dass die Grenze zwischen Religion und Kultur oft von außen gezogen und in eurozentrischen Sichtweisen verwurzelt ist (Harries, 2018a: 177, 2021: 9). Sich darauf einzulassen, erfordert die Bereitschaft zur Verunsicherung, möglicherweise sogar „die Bekehrung des Missionars“ (Kirby, 1995: 137, eigene Übersetzung). Die „intrinsische Verwobenheit“ von Religion und Kultur kann einen schließlich zu dem Schluss führen, dass „sowohl Übersetzbarkeit als auch Synkretismus grundsätzliche Dimensionen von christlichem Glauben und Theologie“ sind (Vähäkangas, 2020: 145, eigene Übersetzung).

Harries Konzept von VM inklusive der beiden vorgenannten Konsequenzen führt

² D. h. auf Komfort wie fließendes Wasser, ein WC oder einen Kühlschrank zu verzichten.

drittens zu deutlicher Kritik: Die Fähigkeit einer Missions-, Partnerschafts- und Entwicklungsarbeit, einheimische kulturelle Dynamiken wahrzunehmen und zu verstehen, wird als ungenügend betrachtet, wenn sie sich aus pragmatischen Gründen globaler Sprachen bedient. Dieser wahrgenommene Mangel führt auch zu Kritik an „unkundigen“ Strategien in der Zwei-Drittel-Welt, die in westlich-säkularem Denken verhaftet sind. Auch die häufige Inanspruchnahme lokaler Informanten bzw. sprachlicher und kultureller Übersetzer wird kritisiert (Harries, 2011: 151, 2017a: 19), da diese aufgrund ihrer sprachlich-kulturell bedingten Verortung außerhalb der Bezüge westlich-säkular geprägter Gesprächspartner wiederum oftmals der Übersetzung bedürften. Schließlich folgt bei Harries auch eine Kritik an „westlichem Antirassismus“ (Harries, 2021). Dieser gehe von einer fundamentalen ontologischen Gleichheit von Menschen unterschiedlichster Hintergründe aus. Dabei werde aber übersehen, dass der zugrunde gelegte Standard dafür ein in christlichen Traditionen wurzelnder Säkularismus ist. Da somit die prägende Kraft kulturell-religiöser Orientierungen verschleiert werde, kommt dies „in Harries’ Augen insbesondere für Afrika nicht einer Entfesselung, sondern einer dramatischen Behinderung nicht-westlicher Gemeinschaften gleich“ (Grohmann, 2023a: 60).

Kritik an Jim Harries’ Konzept von Verletzlicher Mission

Die Radikalität, die sich in den eben genannten Ausführungen bei Jim Harries andeutet, hat neben ausdrücklicher Anerkennung seiner Hingabe und seines Lebenszeugnisses³ immer wieder auch Widerspruch hervorgerufen. Dieser bezieht sich neben Harries’ Vehemenz und scheinbarer Kompromisslosigkeit sowohl auf die beiden Grundpfeiler von VM – (die Selbstbeschränkung auf) einheimische Sprachen und Ressourcen – als auch auf die VM zugrunde liegende Theologie. Ich werde in diesem Abschnitt die unterschiedlichen Kritikpunkte kurz vorstellen, bevor im Anschluss auf diese eingegangen werden soll.

Grundsätzlich besteht wohl weitestgehend Konsens in interkulturell agierenden Kirchen und Missionswerken, dass im Erlernen und Gebrauch einheimischer Sprachen ein hoher Wert besteht. Wenn es allerdings um die *Notwendigkeit* derselben geht, stellt sich die Lage anders dar. Die Meinung von Meier (2018: 37) und Kingston-Smith (o. J.) scheint die Haltung vieler interkultureller Akteure in der globalisierten Welt widerzuspiegeln: Sie zweifeln die Sinnhaftigkeit eines Bestehens auf einheimischen, nicht-kolonialen Sprachen im Missionsdienst an, „wenn Einheimische von sich aus die nationale Sprache gebrauchen“ (Kingston-Smith, o. J., eigene Übersetzung). Williams (2019, eigene Übersetzung) hebt hervor,

Mission sollte in der bevorzugten Sprache des Zuhörers stattfinden, um sicherzustellen, dass der Sprecher nicht die Macht behält, indem er entscheidet, welche Landessprache benutzt werden soll.

Was hier anklingt, ist der Vorwurf der Unvernunft oder auch des Paternalismus. Darüber hinaus mag heutiges Denken in kürzeren Zeithorizonten für Tätigkeiten im Ausland ein weiterer Grund dafür sein, dass häufiger in manchen Kontexten auf das

³ Persönliche Beobachtung bei Jim Harries’ Vorträgen an diversen theologischen und säkularen Fakultäten in Südafrika und UK; siehe auch Kingston-Smith (o. J.) und Corrie (2014: 296).

Erlernen einer einheimischen, nicht-kolonialen Sprache verzichtet wird.

Mit Harries' Kritik an westlichen Mittelklasse-Lebensstandards von Missionaren in der Zweidrittelwelt und am Einsatz von materiellen Ressourcen für den Dienst, die außerhalb des Dienstumfelds ihren Ursprung haben, hat sich insbesondere Meier (2018) eingehend auseinandergesetzt. Wie Kingston-Smith (o. J.) stellt er infrage, ob westliches Geld im globalen Süden pauschal als schädlich betrachtet werden sollte. Zwar sei hier zu differenzieren, doch wäre für Armutsbekämpfung und nachhaltige Entwicklung Geld oft einfach nötig, was auch für höher qualifizierende Bildung und den medizinischen Bereich gelte (Meier, 2018: 35–37). Zwar erkennt Meier die „Verletzlichkeit und de[n] Verzicht auf die volle Nutzung göttlicher Rechte“ bei Jesus an, jedoch hebt er hervor, dass es sowohl im Dienst von Jesus als auch von Paulus zugleich das Prinzip des Teilens gab (Meier, 2018: 31 f.). Die Konsequenz von VM infrage stellend, kommt Meier zum Schluss, „[i]nternationale Verbundenheit und das Teilen von Ressourcen gehören zu den missionsstrategischen Ansätzen im NT“ (Meier, 2018: 32). Zudem weist er auf die Gefahr von Provokationen durch „das ‚verletzliche Verhalten‘ des Missionars“ (2018: 38) hin:

Menschen, die existentiell von der Armut bedroht sind, benötigen kein zusätzliches Beispiel des Verzichts, sondern einen Partner, der hilft, Wege aus der Armut zu entwickeln. Materielle Güter als Ausdruck göttlichen Segens zu betrachten ist auch eine biblische Erkenntnis (Abraham u.a. im AT). Dies zu befürworten muss nicht gleich mit der Gefahr eines Wohlstandsevangeliums in Verbindung gebracht werden (Meier, 2018: 39).

Den Ruf nach weniger Radikalität und mehr Flexibilität in der Suche nach angemessenen Verhaltensweisen und Lebensstandards teilt er mit Corrie (2014). Beide betonen in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, gemeinsam mit einheimischen Geschwistern und Partnern im Austausch und Gespräch zu sein (Meier, 2018: 39). Das eigene Verhalten sollte dabei vor dem Hintergrund einer *gemeinsamen* Verantwortung vor Gott und der ganzen Welt *interkulturell* – zusammen mit anderen – bedacht werden (Corrie, 2014: 298).

Bleibt noch die Betrachtung der der VM zugrunde liegenden Theologie. Auf die grundsätzliche Kritik an Mission – insbesondere derjenigen aus dem globalen Norden – in der postkolonialen Zeit kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden. Im Mittelpunkt der Anfragen an oder auch Ablehnung von VM steht dafür die „Zentrierung“ des „Westens“ in mehrfacher Weise. Eleonora Hof hat dies umfassend und in mitunter schneidendem Ton in ihrer Dissertation zum Ausdruck gebracht (Hof, 2016)⁴. Zunächst wird Harries und der *Alliance for Vulnerable Mission*⁵ vorgeworfen, die „Empfänger“ von verletzlicher Mission hätten im ganzen Diskurs keine Stimme. In einer Zeit, in der nicht nur der ÖRK, sondern auch die Lausanner Bewegung erklärt hätte, den Fokus auf westliche Missionare minimieren zu wollen, würden bei der AVM westliche Perspektiven unreflektiert fortgeschrieben (Hof, 2016: 189; vgl. auch Rowan, 2023: 21 f.). Des Weiteren würde Mission durch Harries, entgegen der heutigen „Mainstream“-Missionswissenschaft hauptsächlich als Tätigkeitsfeld des Westens betrachtet.

⁴ Auch veröffentlicht unter Hof, Eleonora. 2016. *Reimagining Mission in the Postcolonial Context: A Theology of Vulnerability and Vocation at the Margins*. Utrecht, NL: Boekencentrum Academic.

⁵ Hof schreibt vor allem über die AVM, bezieht sich dabei aber fast ausschließlich auf Schriften von Jim Harries. Zur Zeit der Anfertigung ihrer Doktorarbeit waren diese bis auf Ausnahmen die einzigen Publikationen aus dem Kreis der AVM.

Problematisch daran findet Hof u. a. die Tatsache, dass das theologische Konzept der Verletzlichkeit, ihrer Argumentation folgend, per Definition nur westlichen Missionaren offensteht. Verletzlichkeit sei nämlich hier in Privilegien gegründet, deren Aufgabe eine Möglichkeit sei, die weniger Privilegierten nicht offenstehe (2016: 194). Mehr noch, VM beruhe auf der Konstruktion eines nicht-westlichen „anderen“, eines Gegenübers, das nicht Teil dieser – grundsätzlich legitimen – lokalen, kontextuellen Christologie sei (ebd.). Hof betrachtet dies nicht nur als ein Versagen, eine Theologie „der Verletzlichkeit der gesamten Kirchen in ihrer Jesus-Nachfolge“ zu entwickeln (ebd., eigene Übersetzung), sondern macht in diesem dichotomen Denken auch die Aufrechterhaltung kolonialer Unterschiede aus, nämlich „zwischen einem idealisierten und vorgeblich sicheren Heimatlandes einerseits und einem exotischen und gefährlichen, fremden Territorium andererseits“ (2016: 195, eigene Übersetzung). Damit einher geht die Problematisierung sowohl von stereotypen Verallgemeinerungen (z. B. „Africans“ bei Harries⁶) als auch der Bevorzugung der Sprache von „cross-cultural“ (etwa: kulturübergreifend) vor „interkulturell“ (Corrie, 2014: 296).

Erwiderung der Kritik aus Jim Harries' Publikationen

Konstruktive Kritik dient oft als Gesprächsimpuls. Viele von Harries' Artikeln und Büchern setzen sich denn auch mit den Anfragen an und Vorwürfen gegenüber VM auseinander. Seine Antworten und Perspektiven werde ich versuchen zu bündeln und auf diese Weise auf die oben genannten Punkte eingehen.

Trotz grundsätzlicher Wertschätzung einheimischer Sprachen und Verständnis für Kritik an ungunstigen Abhängigkeiten in der interkulturellen Arbeit, reiben sich doch viele an der Absolutheit und Radikalität mit der Jim Harries für VM eintritt (vgl. Corrie, 2014: 296). Dabei wird offenbar mitunter übersehen, dass er seine Aussagen fast immer auf „einige“ beschränkt:

Wofür wir plädieren ist, dass *einige* westliche Missionare bei ihrer Arbeit außerhalb des Westens die Sprachen und Ressourcen der Gegenden nutzen sollten, in denen sie tätig sind (Harries, 2012: 100, eigene Übersetzung und Hervorhebung).

An dieser Wortwahl zeigt sich einerseits Harries' Bewusstsein, dass nicht alle Persönlichkeiten und Lebensumstände solch radikale Anpassungen an lokale Lebensweisen erlauben, die er selbst versucht zu praktizieren. Andererseits drückt sich darin ein übergeordnetes Ziel von VM aus, dass vielen offenbar in der ersten Auseinandersetzung mit dem Konzept entgeht. Dieses besteht – ermöglicht durch die Aufgabe von Macht auf unterschiedlichen Ebenen – aus Einblicken *in* und einem tieferen Verständnis *von* lokalen Sichtweisen und Überzeugungen, die denjenigen, die sich weniger „verletzlich“ machen, verwehrt bleiben. Dass dieses „Verständnis“ natürlich nicht objektiv, sondern als Interpretation ebenso sprachlich-kulturell verwurzelt ist, ist selbstredend. Jedoch betrachtet Harries solche Einblicke durch Menschen, die ihren Dienst schwerpunktmäßig mehr als Lernen denn als Geben oder Lehren verstehen (Sadowitz and Harries, 2023a: 6), als dringende Notwendigkeit. Dies gelte umso mehr in einer Zeit, in der Kommunikation mittels Englisch und virtuellen Begegnungen das Verstehen scheinbar erleichtert, vorhandene Differenzen z. B. im Gebiet von Epistemologien und

⁶ Beobachtungen von Kritik, u. a. in Diskussionsrunden nach Vorträgen von Harries.

Ontologien jedoch zugleich verbergen oder zumindest unverstanden lassen (Harries, 2013a: 55).

Dem Einwand, Menschen in vielen Ländern entschieden sich bewusst für den Gebrauch ehemals kolonialer Sprachen, tritt Harries entgegen, indem er gezielt Gemeinschaften sucht, in denen einheimische Sprachen vorherrschend sind. Die Priorität hat für ihn VM als Prinzip: Er wählt seine Beziehungen nach den Möglichkeiten aus, diese Art von Verletzlichkeit leben zu können, ohne sich aufdrängen zu müssen. Ähnliches gilt für sein Bestehen auf lokalen Ressourcen (weswegen er z. B. Bus bzw. ein ortsübliches Fahrrad fährt anstelle eines eigenen PKW). Indem er vermeidet, einen höheren Lebensstandard oder Freigiebigkeit zur Schau zu stellen, läuft er nicht in Gefahr, Neid in den Gemeinschaften zu schüren oder sich Begünstigungsvorwürfen auszusetzen, wenn er seinen Besitz nicht mit allen gleichermaßen teilen kann.⁷ Dem Verständnis der Einheimischen vom Evangeliums soweit wie möglich den Vorrang einzuräumen, schließt tatsächlich auch ein „interkulturelles“, d. h. in beide Richtungen kritisches Engagement mit lokalen Perspektiven und Theologien mit ein. Allerdings bedinge dies, laut Harries, die eigene Verletzlichkeit im Hinblick auf Sprache und Ressourcen (Harries, 2013a: 127). In diesem Sinne wird Interkulturalität auf Augenhöhe erst möglich, wenn zunächst der entschiedene Schritt *in* eine andere „Kultur“ hinein, in die Lebenswirklichkeit der Menschen erfolgt ist, in deren Gemeinschaft man sich zum Dienst berufen sieht. Daraus ergibt sich eine Wahrnehmung und Anerkennung lokaler Stimmen, gleichzeitig aber auch die Erkenntnis, dass Diskurse – getrennt durch Lebensweisen, ökonomischen Unterschieden sowie Wahrnehmung von und Agieren in sprachkulturellen Realitäten – *de facto* in unterschiedlichen Welten stattfinden.

Dieser Standpunkt relativiert die kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten unter Christen unterschiedlicher Hintergründe, die Corrie (2014:298) voraussetzt. Was Jesus-Nachfolgern gemeinsam ist, sei die *Schrift* (in unterschiedlichen Sprachen), nicht zuerst die Theologie (Harries, 2013a: 130; vgl. Hiebert, 1999: 99 f.). Letztere – inklusive dessen, „was manchmal als Synkretismus bezeichnet wird“ – betrachtet Harries als konstant in der Entwicklung begriffen: „hilfreicher“ wäre es, sie als „Theologie (oder Orthodoxie) im Prozess“ zu verstehen (Harries, 2017b: 257 f., eigene Übersetzung) – egal ob im globalen Norden oder im globalen Süden. Die Anerkennung regionaler oder kontextueller theologischer Realitäten ist auch der Grund, warum es bei Harries keinen Versuch gibt, eine Theologie Verletzlicher Mission als universelle Norm zu entwickeln. VM ist für ihn schlicht Selbstkritik aus westlicher Perspektive (Harries, 2012: 110). Diese wird möglich durch eine spezifische theologische Prägung im Westen, wo Altruismus leichter als universelle Tugend gesehen werden könne, als in den Graswurzelgemeinschaften in Afrika, in denen sich Harries bewegt (Harries, 2023: 312; vgl. Mangalwadi, 2011: 134–136). Demzufolge ist die Idee, eine universale Theologie zu verfolgen, nicht nur im Widerspruch zu Harries' Ansatz von VM, sondern läuft auch Gefahr, Kolonialität aufrechtzuerhalten, anstatt sie zu unterminieren (Harries, 2023: 312 f.; vgl. Sanneh, 2003: 42 f.). Dies bedeutet für Harries nicht, dass Theologien in sich selbst keine normativen, kulturübergreifenden Ansprüche haben können. So wurde z. B. in Sadowitz und Harries (2023b) durch verschiedene Autoren ausführlich eine biblische Theologie der Verletzlichkeit und Schwäche im missionarischen/missionalen Dienst entwickelt. Jedoch müssen sie ihre Plausibilität dadurch unter Beweis stellen, dass sie in lokalen Idiomen ausgedrückt und angenommen werden – einem Prozess, der in der Regel mit einer Transformation der Botschaften einhergeht (Harries, 2023: 51). Bei

⁷ Quelle: persönliche Gespräche mit Jim Harries.

Harries jedoch beginnt der Prozess des Theologisierens nicht abstrakt auf der Ebene einer als global verstandenen Theologie, sondern *im* jeweiligen Kontext, wo er auch wieder sein Ziel hat. Wenn sich dabei „globale Schnittmengen“ ergeben sollten, kann dies natürlich gewürdigt werden (vgl. Harries, 2012: 110). Nichtsdestotrotz liegt für Harries die Priorität nicht auf einem universell (d. h. oft in westlichen Sprachen) definierten Standard, sondern in einer biblisch gegründeten Theologie, die auf dem sprachlich-kulturellen Fundament dessen aufbaut, was in einem konkreten lokalen Kontext vorhanden, ja, Gott-gegeben ist (Harries, 2019a: 174).

Was durch solche Erwidern auf Kritik *nicht* aufgehoben wird, ist Harries' Arbeiten mit stereotypen Verallgemeinerungen und der ‚kolonialen Unterscheidung‘ (Hof, 2016, 195) – zwischen dem Westen und dem globalen Süden, zwischen privilegierten Missionaren und potenziell abhängigen Empfängern, etc. Harries selbst verteidigt sich recht explizit gegen den Vorwurf ‚illegitim‘ zu verallgemeinern (Harries, 2021: 201–204, 2023, Kapitel 5 + 6). Zusammenfassend kann gesagt werden, dass er sich aufgrund seiner langjährigen Tätigkeit an der Basis in Ostafrika in der Lage sieht, verallgemeinernde Aussagen über „Africans“ im Vergleich mit „Westerners“ zu treffen (Harries, 2021: 202). Dies stellt für ihn eine legitime und notwendige Korrektur weitverbreiteter, durch den Säkularismus beeinflusster Einstellungen gegenüber Afrika dar, die bezüglich Epistemologien und Ontologien stillschweigend von einer grundsätzlichen Ähnlichkeit in Lebensorientierungen zwischen Menschen in Europa und Afrika ausgingen. Solche – wenn auch nicht explizit geäußerten – Haltungen seien ebenfalls Verallgemeinerungen. Diese seien im post-positivistischen Zeitalter zwar nicht zu vermeiden, jedoch seien seine eigenen, im alltäglichen Mitleben mit Menschen außerhalb westlicher Gemeinschaften gegründeten, letztendlich zutreffender als die uninformierten Verallgemeinerungen anderer.

Stellungnahme zur Kritik vor dem Hintergrund meiner Forschung und meines Dienstes in Südafrika

Im Folgenden möchte ich nun noch selbst zur Kritik an Harries' Konzept von VM Stellung beziehen, und zwar unter Berücksichtigung meiner eigenen Forschungs- und Missionstätigkeit in Südafrika. Von 2017-2022 führte ich in Kapstadt ein interdisziplinäres PhD-Projekt in der noch jungen Fachdisziplin der Versöhnungsforschung durch. In einer urbanen, multiethnischen Gemeinde des Bundes von REACH SA⁸ untersuchte ich, wie weiße Christen sich für Versöhnung nach der Apartheid einsetzten, während der Kontext sprachlich, kulturell und theologisch stark von euro-amerikanischen Normen geprägt war (Grohmann, 2023b). Die Tatsache und Konsequenzen der Dominanz des Englischen in der Gemeinde versuchte ich durch Bezugnahme auf das Konzept der ‚Kolonialität‘ zu beschreiben.⁹ Zu diesem Zweck investierte ich erstens von Beginn des Projektes an Zeit in das Erlernen von isiXhosa.¹⁰ Zweitens setzte ich mich parallel einer Township-Gemeinde als einem sekundären Forschungsfeld aus, die ausschließlich

⁸ Reformed Evangelical Anglican Church in South Africa.

⁹ Kolonialität versucht die fortdauernden, als negativ empfundenen Einflüsse der Gesellschaften des globalen Nordens auf den ‚Süden‘ konzeptionell zu fassen, welche die formelle Dekolonisierung nach Ende westlicher Kolonialherrschaft überdauern (vgl. Maldonado-Torres, 2016; Mignolo, 2008; Ndlovu-Gatseni, 2013b).

¹⁰ isiXhosa ist im Umfeld von Kapstadt die am meisten verbreitete schwarze Sprache.

isiXhosa verwendete und stark in afrikanischen Traditionen verwurzelt war. Zudem bin ich seit einiger Zeit mit einer kleinen Lehrtätigkeit in einer isiXhosa-dominierten Bibelschule für Mitarbeiter und Pastoren von Gemeinden tätig, die zu den AICs (Afrikanisch Initiierte Kirchen) zählen. Dieser Ansatz der Priorisierung einer einheimischen Sprache in bestimmten Umfeldern und Beziehungen erlaubte es, sprachlich-kulturelle Unterschiede auf der Ebene von Kategorien und Konzepten zu erkennen und herauszuarbeiten, welche durch die Verkehrssprache Englisch unerkant geblieben waren, die aber gerade dadurch westliche Normen aufrechterhalten hatten (Grohmann, 2024: 6–8). Die Auseinandersetzung mit vorgenannten Kritikpunkten aus der Perspektive meiner eigenen Tätigkeit als Deutscher in Südafrika wird sich um die drei Kernpunkte Sprache, (materielle) Ressourcen und womöglich illegitime Verallgemeinerungen drehen.

Kritik am konsequenten Arbeiten in einheimischen Sprachen als Teil von VM wurde geäußert z. B. von Meier, der im Hinblick auf den Gebrauch der Fremdsprache Französisch „Malier [...], genauso wie [...] den nicht französischen westlichen Missionar [...] auf einer Stufe“ sieht (Meier 2018: 38). Jenseits des Fakts, dass tatsächlich von beiden Gruppen eine neue Sprache erlernt werden musste, kommt in dieser Haltung doch eine recht eingeschränkte Sichtweise von Sprache zum Ausdruck. Es wird nicht in Betracht gezogen, das Französisch mit seiner geistesgeschichtlichen Verwurzelung im von Christentum und Aufklärung geprägten Europa eine engere Verbindung und Überlappung mit anderen europäischen Sprachen, deren Konzepten und Kategorien aufweist, als – in diesem Fall – z. B. Bambara. Die Gleichheit sehe ich daher nur oberflächlich als gegeben an. Die Wahl einer ehemaligen Kolonialsprache durch Einheimische zu achten, ist in der interkulturellen Arbeit zwar einerseits ein Gebot des Respekts. Andererseits ist festzuhalten, dass diese Wahl nicht zwingend hilfreich ist, wenn das System, in dem diese Entscheidung getroffen wird, eine globale Sprache bevorzugt. Gleichzeitig gibt es keine Notwendigkeit, als Fremder Einheimischen seine eigenen Überzeugungen aufzuzwingen. Es gibt immer Kontexte, in denen lokale Sprachen vornehmlich gebraucht werden, und sei es an den „Rändern“. Denjenigen, die vom Ansatz der VM überzeugt sind, steht es frei, mit Menschen an diesen Rändern zu arbeiten. Exemplarisch mag dafür das Arbeiten mit Gemeinden in meinem südafrikanischen Kontext stehen, die sowohl sprachlich, sozio-kulturell und theologisch nicht den Normen der evangelikalen Mittelklasse entsprechen.

Auch eine vorgeblich fehlende Wahrnehmung und Einbeziehung lokaler Stimmen wurde Harries vorgeworfen (Hof, 2016: 189; vgl. auch Rowan, 2023: 21 f.). Natürlich ist aktives Zuhören wichtig, ebenso wie Sichtweisen aus einer Diversität von Hintergründen und Positionalitäten. Allerdings zeigt sich mitunter eine Tendenz, Verständigung durch Gespräch und Begegnung erreichen zu wollen, welche die materiellen Umstände, die Problematik von Übersetzung sowie interkulturelle und intersozioökonomische Dynamiken ausblendet. So schlussfolgerte ich in Bezug auf Initiativen, die in der multiethnischen Gemeinde das Ziel hatten, interkulturell offene Gespräche über sozio-politische Prägungen anzustoßen:

Auch wenn man bereit sein musste Unbehagen zu ertragen – der Raum und die Sprache in welcher solche Begegnungen stattfanden, waren jene, in denen weiße Menschen ‚zu-hause‘ waren, was ihnen erlaubte ein gewisses Maß an Kontrolle zu behalten (Grohmann, 2023b: 143, eigene Übersetzung, s. auch S. 127-132).

VM ermutigt hier durch den kundigen Gebrauch lokaler Sprachen und die Beschränkung auf für die jeweiligen Menschen üblichen materiellen Möglichkeiten zu

versuchen, „lokale Stimmen“ stärker in informierter Weise wahrzunehmen und mit ihnen zu interagieren.

Von Meier war angemerkt worden, dass Teilen ein biblisches Prinzip und deshalb der Verzicht auf das Teilen materieller Ressourcen in VM ein zu radikaler Ansatz sei. Meiner Wahrnehmung nach ist Harries' Verständnis von VM nicht allein auf die Vermeidung von Abhängigkeiten gerichtet, die übrigens auch Meier verurteilt, wenn er die Nachhaltigkeit von Hilfe betont (2018: 36). Vielmehr geht es Harries um den Einfluss, den Großzügigkeit jenseits des lokal Vorhandenen oder Üblichen auf die Rolle und Fähigkeit von Missionarinnen und Missionaren haben kann, ihren Dienst effektiv zu tun. Aus seinem Überfluss zu teilen ohne lokale Dynamiken in der Tiefe zu verstehen, kann Schaden anrichten. Zudem kann die Tatsache, Ressourcen zum Teilen zu besitzen und einzusetzen dazu führen, dass Statushierarchien verfestigt anstatt transformiert werden (Grohmann, 2023b: 142). Die Ermutigung dazu, dass *einige* einen Missionsansatz verfolgen, bei dem auf Großzügigkeit mit Geld weitgehend verzichtet wird, soll diesen helfen auf eine Weise Beziehungen zu bauen (und dabei durchaus auch großzügig zu sein mit seiner Zeit, seiner Zuwendung und anderem, was lokal verfügbar ist), die vielen verschlossen ist.

Der Vorwurf gegenüber Jim Harries, er würde sich illegitimer Verallgemeinerungen und kolonialer Stereotype bedienen, bedarf einer differenzierten Erwiderung. Einerseits ist es richtig, die Heterogenität von Gesellschaften wahrzunehmen (Grohmann, 2023b: 60 f.), die zunehmende Hybridität von Identitäten (Bhabha, 1997) wie auch kulturell-religiöse Diversität – sei es „im Westen“, „unter Afrikanern“, etc. Diese Realitäten erfordern nuancierte Betrachtungen und es ist wichtig, sich des Risikos, in nicht hilfreicher Weise zu stereotypisieren, bewusst zu sein. Der Kritik an Jim Harries, er pauschalisiere zuweilen in seinem Konzept Verletzlicher Mission zu stark, stimme ich in Teilen zu. Jedoch gibt es womöglich bei ihm einen triftigen Grund so zu schreiben. Ich möchte die Frage aufwerfen, ob Harries' stereotype Gegenüberstellungen zwischen ‚Westerners‘ und ‚Africans‘ nicht womöglich einen ähnlichen *strategischen Essentialismus*¹¹ verfolgen, wie ihn z. B. Gayatri Spivak in Bezug auf die *Subalternen* verwendete. Anstelle einer theoretischen Beschreibung bestimmter Gruppen ginge es hier vielmehr pragmatisch um eine politische Praxis (Eide, 2010: 76). Weniger strategisch als vielmehr analytisch geht die Disziplin von *Cultural Linguistics* vor, deren Konzepte in die Methodik meiner Forschung eingeflossen sind. Im Versuch, Sprachgruppen methodisch zu fassen und voneinander abzugrenzen, wird Diversität weder verneint noch ausgeblendet. Stattdessen gilt: „Es ist das Ausmaß, zu welchem eine Person sich auf verschiedene kulturelle Schemata bezieht, das ein Individuum mehr oder weniger repräsentativ für seine kulturelle Gruppe macht“ (Sharifian, 2003: 192, eigene Übersetzung). Gerade dieser ‚sprachkulturelle‘ (vgl. Agar, [1994] 2002: 60) Bezug ist es, den Harries – sicherlich oft vereinfachend – gebraucht, um ein konkretes Ziel zu erreichen: Unter jenen, die in eurozentrischen Traditionen verwurzelt sind, Aufmerksamkeit dafür zu schaffen, dass ihre Begegnungen und Beziehungen mit Menschen, auf welche dieses *nicht* zutrifft, oft von Machtgefällen und unterschiedlichen Epistemologien und Ontologien geprägt sind. Diese Unterschiede wiederum würden nicht, wie oft stillschweigend vorausgesetzt, durch den Gebrauch einer sogenannten globalen Sprache

¹¹ „[S]trategischer Essentialismus bedeutet hier, dass Mitglieder von intern sehr heterogenen Gruppen sich nach außen relativ homogen und einheitlich darstellen und dadurch ihre Gruppenidentität auf schlichte und gemeinschaftsbetonende Weise fördern, um bestimmte Ziele zu erreichen“ (Eide, 2010: 76, eigene Übersetzung).

aufgehoben. Stattdessen möchte Harries mit seinem ‚strategischen Essentialismus‘ eine Schärfung des Bewusstseins dafür erreichen, dass „gemeinsame“ – aber i.d.R. letztlich europäische – Sprachen kulturelle Unterschiede verdecken können. Dagegen könne eine fundierte Kenntnis lokaler Sprachen und Gegebenheiten erst die Voraussetzungen dafür schaffen, Unterschiede in ihrer Tiefe wahrzunehmen und diese Wahrnehmung dann entsprechend in die interkulturelle Arbeit zu integrieren.

Schlussfolgerungen

Dieser Artikel hat – beziehungsweise auf von verschiedenen Seiten geäußerte Kritik – die Frage aufgeworfen, inwieweit Jim Harries‘ Konzept von Verletzlicher Mission als akzeptable dekoloniale Strategie verstanden werden kann, oder sein Ansatz eher eurozentrisch und paternalistisch ist. Gerade die letzten beiden Punkte standen dabei im Zentrum der Kritik, verbunden mit der Scheu, als Außenstehender auf Prinzipien zu bestehen, die von denjenigen, mit denen man zu arbeiten intendiert, nicht unbedingt geteilt werden. Zudem wurde die Definition von VM als etwas angesehen, was sich kolonialer Dichotomien bedient, ja, diese möglicherweise sogar bedingt. Es ist bei all diesen Vorbehalten jedoch augenfällig, dass Kritik sich vor allem auf die *Prinzipien* von VM bezieht bzw. auf ihre theologischen und anthropologischen Denkvoraussetzungen. Wohl nur wenige Missionare versuchen ihren Dienst in so radikaler Weise nach VM-Prinzipien zu gestalten, wie Jim Harries es tut. In Anbetracht dieser Tatsache ist zu fragen, inwieweit die Herausforderungen der *Praxis* von VM zumindest teilweise Ausgangspunkt kritischer Betrachtung sein sollten. Möglicherweise wäre es der Debatte dienlich, (auch) mehr über die Praktikabilität von Harries‘ Forderungen zu diskutieren bzw. über mögliche Voraussetzungen, um VM – sowohl im Persönlichen als auch im interkulturellen Miteinander – entschieden leben zu können.

Die Anfragen an Harries‘ Konzept von VM haben natürlich ihre Berechtigung, denn sie sind alle in unterschiedlicher Weise vom Verlangen nach heilen(den) Beziehungen und nachhaltigem, gesundem Wachstum in der weltweiten, postkolonialen Kirche motiviert. Nichtsdestotrotz zeigte sich, dass Harries zumindest teilweise missverstanden wird. Tatsächlich tritt er vehement dafür ein, in der interkulturellen Arbeit lokale Perspektiven wahrzunehmen und zu verstehen. Was jedoch seiner Forderung nach Beschränkungen auf einheimische Sprachen und Ressourcen zugrunde liegt, ist das Bewusstsein von anhaltender Kolonialität in vielen Nord-Süd-Beziehungen (vgl. Maldonado-Torres, 2016: 10; Santos, [2014] 2016: 164 ff.). Das Ziel von VM ist es, solche Strukturen der – auch epistemologischen – Ungleichheit zu untergraben (vgl. Matenga, 2021: 3 f.). Harries‘ Grundprinzip ist es, Menschen in Bezug auf ihre Grundannahmen mit biblischer Lehre da zu begegnen, „wo sie sind“ (Harries, 2012: 103) – z. B. bei Vorstellungen bezüglich ‚witchcraft‘ / ‚Hexerei‘ (Harries, 2021: 47) oder der Gegenwart und des Einflusses der Ahnen, auch in der Kirche (Harries, 2017b: 257) – anstelle ihnen in westlich-säkularem Denken verwurzelte Alternativen anzubieten. Die VM-Prinzipien sollen auf diese Weise eine nachhaltige und transformative Entfaltung der Kraft des Evangeliums ermöglichen. Zugleich sollen Menschen aus dem Westen, denen es nicht möglich ist, VM zu leben, lokale soziale und theologische Realitäten verständlich gemacht werden.

Auch wenn die Denkschule der ‚Dekolonialität‘ in Abgrenzung vom Postkolonialismus gemeinhin als im globalen Süden verortet wird, sehen Autoren wie Ndlovu-Gatscheni die Notwendigkeit, die fortschreitende *Dekolonisierung* mit einer *Deimperialisierung* zu verbinden (Ndlovu-Gatscheni, 2013a). Zwar ist diese Forderung nicht unkritisch

zu sehen, z. B. wenn sie in den Zusammenhang mit dem Aufstieg neuer, selbst zunehmend imperial agierender Mächte wie Russland oder China gestellt wird (ebd.). Jedoch gibt es auch weiterhin Bereiche, in denen ehemalige Kolonialmächte jenseits des Staates weiterhin Einfluss ausüben, was komplexe Auswirkungen auf lokale Akteure hat (vgl. Christie and McKinney, 2017; Schwartz, 2020; Wolff, 2018). In Bezug auf Mitarbeiter, die in vielen interkulturellen Kontexten – historisch, linguistisch und sozioökonomisch – privilegiert sind, sieht Harries die Aufgabe und Chance, durch VM zu mehr Augenhöhe und gelebter Gleichheit beizutragen. Diese Herausforderung sieht er ausdrücklich auch da, wo man sich grundsätzlich diesem Ziel verschrieben hat, aber wo sprachliche und finanzielle Abhängigkeiten fortbestehen (Harries, 2016a: 110).

Nichtsdestotrotz sind durchaus mehr Differenzierung, Sensibilität und epistemologische Demut angebracht, gerade im Hinblick auf das Schreiben über Identitäten. Die Frage, ob und in welchem Maße VM materielle Ungleichheiten bedingt, ist ebenfalls berechtigt. Auch ist immer wieder neu zu prüfen, inwieweit und unter welchen Umständen Dichotomien wie westlich/nicht-westlich aussagekräftig und hilfreich sind. Der Beitrag, den Jim Harries' Konzept von VM zum Diskurs um (De)Kolonialität leistet, ist, dass er die bekannte Verknüpfung von kulturell geprägten Ontologien und Epistemologien mit Sprache (Stroud and Kerfoot, 2021; Veronelli, 2015) für die interkulturelle Praxis greifbar macht. Zudem ist sein damit unmittelbar verbundener spezieller Zugang zur Problematik und den Dynamiken von Geld und anderen materieller Ressourcen im Zusammenhang mit Dominanzstrukturen und deren Auswirkungen für den interkulturellen kirchlichen Dienst von Bedeutung.

VM, wie von Jim Harries entwickelt, wird weiter Anstoß erregen. Bei aller Umstrittenheit seines theoretischen Ansatzes steht er selbst als Person für die entschiedene Aufgabe der Möglichkeiten, Macht in einem gegebenen lokalen Kontext auszuüben. Bezüglich der Beeinträchtigung des interkulturellen Dienstes in Kontexten von Ungleichheit und Machtgefällen, schlägt Harries einen Weg vor, der anspruchsvoll ist. So radikal sein Ansatz auch sein mag, so sehr sind Kritikerinnen und Kritiker herausgefordert, auf die seinerseits geäußerte Kritik an der vorherrschenden Praxis plausible und adäquate, alternative Antworten zu formulieren.

Literaturverzeichnis (in Auswahl)

Das vollständige Literaturverzeichnis ist auf unserer Webseite unter <https://missiologie.org/wp-content/uploads/2025/07/em-2025-02-Ergaenzungen.pdf> zu finden.

Corrie, John (2014) The Promise of Intercultural Mission. *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 31(4): 291–302.

Grohmann, Marcus (2023b) *Seeking Reconciliation in a Context of Coloniality: A Study of White People's Approaches in a Multicultural South African Church*. (Re-)konstruktionen - Internationale und Globale Studien. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-41462-7>.

Grohmann, Marcus (2024) Decolonising intercultural theology and research: What role for cultural outsiders? *Verbum et Ecclesia* 45(1): a3149.

Harries, Jim (2008) 'Material Provision' or Preaching the Gospel: Reconsidering 'Holistic' (Integral) Mission. *Evangelical Review of Theology* 32(3): 257–270.

- Harries, Jim (2012) *Theory to Practice in Vulnerable Mission. An Academic Appraisal*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Harries, Jim (2013a) *Communication in Mission and Development. Relating to the Church in Africa*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Harries, Jim (2017b) *Western Theology in Africa: Christian Mission in the Light of the Undermining of Scientific Hegemony*. *International Review of Mission* 106(2): 241–260.
- Harries, Jim (2018a) *Overcoming Invented Ogres: African Traditional Religions and World Religions in African Christian Perspective*. *Evangelical Review of Theology* 42(2): 171–184.
- Harries, Jim (2018b) *Resource use as hindrance to sustainable overseas development intervention: A view focused on Pentecostal Christianity*. *Missiology: An International Review* 46(3): 251–267.
- Harries, Jim (2019a) *Magic, divine revelation and translation in theological education in the majority world today (with a focus on Africa)*. *Missionalia* 47(2): 165–176.
- Harries, Jim (2019b) *Trust and Vulnerability: being vulnerable to failures in trust as part of missionary service in Africa*. *International Journal of Pentecostal Missiology* 6(1): 9–19.
- Harries, Jim (2021) *How Western Anti-Racism Harms Africa and How We Can Do Better*. Chichester: Faithbuilders.
- Hof, Eleonora (2016) *Reimagining Mission in the Postcolonial Context: A Theology of Vulnerability and Vocation at the Margins*. Utrecht, NL: Boekencentrum Academic.
- Kingston-Smith, Andy (o. J.) *Review of Jim Harries' Theory to Practice in Vulnerable Mission*. In: *OSCAR*: <https://oscar.org.uk/reviews/theory-to-practice-in-vulnerable-mission> (aufgerufen am 16. September 2024).
- Meier, Alfred (2018) *Das Konzept der Vulnerable Mission unter der Lupe*. *evangelische missiologie (em)* 34(1): 29–39.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J (2013a) *The Entrapment of Africa within the Global Colonial Matrices of Power: Eurocentrism, Coloniality, and Deimperialization in the Twenty-first Century*. *Journal of Developing Societies* 29(4): 331–353.
- Sadowitz, Chris and Harries, Jim (eds) (2023b) *Paul Planted, Apollos Watered, but God: Vulnerable Weakness in Ministry and Mission*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Sanneh, Lamin (2003) *Whose Religion Is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids, Mich., Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Santos, Boaventura de Sousa ([2014] 2016) *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315634876>.
- Schwartz, Glenn J (2020) *Wenn Nächstenliebe klein macht: Finanzielle Abhängigkeit in Mission und Gemeinde überwinden*. Cuxhaven: Neufeld Verlag.
- Williams, David (2019) *Toward a Worldwide Theology of Vulnerable Mission*. *Missio Dei* 10(2).