



Mission und Kultur

Christliche Botschaft zwischen Heimat und Fremde

Im Folgenden soll uns zunächst die Frage beschäftigen, warum eigentlich das Christentum kulturelle Grenzen überschreiten konnte, wie dies vor sich ging und auf welche Weise Kulturen durch das Christentum und umgekehrt das Christentum durch verschiedene Kulturen verändert wurde.

Mit der Ausbreitung des jungen Christentums über die Grenzen des jüdisch geprägten Palästina hinaus konnte der verstärkte Kontakt mit anderen Kulturen und Religionen nicht ausbleiben. Der christliche Glaube fand Anhänger unter Juden, aber auch unter Griechen, Ägyptern, Syrern, Römern und vielen anderen Völkern. In dieser Begegnung kam es zu einer *beiderseitigen Veränderung*: Die Hinwendung beispielsweise eines Ägypters zum christlichen Glauben bedeutete die ausschließliche Orientierung an Jesus Christus. Dies schloss notwendig die Abkehr von vielen Aspekten seines bisherigen Lebenswandels, seiner Religion und seiner Kultur ein. Dadurch, dass sich im Laufe der Zeit immer mehr Ägypter dem neuen Glauben zuwandten, erfuhr die kulturelle und religiöse Landschaft Ägyptens im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert eine grundlegende Veränderung.²

Umgekehrt veränderte sich auch der christliche Glaube im Bereich Ägyptens bis zu einem gewissen Grade. Die christliche Botschaft konnte nur auf dem Hintergrund einer bestimmten kulturellen und religiösen Prägung aufgenommen werden. Der zum christlichen Glauben gekommene Ägypter blieb nach wie vor Ägypter, d.h. er lebte mit einer bestimmten Heilssehnsucht, nämlich der Sehnsucht nach Unsterblichkeit des Leibes, eine Vorstellung, die dagegen in anderen Kulturen kaum eine Rolle spielte. Er sprach seine Sprache, wobei zu bedenken ist, dass Sprache in sich selbst schon eine bestimmte Deutung der Wirklichkeit einschließt, und war vertraut im Umgang mit allerhand Riten, Gebräuchen und Symbolen. Alle diese Aspekte wirkten mehr oder weniger prägend auf die Entstehung eines *ägyptischen Christentums* ein.

Bevor wir diese Gesichtspunkte genauer behandeln, soll die Frage erörtert werden, warum sich das Christentum überhaupt in dieser Weise verändern konnte und kann. Ein Vergleich mit dem Islam mag das verdeutlichen. Während man vereinfachend sagen kann, dass es nach dem islamischen Offenbarungsverständnis heißen *müßte* „das Wort wurde Buch“, womit gemeint ist, dass dem so und nicht

anders *aufgeschriebenen Wort des Koran* die letzte Autorität zukommt, heißt es im Christentum: „Das Wort wurde Fleisch“ (Joh. 1,14). Das Wort Gottes wird nach christlichem Verständnis im Menschen Jesus von Nazareth offenbart. Es muss daher immer wieder neu verstanden und übersetzt werden, da immer wieder die Frage auftaucht, in welchem Sinne *Jesus Christus* das *Wort Gottes* ist. Während der Koran nur in seiner arabischen Ursprache als echt gilt, konnten die Evangelien schon sehr bald und ohne weiteres in verschiedene Sprachen (so ins Koptische, Syrische usw.) übersetzt werden. Weil das geschriebene und damit definitive Wort nicht ihr Zentrum ist, kann und muss die christliche Botschaft immer wieder aufs neue übersetzt und damit angeeignet werden³.

Positiv bedeutet das, dass die christliche Botschaft ihrem Wesen nach eine *hohe kulturelle Anpassungsfähigkeit* besitzt. Wie Gott sich in Jesus von Nazareth auf die Menschen eingelassen hat, ihnen nahe gekommen ist, so kann und muss auch die christliche Botschaft sich auf verschiedene Kulturen einlassen. Kritisch stellt sich von daher aber auch die Frage, was denn das Gleichbleibende dieser Botschaft ist oder sein kann, wenn diese in verschiedenen Kulturen auf unterschiedliche Weise ihren Ausdruck findet.

Gibt es, umgekehrt gefragt, vielleicht eine bestimmte Kultur, in der die christliche Botschaft ihre für alle anderen Kulturen normative Ausprägung gefunden hat? Und wenn ja, welche Kultur sollte dies sein? Diese Erwägungen führen uns zu einem Grundproblem der christlichen Mission, nämlich der Frage nach dem Zusammenhang von Mission und Kultur.

Wenn die christliche Botschaft beansprucht, die göttliche Wahrheit zu verkündigen, dann liegt es auf der Hand, dass diese Wahrheit für das Leben auch praktische Konsequenzen haben muss. Wo die Liebe Gottes bezeugt wird, muss diese Liebe auch im menschlichen Miteinander ihren Ausdruck finden. **Der christlichen Botschaft ist daher eine verändernde Kraft zu eigen, indem sie diejenigen Aspekte und Teile der Kultur und Religion, auf die sie trifft, kritisiert, ablehnt oder verändert, die dem göttlichen Liebes- und Versöhnungswillen zuwiderlaufen.**

So sehr also der christliche Glaube nur dann heimisch werden kann, wenn er seinen Ausdruck in den kulturellen Denk- und Lebensformen eines Volkes findet, so gewiß



darf er nicht in diesen kulturellen Denk- und Lebensformen aufgehen. Es läßt sich nämlich leicht vorstellen, dass ein Volk, das keinen Unterschied mehr zwischen dem Evangelium und seiner eigenen Kultur erkennt, annehmen muss, mit seiner eigenen Kultur anderen Völkern zugleich auch das Evangelium zu bringen. Die Folge wäre, dass diese spezifische Kultur zuungunsten aller anderen im Namen des Evangeliums zur dominierenden und beherrschenden Weltkultur werden müßte. Dass dies nicht dem Frieden unter den Menschen diene, da es andere Völker ihrer Identität berauben würde, mag einleuchten. **Es kann also christliche Mission recht verstanden nur geben (das ist eine missionstheologische Erkenntnis des 20. Jahrhunderts), wenn die Spannung zwischen dem Heimischwerden und dem Fremdbleiben der christlichen Botschaft nicht aufgelöst wird.**

Im Folgenden soll die Bedeutung der Kultur anhand von drei Missionsmodellen aus unterschiedlichen geschichtlichen Epochen veranschaulicht werden. Die Abschnitte sind in sich geschlossen und können daher auch einzeln gelesen werden:

1. Die „Kulturmission“ des 19. Jahrhunderts
2. Die pietistische Mission des 18. und 19. Jahrhunderts
3. Mission und Kultur im ausgehenden 20. Jahrhundert

1. Die „Kulturmission“ des 19. Jahrhunderts

Ein Beispiel für diese Problematik ist die sogenannte „Kulturmission“ des 19. Jahrhunderts. Durch eine Fülle wissenschaftlicher Entdeckungen und technischer Erfindungen wurde der bereits bestehende zivilisatorische Vorsprung Europas gegenüber anderen Kontinenten und deren Kulturen weiter ausgebaut. Als Folge dieserauch militärischen – **Überlegenheit** kam es zur Eroberung von Kolonien in allen Teilen der Erde. Da viele der neuen Erfindungen und Techniken von den Europäern als hilfreich empfunden wurden, kam es in Hinsicht auf andere Kulturen zu einer Mischung aus **Überlegenheitsbewußtsein** und einer Art Hilfsbereitschaft: War es nicht eine ehrenvolle Aufgabe und christliche Pflicht, den „Wilden“ Kultur und Zivilisation zu bringen bzw. beizubringen? Musste diese zivilisatorische Hilfe nicht einhergehen mit der Verbreitung derjenigen Religion – nämlich des Christentums –, die die abendländische Kultur geprägt hatte, so dass aus ihr diese, in den eigenen Augen hochstehende Zivilisation entstanden war? In diesem Sinne jedenfalls verstand ein Teil der Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts die Aufgabe der christlichen Mission. Stellvertretend für diese Richtung kann der Inspektor der Rheinischen Missionsgesellschaft und spätere Kolonialpolitiker *Friedrich Fabri* (1824-1891) gelten. Für ihn hat die Mission je nach Kulturhöhe eines Volkes unterschiedliche Schwerpunkte:

„Bei unkultivierten und zugleich freien Völkerschaften sei die Mission notwendig auch die Bringerin neuer und höherer Kultur ... Auch bei den größte11 Missionserfolgen wird es der Mission doch nicht allein gelingen, ruhige und geordnete Zustände in politischer und socialer Hinsicht auf die Dauer herbeizuführen. Unwillkürlich gestaltet sich die Arbeit der Mission, wie die Geschichte ausweist (Südseeinseln, Borneo, Sumatra, Südwestafrika) zu einer Etappe und Vorarbeit für die Besitzergreifung durch eine europäische Kolonialmacht. Dies Verhältnis sei etwas providentiell geordnetes; ihm gegenüber habe sich der Missionar weder direkt fördernd noch absichtlich hemmend zu verhalten. Meistens wird man aber diese Entwicklung als der Mission dienlich begrüßen dürfen. [...]

Anders da, wo die Missionsarbeit sich unter verhältnismäßig geordneten Zuständen mit einer eigentümlichen heidnischen Kulturentwicklung bewegt (China, Japan, hinterindische Staaten). Hier darf der Missionar sich nicht in die politisch-socialen Bewegungen hineinmengen, sondern darf nur gegenüber inhumanen und sündlichen Volksgewohnheiten belehrend und warnend auftreten. Im übrigen hat er nach Röm. 13 zu verfahren und zu lehren.“⁴

Es wird deutlich: Je enger man die Verbindung zwischen der christlichen Botschaft und der daraus erwachsenen „christlichen“ Kultur faßt, desto stärker wird auch die Motivation, mit der eigenen als hilfreich und gut angesehenen Kultur, auch die Botschaft des Evangeliums weiterzugeben. So ernsthaft und gut gemeint diese Motivation für den einzelnen gewesen sein mag, so hat doch dieses Missionsmodell den Nachteil, dass es die Kultur fremder Völker nur an den *eigenen* zivilisatorischen – *Maßstäben* mißt. Die fremde Kultur ist dann entweder weiterzuentwickeln oder aber zu überwinden. Ein Dialog der Kulturen aber ist von vornherein ausgeschlossen. Zu einem Verstehen dessen, was da fremd ist, kommt es erst gar nicht. So kam es oft vor, dass in den jungen christlichen Gemeinden etwa in Afrika die – nach Text und Melodie – gleichen Kirchenlieder gesungen, die gleichen Kirchen gebaut, die gleichen Sonntagskleider getragen wurden wie in Europa üblich. Dass dies zu einer massiven Entfremdung der jungen Gemeinden von ihrem kulturellen Umfeld führte, was vielfach problematische Folgen mit sich brachte (zum Beispiel die soziale Isolierung, das Ausgestoßensein aus dem traditionellen Verband), liegt auf der Hand.

Ein zweiter problematischer Aspekt ist die enge Verquickung von Mission und Kolonialwesen. Im Modell der Kulturmission lag es ja nahe, mit der Kolonialverwaltung zusammenzuarbeiten, ging es doch mit der Christianisierung zugleich um die Einführung medizinischer Versorgung, Auf- und Ausbau des Schulwesens und überhaupt der Erziehung. Dass dabei die Hilfe der Kolonialmacht von großer Bedeutung war, leuchtet unmittelbar ein. Umgekehrt bestand für manche Missionare die Gefahr, bewusst oder unbewusst zu Handlangern kolonialer Interessen zu werden.



Ein dritter Aspekt ist die Frage nach dem Ziel der Mission: Offensichtlich ging es in der Kulturmission vor allem darum, *breite Massen* der Bevölkerung anzusprechen. Die Intention, *einzelne Menschen* zu einem bewussten Glaubensübertritt zu führen, tritt in den Hintergrund. Dies ergibt sich schon allein aus der Tatsache, dass eine Kultur von vielen Menschen getragen wird und eine Veränderung der Kultur dementsprechend nur dann zum Ziele kommt, wenn sich auch *viele* in möglichst kurzer Zeit dieser christlichen Kultur zuwenden. Dieses Vorgehen konnte jedoch negativ zu einem bloßen „Namenchristentum“ führen, einem oberflächlichen und nicht eigentlich verstandenen Glaubensleben der jungen Christen, dann nämlich, wenn sich die Mission nicht genug um die Nacharbeit bemühte, d.h. für die weitergehende geistige und geistliche Betreuung der Konvertiten sorgte.

Zusammenfassend kann man sagen, dass dieses Missionsmodell eine enge Verbindung von Mission und Kultur betont. *Der Aspekt des Außen, der durch das Christentum gestalteten gesellschaftlich -- sozialen Wirklichkeit, ist hier von besonderer Bedeutung.* Der Glaube verschafft sich – nicht nur, aber auch – in greifbarer Weise in der Kultur, der Erziehung, den Sitten und Gebräuchen, der Ethik, kurz gesagt: in der äußeren Wirklichkeit Gestalt. *Wie steht es demgegenüber, so könnte man fragen, mit einem Missionsmodell, das das Innen, die reine Innerlichkeit des Glaubens betont?* Konnten die eben angezeigten Einseitigkeiten durch ein solches Modell vermieden werden?

2. Die pietistische Mission des 18. Und 19. Jahrhunderts

Die Innerlichkeit kam besonders im Missionsverständnis des Pietismus zum Tragen. *Der Pietismus, eine Erweckungsbewegung, die Ende des 17. Jahrhunderts ihren Anfang nahm und im 19. Jahrhundert ihre Breitenwirkung entfaltete*, verstand den Glauben primär als eine Sache des Herzens. Die persönliche Beziehung des Gläubigen zu seinem Retter Jesus Christus ist es, auf die die missionarische Verkündigung zielt. Weder eine christianisierte Kultur im europäischen Sinne ist das Ziel der Mission, auch nicht in erster Linie die Gründung einer Kirche, sondern das Sammeln einzelner gläubiger Christen. *Graf Nikolaus von Zinzendorf* (1700-1760), der eigentliche Begründer der frühen pietistischen Missionsbewegung auf deutschem Boden in einer Rede aus dem Jahre 1746:

„Wie ist denn aber unsre heiden-arbeit wirklich anzusehen? die sehe ich so wol in denjenigen ländern, wovon niemand geseheutes disputirt, dass unter dem pöbel noch wirkliche abgötter [sind ...] Wir machens wie die hof-leute, wenn sie vor eines grossen Herrn zimmer kommen, und sich nicht unterstehen zu klopfen, sondern nur kritzeln, damit diejenige, die nicht weit von der thüre sind, wenn sie wollen, hören und aufmachen, wenn sie aber nicht wollen, es unvermerkt überhören können:

wir klopfen nicht, wir grattiren [leise klopfen] nur, wo es uns deucht, dass der Heilige Geistseelen in paratschaft hat, die leise hören. Denn das ist nicht unsere commission, das steht nicht in unserer instruction, dass wir nationen, länder und inseln bekehren sollen; sondern wie wir selbst eine ekloge [Auswahl] sind, so haben wir auch nur eine aparchen [Erstlingsgabe] aus den heiden hie und da, und sonderlich aus den unverderbten Heiden, aus denen mit den so genannten Christianern am allerwenigsten vermengten Heiden zu hoffen, und deren schon mehr als eine aus gnaden gesehen mit unsern augen.“⁵

Für Zinzendorf bedeutet Mission das vorsichtige Ansprechen einzelner. Für die entstehenden Gemeinden schärfte er ein, diese – ihrer Gestalt in Gebet, Gesang usw. nach – nicht nach „Herrnhuter Elle“ zu messen, d.h. nach dem Modell des in Herrnhut befindlichen Mutterhauses der Brüdergemeine zu gestalten. Nicht um die Kultur der Völker geht es hier, sondern um die Gewinnung einzelner Seelen.

Die starke Gewichtung des inneren Erlebens hat oft dazu geführt, dass die Bedeutung äußerer kultureller Formen der Völker, unter denen pietistische Missionare lebten und wirkten, verkannt wurde. War für die Kulturmission die *Hebung* der Adressatenkultur von besonderer Wichtigkeit, so ist für die Mission des Pietismus das Thema Kultur theologisch *unerheblich*.

Die Folge war zumeist, dass auch in der Mission des Pietismus junge Gemeinden entstanden, die ihren äußeren Formen nach wie Kopien der europäischen Missionsgemeinden wirkten. Die Kirchengebäude glichen in vielem den Kirchen in Europa. Noch heute finden sich besonders in den großen Küstenstädten Afrikas, Lateinamerikas und Asiens christliche Kirchen etwa im neugotischen Stil des 19. Jahrhunderts. Die Gesänge der jungen Gemeinden bestanden zumeist aus **übersetzten Chorälen und Lieder** aus den Herkunftsländern der Missionare. Auch die Melodien blieben gleich. Auf vielen Photographien, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts gemacht wurden, sind Afrikaner oder Asiaten in der Kleidung des viktorianischen England oder des Wilhelminischen Deutschland zu sehen. Dass dies auf die Dauer zu einer beträchtlichen Entfremdung der jungen christlichen Gemeinden von ihrem angestammten kulturellen Umfeld führen musste, liegt aus heutiger Sicht auf der Hand.

Zunächst wurde diese Verbindung von Evangelium und westlicher Kultur von den Missionaren jedoch nicht als sonderlich problematisch empfunden, da es den Pietisten vor allem um das religiöse Innenleben der Menschen ging. Dass sie es nicht besser wußten, kann man – auch bei kritischer Beurteilung der Missionsgeschichte – den Pionieren der christlichen Sendung in Afrika und Asien sicherlich nicht zum Vorwurf machen, denn sie hatten so gut wie keine Vorbilder.



Es wird deutlich, dass beide Extrempositionen, die sehr enge Verbindung von Evangelium und Kultur unter Hinweis darauf, dass das Evangelium auch in der sozial-äußeren Wirklichkeit in umfassender Weise Gestalt gewinnen muss, und die Trennung von Evangelium und Kultur unter Verweis darauf, dass es sich im Glauben um einen inneren Bekehrungsvorgang handelt, in Sackgassen führen. Beide Positionen haben indessen eine gewisse Berechtigung:

Es kann sich bei der Frage, wie die christliche Botschaft sich in einem neuen kulturellen Umfeld Ausdruck verschafft, nur um ein spannungsvolles Verhältnis von Nähe und Distanz handeln: Das Evangelium muss heimisch werden, damit die Menschen sich in der frohen Botschaft „wiederfinden“ können, sich in ihrer kulturellen Eigenart angenommen fühlen dürfen und so ihre kulturelle Identität bewahren können. Anders ist weder ein wirkliches Verstehen der christlichen Botschaft möglich, noch ein unverkrampftes Leben *aus* der Kraft des Evangeliums aber *im* Kontext der heimischen Kultur. Andererseits darf das Evangelium nicht in einem kulturellen Kontext aufgehen, es muss ihm bis zu einem gewissen Grade fremd *bleiben*, weil es andernfalls seine kritische Kraft einbüßen würde. Da jede Kultur in der Gefahr steht, zuungunsten des Lebens pervertiert zu werden, besteht die lebensschaffende Kraft der christlichen Botschaft darin, solche Verirrungen beim Namen zu nennen und ihnen entgegenzuwirken.

Dies kann jedoch nur geschehen, wenn diese Kultur nicht von vornherein durch das Evangelium „heilig gesprochen“ wird, d.h., *wenn das Evangelium nach wie vor von einer Kultur deutlich zu unterscheiden bleibt.*

Ein *Beispiel* mag dies verdeutlichen: In Indien hat es unter Missionaren immer wieder – bis heute – Diskussionen um die Frage gegeben, wie das hinduistische Kastensystem aus christlicher Sicht zu beurteilen ist. Die einen wiesen darauf hin, dass der christliche Glaube leichter zu verbreiten sei, wenn dies *innerhalb* der bestimmten Kasten geschehe. Man könne große Missionserfolge erzielen, wenn man dieses System nicht angreife, und immerhin gehe es doch um die Rettung der Seelen, wodurch ein solches Verhalten gerechtfertigt sei. Die Mission werde nur behindert, wenn man z. B. darauf bestehe, dass Menschen aus *verschiedenen Kasten* am *gleichen* Gottesdienst teilnehmen. Da dies in Indien im höchsten Maße anstößig sei und viele Menschen – insbesondere aus den höheren Kasten – dadurch davon abhalten werden, sich dem christlichen Glauben anzuschließen. Im übrigen handele es sich bei dem Kastensystem nur um einen Ausdruck indischer *Kultur*.

Dem widersprachen entschieden andere Missionare, die daran festhielten, dass das Christentum der Praxis Jesu Christi folgend von Anfang an soziale, kulturelle und religiös **legitimierte** Unterscheidungen zwischen den Menschen strikt abgelehnt habe. Massgeblich ist der biblische Grundsatz, dass es vor Gott kein Ansehen der Person gebe. „Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder

in Christus Jesus [...] Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier. hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Gal. 3: 26.28) Dass sich Gott in Jesus Christus *allen Menschen* gleichermaßen zuwendet, ist geradezu das *Fundament* des christlichen Bekenntnisses. Deshalb ist das Kastensystem nicht bloß eine kulturelle Form, sondern ein Ausdruck von *religiös geprägter* Kultur, die aus der Sicht des Evangeliums als ungerecht erscheint und deshalb nicht hingenommen werden kann.

Es wird zunächst deutlich, wie hier die Versuchung, um des schnellen Erfolges willen Abstriche beim Inhalt der christlichen Botschaft zu machen dem Bemühen entgegensteht, dieser Botschaft treu zu bleiben. Es wird auch deutlich, dass „Kultur“, ob sie nun religiös geprägt ist oder nicht, keineswegs immer einen Wert darstellt, der von vornherein *unangetastet* bleiben kann. Der Blick muss offen bleiben für die Veränderungsbedürftigkeit von Kulturen. Dass das Evangelium in einer Kultur heimisch wird, ist nicht ein Selbstzweck, denn es geht um die Heimischwerdung des *Evangeliums*, der Liebe Gottes zu den Menschen. Deshalb müssen kulturelle Aspekte, die dieser Liebe zu widersprechen scheinen, kritisiert und ggf. auch bekämpft werden! Eine Einheimischwerdung, die das Wesen des Evangeliums verdunkelt – etwa in der Legitimierung des aus christlicher Sicht ungerechten und darum von Gott nicht gewollten Kastensystems – ist nicht nur unnütz, sondern schädlich.

3. Mission und Kultur im ausgehenden 20. Jahrhundert

Im ausgehenden 20. Jahrhundert wird dem Zusammenhang von Mission und Kultur in der missionstheologischen Diskussion und der missionarischen Praxis mehr und mehr Beachtung geschenkt. Es geht zunehmend um die *Frage nach einer „Kultur des Oberlebens“*. Zumindest *drei Entwicklungen* haben das Nachdenken über diese Problematik bestimmt:

Ausgelöst durch die zwei Weltkriege und später verstärkt durch die ökologische Krise wurde das *kulturelle Selbst- und Sendungsbewußtsein des Westens stark erschüttert*. Die westliche Kultur – auf dem Boden des Christentums erwachsen – wurde für diese Fehlentwicklungen verantwortlich gemacht. Es wurde deutlich, dass jede Kultur positive und zerstörerische Aspekte hat: *Ambivalenz einer jeden Kultur*

Mit der Unabhängigkeit vieler *ehemaliger Kolonialgebiete*, besonders seit den sechziger Jahren, entwickelt sich ein *neues Selbstbewusstsein der Kulturen und Religionen dieser Länder*. Zugleich entdecken die christlichen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika, dass sie kulturell anders geprägt sein wollen und dürfen, als die westlichen Kirchen. Es wurde sehr deutlich, dass verschiedene Kulturen einander nicht verdrängen, sondern sich respektieren sollen: *Existenzrecht unterschiedlicher Kulturen*



Mit der *Verschärfung der ökologischen Krise* kommt es seit den achtziger Jahren verstärkt zu der Frage, welche Aspekte gleich welcher Kultur dem Überleben der Menschheit dienlich oder abträglich sind. Jede Kultur muss auf ihren positiven Beitrag zum Überleben aller hin befragt werden. Es wurde deutlich, dass das **Überleben der Menschheit** nur durch gemeinsame Anstrengungen gesichert werden kann: *Verantwortung der Kulturen*

Diese Entwicklungen haben zu einem Umdenken in der christlichen Mission geführt. Stellvertretend für viele sei auf das Werk des *lateinamerikanischen Befreiungstheologen Leonardo Boff* verwiesen. Für Boff kommt christliche Mission dann zu ihrem Ziel, wenn sie dem Leben der Menschen, ihrer Befreiung von jedweder Unterdrückung, dem Frieden und der Gerechtigkeit dient. Das gilt für einzelne Individuen ebenso, wie für ganze Kulturen. *Jede Kultur hat ihr eigenes Recht*. Darum ist es keiner Kultur erlaubt, in ihrem Namen andere Kulturen zu verdrängen oder gar zu zerstören. Nur indem sie zum Anwalt der Kulturen wird, kann die christliche Mission dem Frieden dienen, den sie verkündigt. *Jede Kultur hat Aspekte, die dem Leben dienen und somit von Gott gewollt sind*. Darum gilt es in der Mission, diese Elemente der Kultur aufzuspüren und zu stärken, andere, lebenszerstörende Aspekte jedoch im Namen des Evangeliums zu kritisieren. Nur indem sie zum Anwalt des Lebens wird, kann nach Boff die christliche Mission glaubwürdig den Jesus von Nazareth bezeugen, der von sich gesagt hat: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“

Christliche Mission hat es bei Boff also nicht mit der Weitergabe einer „christlichen (und das hieß bis dahin oft der *abendländischen*) Kultur“ seitens der Missionare zu tun (Kulturmission), auch nicht mit der Gewinnung einzelner Seelen unter Absehung von der Kultur (Pietismus), sondern *christliche Mission bedeutet, die befreiende Kraft des Evangeliums mit verschiedenen Kulturen in Kontakt zu bringen*. Der Missionar oder die Missionarin ist hier weder als Erzieher, noch als Prediger verstanden, sondern als ErzählerIn. Das Erzählen der biblischen Geschichten zeigt den Menschen einen Gott, der sie aus der Gefangenschaft und Unterdrückung befreien will, wie er das Volk Israel unter Mose aus der Gefangenschaft in Ägypten befreite, einen Gott, der den Entrechteten, Schwachen, Ausgegrenzten und verzweifelte Menschen nahe ist, wie er ihnen in Jesus Christus nahekam. Das Erzählen dieser Geschichte und das befreiende Handeln im Namen dieses Gottes gehören also zusammen.

Dabei rechnet Boff damit, dass die Kulturen bzw. die Menschen dieser Kultur *selbst* sich das Evangelium aneignen, selbst im Hören der Botschaft ihren Weg mit diesem Gott finden. Indem sie selbst sich das Evangelium aneignen, bringen die Menschen ihre angestammte Kultur in die neu entstehende christliche Gemeinde ein. *Diesen Prozess nennt man „Inkulturation“*.

Es ist eine Verbindung aus den Worten „Inkarnation“

(Menschwerdung Jesu Christi) und „Kultur“. Gemeint ist, dass, wie Gott in Jesus Christus Mensch wurde, um auf diese Weise den Menschen nahe zu sein, auch das Evangelium in eine Kultur eingehen muss, um den Menschen verständlich und nahe zu sein. Boff: „Evangelisierung geschieht nicht außerhalb von Kultur, sie findet stets innerhalb bestehender kultureller Weltanschauungen statt. *Das Evangelium identifiziert sich nicht mit den Kulturen, sondern in den Kulturen.*“

Mission wird hier als ein wechselseitiges Geschehen verstanden. Beide, der Missionar/die Missionarin und die Menschen, denen sie begegnen, lernen voneinander, und beide Seiten lernen dabei vom Evangelium. Es geht um das Heil Gottes für alle Menschen und damit um eine *Kultur des Überlebens*. Jede Kultur kann lebensfördernd oder lebenszerstörend wirken. Die Kraft des Evangeliums ist es, die die lebensfördernden Elemente stärkt und sich in ihnen Ausdruck verleiht und andererseits die lebenszerstörenden Elemente kritisiert und deshalb auf Distanz zu ihnen geht. Nur in dieser Spannung von Nähe und Distanz des Evangeliums zu den Kulturen kann christliche Mission geschehen, denn nur so kann es lebensfördernd wirken ohne seine dafür unentbehrliche kritische Kraft einzubüßen.

Ein *Beispiel* mag dies verdeutlichen.⁶ Die „Igorot“, Bergvölker auf den philippinischen Kordilleren, waren bis ins 20. Jahrhundert hinein aktive Kopffäger. In den 50er und 60er Jahren wandten sich die meisten dem christlichen Glauben zu. Obwohl sie keine ausschließenden Gegensätze zwischen ihren ursprünglichen Traditionen und dem christlichen Glauben sahen, fand die Kopffjagd ein Ende. Der kritische Aspekt der christlichen Botschaft hat an diesem Punkt eine unumkehrbar kulturverändernde Wirkung, da die Kopffjagd dem Tötungsverbot (2. Mose 20, 13) ebenso widerspricht, wie dem Doppelgebot der Liebe (Lk. 10, 17). Aus christlicher Sicht ist Kopffjagd schlichter Mord und als Teil der traditionellen Kultur abzulehnen und zu bekämpfen.

Schwieriger ist dagegen die Frage, wie mit der Tatsache umzugehen ist, dass die Igorot mit den Leichen von *gewaltsam* Verstorbenen wenig sorgsam umgehen. Die Leichen von Menschen, die ermordet oder durch Unfall getötet wurden, werden möglichst roh behandelt. Man zieht sie an den Haaren, zwickt sie, bei einigen Völkern werden ihnen sogar Dornen umgelegt. Dieses auf den ersten Blick „primitiv“ und „barbarisch“ erscheinende Verhalten erklärt sich daher, dass die Igorot die Vorstellung von einem Gericht nach dem Tode nicht kennen. Vielmehr ist die *Todesart* selbst eine Art Gericht, da angenommen wird, dass ein verfrühter oder unnatürlicher Tod, ein „schlimmer Tod“, als *Folge* der schlechten Taten eines Menschen anzusehen ist. Die Todesart eines jeden Menschen ist Folge seiner guten oder schlechten Taten. Deshalb wird ihnen im Falle eines schlimmen Todes das Bestattungsritual verweigert, welches sie in die Gemeinschaft der Ahnen eingliedern würde. So werden sie im Tod zu Ausgestoßenen aus der Gemeinschaft.



Kann diese religiös- kulturelle Vorstellung von Christen unangetastet akzeptiert werden? Erscheint sie in unseren Augen nicht als zutiefst ungerecht? Denn worin sollte beispielsweise die Schuld eines Menschen bestehen, der durch einen Blitz getötet wurde, eine Schuld, die die Igorot aufgrund der *Todesart* als *erwiesen* ansehen?!

Diese Fragen sind sicherlich nicht leicht zu beantworten. Sie zeigen jedoch, dass es in der christlichen Sendung eines ernsthaften Austauschen mit den Fremden und sorgsamem Bemühen bedarf, die fremden Kulturen und Religionen zu verstehen, um voneinander zu lernen. Die christliche Vorstellung eines letzten Gerichtes mag, wenn sie diese annehmen, eine kulturelle Veränderung bei den Igorot hervorrufen, die in der biblischen Botschaft selbst begründet liegt.

Für westliche Missionare mag die alte Kultur der Igorot vielleicht unter einem anderen Aspekt eine Anfrage an die eigene Kultur sein. Kann nicht die **öffentliche Bedeutung**, die der Tod bei den Igorot hat, westliche Menschen auf den wenig „menschlichen“ Umgang mit Tod und Sterben aufmerksam machen, wie er in ihren Gesellschaften gepflegt wird? Wie steht es mit der „Tabuisierung“, „Medikalisierung“ und „Banalisation“ des Todes in unserer eigenen Gesellschaft?⁷

Die christliche Sendung könnte hier, in der interkulturellen Begegnung, eine *katalysatorische Funktion* bekommen, sie könnte zu einem *wechselseitigen Lernen* zwischen den Boten und den Adressaten des Evangeliums führen, und zwar für eine Kultur des Lebens. *Hier treffen zwei Subjekte und durch sie verkörpert zwei Kulturen aufeinander, die sich gegenseitig etwas zu geben haben. In diesem Prozess findet das Evangelium, die frohe Botschaft seine Gestalt. Im Sinne des Paulus gilt für alle Beteiligten: „Prüfet alles, und das Gute behaltet.“*

Dr. Henning Wrogemann

Raupp (Hg.) (1990): Mission in Quellentexten. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910, Erlangen-Bad Liebenzell, S. 413. Vgt. H.-W. Gensechen (1985): Die deutsche Mission und der Kolonialismus, in: ders. Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze, hg. v. T. Sundermeier u. W. Gern. München. S. 189-202

- ⁵ Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Zeister Reden (1746). in: Werner Raupp, a.a.O. S. 170. – Ich beziehe mich im folgenden auf: Rainer Neu (1993): Plötzlicher Tod und Vergeltungsglaube bei den Bergvölkern Nordluzons (Philippinen). Ein Beitrag zu einer verstehenden Missionswissenschaft einer interkulturellen Hermeneutik, in: ZMR 4/1993, S. 288-299
- ⁶ Neu stellt kritisch fest: „Heutige Todesbilder offenbaren vielmehr eine um sich greifende Todesangst, die eher als Zeichen unbewältigter >Natur< verstanden werden müssen. Der Dialog mit traditionellen Todesvorstellungen könnte der westlichen Kultur helfen, die Vieldimensionalität möglicher Sterbe- und Todeserfahrungen wiederzuentdecken und die eigenen Todesängste zu überwinden. In einer interkulturellen Hermeneutik von Todesbildern käme den traditionellen Religionen somit die Rolle eines zum Verstehen verhelfen den Subjekts zu: (Neu (1993), S. 298
- ⁷ T. Sundermeier (1987): Art. Theologie der Mission, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, K. Müller, Th. Sundermeier (Hg.), Berlin, S. 471-495

Aus: Reliprax Mission? Mission! 1998, S. 9 - 15, Herausgeber: Dr. Arendt Hindriksen, Bremen, www.reliprax.de
Das Materialheft kann als PFD-Datei und Broschüre bestellt werden.

Literaturhinweis und Anmerkungen

- ² K, Müller; W. Ustorf (Hg.) (1995): Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, Stuttgart/ Berlin/Köln
- ³ H. Wrogemann (1997): Mission als Hermeneutik des Fremden, in: ders., Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert, Göttingen, S. 291-318
- ⁴ Vgt. dazu L. Sanneh (1989): Translating the Message. The Missionary Impact on Culture, New York. Aus: Friedrich Fabri, Die Bedeutung geordneter politischer Zustände für die Entwicklung der Mission (1884), zitiert nach W.