

Michael Sievernich SJ

Mission im Wandel

Historische Leistung und künftige Aufgabe

In den vergangenen Jahrzehnten hat „Mission“ im Sinn christlicher Glaubensverbreitung eine ambivalente Einschätzung erfahren. Auf der einen Seite findet sie nachhaltige Unterstützung im kirchlich gebundenen Segment des deutschsprachigen Raums und stößt in ihren historischen Erscheinungsformen auch in nicht-christlichen Milieus auf Neugier. Auf der anderen Seite erleidet sie einen erheblichen Verlust an Plausibilität und scheint nach der Entkolonialisierung nicht mehr in die geistige Landschaft zu passen.

Praktische Hilfe und künstlerisches Interesse

Unter den deutschsprachigen Katholiken wuchs in der Nachkriegs- und Nachkonzilszeit ein erstaunlich starkes Verantwortungsbewußtsein für die Belange der Weltkirche. Dies spiegelt sich in den finanziellen Hilfen für die jungen Kirchen; bis in die 90er Jahre ist ein wachsendes Spendenaufkommen zu verzeichnen, obwohl die Zahl der Gottesdienstbesucher im gleichen Zeitraum abnahm. Bei diesen Hilfen geht es zum einen um kirchliche Entwicklungshilfe, wie sie von den deutschen Hilfswerken Misereor (1958) und Not in der Welt (1968–1991) oder dem Schweizer Fastenopfer geleistet und als „Hilfe zur Selbsthilfe“ verstanden wird. Zum anderen geht es um Unterstützung der pastoralen missionarischen Aufgaben der Ortskirchen in der Dritten Welt, wie sie das deutsche Missionswerk Missio (Aachen und München) und ähnliche Werke in Österreich und der Schweiz leisten. Darüber hinaus unterstützt die Bischöfliche Aktion Adveniat (1961) die Kirchen Lateinamerikas im Pastoralbereich. Zu diesen großen, straff organisierten Hilfswerken kommen die generöse Unterstützung der verschiedenen Frauen- und Männerorden bei ihrer Missionstätigkeit sowie eine Vielzahl von Aktivitäten auf diözesaner, gemeindlicher oder verbandlicher Ebene (Patenschaften, Basare, Besuche, Hilfe für Katecheten) bis hin zur jährlichen Sternsinger-Aktion des Päpstlichen Missionswerks der Kinder. All diese Initiativen erfreuen sich öffentlicher Wertschätzung und können durchaus als Zeichen eines Bewußtseins gelten, daß die Kirche eine Sendung hat. Mission scheint daher abschiedsresistent.¹

Das künstlerische Interesse an der Mission läßt sich exemplarisch an zwei Spielfilmen und zwei Romanen ablesen, die es im vergangenen Jahrzehnt zu erheblichem Publikumserfolg brachten. Die beiden Spielfilme befassen sich mit den Jesuitenmissionen in Nord- und Südamerika und zeigen spektakulär, wie die Missionen, die zugleich geostrategische Bollwerke waren (Frontier), scheitern, sei es durch den Machtkampf der politisch und ökonomisch konkurrierenden Kolonialmächte, sei es durch den Vernichtungskampf unter den indianischen Völkern.

Der englische Film „Mission“ (1986)² spielt in der Endzeit (1750) des berühmten Missionsprojekts der „Reduktionen“ unter den Guaraní in Paraguay, das als „Jesuitenstaat“ (1609–1767) in die Geschichte eingegangen ist. Ein Meisterwerk, das auf die Kraft der Bilder und der Musik baut, zeigt der Film an den Originalschauplätzen um die Wasserfälle von Iguazú das Schicksal einer Reduktion im Konflikt der Interessen zwischen Missionaren, Sklavenjägern und (kirchen)politischen Machtkämpfen. Der kanadische Film „Black Robe – Am Fluß der Irokesen“ (1990)³ spielt 100 Jahre früher (1634) und schildert die Abenteuer und Versuchungen des jungen Pater Laforgue auf dem beschwerlichen Weg zur Missionsstation bei den Huronen im französisch kolonisierten Kanada (Neufrankreich). Die drastischen Darstellungen von Brutalität (Folter) und Sexualität überdecken die Konflikte des Kulturzusammenstoßes. Der Film legt nahe, daß Mission zu Identitätsverlust und Selbstvernichtung führe, wurden doch die Huronen wenige Jahre nach ihrer Bekehrung zum Christentum von den Irokesen vernichtet.

Die beiden Romane spielen in Asien, in China, dem Land großer Missionsunternehmen in der Vergangenheit, und auf den Philippinen, dem in der Gegenwart einzigen Land Asiens, das mehrheitlich katholisch ist. Tilman Spenglers Roman „Der Maler von Peking“ erzählt die Geschichte des Jesuiten und Malers Lazzo, der im China des 18. Jahrhunderts zum Hofmaler des Kaisers K'ien-lung avanciert. Als historisches Vorbild dieser Figur dient der berühmte Jesuitenmaler Giuseppe Castiglione (1698–1768), der am Kaiserhof einen eigenen Malstil begründete. Lazzo hat den missionarischen Auftrag, dem Kaiser mit Hilfe der den Chinesen unbekanntem Zentralperspektive den Monotheismus nahezubringen. „So wie es nur einen Gott gibt, gibt es auch nur eine Zentralperspektive. Fehlt die Perspektive, so fehlt Gott. In der Malerei dieses Landes existieren viele Perspektiven, und deswegen werden auch so viele Götter verehrt. Das wirst du dem Architekten (=Kaiser) vermitteln“⁴, läßt Spengler den Provinzial zu seinem Untergebenen sagen. Freilich endet der Roman damit, daß Lazzo seine Mission verrät, den chinesischen Namen Yang Man-shih annimmt und den Reizen der chinesischen Kultur erliegt.

Der erfolgreiche Roman „Infanta“⁵ des Frankfurter Schriftstellers Bodo Kirchoff spielt auf den Philippinen und schildert im Revolutionsjahr 1886 die Begegnung eines deutschen Aussteigers mit der einheimischen Waise Mayla, die in einer Kommunität von skurrilen alten Jesuitenmissionaren den Haushalt führt. Missio-

narisches Wirken, so die untergründige These des Romans, gehört der Vergangenheit an; die Zukunft gehört der politischen Emanzipation, die in den Figuren der einheimischen Frau und zweier junger Exjesuiten zum Tragen kommt.

Die Filme und Romane über Missionsunternehmungen in Amerika und Asien veranschaulichen zwar den selbstlosen und materiell desinteressierten Einsatz der Missionare und das verständnisvolle Zugehen auf fremde Kulturen, doch dokumentieren sie vor allem ihr faktisches Scheitern. Mission scheint abschiedsreif⁶.

Demission der Mission?

Die zeitgenössische Kritik betrachtet die Mission in der Regel aus dem Blickwinkel einer Hermeneutik des Verdachts oder fragt, mit welchem Recht sie überhaupt betrieben werde. Die Gründe dafür lauten etwa folgendermaßen:

„Die Mission sei ein Überrest kolonialen Denkens. Sie wolle nur den Einflußbereich der Kirche erweitern. Die Mission sei Ausdruck christlicher und westlicher Überheblichkeit. Sie mißachte die religiöse Überzeugung der Andersgläubigen und die hohen Werte fremder Kulturen. Die Mission sei nur auf Bekehrungen aus. Sie übersehe, daß die Menschen auch in den anderen Religionen Gott begegnen und ihr Heil gewinnen können. Die Mission lenke von den eigentlichen Problemen der heutigen Welt ab. Sie solle sich lieber darum kümmern, daß die Menschen genug zu essen haben, frei leben können und ihr Recht bekommen.“⁷

Diese und ähnliche Gründe für die Demission der Mission spiegeln eine neue Einstellung zur Religion in der Postmoderne wider. Am Ende der Moderne⁸ markieren zwei gegenläufige Bewegungen die Einstellung zur christlichen Religion. Auf der einen Seite bringen neuzeitliche Aufklärung, Modernisierung und technisch-wissenschaftlicher Fortschritt in den entwickelten Industrieländern Säkularisierungsschübe hervor, die zur weitgehenden Entzauberung der Welt, zur Entmythologisierung religiöser Traditionsbestände führen und einen Plausibilitätsverlust des kirchlich formierten Christentums bewirken. In den Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung, kultureller Pluralisierung und lebensgeschichtlicher Individualisierung scheint das Christentum zu verdunsten. Der seit den 60er Jahren zu beobachtenden Entkirchlichung des Christentums folgt der Trend zur Entchristlichung der Religiosität. Auf der anderen Seite ist die aufklärerische These vom Absterben der Religion in der Moderne durch die Renaissance der Religion längst widerlegt. Diese neue Präsenz ist freilich weniger am kultischen, dogmatischen und ethischen Kanon des Christentums orientiert, sondern bastelt aus genehmen religiösen Elementen aller Art eine eigene, frei flottierende Religiosität ohne die bisherigen Verbindlichkeiten zusammen (bricolage). In dieser eklektischen Religion können kultische Rituale des Christentums mit Elementen des Buddhismus oder Hinduismus koexistieren, oder auch mit Überlieferungen

der indianischen und afrikanischen Religionen, ja sogar mit altorientalischen oder altgermanischen Mythen.

Da diese postmoderne Religiosität in einem gewissen Exotismus gleichzeitige Religionen, besonders Asiens, beerbt und archaische Kulte wiederbelebt und sich in diesem Sinn selbst „missionieren“ läßt, liegt auf der Hand, daß sie an der Weitergabe einer verbindlichen christlichen Tradition nicht interessiert sein kann, geschweige denn ein Sendungsbewußtsein (Mission) gegenüber anderen religiösen Traditionen entwickelt. Dazu kommt, daß das Christentum als historisch belastet gilt, weil – neben Hexenverbrennungen und Kreuzzügen – die oft gewaltsame Missionierung seine destruktive Macht beweise. So wird die Missionsgeschichte zur Negativfolie, die eine Abwendung vom kirchlichen Christentum und eine Hinwendung zu Neureligionen synkretistischen Typs nicht nur zu rechtfertigen, sondern sogar zu verlangen scheint.

Der Verweis auf die dunklen Seiten der Ausbreitung des Christentums ist gewiß nicht aus der Luft gegriffen, auch wenn er nicht als Alibi für den Abschied vom Christentum dienen kann. Die historische Forschung hat die Last der Missionsgeschichte, insbesondere ihre Verquickung mit dem Kolonialismus, deutlich herausgestellt⁹. Dies gilt insbesondere für die frühe Neuzeit, in der die christliche Mission Bestandteil und Triebkraft der europäischen Expansion nach Süden, Westen und Osten war. So führte das Patronat der iberischen Mächte über die Kirche zu einem Modell von Missionierung, das in Amerika die militärische Landnahme (*conquista*) und die ökonomische Vorteilmahme (*encomienda*) zunächst legitimierte, auch wenn dieses Modell in den asiatischen Missionen nicht zur Anwendung kam. Eine solche Verquickung dokumentiert schon der Schutzbrief vom 17. April 1492, den die katholischen Könige für die erste Westfahrt des Kolumbus ausstellten: Kolumbus solle „um des Dienstes an Gott und der Verbreitung des rechten Glaubens willen sowie auch zu unserem Nutzen und Vorteil“ nach Indien fahren.

Zur Abrundung des Bildes ist sofort hinzuzufügen, daß die Verquickung von Missionierung und Kolonisierung sich keineswegs auf die frühe Neuzeit beschränkte, sondern aufgrund von Aufklärung und Fortschrittsglauben auch und in verstärktem Maß im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter von Nationalismus und Imperialismus, fortgesetzt wurde, bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts Benedikt XV. mit der Enzyklika „*Maximum illud*“ (1919) einer kolonialistisch unterstützenden Mission eine klare Absage erteilte.

Historische Leistungen der Mission

Der genannten Hypothek eingedenk, aber ohne auf die Hermeneutik des Verdachts zurückzugreifen, sei die Missionsgeschichte danach befragt, welchen Bei-

trag sie zur Wahrnehmung und Anerkennung des anderen, der fremden Kulturen und Religionen geleistet hat. Dabei sind drei einschneidende Zäsuren festzuhalten: die Öffnung des Evangeliums auf die nichtjüdische Welt in der lukanischen Apostelgeschichte, die als frühe „Missionsgeschichte“ zu lesen ist (Hellenisierung des Christentums); die den abendländischen Raum übersteigende Öffnung auf alle Kontinente zu Beginn der Neuzeit (Globalisierung des Christentums); der definitive Übergang zur Weltkirche, der mit dem Zweiten Vatikanum begann und den Johann Baptist Metz als Beginn der „Epoche einer weltweit verwurzelten, kulturellen polyzentrischen Kirche“ bestimmt¹⁰ (Pluralisierung des Christentums).

Befragt man die Missionsgeschichte des Christentums nach ihren positiven Leistungen für die Begegnung mit dem Fremden, ergeben sich mindestens folgende Gesichtspunkte.

Universalität. Auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Heilsuniversalismus (Völkersegen an Abraham, Gen 12,3) ist die Universalität des Christentums bei dem „Urmissionar“ Jesus (Martin Hengel) grundgelegt, der ohne feste Ortsbindung als Wanderprediger seine grenzensprengende Botschaft vom Reich Gottes verkündete, die zu verbreiten er auch seine Schüler aussandte. Daher hat es gute Gründe, daß alle Evangelien aus nachösterlicher Sicht ein offenes Ende haben und damit einen neuen Anfang setzen. Denn sie enden mit der „Sendung“ der Jünger (Joh 20,21) zur Verkündigung des Evangeliums, und zwar an die „ganze Welt“ (Mk 16,15), an „alle Völker“ (Lk 24,47) und an „alle Menschen“ (Mt 28,19).

Diese Mission „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8) überwindet mithin prinzipiell den bei allen Völkern vorhandenen Ethnozentrismus, demzufolge der eigene Kulturkreis zur Mitte und zum Maßstab erhoben und das andere, Fremde als minderwertig, bedrohlich oder „barbarisch“ abgewertet wird. Der jüdisch-christliche Heilsuniversalismus führt zur Wahrnehmung und Anerkennung des Fremden, weil eben der „Fremde“ schon in Israel besonderen Schutz und soziale Gleichstellung erfährt und weil es christlich vor Gott „nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde (Barbaren), Skythen, Sklaven oder Freie gibt, sondern Christus alles und in allen ist“ (Kol 3, 11).

So eröffnet das Christentum, wenn man die historische Bedeutung der Heilsökonomie bedenkt, den Weg in eine andere neue Geschichte. Die messianische Hoffnung, die im Judentum aufgrund des Bundes dem auserwählten Volk Israel galt, wird auf die ganze Menschheit ausgedehnt. Erstmals entsteht in der Religionsgeschichte der mediterranen Welt eine Religion, die nicht exklusives Erbe einer ethnischen Gruppe ist, sondern die Geschichten der Völker in eine universale Geschichte Gottes mit den Menschen integriert.

Inkulturation. Die Universalität zielt weder auf eine uniforme Gestalt des Christentums in allen Kulturen noch auf die Exklusivität einer bestimmten, etwa

abendländischen Ausprägung. Vielmehr ist das Christentum prinzipiell offen für die Vielheit der Kulturen, an deren Hinfälligkeit es gewiß teilnimmt, ohne indes mit ihnen zu vergehen. Diese „Inkulturation“ in verschiedene Kulturen kommt exemplarisch in der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts verfaßten Schrift an Diognet zum Ausdruck.

Sie betont, daß sich die Christen „nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen“ unterscheiden. „Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch bedienen sie sich irgend-einer abweichenden Sprache, noch führen sie ein auffallendes Leben.“ Sie leben mithin „inkulturiert“ in den kulturell gemischten Städten der Spätantike, aber mit einem unverwechselbaren Eigenprofil: „Sie nehmen an allem teil wie Bürger und alles ertragen sie wie Fremde ... Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. Ihren Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht ihr Bett ... Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der ihnen eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze.“¹¹

Sicher hat das Christentum die Spannung zwischen Glauben und jeweiliger Kultur nicht immer ausgehalten und sich aus Furcht vor dem Fremden entweder kritiklos angepaßt oder abgeschottet. Doch haben sich aufs Ganze gesehen die Kräfte durchgesetzt, die das Erfordernis eines Eingehens auf die Kulturen weniger als Bedrohung denn als Chance sahen und in vielfältigen Formen von „Adaption“, „Akkommodation“, „Assimilation“, „Akkulturation“ versuchten, die christliche Lebenspraxis, die Glaubensvorstellungen und ethischen Vorschriften in anderen kulturellen Verhältnissen zu verwurzeln. Höchst bemerkenswert sind die programmatischen Aussagen einer bekannten Instruktion der römischen Missionskongregation „Propaganda Fide“ von 1659, die für eine Entpolitisierung der Mission und eine Abkoppelung von der europäischen Kultur plädiert:

„Seht eure Aufgabe nicht darin und bringt die Völker auf keinerlei Weise dazu, ihre Bräuche, Gewohnheiten und Sitten zu ändern, wenn diese nicht deutlich in Widerspruch zu Religion und guter Sitte stehen. Was kann noch törichter sein, als Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China zu bringen. Nicht das, sondern den Glauben sollt ihr einpflanzen, der die Bräuche und Gewohnheiten keines einzigen Volkes verachtet oder vernichtet.“¹²

Auch wenn das Ideal keineswegs immer praktiziert wurde, hat es sich doch immer gebieterischer durchgesetzt und wird heute unter dem Stichwort der „Inkulturation“ verhandelt.

Kommunikation. Prozesse der Inkulturation basieren auf Kommunikation, deren äußere und innere Bedingungen im Verlauf der Missionsgeschichte formuliert wurden. Eine der frühesten missionarischen Entscheidungen fiel bereits, als die Heiligen Schriften nicht in der Sprache Jesu, sondern in der griechischen Koiné, der Lingua franca der damaligen „Ökumene“ abgefaßt wurden. Neben den mittelalterlichen Bemühungen um das Arabische (Ramón Llull) unternahmen vor allem die Missionare der frühen Neuzeit enorme linguistische Anstrengungen um die fremden Sprachen. Sind im Osten die großen Missionare Chinas (Matteo Ricci, Adam Schall von Bell, Martino Martini, Ferdinand Verbiest) und Indiens (Roberto de Nobili, Ernst Hanxleden) zu nennen, so für Amerika Namen wie

Bernardino de Sahagún, José de Acosta, Alonso de Molina, José de Anchieta. Die Missionare Amerikas etwa schufen eine Fülle von Wörterbüchern und Sprachlehren, von denen einige schon vor der ersten deutschen Grammatik (1573) erschienen, aber auch zweisprachige Handreichungen für die Missionsarbeit wie Predigtsammlungen, Katechismen (Doctrinas) oder Beichthandbücher. Weitere äußere Formen einer Kommunikation mit dem anderen hat beispielhaft der Franziskaner Juan Foher († 1572) in der Aufbauphase der mexikanischen Kirche formuliert, als er in seinem Missionshandbuch „Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos“ den täglichen Umgang (quotidiana tractatio), das gemeinsame Gespräch (mutua collocutio) und gemeinsame Mahlzeiten (convivium) als Mittel beschrieb, die Indianer zur Anerkennung Christi zu bewegen.

Die wichtigsten inneren Bedingungen für die missionarische Kommunikation hat angesichts der Zwangs- und Gewaltmaßnahmen Bartolomé de Las Casas in seiner Missionstheorie formuliert:

„Eine einzige und gleiche Weise, die Menschen die wahre Religion zu lehren, wurde von der göttlichen Vorsehung für die ganze Welt und für alle Zeiten festgelegt, nämlich die Überzeugung der Vernunft durch Gründe und die sanfte Anlockung und Ermunterung des Willens. Diese Weise muß allen Menschen der Welt gemeinsam sein, ohne jeden Unterschied der Religion, der Irrtümer oder der Sittenverderbnis.“¹³

Diese These bindet die Kommunikation an die Rationalität und Freiheit des Menschen, die weder durch Gewaltanwendung gestört noch durch Auffassungen vermeintlicher Inferiorität der Kommunikationspartner (Mangel an Vernunft und sittlichem Willen) unterlaufen werden darf. Die Annahme der Offenbarung Gottes als Wahrheit (Logos) und Liebe (Geist) kann prinzipiell nur geschehen durch überzeugende Gründe, die das Erkenntnisvermögen ansprechen, und durch sanfte Attraktion, die das Freiheitsvermögen bewegt.

Dialog. Das privilegierte Mittel, über Wahrheitsansprüche kommunikativ zu verhandeln, ist der Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern. Auf dem Hintergrund irenischer Religionsdialoge des Mittelalters (Abaelard, Ramón Llull) und dem thomanischen Gebot, „mit den Ungläubigen zu disputieren“ (S. th. II II q. 10 a. 7 ad 3), ist der Epochenbruch der Neuzeit gleichsam von Dialogen eingeraht. Den äußeren Rahmen bilden zwei ideale Religionsdialoge und den inneren Kern zwei reale Religionsdialoge.

Nach der Eroberung Konstantinopels durch den Türkensultan Mehmed II. (1453) verfaßte Nikolaus Cusanus seine Schrift „De pace fidei“, die in Form einer Vision den Weg zur Einheit aller Religionen darlegt. In einem himmlischen Konzil von Weisen geht es um die Frage der „einen Religion in der Vielfalt der Riten“ (religio una in rituum varietate), das einmütig mit dem Beschluß zur „Eintracht der Religionen“ (concordia religionum) endet, der zum wahren Frieden unter den Religionen auf Erden dienen soll¹⁴.

Was Cusanus sich nur im Himmel vorstellen konnte, holte gut eineinhalb Jahr-

hunderte später Tommaso Campanella auf die Erde zurück. Er plädierte in seiner Missionstheorie für ein Konzil der Religionen (concilium, synodus), das Christen, Heiden, Juden und Muslime umfassen soll. In einem rationalen und spirituellen Diskurs sollen Irrtümer und Täuschungen ausgeräumt, und es soll über den „wahren Glauben an den wahren Gott“ disputiert werden¹⁵. Aufgrund seiner Religionstheorie, die natürliche und positive Religion (religio innata, positiva) unterscheidet, hofft er, daß alle Irrtümer und Täuschungen „vernünftig“ aus dem Weg geräumt werden können.

Blieben diese idealen Dialoge „utopisch“, so fanden im 16. Jahrhundert zwei reale Religionsgespräche statt. Die geographisch weit auseinanderliegenden Orte veranschaulichen die Dynamik der damaligen Missionsunternehmen: Ort des einen Dialogs ist Tenochtitlán, die Hauptstadt des Aztekenreichs, wo 1524 Franziskanermissionare mit aztekischen Adeligen und Priestern einen Dialog führen, der später von Bernardino de Sahagún zweisprachig aufgezeichnet wurde. Im Verlauf dieser Wechselreden setzen die Franziskaner dem aztekischen Pantheon das Bild eines menschenfreundlichen Gottes voller Liebe und Erbarmen gegenüber, während die Azteken ihre Ratlosigkeit und ihre Trauer über die Wirkungslosigkeit der Götter äußern: „Wohlan, laßt uns zugrunde gehen! / Sind doch die Götter (auch) gestorben.“¹⁶

Auf der anderen Seite der Weltkugel war Franz Xaver nach seiner Missionstätigkeit in Indien nach Japan weitergereist (1549), begleitet von den Spaniern Cosme de Torres und Juan Fernández, der die lange Überfahrt nach Japan nutzte, um von einem christlichen Samurai die japanische Sprache zu erlernen. Schon 1551 fanden in Yamaguchi die ersten Disputationen statt, die Cosme de Torres mit Hilfe seines Dolmetschers Fernández mit buddhistischen Bonzen führte. Von wechselseitiger Wertschätzung getragen und nur auf Vernunftgründe bauend, fragten die Dialogpartner nach der Seele und der natürlichen Gotteserkenntnis, nach der Herkunft des Bösen und der Lösung ethischer Probleme. Doch waren die Denkformen, die europäische Argumentation und die Grundbegriffe der buddhistischen Mahayana-Lehre so grundverschieden, daß die Mißverständnisse auf beiden Seiten groß waren¹⁷.

Solidarität. Ein privilegiertes Mittel, Wahrheitsansprüche praktisch unter Beweis zu stellen, ist die glaubensmotivierte Solidarität mit allen, die Menschenantlitz tragen. In der Missionsgeschichte finden sich vielerlei Formen solcher Solidarität. Sie wird greifbar in der Verteidigung der Menschenwürde, wie sie exemplarisch in der berühmten Adventpredigt zum Ausdruck kommt, die Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo gehalten hat und die zu ersten gesetzlichen Schutzmaßnahmen (Leyes de Burgos, 1512) führen sollte. Der Dominikaner klagte darin das Verhalten seiner Landsleute gegenüber den Indianern an und appellierte an ihr Gewissen:

„Sind dies denn keine Menschen?“, donnerte er von der Kanzel herab. „Sagt, mit welchem Recht und welcher Gerechtigkeit haltet ihr die Indianer in so grausamer und schrecklicher Knechtschaft? ... Sind dies denn keine Menschen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben?“¹⁸

Neben diese und ähnliche Forderungen nach Gerechtigkeit für die Unterdrückten treten erhebliche Bemühungen in der Erziehung und auf dem Gebiet des Gesundheitswesens, auf dem sich besonders die so oft verkannten Frauenorden auszeichneten. Davon zeugt die Gründung von Schulen und Universitäten oder die Anleitung zu handwerklichem oder künstlerischem Schaffen. Bis heute genießt zum Beispiel in Mexiko der erste Bischof von Michoacán (1537), Vasco de Quiroga, bei den Einheimischen einen guten Ruf und ist unter dem Beinamen „Tata“ („Vater“ in der Tarasco-Sprache) bekannt, weil er, Thomas Morus' „Utopia“ vor Augen, versuchte, in seiner Diözese durch Gründung von „Hospital-Dörfern“ eine integrale Entwicklung zu fördern.

Mission oder Evangelisation?

Angesichts der berechtigten Kritik, aber auch im Blick auf die historischen Leistungen der Mission und die gegenwärtigen Erfordernisse, hat das Missionsverständnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegende Wandlungen erfahren¹⁹. Das Missionsdekret „Ad gentes“ (1965) bildet einen Endpunkt, der zugleich einen neuen Anfangspunkt darstellt: Es markiert das Ende der „Missionen“ im Plural und den Beginn der „Mission“ im Singular. Auf der einen Seite greift das Konzil die beiden klassischen Missionsziele, die Konversion des einzelnen (Seelenrettung) und die Plantation der Kirche (Kirchengründung), auf und führt sie zusammen. Aber gleichsam zum letzten Mal spricht es von territorialen Missionen als jenen „speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen“ (AG 6).

Doch diesem Abgesang auf „die Missionen“ entspricht ein neuer Anfang. Mission als Sendung der Kirche ist demnach eine Sache im Singular, weil die gesamte Kirche „ihrem Wesen nach missionarisch“ ist (AG 2), nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern weil sie ihren Ursprung in der Sendung Christi (Inkarnation) und in der Sendung des Heiligen Geistes (Pfingsten) hat, die beide der Liebe Gottes des Vaters entspringen. Sendung der Kirche ist mithin, alle Menschen und Völker an der Liebe Gottes teilhaben zu lassen. So gesehen wird die Unterscheidung von missionierenden und missionierten Völkern hinfällig, weil die Sendung eben überall gilt, auf allen sechs Kontinenten, auch in Europa. Ge-

wissermaßen im Vorgriff auf dieses Verständnis hat Ivo Zeiger schon 1946 vom „Missionsland Deutschland“ gesprochen.

Die vom Konzil vorgenommene „Entgrenzung“ des Missionsverständnisses führt mithin dazu, die ganze Kirche als missionarisch zu bestimmen und die „Evangelisation“ als Grundpflicht des gesamten Gottesvolks anzusehen (AG 35). Damit führt das Konzil zugleich eine neue, heute eingebürgerte Terminologie ein: Der zentrale Inhalt der Mission ist die Evangelisation, die Verbreitung des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen. Dieser Begriff der Evangelisierung hat gewiß Parallelen im protestantischen Raum, blickt jedoch auf eine längere Tradition zurück: Schon der große Missionstheoretiker Amerikas, José de Acosta, sprach in seinem 1588 erschienenen Missionshandbuch „De procuranda indorum salute“ (II, 12, 1) von einer „neuen Methode der Evangelisation“, die Zwang und Gewalt bei der Verbreitung des Glaubens total ausschließt, Übereinstimmung von Glaube und Lebensführung fordert und auf die Kenntnis der anderen Kulturen und Sprachen dringt.

Paul VI. hat den Evangelisationsbegriff im katholischen Raum wieder heimisch gemacht, als er 1975 das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi“ veröffentlichte. Er hat aber auch neue Akzente gesetzt, als er von der „Evangelisierung der Kulturen“ sprach (EN 20), Evangelisierung und menschliche Befreiung eng zusammenrückte (EN 29–39) und das Adressatenfeld weiter entgrenzte auf Fernstehende, entchristlichte Welt, nichtchristliche Religionen, Gläubige, Nichtgläubende, Nichtpraktizierende und schließlich alle Menschen (EN 49–57).

Wenn man schließlich das Rundschreiben Johannes Pauls II. „über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags“ (Redemptoris missio, 1990) heranzieht²⁰, ein Vierteljahrhundert nach dem Missionsdekret erschienen, dann steht die Mission, verstanden als die der Kirche anvertraute Sendung Christi, erst an ihren Anfängen (RMi 1; 40). Angesichts der Zeitenwenden und der erweiterten Horizonte müsse die Kirche „zu neuen Ufern aufbrechen, sei es in ihrer Erstmision ad gentes, sei es in der Neuevangelisierung von Völkern, die die Botschaft von Christus schon erhalten haben“ (RMi 30). Dabei bezieht sich die Enzyklika zwar auch auf die traditionelle Mission in „nichtevangelisierten Zonen“, also in bestimmten geographischen Räumen, doch entgrenzt sie dieses Konzept und weitet die Aufgaben der Mission in einer doppelten Weise: Zum einen nimmt sie neue soziale Welten in den Blick und versteht darunter die Situationen der Armut, die Flüchtlingsströme und die Großstädte. „Zu den bevorzugten Orten [der Mission] müßten die Großstädte werden, in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und Kommunikation entstehen.“ Zum anderen verweist die Enzyklika auf die „modernen Areopage“, das heißt die Kulturbereiche der modernen Welt wie die Massenmedien, die Bewegungen für Frieden, Entwicklung und Bewahrung der Schöpfung, aber auch die wissenschaftliche Forschung und die internationale Vernetzung (RMi 37).

Kulturelle und diakonische Inkarnation

Nimmt man die Stichworte der neuen sozialen und kulturellen Welten auf, dann steht das Christentum heute vor einem zweifachen Pensum, das in einem biblischen Bild als doppelter Dienst beschrieben werden kann: als Dienst am Wort Gottes und als Dienst an den Tischen (Apg 6, 2.4). Was im Zusammenhang der Apostelgeschichte (Zuwahl der Sieben) für die christliche Gemeinde gilt, kann auch über deren Grenzen hinaus Geltung beanspruchen. Das doppelte Pensum kann auch mit zwei Appellen des vor- und nachösterlichen Jesus umschrieben werden, wie Matthäus sie (als Sondergut) überliefert: Es ist der sogenannte Missionsbefehl, in dessen Zentrum die Aufforderung steht, „allen Völkern“ (durch Taufe und Lehre) die Nachfolge Jesu zu ermöglichen (Mt 28, 19), und der Appell des Weltenrichters an „alle Völker“, sich den Notleidenden und Geringsten zuzuwenden, weil er sich selbst mit ihnen identifiziert (Mt 25, 32.40)²¹. Es kommt demnach darauf an, Jesus in allen Völkern durch Nachfolge real präsent zu machen und Jesus in den Geringsten aller Völker real präsent zu finden. Wenn der Dienst am Wort Gottes und der Dienst an den Tischen im Sinn der Apostelgeschichte auf alle Völker und Kulturen hin geöffnet wird und wenn im Sinn des Matthäusevangeliums Jesus ausdrücklich allen Völkern zu bringen ist und dort zugleich inkognito gefunden werden kann, dann wird die soziale und kulturelle Dimension von Mission ebenso offenbar wie ihre Dialektik von Einbringen und Einholen.

Mission in den Kulturen. Legten traditionelle Missionsbegriffe wie Adaptation, Akkommodation, Akkulturation nahe, daß das Christentum an eine fremde Kultur herangeführt wird, so orientieren sich neue Bestimmungen wie Indigenisierung und Inkulturation am inkarnatorischen Charakter, am Eingehen des Christentums in die fremde Kultur, wobei das Christentum kulturell niemals „nackt“, als reine Religion daherkommt, sondern immer als Kultur auf eine fremde Kultur trifft. Bei dieser Begegnung von Kulturen – verstanden als geschichtlich gewachsene Gesamtformen einer Ordnung des Miteinanderlebens, einer Sinngestalt und eines öffentlichen Ethos – geht es im Sinn eines „historischen Imperativs“ (Max Müller) um den Hineingang in die fremden Kulturen, um eine „Inkarnation“, nicht um Überwindung der Andersheit oder Zerstörung der fremden Identität. Das Christentum will den Menschen einer fremden Kulturwelt in deren Kultur begegnen. Dementsprechend betonte das Konzil vielfach, „daß aller Same des Guten, der sich ... in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde“ (LG 17).

Das Hineingehen in die fremde Kultur bedeutet also einen osmotischen Prozeß, bei dem es nicht einfach um Anpassung geht, sondern um die Integration der christlichen Erfahrung „in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, son-

dern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert, und auf diese Weise eine neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern auch als eine Bereicherung der Gesamtkirche“²². Auch wenn Prozesse der Inkulturation auf inkompatible Elemente stoßen und Bekehrung immer einen gewissen Bruch mit sich bringt, so bedeutet doch Annahme des christlichen Glaubens nicht Verlust der eigenen kulturellen Identität und Identifizierung mit einer anderen Kultur. Insgesamt läßt sich das Verhältnis von Glaube und Kultur auf die chalkedonische Formel des „ungetrennt und unvermischt“ bringen, derzufolge „das Christliche in den Kulturen Heimat und Fremde zugleich bedeuten (muß), so daß es weder mit einer Kultur identisch wird noch sich gleichsam gettohaft neben den Kulturen der Welt verwirklicht“²³.

Da die Religion die innere Sinngestalt der jeweiligen Kulturen ausmacht, erfordert das Hineingehen in die Kulturen auch den Dialog mit den Religionen, um „jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern“ (NA 2). Daraus ergibt sich die Aufgabe, um in einer altkirchlichen Metapher zu sprechen, die „Semina Verbi“, die Samenkörner des Wortes²⁴ in den Religionen aufzuspüren und in einem „wunderbaren Tausch“ die Schätze der Völker einzuholen. Der Rahmen, den das Konzil für das Verhältnis zu den anderen Religionen abgesteckt hat, ist seitdem ökumenisch vielfältig erweitert worden. So gelten etwa für den interreligiösen Dialog die folgenden vier Formen, die sich wechselseitig ergänzen: der Dialog des Lebens (menschliches Zusammenleben), der Dialog des Handelns (Kooperation in Entwicklung und Befreiung), der Dialog des theologischen Austauschs (Diskurs über das jeweilige religiöse Erbe) und der Dialog der religiösen Erfahrung (Teilen des spirituellen Reichtums)²⁵.

Mission für die Armen. Die Intuition Johannes' XXIII., der 1962 eine Kirche aller, besonders aber eine „Kirche der Armen“²⁶ forderte, wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen, das in den Armen die Gegenwart Christi wahrnahm und als Kennzeichen des missionarischen Vorgehens auf den von Christus vorgelebten „Weg der Armut“ (AG 5) verwies. Auch die kirchliche Sozialverkündigung sieht in dem Verhältnis der Kirche zu den Armen einen Prüfstein der Treue zu Christus (Populorum progressio [1967] 4; 9; Laborem exercens [1981] 8). Diese Einsicht hat zu einer Selbstverpflichtung zunächst der lateinamerikanischen Kirche (Puebla 1134), dann auch anderer Ortskirchen geführt und ist als „vorrangige Option für die Armen“ inzwischen weltkirchlich rezipiert.

Diese diakonale „Inkarnation“ in die Welt der Bedürftigen und Beschädigten, deren theologischer Rang darin gründet, daß die Kirche „in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (LG 8), ist nicht neu, sondern durchzieht die Geschichte wie ein roter Faden. Vom hl. Rimbert († 888), dem Nachfolger auf dem Bischofsstuhl Ansgars, wird das Wort überliefert: „Ohne sich zu bedenken, muß man allen Ar-

men Hilfe bringen, denn wir wissen nicht, ob Christus einer von ihnen ist, oder wann er zu uns kommt.“²⁷ Heute fordert die Option für die Armen die Kirche auf, den Stimmlosen eine Stimme zu geben, die Wehrlosen zu verteidigen, den Armen Würde und Initiative zu ermöglichen, soziale Strukturen und politische Maßnahmen nach ihren Folgen für die Armen zu bewerten. Zur karitativen Hilfe in der Not gesellt sich mithin die Hilfe zur Selbsthilfe und die strukturelle Hilfe. So wenig missionarisches Wirken auf Entwicklungshilfe reduziert werden kann, so sehr gehört die gerechtigkeitsorientierte Entwicklung zum Missionsauftrag, weil eben Gottes- und Nächstenliebe im Christentum eine unaufhebbare Einheit bilden. Die absichtslose Solidarität mit den Bedürftigen hat eine evangelisatorische Dimension, wie die Evangelisierung eine solidarisierende Dimension hat. Verkündigung des Evangeliums und Förderung der Gerechtigkeit sind wie die zwei Seiten einer Münze. Daher sollten kirchliche Entwicklungsarbeit und missionarische Tätigkeit zwar klar unterschieden, nicht jedoch auseinanderdividiert werden²⁸, zumal Entwicklungsarbeit immer auf religiös geprägte kulturelle Kontexte trifft.

Die beiden Dimensionen der Mission, die kulturelle und diakonische Inkarnation, setzen freilich ein „Wunder“ in dem Sinn voraus, wie es große Missionare des 16. Jahrhunderts verstanden haben. Bartolomé de las Casas und José de Acosta haben immer wieder hervorgehoben, daß die Synthese von Glauben und Lebenswandel, die Symphonie von Bekenntnis und Lebenspraxis jenes „Wunder“ ausmache, das jede authentische Mission begleite und von jedem, der es nur wolle, gewirkt werden könne. Insofern läßt sich missionarisches Handeln als „Zeugnis“²⁹ der Christen für das Wort des Lebens in den Kulturen und unter den Armen dieser Welt verstehen.

ANMERKUNGEN

¹ K. J. Rivinius, Die Entwicklung d. Missionsgedankens u. d. Missionsträger, in: Gatz L 3, 288–305.

² Buch: R. Bolt; Regie: R. Joffé.

³ Buch: B. Moore; Regie: B. Beresford.

⁴ T. Spengler, Der Maler v. Peking (Reinbek 1993) 89.

⁵ B. Kirchhoff, Infanta (Frankfurt 1990).

⁶ Zu den beiden Romanen: A. Langenhorst, G. Langenhorst, Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur, in dieser Zs. 212 (1994) 750–762.

⁷ Zsfg. d. Kritik im Beschluß „Missionar. Dienst an d. Welt“ d. Würzburger Synode (GSyn 1, 821).

⁸ K. Gabriel, Chr.tum zw. Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992).

⁹ H. Gründer, Welteroberung u. Chr.tum (Gütersloh 1992).

¹⁰ J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzent. Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140–153. Die Mission der prot. Kirchen, die erst spät einsetzt, bedarf einer eigenen Betrachtung.

¹¹ Diog. 5, 1–9, in: Schr. d. Urchtums, T. 2 (Darmstadt 1984) 319 f.

- ¹² Zit. n. A. Mulders, Missionsgesch. Die Ausbreitung d. kath. Glaubens (Regensburg 1960) 271.
- ¹³ B. de las Casas, Werkauswahl, Bd. 1 (Paderborn 1994) 107.
- ¹⁴ Nikolaus v. Kues, Philos.-Theol. Schr. (Wien 1967) 705 f., 715 f.
- ¹⁵ T. Campanella, Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae (Psal XXI) (Padua 1939) 28 f.
- ¹⁶ Sterbende Götter u. chr. Heilsbotschaft. Wechselreden indian. Vornehmer u. span. Glaubensapostel in Mexiko 1524, hg. v. G. Kutscher (Stuttgart 1949) Verse 926 f.
- ¹⁷ Briefe v. Torres u. Fernández in: Documentos del Japón 1547–1557 (MHSI 137, Rom 1990) 206–261.
- ¹⁸ M. Sievernich, Anfänge prophet. Theol. Antonio de Montesinos Predigt (1511) u. ihre Folgen, in: Conquista u. Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, hg. v. dems. u. a. (Mainz 1992) 77–98.
- ¹⁹ H. Fries, Kath. Missionswiss. in neuer Gestalt, in dieser Zs. 204 (1986) 755–764.
- ²⁰ Verlaubt. d. Apost. Stuhls 100 (Bonn 1990).
- ²¹ M. Hasitschka, „Ich war fremd“. Missionsauftrag und Weltgericht im Matthäus-Evangelium, in: Chr. Abendland – Ende oder Neuanfang, hg. v. R. Siebenrock (Thaur 1994) 119–131.
- ²² A. Roest Crolius, What is so new about inculturation, in: Gr 59 (1978) 735.
- ²³ H. Waldenfels, Inkulturation, in: HRGF 173.
- ²⁴ Ad gentes 11, 22; Evangelii nuntiandi 53; 80; Redemptoris missio 28; 56.
- ²⁵ PC inter Rel., CEvang., Dialog u. Verkündigung, Überlegung u. Orientierungen zum Interrelig. Dialog u. zur Verkündigung d. Ev. Jesu Christi (Verlaubt. d. Ap. Stuhls 102, Bonn 1991) 42.
- ²⁶ AAS 54 (1962) 682.
- ²⁷ Adam v. Bremen, Bischofsgesch. der Hamburger Kirche I, 44; in: Quellen d. 9. und 11. Jh. zur Gesch. der Hamburg. Kirche u. d. Reiches (Berlin 1961) 216 f.
- ²⁸ A. J. Buch, Entwicklung u. Evangelisierung, in dieser Zs. (1991) 821–830; B. Doppelfeld, Entwicklung – ein Name für Mission?, in: ZMR (1992) 121–137.
- ²⁹ G. Collet, Missionar. Handeln, in: Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theol. Handlungstheorie, hg. v. E. Arens (Darmstadt 1994) 150–163.