
Mission im Spannungsfeld von Religion und Kultur

von Markus Lubert SJ

1 Problematisierung des Kulturbegriffs

Im März 2009 besuchte ich die Universidad de los Indígenas in Tauca/Venezuela. Es handelt sich um ein Ausbildungszentrum für Angehörige verschiedener indigener Ethnien in Venezuela. Das Ziel der Einrichtung ist es, jungen Repräsentanten ihrer Gemeinschaften durch praktische und theoretische Ausbildung, Führungsqualitäten zu vermitteln, um sie zu befähigen, sich gegenüber einer zunehmenden Assimilierung durch das kreolische Umfeld zu behaupten. In Gesprächen mit den jungen Indios über die Herausforderungen, die ihnen und ihren Gemeinschaften heute begegnen, wurde regelmäßig das Thema der Bedrohung indigener Identität durch christliche Missionsbemühungen aufgeworfen. Als Hauptakteure erwähnten sie in erster Linie evangelikale Gruppen, die den christlichen Glauben aktiv und durchweg in Konfrontation zur angestammten Kultur verbreiten würden. Aber auch die Begegnung mit katholischen Ordensangehörigen, die im Rahmen von humanitären Projekten mit *indígenas* zu tun haben, wurde als teilweise konfliktiv beschrieben. Allerdings mit dem Unterschied, dass sich hier in der Begegnung die kritischen Punkte vor allem auf die Weltdeutung durch Phänomene des Animismus oder Schamanismus beziehen, die zum dämonischen Aberglauben degradiert würden, während kulturelle Phänomene, welche die soziale Organisation betreffen (z. B. die traditionelle kommunale Lebensweise) und bestimmtes Brauchtum geschätzt und in einem folkloristischen Sinne auch gefördert würde. Mit der Rückbesinnung auf eigene Traditionen im Rahmen einer verstärkten Selbstorganisation indigener Gruppen wird deshalb der christliche Glaube zunehmend kritisch betrachtet, da Mission faktisch mit der Invasion fremder Kultur und der damit einhergehenden Zerstörung indigener Lebensweise und Identität gleich gesetzt wird.¹ Deshalb verwundert es nicht, dass die Rede von Mission unter dieser Rücksicht stark negativ belegt ist. Christen kreolischer Provenienz und zwar auch die, die sich für die Erhaltung indigener Kultur einsetzen und sich um die Verteidigung ihrer Rechte mühen, stehen vor dem Problem automatisch mit dieser negativen Idee von Mission identifiziert zu werden.

1 Der Einfluss des Christentums zeigt sich in sehr unterschiedlichen Ausprägungen entsprechend der geographischen Lage des angestammten Territoriums. Während einzelne Gemeinschaften immer noch fast gänzlich unberührt von fremden Einflüssen bestehen, sind für manche Ethnien christliche Inhalte bereits zum festen Bestandteil der Erzähltradition geworden, so dass sie selbstverständlich als ureigenes Narrativ präsentiert werden und dabei gar nicht mehr im Bewusstsein ist, dass es sich um einen fremden »Mythos« handelt. Die Pume beispielsweise präsentierten, auf ihre Schöpfungs-

mythen hin befragt, eine in den Grundzügen christliche Schöpfungserzählung, die nur einige Besonderheiten mit Blick auf die eigene Traditionen aufwies. Sie leben in den leichter zugänglichen *Llanos* Venezuelas, die früher von Kreolen besiedelt wurde als die Gebiete südlich des Orinoco, die erst im 20. Jahrhundert wegen des Reich-tums an Bodenschätzen ins Blickfeld gerieten, wo sich aber die meisten indigenen Ethnien befinden.

2 Die Warao leben im Delta des Orinoco und die *curiara* ist das traditionelle Hauptfortbewegungsmittel.

3 In Anlehnung an das Englische benutze ich den Ausdruck »das Supernaturale«, da es zunächst eher neutral ist gegenüber der Unterscheidung zwischen dämonisch und göttlich und will damit der vorschnellen negativen Einordnung durch eine Assoziation mit okkulten Phänomenen vorbeugen, die dem deutschen Ausdruck »übernatürlich« anhängt. Der Vorteil gegenüber Bezeichnungen wie das Göttliche oder Numinose besteht in der Weite des Begriffs, der auch personalisierte Götter und transzendente Wirklichkeiten einschließen kann.

Sie vermeiden es deshalb von Mission zu sprechen, obwohl sie ihr Engagement durchaus aus dem Evangelium begründen würden. Es ist leicht verständlich, dass unter diesen Gegebenheiten viel von interkulturellem Austausch und gegenseitiger Bereicherung der Kulturen die Rede ist, um den Verdacht von kultureller Überlegenheit auszuräumen und die Wertschätzung für die angestammte indigene Lebensweise zum Ausdruck zu bringen.

Auch mir war es wichtig, dass meine Anwesenheit dort nicht missionarisch verstanden wurde und von den jungen Indios befragt, wie ich als Christ zu ihren Traditionen stehen würde, war ich darum bemüht zu erklären, dass der christliche Glaube nicht automatisch mit einer kreolischen Kultur zusammenfällt, sondern dass es ein auf vielfache Weise inkulturiertes Christentum gibt. Ich führte also eine Unterscheidung zwischen Kultur und Religion ein. In unseren weiteren Gesprächen stellte sich heraus, dass sich das mit Blick auf die indigene Wirklichkeitsdeutung nicht ohne Weiteres bewerkstelligen lässt. Sie bewegt sich innerhalb eines »sakralen Monismus«, der keine Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Subsysteme kennt. Religion ist hier kein funktionales Äquivalent neben anderen Segmenten. Jedoch wurde bei genauerem Hinsehen auf die Beschreibungen zentraler Momente indigener Tradition auch deutlich, dass sie sich nicht auf einer Ebene von Kultur allein verhandeln lassen. Es bedarf mehr als eines gut differenzierten Kulturbegriffs, um die verschiedenen Bedeutungsdimensionen der Phänomene entsprechend zu würdigen. Ich möchte das mit einem Beispiel erläutern:

Die Fertigung eines Bootes (*curiara*) aus einem Baum bei den Warao² ist zunächst eine kulturelle Leistung in handwerklicher oder künstlerischer Hinsicht. Darüber hinaus ist der gesamte Fertigungsprozess von Ritualen mit sozio-kultureller Bedeutung begleitet. Hier bewegt sich semiotisch gesprochen alles noch auf der Ebene der Pragmatik, obwohl die Semantik auch schon mehrere Bedeutungsebenen kennt. So gibt es rituelle Maßnahmen, die einerseits das Gelingen der Fertigung der *curiara* sicherstellen und andererseits auch eine soziale, Gemeinschaftsstrukturen widerspiegelnde Dimension haben. Insbesondere aber bei einer rituellen Operation, die der Besänftigung des Geistes (*hebu*) des zu diesem Zweck zu fällenden Baumes dient, wird deutlich, dass eine neue Qualität kulturellen Geschehens zum Ausdruck kommt. Wenn mit dem *hebu* das Supernaturale³ direkt adressiert wird, geschieht eine weitere Bedeutungszuschreibung. Die Rede vom Geist des Baumes (*hebu dauarani*) ist mehr als nur ein metaphorischer Ausdruck der Beseelung der Natur. Er impliziert eine kosmologische »Weltinterpretation« und berührt damit die Ebene der Sigmantik, die das Verhältnis eines singulären Geschehens zum Ganzen thematisiert.

Wenn alle diese Dimensionen der Anfertigung einer *curiara* zusammen genommen werden, ergibt sich ein vielschichtiges Bild eines doch eigentlich trivialen Unternehmens. Deshalb ist zu befürchten, dass eine ausschließliche Verhandlung all dieser Einzelmomente unter dem Begriff der Kultur die Tatsache verschleiern, dass es auch um fundamentale Fragen der Weltdeutung geht, die auf Alleinstellungsmerkmale wie Unendlichkeit, Ganzheit, Transzendenz, Unbedingtheit rekurren. Die Rede von Kultur neigt dazu, religiöse Phänomene zu nivellieren, indem sie diese in ihrer Betrachtung vergleichend nebeneinander stellt. Das muss nicht zwangsläufig so sein, doch der Perspektivenwechsel von Religion auf Kultur tendiert speziell in diesem Kontext dazu, die Sigmantik im indigenen Weltentwurf pragmatisch umzudeuten, insbesondere weil das Konzept eines »transphänomenalen Jenseits« nicht gegeben ist. Hier ist die Versuchung, überall nur noch symbolische Ausdrücke sozialer Vorgänge zu sehen, besonders groß.

Die aktuelle Entwicklung hin zu einem »offenen« Kulturbegriff, der sich auf Kollektive bezieht, die durch Netzwerkverbindungen gekennzeichnet sind, antwortet zu Recht auf die Wandelbarkeit und Prozesshaftigkeit sozialer Phänomene. Unter dieser Rücksicht mag es sinnvoll sein, eine Internet-Community gleichberechtigt neben einer beispielsweise

politischen oder durch Sprache verbundenen Gruppe zu betrachten, jedoch muss dadurch auch eine neutralisierende Wirkung auf religiöse Phänomene in Rechnung gestellt werden. Die Einebnung von Religion auf ein sozial-funktionales Niveau führt mit Blick auf das Beispiel indigener Kultur in die Folklorisierung. Eine Folklore-Kultur jedoch taugt im angesprochenen Fall kaum zur Identitätsbildung. Selbstverständlich löst die ausdrückliche Rede von Religion keinesfalls alle Probleme auf einen Streich, zumal dort, wo sie sich von einem evolutionistischen oder offenbarungspositivistischen Vorverständnis nicht ausreichend emanzipiert hat. Allerdings lässt sie eindeutig mehr Spielraum für die Frage nach einer eigenen antireduktionistischen »Sinnlogik« einer regionalen indigenen Phänomenologie,⁴ als wenn diese allein unter dem Thema Kultur verhandelt wird.

2 Missionarische Kommunikation zwischen Kultur und Religion

Auf der Grundlage dieser Überlegung sollte in der Begegnung von christlicher und indigener Weltdeutung die Rede von Mission nicht vorschnell verabschiedet werden, da sie offen legt, dass es um das Aufeinandertreffen unterschiedlicher religiöser Deutesysteme geht. Der Missionsbegriff könnte in diesem Sinne sogar eine Auseinandersetzung auf gleicher Augenhöhe gewährleisten, denn er beruft sich auf ein originäres religiöses Weltverhältnis, das die kulturelle Dimension transzendiert. Es ist nämlich auch im Eigeninteresse von Religionen mit missionarischem Selbstverständnis, an einer antireduktiven Weise der Auseinandersetzung mit religiösen Weltentwürfen festzuhalten. Ihre Vertreter werden sich deshalb eher die Mühe machen, die Semantik fremder Narrative entsprechend zu erschließen, anstatt sie als kulturelle Phänomene komparativ zu verhandeln. Durch die Vermeidung einer belasteten Begrifflichkeit ist noch nichts gewonnen, zumal wenn durch die Verwendung des vermeintlich »unbedenklichen« Kulturbegriffs fundamentale Dimensionen der jeweiligen Lebenswelten in einen toten Winkel rücken. Das kritische Augenmerk richtet sich in diesem Zusammenhang bewusst auf eine Semantik, wie sie durch die Betrachtung von Religion unter kulturwissenschaftlichen Vorzeichen geprägt wird,⁵ denn in einer klassischen Sichtweise schließt der Oberbegriff Kultur auch das Religiöse mit ein.⁶ Das hat den Vorteil, dass die religiös-kulturellen Verflechtungen

4 Vgl. Richard SCHAEFFLER, Art. Religionsphänomenologie, in: Hans WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religion*, Freiburg/Basel/Wien 1987, 546f.

5 Vgl. Wolfgang GANTKE, Religionswissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaft, in: *ZMR* 89 (2005) 83ff. Er thematisiert den Identitätsverlust der Religionswissenschaft durch die Überführung des Religionsbegriffs in den Kulturbegriff in der Folge der kulturwissenschaftlichen Wende seit der Mitte der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, die sich in einer Abkehr von der Religionsphänomenologie hin zu einer empirischen Religionswissenschaft vollzieht.

6 Vgl. Matthias S. LAUBSCHER, Art. Kultur, religionswissenschaftlich, in: *RGG* 4, Bd. IV, Tübingen 2001, 1820.

7 Exemplarisch formuliert die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils einen solchen Kulturbegriff. Vgl. Peter HÜNERMANN (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. I, Freiburg 2004, Nr. 53, 658.

8 Eine Weise christlicher Mission von Anfang an ist neben der professionellen Missionstätigkeit die kapillare Weitergabe des Glaubens im eigenen sozio-kulturellen Umfeld als sozusagen natürlicher Ausdruck der Begegnung von Glaube und Kultur. Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 37. Dieses Grunddatum wird in der Betrachtung der Missionsgeschichte oft vernachlässigt.

9 Eine treffende Zusammenfassung gibt Clemens Ruthner in einer Internetrezension: »Ist für die einen

»Kultur« alles, was an menschlicher Gesellschaft »nicht biologisch« ist (Edward B. Taylor, Jurij Lotman), so ist sie für die anderen eine kollektive Lebensform (»a whole way of life«: T. S. Eliot, Raymond Williams) und für die NachfolgerInnen von Clifford Geertz wiederum eine (textähnliche?) »symbolische Ordnung«, – was den britischen Literaturwissenschaftler Terry Eagleton einmal zu der spöttischen Bemerkung veranlasste: Eigentlich sei für die Postmoderne nur mehr der Augenblick des Sterbens »Natur« und nicht »Kultur.« Vgl. Clemens RUTHNER, URL: www.kakanien.ac.at/rez/CRuthner2.pdf.

10 Vgl. Niklas LUHMANN, Religion als Kultur, in: Otto KALLSCHEUER (Hg.), *Das Europa der Religionen*. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 293.

immer schon mit bedacht sind. Bedeutend ist auch, dass Religion auf diese Weise nicht nur isoliert und abstrakt in einer Art »Wesensschau« in Augenschein genommen wird, sondern im Hinblick auf ganz konkrete geschichtliche Ausdrücke.⁷ Damit wird verhindert, dass Religion in einem positivistischen Verständnis, das sich auf einen kulturneutralen Standpunkt zurückzieht, das Wort geredet wird. So gibt es beispielsweise nicht *den* christlichen Glauben in einer kulturfreien Sphäre. Wenn eine *sui generis*-Definition für Religion eingefordert wird, die dennoch nicht von einer geschichtsunempfindlichen Wesensbestimmung ausgeht, dann muss innerhalb des gesellschaftlichen Systems anhand ökonomischer, politischer und sozialer Indikatoren aufgewiesen werden, worin ihre originäre Relevanz besteht. Wenn sich diese Relevanz feststellen lässt, dann bezeugt das eine dem Kommunikationsgeschehen von Kultur und Religion innewohnende missionarische Dynamik.

Nicht nur religiöse Überzeugungen sondern auch kulturelle Vorstellungen entfalten ihre Wirksamkeit schon vor jedem bewusst gefassten Entschluss zur Verbreitung. Mission wurzelt in dieser Basiskommunikation, welche die ausschließlich statische Betrachtung eines Nebeneinanders von gesellschaftlichen Segmenten und isolierten Lebenswelten nicht zulässt. Wenn anstatt nur religiöse oder kulturelle Entitäten zu betrachten, die sozialen Akteure und ihr Habitus in Blick genommen werden, wird unterstrichen, dass ein ständiger Vermittlungsprozess von Bedeutungszuschreibungen, der auf religiöse und kulturelle Ideen zurückgreift, veranschlagt werden muss.⁸ Es geht also keineswegs um Loslösung der Religion von Kultur. In dem genannten Beispiel indigener Religiosität ist es zunächst auch gerade deshalb hilfreich, auf den weiteren Kulturbegriff zurück zu greifen, da Kultur und Religion in dieser Weltauffassung nicht einfach zu trennen sind. Allerdings wird in der aktuellen Auseinandersetzung indigener mit kreolischer Kultur in Venezuela deutlich, dass dieser »sakrale Monismus« bereits aufgebrochen ist. Die Schilderungen der Indios zeigen, dass ein Mitglied einer indigenen Ethnie das traditionelle Deutesystem beibehalten kann, aber zugleich seine Lebensweise immer mehr an die kreolische assimiliert oder Kommunitäten den christlichen Glauben annehmen, während sie die indigene Lebensweisen weiterführen. Vor diesem Hintergrund ist es zwingend geboten, zwischen kulturellen und religiösen Traditionen zu unterscheiden, ohne die wechselseitige Bezugnahme aus den Augen zu verlieren. Ich verorte missionarisches Geschehen bewusst in diesen fundamentalen Prozessen sozialer Interaktion, damit auch spezifische Mission im religiösen Kontext nicht auf eine Einbahn-Kommunikation zwischen Sender und Empfänger verkürzt wird.

Die Notwendigkeit in diesem Zusammenhang, die Idee von Kultur zu überprüfen, ergibt sich aber nicht allein aufgrund der komplexen kulturell-religiösen Dynamiken, sondern auch mit Blick auf den aktuellen Diskurs. Von verschiedenen Seiten lautet die Diagnose, dass der Kulturbegriff jegliche Bestimmtheit verloren hat. Es wird ihm attestiert, dass er vage geworden und zum »Overall-Begriff« verkommen sei.⁹ Damit ist der Terminus nicht schon *per se* obsolet, es zeigt sich aber, dass es mit einem Verweis auf die klassische Definition von Kultur als der vom Menschen gestalteten Natur nicht getan ist.

Die Wurzeln dieser problematischen Beziehung zwischen Religion und Kultur sind überhaupt in der Moderne angelegt. Niklas Luhmann weist auf ein grundsätzliches Spannungsverhältnis, das aus der Subsumierung von Religion unter den Kulturbegriff bereits im 18. Jahrhundert erwächst, nachdem Kultur zu einem Zentralbegriff geisteswissenschaftlicher Diskurse und der Vergleich Methode wurde.¹⁰ Das Problematische an dieser Zuordnung wurde zunächst nicht wahrgenommen, da es im Zuge dieser Entwicklung noch einen unangefochtenen archimedischen Punkt der Betrachtung der Kulturphänomene gab: der europäische Gesichtspunkt, welcher der Religion einen mehr oder weniger gesicherten Platz zuwies. Jedoch zu Zeiten der Entlarvung von Eurozentrismen und Postkolonialismus ist das

nicht mehr möglich. Dafür entstehen nun neue Metaphysiken, jedoch ohne dafür Religion in Anspruch zu nehmen: »Vielmehr wird umgekehrt die Religion, wenn sie als Kultur begriffen wird, diesen Erklärungen untergeordnet, sie wird miterklärt wie alles andere und bestätigt damit den Rahmen, indem verdeutlicht wird, was der Fall ist.«¹¹

Vor allem der methodische Vergleich geht also auf Kosten der Religion, da schon im Voraus gewusst wird, was das Ganze zu bedeuten hat, wenn Ähnlichkeiten der Phänomene festgestellt werden. In der eingangs beschriebenen Begegnung von Christentum und indigener Religion äußerte sich das beispielsweise so, dass der christliche Schöpfergott mit den verschiedenen Protagonisten in den indigenen Schöpfungsmythen gleichgesetzt wurde. Dabei wird ignoriert, dass den Schöpferfiguren in den überlieferten Erzählungen meist keine aktuelle Relevanz zukommt. Die Hauptakteure sind stattdessen die guten und die bösen Geister, die mit den Ahnen in Verbindung stehen. Auf diese Weise hat eine Gleichsetzung, aber nicht wirklich eine Auseinandersetzung stattgefunden. Sie nimmt die Ideen beider religiösen Traditionen nicht ernst, wird aber bereitwillig von beiden Seiten akzeptiert, da es in den Diskurs einer neutralen Kommunikation über Religion passt, der von kulturwissenschaftlichen Verständnis vorgegeben wird und nicht mehr die Originarität, welche die Äußerungen der jeweiligen religiösen Tradition beanspruchen, veranschlagt. Dieser Hinweis verweist aber auch auf die Dynamik inter- und intrakulturellen Geschehens, wo unterschiedliche Lebenswelten mit ihren jeweiligen Sinntraditionen immer schon miteinander kommunizieren. Nur die Isolation oder die künstliche Abstraktion in der Idee einer reinen Ursprünglichkeit kann das verhindern oder ignorieren. Gerade der anstößige Missionsbegriff fordert unter dieser Rücksicht ein, die ständig ablaufenden Konstruktionsprozesse sozialer Welten in Reaktion und Verarbeitung des sich verändernden Kontextes mit allen seinen Dimensionen – auch der religiösen – ernst zu nehmen. Denn längst vor jedem bewusst initiierten Austausch von Informationen oder aktiver Konfrontation mit neuen Ideen finden informelle Gespräche und Datentransfers auf »inoffiziellen Wegen« statt, die sich in Neuformulierungen von Bedeutungszuschreibungen niederschlagen.

Mission in dieser Auffassung stellt sich in diese dynamische Wirklichkeit der ununterbindbaren Interaktion von Lebenswelten, im Gegensatz zum objektiven Kulturvergleich, der vom unkommunikativen Beobachterposten aus geschieht. Die Wiederholung von kolonialistischen, paternalistischen und indoktrinären Formen missionarischer Kommunikation, die es unzweifelhaft gegeben hat und gibt, wird jedenfalls nicht dadurch abgewendet, dass dieses Interaktionsgeschehen ignoriert wird. Bezeichnenderweise deuteten die jungen Indios in unseren Gesprächen auch an, dass inzwischen die stärkste Bedrohung ihrer Lebensweise nicht mehr von christlicher Mission, sondern von der zunehmenden Verbreitung kreolischer Musik und Filme herrührt. Da es aber offensichtlich nicht um Religion geht, entgeht diese Weise unterschwelliger Mission der sonst allgegenwärtigen Kritik.

11 Ebd., 303.

12 Vgl. José CASANOVA, Das Problem der Religion und die Ängste der säkularen europäischen Demokratien, in: DERS., *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 8ff.

13 Das dokumentiert beispielsweise der Religionssoziologe Hubert Knoblauch: »Zur gegenwärtigen Spiritualität gehört (1) eine unterschiedene Orientierung an den subjektiven Erfahrungen, die als besonders und herausragend ge- deutet werden. (2) Quellen dieser

Deutung sind vor allem in der alternativen Religiosität zu suchen, die sich aus den nicht hegemonialen (östlichen, archaischen, okkulten, mystischen etc.) Traditionen der Religion zusammensetzen. (3) Distanz zur Dogmatik religiöser Großorganisationen und eine Tendenz zum Anti-Institutionalismus verbinden sich mit (4) einer Betonung der religiösen Autonomie des Individuums und damit einem ausgeprägten weltanschaulichen Individualismus. Die Erfahrungsorientierung ermöglicht

(5) eine Art der Ganzheitlichkeit, die die funktionale Differenziertheit für die Einzelnen wieder zusammenhängend deuten lässt. (6) Schließlich gibt es Hinweise darauf, dass »Spiritualität« für die Handelnden selbst zu einem Alternativbegriff für Religion wird. « Vgl. Hubert KNOBLAUCH, *Einleitung: Soziologie der Spiritualität* 2006, URL: www.zfr-online.de/doc/052-einleitung.html.

14 Vgl. *Ad gentes* 1ff (wie Anm. 7), 459ff.

3 Religion unter Generalverdacht

In dieser Betrachtungsweise wird ein neuer Zusammenhang zwischen dem Unbehagen der Rede von Mission und der Subsumierung von Religion unter Kultur plausibel. Die negative Besetzung des Missionsbegriffs hat ihren Grund nicht nur in den dunklen Kapiteln der Missionsgeschichte, die in keiner Weise klein geredet werden sollen, sondern auch in der aktuellen negativen Besetzung des Religionsbegriffs. Der Religionsbegriff ist insgesamt verfehlt in unseren Breitengraden. José Casanova attestiert Europa eine Religionsphobie, die dem Mythos von Säkularisierung als notwendiger Bedingung für die Möglichkeit von Demokratisierung entspringt. Darüber hinaus stellt er einen Generalverdacht der Gewaltverhaftetheit von Religion bei den Westeuropäern fest.¹² Auch beim viel beschworenen Boom des Religiösen in seinen entinstitutionalisierten und individualisierten Formen, verflüchtigt sich der Religionsbegriff zunehmend und stattdessen wird von Spiritualität gesprochen.¹³ Religion assoziiert Institutionen mit hegemonialem Anspruch, die im Zuge einer verbreiteten Skepsis gegenüber Globalisierungsprozessen negativ beurteilt werden. Christliche Gemeinschaften, die den Anspruch kund tun, die Herrschaft Gottes überall aufzurichten oder die Idee von einem christlichen Volk, das die ganze Menschheitsfamilie umfasst, kommen dabei nicht gut an. Ebenso widerspricht die Bestimmung von Mission als die Erfüllung und Kundgabe eines Heilsplanes Gottes in der Welt und in ihrer Geschichte¹⁴ dem Bedürfnis nach individueller spiritueller Entfaltung und persönlicher Erfahrung selbst von Christen. Es wird nicht nur ein Missionsverständnis des 19. Jahrhunderts, das dem Verdacht des Kulturimperialismus ausgesetzt ist, abgelehnt, sondern auch eine Auffassung von Mission, wie sie beispielsweise durch das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck kommt, ist nicht unbedingt mit den Vorstellungen aktuell praktizierter Religiosität kompatibel. Im binnenkirchlichen Raum ist man sich dessen nicht immer bewusst.

Wenn hier für eine positive Wiedergewinnung des Missionsbegriffes plädiert wird, dann kann es nicht um ein trotziges Dagegenhalten gegen den Zeitgeist gehen. Vielmehr muss der Anstoß von einem neu ernst genommenen Begriff von Religion kommen, der sich gegen eine Einebnung im allgemeinen Kulturvergleich wehrt und zugleich ganz klar seine Kulturverortung anerkennt. Eine versimplifizierende Dichotomisierung von gefährlicher religiöser Usurpation und harmlosen kulturellen Austausch wird damit aufgedeckt. Die Rede von Mission verschleiert eben nicht, dass es in der interkulturellen Begegnung um grundsätzliche Fragen des Weltverständnisses geht, die weitreichende Konsequenzen für das Zusammenleben der Völker haben, da sie globale Probleme betreffen und die Themen Gerechtigkeit und Frieden umfassen. In einer globalisierten Welt können Urteile, die über das Wohl und Wehe von Millionen von Menschen entscheiden, nicht je nach regionaler Weltanschauung verhandelt werden.

4 Grundlegung der Mission in der Transkulturalität von Religion

Klar ist, dass eine Neubesinnung auf den Missionsbegriff sich nicht *eo ipso* gegen Inkulturation oder Kontextualisierung ausspricht. Vielmehr deutet das Inkulturationskonzept bereits in diese Richtung. Denn zum einen wird christlicher Glaube als von jeher inkulturiert aufgefasst. Zum anderen wird das Evangelium aber auch als jede konkret verfasste Kultur transzendierend verstanden, auch wenn es immer kulturell bestimmt bleibt. Das heißt, dass das Evangelium niemals deckungsgleich in einer Kultur aufgeht und in der Tat liegt eine

wichtige Dimension des Inkulturationsgeschehens darin, dass das Evangelium aus dem Kontext einer jeweiligen Kultur heraus, diese Kultur auch verwandelt.¹⁵ Im Rahmen von Kontextualisierung bedeutet das, immer auch nach dem Text und seinen Übersetzungen in den Kontext zu fragen. Jedoch meint Transkulturalität mit Blick auf das Evangelium gesprochen nicht die Extrapolation eines kontextfreien Textes aus den offensichtlich kulturbedingten Inhalten der Evangelien. Zwischen Text und Kontext lässt sich nur dann sinnvoll differenzieren, wenn das Verhältnis nicht abstrakt betrachtet wird, sondern wiederum die Akteure in Blick genommen werden, in deren Habitus sowohl bedingende als auch gestaltende Momente kulturellen Geschehens sich treffen.¹⁶

Auch nichtchristliche Traditionen beanspruchen diesen transkulturellen Aspekt. Er ist charakteristisch für universalistische Religionen. Allerdings muss »universal« in diesem Zusammenhang so verstanden werden, dass damit nicht ein absoluter Standpunkt vertreten wird, der die Verhältnisse außerhalb von Raum und Zeit beschreibt. Es wird lediglich in Anspruch genommen, Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen, deren Gültigkeit Zeiten und Räume übergreifen. Naturwissenschaften beanspruchen mit ihren Aussagen ebenfalls Universalität, beschäftigen sich in der Regel aber nur mit einem Segment der Wirklichkeit. Und jede positiv geäußerte Idee auch in wirtschaftlicher oder politischer Hinsicht fällt, wenn sie sich nicht selbst außer Kraft setzen will, implizit ein Urteil über wahr und falsch, das nicht nur regionale Bedeutung haben soll. Religiöse Universalismen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich auf Fragen nach dem Ganzen und Sinn beziehen und teleologisch angelegt sind. Die gegenwärtig einflussreichste universale Idee sind die Menschenrechte. In dieser Hinsicht ist interessant, dass José Casanova einen Trend zur Sakralisierung der Menschheit durch die Globalisierung der Menschenrechte ausmacht.¹⁷ Insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet in seinen Augen einen entscheidenden Schritt in diese Richtung. Der Hinweis auf die Menschenrechte macht deutlich, dass universalistische Ideen missionarisch ausgelegt sind, da ihre weltweite Verwirklichung verlangt und aktiv betrieben wird. Selbst die Katholische Kirche wird mit diesem »Missionsziel« als Anwältin der Menschenrechte in außerkirchlichen Kreisen akzeptiert. Das Thema Menschenrechte macht auch deutlich, dass die Frage der Gültigkeit jeder universalistischen Position auf hermeneutische Grundfragen verweist.

15 Vgl. *Evangelii nuntiandi*. Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute von Papst Paul VI, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975, Nr. 20. Arij Roest Crolius weist für das katholische Verständnis von Inkulturation zu Recht darauf hin, dass es sich in diesem Sinne um einen »ortskirchlichen« Prozess handelt, da es immer um konkrete Menschen vor Ort geht. Abstrahierend beschreibt er zwei Momente von Inkulturation *ad intra* und *ad extra*, die eigentlich in einer Bewegung zusammengehen. Vgl. Arij ROEST CROLIUS, Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation, in: Andreas LIENKAMP/Christoph LIENKAMP (Hg.), *Die Identität des Glaubens in den Kulturen*, Würzburg 1997, 20ff.

Der Begriff Inkulturation wird auch kritisiert, da er die »Einpflanzung« eines akulturellen Evangeliums in einen kulturellen Kontext konnotiere. Tatsächlich verwendet beispielsweise das Zweite Vatikanische Konzil in *ad gentes* den Begriff der Implantation in diesem Zusammenhang, geht aber im Sinne von Roest Crolius darüber hinaus. Heinrich Schäfer macht unter dieser Rücksicht eine Unterscheidung zwischen Kontextualisierung und Kontextualität, die die Diskussion über Adaption und Inkulturation widerspiegelt. Er gebraucht Kontextualisierung synonym zu Inkulturation im Sinne von Adaption. Ich stimme ihm zu, dass von grundsätzlicher Kontextualität auszugehen ist, dennoch möchte ich den Begriff Kontextualisierung in diesem Zusammenhang nicht aufgeben, weil damit ein prozesshaftes Moment zum Ausdruck kommt. Vgl. Heinrich SCHÄFER,

Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religions- theorie im Anschluss an Pierre Bourdieu, Frankfurt a. M. 2004, 66ff.

16 *Evangelii nuntiandi* stellt ebenfalls die Person in ihrer sozialen Einbindung und Verwiesenheit auf Gott in den Mittelpunkt der Kommunikation zwischen Evangelium und Kultur. Vgl. (wie Anm. 15), Nr. 20.

17 CASANOVA, Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in: DERS., *Angst* (wie Anm. 12), 116f.

18 Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, Freiburg 2002, 305.

19 Vgl. SIEVERNICH, *Mission* (wie Anm. 8), 75ff.

20 CASANOVA, Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung, in: *Angst* (wie Anm. 12), 118.

Denn gerade wenn es nicht um partikularistische Lehrmeinungen geht, sondern um eine Menschheitsidee, dann kann die Wahrheitsfrage nicht ausgeklammert werden. So zeigt sich deutlich im inter- und intrakulturellen Gespräch, dass es nicht reicht, einfach einen europäischen Menschenrechtskatalog einzuklagen.

Wenn Kultur jedoch weithin nur noch als ein »Interpretationsmodell« aufgefasst wird, dann ist es ihr nicht mehr erlaubt, innerhalb ihrer Domäne den Maßstab universaler Gültigkeit anzulegen. Die Rede von einer Menschheitskultur wird unter diesen Prämissen zu Recht aufgegeben. Was bleibt, ist der methodische Vergleich der Einzelkulturen, dem es nicht zusteht normative Aussagen zu machen. Die alleinige Konzentration auf partikuläre Kontextualisierungen – jeder solle sich auf seinen Bereich beschränken – ist jedoch unter dem Befund zunehmender weltweiter Vernetzung schlichtweg nicht verantwortbar. Das haben universalistische Religionen anscheinend schon vor einer Globalisierungsdiskussion, die jetzt in aller Munde ist, erkannt.

5 Mission als dialogisches Geschehen

Der Anspruch universaler Gültigkeit begründet auch den missionarischen Charakter von Religionen wie dem Christentum. Das muss nicht Überpfropfen von fremden Ideen bedeuten, denn religiöse Wahrheit erschließt sich nach christlichem Offenbarungsverständnis dialogisch. Damit wird Sprache als Terrain abgesteckt, auf dem das Wechselspiel von Überlieferung und Neuerung stattfindet, da Dialog eine klare Kontextverwiesenheit und Internalisierung vorgegebener Narrative in der Interaktion von Kultur und Individuum offenbart.¹⁸ Zugleich verweist religiöses Sprechen aber auf eine eigene Sinntradition und ein »autonomes Sprachspiel«, also auf ein transkulturelles Element. Dieses Zueinander von Kontextualität und Transkulturalität bestimmt die Phänomenologie der christlichen Mission, so dass sie sich an den Schnittstellen von Kultur und Religion bewegt. Wahrheitsanspruch und Dialogcharakter schließen sich nicht gegenseitig aus, denn die Anrede lässt Raum für die freie Antwort der Dialogpartnerin. In der Bibel ist diese »göttlich-menschliche Kommunikation« ein Grundmotiv und christliche Mission kann in dieser Sicht als Fortführung eines »Heilsdialogs« verstanden werden.

Dass dieser dialogische Charakter christlicher Mission in der Missionsgeschichte teilweise fast total verdunkelt war, lässt sich nicht leugnen. Allerdings gab es immer auch trotz des politisch-imperialistischen Kontextes von Mission Stimmen, welche die Freiheit der Antwort einklagten und damit Zeugnis gaben von diesem Proprium christlicher Verkündigung.¹⁹ Christliches Missionsgeschehen ist auch dann dialogisch, wenn es nicht explizit als interreligiöser Dialog geschieht, denn immer ist Sprache im Spiel. Damit erfüllt christliche Mission, was José Casanova durch die Emergenz eines »globalen Denominationalismus« als Aufgabe an die religiösen Traditionen gestellt sieht. Er prognostiziert, dass, weltweit betrachtet, die Entwicklung von konkurrierenden partikularistischen Universalismen hin zu einem globalen denominationalen Kontextualismus gehen wird. Zu den deterritorialisierten, transnationalen imaginierten Gemeinschaften (globale *Ummas*), die in Zukunft die Hauptakteure in der weltanschaulichen Kommunikation sein werden, zählen bei ihm auch die »Weltreligionen«: »Jede ›Weltreligion‹ beansprucht ihr universales Recht, einzigartig und verschieden zu sein, also ihren Partikularismus, zur gleichen Zeit aber präsentiert sie sich global als ein universaler Pfad für die gesamte Menschheit. Globaler Denominationalismus entsteht durch den Prozess der gegenseitigen Anerkennung der partikularen wie der universalen Ansprüche.«²⁰

Ob diese Verhältnisbestimmung mit dem Neologismus »global« (global und lokal) auf den Nenner gebracht werden muss, sei dahin gestellt, doch das notwendige Zueinander von regionaler und universaler Identität wird in jedem Fall unterstrichen. Die gegenseitige Anerkennung der partikularen wie der universalen Ansprüche geschieht in der christlichen Mission durch das Paradigma der Inkulturation. Die Wahrheit des Evangeliums wird in der Begegnung seines Kontextes mit einem anderen Umfeld neu ausgesprochen. Zugleich muss sich jedoch jedes Bemühen um Kontextualisierung davor hüten partikularistisch zu werden. Gerade das missionarische Selbstverständnis bewahrt das Christentum davor provinziell oder esoterisch zu werden. Dialogische Mission kennt ein Moment der Reziprozität, da ein Teil des Outputs in der Interaktion von Kultur und Religion als Input zurückfließt. Der Missionar ist kein Emissär, der nur als Überbringer einer Botschaft dient und zu ihr in einem neutralen Verhältnis steht. Er selbst ist Teil der Botschaft und tritt in seiner Person in Dialog mit dem Evangelium und mit der begegnenden Kultur. Die Begegnung wird dann aber auch wieder Rekurs nehmen auf die partikuläre Phänomenologie des Ausgangs und eine Neureflexion provozieren, sofern der dialogische Charakter ernst genommen wird.

6 Mission und interreligiöser Dialog

Schließlich muss, wenn Mission als *Proprium* transkultureller Deutesysteme ausgewiesen wird, eine formale Verhältnisbestimmung zum interreligiösen Dialog geschehen.²¹ Wird Mission selbst dialogisch aufgefasst, ist einerseits eine strikte Abgrenzung nicht mehr zulässig. Andererseits kann Mission nicht vollständig in den interreligiösen Dialog überführt werden, denn Mission umfasst mehr als nur das Gespräch: der religiöse Universalismus ist zugleich theoretisch und praktisch.²² In einem christlichen Verständnis besteht die Weitergabe des Glaubens nicht nur in der Zustimmung zu Konzepten. Sie beinhaltet die Eingliederung in eine Glaubensgemeinschaft und die praktische Umsetzung, die sich nicht allein kognitiv mit den Fragen nach gelungenem Menschsein auseinander setzt. Er formuliert nicht nur einen Wahrheitsanspruch, sondern beschreibt zugleich einen Heilsweg, der die ganze Person in allen Aspekten des Lebens betrifft. Der christliche Heilsweg spricht von Nachfolge, der ein Vollzugscharakter eigen ist.²³ Insgesamt gilt für religiöse Universalismen, dass sie auf die Verwirklichung einer neuen individuellen und sozialen Lebenskultur zielen, indem alle Aspekte des Lebens durch das spezifische Weltverhältnis neu bewertet werden. Insofern vollzieht sich in allen Prozessen der Lebensweltgestaltung, die ihre Impulse aus universalistischen Ideen erhalten, missionarisches Geschehen. Mission kann in dieser Hinsicht als Gestaltwerdung eines religiösen Universalismus gleichsam in einem autotelischen Charakter verstanden

21 Thomas Roddey weist darauf hin, dass das Dokument »Dialog und Verkündigung« von 1991 eine an die Vertreter der pluralistischen Religions-theologie adressierte Krisenintervention darstellt, das der Ansicht entgegen wirken soll, dass der interreligiöse Dialog die Verkündigung ablöse. Dialog und Verkündigung werden als Ausdifferenzierungen des einen übergeordneten Sendungsauftrags der Kirche zur Evangelisierung dargestellt. Vgl. Thomas RODDEY, *Das Verhältnis der Kirche zu den nicht-*

christlichen Religionen: die Erklärung »Nostra aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt, Paderborn 2005, 137.

22 Vgl. Robert SPAEMANN, Sollten universalistische Religionen auf Mission verzichten?, in: KALLSCHEUER (Hg.), *Europa* (wie Anm. 10), 280.

23 In *Evangelii nuntiandi* wird die Evangelisierung einer Kultur über territoriale und quantitative Aspekte hinaus (Nr. 19) als »innere Umwandlung«, die zur »Erneuerung der

Menschheit« in allen Bereichen führt, beschrieben (Nr. 18). Vgl. wie Anm. 15.

24 Ähnlich besteht im Sinne von *Evangelii nuntiandi* eine absolute Verpflichtung der Kirche zur Evangelisierung, da es um ihre »tiefste Identität« (Nr. 14) und »innerstes Wesen« geht (Nr. 15). Vgl. ebd.

25 Vgl. *Mission und Dialog* (1984), *Redemptoris Missio* (1990), *Mission und Verkündigung* (1991).

26 Vgl. *Nostra aetate* 1 (wie Anm. 7), 355f.

werden, da Handlung und Bewusstsein sozusagen zusammenfallen, wenn die missionarische Aktivität intrinsisch aus der universalen Idee motiviert wird.²⁴

Selbstverständlich beschränkt sich auch der interreligiöse Dialog nicht nur auf kognitive Aspekte. Beispielsweise sprechen die lehramtlichen Verlautbarungen der Katholischen Kirche zu diesem Thema von einem Dialog des Lebens, welcher der Verständigung dient, aber auch in die konkrete Zusammenarbeit führen kann.²⁵ Entscheidend ist jedoch die Zuordnung, denn interreligiöser Dialog wird überhaupt erst zur Frage, wenn die missionarischen Selbstvollzüge von religiösen Universalismen aufeinandertreffen. Aus dieser Verhältnisbestimmung ergeben sich unterschiedliche Qualitäten in der Begegnung mit Kultur, die durch die Differenzierung von Interkulturalität und Transkulturalität eingeholt werden soll. Ein erneuter Blick auf die Menschenrechte wird das verdeutlichen: Ihre Idee verlangt zwingend die aktive Umsetzung und in bestimmten Fällen geht damit die Forderung nach Aufgabe von kulturellen oder religiösen Traditionen einher. Es leuchtet ein, dass die Durchsetzung nicht durch den Respekt vor kulturellen Eigenheiten eingeschränkt werden kann. In manchen Kulturen zeigt ihre Verwirklichung den Beginn eines tiefgehenden sozialen Wandels an. Es wäre kurzsichtig zu meinen, es würden nur isolierte partielle Veränderungen ausreichen, da die Grundfragen menschlicher Existenz angesprochen werden. Diese Einsicht ist von besonderer Bedeutung für die Diskussion um die universelle Validität, die für sie in Anspruch genommen wird, obwohl sie in einem regionalen Kontext entwickelt wurden. Selbstverständlich kann es unterschiedliche Verwirklichungsweisen je nach Kontext geben, aber ihre grundsätzliche Gültigkeit kann nicht jeweils regional neu verhandelt werden, ohne die Idee insgesamt zu untergraben. Aufschlussreich ist deshalb die Rede von einer »Sakralisierung« der Menschheit durch die Globalisierung der Menschenrechte, die José Casanova in diesem Zusammenhang einbringt. Inwiefern das inhaltlich zulässig ist, ist hier nicht von Belang. In phänomenologischer Hinsicht richtet sich das Interesse auf die formale Feststellung, dass hier eine Sakralisierung stattfindet, die bewirkt, dass eine bedingte Gültigkeit der Menschenrechte aufgrund kultureller Eigenheiten tabu ist.

Mit diesem Rückgriff auf Sakralität bekommt die Argumentation eine neue Qualität, da damit auf eine unhinterfragbare transkulturelle Grundlegung rekurriert wird, die sich letztlich der weiteren Diskussion entzieht. Hier genügt die Feststellung, dass damit auch in der Frage der Menschenrechte auf den unterschiedlichen Ebenen von Interkulturalität und Transkulturalität operiert wird. Universale Religionen beanspruchen diese transkulturelle Dimension nicht nur, sondern sie füllen sie positiv. So bekundet beispielsweise im christlichen Kontext das Zweite Vatikanische Konzil eine universale Menschheitsidee, indem es davon ausgeht, dass alle Völker eine einzige Gemeinschaft bilden und denselben Ursprung haben. Gott wird als dasselbe letzte Ziel für alle Menschen genannt und weiterhin wird behauptet, dass alle Religionen Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins geben.²⁶ Darüber hinaus werfen universale Religionen nicht nur die Frage nach Sinn und Ziel und nach dem Geheimnis unserer Existenz auf, sondern formulieren Antworten, die auf konkrete individuelle, politische, ökonomische und soziale Verwirklichung zielen. Wenn sie auf diese Weise Lebenswelten aktiv gestalten, sind sie immer schon missionarisch tätig. Mission weist sich daher als intrinsisches Moment ihrer Transkulturalität aus.

Die Tatsache, dass dieser transkulturelle Anspruch im interreligiösen Gespräch und auch im weltanschaulichen Diskurs immer wieder neu begründet werden und je nach Lebenswelt neue Formen des Ausdrucks finden muss, mindert seine Gültigkeit genauso wenig wie im parallel gelagerten Fall der Menschenrechte. Mission ist demgemäß in einem christlichen Verständnis nicht etwas, was darüber hinaus noch zu tun wäre, sondern bedeutet Selbstvollzug der transkulturellen Dimensionen menschlicher Existenz. Mission ist im fort-

dauernden Prozess der Interaktion von Kultur und Transkulturalität angelegt, der nur in der Abstraktion vorübergehend ausgesetzt werden kann. Folglich ist interreligiöser Dialog erst in einem zweiten Schritt die Konsequenz aus diesem transkulturellen Anspruch in der interkulturellen und intrakulturellen Begegnung. Die Alternative interreligiöser Dialog oder Mission stellt sich in dieser Betrachtungsweise also gar nicht. Erst, wenn im interkulturellen Bereich verschiedene transkulturelle Überzeugungen in ihrem missionarischen Vollzug aufeinander treffen, dann verpflichtet das zum Gespräch, das gegenseitige Bereicherungen und Zusammenarbeit im Hinblick auf gemeinsame Überzeugungen beinhalten kann. Dadurch, dass diese konsekutive Bezugnahme offen gelegt ist, wird auch der Verdacht ausgeräumt, dass unter der Vorgabe von Dialog verkappte Mission geschehe. Denn die Grundmotivation kommt auch hier aus dem missionarischen Moment als Ausdruck eines Universalismus, der die gesamte Menschheit mit allen Dimensionen der Realität in Blick hat. In dieser Linie kann sich der interreligiöse Dialog nicht mit Konsensformeln begnügen, sondern er wird auch danach fragen, was zum umfassenden Heil aller Menschen zu tun ist. Wenn dieses Verhältnis transparent gemacht wird, tut das dem Gespräch keinen Abbruch, sondern es führt zur Aufrichtigkeit in der interreligiösen Begegnung. Überhaupt wäre auch hier wieder zu fragen, welche theoretischen Entscheidungen sich eigentlich hinter diesem Verdacht verbergen. Es könnte nämlich sein, dass die Religionen selbst weniger ein Problem mit dem jeweiligen Missionsanspruch haben als der so genannte neutrale Diskurs über Religion, der Unterschieden durch immer weitere Differenzierungen begegnet mit dem Ziel der gegenseitigen Schonung. Luhmann diagnostiziert in diesem Zusammenhang Formen »zivilisierter« Interaktion, welche durch die religionswissenschaftlichen und soziologischen Diskurse suggeriert werden, da sie die Deutetheit in Sachen Religion für sich beanspruchen.²⁷

7 Ausblick

Natürlich wäre es blauäugig zu meinen, allein durch eine neue Konzentration auf den Terminus »Religion« würden sich die Probleme lösen. Der Religionsbegriff gibt mindestens genauso viele Rätsel auf wie die Rede von Kultur. Das sieht im ersten Moment nur nach einer Problemverschiebung aus. Doch die aktuelle Präsenz religiöser Themen in den öffentlichen Diskursen erhebt sich über die methodologischen Zweifel und schafft Fakten. Das Moment der Indifferenz verflüchtigt sich zunehmend und eine Tendenz zur Deprivatisierung des Themas Religion wird erkennbar. Aufgrund der zunehmenden interkulturellen und intrakulturellen Berührungspunkte, aus denen sich neue Konfliktfelder ergeben, da verschiedene transkulturelle Ansprüche aufeinander treffen, werden

²⁷ Vgl. LUHMANN, Religion als Kultur, in: KALLSCHEUER (Hg.), *Europa* (wie Anm. 10), 304.

²⁸ Wolfgang Gantke verweist in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit einer »transzendenz-offenen« Kulturwissenschaft. Vgl. GANTKE, Religionswissenschaft (wie Anm. 12), 89ff.

²⁹ Vgl. Anselm STRAUSS, *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung, München 1998.

vermehrt Beurteilungen und Bewertungen gefordert. Dass das einem häufig konfliktiven Hintergrund entspringt, tut der Sache keinen Abbruch, vielmehr wird dadurch die öffentliche Relevanz des Themas unterstrichen.

Auch wenn ich in diesem Zusammenhang die Frage der Funktion von Religion und ihrer gesellschaftlichen Notwendigkeit nicht den Religionswissenschaftlern oder Soziologen überlassen möchte, heißt das dennoch nicht, diese Wissenschaften aus der Diskussion zu verbannen. Sofern die Frage der theoretischen Grundlagen nicht ausgeklammert wird, leisten diese Disziplinen unverzichtbare Beiträge, wenn es um interreligiösen Dialog und Mission geht.²⁸ Vor allem zur Erstellung einer angemessenen Begrifflichkeit in der Rede von religiösen Phänomenen muss auf die Ergebnisse der Religionsforschung zurückgegriffen werden, denn sie bietet ein differenziertes Instrumentarium, durch das die regionalen Theologien herausgefordert werden, sich gegenseitig verständlich zu machen und nicht nur binnenreligiös mit geoffenbarten Wahrheiten zu operieren. Religionswissenschaft, Religionssoziologie und Kulturanthropologie haben die Komplexität religiöser Phänomenologien ausreichend dokumentiert und zwingen zu einer differenzierten Sicht von Religion. In einem nächsten Schritt braucht es zugleich auch den Mut zur Typologie und zur Theoriebildung. Besonders empirisch-qualitative Forschung scheint mir dazu geeignet, da sie »konzeptuelle Dichte« anzielt bei einer gleichzeitigen steten Rückgebundenheit an empirische Daten. Ihr geht es nicht nur um deskriptive Erfassung religiöser Verhältnisse in einer möglichst großen Informationsfülle, sondern um die Analyse dessen, was sich zeigt.²⁹ Da es sich nun einmal zeigt, dass das Thema Religion relevant ist und dabei die Frage der Mission, trotz der unbestrittenen negativen Begriffsgeschichte, nicht ohne Weiteres ausgeklammert werden kann, ergibt sich eine ausreichende Schnittmenge zur gemeinsamen Betrachtung. Die Rückbindung an den Gedanken der Transkulturalität religiöser Universalismen lässt eine Beschäftigung mit dem Thema unter neuen Vorzeichen zu. Durch die Analyse empirischer Daten könnte nun geprüft werden, ob ein in diesem Sinne erweiterter Missionsbegriff tatsächlich dazu beiträgt, die aktuelle religiöse Situation adäquat zu erfassen. In jedem Fall müsste dabei eine Engführung des Begriffs auf eine westeuropäische Sichtweise vermieden werden. Denn so viel steht bereits fest: Die Manifestation transkultureller Ansprüche ereignet sich gegenwärtig unter veränderten Rahmenbedingungen, die sowohl Theologie als auch Religionsforschung neu herausfordern. Die Begegnung mit anderen territorial fest umrissenen Religionen ist nicht mehr ihr primärer Ort. Religiöse Verfasstheit ist immer stärker durch Entterritorialisierung gekennzeichnet, so dass auch Mission sich nicht mehr einfach auf ein fein säuberlich definiertes Außen bezieht. Mission *ad intra* und *ad extra* geht fließend ineinander über und bestimmt sich nicht mehr geographisch. Die Glaubensweitergabe bekommt auch in einem bisher selbstverständlich von Tradition bestimmten Kontext immer mehr einen »missionarischen« Charakter. Darüber hinaus ist das Feld der interreligiösen Begegnung von einer verstärkt offenen Netzwerkstruktur und hybriden religiösen Verhältnissen geprägt. Nicht unbedingt das Aufeinandertreffen verschiedener klar definierter Wahrheitsansprüche bestimmt das Bild, sondern eine ganze Bandbreite religiöser und areligiöser Verhaltensweisen, die von Ablehnung über Indifferenz bis Eklektizismus in unterschiedlichen Abstufungen gehen. In der Zusammenschau all dieser Phänomene ist das Thema Mission unabdingbar. Auf diesem Hintergrund bevorzuge ich auch in einem christlichen Kontext den Begriff Mission gegenüber der Rede von Evangelisierung oder Sendung, da er sowohl auf andere religiöse Traditionen als auch auf säkulare Organisationen anwendbar ist und damit erst den ausreichenden Spielraum für die in der aktuellen Situation gebotene umfassendere Betrachtung bietet.

Zusammenfassung

Die Subsumierung von Religion unter Kultur in der Moderne führt durch die Unbestimmtheit des Kulturbegriffs zu einer Neutralisierung religiöser Phänomene. Wenn stattdessen das fundamentale Kommunikationsgeschehen zwischen Kultur und Religion ernst genommen wird, dann eröffnet sich die Möglichkeit einer positiven Wiedergewinnung der Rede von Mission. Anhand der Diskussion der Menschenrechte wird aufgezeigt, dass die dabei von Religionen beanspruchte Transkulturalität durchaus Parallelen im Gültigkeitsanspruch »säkularer« Universalismen hat. Durch die daraus folgende dialogische Bestimmung von Mission ergibt sich auch kein Widerspruch zum interreligiösen Dialog.

Abstract

As a consequence of the indeterminate nature of the concept of culture, the subsumption of religion under culture in the modern age results in a neutralization of religious phenomena. If the fundamental occurrence of communication between culture and religion is taken seriously instead, then the possibility for a positive recovery of talk about mission or missionary work opens up. With the aid of the discussion of human rights it is shown that the transculturality asserted here by religions definitely has parallels in the claim to validity of »secular« universalisms. A contradiction to interreligious dialogue does not arise here either as a consequence of the ensuing dialogical determination of mission ministry.

Sumario

Subsumir a la religión bajo cultura en la modernidad conduce, por la indeterminación del concepto de cultura, a una neutralización de los fenómenos religiosos. Si, en cambio, se toma en serio la comunicación fundamental existente entre cultura y religión, se nos abre la posibilidad de una nueva apropiación positiva del discurso sobre la misión. Partiendo del debate sobre los derechos humanos, el artículo muestra que la »transculturalidad« que pretenden las religiones tiene un cierto paralelismo en la pretensión de valor de los universalismos »seculares«. La determinación dialogal de la misión, que viene a continuación, no está en contradicción con el diálogo interreligioso.
