

Missionarische Bibelübersetzung als „Kolonie“ Gottes unter den Menschen

„Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matthäus 28,18-20; Lutherbibel, Revision 1984).

Entwicklung oder Auftrag? Einleitende Stichpunkte zur Mission

An dem für die christliche Mission zentralen Bibeltext (vgl. Markus 16,15) sind mehrere Aspekte hervorzuheben. Es handelt sich um die letzte persönliche Begegnung des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern. Das unterstreicht die Bedeutung der inhaltlichen Botschaft als Vermächtnis. Dieses wird als Aufforderung vorgetragen. Mit seiner Auferstehung hat Jesus die Macht des Todes gebrochen. Christus ist der Begrenzung durch Raum und Zeit enthoben, verfügt über alle „Gewalt“ bzw. „Macht“ (griechisch: *exusia*), erklärt dementsprechend „alle Kreatur“ (Markus 16,15) bzw. „Völker“ (Matthäus 28,19, griechisch: *ethne*) als zu seinem Wirkbereich gehörig. Indem Jesus Christus seinen Status kundtut, motiviert – und befähigt! – er die Apostel dazu, die anderen Menschen – und zwar möglichst alle – zu Jüngern Jesu zu machen. Dem Imperativ, andere Menschen zu Nachfolgern Jesu zu machen, sind im griechischen Ausgangstext drei Partizipien zugeordnet, die das „Wie“ verdeutlichen: „gehend“, „taufend“, „lehrend“. Inhalt der Lehre ist, was Jesus geboten hat bzw. etwas stärker fokussierend: „das Evangelium“ (Markus 16,15). Die Übertragung der griechischen Partizipialkonstruktion in eine parataktische Auflistung von Aufforderungen in der Lutherbibel deutet die Schwierigkeiten bei der Erstellung einer linguistisch und theologisch vertretbaren Übersetzung an. Den Unsicherheiten über das Dass, Wie und Was des Auftrags begegnet Christus mit der Zusage seines Beistands, seines Dabei-Seins. Deutlich ist: Es geht um Begründung und Vollzug von Beziehungen. Die Apostel – und alle späteren Jesus-Nachfolger – erfahren sich als in eine Bewegung von einem Woher zu einem Wohin gestellt. Bei alledem gründet die Gewissheit (Einheitsübersetzung: „Seid gewiß“) in



Abb. 1: Missionsauftrag in einer Swahili-Bibel (B graph.1937 02)



Abb. 2: Yabem-Bibel (B Yabem 1996 01). @United Bible Societies

Christus, der alle kreatürlichen Begrenzungen überschreitet, zugleich „aller Kreatur“ zugewandt ist. Das Markusevangelium (16,20) endet mit der Notiz, dass die Apostel (griechischer Begriff für „Gesandter, Sendbote“) auszogen und überall predigten.

Mit der kommunikativen Gestalt von Sendung (lateinisch „missio“) und Sendungsinhalt kommt die Vielfalt der Sprachen und Kulturen ins Spiel. Der Gegenstand des Evangeliums wurde von den Aposteln als Augenzeugen erlebt, in der mündlichen Rede Jesu in einer bestimmten Sprache (Aramäisch bzw. Hebräisch) gehört, überwiegend in der damaligen Verkehrssprache (Griechisch) nacherzählt und schriftlich fixiert. Sobald die Jünger Jesu andere Menschen zu Jüngern machten und diese zu ähnlichem Tun ermutigten, erweiterte sich der Kreis der Nachfolger Jesu immer mehr zu Angehörigen anderer Ethnien, Sprach- und Kulturkreise hin.

Das Zueinander von universalen, also die Gesamtheit der Welt betreffenden, sowie partikularen, nur auf Teile der Gesamtheit zutreffenden Bezugsinstanzen der Mission wurde auch in Illustrationen zur Bibel verarbeitet.

In Stuttgart erschien 1937 eine Swahili-Bibel (B graph.1937 02) mit den Illustrationen des deutschen Künstlers Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1872) (Katalogteil: 4.11). Die Verantwortlichen hielten dies für das afrikanische Zielpublikum sicherlich auch deswegen für vertretbar, weil Schnorr von Carolsfeld für die Gestaltung seiner biblischen Figuren die Anschlussfähigkeit an alle Zeiten und Territorien beanspruchte. Aufgrund von Reisetudien die biblischen

Personen zu „Beduinenhäuptlingen“ zu machen, lehnte er ebenso ab wie „Einmischungen von störenden Elementen“ aus der Zeit des jeweiligen Künstlers, die dann „vermöge des Geschmackswechsels einer anderen Zeit als unstatthafte Wunderlichkeiten erscheinen“ konnten (Schnorr von Carolsfeld, S. IX). Der Zugang zu den biblischen Inhalten sollte nicht durch deren künstlerische Präsentation erschwert werden. Im Anschluss an die italienische Renaissance-Kunst mit deren bewusster „Einfachheit der Bekleidung“ wollte Schnorr von Carolsfeld seinen Illustrationen – dem Wesen bzw. Selbstanspruch der biblischen Botschaft entsprechend – einen „urweltlichen, großartigen, allgemeinen und deshalb für alle Zeiten gültigen Charakter“ verleihen (Schnorr von Carolsfeld, S. IX). Man kann freilich fragen, ob die mit ihrer Physiognomie und ihrer an die römische Toga erinnernden Kleidung sehr europäisch aussehenden Apostel genügend Identifikationspotential für die Adressaten einer Swahili-Bibel bieten (vgl. Warneck, Mission, S. 242–243). Freilich waren die damaligen Jünger Jesu keine Afrikaner. Die Bibelillustration wie die Bibelübersetzung stehen vor einer gemeinsamen Herausforderung. Der Inhalt ist gerade mit seiner historischen Verortung (Lukas 1,1: „Bericht zu geben von den Geschichten, die unter uns geschehen sind“) ein „sicherer Grund der Lehre“ (Lukas 1,4), sollte also möglichst authentisch wiedergegeben werden. Andererseits muss das „Für euch“ des Heilsgeschehens von Kreuz und Auferstehung Christi (1. Korinther 11,24) von den jeweiligen Hörern, Lesern, Betrachtenden als ein „Für mich“ versteh- und erfahrbar werden.

Die Gestik des segnenden Christus vor seiner Himmelfahrt (Lukas 24,50-52) hat eine neuere Illustration mit der Motivbearbeitung Schnorr von Carolsfelds gemeinsam. Einer Bibel in Yabem aus Papua Neuguinea (B Yabem 1996 01) wurden die Strichzeichnungen der französisch-schweizerischen Künstlerin Annie Vallonton (1915–2013) beigegeben. Mit der rein linearen, von allen individuellen bzw. kulturellen Spezifika abstrahierenden Darstellungsweise menschlicher Figuren betrieb sie eine konsequente Elementarisierung auf das Wesentliche. Die Umrisse können von den Lesern aufgrund ihrer Selbstwahrnehmung und ihrer kulturellen Prägungen in einer jeweils spezifischen Weise gefüllt werden. Dadurch



Abb. 3: Erkennungsbild der Zeitschrift „Die Evangelischen Missionen“ (Kirch.G.oct.4871)

wird sozusagen hinter den Aposteln die – aufgrund von Mission – erweiterte Jüngerschar mit ihren jeweils historisch-kulturellen Spezifika sichtbar. Inhaltliches Kontinuum bleibt die Beziehung zwischen dem gebenden bzw. segnenden Christus und den empfangenden, dankbar staunenden bzw. zum Botschaftsdienst bevollmächtigten Jüngern. Vallontons Zeichnungen sind die am häufigsten gedruckten Bibelillustrationen. Sie wurden auch deswegen gerne für Bibelausgaben in außereuropäischen Sprachen verwendet, weil sie den bei Texten weitaus geringeren Grad an Elementarisierung und kontextueller Konkretisierung zu kompensieren halfen. Texte begegnen stets in einer bestimmten Sprache, sind dadurch im Wirkungskreis begrenzt, bedürfen bereits vor dem Rezeptionsvorgang der Festlegung auf spezifische Begrifflichkeiten.

Charakteristisch für das Wesen von Mission ist deren Dynamik, die in Bewegungsvorgängen manifest wird. Die ausgesandten Missionsleute gehen los, die Missionierten kommen herbei und nehmen die ihnen angebotene Gabe an. Das Logo des von 1895 bis 1931 erschienenen illustrierten Familienblattes „Die Evangelischen Missionen“ (Kirch.G.oct.4871) veranschaulicht dies. Die Initiative geht vom auferstandenen Christus im Segensgestus aus. Über ihm schwebt eine Taube als Symbol des Heiligen Geistes, durch den Christus in der Gegenwart präsent und wirksam ist. Die Lutherrose mit dem innenliegenden Kreuz deutet auf das Erlösungswerk Christi als Gegenstand der Mission hin. Das Christus umgebende Schriftband ruft mit dem Zitat aus Matthäus 11,28 die „Mühseligen und Beladenen“ herbei, um sie zu erquicken. Die Medaillons an den Seiten weisen mit den Umrissen der Kontinente auf den weltweiten Bezugsrahmen des Wirkens Christi hin. Mit dem Zitat aus



Abb. 4: Livingstone Memorial, East Princess Street Gardens, Edinburgh. @Wikimedia Commons. CC 3.0

Jesaja 60,(2-)3 wird der Übergang der Völker von der Dunkelheit in das Licht angesprochen – wobei mit der Bildkomposition eine christologische Präzision der zunächst Israel geltenden Verheißungen einhergeht. Der führende deutsche Missionswissenschaftler der Zeit, Gustav Warneck (1834–1910), berief sich für die dem Wort Gottes durch seine Verbindung mit dem Heiligen Geist innenliegende Kraft auch auf 2. Thessalonicher 3,1. Dort fordert der Apostel Paulus als Missionar die Gemeinde zum Gebet auf, „dass das Wort des Herrn laufe“ (Warneck, *Cultur*, S. 207). In diesem Zusammenhang weist er unter Bezugnahme auf die Völkerwanderung, die Entdeckungsreisen und die „Colonialpolitik“ darauf hin, dass „die großen Missionsperioden immer in solche Zeiten fallen, in denen ein mächtiges Bewegen und Wandern durch die Völker geht“. Das Wort Gottes laufe „vor, neben und hinter den [...] Missionaren her“ (ebd., S. 205, 207).

Zur Mission gehört nach dem Selbstverständnis ihrer Protagonisten wesentlich die zweigestaltige Begegnungsweise in der Bewegung der Missionare auf die zu missionierenden Menschen bzw. Völker hin. Gustav Warneck wies auf das Denkmal des schottischen Missionars David Livingstone (1813–1873) in Edinburgh hin (Warneck, *Cultur*, S. 53; Warneck, *Mission*, S. 588). Die Livingstone-Statue streckt dem Betrachter mit der rechten Hand eine Bibel entgegen, während die linke Hand eine Axt festhält. Das Denkmal besagt: Die im engeren Sinne geistliche Botschaft ist ebenso wenig zu trennen von der bearbeitenden Gestaltung bzw. Zivilisierung der Welt (hier durch Landwirtschaft), wie es lebendigen Glauben nicht ohne gute Werke (Jakobus 2,17) oder Rechtfertigung ohne Heiligung geben kann. Bei logischem Vorrang der Initiative Gottes (Johannes 3,16: „Also hat Gott die

Welt geliebt [...]“ vor dem Tun der Menschen bzw. des Glaubens vor den Werken sind die Beziehung des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu den Mitmenschen bzw. zur Welt einander zugeordnet. Livingstones Ruf nach „Christianization, civilization, and commercialization of Africa“ eröffnete zusammen mit seinen Entdeckungen den Weg für die erste Welle europäischer Missionare im östlichen bzw. südöstlichen Afrika (Mojola, S. 23) (Katalog-Teil: 4.19). Der Mensch wird durch die Beziehung zu Gott sozusagen zu einem Bürger zweier Welten (Hebräer 13,14). Das „Reich Gottes“, also der Herrschafts- und Wirkbereich Gottes, zielt nicht auf innerweltliche Machtgefüge und Zivilisation, hat aber gleichwohl Auswirkungen darauf (Warneck, *Cultur*, S. 11). Die befreiende Kraft des Evangeliums besteht darin, dass die Identität („Wer bin ich?“) nicht mehr prioritär über das „Was“ der jeweils individuellen oder gruppenspezifischen Eigenschaften und Taten definiert, sondern von Gott geschenkt wird. In Probleme geriet die Mission immer dann, wenn das Verhältnis zwischen dem Wer und Was umgedreht oder das Was (etwa auch als Beitrag zu Kultur oder Politik) überbetont bzw. verselbständigt wurde.

In der Bibelübersetzung erreichten die Missionare die größten Erfolge dort, wo es zu Erstbegegnungen mit fremden Kulturen und deren Sprachen kam. Das betrifft in Quantität und Intensität am stärksten die kolonialen Expansionsbestrebungen europäischer Mächte in der Neuzeit. Gerade in dieser Phase kam es allerdings immer wieder zur Infragestellung der Mission von außen, was heute zur besseren historischen Einordnung und Erfassung der missionarischen Aktivitäten beiträgt.

Die Kolonialpolitik wurde seinerzeit als „Erzieherin der Wilden“ gepriesen (Warneck, *Cultur*, S. 101). Die Mission galt hingegen mit ihrer genuin religiösen Botschaft als eher hinderlich für die Zivilisationsarbeit (Warneck, *Cultur*, S. 2). Missionare wurden aufgefordert, primär „Kulturlehrer“ zu sein (Warneck, *Mission*, S. 587). Sie sollten „die Mission in den Hintergrund treten lassen“ (Grundemann, S. 91). Man warf der Mission insbesondere seitens der Kaufleute und Kolonialbeamten vor Ort „Humanitätsdusel und Verzärtelung“ vor (Troeltsch, *Mission*, Sp. 9). Der empirisch-historische Ansatz der damals noch jungen Religionswissenschaft führte zur Vorstellung einer stetigen Weiterentwicklung des Religiösen. Fort-

schritte wurden dabei vor allem am Ausmaß rational plausibler, verallgemeinerbarer und ethisch verwertbarer Umgestaltung des Religiösen festgemacht. Das Christentum galt in seiner herkömmlichen Ableitung von einer spezifischen göttlichen Offenbarung als „überwunden“, dementsprechend auch eine auf diese Offenbarung rekurrierende, „überwindend“ vorgehende Mission (Troeltsch, *Mission*, Sp. 12; Warneck, *Cultur*, S. 3). Unterschiede zwischen den Religionen verstanden Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule wie Wilhelm Bousset (1865–1920) als graduell, nicht grundsätzlich bedingt. Demnach handele es sich um mehr oder weniger weit entwickelte Ausprägungen eines „Gefühl[s] der Abhängigkeit von überweltlichen Gewalten“ (Warneck, *Schule*, S. 364; vgl. Wetjen, S. 31, 136–139).

Postkoloniale Theologieansätze erklären die Legitimation des Kolonialismus zumindest ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Hegels Theorie vom „Weltgeist“ (u.a. in seinen „Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte“, 1822/1823). Demnach werde die Menschheit „in jeder Etappe ihrer Geschichte immer zivilisierter, das heißt, fortschrittlicher und moderner“ (Silber, S. 64). Länder der nicht-westlichen Welt hinkten kulturell (und religiös) in ihrer Entwicklung hinterher und müssten soweit als möglich unter westlicher Führung dem als höher eingestuften Stand Europas angenähert werden. Vorläufer für das Entwicklungsdenken der Geschichts- und Kulturphilosophie gab es allerdings auch schon im Renaissance-Humanismus, der den iberischen Kolonialismus beeinflusste (z.B. Juan Ginés de Sepúlveda).

Durch Kombination des Fortschrittsdenkens der Aufklärung mit dem biologischen Ansatz der darwinistischen Evolutionstheorie kam es gelegentlich zu einer abschließenden Einteilung von Völkern. So hielt etwa Paul Rohrbach (1869–1956) die Mission an Stämmen Afrikas für sinnlos, weil deren „hoffnungslose Inferiorität“ zu einer mangelnden Kulturfähigkeit führe. Es sei unangemessen, „einem auf der Stufe afrikanischer Barbarei lebenden Stamme die hohe Kulturreligion des Christentums zu bringen“ (Richter, S. 131, 137, 139). Genau umgekehrte Schlüsse zog Richard Wilhelm (1873–1930) als liberaler Vertreter einer „Kulturmission“ aus dem Vergleich der Kulturen (Katalog-Teil: 5.20). Mission in Afrika sei sinnvoll und erfolgreich, weil sich ähnlich wie in der Germa-

nenmission das Christentum „durch [...] zivilisatorische und geistig-wissenschaftliche Überlegenheit“ durchsetzen könne (Wilhelm, S. 212). Für Hochkulturen wie China sei das so nicht möglich.

Eine andere Folge der vergleichenden Religionsforschung, die real übernatürliche Geschehnisse als Erklärungsoption ausschließt, war ein nivellierender Relativismus bzw. eine Indifferenz. Religion wurde zur „Privatsache“ erklärt (Troeltsch, Mission, Sp. 11), die nicht durch Mission öffentlich thematisiert werden sollte. Diese sich unter postmodernen Vorzeichen in der Gegenwart verstärkende Tendenz fasst der Soziologe Detlef Pollack sicher treffend so zusammen: „Moderne Gesellschaften bieten eine solche Vielfalt an Gestaltungsmöglichkeiten, dass viele es als Einschränkung der eigenen Verwirklichungsmöglichkeiten empfinden, sich auf eine einzige Option festzulegen“ (Pollack, S. 11).

Gustav Warneck begegnet den aus Sicht aktiver missionarischer Arbeit jeweils unangemessen betriebenen Differenzierungen bzw. Nivellierungen mit dem Hinweis auf den gleichen, unverfügbaren und nicht quantifizierbaren Wert aller Menschen. Alle hätten in der Perspektive Gottes „denselben Wert“ und seien „ohne Unterschied des Stammes, Standes und Geschlechts als Objekt wie der göttlichen Retterliebe, so der menschlichen Nächstenliebe“ zu betrachten (Warneck, Mission, S. 581, 589). Ist das Geliebt-Sein den Menschen kraft ihrer Geschöpflichkeit universal mitgegeben, so bleibt das Gerettet-Sein Ziel einer Veränderung. Nicht das Dass des Beherrscht-Werdens ist in theologischer Perspektive das Problem des Menschen, vielmehr das Wer und Was der den Menschen bestimmenden Macht. Die Menschen stehen „in der ganzen Welt unter derselben Herrschaft der Sünde und des Todes“ (Warneck, Mission, S. 581), haben im Hinblick auf die Erlösungsbedürftigkeit also denselben Ausgangspunkt.

„Eine Großmacht in Knechtsgestalt“. Zur Motivation der Mission

In der Missionsliteratur wird in Anlehnung an die Gleichnisse Jesu häufig die eigene Tätigkeit mit einer landwirtschaftlichen Arbeit verglichen. Diese ist allerdings auf die Innerlichkeit der Menschen bezogen. „Es ist geistiger Same, der auf gut Land fallen muß,

wenn er gute Frucht tragen soll. Das gute Land sind aber die Menschenherzen“ (Warneck, Cultur, S. 10). „Ein noch unbebauter Missionsacker“ wurde ein Aufsatz über die beginnende Mission auf Sumatra vorgelegten Inseln überschrieben (Schreiber). Eine Beilage der Zeitschrift „Die Evangelischen Missionen“ hieß „Saat und Ernte auf dem Missionsfelde“. Diese Metaphorik beinhaltet mehrere Aspekte. Menschen kommen nicht ohne die Rezeption des ihnen vermittelten Wortes Gottes (als Same) zum Glauben. Ohne Mission wird aus einem Stück Land kein Acker, entgeht ihm die Möglichkeit, Früchte hervorzubringen und Erfüllung zu finden. Ob Frucht wächst, Glauben entsteht, unterliegt nicht einer zwingenden Naturnotwendigkeit, sondern bleibt ein erhofftes, aber unverfügbares, auch nicht gewaltsam erreichbares Ziel. Die Anliegen der Mission beziehen sich nicht auf äußerliche Beherrschung, sondern auf den geistig-geistlichen Bereich.

Die Protagonisten der Mission wandten sich gegen die „Nützlichkeitstheorie“ des Kolonialismus, der aus kulturellen Gründen die Mission unter „Naturvölkern“ für vertretbar hielt (Warneck, Cultur, S. 11). Die Missionierten sollten ihren Nutzen in sich selbst haben, um ihrer selbst willen im Fokus sein, nicht wegen ihres machtpolitischen, ökonomischen oder wissenschaftlichen Nutzens:

„Ihr [der Mission; CH] liegt in Wahrheit das Wohl der Eingeborenen am Herzen, wie das ewige so das zeitliche. Ihr sind die Heiden nicht ein *Herrschaftsobject* wie der Colonialpolitik, nicht ein *Bereicherungsobject* wie der Colonialpolitik, nicht ein *Bereicherungsobject* wie dem Welthandel, nicht ein *Wissensobject* wie der Wissenschaft, sondern – ein *Rettungsobject*“ (Warneck, Cultur, S. 37; vgl. S. 93).

Ausgangspunkt war (und ist) für die Mission erstens die universal, unabhängig von allen partiellen innerweltlichen Eigenschaften gültige Erlösungsbedürftigkeit. Zweitens die Liebe und der Erlösungswille Gottes. Es geht also primär um die Gottesbeziehung, von der dann nachgelagert alle anderen Beziehungen abhängen. Im Unterschied zu den säkularen Ansatzpunkten der Begegnung mit den Menschen aus außereuropäischen Kulturen geht es also nicht darum, etwas von diesen Menschen – letztlich egoistisch – haben zu wollen, sondern ihnen etwas – und zwar in der Perspektive der Mission: das

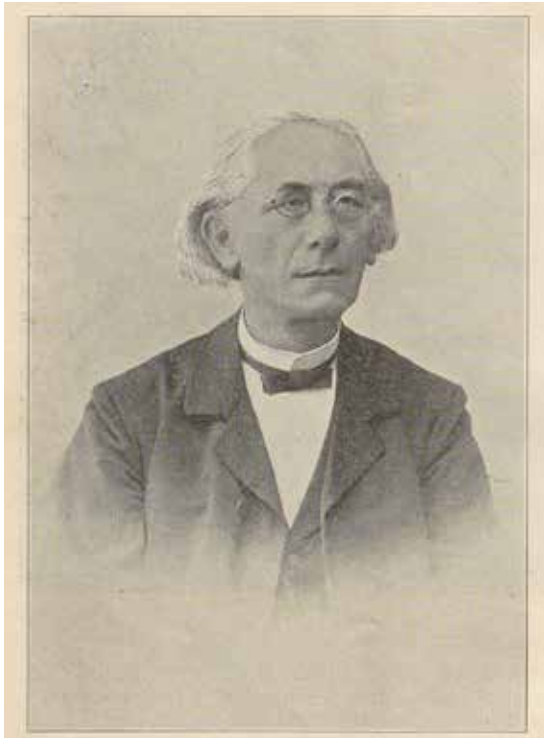


Abb. 5: Gustav Warneck (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-3.1897, S. 20)

Entscheidende – zu geben (vgl. Warneck, *Cultur*, S. 37). Unter Hinweis auf Lukas 19,10 hieß das zusammengefasst: „Wir treiben [...] *Mission* nicht eigentlich zu dem Zwecke, *Cultur* zu bringen, sondern *die Heiden zu dem Sünderheiland einzuladen*, der ihre Seelen rettet und ihre Herzen erneuert“ (Warneck, *Cultur*, S. 11). Die Liebe Gottes als Grund des Heilsgeschehens (Johannes 3,16) entfaltet eine Dynamik. Bei dem „Für euch“ Christi handelt es sich um „zwei inhaltschwere Worte, die ebenso das Rätsel der Welterlösung wie das der Welteroberung erklären“. Die – von den Missionaren bezugte – Liebe Gottes erscheint als „Großmacht“ (Warneck, *Mission*, S. 103). Wegen der im Vergleich zu den säkularen Ansätzen anderen Stoßrichtung und der häufig eher dienend-helfenden Arbeitsweise der Missionare, zugleich im Hinblick auf die damals große Zahl an Personal und Einrichtungen betrachtete man die Mission allerdings als eine „Großmacht in Knechtsgestalt“ (Richter, S. 7). Das Wesen der Mission wird sachgemäß dann erfasst, wenn die zentrale Bedeutung der biblischen Begründung in ihrer bindenden, orientierenden, stärkenden, auch gewiss machenden Wirkung erkannt wird. „Bibelbezogenes Christentum ist notwendigerweise missionarisches Christentum“ (Obst, S. 35).

Gustav Warneck nannte als eine qualifizierende Fähigkeit von Missionaren, sie müssten sich „her-



Abb. 6: Befreite Sklavenkinder in Ostafrika (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-5.1899, S. 161). Vgl. Katalog-Teil: 3.11

unterlassen zu den Niedrigen“ (Warneck, *Cultur*, S. 101). Anders als flüchtige Reiseberichtersteller seien es die Missionare, „die jahrelang unter dem Volke leben, seine Sprache verstehen und ein Samariterauge, ein Samariterherz und eine Samariterhand für dasselbe haben“ (Warneck, *Cultur*, S. 23). Dem mit Zivilisationsleistungen legitimierten Kolonialismus fehle „das barmherzige Herz“; man betrachte die Einheimischen als „Diener“ oder „Feinde“ (Warneck, *Cultur*, S. 83).

Es verwundert nicht, dass wie in der frühesten Zeit des Christentums unter dem Einfluss der Mission häufig zunächst Personen mit geringer gesellschaftlicher Stellung zum Christentum konvertierten. So berichtete die Zeitschrift „Die Evangelischen Missionen“ (6. 1900, S. 265ff.) über „Die Bewegung unter den Parias im Madrasbezirke der Tamulenmission“. Von einem bildungsbürgerlichen Standpunkt aus kritisierte dies der von der Religionsgeschichtlichen Schule beeinflusste China-Missionar Richard Wilhelm. Er attestierte aufgrund mancher Beobachtungen den ersten Konvertiten vornehmlich materielle Interessen. Diese Chinesen nannte er „Reischristen“ (Wilhelm, S. 70).

Zur dienenden Haltung der Mission gehörte auch deren punktuelle Selbstkritik. So distanzierte sich Warneck von der bis in das 19. Jahrhundert hinein praktizierten Duldung der als „heidnisch“ eingestuft „Institution der Sklaverei“ durch das Christentum (Warneck, *Cultur*, S. 77). Etliche der frühen afrikanischen Christen waren unter dem Einfluss der Mission befreite bzw. freigeverkaufte Sklaven (Warneck, *Cultur*, S. 141; vgl. Lutindi [Deutsch-Ostafrika]).

Von innen nach außen. Mission und Kultur

Gustav Warneck warnte vor den Folgen einer zu schnellen, unvermittelten und oberflächlichen Konfrontation nicht-westlicher Völker mit der europäischen Kultur. Häufig führe das Machtgefälle im Zuge des Kolonialismus zu opportunistischen Verhaltensweisen der Einheimischen und produziere „Culturkarikaturen“ bzw. reize „zur kindischen Nachäffung“ (Warneck, *Cultur*, S. 73, 75). Eine „rein materielle und intellektuelle Cultur“, wie sie Vertreter kolonialer Zivilisationstheorien im Blick hatten, war nach Einschätzung der Missionstheologen eine Engführung (Warneck, *Cultur*, S. 7f.). Kultur sollte in missionarischer Sicht nicht auf das äußerliche Funktionieren der politischen und ökonomischen Abläufe bzw. das dazu notwendige Mindestmaß an Bildung beschränkt sein. Für eine umfassender verstandene, auf innere Überzeugung und Herzensbildung abzielende Kultur rekurrierte Warneck auf den zu seiner Zeit verbreiteten Begriff der Sittlichkeit (Warneck, *Cultur*, S. 7–9).

Die deutschen Missionsgesellschaften der Kolonialzeit wurden von einflussreichen Kräften in der Öffentlichkeit angefeindet, weil sie sich der damals für Modernität stehenden „kat'-exochen-Wissenschaft der Gegenwart“ widersetzen (Warneck, *Cultur*, S. 140). Dabei handelte es sich um die Übertragung darwinistischer Prinzipien der Naturwissenschaft auf den Bereich von Kultur und Geschichte. Der „Kampf ums Dasein“ war das programmatische Schlagwort (Warneck, *Cultur*, S. 5, 126, 140). Der Publizist Friedrich von Hellwald (1842–1892) trat mit seinen im Bildungsbürgertum populären Schriften vehement für die monistisch-naturalistische Weltanschauung des Darwinisten Ernst Haeckel (1834–1919) ein, dem er seine „Culturgeschichte“ widmete. Zutreffend stellte Hellwald im Hinblick auf seine v.a. aus kirchlichen Kreisen kommenden Kritiker eine „absolute Verschiedenheit der Ausgangspunkte“ fest (Hellwald, S. VIII). Für die „Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Culturgeschichte“ beanspruchte er „objective Wahrheit“ (Hellwald, S. VII, IX). Hellwald plädierte beim „Kampfe um's Dasein“ für das „Recht des Stärkeren“ und den „Ausschluss der Liebe“ (Hellwald, S. 797–798). Mit Verweis auf



Abb. 7: Friedrich von Hellwald: *Culturgeschichte*, 1875 (Allg.G.oct.1038)

das unter britischer Herrschaft stehende Australien und die dort sichtbaren kulturellen Fortschritte behauptete er, „dass die Entwicklung der Menschheit und der einzelnen Nationen nicht nach ethischen Grundsätzen, wohl aber kraft des Rechts des Stärkeren fortschreitet“ (Hellwald, S. 747). Da ein Afrikaner allgemein „der kräftigste Tropenmensch“ sei, hielt Hellwald auch die „Sklavenrolle“ von Naturvölkern für unvermeidlich (Hellwald, S. 748; Warneck, *Cultur*, S. 126). Die Anliegen von Hellwalds Geistesverwandten Paul Rohrbach im Hinblick auf die kolonisierten Völker ließen sich so zusammenfassen: „Für den erzieherischen Erfolg der Arbeit am Neger heißt das Schlüsselwort nicht Lehre, sondern Disziplin, Autorität, Subordination“ (Richter, S. 138). Religiöse Belange spielten allenfalls als Teilaspekte der für überlegen gehaltenen westlichen Kultur, der sich die Kolonisierten anzupassen hatten, eine Rolle.

Eine Unter- und Einordnung der Religion in die Kultur sowie Identifikation von Christentum und westlicher Kultur bei allerdings gleichzeitiger Wertschätzung der asiatischen Hochkulturen begegnete auch im liberalen Ansatz Ernst Troeltschs: „Sie [die Mission; C.H.] ist die Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflusssphäre“ (Troeltsch, *Mission*, Sp. 56). Troeltsch spitzte

in einer Kontroverse mit Warneck – als Schlussfolgerung aus den Erkenntnissen der Religionsgeschichtlichen Schule – die Aufgabe der Mission dahingehend zu, dass sie „nicht Rettung und Bekehrung, sondern Erhebung und Entwicklung“ sei (Troeltsch, Mission, Sp. 57; dazu Berner; Balz; Warneck, Schule, S. 361ff.).

Demgegenüber verlief nach Einschätzung Warnecks die Bewegungsrichtung missionarischer Arbeit umgekehrt, weil die kulturellen Faktoren den religiösen Inhalten untergeordnet und dadurch relativiert wurden. Die vermeintliche Objektivität einer mit naturwissenschaftlichem Anspruch vorgetragenen Kulturphilosophie führte faktisch zu einer abstuften, wertenden Verhältnisbestimmung der Kulturen. Bei einer rein säkularen Erkenntnisgrundlage könne jedes Individuum, jede Zeit, jedes Volk „nach eigenem Ermessen“ bestimmen, „was menschenwürdig und sittlich sein soll“, so Warneck (Cultur, S. 8). Dies bewirkte angesichts des kolonialen Machtgefälles eine hierarchisch auf die in Europa vorherrschende Kultur zulaufende Einteilung der Welt. Demgegenüber stellte Warneck den Bezug auf Gott als Korrektiv und Beurteilungsmaßstab für jegliche Ausprägung von Kultur, auch der europäischen, heraus:

„In Wahrheit kann es nur eine *objective* Sittlichkeit geben, die eine bindende Norm unabhängig von meinem eignen Belieben ist, die über mir steht, weil sie nicht das Ergebnis meiner eignen Gesetzgebung bildet. Eine solche über mir stehende, allgemein verpflichtende, objective Norm ist aber nur möglich, wenn ein *lebendiger* Gott Gesetzgeber und Richter ist“ (Warneck, Cultur, S. 8).

Ohne die Begründung und Begrenzung durch Gott bestand demnach sozusagen die Gefahr einer Verselbständigung und Überhöhung der Kultur. Die Kultur konnte leicht in Machtkämpfe um die Dominanz einer bestimmten Ausprägung hineingezogen werden. Anders verhielt es sich, wenn die Kultur als äußere Gestalt einer inneren Überzeugung bzw. im Inneren wahrnehmbaren Wirklichkeit verstanden wurde. Dadurch vermochte man eher jeweils neu die fremde wie die eigene Kultur in ihren aktuellen Ausgestaltungen von einer Instanz her zu prüfen, die den zeitlichen und räumlichen Begrenzungen der jeweiligen Kultur nicht unterworfen ist. Anspruch bzw. Ziel der universalen Akzeptanz sollte in der Argumentation der christlichen Mission demnach nicht der europäischen Kultur – an sich – zukommen, sondern dem

Gott, dessen Selbstoffenbarung in der Bibel dokumentiert ist. Die europäische Kultur kam dann als Referenzpunkt nur insoweit und so lange ins Spiel, als sie – auch durch ihre Repräsentanten – christlich geprägt war. Warneck stellte als Haupthindernisse für die Mission zwei Probleme heraus: „1) die Christen selber leben nicht, was ihre Ethik lehrt, und 2) die Christen selber glauben nicht, was ihr Evangelium verkündigt“ (Warneck, Missionsmotiv, S. 121).

„Die Cultur ist nicht der *Hauptzweck* der Mission, aber sie ist ihre *nothwendige Folge*, eine *Zugabe*, ein *Nebenwerk*, ein von dem reichen Tische des Evangelii *abfallender Erdensegen*“, so präziserte Warneck (Cultur, S. 12) den Zusammenhang zwischen Mission und Kultur. Es sollte nicht um die Vermittlung der historisch gewachsenen europäischen bzw. westlichen Kultur gehen, sondern um das Evangelium, das dann im Nachgang Auswirkungen auf die Gestaltung von Kultur hat. Matthäus 6,33 („Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen“) gilt als Hinweis auf die notwendigen Priorisierungen. Dieser Vers enthält aber auch die Verheißung, dass allen innerweltlich-kreatürlichen Bedürfnissen mit den ihnen folgenden kulturellen Belangen dann und gerade infolge der Priorisierungen entsprochen werden wird. Warneck (Cultur, S. 7) spitzte mit Berufung darauf zu: „[...] die Religion des Jenseits das beste und sicherste Mittel [...], das Diesseits zu cultiviren“.

Der Weg sollte von innen nach außen, vom Glauben zu dem dadurch veränderten Tun, von der Gottesbeziehung zur Neugestaltung aller anderen Beziehungen führen:

„Mit der Aenderung des Sinnes geht aber *notwendig* eine Aenderung der Anschauung, mit der Aenderung der Gesinnung eine Aenderung der Gesittung, und mit der Aenderung des inneren Lebens eine Aenderung des äußeren Lebens Hand in Hand. Es muß sich eine neue sittliche Atmosphäre bilden und dadurch das Gesamtverhalten der Heidenchristen – und indirect auch der diese umgebenden Heiden – in seinem innersten Kerne beeinflusst werden. Gerade dadurch aber legt die Mission das *eigentliche Culturfundament*“ (Warneck, Cultur, S. 37).

Die Beseitigung von gesellschaftlichen Missständen konnte demzufolge nicht vorrangig bzw. nicht allein durch – äußerliches – staatliches Han-

deln (Gesetzgebung, Gewaltmonopol) geschehen, sondern die „neue Gesittung“ wurde mit der neuen „Gesinnung“ eingepflanzt – und zwar mit der Verkündigung des Evangeliums (Warneck, *Cultur*, S. 124). Die Dauerhaftigkeit kultureller Fortschritte verdankte sich nicht bloß „der Autorität eines Häuptlings oder dem Einflusse eines Missionars“, sondern musste „tiefer und fester begründet sein“ (Warneck, *Cultur*, S. 84). Der christlichen, darin aber sicherlich am stärksten der pietistischen Tradition entsprechend setzte die Mission bei der Umkehr des Individuums an, aus der dann die allmähliche Veränderung der Strukturen folgt – statt umgekehrt wie häufig in der politischen Praxis (vgl. Wetjen, S. 129). Die Mission legte demnach „einen Samen der Wiedergeburt in die Herzen, der von innen heraus neugestaltend auf das menschliche Gemeinschaftsleben wirken muss und auch tatsächlich wirkt“ (Warneck, *Mission*, S. 588). Helmut Obst (S. 36) präzisiert den Sachverhalt so: „Der bekehrte Mensch ist der veränderte Mensch, der nicht nur sich, sondern auch seine Umwelt verändert und reformiert“.

Folgerichtig lehnte die Missionswissenschaft eine Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern als Relevanzkriterium ab. Als Vorbild für die universale Adressierung der Mission galten Warneck (*Cultur*, S. 11) die Aktivitäten der frühesten Christenheit: „Wie das Evangelium Christi bei seinem Eintritt in diese Welt zuerst gerade denjenigen Völkern gebracht werden mußte, die im gewissen Sinne *Cultur genug und übergenuß bereits hatten*, so treiben wir auch heute Mission nicht bloß unter den sogenannten Natur- sondern auch den *Culturvölkern*“. Freilich wirkte die Mission bei sog. Naturvölkern eher „culturbegründend“, was z.B. den Schulunterricht, bestimmte technische Methoden oder Handelsbeziehungen angeht. Bei sog. Kulturvölkern ging es dagegen mehr um eine Umgestaltung durch Beseitigung empfundener Fehlentwicklungen der historisch gewachsenen Kultur oder von mit dem christlichen Glauben nicht vereinbaren Elementen darin (Warneck, *Cultur*, S. 38–39).

Die Mission begegnete dem Vorwurf mangelnder Nützlichkeit für die innerweltlichen Lebensvollzüge. Nicht als Hauptanliegen, aber zur Verteidigung wurde auf die zahlreichen diakonischen und pädagogischen Aufgabenfelder der Missionare hingewiesen. Unter dem Einfluss der Mission (z.B. durch die Vorga-

be, körperliche Nacktheit zu verhüllen) wurde in einigen Gegenden mit der Produktion und dem Handel von Textilien begonnen (Warneck, *Cultur*, S. 41–42). Wenn „die christliche Sittlichkeit [...] eine der allgemeinen Menschenwürde, dem Anstande und der Reinlichkeit entsprechende Wohnung“ verlangt, regt dies zu Bautätigkeiten an (Warneck, *Cultur*, S. 47). Häufig wurde der Gebrauch von „Spaten und Pflug“ zur auskömmlicheren Gestaltung des Feldbaus vermittelt (Warneck, *Cultur*, S. 55–56). Auch die ärztliche Hilfe sowie der Kampf gegen Menschenopfer, die Tötung von Sklaven und Frauen zur Begleitung Verstorbener oder die Aussetzung von Kindern waren exemplarische Gestaltungsformen eines Lebens aus dem christlichen Glauben heraus (Warneck, *Cultur*, S. 127–129, 133, 137).

Zwar bemühten sich die Wortführer der Mission wie Gustav Warneck darum, zwischen der biblischen Botschaft bzw. dem Willen Gottes einerseits und der faktischen europäischen Kultur andererseits zu unterscheiden. Die Äußere Mission verstand sich auch als Innere Mission in der europäischen Heimat. Sie sollte ein Weckruf sein, mit der damals noch weit überwiegenden formalen Mitgliedschaft in den Volkskirchen ein lebendiges, authentisches, von innen heraus praktiziertes Christentum zu verbinden (vgl. Wetjen, S. 183, 208, 252). Allerdings fiel den Einheimischen in den missionierten Ländern die Unterscheidung zwischen den europäischen Missionaren und den aus denselben Ländern stammenden Kaufleuten, Kolonialbeamten, Soldaten und Matrosen schwerer. Deren moralisches Fehlverhalten (z.B. „Habsucht“ und „Wollust“) galt auch als Ausdruck einer formal christlich geprägten Kultur (Warneck, *Cultur*, S. 15). Und selbst wenn Kultur nur Folge und nicht Begründung von Mission war, so wurden die westlichen Missionare doch „als Träger der christlich-abendländischen Kultur“ wahrgenommen (Warneck, *Cultur*, S. 36). Insbesondere in der Phase der zeitlichen Verschränkung von Mission und Kolonialismus mussten nicht wenige Ureinwohner als innerweltlichen Preis für das kostenlose, auf die Ewigkeit abzielende Evangelium „mit ihrem Land, ihrer Arbeitskraft und oft genug mit dem Leben bezahlen“ – so zumindest der Vorwurf postkolonialer Theologen (Silber, S. 54).

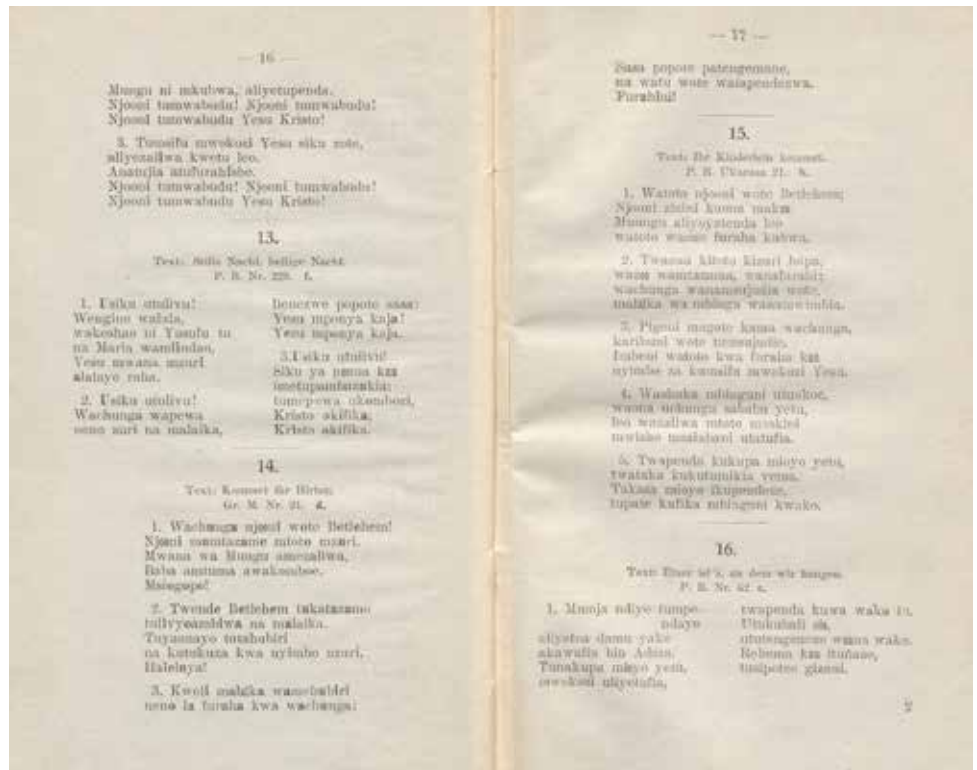


Abb. 8: Swahili-Gesangbuch, 1915 (66/81135)

Dem Argumentationsduktus Gustav Warnecks nähert sich bemerkenswerterweise dagegen ein zeitgenössischer afrikanischer Theologe an. Der Ghanaer Kwame Bediako (1945–2008) wollte eine Gestalt christlichen Glaubens aufzeigen, die für die traditionelle afrikanische Kultur anschlussfähig und plausibel ist. Dabei relativiert er nicht die Grundinhalte christlichen Glaubens, macht diese vielmehr zum Ausgangspunkt. Ziel ist, zugleich authentisch Afrikaner und wahrer Christ zu sein („that we can be authentic Africans and true Christians“) (Bediako, S. 23). Gegen die Überbewertung der europäischen Kultur, aber auch des Sippen- und Stammesdenkens Afrikas stellt Bediako die kategoriale Verschiedenheit des Heilsgeschehens heraus. Dieses hängt in der jeweils individuellen Zueignung nicht von zeitlich-partikularen Faktoren wie Herkunft, Nation, Kultur, Rasse ab, ist davon auch nicht begrenzt:

„[...] becoming children of God does not stem from, nor is it limited by, the accidents of birth, race, culture, lineage or even ‚religious‘ tradition. It comes to us by grace through faith“. “[...] the priesthood, mediation and hence the salvation that Jesus Christ brings to all people everywhere belong to an entirely different category from what people may claim for their clan, family, tribal and national priests and mediators“ (Bediako, S. 25, 28).

Bediako bezieht sich auf das hohepriesterliche Amt Christi, wie es in Hebräer 7 beschrieben

wird. Dieses wird nach der Ordnung Melchisedeks ausgeübt (Hebräer 7,15), der keinem Stamm angehörte, dadurch ein Außenseiter war („an outsider“) (Bediako, S. 28). Indem die erlösende Wirkung des Priesteramts Christi nicht an eine bestimmte ethnisch-kulturelle Prägung (z.B. die jüdische oder europäische) gebunden ist, wird die universale und integrative Relevanz Christi als Weltenheiland deutlich. Es geht nicht um die – z.B. kulturelle oder rassische – Überlegenheit einzelner Teile der Menschheit über andere, sondern um die in seiner Einzigartigkeit begründete Souveränität Christi:

„The quality of the achievement and ministry of Jesus Christ for and on behalf of all people, together with who he is, reveal his absolute supremacy [...] The uniqueness of Jesus Christ is rooted in his radical and direct significance for every human person, every human context and every human culture“ (Bediako, S. 28).

Bediako vergleicht die Ahnen, die sozusagen von uns kommen und mit uns leben, mit Christus, der zu uns kommt und bereits durch die Inkarnation eine viel weiter reichende Identifikation an den Tag legte, als es jemals einer auf Blutsverwandtschaft gründenden Solidarität der Ahnen bzw. mit den Ahnen möglich wäre: „a far more profound identification with us in our humanity than the mere ethnic solidarity of lineage ancestors can ever do“ (Bediako, S. 30–31). Der Opfer- und der Gemeinschaftsaspekt

sind zentral für die traditionelle afrikanische Kultur. Bediako führt die umfassende, durch das Opfer Christi am Kreuz gestiftete Gemeinschaft vor Augen, um an das spezifisch afrikanische Denken anzuknüpfen. Die bergende, stärkende, orientierende Gemeinschaft mit Christus erfüllt Bediako zufolge das, was an positiven Erwartungen mit dem Ahnenkult verknüpft ist. Zugleich wird die Gemeinschaft mit den Ahnen transzendiert, erweitert zu einer die Sippen Grenzen übersteigenden Bezugsinstanz und befreit von den gefürchteten negativen Einflüssen der Ahnen auf den Alltag der noch Lebenden.

“[...] the redeemed now belong within the community of the living God, in the joyful company of the faithful of all ages and climes. They are united through their union with Christ, in a fellowship infinitely richer than the mere social bonds of lineage, clan, tribe or nation that exclude the stranger as a virtual enemy” (Bediako, S. 31–32). Oder mit Anspielung auf 1. Petrus 3,22: „He [Jesus Christus; C.H.] is Lord over the living and the dead, and over the ‚living-dead‘, as ancestors are also called. He is supreme over all gods and authorities in the realm of spirit, summing up in himself all their powers and cancelling any terrorizing influence they might be assumed to have upon us” (Bediako, S. 27).

„Missionieren ist Kolonisieren“? Mission und Kolonialismus

Zwar gestehen auch Protagonisten des Postkolonialismus zu, dass die Missionare „eine andere Motivation [...] als die Eroberer“ hatten und die Mission „nicht vollständig mit der Praxis von Eroberung, Ausplünderung und so genannter Zivilisierung im Kolonialismus in Übereinstimmung“ zu bringen ist (Silber, S. 96). Zum postkolonialen Narrativ gehört aber trotzdem die tendenzielle Gleichsetzung von Mission und Kolonialismus. Der Mission wird unterstellt, dass sie mit ihrer streng theologischen Argumentation in Wirklichkeit andere Ziele verfolgte, nämlich die „Verschleierung der tatsächlichen Interessen des Kolonialismus“ (Silber, S. 97). Die Mission hätte sich demnach von den Kolonialmächten instrumentalisieren lassen. Als Beleg wird auf die von beiden Akteuren gemeinsam betriebene „Abwertung der einheimischen Religionen“ hingewiesen (Silber, S. 97).

In ähnlicher Weise bewerten Historiker, die sich einer dezidiert säkularen Perspektive verpflichtet sehen, die Mission. Die „Schwertmission“ Karls des Großen bei der Ausdehnung des Fränkischen Reiches nach Osten dient dabei als Interpretationsbasis für alle späteren Missionsaktivitäten. Demnach seien die Missionare „zutiefst vom inneren und äußeren Zusammenhang zwischen westlicher Kultur und abendländischem Christentum überzeugt“ gewesen und dadurch „die militantesten Vertreter eines kulturellen Europäismus“. Das Christentum wurde von den Missionierten „als die ideologische und rituelle Begleitseite des westlichen Imperialismus“ wahrgenommen (Gründer, S. 30, 29, 28).

Gegen eine unmittelbare Verknüpfung von Mission und Kolonialismus spricht allerdings, dass insbesondere im 19. Jahrhundert etliche Missionare (z.B. Ludwig Krapf, David Livingstone) bestimmte Regionen als Pioniere betraten und zwar vor den Kolonialmächten und unabhängig von diesen. Sie waren sozusagen „beyond the frontier“ aktiv (Kliger, S. 1106). Postkoloniale Theorien greifen die für indigene Kulturen zentrale Verbundenheit mit bestimmten Landstrichen auf, die als geistdurchwirkt und heilig gelten. Die Mission zielte demgegenüber mit dem biblischen Verständnis Gottes als eines von der Natur unterschiedenen und zugleich allumfassenden Schöpfers nicht auf den Besitz von „Land“ im vordergründigen Sinne. Vielmehr ging es um eine Zeit und Raum übergreifende, geistliche Beziehung zu Gott. „That Indigenous practices encouraged an *awareness of the power of land or of place*, as against an apparently omnipotent but *placeless* Christian God“; „[...] the missionary’s God [...] encouraged a different relationship to their lands; in his schema, power or life force was *divested from land and invested exclusively in a supreme being*“ (Kliger, S. 1126, 1127).

Mission geschah freilich häufig im kolonialen Kontext. Ein Verhältnis von Mission und Kolonialismus bestand, aber gestaltete sich komplex und differenziert. Neueste geschichtswissenschaftliche Forschungsansätze akzentuieren – bei aller Verflochtenheit mit dem Kolonialismus – bemerkenswerterweise, dass es „spezifische Charakteristika und eigenständige Zwecke und Mittel der Mission und deren Rolle im Globalisierungsprozess“ gab (Habermas, Mission, S. 15). Aus empirischer Beobach-



Abb. 9: Kolonialausstellung (aus: Die Evangelischen Missionen. Kirch.G.oct.4871-2.1896, S. 213)

tung konkreter und facettenreicher Beispiele folgt: „Missionen konnten, aber mussten keineswegs zwangsläufig vernetzt sein mit kolonialen Herrschaftsstrukturen“ (Habermas, Mission, S. 25). Die Haltung der Mission „zu den kolonialen Herrschaftseliten war durchaus ambivalent“ (Hüsgen, S. 10)

Die Missionsbewegung grenzte ihre Aufgabenbestimmung deutlich von säkularer Interessenpolitik ab. „Die Aufgabe der Mission ist lediglich eine religiöse, keine kulturelle, keine politische oder kolonialpolitische; die christliche Mission hat es zu tun mit Christianisierung“ (Warneck, Mission, S. 25). „Othering“ bzw. „Veränderung“ meint als Teil der postkolonialen Terminologie die argumentative Abgrenzung der Identitäten zwischen kolonialen Akteuren und kolonisierten Gruppen (Silber, S. 46–47). Anders akzentuiert ist der Begriff „Alterierung“, mit dem Warneck (Mission, S. 601) die Verfremdung oder Überlagerung der Mission mit für ihr Wesen nicht sachgemäßen Aufgaben oder Absichten bezeichnete. Julius Richter (S. 6) stufte die Mission im Nebeneinander zum Kolonialismus so ein, mit ihr sei „mehr oder weniger unabhängig eine zweite anders geartete Bewegung“ entstanden. Es sei „klar [...], daß die Kolonialpolitik andere Ziele verfolgt und andere Wege einschlägt als die Mission“. Der Kolonialismus hatte vor allem das Wohl des Heimatlandes im Blick: „Die Kolonisation [...] ist also wesentlich darauf eingestellt, dem deutschen Volke durch Erweiterung seines Betätigungsbereiches neue Lebenskräfte zuzuführen“ (Richter, S. 167–168). Dementsprechend standen Sicherheit und Ordnung, eine funktionieren-

de Verwaltung, der Ausgleich zwischen Kolonisten und Einheimischen sowie unter den Einheimischen, außerdem der Handel im Zentrum kolonialen Interesses.

Andererseits waren die Missionare pragmatisch genug, um die sich durch den Kolonialismus ergebenden Konstellationen positiv für die Umsetzung der auch ohne den Kolonialismus bestehenden Anliegen der Mission zu nutzen. Die Mission ging in der Frühen Neuzeit vor allem von Spaniern und Portugiesen aus, weil sie anders als die protestantischen Länder „directe Beziehungen zu heidnischen Völkern hatten“ (Warneck, Cultur, S. 203). Die Entdeckungen bis dahin unbekannter Inseln und Völker etwa in der Südsee verhalfen der europäischen Erweckungsbewegung zu ihrer „Missionsrichtung“ (Warneck, Cultur, S. 203). „Es war speciell das neu erwachte Interesse an fremden Völkern und Ländern, das in den christlich lebendigen Kreisen die Missionsgedanken erzeugte“ (Warneck, Cultur, S. 204), wobei die technischen Innovationen im Bereich der Kommunikation und Fortbewegung die Umsetzung erleichterten. Durch den Kolonialismus wurden manche zuvor unzugängliche Territorien „der christlichen Welt vor die Tür gelegt“ (Warneck, Mission, S. 569). Wenn die Mission auf einen Auftrag Gottes zurückgeführt wurde, war es konsequent, die weltpolitischen Veränderungen einer Fügung durch den, der „die Zügel des Weltregiments in seinen Händen“ hält, zuzuschreiben. Gott sei es, der „die Fortschritte der Culturgeschichte der Ausbreitung seines Evangelii dienstbar macht“ (Warneck, Cultur, S. 205). Von göttlicher Vorsehung bei und hinter den sich ergebenden „Öffnungen“ sprach auch Ludwig Krapf im Hinblick auf den – noch nicht unter einer Kolonialherrschaft stehenden – Stamm der Oromo (Galla): „to enter into several openings which Providence evidently has made“ (Krapf, Galla, S. XIII). Zumindest im 19. Jahrhundert wurde der Kolonialismus nicht mit dem Missionsauftrag begründet. Aber umgekehrt war die Mission dankbar für die sich durch den Kolonialismus ergebenden, sozusagen praxisbezogenen Erleichterungen der Missionsarbeit: „Auch ihrer [der Missionare; C.H.] Arbeit kommen die Ruhe und Ordnung, die Konsolidierung der Verhältnisse, die Aufschließung des Landes durch Verkehrswege und -mittel zugute“ (Richter, S. 170).



Abb. 10: Missionar Leuschner in chinesischer Tracht (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-10.1904, S. 84)

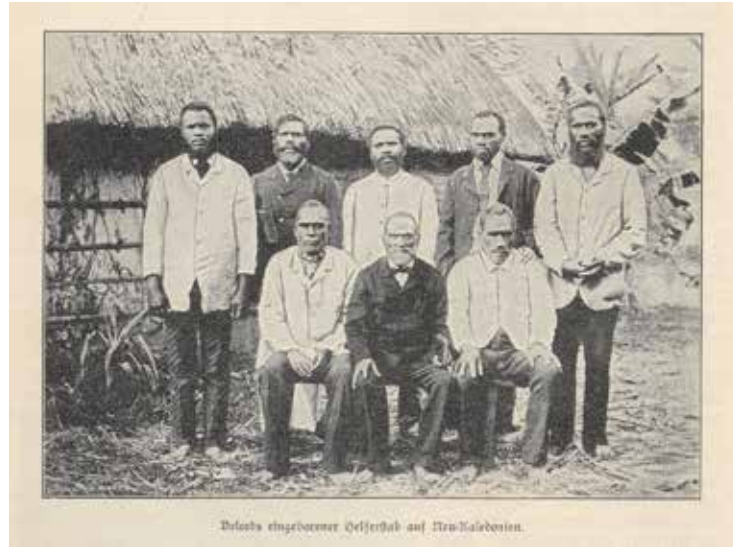


Abb. 11: Eingeborener Helferstab des Missionars auf Neu-Kaledonien in europäischer Kleidung (aus: Die Evangelischen Missionen: Kirch.G.oct.4871-7.1901, S. 226)

Eine strukturelle Parallele könnte man im Druck russischer Bibeln in Deutschland und deren von deutschen Missionsgesellschaften ausgehenden Verbreitung in Russland während des Zweiten Weltkriegs erkennen (z.B. WLB Stuttgart: B russ.1941 01; B russ.1941 02). Die Bibelverbreitung entsprach nicht den Anliegen der damaligen Regierung Deutschlands. Die Bibel- und Missionsgesellschaften dagegen nutzten die – von ihnen so nicht herbeigesehnte – Gunst der Stunde, um die vordem von atheistischer Religionspolitik beeinflusste Bevölkerung Russlands mit dem Evangelium zu erreichen.

Die häufig eher subtilen Beziehungsaspekte zwischen Mission und Kolonialismus lassen sich anhand des Kleidungsverhaltens in den Missionsgebieten veranschaulichen. Insbesondere in Ländern mit reichen kulturellen Traditionen wie China, Japan oder Indien passten sich etliche Missionare bei Kleidungs- und Nahrungssitten an das Brauchtum der Adressaten an. Umgekehrt übernahmen zum Christentum konvertierte Personen aus dem afrikanischen oder pazifischen Raum häufig diesbezügliche europäische Sitten. Die Missionsgesellschaften verlangten wegen der natürlichen Scham und zur Disziplinierung des Sexualverhaltens eine ausreichende Bekleidung. Diese Forderung bezog sich jedoch nur auf das Dass, nicht auf das Wie der Kleidung (Warneck, Cultur, S. 40). Für die Bekehrten handelte es sich aber auch um eine sichtbare Vergewisserung über ihren neuen Status. Da ihnen das Evangelium durch europäische Missionare verkündigt wurde, orientierte man sich im christlichen Alltagsleben am Verhalten der Missiona-

re. Mangels eigener vergleichbarer Bekleidungsstraditionen wurde die entstandene Leerstelle mit europäischer Kultur gefüllt. Die Identifikation mit dem Evangelium von Christus entwickelte sich zumindest partiell zu einer weitergehenden Identifikation mit der Herkunftskultur der Christen, von denen das Evangelium empfangen wurde.

Weniger wegen politisch-militärischer Macht als wegen eines pädagogischen Wissensvorsprungs ergab sich vor allem bei der jeweils ersten Generation der Missionare ein Paternalismus. Sicherlich wohlwollend, aber doch als Artikulation und Verstärkung eines Gefälles in der Beziehung zu den Missionierten beschrieb man das Amt des Missionars als „ein väterliches, patriarchalisches“ (Warneck, Cultur, S. 38). Unter „Naturvölkern“ sollte der Missionar „culturbegründend“ wirken und in nahezu allen Lebensbereichen Aufbauarbeit leisten:

„Bei den wilden Völkern muß der Missionar alles sein, alles lehren, alles vormachen; er muß ein Vater unter Kindern, der Patriarch einer großen Familie, der Lehrherr unter Lehrlingen, er muß Baumeister und Landwirth, Handelsmann und Handwerker, Wegebauer und Schullehrer, Rathgeber in Gemeindeangelegenheiten, und Literat sein“ (Warneck, Cultur, S. 39).

Die Missionstheologen begegneten dem Vorwurf der mangelnden innerweltlichen Nützlichkeit bzw. Schädlichkeit der Mission für die Realisierung ökonomischer Interessen der Kolonialmächte. Warneck listete in seinen Studien zahlreiche Belege für wirtschaftliche Erfolge auf, die er auf die Tätigkeit der Missionare direkt oder indirekt zurückführte. So

sei eine „natürliche Folge des Gebrauchs einer noch so elementaren Bekleidung“ deren Produktion vor Ort oder die Schaffung eines neuen Absatzmarktes für die heimische Textilindustrie der Kolonialmächte (Warneck, *Cultur*, S. 41). Samoa exportierte als bereits fast vollständig christianisierte Insel jährlich fünfzig Schiffsladungen mit Kokosnussöl (Warneck, *Cultur*, S. 42). Jeder nach Polynesien entsandte Missionar erwirtschaftete indirekt „einen jährlichen Handelsumsatz von mindestens 200.000 Mk.“; dies führe dazu, „daß man bereits in der national-ökonomischen Literatur beginnt von einer ‚weltwirtschaftlichen Bedeutung der christlichen Mission‘ zu reden“ (Warneck, *Cultur*, S. 43). Der „durch die Mission angeregte Handelsverkehr“ verzinse „das aufgewendete Kapital zehnfach“. Die durch den christlichen Glauben entstandene Neuausrichtung der Lebensführung, v.a. was das Arbeits- und Konsumverhalten angeht, richtete in dieser Wahrnehmung „zur Sicherung des Welthandels mehr aus [...] als viele Kriegsschiffe“ (Warneck, *Cultur*, S. 43). Dieser apologetisch nutzbare Aspekt der Missionstätigkeit konnte sich mancherorts allerdings verselbständigen. So beklagte Richard Wilhelm (S. 215) eine zunehmende Kommerzialisierung der Arbeit insbesondere amerikanischer Missionare im China seiner Zeit.

Im Kontext der kolonialen Euphorie des deutschen Kaiserreichs wurde die Notwendigkeit der Mission mit den destruktiven Auswirkungen des Kolonialismus begründet. Den Protagonisten des Kolonialismus hielt Richter (S. 134) entgegen, die Mission sei eine „Ehrenpflicht gegenüber den armen Völkern, denen wir ihren geistigen Besitz rauben und zerschlagen“. Die Mission sollte als dynamisch-konstruktive Aktion in das koloniale System integriert werden, indem sie eine „neue, bessere Religion an Stelle der alten“ einführe, dadurch aber die infolge des Kolonialismus entstandene innere Desorientierung überwinde.

Andererseits wurden die Missionstheologen nicht müde, die Gegensätze und Konfliktpunkte zwischen Mission und Kolonialismus zu betonen. Warneck (*Mission*, S. 572) wollte verhindern, dass man „die Mission zu einer unfreien dienenden Magd der Kolonialpolitik macht“. Der universale Referenzrahmen der Mission stand in einem Gegensatz zu nationalen Partikularismen kolonialer Politik. Eine Fokussierung auf die Nationalität verbat sich sowohl für

die Missionare als auch die Missionierten. „Christi Missionsbefehl lautet: macht die Völker zu Christen, nicht macht sie zu Engländern, Franzosen, Holländern, Deutschen usw.“, so Warneck (*Mission*, S. 571).

Auswirkungen hatte dies vor Ort etwa in der Frage, in welcher Sprache der Schulunterricht zu halten sei. Die Mission trat gegen die Verwendung der Sprache der Kolonialmacht, auch der englischen, ein: „Leider geht [...] ein nicht geringer Bruchteil des englisch redenden Missionspersonals im Gebrauch des Englischen, namentlich in der Schule, so weit, dass man fast den Eindruck bekommt, als übersetzten sie den Missionsbefehl: Geht hin und lehrt Englisch alle Völker“ (Warneck, *Mission*, S. 761; vgl. Richter, S. 169). Hingegen galt die Toleranz der Briten gegenüber Missionaren anderer Staatsangehörigkeit in ihren Kolonialgebieten als vorbildlich (Warneck, *Mission*, S. 570, 573).

Im Gegensatz zur Kolonialpolitik wandte sich die Mission, soweit das in ihrer Verfügungsgewalt lag, gegen „Bestrebungen, welche deutsche Gedanken und Kulturelemente in das nachwachsende Geschlecht verpflanzen“ (Richter, S. 169). Ziel der Mission war nicht, die missionierten Völker und deren neu entstandene christliche Gemeinden „wie Kinder beständig am Gängelbände zu halten“, sondern sie „möglichst bald auf eigne Füße zu stellen und das angefangene Werk ihnen selbst in die Hände zu legen“ (Warneck, *Cultur*, S. 120; Warneck, *Mission*, S. 634, 825, 865). Dazu sollte z.B. die Ausbildung von Geistlichen und Lehrpersonal aus dem Kreis der Einheimischen beitragen (Warneck, *Cultur*, S. 119–120).

In schonungsloser Offenheit kritisierten die Missionare die „Uebervortheilung“ der Einheimischen im Handel, deren Bezahlung mit Branntwein, das „Beraubungssystem“ der europäischen Kolonisatoren (Warneck, *Cultur*, S. 46–47). Man setzte sich für eigenständige Erwerbsmöglichkeiten der Einheimischen ein, auch um sie etwa in Ostafrika vom traditionellen innerafrikanischen Sklavenhandel unabhängig zu machen (Warneck, *Cultur*, S. 53). Die Abgrenzung von materialistischer Lebenseinstellung und -praxis zielte nicht nur auf Auswüchse des Kolonialismus, sondern rührte an dessen Grundlagen. So drohte in missionarischer Perspektive eine noch nicht (ausreichend) durch den christlichen Glauben geprägte Kultur bei der Begegnung mit den europäischen Kolonisatoren „an einer bloß materialistischen

Cultur unrettbar zu Grunde gehen“ (Warneck, Cultur, S. 91). Die säkularen westlichen Philosophien erwiesen sich in dieser Hinsicht als besonders gefährlich: „Mill und Spencer, Darwin und Comte richteten größeres Unheil in Japan an, als die nebelige Mythologie des Sintoismus oder der dunkle Aberglaube des Buddhismus jemals gethan“ (Warneck, Cultur, S. 115). Wetjen (S. 140f.) kommt zu dem Schluss, die Haltung der (protestantischen) Missionsgesellschaften zum deutschen kolonialen Projekt sei „über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg als reserviert“ zu bezeichnen.

Die Konfliktpunkte zwischen Mission und Kolonialismus wurden nicht nur in der missionstheologischen Argumentation artikuliert, sondern entzündeten sich an konkreten Vorfällen vor Ort. Im deutschen Reichstag kam es am 3. Dezember 1906 zu heftigen Auseinandersetzungen (Reichstagsprotokolle, 132. Sitzung, 3.12.1906, S. 4085–4095). Abgeordnete der katholischen Zentrumsparterie stellten sich dabei hinter die katholischen Missionare, die mit den Kolonialbeamten in Togo über eine angemessene Behandlung der Einheimischen stritten. Die „Frankfurter Zeitung“ (2. Juni 1907, 6. Morgenblatt) zeigte dabei in der Berichterstattung über die eskalierenden Diskussionen Verständnis für die kirchliche Kritik und sah – bei einer eher distanzierten Haltung gegenüber Bekehrungsbemühungen – die Mission in der Rolle einer moralischen Instanz:

„Mehr denn je herrscht heute in weiten Kreisen jener traurige ‚Herrenstandpunkt‘, daß der Neger nur dazu da sei, für den weißen Kolonisator zu fronden, daß er fürs Helotentum geboren sei und jede Behandlung widerspruchslos zu ertragen habe [...] Der leicht zu Ausschreitungen neigende ‚Afrikaner‘ [gemeint sind die Kolonialbeamten in Afrika; C.H.] braucht zumeist ein Gewissen, daß er neben oder über sich fühlt, und der Missionar kann dieses Gewissen sein“. Warneck (Afrikaner, S. 435) kritisierte mit Bezug auf diese Kontroverse den „Lebenswandel, den viele Vertreter unserer Nation in den Kolonien führen“ und die „Behandlung der Eingeborenen“. Darin liege „der koloniale Krebschaden und das Haupthindernis“ für die Christianisierung.

Aus ökonomischen Gründen entstanden insbesondere in Asien Konflikte zwischen den Handelsgesellschaften und den von ihren Niederlassungen aus agierenden Missionaren. So half den Vertretern

der Dänisch-Hallischen Mission im indischen Tranquebar die königliche Unterstützung wenig gegen die übermächtige Stellung der Dänischen Ostindien-Kompanie (Dansk Ostindiske Kompagni). „Um den für den Handel so wichtigen äußeren Frieden zu bewahren, vermied die Kompanie ausdrücklich alles, was Auseinandersetzungen mit der indischen Bevölkerung hervorrufen konnte [...] Der indischen Bevölkerung begegnete man aus ‚säkularen‘, kommerziellen Gesichtspunkten“ (Nørgaard, S. 17). Im November 1708 ließ der dänische Kommandant gar den Missionar Bartholomäus Ziegenbalg (1683–1719) verhaften (Nørgaard, S. 21).

Die Grunddifferenz könnte man auch am unterschiedlichen Verhältnis zur Gewalt festmachen, den die Mission – zumindest vom 18. Jahrhundert an, anders als in früheren Phasen – und die Kolonialmächte an den Tag legten. Der „geistliche Charakter“ der Mission bedingte, dass ihre Mittel „geistliches Gepräge“ haben sollten (Warneck, Mission, S. 583). Tendenziell waren die Missionare bereit, Gewalt zu erleiden bis hin zum Martyrium. Sie sahen sich klaren Inhalten verbunden, waren in formalen Fragen ihrer Vermittlung und Gestaltung dagegen relativ flexibel. Bei den staatlichen Akteuren der Kolonialmächte, insbesondere der überwiegend protestantisch geprägten, verhielt es sich umgekehrt. Inhaltliche Fragen wie das religiöse Bekenntnis waren zweitrangig, solange die formal-äußerliche Ruhe und Loyalität gewahrt blieb. Gewaltmaßnahmen hatten keinen Einfluss auf die inhaltlichen Überzeugungen, zumal wenn Glaube als Herzensangelegenheit und vertrauensvolles Beziehungsgeschehen verstanden wurde. Ein äußeres Lippenbekenntnis kann man gewaltsam erzwingen. Glauben als kontingentes Widerfahrnis in der Begegnung mit dem verkündigten und gehörten Wort Gottes (Römer 10,17) entzieht sich menschlicher, daher auch staatlicher Verfügbarkeit.

Vom Gefäß zur Wurzel. Mission und Bibelübersetzung

Die Öffentlichkeitsarbeit der Mission zielte auf die Unterstützerkreise in den Heimatländern der Missionare. Inhalt und Gestaltung des öffentlichkeitswirksamen Kleinschrifttums sagen einiges aus über das Selbstverständnis der Mission. Dies gilt auch für eine Schriftenreihe, deren Titelbilder ein Grundmotiv gemeinsam haben: Die Bibel hat eine zentrale Stellung in der zugewandten Beziehung von europäischem Missionspersonal und meist jungen Einheimischen (Abb. 12).

Die Bibel sollte „der Hauptgegenstand unserer Unterweisung“ sein, so Warneck (Cultur, S. 84). Die Missionare wurden, indem sie die biblischen Inhalte vermittelten, zu „Zeugen“ Christi, betrieben „Arbeit an den Herzen der Menschen“, sammelten „Reichsgenossen“ (Warneck, Mission, S. 581). Weil die Bibel als Dokument und Werkzeug der Beziehung Gottes zu den Menschen sprachlich strukturiert ist, ist „die Sprache das Mittel, um an die Herzen der Leute heranzukommen“ (Richter, S. 135).

Die Bibel entzieht sich durch ihren Offenbarungscharakter einer Bewertung oder Instrumentalisierung. Sie ist weder ein „papierner Papst“ (Hellwald, S. 683) noch handelt es sich bei der zumal evangelischen Mission um eine womöglich verdummende „Finsterniß des alten Bibelglaubens“ (Warneck, Cultur, S. 92). Vielmehr kann gerade am Beispiel der missionarischen Bibelübersetzung das Zueinander von klar definiertem, zugleich dynamisch wirksamem Inhalt einerseits und formal-sprachlicher Flexibilität andererseits aufgezeigt werden. „Es ist wieder einer der Hauptgrundsätze protestantischer Missionsmethodik, daß jedem Volke sobald als möglich die Quelle der Offenbarung, die Bibel, in die Hand gegeben werde“ (Warneck, Cultur, S. 94). Das Evangelium ist inhaltlich „überweltlich“, begegnet den Menschen allerdings in einem bestimmten kulturell geprägten Zusammenhang, in einer konkret wahrnehmbaren Sprachgestalt. Es ist hinsichtlich Sprache und Kultur anpassungsfähig, „anschmiegsam“ (Warneck, Mission, S. 218). „Für den reichen geistigen Schatz, den er [der Missionar; C.H.] mitzuteilen hat, sucht er die ganze eingeborene Sprache zum Gefäß herzurichten, den köstlichen Inhalt auf-



Abb. 12: Missionarisches Kinderbuch (Kirch.G.oct.4881-1). Katalog-Teil: 3.9a

zunehmen“ (Richter, S. 135). Die Bibelübersetzung galt dementsprechend als „missionarische Königsdisziplin“ (Wetjen, S. 187).

Da die von der Mission vermittelten Glaubensinhalte eine biblische Basis haben, zugleich der Glaube in seinem Entstehen und Bestehen vom Wort Gottes abhängt, kam Mission nie ohne mehr oder weniger erfolgreiche Versuche der Bibelübersetzung aus. Die katholische Mission konzentrierte sich zunächst meist auf Bibeltexte, die für die Liturgie von Wichtigkeit waren. Sie tat sich durch ihre Bindung an die lateinische Vulgata als Garant der Lehrkontinuität etwas schwerer mit der Verbreitung volkssprachlicher Bibelausgaben, leistete aber durch die Jesuiten häufig begriffliche Pionierarbeit (z.B. Katalog-Teil: 5.1). Nicht zuletzt wegen der Unionsbestrebungen mit ostkirchlichen Christen wurden jedoch viele der frühesten Bibeln und Grammatiken in orientalischen Sprachen (z.B. Arabisch, Koptisch, Äthiopisch) von der Typographia Medicea bzw. der Congregatio de Propaganda Fide in Rom gedruckt (dazu Reimann, S. 61–63, 71).

Wollte man nicht nur Handel betreiben oder eine effektive Verwaltung aufbauen, genügte nicht der Gebrauch von Verkehrssprachen. Freilich erleichterten übergreifende Handelssprachen wie Arabisch in Ostafrika oder – bereits als Folge des älteren Kolonialismus – Portugiesisch in Ostasien (Katalog-Teil: 5.14)



Abb. 13: Arabischer Bibeldruck der Typographia Medicea, 1591 (Bb arab.1591 01)

die Verständigung mit einheimischen Sprachhelfern, auf die die Missionare angewiesen waren (Mojola, S. 6–7, 24, 53–54; Gleixner, S. 229–230, 232–233). Ähnliches galt für regionale Verkehrssprachen wie Swahili, die zumindest teilweise verstanden wurden. Jedoch stand hier die äußerliche Funktionalität von Sprache für die pragmatische Organisation von Alltagsvollzügen im Vordergrund. Es fehlte aber die emotionale, identitätsstiftende Dimension von Sprache. Beheimatung bietet Sprache in aller Regel nur als Muttersprache, mit der man aufgewachsen ist und durch die Verständigung mit den engsten Angehörigen geschieht. „Man bleibt sich so lange gegenseitig fremd, bis die Verkündigung in der Muttersprache der Eingeborenen herüber und hinüber eine Brücke geschlagen hat“ (Warneck, Mission, S. 762).

Weder sollte das Evangelium ein austauschbares Handelsobjekt werden noch sollten die Einheimischen als letztlich distanziert bleibende Kundschaft im Blick sein. Im Unterschied zur Kolonialverwaltung genügte aus Sicht der Mission keine quasi äußerliche Anpassung oder Konsummentalität als Haltung der Einheimischen in der Begegnung mit dem Evangelium (vgl. Richter, S. 135). Vielmehr kam es den Missionaren auf eine innere Verwurzelung der Botschaft als Referenzrahmen für Sinngebung und Lebensvollzug an.

„Die Einzelpersonen, in welche sich für die missionarische Praxis die ethne auflösen, sind *nicht* bloß *isolierte Exemplare* der Menschengattung Heiden, sondern zugleich Glieder von volklichen Naturverbänden, welche unter dem Einfluss der verschiedenen Volksarten, Volkssprachen, Volksanschauungen, Volkssitten, Volksordnungen stehen, und deren *Denken und Handeln durch den äußeren und inneren Zusammenhang mit dem Volk bestimmt* wird, welchem sie angehören. Soll die Mission fruchtbare Arbeit tun,

soll sie *das Christentum im fremden Volk als ein einheimisches Gewächs wirklich einwurzeln*, soll sie ihr Ziel: selbständige Kirchen zu begründen, tatsächlich erreichen, so muss sie mit Achtung und Weisheit auf die Völkerverschiedenheiten eingehen [...] und ihren Arbeitsbetrieb der Naturart der verschiedenen Völker *anpassen*“ (Warneck, Mission, S. 634).

Die Mission wehrte sich gegen eine „Entnationalisierung“ der Einheimischen. Sie wollte diese nicht primär zu treuen Staatsbürgern des eigenen Herkunftslandes machen. Vielmehr ging es intentional um eine Erweiterung des Reiches Gottes unter expliziter Wahrung der jeweils spezifischen Eigenarten und gewachsenen historisch-kulturellen Identitäten – sofern diese inhaltlich mit dem Evangelium vereinbar waren. Warneck (Mission, S. 603) formulierte es so: „Die Mission hat allerdings auch eine nationale Aufgabe, [...] die Mission hat es mit der *Einpflanzung* des Christentums zu tun. Darin besteht ihre nationale Aufgabe, das Christentum volkstümlich unter den Eingeborenen zu machen, und zu diesem Zweck muss sie der Entnationalisierung derselben wehren“.

Um dieses Ziel zu erreichen, war auf der Seite der Missionare ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen im Hinblick auf den Sprachgebrauch, das Brauchtum und das darin zum Ausdruck kommende Gefüge von Anliegen, Werthaltungen und Vorstellungsvermögen der Einheimischen notwendig. Den „Missionaren war es wichtig, zuerst das Vertrauen der Inder [bzw. anderer Einheimischer; C.H.] zu gewinnen, ihre Sprache zu erlernen, ihre Umwelt zu erforschen“ (Jeyaraj, S. 77). Häufig gingen Wörterbücher und Grammatiken in der Publikationsfolge den ersten Ausgaben von (Teil-)Bibelübersetzungen voraus. Auch Katechismen, Spruch- und Lesebücher wurden – häufig vor Ort – begleitend gedruckt (Merensky, S. 58). Sprachforschung musste erfolgen, „um die Sprachen zu geeigneteren Werkzeugen seiner Botschaft herzurichten“ (Richter, S. 135).

Allerdings fehlen in der Zielsprache der Bibelübersetzung häufig Begriffe, die zur Bezeichnung von Sachverhalten christlicher Theologie geeignet sind. Dem gebenden bzw. dienenden Selbstverständnis der Mission entsprach es, dass man die Lösung dieser Probleme eine „Sprachbereicherung“ nannte (Warneck, Cultur, S. 93). Vorhandene Begriffe erhielten eine neue Bedeutung oder es wurden neue Be-



Abb. 14: Carl Meinhof: Die Christianisierung der Sprachen Afrikas (Theol.oct.12306-28)

griffe eingeführt. Gefundene Begriffe behielten ein immer über sich hinausweisendes Bedeutungspotential und bewegten sich sozusagen in einem Grenzbereich („linguistic borderland“) (Kliger, S. 1118). Insbesondere die Bezeichnung für den Gott der biblischen Offenbarung im Unterschied zu Gottheiten der einheimischen Religionen erwies sich häufig als ein Problem. Durch die bei allen „sprachbildenden“ Lösungen notwendigen Erklärungen in Predigt, Katechese und schulischem Unterricht geschah eine allmähliche „Christianisierung“ der Sprachen missionierter Völker (Warneck, Cultur, S. 93; Buchtitel Meinhof, Christianisierung). Es ging um die Schaffung einer „christlich durchtränkte[n] Atmosphäre“ (Warneck, Mission, S. 635).

Gerade im Bereich der Bibelübersetzung kam es notwendigerweise zu intensiven Interaktionsbeziehungen zwischen Europäern und Einheimischen. Letztere wurden eher selten namentlich erwähnt und fungierten offiziell meist in helfenden Funktionen. Der Anteil der einheimischen Mitarbeiter der Mission am Zustandekommen der Bibelübersetzungen darf aber nicht unterschätzt werden (z.B. zur Ewe-Bibel: Dotsé Yigbe; vgl. Wetjen, S. 33, 206). Die volkssprachlichen Begriffe mussten sachgemäß genug sein, um als passendes Gefäß für die jeweiligen Inhalte zu dienen. Sie mussten aber über den Informationswert hinaus auch der inneren Dynamik des Wortes Gottes entsprechen, so dass das biblische Wort nicht nur bezeichnet, sondern auch schafft und bewirkt, was es sagt (vgl. Hebräer 4,12). Nur so konnte es zu einer Verwurzelung des Inhalts bei den Adres-

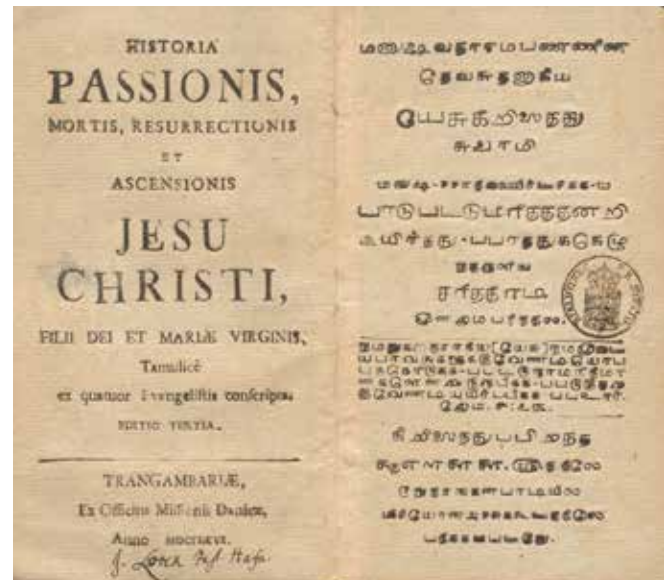


Abb. 15: Tamilische Passionsharmonie (HBF 9696)

saten kommen, dadurch aber auch zu einer lebendigen Beziehung zu Gott als Subjekt und Gegenstand des Evangeliums.

Der Schulunterricht in den von Missionaren verantworteten Schulen war zwar inhaltlich breit angelegt, sollte jedoch zentral der Vermittlung biblischer Inhalte dienen:

„[...] diese Schulthätigkeit ist das nothwendige Ergebnis des Missionsziels und die nothwendige Forderung der Missionsmethode. Die evangelische Mission muß den Heidenchristen die Bibel in die Hand geben; damit diese aber die *Bibel verstehen lernen*, muß sie sie zunächst lesen lehren und im Verständnis derselben unterweisen“ (Warneck, Cultur, S. 107f.).

Häufig wurden freiere Nacherzählungen der geschichtlichen Partien der Bibel verwendet. Um erreichte philologische, ethnologische und pädagogische Erkenntnisse für eine Nutzung über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg zu ermöglichen, entstanden gelegentlich eigene Druckereien der Mission vor Ort (z.B. in Tranquebar) (Richter, S. 135; Liebau, Buchdruck).

Die Vertreter der Mission lehnten die koloniale Praxis in dem Sinne ab, dass es dort meist um ein funktional-äußeres Verhältnis zwischen den Beteiligten ging. Die kolonisierten Völker waren dort nur in der Weise von Interesse, als sie für die Kolonialmächte ökonomisch oder machtpolitisch von Nutzen waren. Solange die Loyalität gegenüber der Kolonialverwaltung bestand bzw. Ruhe und Ordnung nicht gefährdet waren, blieb Religion von untergeordneter Relevanz

für den Kolonialismus ab dem 18. Jahrhundert. Demgegenüber strebte die Mission eine intensive, umfassende Beziehung zu den missionierten Völkern bzw. Individuen an. Es ging nicht um „Fournierarbeit“, sondern um „Wurzelhaftigkeit“ (Warneck, *Cultur*, S. 88). Die Bibelübersetzung war Mittel und Ausdrucksform einer anderen Art von Kolonie. Die Herzen sollten erreicht werden (Warneck, *Cultur*, S. 83). Das Reich (als Königsherrschaft) Gottes (*basileia tu theu*) soll „in die Herzen der Menschen gepflanzt werden“, um sie aus „der Obrigkeit der Finsternis“ zu retten (Warneck, *Mission*, S. 582). Nicht die Herrschaft eines bestimmten europäischen Staates stand im Fokus, sondern Gott sollte in den Herzen der Menschen Wohnung nehmen (vgl. Johannes 14,23). Dieses Wohnrecht Gottes ist eine Herrschaft anderer Art und steht quer zu innerweltlichen Herrschaftsformen zwischen Individuen oder Völkern, ist mit diesen auch nicht vergleichbar oder verrechenbar. Afrikanische Christen verknüpfen die Bibelübersetzung in die Volkssprache mit der Inkarnation, also Fleischwerdung Christi in ihrem historisch-kulturellen Kontext: „As the Bible was rendered in one language after another, it introduced the incarnate Christ of the East African coastlands and mainland alike“ (Mojola, S. XVII). Mit Bezug auf das Pfingstgeschehen (Apostelgeschichte 2,11) spitzt Mojola (S. XIX) die wirksame Zuwendung Gottes so zu: „[...] we have learned in our own languages about the great things that God has done“. Auf menschlicher Seite ist nicht ein durch das faktische Machtgefälle notgedrungener Gehorsam das Ziel, sondern die innere Identifikation mit den biblischen Inhalten. Elizabeth Muriuki formulierte es als Generalsekretärin der kenianischen Bibelgesellschaft so: „Reading the Bible in one’s own language helps one to understand [its] message more clearly and deeply, and also to identify with it.“ (Mojola, S. 329).

Der Ansatz der Missionare bei der Universalität von Liebe und Anspruch Gottes erlaubte bereits im kolonialen Kontext eine positive, empathische Würdigung indigener Kulturen. Für die Übersetzungsarbeit war eine eingehende Beschäftigung mit der Kulturgeschichte der missionierten Völker notwendig. Gegen kulturphilosophische Versuche einer graduellen Unterteilung und Bewertung von Völkern empfahl z.B. Richter (S. 139–140) eine Durchforschung „des materiellen Kulturbesitzes der Afrika-

ner“. So sei die „Technik der Bearbeitung der Eisenerze spezifisch afrikanischen Ursprungs“. Auch „die Fabelliteratur Europas“ sei „letztlich afrikanischen Ursprungs“. Im Anschluss an die ethnologischen Studien des Missionars Jakob Spieth (1856–1914) am westafrikanischen Stamm der Ewe kam Richter (S. 140) zu dem Schluss: „Das ist Fleisch von unserem Fleische“.

Eine Grunddifferenz zwischen der Mission und dem kolonialen Denken insbesondere des 19. und frühen 20. Jahrhunderts liegt in deren gegensätzlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Das Entwicklungs- und Zivilisierungsparadigma, mit dem neben ökonomischen Interessen der Kolonialismus legitimiert wurde, gründet im rationalen Ansatz der Aufklärung mit Vorläufern im spätmittelalterlichen Nominalismus und im Renaissance-Humanismus. Demnach garantiert der Rückbezug auf die Vernunft universale Evidenz und Verbindlichkeit. Zugleich gilt die Fähigkeit zur Vergeistigung, zur Abstraktion, zur Transzendierung allzu leiblich-konkreter, raum-zeitlich gebundener oder aber gewohnte Gesetzmäßigkeiten sprengender Vorgänge als Ausweis eines fortgeschrittenen geistig-kulturellen Entwicklungsgrades. Dementsprechend wurde (und wird) die Säkularisierung im Westen als notwendige Begleiterscheinung bzw. Ausdrucksform der Modernisierung verstanden (dazu Habermas, *Mission*, S. 14). Gegen Tendenzen zu einer Parteilichkeit in der Wahrnehmung und Darstellung von Geschichtsverläufen sieht z.B. Egon Flaig (Flaig, *Vergangenheit; Flaig, Historie*) gerade in der ergebnisoffenen, faktenbasierten Forschung ein notwendig zu erhaltendes Erbe der Aufklärung. Ob dies auch für die Analyse der Kolonialgeschichte gilt, wurde zum Gegenstand einer Kontroverse in der Geschichtswissenschaft.

Postkoloniale Kritik weist auf die auch nach dem Ende des kolonialen Zeitalters fortbestehende Kontinuität des erkenntnistheoretisch begründeten Überlegenheitsgefühls des Westens hin: „Häufig wird dieses europäische Denken immer noch für *weiter fortgeschritten, rationaler, kritischer und effizienter* als die Denktraditionen anderer geografisch-kultureller Räume gehalten“ (Silber, S. 60f.). Man spricht gar von „epistemischer Gewalt“ (Silber, S. 17–18). Die von den Prinzipien der Aufklärung geprägte historisch-kritische Exegese gilt nach wie vor als Kriterium für die Wissenschaftlichkeit der Theologie. So-

fern dies im internationalen theologischen Diskurs zum Maßstab gemacht wird, sehen Theologen aus nicht-europäischen Kulturkreisen darin eine „Kolonialideologie deutscher Prägung“ am Werk (Silber, S. 26). Um 1800 herum herrschte die „Vorstellung einer abgestuften Entwicklung der Menschheit, wonach sowohl die biblischen Kontexte wie die Unterworfenen der zeitgenössischen Kolonien sich in einer Art ‚Kindheitsalter der Menschheit‘ befänden, während Europa bereits im Erwachsenenalter angekommen sei“ (Silber, S. 63; Wiesgickl, Kolonie, S. 176).

Die missionarische Theologie der Bibelübersetzer und die postkoloniale Theologie treffen sich in der Annahme, dass Rationalität als Urteils- und Selektionskriterium nur einen Teil der Wirklichkeit und Wahrheit erfasst. Allerdings unterscheiden sich die Schlussfolgerungen. Postkoloniale Theologen streben eine sozusagen multipolare Bibelauslegung an. Der jeweilige geschichtlich-kulturelle Kontext wird zum Interpretationsfilter der Bibel. Man empfiehlt sogar einen „kreativen“ Umgang mit der Bibel (Silber, S. 15). Relevant ist dann vor allem das, was zur Überwindung gefühlter oder tatsächlicher Unterdrückung beiträgt, oder was Impulse aus der jeweils traditionellen vorchristlichen, als ursprünglich und identitätsstiftend geltenden Kultur aufgreift und weiterführt. Unter expliziter Berufung auf Michel Foucaults Poststrukturalismus als Erkenntnisbasis lehnt man Normierungen des Gottesbegriffs, wie sie mit der Schriftwerdung von Sprache (durch Bibelübersetzung!) einherging, ab. Dies gilt auch für Unterscheidungen zwischen „wahr“ und „falsch“ (Toffa, S. 299–300).

Demgegenüber macht die missionarische Theologie Universalität an der Selbstoffenbarung des Gottes fest, der in seinem Wesen nicht an Raum und Zeit gebunden ist. Die Grundunterscheidung ist die zwischen Gott und Mensch, was in geistlicher Hinsicht eine Gleichheit aller Menschen vor Gott unabhängig von Entwicklungsstufen mit sich bringt. Alle Individuen, aber auch alle sprachlich-kulturellen Kontexte sind für Gott gleich „relevant“. Aber die Kontexte verselbständigen sich in missionarischer Theologie nicht. Sie sind die gewachsenen Kontexte, in die hinein die inhaltlich identisch bleibende Botschaft gesprochen wird. Dadurch entsteht dann auch Neues und geschieht Veränderung. Bibelübersetzer bemühen sich um eine inhaltlich möglichst authenti-

sche Vermittlung des Evangeliums im jeweils passenden und mühsam erforschten sprachlichen Gewand. Wie in der Fleischwerdung Christi tritt der von der Welt und ihrer Geschichte unterschiedene Gott bei der Bibelübersetzung in ein „Hier“ und „Jetzt“ von Sprache und Kultur ein, macht sich und sein Wort konkret wahrnehmbar, les-, hör- und verstehbar. Missionarische Bibelübersetzung bedeutet auch, dass es zu einer Beheimatung oder „Einheimischerwerden“ (Werner, S. 143, 146) kommt. Die Menschen hören, dass in „ihrer“ Sprache geredet wird und dass sie gemeint sind. Diese bewusst theologische Perspektive bringt die Mission als Korrektiv sowohl zu kolonialem als auch postkolonialem Denken ein.

Dr. Christian Herrmann

Leiter der Abt. Sondersammlungen, Württembergische Landesbibliothek

Literatur:

Balz, Heinrich: „Überwindung der Religionen“ und das Ziel der Mission. Zur Diskussion zwischen G. Warneck und E. Troeltsch 1906–1908; in: Becker, Dieter (Hrsg.): Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute, Erlangen 1997, S. 106–116 (*Balz*)

Bediako, Kwame: Jesus and the Gospel in Africa. History and Experience, Maryknoll, NY 2004; hier chapter 2: Jesus in African culture: A Ghanaian perspective, S. 20–33 (*Bediako*)

Berner, Ulrich: Religionsgeschichte und Mission. Zur Kontroverse zwischen Ernst Troeltsch und Gustav Warneck; in: Drehsen, Volker (Hrsg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996, S. 103–116 (*Berner*)

Dotsé Yigbe, Gilbert: Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer verschrifteten Kultur in Deutsch-Togo; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln u.a. 2014, S. 159–175 (*Dotsé Yigbe*)

Flaig, Egon: Schuldig gesprochene Vergangenheit; in: FAZ, 11.10.2022, S. 11 (*Flaig, Vergangenheit*)

Flaig, Egon: Wie hält es die Historie mit der historischen Wahrheit?; in: FAZ, 14.11.2022, S. 13 (*Flaig, Historie*)

Gleixner, Ulrike: Eine Missionsbibliothek ist nicht für die Ewigkeit; in: Beyer, Hartmut u.a. (Hrsg.): *Ephemera. Abgelegenes und Vergängliches in der Kulturgeschichte von Druck und Buch*. Festschrift für Petra Feuerstein-Herz, Medium Buch 3 (2021), S. 225–237 (*Gleixner*)

Gründer, Horst: Mission und Kolonialismus. Historische Beziehungen und strukturelle Zusammenhänge; in: Wagner, Wilfried: *Kolonien und Missionen. Referate des 3. Internationalen Kolonialgeschichtlichen Symposiums 1993 in Bremen*, Bremer Asien-Pazifik-Studien 12, Münster u.a. 1994, S. 24–37 (*Gründer*)

Grundemann, Reinhold: Islam oder Christentum?; in: *Deutsche Kolonialzeitung* 9 (1896), Nr. 12, S. 90–93 (*Grundemann*)

Habermas, Rebekka ; Hölzl, Richard: Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert; in: Habermas, Rebekka u.a. (Hrsg.): *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2014, S. 9–28 (*Habermas, Mission*)

Hardeland, August: Die Bewegung unter den Parias im Madrasbezirke der Tamulenmission; in: *Die Evangelischen Missionen* 6. 1900, 265–273 (*Hardeland*)

Hellwald, Friedrich Anton Heller von: *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Augsburg 1875 (*Hellwald*)

Hüsgen, Jan ; Pehlivanian, Meliné ; Albers, Irene ; Schmid, Andreas ; Richter, Thomas ; Othman, Aïsha: Annäherungen an koloniale Bezüge in Bibliotheken; in: *O-Bib. Das offene Bibliotheksjournal* 11 (2024), 3, 19 S. (<https://www.o-bib.de/bib/article/view/6051/9214>) (*Hüsgen*)

In der Sklavenfreistätte Lutindi (in Deutsch-Ostafrika); in: *Saat und Ernte auf dem Missionsfelde. Illustrierte Blätter für die erwachsene Jugend* 6 (1904), 7, S. 49–54 (*Lutindi*)

Jeyaraj, Daniel: Missionsalltag; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 76–89 (*Jeyaraj*)

Kliger, Gili: Translating God on the Borders of Sovereignty; in: *American Historical Review* 127 (2022), 3, S. 1102–1130 (*Kliger*)

Krapf, Johann Ludwig: An imperfect outline of the elements of the Galla language. Preceded by a few remarks concerning the nation of the Gallas, and an evangelical mission among them, London 1840 (Phil.oct.4773)(*Krapf, Galla*)

Liebau, Kurt: Buchdruck und Missionsbibliothek; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 105–120 (*Liebau, Buchdruck*)

Meinhof, Carl: Die Christianisierung der Sprachen Afrikas, Basler Missionsstudien 28, Basel 1905 (*Meinhof*)

Merensky, Alexander: Schrift und Buch als Mittel zur Evangelisierung Afrikas; in: *Die Evangelischen Missionen* 2 (1896), S. 55–61 (*Merensky*)

Mojola, Aloo Osotsi: *God speaks my language. A history of Bible translation in East Africa*, Carlisle 2020 (*Mojola*)

Nørgaard, Anders: Die Anfänge der Mission; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 16–28 (*Nørgaard*)

Obst, Helmut: Bekehrung – Mission – Weltreformation im Halleschen Pietismus; in: Liebau, Heike (Hrsg.): *Geliebtes Europa – Ostindische Welt. 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2006*, Halle/Saale 2006, S. 35–40 (*Obst*)

Pollack, Detlef: „Ich kenne keinen Landstrich auf der Welt, in dem es keine Religion gibt“; in: *FAS* 2023, Nr. 30 (30.7.2023), S. 11 (*Pollack*)

Reimann, Caren: Die arabischen Evangelien der *Typographia Medicea*. Buchdruck, Buchhandel und Buchillustration in Rom um 1600, *European identities and transcultural exchange* 3, Berlin u.a. 2021 (*Reimann*)

Richter, Julius: *Das deutsche Kolonialreich und die Mission*, Basel 1914 (*Richter*)

Schnorr von Carolsfeld, Julius: *Die Bibel in Bildern*, Leipzig 1860 (Ba graph.1860 01) (*Schnorr von Carolsfeld*)

Schreiber, August Wilhelm: „Ein noch unbebauter Missionsacker“; in: *Die Evangelischen Missionen* 6 (1900), S. 7–14 (*Schreiber*)

Silber, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen 2021 (*Silber*)

Toffa, Ohiniko M.: *Christliche Moral und koloniale Herrschaft in Togo. Die Missionskonzeption Franz Michael Zahns (1862–1900)*, Bielefeld 2023 (*Toffa*)

Troeltsch, Ernst: Die Mission in der modernen Welt; in: *Die Christliche Welt* 20 (1906), Sp. 8–12, 26–28, 56–59 (*Troeltsch, Mission*)

Warneck, Gustav: *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*, hrsg. von Friedemann Knödler, Bonn 2015 (*Warneck, Mission*)

Warneck, Gustav: *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur. Auch eine Culturkampfstudie*, Gütersloh 1879 (*Warneck, Cultur*)

Warneck, Gustav: Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule; in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 35 (1908), S. 361–373 (*Warneck, Schule*)

Warneck, Gustav: Missionar und „Afrikaner“; in: *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 34 (1907), S. 432–436 (*Warneck, Afrikaner*)

Warneck, Gustav: Missionsmotiv und Missionsaufgabe; in: Allgemeine Missions-Zeitschrift 34 (1907), S. 3–15, 49–61, 105–122 (*Warneck, Missionsmotiv*)

Werner, Eberhard: Erst-, Revisions- und Neubibelübersetzung – Ein Überblick und Perspektiven; in: ders. (Hrsg.): Yearbook on the Science of Bible Translation 2018 (13th Bible Translation Forum 2017), S. 135–164 (*Werner*)

Wetjen, Karolin: Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika um 1900, Stuttgart 2021 (*Wetjen*)

Wiesgickl, Simon: Das Alte Testament als deutsche Kolonie: Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800, Stuttgart 2018, S. 121–231 (*Wiesgickl, Kolonie*)

Wilhelm, Richard: Die Seele Chinas, Berlin 1926 (*Wilhelm*)