

---

# Inhalt

Heft 1-4      **Zeitschrift für**  
105. Jahrgang      **Missionswissenschaft und**  
2021      **Religionswissenschaft**

<b>Themenheft</b>		<b>Die Amazonas-Synode</b>
		<b>Margit Eckholt</b>
<b>Editorial</b>	6	Synodalität und Kontextualität
		<b>Hadwig Müller</b>
<b>Abhandlungen</b>	8	Konzepte von Kontextualität in der neueren Theologie
		<b>Regina Reinart</b>
	22	<i>Querida Amazonia.</i> Zwischen pastoraler Öffnung und dogmatischer Unbeweglichkeit
		<b>Stefan Silber</b>
	34	Synodalität als ekklesiologisches Prinzip ad intra und ad extra. Lernen von der Bischofssynode für Amazonien
		<b>Adelson Araújo dos Santos SJ</b>
	48	Le Synode sur l'Amazonie: Conséquences pour l'Amazonie et l'Eglise universelle
		<b>Luis Martínez-Saavedra</b>
	60	Nouveaux chemins pour l'inculturation de l'Évangile
		<b>Samir García Valencia</b>
	74	La comunidad eclesial en camino de transformación: Un cambio de paradigma misionero
		<b>Thomas Fornet-Ponse</b>
	86	Weltoffene Bürger für einen neuen Humanismus? Bildung und Theologie im Kontext der Globalisierung
		<b>Bernhard Lang</b>
	103	Der allegorische Imperativ. Vier Methoden zum Umgang mit Gewalttexten des Alten Testaments
		<b>Wolfgang Thönissen</b>
	116	Diversität und Einheit im ökumenischen Dialog. Zur Methodik des differenzierenden Konsenses
		<b>Christoph Nebgen</b>
	123	Jim Knopf und die armen Heidenkinder

---

---

**DOSSIER** 132 **Philippinen:**  
**500 Jahre Ankunft des christlichen Glaubens**

**Mariano Delgado**

134 Kleine Kirchengeschichte der Philippinnen

**Fides del Castillo**

159 Gifted to give: Perspectives on Faith and the  
Catholic Church in the Philippines

**Gunter Prüller-Jagenteufel**

170 Sandiwaan: philippinische und europäische  
Theolog\*innen im Dialog.  
Nord-Süd-Begegnungen als Übungsfeld  
solidarischer Theologie und Kirchenpraxis

**FORUM** 178 ***Fratelli tutti***

**Mariano Delgado**

178 *Fratelli tutti*: Eine Einladung zur Hoffnung  
und ein »Testament«

**Niklaus Kuster OFMCap**

182 *Fratelli tutti*: eine zweite franziskanische Enzyklika

**Ursula Nothelle-Wildfeuer**

188 Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft.  
Der Beitrag von *Fratelli tutti*  
zur Weiterentwicklung der Sozialverkündigung  
der Kirche

**Tobias Specker SJ**

197 Dialog aus sozialer Verbundenheit.  
Zum interreligiösen Profil  
der Enzyklika *Fratelli tutti*  
und der Erklärung von Abu Dhabi

---

---

**FORUM 205 Missionarische Spiritualität**

**Lothar Bily SDB**

- 205 Es begann mit einem Traum.  
Die Salesianer Don Boscos und die »missio ad gentes«

**Wolfgang Deiminger CMF**

- 212 Die missionarische Spiritualität der Claretiner

**Joachim Schmiedl ISch**

- 217 Missionarische Spiritualität aus  
pallottinisch-schönstättischer Perspektive

**Paul Metzlaß**

- 223 Die Missionarische Spiritualität  
des *Mission Manifest*

**Karl Wallner OCist**

- 228 Missionarische Spiritualität  
bei »Missio Österreich«

**Martin Brunner -Artho**

- 235 Die Spiritualität von »Missio Schweiz«  
solidarisch und universal

**Christian Weber**

- 241 Mission 21: Religion als Ressource  
für Gerechtigkeit und Frieden

**Margit Eckholt**

- 249 Mission als »intercambio«.  
Missionarische Spiritualität im Kontext des  
Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland

**Cesare Zucconi**

- 257 Barmherzigkeit als Mission

**Gianluca Carlin**

- 264 Missionarische Spiritualität in  
»Comunione e Liberazione«

**Stefan Tobler**

- 269 Realistischer Optimismus.  
Chiara Lubich und die Spiritualität der Einheit

**Raphael Weichlein**

**Sebastian Walter**

- 275 Kerygmatische Katechese.  
Der Neokatechumenale Weg und sein Beitrag  
zu einer Praxis und Theologie der Verkündigung

**Mariano Delgado**

- 281 Dass das Salz nicht schal werde – Das spirituelle  
Vermächtnis des Petrus Canisius (1521-1597)
-

---

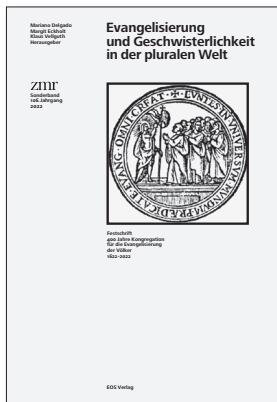
<b>Kleine Beiträge</b>	286	<b>Mariano Delgado</b> Die Eroberung Mexikos durch Hernán Cortés 1521 und das Ereignis von Guadalupe 1531
	288	<b>Thomas Schader</b> »Homo turbulentus«. Der Fall Anton Sepp SJ (1683-?)
<b>Hans-Waldenfels-Preis</b>	293	<b>Verleihung des ersten Hans-Waldenfels-Preises</b> für Missionswissenschaft und Kontextuelle Theologie
	293	<b>Klaus Vellguth</b> Grußwort
	296	<b>Hans Waldenfels SJ</b> Grußwort
	298	<b>Margit Eckholt</b> Laudatio
	302	<b>Ömer Özsoy</b> Präferenz der Differenz: Zur Habilitationsschrift von Tobias Specker
	304	<b>Tobias Specker SJ</b> Danksagung
<b>In Memoriam</b>	308	<b>Ulrich Winkler</b> 1961-2021
	310	<b>Theologische Abschlussarbeiten</b> 2019-2020
	317	<b>Buchbesprechungen</b>
	324	<b>Anschriften</b>
	325	<b>Jahresinhaltsverzeichnis</b>
	5	<b>Vorschau</b>

---

Vorschau  
auf das nächste Heft  
106. Jahrgang der ZMR  
erscheint als Buch

# Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt

**Festschrift**  
400 Jahre Kongregation für die  
Evangelisierung  
der Völker | 1622-2022



## Konzept

1622 wurde in Rom die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (De Propaganda Fide) errichtet.

Die römische Zentrale der katholischen Kirche zog Bilanz über Licht und Schatten von mehr als 100 Jahren Weltmission im Sog der Entdeckungsfahrten und Eroberungen der Portugiesen und Spanier unter der kanonischen Rechtsform des Patronats (Übertragung der Verantwortung für die Mission an die Kronen von Spanien und Portugal). Das Papsttum wollte nun die Missionsdynamik direkter lenken, um eigene Akzente setzen zu können (etwa einheimischer Klerus, Akkommodation).

Vierhundert Jahre danach, inmitten einer neuen Missions- und Kirchenepoche, die spätestens mit der »kopernikanischen Wende« des Zweiten Vatikanischen Konzils angefangen hat, ist es erneut angebracht, eine kritische Bilanz zu ziehen und nach neuen Perspektiven für das 21. Jahrhundert Ausschau zu halten.

Als gemeinsame Brücke gilt, dass seit der Frühen Neuzeit die Weltmission ein entscheidender Faktor für die Einheit der Menschheitsfamilie und das Wachsen der Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt gewesen ist, die Papst Franziskus jüngst mit der Enzyklika *Fratelli tutti* betont hat. Sie ist auch ein unverzichtbarer kritischer Begleiter der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung.

---

# Synodalität und Kontextualität

von Margit Eckholt

Papst Franziskus hat für Oktober 2022 die 16. ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema »Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Partizipation und Mission« einberufen. Seit Beginn seines Pontifikats hat er synodale Prozesse angestoßen und auch in verschiedenen seiner Ansprachen wichtige Wegmarken für eine Kirche gesetzt, die einen »gemeinsamen Weg« geht, die in aller Vielfalt ortskirchlicher und kultureller Ausprägungen »zusammen auf dem Weg ist«: »Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und der zu dienen wir berufen sind, erfordert von der Kirche eine Steigerung der Synergien in allen Bereichen ihrer Sendung. Es ist dieser Weg der Synodalität, welcher der Weg ist, den Gott von der Kirche im dritten Jahrtausend erwartet«, so der Papst in seiner Ansprache bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015. »Was der Herr von uns verlangt, ist in gewisser Weise schon im Wort ›Synode‹ enthalten. Gemeinsam voranzugehen – Laien, Hirten und der Bischof von Rom –, ist ein Konzept, das sich leicht in Worte fassen lässt, aber nicht so leicht umzusetzen ist.« Wenn der Papst »Synodalität« in den Blick nimmt, so hat dies mit den Prozessen einer weitergehenden Inkulturation und einer Abstimmung von Glauben und Leben in den jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten zu tun, eine Denklinie, mit der er an der wegweisenden Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (1975) von Paul VI. ansetzt, die für Franziskus eine wichtige Referenz seiner programmatischen Antrittsenzyklika *Evangelii gaudium* (2013) gewesen ist. Er schlägt hier den Bogen vom II. Vatikanischen Konzil in den gegenwärtigen Moment der Welt-Kirche und öffnet mit dem Prinzip der Synodalität einen Raum, die Spannungen auszuhalten und auszutragen, die sich in den letzten Jahren in den einzelnen Ortskirchen und zwischen Universal- und Ortskirche angesichts der Herausforderungen der modernen, zunehmend pluralen und fragmentierten Gesellschaften und der Gefahr einer gefährlichen »Exkulturation« christlichen Glaubens zugespitzt haben. Sehr deutlich wird dies in der Ansprache, die Papst Franziskus am 24. Oktober 2015 am Abschluss der Bischofssynode zur »Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute« gehalten hat: »Und – obwohl die dogmatischen Fragen durch das Lehramt der Kirche klar definiert schienen – sahen wir, dass das, was dem einen Bischof von einem Kontinent normal war, den anderen befremdete und fast wie ein Skandal vorkam ...; was in einer Gesellschaft als ein Verstoß gegen das Gesetz gilt, kann ein unantastbares Gebot in einer anderen sein; was für manche Teil der Gewissensfreiheit ist, gilt anderen nur als Verwirrung. In der Tat sind Kulturen sehr unterschiedlich und jedes generelle Prinzip bedarf der Inkulturation, um beachtet und angewendet werden zu können.«

Darum wird die Bischofssynode, zu der Franziskus für Oktober 2022 einlädt, die verschiedenen Facetten, mit denen der Papst seit Beginn seines Amtsantritts die Dynamik der Aufbrüche des II. Vatikanischen Konzils erinnert, zusammenführen. Synodalität und Kontextualität gehören in der Tiefe zusammen, darum sind neben den Synoden, die in den

letzten Jahren in Rom stattgefunden haben, auch die verschiedenen synodalen Prozesse in den einzelnen Ortskirchen von zentraler Relevanz, und hier fügt sich in einer neuen »Symphonie« – der Form des von Papst Franziskus eingeführten Modell des »Polyeders« entsprechend – die Kirche als Volk Gottes. Sie kann dabei nicht anders als eine missio-narische Kirche sein, eine Kirche auf dem Weg, tastend, suchend, vor allem zu-hörend auf die Stimmen der vielen, nicht ausgrenzend, sondern bereit zur »pastoralen Umkehr«, zu einem je neuen Sich-Umwenden, Maria von Magdala gleich, die in diesen Wendungen den Auferstandenen gefunden hat, der sie dann auf die Wege der Welt zur Verkündigung der Osterfreude gesandt hat. »Auf dieser Straße müssen wir weiter gehen«, so Papst Franziskus in seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode: »Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und der zu dienen wir berufen sind, erfordert von der Kirche eine Steigerung der Synergien in allen Bereichen ihrer Sendung. Es ist dieser Weg der Synodalität, welcher der Weg ist, den Gott von der Kirche im dritten Jahrtausend erwartet. Das, was Gott von uns bittet, ist in gewisser Weise schon im Wort ›Synode‹ enthalten. Gemeinsam gehen – Laien, Hirten, der Bischof von Rom – ist eine Idee, die sich leicht in Worte fassen lässt, aber nicht so leicht umzusetzen ist.«

Die Amazonassynode, an die in diesem Heft der ZMR im Besonderen erinnert wird, verbindet in einer gelungenen Weise Synodalität und Kontextualität. Der differenzierte Prozess der Vor- und Nachbereitung und die intensiven Diskussionen auf der Synode stehen für einen gelungenen Prozess des »Zu-Hörens«, das für Papst Franziskus das zentrale Moment einer synodalen Kirche ist. Das auch in weltkirchlicher Hinsicht bedeutende Abschlussdokument *Querida Amazonia* (2020) gibt hier – auch wenn es in einigen Punkten, gerade was die weitergehende Partizipation von Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche in Amazonien angeht, zu Recht diskutiert wird – wichtige Markierungen. Ein Schlussdokument, auch vom Papst unterzeichnet, ist nicht allein entscheidend, es kann dem ganzen synodalen Prozess nicht gerecht werden, das hat Papst Franziskus mit seiner »Leseanleitung« deutlich gemacht und damit in gewisser Weise das Dokument gegenüber dem Prozess relativiert: »Ich habe die Wortmeldungen auf der Synode gehört und die Beiträge der Arbeitsgruppen mit Interesse gelesen. Mit diesem Apostolischen Schreiben möchte ich zum Ausdruck bringen, welche Resonanz dieser Weg des Dialogs und der Unterscheidung in mir hervorgerufen hat. So werde ich hier nicht alle Fragen entfalten, die im Schlussdokument ausführlich dargelegt wurden. Ich habe auch nicht vor, es hiermit zu ersetzen oder zu wiederholen.« (QA 2) In genau diesem Sinn macht Papst Franziskus Mut, auch angesichts aller Spannungen auf synodalen Wegen gemeinsam als Volk Gottes weiter zu gehen. Denn: Synodalität gibt dem »Zwischen« einen Raum, und genau hier schreibt sich Gott ein, der allein es ist, der Kirche immer wieder neu aufbrechen und in diesem Sinn »werden« lässt. ♦

---

# Konzepte von Kontextualität in der neueren Theologie

von Hadwig Müller

## Zusammenfassung

Die Anfänge einer Rede von kontextueller Theologie liegen in den außereuropäischen Kirchen, die Mitte der 1960er Jahre begannen, sich von den Kirchen des Nordens und ihrer Theologie zu emanzipieren. Sie thematisieren Kontextualität als normative Kategorie. In der Missionstheologie des Nordens jedoch bleibt ein deskriptives Verständnis von Kontextualität vorherrschend. Ende der 1990er Jahre ringt die Pastoraltheologie um ihr Verständnis von Kontextualität. Es geht ihr um eine Theologie, die sich selbst kontextualisiert, ohne mit diesem Prozess je an ein Ende zu kommen. Die Suche nach einem nicht fremdbestimmten Zugang zum Fremden leitet das Nachdenken über Kontextualität als »antwortendes Handeln«.

## Schlüsselbegriffe

- Kontexte *entstehen*
- unabschließbarer Prozess
- Einbruch des Fremden
- antwortendes Handeln

## Abstract

The origins of talking about contextual theology lie in the non-European churches which began to emancipate themselves from the churches of the North and their theology in the mid-1960's. They addressed contextuality as a normative category. In the missiology of the North, however, a descriptive understanding of contextuality remained dominant. In the late 1990's, pastoral theology struggled to understand contextuality. The effort pertained to a theology that contextualizes itself without ever coming to an end with this process. The search for an approach to the unfamiliar or the stranger that is not externally determined guides the reflection on contextuality as »responding action.«

## Schlüsselbegriffe

- contexts *arise*
- endless process
- intrusion of the unfamiliar or stranger
- responding action

## Sumario

Los inicios de la reflexión sobre la teología contextual se encuentran en las iglesias no europeas, que a mediados de los años 60 comenzaron a emanciparse de las iglesias del Norte y de su teología. Abordan la contextualidad como una categoría normativa. Sin embargo, en la teología misionera del Norte sigue predominando una comprensión descriptiva de la contextualidad. A finales de los años 90, la teología pastoral se esforzó por comprender la contextualidad. Se trata de una teología que se contextualiza a sí misma, sin llegar nunca a terminar con este proceso. La búsqueda de un acceso a lo extranjero que no esté determinado por fenómenos externos lleva a pensar en la contextualidad como »acción de respuesta«.

## Palabras clave

- contextos *nacen*
- proceso inacabable
- irrupción de lo extranjero
- acción de respuesta



**F**reiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens (2013); Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums (2012); Kontextualität und absolute Wahrheit (2000); Theologie in der Spanne zwischen Kontextualität und Katholizität (1999); Die neue Kontextualität: Globalisierung und Fragmentierung als Herausforderung an Theologie und Kirche (1999) – dies sind einige Titel von theologischen und philosophischen Veröffentlichungen der letzten zwanzig Jahre, die Kontextualität thematisieren. Auf einzelne dieser Titel werde ich in diesem Beitrag noch eingehen; jetzt nenne ich sie, weil sie ähnliche Spannungsfelder ansprechen und darauf hindeuten, dass Kontextualität in ähnlicher Weise konzipiert wird: Im Gegensatz zu Universalität, Katholizität und absoluter Wahrheit steht Kontextualität für Partikularität, Pluralität und Relativität. Nach dem hier implizierten Konzept meint Kontextualität also den Bezug auf das nach Zeit und Ort Besondere, Vielfältige und Veränderliche.

Wer aber über Kontextualität in der Theologie nachdenkt, ohne dieses implizite Verständnis vorauszusetzen, entdeckt, dass es nicht nur dieses eine Konzept von Kontextualität gibt und dass es sich als fruchtbar erweist, über die verschiedenen Konzepte nachzudenken. Daher ziehe ich es vor, das Wort vom *Prinzip Kontextualität* in der Programmankündigung des Vortrags, zu dem ich eingeladen war, zu ersetzen durch *Konzepte von Kontextualität*. Deren Klärung wird zeigen, ob es sinnvoll ist, von einem *Prinzip Kontextualität* zu sprechen, und welchen Sinn eine solche Rede hätte. Allem voraus möchte ich allerdings mit einer persönlichen Bemerkung beginnen. Denn die Frage nach der *Kontextualität in der Theologie* hat einen Kontext in meiner Geschichte als Theologin und führt mich zurück zu meinem eigenen Nachdenken über Kontextualität vor gut zwanzig Jahren, als ich begann, im Missionswissenschaftlichen Institut (MWI) Missio e.V., Aachen, mitzuarbeiten.

## Das Thema im Kontext meiner Geschichte

Drei Jahre nach meiner Rückkehr aus Brasilien, 1997, trat ich im MWI die leitende Stelle in einem Referat an, das weniger eingeführt war als die anderen, für die Kontinente außerhalb Europas zuständigen Referate. Es ging in meinem Fall um den internationalen Austausch zwischen Kirchen und Theologien innerhalb Europas. Diesem Referat gab ich den Namen *Missionarische Prozesse in Europa*. In den Referaten für Lateinamerika, Asien und Afrika hatte es sich seit den 1970er Jahren etabliert, von *kontextuellen Theologien* zu sprechen. Das Wort *Mission* bzw. *missionarisch* sollte möglichst vermieden werden. Es war allzu belastet von europäischem Herrschaftsdenken und würde einem echten Dialog im Wege stehen, bei dem lateinamerikanische, afrikanische und asiatische Theologien in ihrer Unabhängigkeit und Eigenständigkeit geachtet werden. Entsprechend wurde das Jahrbuch des MWI *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* genannt.<sup>1</sup>

Der Verwendung des Wortes *Mission* bzw. *missionarisch* wollte ich aber nicht ausweichen. Zu Beginn meiner Jahre in Brasilien hatte ich noch selber gemeint, verstecken zu müssen, dass in meinem Visum für Brasilien (1983) die Kategorie *Missionarin* stand. Angekommen in São Paulo lernte ich aber bald, dass das Wort für diejenigen, mit denen ich in den Gemeinden zusammenarbeitete, einen ganz und gar positiven Klang hatte. Es bedeutete so viel wie »kommunikativ«, bereit, auf andere zuzugehen. Nach meiner Ankunft am öst-

<sup>1</sup> Das erste Jahrbuch von 1993 erschien 1994.

lichen Rand der Stadt betrachteten die Pfarrer und Ordensschwwestern unseres pastoralen Sektors mich bald als zu ihnen gehörig. Als es bei einem der ersten gemeinsamen Treffen darum ging, sich auf den Missionsmonat Oktober vorzubereiten, indem man sich das eigene Missionsverständnis klarmachte und es mit einer biblischen Figur veranschaulichte, wurde Abraham genannt. Das Weggehen aus der eigenen vertrauten Welt galt allen als wichtigstes Merkmal eines Missionars, und plötzlich zeigte jemand auf mich als Beispiel dafür. Ich war ja von zuhause weggegangen und hatte Familie und Freunde zurückgelassen.

Bezogen auf das Vermeiden bzw. eben Nicht-Vermeiden belasteter Begriffe hatte ich noch etwas in meinen Jahren in Brasilien gelernt, und zwar von der Bewegung der Schwarzen (*Movimento dos negros*). Diese Bewegung, die in den 1980er Jahren auch in der Kirche stark wurde, hatte nicht das Wort *preto* (schwarz) gewählt, sondern das Wort *negro* (Neger), um ausgerechnet mit diesem von erlittener Demütigung und Unfreiheit belasteten Wort jetzt den eigenen Stolz und Freiheitswillen kundzutun.

Nach dieser Lerngeschichte wollte ich das Wort *Mission* und *missionarisch* nicht ersetzen. Stattdessen versuchte ich deutlich zu machen, dass das Wort für mich von einer Beziehung zwischen Ebenbürtigen spricht. Ich definierte *Missionarische Prozesse* als wechselseitige Lernprozesse zwischen einer jeweiligen Ortskirche und der Gesellschaft, von der sie ein Teil ist. Ein konkretes und damals aktuelles Beispiel für solche Prozesse fand ich innerhalb Europas in Frankreich. In unserem Nachbarland hatte die katholische Kirche ein Gespräch mit der französischen Gesellschaft begonnen, das ich in Stil, Inhalt und Verbindlichkeit unvergleichlich fand mit allem, was ich in Deutschland kannte – und auch in Brasilien kennengelernt hatte. Die Dokumente legten die Frage nach wechselseitigen Veränderungsprozessen zwischen Gesellschaft und Kirche nahe. Von *kontextueller Theologie* zu sprechen, wäre mir nicht in den Sinn gekommen.

Die Diskussionen mit meinen Kollegen im MWI brachten mich allerdings dazu, mich selber immer wieder zu fragen, was das Attribut *kontextuell* im Zusammenhang mit Theologie meinte – wenn es nicht nur als Sammelbegriff für indigene, afrikanische, indische, koreanische etc. Theologien gelten sollte.<sup>2</sup>

Zur gleichen Zeit fand ich mich unversehens mitten in der Diskussion um die Kontextualität der Praktischen Theologie. Als ich gerade Mitglied der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen geworden war, hatte der erste Kongress, an dem ich teilnahm, dieses Thema: *Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext* (Freising 1997). Die verschiedenen, später in den *Pastoraltheologischen Informationen* veröffentlichten Beiträge machten deutlich, wie schillernd der Begriff ist – gaben mir aber auch Kriterien für eine Bestimmung von Kontextualität, die erkennen lässt, dass es dabei um eine unverzichtbare Qualität zumindest Praktischer Theologie geht. Was ich bei dem Kongress lernte, arbeitete ich in meinem ersten Artikel im Jahrbuch des vom MWI herausgegebenen *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*<sup>3</sup> aus. Dabei zeigte sich, dass die Konzepte kontextueller Theologie in zwei Hauptrichtungen auseinandergehen.

2 In dieser Weise scheint das Attribut im MWI noch heute gemeint zu sein. Entsprechend lautet der Kommentar auf der Homepage des MWI: »Kontextuelle Theologien knüpfen an die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen an, deuten diese im Lichte des Evangeliums und zeigen Wege in die Zukunft im Sinne Christi auf«, <https://www.mwi-aachen.org/mwi/> (11.10.2020).

3 Hadwig MÜLLER, Kontextualität als normative Kategorie. Plädoyer für die Weiterführung einer Debatte, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 6 (1998) 136–154. Die Zitationen folgen dem Neuabdruck in: Hadwig Ana Maria MÜLLER, *Theologie aus Beziehung. Missionstheologische und pastoraltheologische Beiträge*, Ostfildern 2020, 129–146.

4 Ebd., 136.

5 Reinhard FEITER, Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie, Münster/Hamburg/London 2002, 114. Diese Habilitationsschrift wurde vom Autor für eine digitale Fassung 2010 leicht überarbeitet und mit einem erweiterten Titel über das »Münstersche Informations- und Archivsystem für multimediale Inhalte« veröffentlicht: Reinhard FEITER, Antwortendes

In der Breite der Debatte um Kontextualität lässt sich, entsprechend der jeweiligen Weise, *Kontext* zu verstehen, eine theologische Sprechweise von Kontextualität im Sinne einer deskriptiven bzw. einer normativen Kategorie unterscheiden.<sup>4</sup> Diese beiden Konzepte von Kontextualität und die sich im jeweiligen Zusammenhang stellenden Fragen werde ich hier zunächst vorstellen. Die Fragen zu einem normativen Verständnis von Kontextualität führen allerdings weiter, und zwar dahin, »ein radikaleres Verständnis von Kontextualität bzw. ein Fragen nach Kontextualität [zu suchen], das sich seiner Engführung in der Alternative normatives versus deskriptives Merkmal entwindet.«<sup>5</sup> Ein solches Verständnis werde ich am Schluss nur andeuten können.

### Kontextualität der Theologie als deskriptive Kategorie

In seiner Einführung zum oben genannten Kongress *Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext* (1997) sagte Leo Karrer, der damalige Vorsitzende der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen: »Von den schon immer gewussten Inhalten und durch Tradition ehrwürdig gewordenen Formen der Rede von Gott ist zu einer theologischen Kommunikation überzugehen, die die konkreten Erfahrungen der Menschen zu benennen hilft und deren aktuelle Glaubenspraxis unterstützt.«<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang taucht der Begriff *Kontext* auf. Und sogleich kommt Leo Karrer der Sorge zuvor, die Besinnung der Theologie auf ihren Kontext könnte sie vergessen lassen, dass sie es mit der Offenbarung Gottes zu tun hat: *Kontext* im Sinne der je konkreten Lebenswirklichkeit ist jedoch »keine Entfernung von der Offenbarung, sondern Ort ihrer Aufnahme und Annahme. [...] Somit ist auch jede Theologie nur kontextuell denkbar.«<sup>7</sup>

Zwanzig Jahre später erklärt Hans Waldenfels in eben dieser Weise *Kontextualität*: »Immer geht es um Gottes Wort an den Menschen. Wenn aber der Mensch ins Spiel kommt, kommt seine Welt ins Spiel, sind wir in Zeit und Raum, sind wir in der Geschichte und bei allem, was menschliches Leben bestimmt. In dem Maße, in dem die Geschichtlichkeit des Menschen und die konkreten geschichtlichen Situationen in den Blick kamen – und das ist in der westlichen Welt wesentlich ein Ereignis der Neuzeit –, verlagerte sich das Interesse: Nicht mehr die zeitlose oder überzeitliche Idee bestimmt das Interesse, sondern die konkrete Zeit beziehungsweise genauer: die Zeiten.«<sup>8</sup> Kontextuelle Theologie ist für Waldenfels jede Theologie, die der zu Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS 4) ausgesprochenen Aufforderung folgt. »Der Blick ist hier zunächst auf die Zeit (und den Ort) gerichtet, wo die Menschen leben, dann auf das Evangelium. Das ist in der Tat ein neuer Denk- und Handlungsansatz. [...] Auf die konkreten Lebenskontexte fällt das Licht des Textes, des Evangeliums.«<sup>9</sup>

Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie – ein Vorschlag zu ihrer Bestimmung in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität, abrufbar unter: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-58499571708> bzw. <https://d-nb.info/1042742413/34>, [103]. Die Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich hier und im Folgenden auf diese digitale Veröffentlichung.

6 Leo KARRER, *Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext*, in: PThl 18 (1998/1) 5–13, 5.

7 Ebd., 6.

8 Hans WALDENFELS, *Kontextualität und Inkulturation*, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Gottes Gegenwart in den Kulturen*, Freiburg/Basel/Wien 2017, 246–256, 249.

9 Ebd., 250.

Damit ist *kontextuell* als nähere Bestimmung einer Theologie für Waldenfels im Letzten eine Vokabelfrage. Die Vokabel kann wegfallen, weil der gemeinte neue Akzent der Theologie selbstverständlich ist. Und vielleicht ist es sogar besser, die Vokabel wegfallen zu lassen, weil dieser neue Akzent die Theologie in die Nähe lateinamerikanischer Befreiungstheologien rücken würde, an deren Katholizität Bedenken bestehen. »Ohne Zweifel setzt sich eine kontextbewusste Theologie immer stärker durch. Es wird aber immer selbstverständlicher, dass sie nicht mehr eigens betont wird, sondern die inhaltlichen Ausrichtungen der Theologien ihnen auch den Namen geben. So ist die Rede von Befreiungstheologie(n), *Black Theology*, feministischer Theologie, [...].«<sup>10</sup> Seit zwanzig Jahren scheint also *kontextuell* im Zusammenhang mit Theologie nichts anderes als ein Sammelbegriff für alle Theologien zu sein, die ihr Augenmerk auf den sozialen und kulturellen Kontext einer bestimmten Bevölkerungsgruppe richten.<sup>11</sup>

Wenn es beim Kontext nun um feststellbare bzw. zu erfragende Fakten geht, um die in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort gegebenen besonderen Lebensumstände, unter denen ein theologisches Sprechen stattfindet, dann tragen Theologinnen bzw. Theologen diesem Kontext Rechnung, indem sie ihn wahrnehmen und beschreiben. Sie holen also eine vorgegebene, »passive« Kontextbezogenheit reflexiv ein.<sup>12</sup> Reinhard Feiter spricht in diesem Fall von einem »minimalistischen« Kontextbegriff. »Infrage steht die kritische Selbst-Besinnung einer [...] Theologie, die schon kontextuell ist.«<sup>13</sup>

Eine solche selbstkritische Besinnung auf die eigene Kontextualität rührt allerdings an das Selbstverständnis katholischer und evangelischer Theologie, die als Rede von Gott universale Geltung beansprucht. Mit dem »Objekt« ihrer Rede – so präzisiert Robert Schreiter – hängt ein sehr altes Merkmal westlicher christlicher Theologie zusammen: »die der theologischen Sprache innewohnende Tendenz zur Verabsolutierung«.<sup>14</sup> Auf der anderen Seite gehört die Spannung von Kontextualität und Universalität in die innerste Mitte des Christentums, weil »das Christentum eine Weltreligion ist, die ausdrücklich aus einer geschichtlichen Entstehungsidentität lebt«.<sup>15</sup> Wird nun die christliche Theologie eben in ihrer weltweiten Dimension, in diesem Sinn in ihrer Katholizität berücksichtigt, so wird deutlich, wie schwer gerade der westlichen europäischen Theologie die kritische Selbstbesinnung auf die eigene Kontextabhängigkeit fällt.<sup>16</sup> Und zwar fällt sie ihr umso schwerer, als sie von den *jungen Kirchen* gefordert wird. »Erst nach der Entkolonisierung und der Selbständigwerdung der ›jungen Kirchen‹ verdichtet sich dort im kirchlichen Raum die Suche nach der eigenen Identität zu einer Abwehr westlicher Universalitätsforderungen.«<sup>17</sup> Auf der siebten Weltmissionskonferenz der evangelischen Kirchen in Bangkok (1973) tritt die Auseinandersetzung um Ausbeutung und Ungerechtigkeit in den Beziehungen zwischen der Dritten und der Ersten Welt sowie zwischen den Kirchen in den Vordergrund, und im Zusammenhang hiermit treten vermehrt die Begriffe *Kontext* und *Kultur* auf.<sup>18</sup>

10 Ebd., 252 (Hervorhebung im Original).

11 So kann einfach von »jenem, was wir unter Kontextualität zusammenfassen«, gesprochen werden. Vgl. Chibueze UDEANI/Monika UDEANI, Inkulturation: Der Mut auf die transformierende Kraft der Kontextualität zu setzen, in: KRÄMER/VELLGUTH (Hg.), Gottes Gegenwart (Anm. 8), 276–285, 279.

12 Vgl. MÜLLER, Kontextualität (Anm. 3), 136.

13 FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 22 [11] (Hervorhebung im Original).

14 Robert SCHREITER, Mission in der Spannung von universalem Anspruch und partikularem Kontext, in: Markus LUBER (Hg.), Kontextualität des Evangeliums. Weltkirchliche Herausforderungen der Missionstheologie, Regensburg 2012, 51–67, 54.

15 Thomas SCHREIJÄCK/Knut WENZEL, Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums, in: Thomas SCHREIJÄCK/Knut WENZEL (Hg.), Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre »Theologie interkulturell«, Stuttgart 2012, 7–10, 11.

16 Vgl. SCHREITER, Spannung (Anm. 14), 54–55.

Dieser kurze Blick auf theologische, genauer: missionstheologische Beiträge der letzten zwanzig Jahre zum Thema Kontextualität zeigt, dass die Auseinandersetzung um die Spannung zwischen Kontextualität und Universalität bzw. Katholizität christlicher Theologie bis heute anhält. Dabei wird *Kontextualität* durchweg als deskriptive Kategorie verstanden, ohne die implizite Voraussetzung dieses Verständnisses zu reflektieren und anzufragen.

Können Kontexte überhaupt als unmittelbar *gegeben* betrachtet werden? Entspricht ihre Wahrnehmung nicht immer der Entscheidung jener Person, die sie als *Kontext* wahrnimmt? Sind sie nicht immer Ergebnis einer Auswahl, einer Option? Damit verbindet sich die Einsicht, dass auch die Trennung von Kontext und Text ein Akt jener Person ist, die sie unterscheidet. Die Trennung liegt nicht schon vor, als könnte sie an der Realität abgelesen werden. Sie wird hervorgebracht. Es gibt nicht einen Kernbestand von Unveränderlichem, dem sich Veränderliches, oder einen Kern von Eigenem, dem sich Fremdes nur anlagern würde.<sup>19</sup> Kontexte selber *entstehen*, sie sind »nicht einfachhin ›gegeben‹.«<sup>20</sup> »Dass alles Handeln seine Kontexte hat, ist nicht strittig, umso mehr aber die Frage, welche Bedeutung ihnen zukomme: Sind Kontexte bloße Rahmenbedingungen? – In diesem Fall wären sie zwar, was geradezu eine hermeneutische Selbstverständlichkeit darstellt, im Verstehen und in der Beurteilung von Handlungen zu beachten [...]. Den Zielen, Regeln und Normen des Handelns selbst gegenüber blieben die Kontexte aber sekundär und akzidentell. Oder haben Kontexte durchaus Anteil an der Zielbestimmung und Normierung selbst des Handelns? Gehen sie in die *Findung* von Zielen, Regeln und Normen des Handelns und auch in die *Verständigung* über sie konstitutiv ein?«<sup>21</sup>

Erst in diesem zweiten Fall hätten Kontexte für die theologische Wahrnehmung, Reflexion und Orientierung die Bedeutung, die sie für die Befreiungstheologien haben, die sich ja aufgrund dieser Bedeutung der Kontexte als *kontextuelle Theologien* von den traditionellen europäischen Formen von Theologie unterscheiden.

Theologinnen und Theologen der *jungen Kirchen*, die sich in Daressalam 1976 als »Ecumenical Association of World Theologians« (EATWOT) zusammenschließen, geht es nicht nur darum, der kulturellen Beherrschung durch europäische und nordamerikanische Theologien das Recht und die Pflicht entgegenzuhalten, sich über die Wirklichkeiten der eigenen Situation Gedanken zu machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten zu interpretieren. Vielmehr weisen sie darüber hinaus eine akademische Theologie zurück, die vom Handeln getrennt ist. »Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.«<sup>22</sup> Der Kontext der eigenen sozial-politischen, wirtschaftlichen Wirklichkeit macht eine Theologie nicht erst kontextuell, weil ihr Nachdenken über das Evangelium von

17 Wolfgang GÜNTHER, Theologie in der Spanne zwischen Kontextualität und Katholizität, in: Vision Mission. Zeitschrift des Missionsseminars Hermannsburg (1999) 3-9, 4.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 131 [120]. Entsprechend werden Konzepte abgelehnt, nach denen ein »nacktes Evangelium« in eine Kultur hineinkäme (vgl. Hans WALDENFELS, Kontextualität [Anm. 8], 255) oder der »Kern« der Botschaft des Evangeliums in die »Hülle« einer Kultur verpackt würde (vgl. SCHREITER, Spannung [Anm. 14], 51).

20 FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 84 [73].

21 FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 83 [71] (Hervorhebungen: H.M.).

22 Schlusserklärung der Gründungsversammlung der EATWOT in Daressalam/Tansania 1976, in: Herausgefordert durch die Armen. Dokumentation der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1986, Freiburg i. Br. 1990, 43. Vgl. GÜNTHER, Theologie (Anm. 17), 5.

dieser ihrer Wirklichkeit geprägt ist, sondern weil Theologinnen und Theologen sich von ihrer Wirklichkeit zuallererst zum Engagement, zu einem verändernden Handeln in dieser Wirklichkeit gerufen wissen. Kontextualität ist hier also eine normative Kategorie. Und als solche wird sie Ende der 1990er Jahre in der Pastoraltheologie zum Thema ausführlicher Debatten. Evangelische Missionstheologen wie Dietrich Werner und Wolfgang Günther dokumentieren allerdings, wo die Anfänge kontextueller Theologie liegen.

### Kontextualität als normative Kategorie – Thematisierung durch die *jungen Kirchen* in den 1960er Jahren

Gehen wir zurück zu den Anfängen kontextueller Theologie.<sup>23</sup> Von seinem Ursprung her verbindet sich mit »Kontextualisierung« der »Kampfpruf jenes Emanzipationsprozesses«, »in dem die Jungen Kirchen in der post-kolonialen Phase – Ende der 60iger und Anfang der 70iger Jahre – ihren Willen zu einer kulturell-sozialen und kirchlich-theologischen Unabhängigkeit gegenüber der einseitigen europäisch-nordamerikanischen Dominanz artikulierten.«<sup>24</sup> Nur wer diesen Ursprung ernst nimmt, wird einen verflachenden Wortgebrauch vermeiden, nach dem alles »kontextuell« genannt wird, was irgendwie umweltbedingt ist.<sup>25</sup>

Die Spuren des Begriffs der »Kontextualität« bzw. »Kontextualisierung« – das belegt Dietrich Werner – führen in den außereuropäischen, vor allem in den asiatischen Bereich. »Im asiatischen *Tainan Theological College* (Taiwan) beginnt Mitte der 60iger Jahre eine Diskussion über ›Text and Context in Theological Education‹, die sich einer Emanzipation der asiatischen Kirchen von bloßen ›Missionsfeldern‹ zu eigenständigen Kirchen, der Entwicklung einer einheimischen Dozentenschaft in der theologischen Ausbildung und der Konzeption eines kirchlichen Dienstes (ministry) verpflichtet weiß, die nicht kirchenzentriert (church-directed), sondern weltorientiert (world-directed) sein sollte.«<sup>26</sup> Unter Shoki Coe, der das Interesse an der Kontextualisierung theologischer Ausbildung schon 1966 und später als Direktor des »Theological Education Fund« (TEF)<sup>27</sup> umso deutlicher vertritt, wird Kontextualisierung zum Schlüsselbegriff dieses ökumenischen Programms – übrigens vorbereitet und gefördert durch eine Konsultation in Bossey über »dogmatische oder kontextuelle Theologie« (1971).<sup>28</sup> In der dritten Mandatsperiode des TEF (1972-1977) gehen von ihm weitreichende Impulse zur Entstehung der »kontextuellen Theologien« in den Kirchen Afrikas, Lateinamerikas und Asiens aus.

**23** Da ich damit auch zurückgehe zu den Anfängen meiner Arbeit im MWI, sei mir gestattet, den entsprechenden Passus aus meinem Artikel für die *Pastoraltheologischen Informationen* zu übernehmen: Hadwig MÜLLER, Für eine Weiterführung der Debatte um die Kontextualität der Praktischen Theologie, in: PThI 19 (1999/2) 161-177, 163-165.

**24** Dietrich WERNER, Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991, Rothenburg 1993, 35.

**25** Vgl. ebd.

**26** Ebd., 36. Dietrich Werner bezieht sich mit dem Zitat auf ein Wort von Shoki Coe beim ersten Treffen der »North East Asia Association of Theological Schools«, Nov./Dez. 1966. Werner fragt sich, »ob es Zusammenhänge zwischen Shoki Coes Aufgreifen des ›Kontext‹-Begriffs in Asien und der ungefähr gleichzeitigen Einführung des Kontext-Begriffs durch Paul Lehmann gibt (›Ethics in a Christian Context‹, 1963 = ›Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik‹, München 1966), der maßgeblich die Theologie der Revolution und damit die lateinamerikanische Befreiungstheologie angeregt hat.«

**27** Es handelt sich um ein ökumenisches Programm, das 1958 in Ghana zunächst als eigenständige Einrichtung gegründet und in London angesiedelt wurde und dann zwischen 1961 und 1977 als »geförderte Einrichtung« der ÖRK-Abteilung für Weltmission und Evangelisation zugeordnet war. Vgl. WERNER, Mission (Anm. 24), 37.

**28** Auf die Konsultation geht Fritz Frei näher ein. »Die anwesenden Theologen [...] bezeichneten die dogmatische Theologie als geprägt von Konfession, Geschichte und Kirchenzugehörigkeit, die kontextuelle Theologie als existentiell, fragmentarisch und dynamisch. Die dogmatische



Wichtig für die gegenwärtige Kontextualitätsdebatte in der Praktischen Theologie sind Präzisierungen, die sich in einem der programmatischen Texte des TEF finden: »Authentische Kontextualisierung ist immer prophetischer Natur. Sie erwächst aus einer wirklichen und tiefen Begegnung zwischen Gottes Wort und seiner Welt, und sie ist durch das Ziel bestimmt, die gegebene Situation – durch Verwurzelung in und Beteiligung an einem bestimmten historischen Moment – kritisch herauszufordern und zu verändern.«<sup>29</sup>

Dietrich Werner nennt drei Momente, die eine Kontextualisierungsbewegung beinhaltet. In diesen Momenten lassen sich zugleich Kriterien für ein qualifiziertes Sprechen von »Kontextualisierung« erkennen. Es geht *erstens* um die Abkehr von einem universalistisch-globalisierenden Denken in der Missionstheologie. Es geht *zweitens* um die induktive Bestimmung des missionarischen Auftrags im Ausgang von einer Analyse der Bedrohungen des Menschseins in einer spezifischen Situation. Und es geht *drittens* um die Freisetzung der verändernden Kraft des Evangeliums angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen in dieser Situation.<sup>30</sup> Hinzu kommt, dass Kontextualisierung ein andauernder und grundsätzlich offener Prozess ist – weswegen Shoki Coe weder von »kontextueller« noch von »kontextualisierter«, sondern von »kontextualisierender Theologie« spricht.<sup>31</sup>

Alle diese Momente von Kontextualisierung – das Sich-Einlassen auf das Partikulare einer historisch gegebenen Situation, die Verwurzelung in dieser Situation und das Engagement für ihre Veränderung, das prophetische In-Beziehung-Setzen der Zeichen der Zeit und des Evangeliums und schließlich das Aushalten der Offenheit und des Nicht-zur-Ruhe-Kommens der Kontextualisierungsdynamik – erweisen Kontextualisierung als eine theologische Notwendigkeit. Ein begründetes und legitimes Sprechen von »Kontextualität« bezieht sich damit auf eine normative Kategorie in der Theologie. Jetzt geht es um den Einfluss, den Kontexte auf die Ziele und Normen christlichen Handelns haben; und diese Debatte wird in der deutschsprachigen Pastoraltheologie geführt.

### Kontextualität als normative Kategorie – Thematisierung in der deutschsprachigen Pastoraltheologie in den 1990er Jahren

Der Kongress *Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext* (Freising 1997) stellte den Austausch von Überlegungen zu einer kontextuellen Theologie ins Zentrum. Wegweisend für die Richtung der Debatten war der Einführungsvortrag, in dem Norbert Mette die Praktische Theologie als konstitutiv kontextuelle Theologie identifizierte. Durch die selbst-

Theologie ist für sie der systematische, beschreibende Teil der christlichen Botschaft, während die kontextuelle Theologie das verkündende Handeln des Theologen in seiner unmittelbaren Umgebung und in weltlichen Fragen beinhaltet. « Fritz FREI, Kontextuelle Theologie, in: Giancarlo COLLET (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990, 142–161, 144.

<sup>29</sup> Englisch in: TEF (Hg.), Ministry in Context. The third mandate programme of the TEF, Bromley 1972, 19–20; übersetzt von WERNER, Mission (Anm. 24), 38 (Hervorhebung dort). Interessant ist es, ein weiteres Zitat des TFE (ebd., 39) hinzuzunehmen: »Contextualization is a passionate cry for the recognition of the significance of this time and this place [...] without which the Word is a dead word and the Christ a non-living lord« (Original: TFE, Learning in context. The search for innovative patterns in theological education, Bromley 1973, 13).

<sup>30</sup> Vgl. WERNER, Mission (Anm. 24), 39.

<sup>31</sup> Vgl. Shoki COE, Contextualizing Theology, in: Gerald H. ANDERSON / Thomas F. STRANSKY (Hg.), Mission Trends 3, New York/Ramsey/Toronto 1976, 19–24. Vgl. FREI, Theologie (Anm. 28), 148, 155.

kritische Aufklärung ihres Kontextes lernt sie ihren Text neu zu verstehen. Dabei sind Solidarität und Parteilichkeit die erkenntnisleitenden Interessen und Betroffenheit eine wichtige Komponente der Theoriebildung. Für eine solcherart als kontextuell identifizierte Praktische Theologie ist der Austausch mit den bestehenden *kontextuellen Theologien* unerlässlich, nämlich mit jenen außereuropäischen Theologien, denen gemeinsam ist, dass sie von den gesellschaftlich und kirchlich Ausgegrenzten ausgehen und sich für ihre Befreiung einsetzen.<sup>32</sup>

Unter den folgenden Beiträgen zeichneten sich die Ausführungen von Christine Schaumberger dadurch aus, dass sie die Dringlichkeit einer sich selbst kontextualisierenden Theologie deutlich machte. Sie legt den Akzent auf *Kontextualisierung* als Prozess, stellt Überlegungen zu den Voraussetzungen und Konsequenzen an und lässt weiterführende Fragen erkennen. Daher werde ich ausführlicher auf sie eingehen.<sup>33</sup> Christine Schaumberger legt also Wert darauf, kontextuelle Theologie als ein Geschehen zu begreifen, und zwar eines, das mit Widerstreit und Kampf zu tun hat. Wer den eigenen Kontext kritisch wahrzunehmen, zu verstehen und auch zu verändern sucht, stößt auf den Widerstand seitens bisher gewohnter Seh- und Denkweisen, »die das Weiter-Gehen und Tiefer-Graben blockieren«.<sup>34</sup>

Dieser streitbare Prozess beginnt mit einer Wahl, einer Option oder bewussten Entscheidung, die eine Umorientierung, eine Bekehrung beinhaltet. Theologinnen und Theologen verändern ihren Ort, indem sie sich »in hierarchischen Verhältnissen von Herrschaft und Ausbeutung, von Fremdbestimmung und Marginalisierung« denen zuwenden, die durch diese Strukturen verletzt werden; sie gehen zu diesen Menschen hin, von deren Situation sie bis in ihr eigenes Empfinden von Leid und Schmerz betroffen sind. Eine Theologie, die sich kontextualisiert, indem sie sich zu einem Kontext bekehrt und vor Parteinahme und Einmischung nicht zurückschrickt, verlangt die »Veränderung von Unberührtheit [...] zu Selbstkritik, Teilen, Mitleiden, Mitkämpfen bis zum Risiko des Scheiterns«.<sup>35</sup> Dieser erste Schritt ist aber niemals abgeschlossen. Die Bekehrung zu einem Kontext, seine Wahrnehmung, Benennung und Analyse sowie die dabei erforderte Parteinahme begleiten und prägen die theologische Arbeit und öffnen sie als einen ständig weitergehenden Prozess des Infrage-Stellens, Erkennens und Sichtbarmachens.

Für Christine Schaumberger gehört zu einer solcherart sich selbst kontextualisierenden Theologie auch, dass sie Konzepte und Methoden ihrer Kontextanalyse selbst erarbeitet. Wenn Konzepte und Methoden der *theologischen* Analyse und Reflexion eines Kontextes zu entwickeln sind, so ist dies eine Absage an jenes nicht unübliche Vorgehen, bei dem vorfindliche sozialwissenschaftliche Analysen aufgriffen und in den Dienst der Theologie gestellt werden. Stattdessen muss eine Theologie ihre eigenen Schwerpunkte, ihre Vorgehensweise und Begrifflichkeit der Analyse erst finden. Was aber macht die Wahrnehmung und Reflexion konkreter Situationen und Erfahrungen zu einer *theologischen* Wahrnehmung und Reflexion? Was macht eine *theologische* Kontextanalyse im Verhältnis zu sozialwissenschaftlichen Analysen aus? Gibt es überhaupt einen Unterschied? Ist es der

32 Vgl. Norbert METTE, Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen? in: PThI 18 (1998/1) 15–30.

33 Vgl. Christine SCHAUMBERGER, Blickwechsel. Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie, in: PThI 18 (1998/1) 31–52.

34 Ebd., 40.

35 Ebd., 43–44.

36 Vgl. ebd., 45.

37 Ebd., 47.

38 Die Auseinandersetzung mit dieser Tatsache begleitet mich, seit ich versuchte, meine Erfahrungen in Brasilien theologisch zu reflektieren und diese Überlegungen aufzuschreiben. Vgl. Hadwig MÜLLER, Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes, Mainz 1998.

39 SCHAUMBERGER, Blickwechsel (Anm. 33), 34.



mit dem eigenen christlichen Glauben mitgebrachte Verstehens- und Bewertungshorizont? Ist es die Fragestellung? Hier zeigt sich eine Möglichkeit: Wenn verschiedene sich kontextualisierende Theologien miteinander ins Gespräch kommen, können sie *einander* Fragen stellen, etwa: Wie analysiert die Theologie eines fremden Kontextes die Strukturen von Herrschaft und Ungerechtigkeit und die Rolle von Kirche und Theologie angesichts dieser Herrschaftsverhältnisse? Wie beschreibt sie die Subjektwerdung jener Menschen, denen das Bewusstsein eingepflegt wird, keine Subjekte zu sein? Wie reagiert sie auf Fremddefinition? Wie versucht sie, vergessene und zerstörte Erinnerung und Kultur wiederherzustellen? Wie beschreibt sie den kirchlichen Ort und die Praxis der Theologietreibenden?<sup>36</sup>

In diesen Fragen klingt an, worin eine, vielleicht *die* Herausforderung einer sich kontextualisierenden Theologie liegt: einen Kontext zu bestimmen, ihn überhaupt zu benennen, ohne ihn von außen – und damit fremd zu bestimmen. Christine Schaumberger sagt der »Fremdbestimmung durch Fremddefinition« den Kampf an. »Wenn feministisches Benennen die Gewalt der Fremddefinition brechen soll, müssen Frauen in unterschiedlichen Lebenssituationen und mit unterschiedlichen Lebensentwürfen die Definitionsmacht selbst ausüben, ihre persönlichen Situationen, Erfahrungen und Bewertungen in der Spannung zwischen geschichtlich-gesellschaftlichem Kontext und Selbsterfindung beschreiben und in Auseinandersetzung mit Frauen, die mit anderen Lebensentwürfen und in fremden Kontexten leben, infragestellen und korrigieren, aber auch radikalisieren.«<sup>37</sup>

Lässt sich aber einer Fremddefinition ganz und gar entkommen? Spielt sie nicht schon mit beim ersten Schritt einer sich kontextualisierenden Theologie: bei der »Bekehrung« zu jenen, die von einem herrschenden gesellschaftlichen System unterdrückt, ausgebeutet und ihrer Rechte bzw. sogar des Bewusstseins ihrer Rechte beraubt werden? Theologinnen und Theologen, die sich Frauen in solchen Situationen zuwenden, können doch nicht anders, als sie wie jenseits einer durch eine gewaltige Verneinung aufgerissenen Kluft wahrnehmen: einer Verneinung all der Möglichkeiten, Rechte und Privilegien, deren Nicht-Selbstverständlichkeit sich Theologen und Theologinnen in dieser Begegnung vielleicht das erste Mal bewusst werden. Die meiner Möglichkeiten beraubten – und vielleicht mit anderen Möglichkeiten besenkten – Frauen nehme ich notwendigerweise als anders, als »fremd« wahr.<sup>38</sup> Und diese Wahrnehmung ist immer von mir bzw. meiner eigenen Fremdheit bestimmt. Lässt sich Eigenes und Fremdes endgültig entflechten? Doch nur, wenn man den Standpunkt eines Dritten einnimmt und vergleichend über die einen und die anderen spricht. Als solcher ist der Standpunkt eines Dritten jedoch neutral. Wer ihn einnimmt, lässt sich nicht berühren, erleidet nicht jene Betroffenheit, die für Christine Schaumberger vom Akt der Bekehrung einer sich kontextualisierenden Theologie nicht zu trennen ist.

Die Bestimmung eines Kontextes, die nicht von außen geschieht, die Wahrnehmung anderer Menschen in einer Situation unerträglicher Unterdrückung, die sie nicht fremddefiniert; das aktive Hingehen zu diesen Menschen, das doch erst aus passiv erlittener Betroffenheit hervorgeht, die Betroffenheit durch ihre Situation, die doch schon mit dem beginnenden Engagement für ihre Veränderung zusammengeht – diese Spannungen als solche werden bei Christine Schaumberger nicht benannt. Sie trägt ihnen allerdings indirekt Rechnung, wenn sie die Prozesshaftigkeit und bleibende Offenheit einer sich selbst kontextualisierenden Theologie betont. Zu einer solchen Theologie gehört, dass ihre Position nicht unangetastet bleibt, dass sie ihren festen Ort verliert.

Gegen die Annahme eigener Orte, die sich in einer Rede von den gegebenen Kontexten einer Theologie ausdrückt, fordert eine Kontextualisierung der Theologie diese gerade zum Misstrauen »gegenüber allen eingenommenen und begehrten festen Orten heraus – seien sie zugewiesen, »eingerräumt« oder erkämpft».<sup>39</sup> Das Gefühl, den Boden unter den Füßen

zu verlieren, ohne Sicherheiten und Orientierung zu sein, wird selber zum Ort einer Theologie, die sich zu einem Kontext bekennt. Verlust an Orientierung und Verunsicherung gelten Christine Schaumberger als Kriterium für eine sich kontextualisierende Theologie. Die Betroffenheit durch einen Kontext hat einen radikalen Wandel – und muss geradezu den Zusammenbruch bis dahin geltender Identitäten und Sicherheiten zur Folge haben, sonst wäre es keine wirkliche Betroffenheit. Es kann nicht darum gehen, das »beängstigend erlebte Schwinden von Sicherheiten« zu bekämpfen und möglichst schnell neue Orientierungen und Positionen aufzubauen.<sup>40</sup> Die entscheidende Frage gilt vielmehr dem Erhalt der Verunsicherung. Wie kann die Betroffenheit durch einen Kontext davor geschützt werden, in den Kategorien, die schon für die Bestimmung dieses Kontextes bereitstehen (etwa von Unterdrückten und Unterdrückern), ihre verunsichernde Wirkung und damit gewissermaßen ihren Geist aufzugeben?

Der Rückblick auf die Debatten um Kontextualität als normative Kategorie in der Praktischen Theologie Ende der 1990er Jahren lässt *Fundamentale Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie*<sup>41</sup> oder besser Fragerichtungen<sup>42</sup> erkennen:

Eine Fragerichtung betrifft die prinzipielle Unabschließbarkeit des Prozesses der Kontextualisierung der Theologie: Wie kann die Offenheit einer geradezu konstitutiven Verunsicherung in der Theologie ausgehalten werden, ohne dass diese sich gewissermaßen auflöst, ihre Identität und ihr Profil verliert? Durch ihre Kontextualisierung als *Theologie der Befreiung* hat die lateinamerikanische Theologie in den 1980er Jahren ein klares Profil gewonnen. Und in den folgenden Jahrzehnten zeigt sich »fortwährendes Neuorientieren und Weiter-Gehen, Neuerinnern und Tiefer-Graben«<sup>43</sup> als ihre größte Herausforderung. Wie kann dieser Prozess aber weitergehen, ohne Kriterien zu benennen und Positionen aufzubauen, die ihn wiederum festlegen? Ohne also seiner Offenheit entgegenzuwirken sowie der Verunsicherung, die Betroffenheit und Bekehrung angesichts bestimmter Lebenssituationen hervorrufen?

Hier zeigt sich eine nächste Fragerichtung: Sie betrifft das spannungsvolle Ineinander von Aktivität und Passivität in der Bewegung, die nicht nur anfänglich, sondern kontinuierlich zu einer sich selbst kontextualisierenden Theologie gehört. Mit Bekehrung und Betroffenheit wird diese Bewegung beschrieben. Die Bekehrung ist »aktive Hinwendung«, dabei spielt eine »bewusste Entscheidung« mit,<sup>44</sup> wie sie sich im Wort von der *Option für die Armen* ausdrückt. Zur aktiven Hinwendung zu Menschen in einer Unrechtssituation gehört aber genauso, in Mitleidenschaft zu geraten, sich anrühren zu lassen. »Betroffenheit« und »Bekehrung« sind offenkundig nicht zu trennen. Und die Untrennbarkeit des passiven und des aktiven Moments, die in den beiden Worten jeweils betont sind, lässt sich nicht als Nacheinander beschreiben. Für Theologien wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie, an denen sich die oben genannten (hier S. 15) Momente einer Selbst-Kontextualisierung erkennen lassen, scheint jedoch das Nacheinander von Aktion und Passion klar zu sein: Das aktive Moment der entschiedenen Bekehrung, der Einmischung und Veränderung steht im Vordergrund. Einerseits ist das verständlich und gerechtfertigt durch die Uner-

40 Ebd., 42.

41 So der vollständige Titel des Beitrags von Christine SCHAUMBERGER (Anm. 33).

42 Vgl. zum Folgenden: MÜLLER, Kontextualität (Anm. 3), 144–145.

43 SCHAUMBERGER, Blickwechsel (Anm. 33), 47.

44 Vgl. ebd., 41, 44, 46.

45 Als es mir bei Vorträgen nach meiner Rückkehr aus Brasilien nicht gelang, ohne Weiteres von der *Option für die Armen* zu sprechen, und ich zu beschreiben versuchte, wie sehr mich diese *Armen* angezogen hatten und wie wenig ich sie als *Arme* definieren konnte, stieß ich oft auf Unverständnis.

46 Vgl. Bernhard WALDENFELS, Der Anspruch des Fremden in interkultureller Sicht, in: Günter RIESSE/Heino SONNEMANS/Burkhard TRESS (Hg.), *Wege der Theologie – an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*, Paderborn 1996, 325–331, 331.

47 Vgl. SCHAUMBERGER, Blickwechsel (Anm. 33), 47.

träglichkeit der Unrechtssituationen, von denen Befreiungstheologien ihren Ausgang nehmen. Andererseits sind diese damit nicht wirklich nah an der Erfahrung, zumindest an meiner eigenen Erfahrung in Brasilien.<sup>45</sup> Für mein Bemühen, nah an meiner Erfahrung zu bleiben, sind mir Überlegungen von Bernhard Waldenfels hilfreich geworden. Er spricht vom »Einbruch« des Fremden, der zur Folge hat, dass das Fremde erst nachträglich, in seinen Folgen fassbar ist.<sup>46</sup>

Und damit bin ich bei einer letzten Fragerichtung: Sie betrifft die Zugänglichkeit bzw. eben Unzugänglichkeit des Fremden. Ich komme noch einmal zurück auf Christine Schaumberger, die vom »Kampf gegen die Fremdbestimmung« spricht und fordert, dass unterdrückte Menschen, zu denen eine sich kontextualisierende Theologie sich bekehrt, »die Definitionsmacht selbst ausüben«.<sup>47</sup> So wichtig diese Forderung ist, so sehr sie in der latein-amerikanischen Befreiungstheologie dazu führt, dass die Armen Subjekte der Theologie sein sollen, so bestimmend war und ist für mich beim theologischen Nachdenken über meine Erfahrungen in Brasilien doch die Frage, *wie* ich dieser Forderung gerecht werden kann. Ist es damit getan, dass ich den Frauen, von denen ich schreibe, in den Erzählungen, von denen ich ausgehe, das Wort gebe? Bin nicht dennoch ich es, die sie versteht oder vielleicht gerade nicht versteht, was sie sagen? Bekomme ich bei aller Nähe zu ihnen in ihrem Alltag, wirklich Zugang zu *ihrem* Leben? Erlebe ich nicht gerade immer wieder fast schmerzhaft, wie ich dennoch »außen vor« bleibe, wie mir ihre Entscheidungen fremd sind, wie ich, wenn ich einen Schlüssel zu ihrem Handeln entdecke, diesen doch nicht verwenden kann, wenn ich mir nicht selber fremd werden will? Ja, ist dies nicht schon im Gange: dass ich mir selbst fremd werde? »Es gehört zum Phänomen des Fremden als solchem, dass es uns in diesem Sinne *unzugänglich* und *unzugehörig* ist. Das Fremde haust nicht einfach anderswo, wo wir es in eigener Person überraschen könnten; es bildet vielmehr selbst ein genuines Anderswo. Es markiert den Ort, wo ich nicht sein kann, ohne aufzuhören, ich zu sein.«<sup>48</sup>

Gibt es eine kontextuelle Theologie, die die hier aufgezeigten Fragen ernst nimmt? Wie kann eine Theologie verstanden werden, die sich von ihnen herausfordern lässt, um ein neues, radikaleres Verständnis von Kontextualität zu suchen? Für Reinhard Feiter zeigt sich in der von Bernhard Waldenfels erarbeiteten Theorie der Responsivität der Ansatz zu einer solchen Theologie.<sup>49</sup>

### Kontextualität als antwortendes Handeln<sup>50</sup>

Im Rahmen dieses Artikels kann ich nur noch sehr kurz auf die Habilitationsschrift von Reinhard Feiter (*Antwortendes Handeln* [2002,<sup>2</sup>2010]) Bezug nehmen. Einerseits ist das völlig unangemessen angesichts der Anstrengung des Denkens, die der Autor seinen Lesern abverlangt, wenn er Schritt für Schritt einen neuen Ansatz Praktischer Theologie erarbeitet, bis dahin, ihn in einem neuen Stil theologischen Arbeitens umzusetzen. Andererseits führt Reinhard Feiter in den eben genannten Fragerichtungen weiter, indem er sich vom

<sup>48</sup> WALDENFELS, Der Anspruch des Fremden (Anm. 46), 331.

<sup>49</sup> Ich beziehe mich im Folgenden auf die oben angeführte Habilitationsschrift von Reinhard FEITER, vgl. zu dieser Anm. 5.

<sup>50</sup> Vgl. FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 16 [13].

Denken des Philosophen Bernhard Waldenfels und seiner Theorie der Responsivität dazu inspirieren lässt, Kontextualität als antwortendes Handeln zu verstehen. Daher habe ich mich entschlossen, in den Grenzen dieser Fragen die Arbeit von Reinhard Feiter zu Hilfe zu nehmen. Dabei werden sich keine Antworten und Lösungen zeigen. Stattdessen wird eine Herausforderung umso deutlicher sichtbar werden.

Ich beginne mit der Frage nach einem Zugang zu den Kontexten, auf dem diese nicht von außen definiert und sich selbst entfremdet werden. Infrage steht die Zugänglichkeit des Fremden. Fremdheit, Ordnung und das Antworten bilden in der Theorie der Responsivität von Bernhard Waldenfels einen Zusammenhang, dessen Anregungen für die Praktische Theologie Reinhard Feiter erschließt. »Das *Antworten* wird von Waldenfels aufgewiesen als die Art und Weise, ›wie wir auf das Fremde eingehen, ohne es durch Aneignung aufzuheben‹. Das *Antworten* wird expliziert als eine Art und Weise, wie Ordnungsgrenzen überschritten werden, ohne dass wir sie jemals hinter uns lassen könnten. Das, worauf geantwortet wird, ist ein *Außer-ordentliches*.«<sup>51</sup> Das Fremde nämlich ist das, »was uneinholbar vorausgeht, deshalb aber weder zum gegenständlich zu fixierenden Ausgangspunkt der Analyse genommen noch jemals als sein Resultat gewonnen werden kann: Es wird nicht das ›Phänomen‹ des Fremden aufgesucht, sondern darzustellen versucht, wie die Ordnungen des Erfahrens, Redens und Tuns durch das Fremde [...] heimgesucht werden.«<sup>52</sup>

Beim Versuch, Licht in die Frage der Fremdheit zu bringen, geht es also auch schon um die andere Frage: die nach dem unlösbaren Ineinander von Passion und Aktion, von »Betroffenheit« und »Bekehrung«. Dieses Ineinander macht das Geheimnis der Erfahrung als solcher aus. Denn das (passiv) erfahrene Ereignis ist nicht vom (aktiven) Ausdruck der Erfahrung zu trennen. Erfahrung kann nur als Übergang zum Ausdruck beschrieben werden.<sup>53</sup> »Das Paradox des Fremden besteht [...] darin, dass es sich zeigt ›als‹ das, was sich *nicht* ›als etwas‹ zeigt. Fremdes erfahren, heißt erfahren, dass das Fremde nicht ›erfahren‹ werden kann. Dies aber ist *kein* Defizit, sondern es ist die Erfahrung des Fremden in seiner Originarität. Anders gesagt: Immer dann, wenn das Fremde genommen wird als das, was *noch nicht* zugänglich, zugehörig, vertraut ist, wird es gerade verfehlt. [...] Das Fremde sprengt die Alternative von Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit. Es ist das, was zugänglich ist, *indem* es sich entzieht, indem es in seiner Unzugänglichkeit *da* ist. Fremdheit – sagt Bernhard Waldenfels – ist ›leibhaftige Abwesenheit‹ [...].«<sup>54</sup>

Dieser Punkt der Abwesenheit oder Fremdheit ist wie ein Anspruch, auf den das Antworten eingeht. Wobei das, was Anspruch – Appell oder auch Herausforderung<sup>55</sup> – genannt wird, erst dem Antworten selbst zu entnehmen ist.<sup>56</sup> »Worauf antworten wir, wenn wir etwas erfahren, sagen und tun?« – Das ist die Leitfrage der Theorie der Responsivität von Bernhard Waldenfels. Und seine Kurzdefinition des Antworten: »Eingehen auf einen Anspruch.«<sup>57</sup> So weist Bernhard Waldenfels das Antworten als die Art und Weise auf, wie wir auf das Fremde eingehen, ohne es durch Aneignung aufzuheben. Was vom Fremden gesagt wurde, dass es Anspruch ist, gilt genauso für den Kontext und führt zu einem Ver-

51 Ebd., 155 [143] (Hervorhebungen im Original). Das Zitat ist aus: Bernhard WALDENFELS, Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 15.

52 FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 156 [144].

53 Vgl. ebd., 74-75 [62-64].

54 Ebd., 254 [247] (Hervorhebungen im Original). FEITER zitiert hier aus: Bernhard WALDENFELS, Der Anspruch des Fremden, in: Renate BREUNINGER (Hg.), Andersheit – Fremdheit – Toleranz, Ulm 1999, 31-51, 41.

55 Vgl. Bernhard WALDENFELS, Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt a.M. 1997, 180.

56 Vgl. WALDENFELS, Antwortregister (Anm. 51), 193.

57 Vgl. FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 169 [161] mit Bezug auf WALDENFELS, Antwortregister (Anm. 51), 188.

58 FEITER, Antwortendes Handeln (Anm. 5), 149 [138].

ständnis von Kontextualität, wonach diese weder nur eine deskriptive noch auch eine normative Kategorie ist. »Es könnte [...] sein, dass der Sinn von Kontextualität so lange nicht radikal genug bedacht wird, so lange in Kontexten nicht ein Appell vernommen wird, der über die Möglichkeiten, ihm zu entsprechen, hinausgeht.«<sup>58</sup> »Kontextualität [...] der Alternative von ›deskriptivem‹ oder ›normativem‹ Merkmal zu entwinden, heißt insofern, sich Ansprüchen stellen, die sich in der Situation stellen, aber nicht ›festgestellt‹ werden können. Sie stellen sich, *indem* auf sie geantwortet wird, und sie entziehen sich bis zu einem gewissen Grad dem, *was* geantwortet wird.«<sup>59</sup>

In seiner Arbeit löst Reinhard Feiter sein zu Beginn gegebenes Versprechen ein: »dass die Theorie der Responsivität Kontextualität radikaler zu verstehen gibt, nämlich als *Mitwirkung von Fremdem*; dass sie es ermöglicht, eine so verstandene Kontextualität handlungstheoretisch zu fassen im Begriff des *antwortenden Handelns*; und dass sie darin zugleich vor einer möglichen ›handlungstheoretischen Engführung‹ bewahrt, insofern sie die – in allem verstehenden Zugriff und die in jeglichem behandelnden Umgang – *bleibende Unzugänglichkeit* der Kontexte respektiert.«<sup>60</sup> Welche Implikationen hat aber eine solche Radikalisierung des Verständnisses von Kontextualität für theologisches Arbeiten und für die kirchliche Praxis? Reinhard Feiter benennt sie *und* setzt sie im letzten Kapitel seiner Arbeit um.

Es geht darum, sich stören, sich ablenken zu lassen. Die Bewegung einer sich kontextualisierenden Theologie, deren grundlegende Nicht-Abschließbarkeit oben zu der Frage führte, wie eine Theologie die Verunsicherung durch die bleibende Offenheit ihres Weiterfragens und Weiterbohrens aushält, »hat die Form einer Digression.«<sup>61</sup> Die Digression oder »Abweichung ist Vollzugsform einer Praxis, die nicht bei sich selbst bleibt, ohne deshalb dem Schein zu verfallen, ›ganz beim Anderen zu sein‹, die Grenze zum Fremden hin ein für alle Mal überschreiten und so niederlegen zu können. In jeder lebendigen, um nicht zu sagen: wirklichen pastoralen Praxis ist das zu erfahren.«<sup>62</sup> In diesem Sinn benennt Reinhard Feiter schließlich Praxisbeispiele,<sup>63</sup> die aber nicht sagen wollen und auch nicht sagen werden, wie es denn »in der Praxis geht«.<sup>64</sup>

Das Verständnis von Kontextualität als antwortendes Handeln führt nicht zu einem *Prinzip Kontextualität*, wenn Prinzip etwas meint, was von der antwortenden Person und dem von ihr in einer konkreten Situation gehörten Anspruch losgelöst werden kann. Wenn allerdings Prinzip etwas meint, was nur jeweils im Augenblick der handelnd auf einen Anspruch antwortenden Person existiert, dann, und nur dann, könnte es sinnvoll sein, von einem *Prinzip Kontextualität* zu reden. Ein solches Prinzip würde bedeuten, dass ich dem Fremden einen Empfang im Eigenen bereite. Dies allerdings ist weniger ein Tun als ein Sich-Überraschen-lassen.<sup>65</sup> Es hat die Erschütterung von Prinzipien im Sinne fester Ordnungen zur Folge. Am Ende dieses Durchgangs durch die verschiedenen Positionen im Ringen um ein Verständnis von Kontextualität zeigt sich, dass diese weniger ein Prinzip als vielmehr eine Herausforderung in der Theologie ist. Eine Herausforderung für die Art und Weise theologischen Arbeitens – und eine Herausforderung für kirchliches Handeln. ♦

59 Ebd., 206 [197]  
(Hervorhebungen im Original).

60 Vgl. ebd., 24 [13]  
(Hervorhebungen im Original).

61 Ebd., 259 [253].

62 Ebd., 261–262 [255].

63 Vgl. ebd., 305–350 [300–344].

64 Vgl. ebd., 303 [298].

65 Vgl. ebd., 262 [254].

---

# Querida Amazonia

Zwischen pastoraler Öffnung  
und dogmatischer Unbeweglichkeit

von Regina Reinart

## Zusammenfassung

Spätestens nach der Amazonien-Synode und mit dem päpstlichen Schreiben *Querida Amazonia* ist die Weltkirche verpflichtet, sich systematisch den Anforderungen der Bereiche Umweltschutz, Indigenität und Interkulturation zu stellen. Nach einem kurzen Überblick werden im Folgenden die mediale Rezeption der Exhortation sowie eine aufschlussreiche Gegenüberstellung zum Schlussdokument aufgeführt. Dabei werden Schwachstellen hervorgehoben, so z. B. warum das dringend notwendige Modell der *personae probatae* nicht vorangebracht wurde. Statt Schlussfolgerungen weisen konkrete Follow-Up-Aspekte auf die anvisierten »Neuen Wege für die Kirche« mit Bezugnahme zur weltweiten Bedeutung der Synode für vor allem Regionen mit ähnlichen Öko- und Gesellschaftssystemen. Der folgende Beitrag plädiert für eine katholische Kirche, die sich konsequent der Option für die Schöpfung widmet.

## Schlüsselbegriffe

→ Amazonien  
→ Indigene  
→ Ökologie  
→ Interkulturation

## Abstract

At the latest after the Amazon Synod and with the Papal Exhortation *Querida Amazonia*, the universal Church is duty bound to address, in a systematic way, the demands made in the areas of environmental protection, indigeneity and interculturalization. Following a brief overview, the contribution presents the media reception of the exhortation as well as an informative comparison between it and the final document of the Synod. Weaknesses are highlighted here, such as why the urgently needed model of *personae probatae* was not promoted. Instead of conclusions, concrete follow-up aspects are considered which point to the envisaged »New Paths for the Church« with reference to the worldwide significance of the Synod, especially for regions with similar ecological and social systems. The contribution makes the case for a Catholic Church that is consistently dedicated to the option for creation.

## Keywords

→ Amazon region  
→ indigenous peoples  
→ ecology  
→ interculturalization

## Sumario

A más tardar después del Sínodo de la Amazonia y con la Exhortación Papal *Querida Amazonia* la iglesia universal está obligada a encarar sistemáticamente las demandas de las áreas de protección ambiental, indigenismo e interculturalización. Tras una breve visión general, a continuación se pasa revista a la recepción de la Exhortación por parte de los medios de comunicación, y se hace una comparación informativa con el documento final. Se destacan los puntos débiles, como la razón por la que no se avanzó en el tan necesario modelo de *personae probatae*. En lugar de conclusiones, los aspectos concretos de seguimiento apuntan a los »Nuevos Caminos para la Iglesia« previstos con referencia al significado mundial del Sínodo para, sobre todo, las regiones con sistemas ecológicos y sociales similares. La siguiente contribución aboga por una Iglesia católica que haga suya sistemáticamente la opción por la creación.

## Palabras clave

→ Amazonia  
→ indígenas  
→ ecología  
→ interculturación



Im Februar 2020 richtete sich Papst Franziskus mit seinem Schreiben *Querida Amazonia* (QA) an die Welt.<sup>1</sup> Tatsächlich weist das Dokument über Amazonien hinaus auch auf andere Erdteile (vgl. QA 5), wo die Kirche folglich »vielfältige Gesichter erhält«, sodass die Evangelisierung und die kirchlichen Strukturen in den jeweiligen kulturellen Zusammenhängen »auf eigene Art Fleisch und Blut annehmen« (QA 6). Am fünfzehnten Todestag der am 12. Februar 2005 ermordeten Schwester Dorothy Stang veröffentlichte der Pontifex vier Visionen. Zu einigen der Hauptthemen wie z. B. dem verheirateten Priestertum oder dem Frauendiakonat trifft Papst Franziskus keine verbindlichen Entscheidungen, sondern, so die feministische Theologin Tina Beattie, »he urges us all to study carefully the final document of the synod and entrusts to the bishops the authority to work through the challenges and find solutions appropriate to their contexts and cultures«.<sup>2</sup>

## 1 Überblick

Das päpstliche Schreiben besteht aus vier Abschnitten. Die soziale Vision (QA 8-27) geht auf die Rechte der Entrechteten, hier v. a. die der Indigenen, ein. Danach werden im zweiten Teil die kulturelle Vielfalt (QA 28-40) und darauf folgend im dritten Teil (QA 41-60) sowohl die ökologische Fülle des Amazonas-Bioms, als auch der Biome Kongo und Borneo (QA 48) betont. Was im vierten und umfangreichsten Teil der Exhortation zu der Kirche in Amazonien steht (QA 61-110), hat Entwicklungspotential. Vor allem aber ist der Ton des Dokuments neu. Das Lesen wird bereichert durch Ausschnitte aus Gedichten und Reflexionen. Sorgfältig ausgewählt sind literarische Zitate von verschiedenen lateinamerikanischen Autorinnen und Autoren, v. a. aus Amazonien, einem Gebiet, das »zu einer Quelle künstlerischer, literarischer, musikalischer und kultureller Inspiration« taugt (QA 35).<sup>3</sup> Im Kontext von Inkulturation greift Papst Franziskus den Begriff der Tradition in neuer Art und Weise auf und verdeutlicht dies mit einer Mahnung an die Kirche:

»Die Kirche muss im Amazonasgebiet mit der fortwährenden Verkündigung des *Kerygmas* wachsen. Dazu setzt sie sich stets von Neuem mit ihrer eigenen Identität auseinander, indem sie auf die Menschen, die Wirklichkeiten und die Geschichten des jeweiligen Gebietes hört und mit ihnen in einen Dialog tritt. [...] Dies ist die authentische Tradition der Kirche, die keine statische Ablagerung oder ein Museumsstück ist, sondern die Wurzel eines wachsenden Baumes. Die Jahrtausende alte Tradition bezeugt das Wirken Gottes in seinem Volk und hat die Aufgabe, »das Feuer am Leben zu erhalten, statt lediglich die Asche zu bewahren« (QA 66).<sup>4</sup>

Dieses Neuartige zieht sich in gewisser Weise wie ein roter Faden durch QA hindurch. So fordert der Papst für das geografisch große Gebiet mit nur mühsamem Zugang zu ins-

1 FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens, Bonn 2020. Die deutsche Ausgabe enthält auch das Schlussdokument (SAS).

2 Tina BEATTIE, *Querida Amazonia*. A »frozen« idea of the feminine, in: *The Tablet* 274 (2020) 4-6.

3 Derartige Zitate finden sich allerdings nicht im vierten Teil, was zumindest die Frage aufwirft, warum hier der lyrische Ton fehlt und er hingegen eine klare Tendenz zu Vokabularen wie »Wachstum in der Heiligkeit« (QA 93) enthält. In seinem Kommentar geht Leonardo Boff sogar so weit, dass er sagt, »dass dieser Teil des vierten Traums von einer anderen Hand und aus einem anderen Geist stammt«, auch gehe das Konzept des Priestertums auf das IV. Laterankonzil des 13. Jahrhunderts und das Kirchen-

verständnis auf das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert zurück. Leonardo BOFF, ¿Para quienes es o no es querida la »Querida Amazonia«?, Übersetzung aus dem Spanischen von Norbert Arntz, in: <https://leonardoboff.org/2020/03/07/para-quienes-es-o-no-es-querida-la-querida-amazonia/> (4.10.2020).

4 S. Fußnote zu QA 66: das Gustav Mahler zugeschriebene Zitat: »Tradition ist nicht die Anbetung der Asche, sondern die Weitergabe des Feuers«.

besondere den indigenen Territorien und den vielen sozial-pastoralen Problemen, »eine diesen Umständen entsprechende mutige Antwort der Kirche« zu entwickeln (QA 85). Er wendet seinen Blick unmissverständlich auf »Horizonte jenseits der Konflikte« und hofft, »andere, vielleicht ungeahnte, bessere Wege zu finden« (QA 104). Immer wieder ist die Rede von Inkulturation, Kreativität, missionarischem Mut und Sensibilität (vgl. QA 95). Wir sind aufgefordert, »begrenzte Perspektiven und pragmatische Lösungen, die bei Teilaspekten der großen Herausforderungen stehen bleiben, zu überwinden, um nach breiter angelegten und kühneren Wegen der Inkulturation zu suchen« (QA 105).

Bei einer ganzheitlichen Ökologie ginge es um »die Entwicklung von neuen Haltungen in den Personen und Menschengruppen« (QA 58) und eine Kirche mit »einem erneuerten Bewusstsein über den Wert der Schöpfung, mit ihrer Sorge um die Gerechtigkeit, mit ihrer Option für die Geringsten« (QA 60). Für die Inkulturation sei es »notwendig, die Neuheit des Geistes mutig anzunehmen« (QA 69) und »[...] dem Lebensstil der ursprünglichen Gemeinschaften innewohnenden Werte an[zu]erkennen und die wertvollen Erzählungen der Völker vor dem Vergessen [zu] bewahren« (QA 70).

Amazonien sei als »Ort für den sozialen Dialog« nicht nur zwischen den Urvölkern, sondern vielmehr auch als »Hauptgesprächspartner« in Dialog mit der Weltgemeinschaft zu begreifen, letztere als Zuhörende und Gast (QA 26). Es gehe darum, von den Urvölkern Amazoniens zu lernen und Amazonien selbst zu lieben, »um das wertvolle Geheimnis zu erkennen, [...] sodass die Liebe ein tiefes und aufrichtiges Interesse weckt« (QA 55).

Große Erwartungen hatten nicht nur die Synodenteilnehmenden, die unzählige amazonische Gemeinden vertraten, sondern auch weltweit engagierte kirchliche und zivilgesellschaftliche Organisationen und Einzelpersonen. Unter letzteren ist Tom Stang, einer der Brüder der Umweltmartyrerin Dorothy Stang, zu nennen. Er war eigens nach Rom angereist, um während der Endphase der Synode dabei zu sein und endlich dem Mann zu begegnen, der seine Schwester zur letzten Ruhestätte begleitete: Bischof Erwin Kräutler. »Are we going to have good news?«, fragte Stang wieder und wieder und hoffte mit dem Xingu-Bischof auf klare Weichenstellungen für die Kirche in Amazonien. Dem verheirateten Priester – wie Stang sich selbst bezeichnet – war und ist die Sache *personae probatae* eine Herzensangelegenheit. Dabei geht es ihm besonders um eine Überwindung konventioneller Strukturen und den Einsatz für die Bewahrung des Regenwaldes, für die sich seine Schwester fast fünf Jahrzehnte einsetzte. Stang betonte:

»The Amazon forest was her cathedral. [...] I've come to the realization that ordination isn't really all that important as long as you have people creating community through Scripture, through the Bible. It's like the icing on the cake if a priest is able to come by once in a while. I think she would be delighted if women were a little more respected and given a role in the church that was equal. They're pulling the boat. There's no doubt about it.«<sup>5</sup>

5 Brian ROEWE, Q & A with Tom Stang, brother of Sr. Dorothy Stang. »I have experienced why Dorothy loved Brazil«, in: <https://www.globalsistersreport.org/news/qas/blog/q-tom-stang-brother-sr-dorothy-stang/> (7.2.2021).

6 Vgl. DOMRADIO, Zulehner. Über Priesterweihe von Verheirateten nachdenken – »Priester anderer Art«, in: <https://www.domradio.de/themen/reformen/2019-03-25/zulehner-ueber-priesterweihe-von-verheirateten-nachdenken> [2019] (7.2.2021).

7 Paul ZULEHNER, Den Hunger stillen. Das Modell von Fritz Lobinger für die *Viri probati*, in: Herder Korrespondenz 4 (2019) 47.

8 Vgl. Hubert WOLF, Zölibat. 16 Thesen, München 2019, 9. Seit dem 6.11.2019 ist die Region in die Diözese Xingu-Altamira unter Leitung von Bischof João Muniz Alves OFM, Nachfolger des emeritierten Bischofs Kräutler, und die Prälatur Xingu-Tucumã mit ihrem Bischof Jesús María López Mauléon OAR aufgeteilt.



Nicht nur erinnerte das Portrait von Schwester Dorothy während der Amazonasien-synode in der Synodenaula an ihr Vermächtnis, sondern auch das *Instrumentum laboris* (IL) erwähnt sie explizit (vgl. IL 145).

Woran liegt es, dass das Plädoyer für *personae probatae* kein Gehör fand? Paul Zulehner und Altbischof Fritz Lobinger aus Südafrika sowie Kräutler appellierten an Kirchengemeinden, »aus ihrer Mitte Frauen und Männer (*personae probatae*) [zu] benennen, die eine dreijährige seelsorgliche Ausbildung erhalten und dann als ein ›Ältestenteam‹ geweiht werden sollten. Damit würden sie ›Priester anderer Art‹ werden.«<sup>6</sup> Zulehner hat zusammen mit Lobinger und dem Dogmatiker Peter Neuner das Modell der *personae probatae* »auf den theologischen Prüfstand gestellt«, wie er selbst schreibt; in einem von ihnen verfassten Positionspapier erläutern sie das Modell, dabei gehe es beim Aufbau der Gemeinden um die Förderung der Menschen, die diese bereits mittragen und »vom Evangelium durchflutet sind«.<sup>7</sup> Bei der Forderung nach einem verheirateten Priestertum sowohl für Männer als auch für Frauen liegt die Betonung vor allem auf einem konstanten Zugang zur Eucharistie, dies vor dem Hintergrund von z. B. der Diözese Altamira am Xingu, in der circa dreißig Priester für achthundert Gemeinden zuständig sind und siebzig Prozent der letzteren lediglich drei Mal im Jahr Eucharistie feiern.<sup>8</sup>

Ist es neben der Macht- und Traditionsfrage auch eine Vertrauensfrage? Schenkt Papst Franziskus in QA den Forderungen nach gezielten Veränderungen hinsichtlich des Weiheamtes kein wirkliches Gehör? Wenn auch »grundsätzlich approbiert«,<sup>9</sup> warum lesen wir im vierten QA-Traum nicht das, was das Synodenschlussdokument klar hervorhob und von der Mehrheit verabschiedet wurde? Hierauf soll im Folgenden eingegangen werden.

## 2 Rezeption der *Exhortatio* und mediale Kommunikation

Die initialen Reaktionen auf die mit 111 Abschnitten veröffentlichte *Exhortatio* fielen sehr unterschiedlich aus: von einem »großen Impuls, der Hoffnung macht« laut dem peruanischen Kardinal Pedro Barreto<sup>10</sup> und »eine[r] Einladung, weiterhin Wege und Kanäle einzurichten, die vielleicht zu einer Lockerung des Zölibats führen könnten«, des zu der Zeit amtierenden Generalsekretärs des kirchlichen panamazonischen Netzwerkes REPAM, Mauricio López,<sup>11</sup> bis hin zu Frustrationen bei Theologinnen wie Beattie<sup>12</sup> und »außerordentlich enttäuschend« für den Kirchenrechtler Thomas Schüller.<sup>13</sup> Er lobte zwar die Initiative des Schreibens QA im sozioökologischen Bereich, kritisierte aber das Ausbleiben einer Wende, die Frage nach der Diakoninnen- und Priesterweihe von Frauen sei umgangen worden, »weil Franziskus generell die Weihe als wesensfremd für die Frau

9 Franz WEBER, »Mission im Hören auf die Weisheit der Armen«, Grund-erfahrungen einer hörenden und lernenden Kirche, in: ZMR 104 (2020/3-4) 219.

10 KATHOLISCHE NACHRICHTEN-AGENTUR (KNA), Stimmen zum Papst-schreiben zur Amazonas-Synode. Von »herben Schlägen« und »Stopp-schildern«, in: <https://www.domradio.de/themen/bischofssynode/2020-02-14/von-herben-schlaegen-und-stopps-childern-stimmen-zum-papstschreiben-zur-amazonas-synode> [2020] (7.2.2021).

11 Alexander PITZ, Repam-Generalsekretär Lopez zum Amazonas-Schreiben des Papstes: »Keine Enttäuschung, sondern eine Einladung«, in: <https://www.domradio.de/themen/weltkirche/2020-02-15/keine-enttaeuschung-sondern-eine-einladung-repam-generalsekretaer-lopez-zum-amazonas-schreiben-des> [2020] (7.2.2021).

12 Vgl. BEATTIE, Querida Amazonia. A »frozen« idea (Anm. 2).

13 KNA, Stimmen zum Papst-schreiben (Anm. 10).

erklärt«. <sup>14</sup> Tatsächlich hatten sich viele in den zweijährigen synodalen Weg der deutschen Kirche Involvierte mehr erhofft. Kardinal Walter Kasper legt dar, dass der Papst sich treu geblieben sei und als eben »kein liberaler, aber radikaler« Reformier mit seiner *Exhortatio* »weitergehen [wird] und dies bis zum Ende der Zeit«. <sup>15</sup> Während sich kirchlich engagierte Frauen mit dieser Sichtweise schwertun, <sup>16</sup> sieht gerade die Bewegung *Maria 2.0*, welche für eine geschlechtergerechte Reform der katholischen Kirche steht, QA überraschend positiv, auch und gerade deshalb, so ihre Argumentation, weil diese dem Klerikalismus entgegenzuwirken scheine. Maria Mesrian betont:

»[...] wir sind sehr erleichtert, dass es nicht zu den ›viri probati‹ gekommen ist, weil es ein weiterer Schlag gegen die Frauen gewesen wäre. Es gab auch im Vorfeld in der Amazonassynode von den Abgeordneten den Wunsch nach ›personae probatae‹ (erprobte Menschen). Und da wurden ganz schnell die ›viri‹ (Männer) draus. [...] Das wäre keine Lösung gewesen. [...] Der Schwerpunkt dieses Dokuments liegt ja auf der Bewahrung der Umwelt, der Existenzbedingungen dieser Menschen, die da in Amazonien leben, deren Existenzgrundlagen massiv durch den Raubbau an der Natur bedroht sind. Und das sollten wir uns aus unserem Eurozentrismus auch mal klarmachen, dass es da wirklich um Existenzen geht«. <sup>17</sup>

Die Begründung von Mesrian geht so weit, dass der Papst mit dem Hinweis auf Gemeinden, die ohnehin stets ohne Priester auskamen und von Frauen geleitet waren, anregt, fortzufahren und alles weiterzuentwickeln:

»[...] in Amazonien tun seit Jahrzehnten Frauen – mit dem Wissen Roms – die diakonischen Dienste. Sie stehen Eucharistiefeiern vor, sie taufen, sie tun das einfach. Sie kamen auch nicht mit der Intention nach Rom, da um Erlaubnis zu bitten. Ich glaube, wir sollten die Sakramente von innen heraus begreifen und auf dem Boden des Evangeliums handeln, also in der Logik des Evangeliums für die Menschen da zu sein. [...] Ich fühle mich durch dieses Schreiben auch ermutigt, weil es genau das ist, was Maria 2.0 tut. Wir feiern Wortgottesdienste. Wir leben die Kirche, die wir uns vorstellen. Wir heißen die Menschen willkommen, und ich sehe auch für den synodalen Weg da überhaupt keinen Rückschritt«. <sup>18</sup>

Die Stimmen aus Lateinamerika sind ebenso unterschiedlich. Die Vision des Papstes »für die Kirche in Amazonien [kippe laut Suess] ›stellenweise um in einen Albtraum‹«. <sup>19</sup> Suess betont die Wichtigkeit der kirchlichen Umstrukturierung hin zu einer Präsenzpastoral, es gehe um den Zugang zur Eucharistie und um »das Gedächtnis von Tod und Auferstehung, um die Mobilisierung der Widerstandskräfte gegen Vergesslichkeit und Resignation«. <sup>20</sup> Für Suess sind auch das jeweilige Vor- und Arbeitsdokument, welches aus den zusammengetragenen Konsultationen hervorging, weiterhin von großer Bedeutung und anhaltender Gültigkeit.

Der o.g. Kardinal Barreto war über die fehlende Bearbeitung der Frage des Zölibats nicht enttäuscht, der Papst gebe keine Anordnungen, sondern »[d]ie Synode sei ein langer Weg, der weitergehe«. <sup>21</sup> Für einen kirchlichen Wandel müssten entsprechende Strukturen geschaffen werden, um »auf die Bedürfnisse der Menschen in der Amazonasregion ein-

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Walter KASPER, Briefe an die Herausgeber. »O, du liebes Amazonien!«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (21.2.2020) 18.

<sup>16</sup> Vgl. Christiane FLORIN, Ein Kardinal im Notwehr-Modus, in: <https://www.weiberaufstand.com/post/ein-kardinal-im-notwehr-modus> [2020] (7.2.2021).

<sup>17</sup> KATHOLISCHE NACHRICHTEN-AGENTUR (KNA), Maria 2.0 begrüßt Papstschreiben zur Amazonassynode. Können jetzt alle »einfach machen«?, in: <https://www.domradio.de/themen/bischofssynode/2020-02-12/koennen-jetzt-alle-einfach-machen-maria-20-begruessst-papstschreiben-zur-amazonassynode> [2020] (7.2.2021).

<sup>18</sup> Ebd.; vgl. QA 99.

<sup>19</sup> KNA, Stimmen zum Papstschreiben (Anm. 10).

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> BEATTIE, Querida Amazonia. A »frozen« idea (Anm. 2.), 5; vgl. QA 101.

<sup>24</sup> Ebd., 5-6.

zugehen«. <sup>22</sup> Inwiefern die im Juni 2020 gegründete Kirchliche Konferenz für Amazonien (*Conferência Eclesial para Amazônia* CEAMA), deren Präsident Barreto ist, tatsächlich auf die Belange der Bevölkerung in Amazonien eingeht, will eng begleitet und unterstützt werden.

Weitere wichtige Auslegungen der *Exhortatio* kommen aus dem englischsprachigen Raum, drei Stimmen sollen stellvertretend zitiert werden. Indem Franziskus einerseits den Frauen Mut und Anerkennung zuspricht, andererseits aber auch das Priestertum als Weiheamt den Männern vorbehält, ruft er zu einer intensiven Auseinandersetzung auf, die manche Konservative und Liberale sicherlich geglaubt hatten, endgültig aus dem Weg geräumt zu haben:

»Francis does not give either side an obvious victory – and so creates frustration all round. But this is synodality in action. [...] Women’s power, Francis says, is directed towards keeping communities together and caring for them – but not, apparently, in the role of the priest. Yet Francis also calls for an inclusive and welcoming priesthood, in a maternal Church that shows God’s mercy in pastoral outreach and in an inculturated ecclesiology which manifests Mary’s ›warm maternal love‹. If, as he repeatedly insists, clericalism is the scourge of a dysfunctional priesthood, what better way to challenge that than to ordain women? [...]« <sup>23</sup>

Besonders provozierend für die Feministin Beattie ist die Metapher Bräutigam – Braut:

»Francis uses nuptial theology to describe the relationship between the male priest and the bridal Church. [...] Earlier on, he has identified the only two functions that a priest cannot delegate: to preside at the Eucharist and to hear Confessions. The power of the priest is not hierarchical, Francis says, but derives from the fact that ›only the priest can say, ›This is my body‹. Every time I read these words, I become more disturbed. As Francis acknowledges, Christ is ›divine‹ and Mary is ›a creature‹. So to say that women image Mary and men image Christ, and to suggest that a woman cannot say ›This is my body‹, is to exclude the female flesh from the body of Christ. That cannot possibly be what Francis intends. [...] Francis’ theology becomes mired in contradictions and inconsistencies. Moreover, gender roles and our concepts of masculinity and femininity are as culturally diverse as every other aspect of language and socialisation. [...] Concepts of gender also need to be opened up to inculturation, and oppressive cultural models challenged by affirming in women the dignity, equality and freedom that Christ offers to all who are made in the image of God and incorporated by Baptism into His body beyond all divisions of gender, race and class (see Galatians 3:26). Francis’ concept of ›woman‹ is mired in a sentimental fantasy. While in the real world, gender roles and identities are agile and malleable, he imagines ›woman‹ as an archetype frozen in time, its function being to ›soften‹ male culture with a feminine tenderness and receptivity. This implicit association of man with divinity and woman with creatureliness is not only a theological infelicity, it has profound ecological implications. For all its virtues, Francis’ vision is impoverished by its lack of any engagement with the work of ecofeminists. [...] If only Francis could overcome the deeply-rooted prejudice that prevents the clerical class from seeing women as their co-equal partners in the task of theological reflection, doctrinal development and church leadership, his passionate call for the healing and honouring of ›Mother Earth‹ would have far greater credibility«. <sup>24</sup>

Beattie bringt zum Ausdruck, wie überholt das passive Frauenbild und wie wichtig und aktuell die Genderdiskussion in der katholischen Kirche sei. Wir hätten sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche emanzipierte Frauen, die selbst der Rechtfertigung eines ausschließlich männlichen Weiheamtes müde geworden sind. Eine solche Rechtfertigung erscheine angesichts der gesellschaftlichen Entwicklung als überholt.

Der britische Journalist und Biograf des Papstes, Austen Ivereigh, erkennt hingegen in Franziskus eine große Führungspersönlichkeit, die konsequent einen noch unbekannten Weg mit der Kirche gehen will, einen Weg, der vermeintlich gegensätzliche Positionen aus- und zusammenhält:

»In a context of false polarisation the greatest mistake a leader makes is to resolve it by allowing one side to defeat the other. Rather, the task of the leader is patiently and lovingly to hold together the polarity – positions that pull in a different direction, but are not per se in contradiction, as in the case of a celibate and a married priesthood – and thus open the space for a ›third way‹ that the Holy Spirit will in time reveal.«<sup>25</sup>

Der Papst sehe im begonnenen neuen Weg der amazonischen Kirche das Wirken des Heiligen Geistes, dessen Flügel wir nicht stützen dürfen.<sup>26</sup> Hinsichtlich der Inkulturation sei QA ein historischer Vorstoß:

»Francis, [...], is in no doubt where the Spirit is pointing. A Church with Amazonian features capable of newly inculturating the Gospel requires ›the stable presence of mature and lay leaders endowed with authority‹, he notes, adding that such people are ›familiar with the languages, cultures, spiritual experience and communal way of life‹ of the region. A Church ›open to the Spirit's boldness‹ will allow ›the growth of a specific ecclesial culture that is distinctively lay‹, he suggests. [...] The objective is to ›promote an encounter with God's word and growth in holiness‹ for which ›various kinds of lay service‹ are necessary. [...] Perhaps the greatest paradox of *Querida Amazonia* is that, just at the moment when it appears to reject an anticipated change in the Church's practice, it asks the Church to embrace another change – the one the Pope hears the Spirit calling for, which is far more radical than the one the world thinks Francis has nervously avoided.«<sup>27</sup>

Diese Auffassung hinsichtlich einer Auslegung der *Exhortatio* wird auch durch einen weiteren Kommentator unterstützt, den BBC- und Vatikan korrespondenten Christopher Lamb. Dieser sieht in der QA das Fundament eines Neubeginns: »By generating a spirit of ongoing discernment, and opening up reform processes Francis is utilising the tools of Catholic tradition as he lays the ground work for a new way of being the Church.«<sup>28</sup> Sowohl das Schlussdokument als auch QA verlangen somit von den Synodalen und insgesamt der amazonischen Kirche die Fortführung des mit den Gemeinden vor Ort initiierten Dialogs und eine konsequente Umsetzung der Synodenergebnisse. In der Tat, so der ehemalige CIMI-Generalsekretär Cleber Buzatto, hänge der Erfolg der Bischofskonferenz für Amazonien vom postsynodalen Engagement aller in der Synode Involvierten ab:

»Der gesamte Prozess der Mobilisierung von Diözesen, Pfarreien und pastoralen Instanzen für die Phase des Zuhörens hat sich bereits positiv auf die Beteiligung der Gläubigen an möglichen Wegen, die die Kirche weiterverfolgen sollte, ausgewirkt. Möglicherweise wird die Reichweite seiner Bedeutung von den tatsächlich erreichten Ergebnissen abhängen, sowie von der Bereitschaft und Fähigkeit der lebendigen Kräfte der Kirche, diese Inhalte umzusetzen.«<sup>29</sup>

25 Austen IVEREIGH, Let us not clip the wings of the Holy Spirit, in: The Tablet 274 (2020) 7–8.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Christoph LAMB, How Pope Francis outflanks his foes, in: The Tablet 276 (2020) 9.

29 S. Gesamtinterview mit Cleber Buzatto (Anhang 1.11.), in: Regina REINART, Die Amazonien-Synode als Chance und Herausforderung der Mission. Der Imperativ des Umweltschutzes, der Stärkung der indigenen Völker und des Aufbaus indigener Ortskirchen, Siegburg 2021, 348–353.

30 Rafael LUCIANI, Francis' Amazon exhortation creates a new moment for Latin America, in: <https://www.ncronline.org/news/opinion/synod-theologia-n-francis-amazon-exhortation-creates-new-moment-latin-america> [2020] (7.2.2021).

Oder in den Worten des venezolanischen Theologen und CELAM-Beraters Rafael Luciani, der in den Synodendokumenten einen Meilenstein erkennt: »It falls on the church of Latin America, as it did after the landmark meetings in Medellín [...] and in Aparecida [...] to advance what was approved in the Amazon synod in light of that new creative hermeneutic coming from the final document and the exhortation«.<sup>30</sup>

### 3 Gegenüberstellung: Schlussdokument – *Exhortatio*

Kirchenpolitisch von größerer Relevanz als die *Lineamenta* und das IL ist das Schlussdokument und die *Exhortatio*. Ein Vergleich zwischen letzteren hinsichtlich relevanter Aspekte der ganzheitlichen Ökologie, den Indigenen und innerkirchlichen Strukturen ist aufschlussreich.

Das Schlussdokument ist in Bezug auf Indigene expliziter. Während dieses von der Option für die indigenen Völker spricht (vgl. SAS 27; 49; 78), ist in QA von der Option für die Ärmsten, die Ausgegrenzten, die Geringsten und die Vergessenen die Rede (vgl. QA 27; 60; 63), was einerseits als Erweiterung auf andere Bevölkerungsgruppen verstanden werden kann, andererseits aber auch an Unmissverständlichkeit verliert. Suess äußerte vor über eineinhalb Jahrzehnten in seinem Text »Zum Traum von indigenen Ortskirchen« einen wichtigen Hinweis: »Die Option für indigene Kirchen ist immer auch eine Option für ein bestimmtes gesellschaftliches Modell«.<sup>31</sup> Dabei geht er auf die Lebensformen der Urvölker ein und sieht in diesen eine große Chance:

»Die Verteidigung des Lebensprojekts der indigenen Völker kann Ressourcen der Moderne für sich geltend machen, sei es bei der Diskussion um universale Gerechtigkeit und Solidarität, Gleichheit und Freiheit, sei es aus der praktischen Erfahrung der Organisation der Campesinos, der Arbeiterbewegung oder von Befreiungsbewegungen der Dritten Welt«.<sup>32</sup>

Auch in der theologischen Forschung im Zusammenhang mit der Entwicklung alternativer Lebensmodelle beschäftigen sich die Theologinnen Katrin Bederna und Claudia Gärtner mit einer Theologie, welche die Zeichen der Zeit beachtet. Hier suchen sie theologische Grundbegriffe neu zu denken und zu erweitern. Sie sprechen von der »christlichen Option für Nachhaltigkeit« und sehen in der Amazonien-Synode mit ihrem Ansatz der integralen Ökologie einen wichtigen Beitrag zu einer öffentlichkeitswirksamen Theologie:

»Eine öffentliche Theologie muss [...] zugleich Christinnen mit der christlichen Option für Nachhaltigkeit adressieren, wie dies Papst Franziskus in ›Laudato Si‹ gemacht hat. [...] Die Amazonassynode hat gezeigt, wie stark sichtbar umweltpolitische Impulse aus einer Kirche in die Öffentlichkeit gesendet werden können. Eine Theologie, die zu engagiertem, auch politisch orientiertem nachhaltigen Leben und Glauben motiviert, ist damit auch eine öffentlich wirksame«.<sup>33</sup>

**31** Paulo SUESS, Zum Traum von Indigenen Ortskirchen: Zehn Thesen, in: Christoph BÖTTIGHEIMER/Hubert FILSER/Florian BRUCKMANN (Hg.), Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner, Regensburg 2006, 498.

**32** Ebd., 499.

**33** Katrin BEDERNA/Claudia GÄRTNER, Wo bleibt Gott, wenn die Wälder brennen? Welche Fragen die Klimakrise der akademischen Theologie aufgibt, in: Herder Korrespondenz 3 (2020) 29.

Das Schlussdokument gilt als Basis für die Umsetzung der Synode. In Bezug auf Bildungsarbeit liest dieses sich wie ein Handbuch.<sup>34</sup> In beiden Dokumenten wird angepasste Fortbildung mit und unter den Indigenen gefordert, doch das Schlussdokument baut stärker auf den Protagonismus der Indigenen als die *Exhortatio*, in der z. B. indigene Berufungen keine Erwähnung finden. Das Schlussdokument nennt diese mehrmals (vgl. SAS 26; 98), während QA nach dem herkömmlichen Modell auf Hilfe von Priestern und missionarischen Berufungen von außen setzt (vgl. QA 90). Beide Dokumente jedoch suchen eine inkulturierte Pädagogik, eine den Indigenen und den Ärmsten angemessene Bildung, »die ihre Begabungen fördert und ihnen weitere Chancen bietet« (QA 17):

»Es geht darum, Amazonien zu fördern; dies bedeutet jedoch nicht, es kulturell zu kolonisieren, sondern ihm dabei zu helfen, das Beste aus sich zu machen. Darin liegt der Sinn der besten Bildungsarbeit: erziehen, ohne zu entwurzeln; wachsen lassen, ohne die Identität zu schwächen; fördern, ohne zu vereinnahmen [...]« (QA 28).

In Bezug auf die Stellung der Frauen ist das Schlussdokument der Exhortation in vielem voraus und will konkrete Schritte gehen in Zusammenarbeit mit der Studienkommission zum Diakonat der Frau. Hingegen lässt das päpstliche Schreiben kaum eine Diskussion über dieses Thema zu, unterstellt erneut jeden von Frauen vollzogenen Dienst dem jeweiligen Ortsbischof. Inwiefern den Frauen dann dennoch das erwähnte Entscheidungspotenzial zugestanden werden kann, sei dahingestellt. Die Abschnitte QA 99-103 ordnen die Frauen in der Kirche dem Bild der Gottesmutter Maria zu, die Frauen »leisten ihren Beitrag«, während Jesus eben »in der Gestalt eines Mannes« und somit als Priester der Eucharistie vorsteht. Dies evoziert bei einigen Leserinnen durchaus den Eindruck einer Reduktion auf die Geschlechtlichkeit der Frauen und stellt dadurch sowohl das Charisma des priesterlichen Dienstes der Frauen als auch deren Kompetenz als mündige Gläubige in Frage. Ungeachtet dessen zeigt sich im Vergleich der beiden Dokumente ein Bruch in der Intention, denn während die Wertschätzung gegenüber Frauen in den ersten Abschnitten deutlich wird (vgl. QA 99-102), klingt nachfolgend erneut ein eher patriarchalisch-autoritärer Ton an (vgl. QA 103).

Eine Gegenüberstellung der Texte macht am Beispiel des Begriffs der Klerikalisierung bzw. des Klerikalismus deutlich, wie unterschiedlich die Argumentation aussieht. Im Schlussdokument werden diese Termini ausschließlich in Verbindung mit geweihten männlichen Priestern gesetzt und die Laienarbeit wird hervorgehoben als nicht-klerikal (vgl. SAS 53; 88), während QA nur einmal den Begriff erwähnt, und dies im Zusammenhang mit den Frauen (vgl. QA 100). Im Übrigen ist sowohl für das Schlussdokument als auch für QA festzuhalten, dass das IL sehr viel deutlicher wird, indem es empfiehlt:

»Die Würde und Gleichstellung von Frauen im öffentlichen, privaten und kirchlichen Bereich durch rechtliche Absicherung der Mitsprache voranzubringen, [...] indem wir uns dazu verpflichten, für die Gewährleistung ihrer Rechte zu kämpfen und jede Art von Stereotyp zu überwinden« (IL 146e).

In ähnlich klarer Sprache in Bezug auf Klerikalismus fordert das Arbeitsdokument »[j]egliche Art von Klerikalismus zu beenden, um Geschwisterlichkeit und Hilfsbereitschaft als Werte des Evangeliums zu leben, so dass sie auch das Verhältnis zwischen Amtsträgern und Gemeindemitgliedern prägen« (IL 129c). Auch empfiehlt das IL »[s]tarre Überzeugungen, die das konkrete Leben der Menschen und die pastorale Realität nicht aus-

<sup>34</sup> Vgl. SAS 9; 31; 32; 56-59; 61-64; 75; 82; 84; 98; 102; 104-108; 114.

<sup>35</sup> S. Anm. 3, Boff spricht von einer »Art der Neu-Kolonialisierung«, da die Indigenen »Geiseln der römischen,

lateinischen, westlichen und zölibatären Kultur« sind und die Frauen »immer noch für minderwertige Christen« gehalten werden.

<sup>36</sup> Lucas WIEGELMANN, Amazonien-synode. Aus der Traum, in: Herder Korrespondenz 3 (2020) 14.



reichend berücksichtigen, zu überwinden, um den tatsächlichen Bedürfnissen der indigenen Völker und Kulturen gerecht zu werden« (IL 129d). Das Schlussdokument thematisiert die Frage der *virī probati* in einem eigenen langen Abschnitt mit differenzierter Auseinandersetzung, in QA findet dieser Aspekt nicht nur keinerlei Erwähnung, sondern der Ausschließlichkeitscharakter des Priesteramts wird hervorgehoben.

Während in QA 85–86 noch die Betonung auf Inkulturation und der Notwendigkeit liegt, den kirchlichen Dienst entsprechend der örtlichen Gegebenheiten zu gestalten, wird ab dem Folgeabschnitt QA 87 die Möglichkeit zur tatsächlichen Gestaltung stark in die Hände der Priester gelegt.<sup>35</sup> Es gilt jedoch, das Thema der Inkulturation besonders in Bezug auf Dienstämter bis in die letzten Konsequenzen zu bedenken.

Auch in Bezug auf die Gestaltung der Liturgie geht das Schlussdokument über die Aussagen von QA hinaus und schlägt ganz konkret einen Amazonien-Ritus vor, der im päpstlichen Schreiben lediglich noch in einer Fußnote Erwähnung findet. Nichtsdestotrotz – so die Beobachtung von Wiegmann – ist in den Schreiben von Papst Franziskus immer wieder auch den Fußnoten, »dem bevorzugten Ort des Papstes für folgenreiche Vorstöße«, <sup>36</sup> Aufmerksamkeit zu widmen. Die Entwicklung eines Amazonien-Ritus käme allerdings auch den o.g. Theologinnen Bederna und Gärtner entgegen, die für eine sozialökologische Transformation in der Gesellschaft die Notwendigkeit von Liturgien hervorheben: »In der Transformationsforschung spielen innovative gesellschaftliche Räume als Laboratorien der Transformation eine große Rolle. Kirchen könnten sich hier selbst als Andersorte (Heterotopien) neu entdecken [...]«<sup>37</sup>. Auf ihre Frage nach liturgischen Räumen, die das Thema Nachhaltigkeit beinhalten, sehen sie eine Chance auf weltkirchlicher Ebene:

»Kirche kann so lokal Raum für alternatives, nachhaltiges Leben bieten. Als Weltkirche ist sie zugleich durch die globale ökologische Krise herausgefordert. Denn dies ist als Problem menscheitsverbindend, spaltet aber in diejenigen, die in erster Linie Urheber, und diejenigen, die in erster Linie Erleidende der Krisen sind. [...] Die katholische Kirche mag hier als Weltkirche wichtige Ressourcen haben. Zugleich bleibt es eine offene Frage, wie sie mit der Spannung von Regionalität und Globalität umgeht.«<sup>38</sup>

Wer insgesamt die oben genannten Aspekte – vorrangige Option für die Indigenen, Rolle der Frauen, *virī probati* und amazonischer Ritus – in einem Statement verbindet und sich explizit für die Schaffung von einem indigen-liturgischen Raum ausspricht, ist der Jesuit und Synodalteilnehmer Alfredo Medina Ferro, der in Tabatinga am Dreiländereck Brasilien, Peru und Kolumbien lebt. Es bedürfe »einer Kirche mit vielfachen unterschiedlichen Ämtern, die das Wirken des Heiligen Geistes in der Leitung von Männern und Frauen anerkennt und mit Freude die Sakramente akzeptiert, die nicht nur von den Priestern verwaltet werden dürfen.«<sup>39</sup>

Nur eine vorrangige Option für die *Indigenas* und ein Dialog mit den lokalen Kulturen, d.h. auch neue Riten, Symbolen, Zeichen und Ausdrucksweisen annehmen, wäre imstande, »den Glauben an die Gegenwart des Herrn inmitten der Kultur dieser Völker zum Ausdruck zu bringen, indem sie Glauben und Leben miteinander verbindet.«<sup>40</sup> Unmissverständlich spricht sich Ferro Medina für indigene Berufungen aus und setzt somit weniger auf Hilfe von außen, wie von QA hervorgehoben wird (vgl. QA 90).

**37** BEDERNA/GÄRTNER, Wo bleibt Gott, wenn die Wälder brennen? (Anm. 33), 28.

**38** Ebd., 28–29.

**39** Alfredo FERRO MEDINA, Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Amazonas-Synode. Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche, in: Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ/Thierry-Marie

COURAU (Hg.), Concilium 56/1: Gewalt, Widerstand und Spiritualität, Ostfildern 2020, 83.

**40** Ebd.

#### 4 Follow-Up der Synode statt Schlussbetrachtungen

Die vorsynodalen Treffen verpflichten zu einer Fortführung des Dialogs. Zu nennen ist z. B. das erfolgte Treffen in der Georgetown University in Washington am 13. März 2019. Hier nahmen die indigene Ecuadorianerin Patricia Gualinga des Kichwa-Volkes der Sarayaku, die UN-Sonderberichterstatterin für die Rechte der indigenen Völker, Victoria Tauli-Corpuz, und der Hauptgeschäftsführer von MISEREOR, Pirmin Spiegel, teil. In einem Interview bringt dieser die Kernbotschaft des Washington-Treffens auf den Punkt:

»Amazonien ist nicht nur in Lateinamerika. Ganz ähnliche Probleme, die Schöpfung und Menschen zerstören, gibt es auch im Kongo, in Papua-Neuguinea und in Indonesien. [...] Was Umweltschutz und die Rechte der Indigenen anbelangt, müssen wir dringend neue Wege beschreiten, und zwar weltweit: weg von der Nutzung fossiler Brennstoffe, weg von der ausschließlich auf kurzfristigen Profit setzenden industriellen Ausbeutung von Rohstoffen. Ganzheitliche Ökologie erfordert einen radikalen Wandel und Respekt vor der Mutter Erde. Viel Zeit bleibt uns nicht mehr. Wir laufen auf eine Grenze zu.«<sup>41</sup>

Ebenso wird auf lateinamerikanischer Ebene das Treffen zwischen REPAM und dem lateinamerikanischen Netzwerk *Amerindia* (4. bis 6. April 2019 in Bogotá) eines Follow-Ups bedürfen und an die Veröffentlichungen zu Herausforderungen und Chancen in Lateinamerika und der Karibik hinsichtlich der Sorge um Biodiversität, Erhalt des jahrtausendealten Wissens der Urvölker und eines neuen Verständnisses von Territorium auch als »theologischer Ort« anknüpfen müssen. Hierbei werden die Themen der Inkulturation, des interreligiösen Dialogs, des Reiches Gottes inmitten von Bedrohung und Gewalt sowie der Synodalität und einer autochthonen Kirche sicherlich Schwerpunkte sein.<sup>42</sup> Aspekte wie z. B. Migration, Urbanisierung, Gesundheit, Bildung und Ökologie werden in die Betrachtungen einfließen. Besonders zu berücksichtigen ist die Wertschätzung des Wissens- und Kulturguts sowie des Natur- und Gottesverständnisses der Indigenen (vgl. IL 50). Auf der Ebene des Süd-Süd-Austausches wird es zu intensiver Zusammenarbeit zwischen dem kirchlichen Netzwerk REPAM und dem jeweiligen Pendant auf dem afrikanischen Kontinent (REBAC) sowie in Asien/Ozeanien (RAOEN) kommen.<sup>43</sup>

Dass alles aber ein stetiger, dynamischer Prozess ist und die Inkulturation möglicherweise zur Interkulturation werden sollte, muss berücksichtigt werden. Im IL-Vorwort ist von einem möglichen »tiefgreifenden Paradigmenwechsel« die Rede,<sup>44</sup> was stark an den südafrikanischen Missiologen David Bosch und seine Ausführungen zum Wandel im Missionsverständnis und zum Paradigmenwechsel in der Missionstheologie erinnert:

»Von der Natur der Sache her kann die Inkulturation niemals ein *fait accompli* sein. Den Begriff »inkulturiert« darf man keinesfalls benutzen. Inkulturation ist und bleibt ein vorläufiger und andauernder Prozess [...], nicht nur weil Kulturen nicht von statischer Natur sind, sondern auch, weil die Kirche dahin geführt werden könnte, bislang unbekannte Geheimnisse des Glaubens zu entdecken. Das Verhältnis zwischen der christlichen

<sup>41</sup> Joachim HEINZ, MISEREOR-Chef Pirmin Spiegel zur Amazonas-Synode. »Wir laufen auf eine Grenze zu«, in: <https://www.domradio.de/themen/sch%C3%B6pfung/2019-03-21/wir-laufen-auf-eine-grenze-zu-misereor-chef-pirmin-spiegel-zur-amazonas-synode> [2019] (7.2.2021).

<sup>42</sup> Vgl. AMERINDIA, *Hacia el Sínodo Panamazónico: Desafíos y aportes desde América Latina y el Caribe*, Montevideo 2019.

<sup>43</sup> REPAM – *Rede Eclesial Panamazônica*; REBAC – *Réseau Eclesial du Bassin du Congo*; RAOEN – *Rivers above Asia Oceania Ecclesial Network for Peoples, Oceans and Forests*.



Botschaft und der Kultur ist kreativ und dynamisch und voller Überraschungen. Es gibt keine ewige Theologie, keine *theologia perennis*, die im Blick auf ›lokale Theologien‹ den Schiedsrichter spielen könnte. [...] Wir beginnen zu begreifen, dass sich alle Theologien, einschließlich jener des Westens, gegenseitig benötigen; sie beeinflussen sich gegenseitig, fordern sich heraus, bereichern und beleben sich gegenseitig, nicht zuletzt so, dass die westlichen Theologien aus ihrer ›Babylonischen Gefangenschaft‹ befreit werden könnten, die viele Jahrhunderte angedauert hat«. <sup>45</sup>

Bosch verweist darauf, dass der Inkulturations- bzw. Interkulturationsprozess nicht zu kontrollieren sei, weder von den Missionar(inn)en vor Ort noch vom Magisterium, die o. g. Überraschungen geschehen wohl jeweils in einem konkreten kulturellen Kontext, aus dem sich dann etwas Neues ergibt, was – so Boschs Anmerkung – Bischof Pedro Casaldáliga treffend beschreibt: »Das universale Wort spricht nur Dialekt«. <sup>46</sup> Auch in der Angelus-Ansprache nach Abschluss der Synode rief der Papst mit deutlichen Worten zur Toleranz gegenüber dem Fremden und zur Offenheit im Evangelisierungsprozess auf: »Es gibt keine Standardkultur, es gibt keine reine Kultur, die die anderen reinigt; da ist das reine Evangelium, das sich inkulturiert. [...]«. <sup>47</sup> Es gilt, eine Kirche angesichts so vieler, unterschiedlicher Kulturen zu gestalten und letztendlich die Einladung zur Umkehr und Neuorientierung ernst zu nehmen, im Sinne von Verlernen, Lernen und Wiedererlernen (vgl. IL 102). ♦

**44** Michael HEINZ/Pirmin SPIEGEL, Vorwort, in: MISEREOR/ADVENIAT, Sonderversammlung für Amazonien (6.-27. Oktober 2019). Amazonien: Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Instrumentum Laboris, Aachen 2019, 8-11.

**45** David Jacobus BOSCH, Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen/Basel 2012, 537.

**46** Ebd.

**47** FRANZISKUS, Angelus, 27. Oktober 2019, in: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2019/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20191027.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2019/documents/papa-francesco_angelus_20191027.html) [2019] (7.2.2021).

---

# Synodalität als ekklesiologisches Prinzip ad intra und ad extra

Lernen von der Bischofssynode für Amazonien

von Stefan Silber

## Zusammenfassung

Die Bischofssynode für Amazonien hat 2019 Maßstäbe in der Praxis der Synodalität gesetzt. Anhand dieser Erfahrung lässt sich zeigen, dass Synodalität ein ekklesiologisches Prinzip ist, das *ad intra* und *ad extra* der Kirche seine Wirkung entfaltet. Es steht im engen Wechselverhältnis mit der Kontextualität der Kirche, denn es bezieht sich auch auf die Zeichen der Zeit. Anhand der Synode lässt sich auch zeigen, dass das Verweigern der Synodalität in bestimmten Bereichen – wie dem Hören auf die Stimmen der Frauen – seine Ursache unter anderem in ererbten Machtkonstellationen wie dem Patriarchat besitzt. Damit Synodalität in der Kirche Wirklichkeit werden kann, muss die Kirche sich zu ihr bekehren.

## Schlüsselbegriffe

→ Synodalität  
→ Kontextualität  
→ Patriarchat  
→ *Querida Amazonia*

## Abstract

In 2019, the Synod of Bishops for the Pan-Amazon region set standards in the practice of synodality. Based on this experience it can be shown that synodality is an ecclesiological principle which expands its impact *ad intra* and *ad extra* with respect to the church. It is closely interrelated with the contextuality of the Church since it also relates to the signs of the times. On the basis of the Synod it can also be shown that the refusal to make use of synodality in certain areas – such as listening to the voices of women – is due to, among other things, inherited power constellations such as patriarchy. In order for synodality to become a reality in the church, the church must convert to it.

## Keywords

→ synodality  
→ contextuality  
→ patriarchy  
→ *Querida Amazonia*

## Sumario

En 2019, el Sínodo de los Obispos para la Amazonia marcó una referencia en la práctica de la sinodalidad. A partir de esta experiencia se puede demostrar que la sinodalidad es un principio eclesiológico que despliega su efecto *ad intra* y *ad extra* de la iglesia. Está íntimamente relacionado con la contextualidad de la Iglesia, porque también se relaciona con los signos de los tiempos. Sobre la base del sínodo también se puede demostrar que el rechazo a la sinodalidad en ciertas áreas, como la escucha de las voces de las mujeres, se debe, entre otras cosas, a constelaciones de poder heredadas como el patriarcado. Para que la sinodalidad se convierta en una realidad en la iglesia, la iglesia debe convertirse a ella.

## Palabras clave

→ sinodalidad  
→ contextualidad  
→ patriarcado  
→ *Querida Amazonia*

»**A**lles ist miteinander verbunden, so als ob wir alle eins wären.«<sup>1</sup> Nach Abschluss der Bischofssynode für Amazonien brachten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieses Lied zu den nachsynodalen Veranstaltungen mit, auf denen sie von ihren Erfahrungen berichteten. Der Refrain war zur inoffiziellen Hymne wenigstens des Begleitprogramms der Synode avanciert. Er bringt einen wesentlichen Grundgedanken der Synode zum Ausdruck: Ökosysteme sind davon gekennzeichnet, dass in ihnen tatsächlich alles miteinander verbunden ist.

Auch Papst Franziskus betont bereits zu Beginn der Enzyklika *Laudato si'* »die enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten [sowie] die Überzeugung, dass in der Welt alles miteinander verbunden ist« (LS 16).<sup>2</sup> Nicht nur die Lebewesen, Gesellschaften, Kulturen und Staaten sind in der globalen Ökologie aufs engste miteinander verbunden, so als ob sie »alle eins wären«. Die Amazoniensynode hat – ebenso wie bereits *Laudato si'* – alleine durch ihre Themensetzung darauf aufmerksam gemacht, dass auch die Kirche sich selbst als Teil dieses weltweiten komplexen Netzes und zugleich als Teil lokaler und regionaler Systeme wie dem Amazonasraum versteht. Was in diesen Ökosystemen geschieht, geht die Kirche an, und zwar – und das scheint mir ein entscheidender ekklesiologischer Gedanke zu sein – nicht nur als eine zu bewältigende Aufgabe für die Kirche *ad extra* – alleine diese Erkenntnis wäre bereits höchst bedeutsam – sondern auch als eine Herausforderung an die kirchliche Struktur *ad intra*.

Die Bischofssynode setzt mit dieser Erkenntnis der allumfassenden, komplexen und wechselseitigen Interdependenz aller Geschöpfe und auch des Inneren wie des Äußeren der Kirche einen entscheidenden Lehrfortschritt des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>3</sup> um und entwickelt ihn zugleich in globaler ökologischer Hinsicht fort: Die Kirche ist *ad intra* von dem bestimmt, was sie *ad extra* ist. Sie verwirklicht in der Evangelisierung (*ad extra*) ihre Berufung durch Gott (*ad intra*) und muss daher in ihren Strukturen die Möglichkeiten schaffen, die sie für die Praxis der Evangelisierung benötigt. Im Angesicht einer globalen ökologisch-sozialen Krise wie der gegenwärtigen bestimmen der Schrei der Armen und der Schrei der Erde (vgl. LS 49) die notwendigen organisatorischen Reformen der katholischen Kirche. Denn alles ist miteinander verbunden.

Der Begriff der Synodalität scheint mir diesen wichtigen ekklesiologischen Fortschritt angemessen zu beschreiben, wenn er zugleich mit einem anderen für die Durchführung der Amazoniensynode wichtigen Begriff korreliert wird: der Kontextualität. Denn Synodalität wird verkürzt verstanden, wenn sie als eine Haltung und Praxis eines Dialogs und einer Gemeinschaftlichkeit interpretiert wird, die rein innerkirchlich praktiziert würden. Der Dialog mit den Kontexten, den Herausforderungen der Gegenwart, das Hören auf die Schreie der Armen und der Erde und die Gemeinschaft mit ihnen sowie das Beachten der Zeichen der Zeit müssen jedoch als wichtige Aspekte der Synodalität betrachtet werden, ohne die sie ihre Verwurzelung in der Evangelisierung verlieren würde.

In diesem Beitrag werde ich daher argumentieren, dass die Weltkirche von der Amazoniensynode lernen kann, auf konkrete Kontexte zu hören und sich ihre Herausforderungen zu Eigen zu machen. Auf die weltweit sehr verschiedenen Kontexte ist jedoch in je unterschiedlicher Weise zu hören und zu reagieren, so dass vielfältige und teils widersprüchlich scheinende Konsequenzen im Innern der Kirche die Folge sein können. Nicht immer – auch das wird in diesem Beitrag thematisiert – ist dies jedoch bei der Synode gelungen.

<sup>1</sup> »Tudo está interligado / como se fôssemos um«, Lied von Cireneu KUHN SVD; vgl. [youtu.be/KicBSaQ3TbE](https://youtu.be/KicBSaQ3TbE) (g.12.2020) [Übersetzung des Verf.].

<sup>2</sup> FRANZISKUS, Enzyklika *Laudato si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus, 24. Mai 2015, Bonn 2015.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Elmar KLINGER, Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 119–134.

Schließlich kann die Kirche sich – wie die Bischöfe der Amazoniensynode<sup>4</sup> erklären – vom Schreien der Armen und der Erde zur Umkehr rufen lassen.<sup>5</sup> Synodalität stellt insofern ein weitreichendes ekklesiologisches Prinzip dar, durch das die Welt der Menschen und Geschöpfe die Kirche, die ein Teil dieser Welt ist, zu einer dogmatischen und strukturellen Bekehrung bewegen kann. Der Papst selbst erhofft dieses weltkirchliche Lernen von der Amazoniensynode, damit »sich die ganze Kirche von dieser Arbeit bereichern und anregen lässt« und so »diese Arbeit irgendwie alle Menschen guten Willens inspiriert« (QA 4).<sup>6</sup>

## 1 Kontextualität:

### Hören auf den Schrei des Heiligen Geistes

Wieso spricht eine Bischofssynode der katholischen Kirche eigentlich über Ökologie, indigene Religionen und Menschenrechte? Das wurde in den Wochen vor und während der Synode immer wieder in Frage gestellt. Wer sich den Vorbereitungsprozess anschaut<sup>7</sup> oder einen Blick in das Schlussdokument wirft, findet schnell eine Antwort. Denn die Bischöfe der Amazonasregion nehmen Ökologie und Menschenrechte nicht nur als politische, sondern ganz unmittelbar als pastorale Herausforderungen ernst. Diese politischen und gesellschaftlichen Themen stellen die Kirche und ihre Pastoral in Frage.

Das ist ein wichtiger Unterschied zu dem, was wir uns in Deutschland oft unter pastoralen Fragen vorstellen. Während es hierzulande viel um innerkirchliche Fragen wie die Sakramentenspendung, ihre Gestaltung und ihre Vorbereitung geht, sind Ökologie, Arbeitslosigkeit und prekäre Arbeit, Gewalt in den Familien und in der Gesellschaft Themen, die beispielsweise in den Foren des Synodalen Wegs nicht explizit thematisiert werden.

Solche Themen werden von den Bischöfen Amazoniens als Herausforderungen für die Seelsorge benannt. Gleich zu Beginn beschreiben sie die aktuellen Bedrohungen der Region – ich greife nur einige heraus:<sup>8</sup> Privatisierung von natürlichen Ressourcen wie Wasser, legaler und illegaler Holzeinschlag, Bergbau- und Ölprojekte, Drogenhandel, Alkoholismus, Gewalt gegen Frauen, sexuelle Ausbeutung, Menschenhandel und Sextourismus, Verlust der ursprünglichen Kultur, Kriminalisierung und Ermordung von Leitungspersonen.

Dies sind für die Bischöfe nicht nur schwerwiegende soziale und politische Probleme. Sie werden als Anruf an die Kirche und ihre Pastoral gedeutet. Die Bischöfe schreiben: »Das Hören auf den Schrei der Erde und den Schrei der Armen und der Menschen am Amazonas, mit denen wir unterwegs sind, ruft uns zu einer wirklich ganzheitlichen Umkehr auf.«<sup>9</sup> Die Bischöfe lassen sich von dem, was um sie herum passiert, zur Umkehr rufen. Nicht die Kirche ruft alle anderen zur Umkehr auf, sondern sie selbst wird zur Umkehr aufgerufen und nimmt diesen Umkehrruf an.

Kontextualität geht für die Bischöfe Amazoniens also über eine Anpassung an fremde Kulturen, eine Adaptation von Riten und Normen oder eine einfühlsame und interpretierende Übersetzung der christlichen Botschaft in die Weltsicht fremder Völker weit hinaus. Diese

<sup>4</sup> An der Amazoniensynode nahmen nicht nur Bischöfe teil, und nicht nur sie haben über das Abschlussdokument abgestimmt. Da es sich dennoch rechtlich um eine Synode von Bischöfen handelt, nenne ich hier und öfter die Bischöfe als Subjekte. An anderen Stellen beziehe ich mich auch auf die Teilnehmerinnen und »Synodenmütter«

(neben den »Synodenvätern«), welche die Synode auch (und sehr deutlich) geprägt haben. Vgl. Birgit WEILER, Die Stunde der Frauen? Dynamiken der Ermächtigung und Entmächtigung von Frauen im Kontext der Amazoniensynode und der nachsynodalen Phase, in: Lebendige Seelsorge 71 (2020/3) 189–193.

<sup>5</sup> Vgl. BISCHOFSSYNODE – SONDERVERSAMMLUNG FÜR AMAZONIEN (6.-27.10.2019), Amazonien: Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (25.10.2019), Aachen: Misereor/Essex: Adveniat 2019, Nr. 17.

Völker, ihr Schreien und das der Erde rufen zur Umkehr, zur Bekehrung, zur tiefgreifenden Veränderung in der Kirche selbst auf. Denn in den Worten der Synodenväter und -mütter bekennt die Kirche, dass sie »den Schrei des Heiligen Geistes im Schrei Amazoniens«<sup>10</sup> zu hören vermag.

Die Analyse der Bedeutung, die ihr Kontext für die Kirche entfaltet, wird von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Bischofssynode in mehrfacher Hinsicht entfaltet und von Papst Franziskus in den bekannten ›Visionen‹ oder ›Träumen‹ des Apostolischen Schreibens *Querida Amazonia* aufgegriffen. Die ›soziale‹, die ›kulturelle‹ und die ›ökologische Vision‹ stehen im Hintergrund der Analyse in den drei folgenden Abschnitten, mit der ich die kontextuelle Herausforderung, die von Synode und Papst angenommen wurde, charakterisieren möchte.

### 1.1 Der ökologische Kontext

»Amazonien ist heute [...] eine verwundete und entstellte Schönheit, ein Ort von Gewalt und Leid. Die Attentate gegen die Natur haben Konsequenzen für das Leben der Völker«<sup>11</sup> heißt es im Schlussdokument der Synode, und bereits vorher: »Der Urwald Amazoniens ist das ›biologische Herz‹ der Erde, das mehr und mehr bedroht wird. Ungebremst läuft er auf den Tod zu.«<sup>12</sup>

Die Bischofssynode zu Amazonien behandelte nicht Umweltschutz als eine ethische Maxime, sondern die Frage nach dem Überleben der Menschheit. Weltweit hat sich bereits sehr viel stärker als in Deutschland ein Bewusstsein von der Dramatik der ökologischen Katastrophe entwickelt. Viele Menschen befürchten diese Katastrophe nicht mehr, sondern erleben sie bereits am eigenen Leib.

Die Synode stellte sich damit einer Herausforderung, die die Welt insgesamt angeht, nicht nur die KatholikInnen und nicht nur in Amazonien. Der Mensch hat in den letzten Jahrzehnten die Ökologie des Planeten bereits grundlegend verändert, außer dem Klima auch die Artenvielfalt, die Haushalte von Wasser und Kohlendioxid, die Ökosysteme der Ozeane und der Regenwälder. Die globale Verweigerung in Politik und Wirtschaft, dem gegenzusteuern, wird diese Veränderungen in naher Zukunft zu weiteren brandgefährlichen Wechselwirkungen führen und die zurecht gefürchteten Kippunkte auslösen.

Bereits in der Enzyklika *Laudato si'* hatte Papst Franziskus klargestellt, dass diese Fragen das Wesen des Christentums berühren. Denn die Schöpfung lässt sich christlich »über das Christumysterium« (LS 99) bestimmen. Christus ist »in der gesamten Schöpfung gegenwärtig« (LS 100). Deshalb »erscheinen uns die Geschöpfe dieser Welt nicht mehr als eine bloß natürliche Wirklichkeit, denn geheimnisvoll umschließt sie der Auferstandene und richtet sie auf eine Bestimmung der Fülle aus« (ebd.).

Christlicher Einsatz für die Ökologie ist gemäß der Lehre des Papstes daher deutlich mehr als Mülltrennung und Insektenschutz. Er ist vielmehr am Streben nach dieser ›Fülle‹ ausgerichtet, die sowohl eschatologisch wie auch materiell-physisch verstanden werden muss. Der menschengemachten Zerstörung dieser Fülle muss hingegen mit Nachdruck widerstanden werden.

6 FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia*, 2. Februar 2020, Bonn 2020.

7 Vgl. Alfredo FERRO MEDINA, Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Amazonas-Synode. Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche, in: Concilium 56 (2020/1) 81-85.

8 Vgl. BISCHOFSSYNODE, Amazonien (Anm. 5), Nr. 10.

9 Ebd., Nr. 17.

10 Ebd., Nr. 38.

11 Ebd., Nr. 10.

12 Ebd., Nr. 2.

Papst und Bischöfe legen ihren Dokumenten ein ökologisches Weltbild zugrunde, in dem – wie beschrieben – »alles, was geschaffen wurde, vielfältig miteinander verbunden ist«. <sup>13</sup> Dies gilt in besonderer Weise für die Ökologie des Regenwaldes. Wasser und Erde, Pflanzen und Tiere, Menschen, Ethnien und Kulturen, Raubtiere, Fischer und Bergbauunternehmen sind miteinander verbunden und voneinander abhängig. Ein Ökosystem ist nicht die Summe seiner Teile, sondern die unermessliche Gesamtheit aller Beziehungen, die diese Teile untereinander pflegen. Jede Aggression gegen ein Teil hat Konsequenzen für das gesamte Netz.

In den Dokumenten der Synode wird darüber hinaus deutlich, dass diese komplexe Interrelationalität auch für die globalen Beziehungen gilt: für den Konsum und die Produktion von Gütern in Europa, für das internationale Finanzsystem und den Waffenhandel (vgl. QA 14).

Alles, wirklich alles ist eben miteinander verbunden. Deswegen gibt der Papst die Reflexion über die Ergebnisse der Bischofssynode der gesamten Weltkirche zur Reflexion auf (QA 4). Auch in Europa müssen wir Konsequenzen aus den Beratungen dieser Synode ziehen, die unserer Mitverantwortung in der globalen Ökologie gerecht werden.

## 1.2 Der soziale Kontext

Die Last der ökologischen Katastrophe tragen die Armen bereits heute. Neben Landraub und Vertreibung, dem Entzug der Nahrungsgrundlagen von Fischern und Sammlern, Menschenhandel und Sextourismus, Gewalt gegen Frauen, Sklaverei und gezielten Morden an Führungspersonlichkeiten nennen die Bischöfe und der Papst auch die Zerstörung der Kulturen. <sup>14</sup>

Aus der Perspektive der Armen ist der Klimanotstand keine apokalyptische Zukunftsvision, sondern bereits düstere Realität. In Amazonien gehören zu diesen »Armen« neben den UreinwohnerInnen, die heute genauso wie in der Kolonialzeit nicht als Menschen ernst genommen werden, die *Quilombolas*, Nachkommen ehemals geflüchteter SklavInnen, die seit Jahrhunderten in Amazonien eigene Dörfer und Territorien bewohnen, und die armen FlussanrainerInnen, die oft ebenfalls seit Generationen in traditioneller Weise von Fischfang, Ackerbau und Wildsammlung leben (vgl. QA 32). Diesen Menschen wird vielerorts durch Bergbau, Wasserkraft und Agrarindustrie die Lebensgrundlage entzogen, wenn sie nicht gleich von ihrem Land vertrieben oder ermordet werden.

Auch hier weist Franziskus anklagend auf die internationale Verantwortung für diese Menschenrechtsverletzungen hin: »Den nationalen oder internationalen Unternehmen, die Amazonien Schaden zufügen [...], muss man den Namen geben, der ihnen gebührt: *Ungerechtigkeit und Verbrechen*.« (QA 14) In ihnen sieht er eine Fortsetzung der von Europa ausgehenden Kolonisierung unter neuen Vorzeichen; diese »nimmt [...] kein Ende, sondern verändert, tarnt und verbirgt sich an vielen Orten, verliert jedoch nicht ihre Rücksichtslosigkeit« (QA 16).

<sup>13</sup> Ebd., Nr. 44.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., Nr. 10; QA 10–11.

<sup>15</sup> Vgl. Stefan SILBER, *La casa común en llamas. La conversión ecológica precisa una conversión epistemológica*, in: Luz María ROMERO CHAMBA/Roberto TOMICHÁ CHARRUPÁ (Hg.), *Sinodalidad: Realidad socioeclesial y perspectivas misionológicas*, Cochabamba 2020, 213–220, 220.

Im Namen eines Fortschritts- und Entwicklungsdenken, das ein immer schnelleres und letztlich grenzenloses Wachstum fordert, werden Verbrechen verübt, denen gegenüber die Kirche nicht teilnahmslos sein kann. »Man muss sich empören« (QA 15), schreibt der Papst mit Blick auf Mose, Jesus und Gott selbst, deren zornige Leidenschaft für die Gerechtigkeit er in Erinnerung ruft.

Angesichts der verbreiteten Korruption, die diese Zerstörungen fördert und absichert, richtet Franziskus den Blick auch selbstkritisch auf die Kirche selbst: »Wir können nicht ausschließen, dass Mitglieder der Kirche Teil des Korruptionsnetzes waren; bisweilen ging dies soweit, dass sie zustimmten, im Austausch gegen finanzielle Unterstützung von kirchlichen Werken Stillschweigen zu wahren.« (QA 25)

Aus der Perspektive der Armen wird jedoch nicht nur das Ausmaß der Krise sichtbar, in der wir uns schon befinden, sondern es zeigen sich auch Wege, die beschritten werden können, um die schlimmsten Konsequenzen des ökologischen Notstands noch abzuwenden. Sie offenbaren sich im geduldischen und bereitwilligen Hören auf die Kulturen der anderen.

### 1.3 Der kulturelle Kontext

Der spezifische Fortschritt der Amazoniensynode gegenüber *Laudato si'* besteht im umfassenden und expliziten Aufgreifen interkultureller Perspektiven in die ökologische und soziale Diskussion. Während die Zusammengehörigkeit des Schreies der Armen und des Schreies der Erde (QA 52) inzwischen als Teil der kirchlichen Sozialverkündigung vorausgesetzt werden kann, wird nun aus der Erfahrung der verschiedenen Völker Amazoniens deutlich, dass sich echte Lösungen nur im Hören auf die unterschiedlichen kulturellen Weisheiten finden lassen.

Denn die vielfältigen Kulturen Amazoniens sind nicht Teil des Problems, sondern der Lösung. Das Problem besteht im Vordringen der neoliberalen Ausbeutung in immer weitere Regionen Amazoniens. Diese Zerstörung wird von Kräften vorangetrieben, die selbst nicht in der Region beheimatet sind: Es ist ein neokoloniales Projekt (vgl. QA 29).

Der kulturelle Motor dieses Ausbeutungsprojekts ist ein philosophisches Denken, das in Europa wurzelt: Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt führt zu einer Trennung von beiden und lässt den Willen zur Eroberung, Ausbeutung und Plünderung des Objekts entstehen. Die radikale Unterwerfung der Natur seit der europäischen Neuzeit steht im Zusammenhang mit der wachsenden Entmythologisierung und Rationalisierung westlichen Denkens. Im 19. Jahrhundert wurden mit diesem Denken der Kolonialismus und seine rassistische und eurozentrische Ausbeutungspolitik legitimiert (vgl. QA 55f.).

Im Dialog mit den Kulturen Amazoniens lässt sich dieses Herrschaftsdenken demaskieren und aufbrechen. Es ist dafür notwendig, wie Papst Franziskus auf die Weisheit dieser Völker zu hören (QA 70). Er stellt die »kosmische Harmonie« des »*buen vivir*« (QA 71), des von den Indigenen vertretenen guten Lebens für alle in den Mittelpunkt, das zu einer »verantwortungsvollen Sorge für die Natur« führt, »welche die Ressourcen für die nachfolgenden Generationen bewahrt« (ebd.).

Diese kosmische Harmonie entsteht, wenn der Mensch – wie es die Weisheit der amazonischen Völker lehrt – sich mit allem in der Schöpfung in Verbindung weiß: »Wir verteidigen nicht die Natur, sondern wir sind die Natur, die sich selbst verteidigt«, <sup>15</sup> ist ein *Meme*, das in den letzten Monaten in verschiedenen Sprachen auf diese indigene Haltung aufmerksam gemacht hat. Ähnlich schreibt Franziskus, dass wir uns mit Amazonien »innig verbunden fühlen und es nicht nur verteidigen: Amazonien wird zu uns gehören wie eine Mutter« (QA 55).



Der Wald, die Tiere, die Erde sind in den indigenen Kulturen keine externen Objekte, die benutzt und verbraucht werden können, sondern Wesen, mit denen die Menschen verbunden sind und in Dialog stehen. Sie schulden ihnen Respekt; sie müssen sie um Erlaubnis bitten, bevor sie mit Jagd, Fischfang oder Rodung in sie eingreifen.<sup>16</sup> Franziskus schreibt ganz ähnlich, dass »der Wald keine auszunutzende Ressource ist, sondern ein Wesen oder mehrere Wesen, mit denen man in Beziehung treten kann. Die Weisheit der ursprünglichen Völker Amazoniens inspiriert dazu, sorgsam und respektvoll mit der Schöpfung zu leben, im klaren Bewusstsein ihrer Grenzen, das jeden Missbrauch verbietet.« (QA 42) Durch die oben skizzierte christologische Deutung der Schöpfung ist es Franziskus möglich, mit dem mythologischen Naturverständnis der Völker Amazoniens in Dialog zu treten. Es ist für ihn ein wichtiges Werkzeug für die Heilung unserer Beziehungen zur Schöpfung.

Hier zeigt sich die größte Stärke des nachsynodalen Schreibens des Papstes: Der Dialog mit den nichteuropäischen Kulturen kann uns helfen, die kulturellen und damit auch theologischen Voraussetzungen zu schaffen, um die ökologische und soziale Krise, die der westliche Neokolonialismus ausgelöst hat, zu überwinden. Deswegen ist es von grundlegender Bedeutung, dass Franziskus diesen Dialog in den Kontext der Begegnung der Religionen stellt und damit rechnet, dass der Heilige Geist ihn auch aus dem Schatz der nichtchristlichen Religionen heraus erleuchtet (vgl. QA 106). In dieser offenen Bereitschaft zum Zuhören lässt sich der ethische Imperativ der amazonischen Weisheiten vernehmen, die kulturelle, spirituelle und politische Wege zur Überwindung der Krise zeigen.

## 2 Synodalität:

### Zuhören als *nota ecclesiae*

»Wir müssen uns in der Kunst des Zuhörens üben, die mehr ist als Hören.« (EG 171)<sup>17</sup> Seine Worte aus *Evangelii gaudium* wendet der Papst selbst in seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode auf die Frage der Synodalität an: »Eine synodale Kirche ist eine Kirche des Zuhörens, in dem Bewusstsein, dass das Zuhören ›mehr ist als Hören‹. Es ist ein wechselseitiges Anhören, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen und alle im Hinhören auf den Heiligen Geist, [...] um zu erkennen, was er ›den Kirchen sagt‹.«<sup>18</sup> Im Aufgreifen der kontextuellen Herausforderungen Amazoniens haben die Bischöfe der Amazoniensynode und der Papst – wie im ersten Kapitel gesehen – bereits deutlich gemacht, dass für sie das ›Hören‹ auf den Schrei der Armen und der Erde tatsächlich schon ein ›Zuhören‹ in diesem Sinn ist.

Dieses Zuhören steht nach der Überzeugung des Papstes nicht im Belieben der Kirche, denn der »Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet.«<sup>19</sup> Synodalität ist damit für ihn mehr als nur die Grundhaltung einer Synode,

<sup>16</sup> Vgl. Víctor BASCOPÉ CAERO, *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino. Aproximaciones teológicas*, Cochabamba 2006, 6–16; 121–144.

<sup>17</sup> FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn 2013.

<sup>18</sup> FRANZISKUS, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, in: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html), mit Zitaten aus EG 171 und Offb 2,7.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> FRANZISKUS, Apostolische Konstitution *Episcopalis Communio* über die Bischofssynode (15.9.2018), in: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20180915\\_episcopalis-communio.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html) (9.12.2020), Nr. 6.



sondern der Papst versteht sie als »konstitutive Dimension der Kirche.«<sup>20</sup> Man kann sie daher auch den klassischen *notae ecclesiae* zurechnen: Am Zuhören kann die Kirche Jesu Christi erkannt werden. Nur eine Kirche, in der dieser Weg der Synodalität verwirklicht ist, kann als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gelten. Die Diskussion um die Synodalität in der Kirche nimmt somit fundamental ekklesiologischen Charakter an. Das Paradigma der Synodalität hat Auswirkungen auf das Verständnis und Selbstverständnis der Kirche insgesamt.

Der Vorbereitungsprozess hin zur Amazoniensynode hat deutlich gemacht, dass diese ekklesiale Synodalität sich nach innen und nach außen richtet. Denn die Amazoniensynode hörte gezielt auch auf die Menschen außerhalb der Kirche, im Bewusstsein, dass der Heilige Geist auch bei diesen sprechen kann (und spricht). In diesem Prozess fanden »Anhörungen auf Versammlungen vor Ort« statt, »an denen insgesamt etwa 80.000 Menschen aktiv beteiligt waren.«<sup>21</sup> Zu diesen gehörten auch Angehörige mehr als 170 indigener Völker.<sup>22</sup> Bei den Anhörungen wurde nicht immer zwischen getauften und nichtgetauften Mitgliedern dieser Völker unterschieden. Vielmehr wurde der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass die Verpflichtung zum Zuhören gerade nicht an den Grenzen der kirchlichen Institution endet, sondern dass die Synodalität der Kirche alle Menschen einschließt.

Bereits in seiner Begegnung mit den indigenen Völkern im peruanischen Puerto Maldonado im Januar 2018, die der Papst als Beginn des Konsultationsprozesses zur Synode markierte, forderte er den Dialog als neues ekklesiologisches Paradigma ein: »Wir brauchen es notwendig, dass die autochthonen Völker die Ortskirchen Amazoniens kulturell gestalten. [...] Helft euren Bischöfen, helft euren Missionaren und euren Missionarinnen, damit sie mit euch eins werden und auf diese Weise im Dialog aller miteinander eine Kirche mit amazonischem Gesicht und eine Kirche mit indigenem Gesicht herausbilden können.«<sup>23</sup>

Mit dem Paradigma der Synodalität kann somit eine wichtige Konsequenz aus der Überzeugung gezogen werden, die Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* im Hinblick auf die Homilie geäußert hatte, dass nämlich Gott vor und außerhalb der Homilie »in tausendfacher Weise« (EG 143; vgl. 137) einen Dialog mit seinem Volk führt, in dessen Dienst die explizite Verkündigung steht. Wenn Gott sogar einen über die Jahrhunderte währenden Dialog mit der gesamten Menschheit führt, wie es im römischen Dokument »Dialog und Verkündigung« von 1991 heißt,<sup>24</sup> so kann eine synodale Kirche im Zuhören diesem vielfältigen Dialog gerecht werden und ihrem Glauben Ausdruck geben, dass in der Stimme der Völker und vor allem im Schrei der Armen Gottes Wort selbst zu hören ist. Auch die Nichtgetauften haben daher eine frohe Botschaft von Gott. Sie sind Subjekte seines Wortes, das sie den offiziellen kirchlichen Vertreterinnen und Vertretern verkündigen können, wenn diese wirklich zuhören.

Die Amazoniensynode hat überdies deutlich gemacht, dass das wechselseitige Zuhören unter den strengen und komplexen Bedingungen des interkulturellen Dialogs geschieht. In diesem Dialog müssen auch die jeweiligen Kulturen thematisiert werden, mit ihren Grenzen und den Machtkonstellationen, durch die diese Grenzen gezogen und die scheinbare Hierarchie der Kulturen konstruiert wurden.

21 FERRO MEDINA, Vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Anm. 7), 82.

22 Vgl. Informe. Proceso de consulta sinodal de la Red Eclesial Panamazónica REPAM, in: [https://redamazonica.org/wp-content/uploads/INFORME-camino.recorrido.REPAM\\_Sinodo.pdf](https://redamazonica.org/wp-content/uploads/INFORME-camino.recorrido.REPAM_Sinodo.pdf) (9.12.2020).

23 FRANZISKUS, Begegnung mit den Völkern Amazoniens (19.1.2018), in: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/january/documents/papa-francesco\\_20180119\\_peru-puertomaldonado-popoliamazonia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazonia.html) (9.12.2020). Vgl. Óscar ELIZALDE PRADA/Rosario HERMANO/Deysi MORENO GARCÍA, Hacia el Sínodo Panamazónico, Montevideo 2019, 67–68.

24 Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19.5.1991, Bonn 1991, Nr. 38.

Synodalität verweist unter diesen interkulturellen Bedingungen auf die ekklesiologische Überzeugung von der Einheit in der Verschiedenheit, das über oberflächliche sprachliche oder ästhetische Anpassungen weit hinausgeht. Sie schließt auch eine Weltsicht und Spiritualität von Angehörigen anderer Kulturen ein, die sich von klassisch europäischen Sichtweisen fundamental unterscheiden können.<sup>25</sup>

In einer ungerechten und konfliktiven Welt, die nach wie vor unter den Folgen des Kolonialismus leidet und in der Gegenwart andauernd neue Gewalt und Exklusion produziert, schließt Synodalität auch die Erfahrung des Konflikts, des Widerspruchs, des Widerstands und des Abbruchs von Dialogbemühungen ein. Denn die Kirche als hierarchische Institution mit einer eurozentrischen Geschichte reproduziert Machtverhältnisse der kolonialen Vergangenheit und der globalisierten Gegenwart. In Kontexten weltweiter Abhängigkeiten und Hegemonien muss sich das Zuhören, das die Synodalität konstituiert, auch auf Kritik, Widerstand und Ablehnung richten. Selbst dem Widerstand gegen die Einladung zu einem Dialog kann hier prophetischer Charakter zukommen.

Jahrhunderte alte Machtstrukturen, tief sitzender Rassismus,<sup>26</sup> europäisches Überlegenheitsdenken,<sup>27</sup> ökonomische Vorteile der europäischen und nordamerikanischen Kirchen, zentralisierte Bischofsernennungen und viele andere Machtasymmetrien können die Realisierung der Synodalität in der Kirche erschweren oder verhindern. Diese komplexen Machtverhältnisse müssen vielmehr selbst Gegenstand des Zuhörens und gemeinsamen Lernens werden.

Das Zuhören ist verhältnismäßig einfach, wenn es sich dabei um wohlwollende GesprächspartnerInnen handelt. Wenn das Zuhören jedoch ernst gemeint ist, muss es auch konfliktive, den Dialog verweigernde, ja vielleicht sogar destruktive Äußerungen als Beitrag zum Gespräch oder wenigstens als Anlass zur tiefen Selbstkritik ernst nehmen. Der mexikanische Theologe Carlos Mendoza-Álvarez spricht in diesem Zusammenhang von »einer antihegemonialen theologischen – besser noch: einer kenotischen – Rationalität, die dazu geeignet ist, mit denen in Dialog zu treten, die vom hegemonialen Denken unsichtbar gemacht worden sind«.<sup>28</sup> Notwendig ist dafür die selbstkritische kenotische Haltung der Vertreterinnen und Vertreter dieses »hegemonialen Denkens«, denen häufig nicht wirklich klar ist, dass ihre theologische Haltung viele Menschen unsichtbar macht und aus dem Dialog, aus der Synodalität ausschließt.

Wer Synodalität als ein entscheidendes Kennzeichen der Kirche, eine *nota ecclesiae*, verstehen und vertreten will, muss daher auch das offene Zuhören und positive Aufgreifen der Widerstände, die selbst diesem Anspruch der Synodalität entgegen gebracht werden kann, als konstitutives Element der Synodalität begreifen. Dies ist nur möglich, wenn Synodalität als Prozess und als gemeinsamer Weg (wie die Etymologie des Begriffs »Synode« unterstreicht) praktiziert und nicht als statische »Gleichberechtigung« oder »Teilhabe« aufgefasst wird. Etappen auf diesem Weg, Ergebnisse, die in einem solchen synodalen Prozess erreicht werden, sind dann immer nur vorläufig und müssen im weiteren Verlauf erneut kritisiert und überprüft werden.

25 Dies ist gerade Papst Franziskus ein wichtiges Anliegen: vgl. QA 66–80.

26 Vgl. Cleusa CALDEIRA, *Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos* 1,5–6, in: *Estudos Feministas* 21 (2013/3) 1189–1210.

27 Vgl. Maricel MENA LÓPEZ, *Raíces afro-asiáticas y la descolonización de la Biblia. Desafíos para la educación teológica latinoamericana*, in: Daylins RUFÍN PARDO/Luis Carlos MARRERO (Hg.), *Re-encantos y Re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*, Havanna 2017, 74–84.

28 Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, *Die Entstehung von Rationalität aus dem Widerstand gegen die systemische Gewalt*, in: *Concilium* 53 (2017/1) 51–59, 57.

Synodalität verbindet in diesem Sinn das Hören auf Gott im Innern und im Äußern der Kirche. Es ist der Dialog, den Gott mit der Menschheit und mit seinem Volk führt, der die Grundlage der kirchlichen Synodalität bildet. Nur im aufmerksamen Zuhören auf den Geist Gottes, der auch heute noch zur Kirche spricht, insbesondere durch das Schreien der Armen und der Erde, aber auch durch den Widerstand, der ihr entgegengebracht wird, kann die Kirche wirklich sie selbst werden und sich gemeinsam mit der Menschheit auf den Weg der Synodalität begeben.

### 3 Patriarchat und keine Synodalität

Dass dies nicht immer gelingt, demonstriert Papst Franziskus durch den nur sehr zögerlichen Einschluss der Hälfte der Menschheit in den Prozess der Synodalität. Die US-amerikanische Theologin Anne Clifford kritisiert bereits an der Enzyklika *Laudato si'*, dass der Papst, obwohl er zahlreiche Autoren zitiert, darunter auch »beachtenswerte nicht-katholische Männer«, nur zwei Frauen mit Namen anführe: »Maria, die Mutter Jesu [ ] und Thérèse von Lisieux«.<sup>29</sup> Ein ähnliches Bild zeigt sich bei der 2020 veröffentlichten Enzyklika *Fratelli tutti*. Der Katholische Deutsche Frauenbund kritisiert in einer Stellungnahme: »Die Enzyklika zitiert in ihren 288 Fußnoten keine einzige Frau. Wo sie speziell auf die Situation von Frauen blickt, zeigt sie Frauen nicht in ihrer Stärke, sondern in ihrer Verletzlichkeit. Auch das sind subtile Formen, die Leistungen von Frauen nicht anzuerkennen und die Verletzlichkeit von Männern zu unterschlagen.«<sup>30</sup>

Die strukturelle und dogmatisch verklärte Benachteiligung von Frauen in der katholischen Kirche stellt den hohen Anspruch der Synodalität auf den Prüfstand. Wen soll diese Synodalität noch einschließen, wenn ohne jede Selbstkritik und völlig unreflektiert das Zuhören offenbar nur oder wenigstens vor allem für Männer gilt? Hier zeigt sich, wie die im letzten Kapitel angesprochenen ererbten und ungeklärten Ausschlussmechanismen, zu denen wie der Kolonialismus und der Rassismus vergangener Jahrhunderte eben auch Sexismus und Patriarchat gehören, die Synodalität als Kennzeichen der Kirche von innen heraus gefährden, wenn diese nicht Mittel und Wege findet, um diese Machtkonstellationen offen und selbstkritisch zu thematisieren und Machtverhältnisse selbst zum Streitfall der Synodalität werden lassen.

Denn zur Synodalität gehören auch die Kritik am kirchlichen Patriarchat, die seit Jahrzehnten innerhalb und außerhalb der Kirche immer wieder geäußert wird, und der Widerstand gegen den sexistischen Ausschluss vieler Frauen von den Prozessen, mit denen die Synodalität in der Kirche verwirklicht werden soll. Es ist kein Ausdruck von Synodalität, diese Kritik immer wieder zu entwerten und abzuwehren, indem auf vermeintliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern, auf einsame dogmatische Entscheidungen oder auf die zu berücksichtigende Vielfalt in der Weltkirche verwiesen wird. Synodalität als Zuhören schließt vielmehr auch die offene Annahme von Kritik, Widerstand und konstruktiven Veränderungsvorschlägen ein.

29 Anne M. CLIFFORD, Pope Francis' *Laudato Si', On Care for our Common Home: An Ecofeminist Response*, in: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 72 (2017) 32-46, 35 [Übersetzung des Verf.].

30 KDFB zur neuen Sozialenzyklika des Papstes (5.10.2020), in: <https://www.frauenbund.de/nc/startseite/berichte-detail/article/kdfb-zur-neuen-sozialenzyklika-des-papstes> (9.12.2020).

Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Amazonien ging in dieser Hinsicht wenigstens teilweise andere Wege. Denn nicht nur wurden eine große Zahl von Frauen in den Vorbereitungsprozess einbezogen – über 53% der registrierten TeilnehmerInnen waren weiblich<sup>31</sup> – sondern auch an der Synodenversammlung selbst nahmen 35 Frauen teil, wenn auch ohne Stimmrecht. Dieses wurde zwar zwei der männlichen Nichtbischöfe, die unter den TeilnehmerInnen waren, in ihrer Eigenschaft als Ordensobere erteilt, den zehn Ordensoberinnen unter den Mitgliedern der Synode jedoch ohne Begründung vorenthalten.<sup>32</sup>

Das den Teilnehmerinnen zugestandene Rederecht wurde von diesen jedoch ausgiebig genutzt, und sie wurden – nach eigenem Zeugnis – sogar vom Papst in den Kaffeepausen nachdrücklich dazu aufgefordert, in der Synodenaula zu sprechen.<sup>33</sup> Nach übereinstimmenden Berichten vieler TeilnehmerInnen wurden die Beiträge dieser Frauen, nicht zuletzt der teilnehmenden indigenen Frauen, mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Auch der Papst hörte zu und ließ in seinen Schlussworten zur Synode erkennen, dass er zugehört hatte: »Ich nehme die Herausforderung an, die ihr gestellt habt.«<sup>34</sup> In zahlreichen Berichten von der Synode war davon die Rede, dass sich durch die Anwesenheit der Frauen und ihre Wortmeldungen auch atmosphärisch etwas verändert hatte, so dass es beinahe selbstverständlich erschien, dass die Frauen auch auf einer so hochrangigen Veranstaltung der katholischen Kirche das Wort ergreifen konnten.

Die Bischofssynode für Amazonien hat in dieser Hinsicht einen neuen Maßstab gesetzt, der – gemessen an der Herausforderung, den traditionellen Sexismus in der Kirche zu überwinden – noch immer sehr bescheiden ist, aber von vielen als ein Schritt in die richtige Richtung wahrgenommen und begrüßt wurde. Es ist sehr bedauerlich, dass *Querida Amazonia* dann diese Richtung wieder verlässt und die Wortmeldungen der Synodenteilnehmerinnen nicht in angemessener Weise gewürdigt werden.

Während die Synode auch inhaltlich noch einen zaghaften Versuch einer Wertschätzung der Rolle der Frauen unternommen hatte,<sup>35</sup> fällt Franziskus in *Querida Amazonia* in erschreckender Weise in frauenfeindliche patriarchale Muster zurück (vgl. QA 99-103). Die Gegenüberstellung von männlichen Priestern, die den Bräutigam Christus repräsentieren, und der zur Eucharistie versammelten Gemeinde als dessen Braut (QA 101) versucht, verdinglichende Geschlechtsbilder zur Zementierung einer männlichen Vorherrschaft zu verwenden, und bewirkt dadurch zugleich eine sexistische Zuordnung von Geschlechterrollenklischees. Hier hat die herrschende patriarchale Kultur die Oberhoheit über die angestrebte Synodalität fest behauptet.

Auch im Hinblick auf die ökologischen, sozialen und kulturellen Herausforderungen der Amazonasregion lassen der Papst und die Bischöfe eine echte offenen Bereitschaft zum Zuhören vermissen: In jedem dieser Bereiche müsste die Analyse – die ansonsten zielgerichtet und ehrlich ist – um eine Kritik der Auswirkungen des Patriarchats ergänzt werden, um entscheidend zum Verständnis des Problems und der Wege zu seiner Lösung beitragen zu können. Dies wurde jedoch weder von der Synode noch vom Papst unternommen.

<sup>31</sup> Vgl. Informe (Anm. 22).

<sup>32</sup> Vgl. WEILER, Die Stunde der Frauen (Anm. 4), 190-192.

<sup>33</sup> Auskunft von Irene Lopes dos Santos bei der nachsynodalen Fachtagung am 6.-8.11.2019 in Würzburg und von anderen Teilnehmerinnen.

<sup>34</sup> FRANZISKUS, Ansprache zum Abschluss der Synode, in: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/october/documents/papa-francesco\\_20191026\\_chiusura-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191026_chiusura-sinodo.html) (9.12.2020).

<sup>35</sup> Vgl. BISCHOFSSYNODE, Amazonien (Anm. 5), Nr. 99-103.

<sup>36</sup> Vgl. Ivone GEBARA, *Intuiciones Ecofeministas*, Madrid 2000; Mary Judith RESS, *Sin visiones, nos perdemos: Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, Santiago 2012.

<sup>37</sup> FRANZISKUS, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (Anm. 18).

Der spezifische Beitrag feministischer Analysen zu Ursachen und Auswirkungen der Krisen Amazoniens wird von beiden Dokumenten nicht einmal gestreift. Doch gerade im Hinblick auf die ökologische Zerstörung leistet etwa die ökofeministische Theologie Entscheidendes, wenn es darum geht, die Zusammenhänge zwischen kolonialer, neoliberaler und sexistischer Ausbeutung, Beherrschung und Zerstörung aufzuzeigen.<sup>36</sup> Denn diese verschiedenen Phänomene der Herrschaft und Gewalt entspringen denselben europäischen kulturellen Wurzeln und sind nicht voneinander zu trennen.

Zwar problematisieren die Synodendokumente die in Lateinamerika grassierende Gewalt gegen Frauen, bringen sie aber nicht in einen analytischen Zusammenhang mit der Gewalt, welche die Natur und die amazonischen Völker von denselben gesellschaftlichen Akteuren erleiden. Schon gar nicht wird die Verantwortung der jahrhundertealten Misogynie der katholischen Kirche (deren kultureller Einfluss in Amazonien unbestritten ist) selbstkritisch angeklagt.

Dies ist mehr als bedauerlich. Denn eine umfassende Analyse der komplexen Herausforderungen, vor die Amazonien die Menschheit stellt, wurde auf diese Weise versäumt. Gerade weil alles miteinander verbunden ist, muss die Rolle der zerstörerischen Genderbeziehungen, für die gerade die Kirche eine hohe Mitverantwortung trägt, im Gesamt der ökologischen, sozialen und interkulturellen Krisensituation thematisiert werden.

Die Gelegenheit dazu wäre günstig gewesen. Denn die Synode und der Papst setzten deutliche Zeichen, dass sie – für katholische Verhältnisse vergleichsweise offen – auf die Frauen hören wollten. Aber die Zeit für ein selbstkritisches Annehmen feministischer Kritik ist in der Kirche wohl immer noch nicht reif. Ohne eine Überwindung von Sexismus und Patriarchat in der Kirche kann es aber keine echte Synodalität im Sinn eines gegenseitigen Zuhörens, »bei dem jeder etwas zu lernen hat«,<sup>37</sup> geben. Der Weg zu dieser Überwindung ist selbst eine Praxis der Synodalität. Sie muss diesen kritischen und selbstkritischen Aspekt dringend mit einschließen.

#### 4 Umkehr

Für Papst Franziskus ist Umkehr der Existenzmodus der Kirche. Gleich zu Beginn seines Pontifikats, in *Evangelii gaudium*, betont er, »dass das, was ich hier zu sagen beabsichtige, eine programmatische Bedeutung hat und wichtige Konsequenzen beinhaltet.« (EG 25) Gemeint ist seine Forderung nach einer grundlegenden »pastoralen und missionarischen Umkehr (conversión)«, was die deutsche Übersetzung zu einer »Neuausrichtung«<sup>38</sup> (ebd.) abschwächt. Der Papst beabsichtigt aber mehr als eine »Neuausrichtung«, nämlich dass die Kirche »die Dinge nicht so belassen darf wie sie sind« (ebd.). Vielmehr muss diese Umkehr in der Lage sein, »alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evan-

**38** Der Papst bezieht sich an dieser Stelle auf das Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Aparecida (2007), an dem er als Vorsitzender der Redaktionskommission mitgearbeitet hatte. Der Begriff der pastoralen Umkehr (conversión pastoral) spielt auch dort eine entscheidende Rolle – und wird

auch in der deutschen Übersetzung als *Umkehr* wiedergegeben. Vgl. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007, Nr. 365–372.

gelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.« (EG 27) Diese Bereitschaft zur immerwährenden Reform entspricht – wie der Papst im Hinblick auf das Konzil erinnert – der Treue der Kirche zu sich selbst und zu Jesus Christus (vgl. EG 26) und ist mithin nicht in das Belieben der Kirche gestellt.

Die Amazoniensynode als ein wichtiger Prüfstein für die Synodalität in der Kirche hat Schwächen und Stärken auf dem Weg dieser Umkehr aufgezeigt. Dass es auch Schwächen gibt, ist nicht unbedingt ein Beweis dafür, dass der eingeschlagene Weg nicht richtig ist. Vielmehr zeigt sich an der Bischofssynode für Amazonien nach meiner Ansicht beispielhaft, dass dieser Weg zielgerichtet ist und zu einer wirklichen Umkehr der Kirche führen kann, wenn er konsequent genug beschritten wird.

Im Hinblick auf die ökologischen, kulturellen und sozialen Herausforderungen haben die Synode und der Papst dies eindrucksvoll unter Beweis gestellt, wenn auch der Beitrag feministischer Kritik nicht ausreichend aufgegriffen wurde. Dagegen wurde unter anderem herausgestellt, wie indigenes Denken wichtige Lösungsansätze zu den aktuellen Krisenphänomenen anbieten kann. In ihren beiden Dokumenten stellen sowohl der Papst wie auch die Synode unter Beweis, dass die Überzeugung von der Verwobenheit und zugleich Heiligkeit alles Geschaffenen zu einer Gegenstrategie gegen die neoliberale und neokoloniale Ausbeutung und Zerstörung des Planeten beitragen kann.

Diese aufmerksame und hörende Offenheit für die Herausforderungen der jeweiligen konkreten lokalen und kulturellen Kontexte der Kirche stellt einen integralen Baustein der Synodalität als Prinzip der Ekklesiologie dar. Sie steht in Verbindung mit der Lehre des II. Vatikanischen Konzils von den Zeichen der Zeit. Auch diese sind lokal, temporär, kulturell bedingt und damit fragmentarisch zu lesen und zu interpretieren.<sup>39</sup> Sie stehen aber zugleich auch über globalisierte politische, wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen weltweit miteinander in Verbindung. Dennoch müssen sie lokal im Dialog mit den jeweils am stärksten Betroffenen, insbesondere den Armen und Ausgeschlossenen, analysiert und als Zeichen für die Praxis der Kirche gedeutet werden.

Hören als Zuhören wird für die Synodalität der Kirche eben nicht nur innerhalb der Gemeinschaft der Kirche selbst gefordert, sondern auch als aufmerksames Zuhören auf die Zeichen der jeweiligen Zeit und ihrer Kontexte, vor allem auf die »Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1), von denen die Pastoralkonstitution des Konzils spricht. Auch deren Widerstand gegen eine Kirche, die historisch mit dem europäischen Expansionsstreben verbunden ist, kann als ein Zeichen dieser Zeit dienen.

Synodalität bedeutet aber auch Zuhören innerhalb der Kirche. Es ist wichtig, dass in diesem Dialog alle Stimmen gehört werden können. Die ausgiebige und breit angelegte Vorbereitungsphase zur Amazoniensynode, die auch Nichtgetaufte einschloss und von ihnen die Stimme des Heiligen Geistes erwartete, war ein erster wichtiger Schritt; die Öffnung der Synode für nichtbischöfliche TeilnehmerInnen, von denen einige (Männer) auch Stimmrecht hatten, ein zweiter. Ein dritter könnte die Umsetzung des Planes sein, für eine Kirchenversammlung in Amazonien im Jahr 2021 jeweils 70 Bischöfe, 70 Priester und Ordensleute sowie 70 Laiinnen und Laien einzuladen.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Vgl. dazu ausführlicher: Stefan SILBER: Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Innsbruck/Wien 2017, 25–39.

<sup>40</sup> Vgl. Amazonien hat eine neue kirchliche Konferenz, in: Vatican News, <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2020-06/amazonien-synode-konferenz-kirche-vereinigungen.html> (9.12.2020).

<sup>41</sup> Vgl. ausführlicher Stefan SILBER: Dialog, Synodalität und Macht. Postkoloniale Beiträge zu einer Umkehr der Missionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 104 (2020/3–4) 220–226.



Hierbei darf die Synodalität aber nicht enden. Insbesondere darf sie nicht als großzügiges (und paternalistisches) *Zugeständnis* eines Rederechtes an andere als die Bischöfe missverstanden werden. Vielmehr muss sie die Kirche zum Glauben an den Heiligen Geist bekehren, von dem Papst und Bischöfe erwarten, dass er seine Stimme und seinen Schrei durch die Beiträge aller hören lassen will. Der traditionelle Ausschluss der Frauen, aber weitgehend auch der männlichen Laien von den Dialog- und insbesondere Entscheidungsprozessen in der Kirche widerspricht jedoch diesem ekklesialen Erkennungsmerkmal der Synodalität.

Solche und viele andere Machtfragen müssen offen Gegenstand der synodalen Beratungen werden, sonst können sie nicht überwunden werden. Auch dazu ist eine Umkehr vonnöten: Denn Machtfragen werden gern tabuisiert, um an den Machtverhältnissen nicht rütteln zu müssen. Auch für die in Machtbeziehungen Benachteiligten kann es lohnend erscheinen, Machtfragen zu verschleiern, um ein scheinbar stabiles System nicht infrage zu stellen. Eine verfehlte Praxis der Synodalität kann dann selbst zur Stabilisierung der Machtstrukturen missbraucht werden. So kann sie ihr kritisches und dynamisches Potential nicht entfalten. Innerkirchliche und gesellschaftliche Machtkonstellationen gehören vielmehr kritisch und selbstkritisch auf die Agenda einer synodalen Kirche.<sup>41</sup>

Die Synodalität der Kirche verlangt daher eine kontinuierliche und immer neu unternommene Umkehr der Kirche. Aus Treue zu ihrer eigenen Berufung muss sie zu den Schreien der Armen und den Schreien der Erde, zu den Herausforderungen der jeweiligen Kontexte und zu den Stimmen aller in der Kirche umkehren, insbesondere derjenigen, die Machtverhältnissen unterworfen sind. Sie muss auf diese Stimmen des Geistes hören und von ihnen lernen, Transformationen in ihren Strukturen, ihrer Lehre und ihrer Praxis umzusetzen, durch die sie neu auf die Spur des Reiches Gottes gebracht werden kann. Die Bischofssynode für Amazonien hat gezeigt, auf welche Weise dies gehen kann und welche weitreichenden Dimensionen diese Umkehr besitzen wird. ♦



---

# Le Synode sur l'Amazonie: Conséquences pour l'Amazonie et l'Église universelle

par Adelson Araújo dos Santos SJ

## Zusammenfassung

Als ein im Amazonasgebiet geborener Theologe will der Autor dem Leser Schlüssel für die Lektüre des Gedächtnisses und des historischen Bewusstseins der Ereignisse anbieten, die sich vor und während der Durchführung der Synode zum Amazonasgebiet ereignet haben, um einen prospektiven Blick auf die Zukunft zu ermöglichen, als Fortsetzung eines Prozesses, der weder mit der Synode beginnt noch endet. Es geht um zwei Säulen: Die kirchliche Wirklichkeit der katholischen Kirche und die Sorge um den Planeten, das heißt unser »gemeinsames Haus«.

## Schlüsselbegriffe

- Synode
- Amazonien
- Ökologie
- Kirche

## Abstract

As a theologian born in the Amazon region, the author wants to offer the reader tools for reading the memory and the historical awareness of the events that occurred before and during the holding of the special synod on the Amazon region in order to provide a prospective view of the future as a continuation of a process that neither began nor ended with the Synod. This involves two pillars: the ecclesial reality of the Catholic Church and the concern for the planet, that is, our »common home«.

## Keywords

- synod
- Amazonia
- ecology
- church

## Sumario

Como teólogo nacido en la Amazonia, el autor quiere ofrecer al lector claves de lectura de la memoria y de la conciencia histórica de los acontecimientos ocurridos antes y durante el Sínodo Especial sobre la Amazonia para ofrecer una visión prospectiva del futuro como continuación de un proceso que no empieza ni termina con el Sínodo. El artículo trata de dos pilares: La realidad eclesial de la Iglesia católica y el cuidado del planeta, es decir, nuestra »casa común«.

## Palabras clave

- sínodo
- Amazonia
- ecología
- Iglesia

**Résumé**

En tant que théologien né en Amazonie l'auteur entend offrir au lecteur des clés de lecture de la mémoire et de la conscience historique des événements qui se sont produits avant et pendant la tenue du synode spécial sur l'Amazonie afin de permettre un regard prospectif sur l'avenir comme la continuation d'un processus qui ne commence ni ne se termine avec le synode. L'article traite de ces deux piliers: La réalité ecclésiale de l'Église catholique et le souci de la planète c'est-à-dire de notre »maison commune«.

**Mots-clés**

→ synode  
→ Amazonie  
→ écologie  
→ Église

Avec cet article, je compte offrir au lecteur les impressions que j'ai pu capter, surtout en tant que personne née en Amazonie brésilienne, y ayant vécu et travaillé une bonne partie de ma vie, ce qui m'a permis d'assister et de participer à certains moments ecclésiaux avant le synode, ainsi que de vivre l'expérience d'y être présent, en tant qu'expert nommé par le Pape François. Je crois que la mémoire et la conscience historique des événements qui se sont déroulés auparavant, ainsi que l'expérience des moments forts du présent, avec la réalisation du synode, nous permettent également d'avoir un regard prospectif sur l'avenir, soit comme la continuation d'un processus qui ne commence ni se termine par le synode, soit comme un appel à l'action, pour que le souffle de l'Esprit, expérimenté pendant le synode, puisse être repris dans notre praxis chrétienne, à tous les niveaux et lieux où nous intervenons, personnellement et institutionnellement.

**1 Le grand processus historique qui a précédé le synode**

Une chose qui caractérisait sans aucun doute le Synode spécial sur l'Amazonie était son énorme étendue, que ce soit au moment de sa réalisation, ou par le nombre de personnes impliquées dans ce grand processus de discernement de la réalité ecclésiale, pastorale, sociale et écologique de la région panamazonienne, comprenant les neuf pays qui la composent: Brésil, Bolivie, Colombie, Équateur, Pérou, Venezuela, Guyane, Suriname et Guyane française. Pour tous les catholiques, et en particulier pour ceux qui sont nés ou vivent dans la Pan-Amazonie, ce synode a été un temps de *kairos* pour nos communautés, car il a montré à quel point l'Église, sous la conduite du Pape François, s'intéresse à ce que nous avons à dire pour en apprendre plus sur notre réalité, afin de mieux servir le peuple de Dieu dans la région amazonienne.

En fait, le synode a marqué une étape importante pour la position de l'Église face aux défis pastoraux et socio-environnementaux qui affectent la région panamazonienne. Mais pour ce faire, il y avait auparavant tout un processus de préparation, qui a contribué à forger le visage amazonien du synode, à travers des centaines de réunions, d'assemblées et d'études menées pendant environ deux ans dans la région amazonienne elle-même, permettant aux habitants d'exprimer leurs souhaits et leurs espérances, leurs défis et leurs propositions pour une nouvelle présence évangélisatrice de l'Église et la construction d'une écologie intégrale, comme

le rappelle la devise du synode. Au total, plus de 85 000 personnes ont été impliquées dans différents moments et lieux, dans un véritable mouvement de la périphérie vers le centre, aidant l'Église de Rome à discerner quel monde nous voulons construire et transmettre aux générations futures, et de quel type d'Église l'Amazonie a besoin.

Un aspect fondamental de ce processus de discernement commun a été de reconnaître que nous ne partions pas de zéro, mais que nous sommes les continuateurs d'un mouvement qui avait déjà commencé bien avant la convocation du synode. En fait, déjà en 1952, la 1ère rencontre interrégionale des évêques de l'Amazonie brésilienne s'est tenue à Manaus. Et en 1972, les évêques de l'Amazonie brésilienne, rassemblés dans la ville de Santarém, à l'ouest de l'état de Para, ont décidé de mener leur action pastorale et évangélisatrice dans le sens d'une incarnation dans la réalité, à travers la connaissance et la coexistence dans la simplicité, mais aussi à travers une évangélisation libératrice. Il est à noter que l'un des fruits de cette rencontre a été la naissance du CIMI (Conseil Indien Missionnaire), organe de la CNBB (Conférence épiscopale des évêques du Brésil) qui deviendra plus tard l'un des plus grands promoteurs et défenseurs des droits des peuples autochtones de la région. Ce travail se poursuit encore aujourd'hui et dérange profondément les gouvernements qui considèrent les peuples autochtones comme un obstacle au progrès; le point culminant a été atteint avec le Président du Brésil, Jair Messias Bolsonaro, qui avait déclaré – quand il était encore candidat – que le CIMI et l'ensemble de la CNBB «sont l'élément pourri de l'Église catholique».<sup>1</sup>

Indépendamment des positions idéologiques de certains gouvernements, le fait est que les paroles prophétiques du saint Pape Paul VI, lorsqu'il déclara que «le Christ montre du doigt l'Amazonie»,<sup>2</sup> trouvèrent de plus en plus de résonance dans les églises pan-amazoniennes, provoquant plusieurs autres réunions et expériences similaires à celles du Brésil dans d'autres pays du bassin amazonien. En fait, il faut reconnaître que bien avant le pontificat de François, d'autres papes se sont déclarés préoccupés par la destruction de la forêt amazonienne et par les agressions constantes subies par leurs peuples autochtones. L'un d'entre eux était, sans aucun doute, saint Jean Paul II, qui, lors des deux visites au Brésil, en 1980 et 1991, a tenu à se rendre en Amazonie pour rencontrer des chefs autochtones, se déclarant solidaire avec eux dans la lutte pour leurs droits, et en leur disant: «L'Église, chers frères indiens, a été et sera toujours à vos côtés, pour défendre la dignité des êtres humains, pour défendre le droit à une vie propre et tranquille, dans le respect des valeurs positives de vos traditions, coutumes et cultures».<sup>3</sup> S'ajoutent à cela les paroles du Pape Benoît XVI, prononcées dans la ville de São Paulo, devant des milliers de jeunes, en 2007: «La destruction de l'environnement en Amazonie et les menaces contre la dignité humaine de ses populations exigent un plus grand engagement dans les domaines d'action les plus divers que sollicite la société».<sup>4</sup> Tous ces faits historiques conduisent l'Église, sous l'action du Saint-Esprit, à installer de plus en plus sa tente en Amazonie, consciente d'être une Église dans le monde, aimant le monde amazonien et apportant sa contribution prophétique et efficace au redressement de tant de dettes sociales par rapport à cette région, comme l'ont déclaré ses représentants.<sup>5</sup>

1 Luis Miguel MODINO, Bolsonaro, sobre los obispos brasileños: «son la parte podrida de la Iglesia católica», *Periodista Digital*, 16.10.2018: <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/americas/20181016/bolsonaro-obispos-brasilenos-son-parte-podrida-iglesia-catolica-noticia-689401821895/>.

2 PAUL VI, Message aux pèlerins de Belém do Pará, Vatican, 10.10.1971.

3 JEAN PAUL II, Discours à la réunion avec les représentants des communautés autochtones du Brésil, Cuiabá, 16.10.1991.

4 BENOÎT XVI, Discours à la rencontre avec les jeunes au stade Pacaembu, São Paulo, 17.5.2007.

5 Cf. Document «L'Église installe sa tente en Amazonie», Manaus, 9.-18.9.1997.

6 FRANÇOIS, Discours à la rencontre avec l'épiscopat brésilien, Rio de Janeiro, 27.7.2013.

7 FRANÇOIS, Encyclique *Laudato Si*, n. 37.

8 Ibid., n. 38.

Adeptes fidèles de tout ce mouvement de l'Esprit de Dieu pour l'Amazonie, illustré par les paroles des papes mentionnés ci-dessus, il appartenait au Pape François, avec le charisme qui lui est propre et son leadership, non seulement de poursuivre l'option de l'Église pour l'Amazonie, mais de lui imprimer un nouvel élan, dont le synode tenu à Rome en octobre 2019 est certainement l'une de ses expressions les plus marquantes, mais pas la seule, ni la première.

En effet, dès le début de son pontificat, lors des JMJ (Journées mondiales de la Jeunesse) à Rio de Janeiro, en 2013, le premier Pape latino-américain disait aux évêques que l'Amazonie serait un «test décisif, un banc d'essai pour l'Église et la société brésilienne».<sup>6</sup> Ainsi, face à un climat plus favorable et sensible à la réalité amazonienne, d'autres initiatives émergent et se concrétisent, comme la création d'un Réseau ecclésial panamazonien (REPAM), en 2014, qui deviendra le moteur de l'ensemble du processus d'écoute et de participation des communautés et des populations amazoniennes, en particulier des peuples autochtones, à la préparation du synode, dont le résultat final a été l'élaboration du document de travail, mieux connu sous le nom d'*Instrumentum laboris*, avec 147 sujets traités et envoyés aux pères synodaux.

Cependant, nous ne pouvons pas oublier que le Pape François lui-même a déclaré que le synode était le fils de l'encyclique *Laudato Si*, écrite par lui en 2015. Dans ce document, François pointe de nouveaux paradigmes d'une écologie intégrale, reprenant les anciennes bases de la théologie de la création et les appliquant à l'écosystème d'aujourd'hui, montrant qu'un processus de conversion s'impose de toute urgence dans une vision écothéologique et la sauvegarde de la «maison commune», qui est la planète Terre entière. Jusque-là, aucun pape n'avait écrit une encyclique traitant spécifiquement du thème de l'écologie intégrale, comme l'a fait François, qui prévient l'humanité que «certains endroits requièrent une protection particulière à cause de leur énorme importance pour l'écosystème mondial, ou parce qu'ils constituent d'importantes réserves d'eau et assurent ainsi d'autres formes de vie».<sup>7</sup> Et, en abordant cette question, le Pape cite la région amazonienne avec une préoccupation particulière:

»Mentionnons, par exemple, ces poumons de la planète pleins de biodiversité que sont l'Amazonie et le bassin du fleuve Congo, ou bien les grandes surfaces aquifères et les glaciers. On n'ignore pas l'importance de ces lieux pour toute la planète et pour l'avenir de l'humanité. Les écosystèmes des forêts tropicales ont une biodiversité d'une énorme complexité, presque impossible à répertorier intégralement, mais quand ces forêts sont brûlées ou rasées pour développer des cultures, d'innombrables espèces disparaissent en peu d'années, quand ces zones ne se transforment pas en déserts arides».<sup>8</sup>

## **2 Synode: le grand appel à la conversion et les rêves de François**

Pas tous, mais certainement la grande majorité des pères synodaux, auditeurs et experts présents au synode avaient participé, d'une manière ou d'une autre, au processus précédent d'écoute et de préparation, que nous venons de rappeler, de sorte que non seulement les sujets à traiter étaient familiers, mais les participants eux-mêmes en avaient une bonne connaissance. Cependant, même parmi ceux qui ne sont jamais allés en Amazonie ou qui n'ont pas participé à l'étape précédente de préparation du synode (par exemple, les membres de la curie romaine, convoqués d'office au synode, ou les délégués des églises sœurs et d'autres invités), un esprit d'ouverture, de respect et d'acceptation de l'autre a prévalu dès le début – confirmation de la richesse d'une Église synodale, qui grandit dans la diversité des

charismes, des ministères et des vocations. Cette expérience de synodalité et de communion nous a permis d'apprendre, au cours de ces trois semaines, à vivre ensemble et à marcher ensemble comme une Église rassemblée dans sa pluralité, mais toujours unie autour de la personne du pape, lui-même toujours présent dans toutes les »congrégations« du synode. Ainsi, les chefs autochtones, les cardinaux, les femmes, les théologiens, les religieux, les scientifiques, les missionnaires, les évêques, les prêtres, etc. ont été entendus avec un même respect dans une atmosphère de recherche sincère de discernement, qui nous amenait à entendre ce que Dieu disait à travers tant de voix différentes.

Cette atmosphère favorable d'ouverture et d'écoute de l'autre existait à la fois dans la première semaine, période forte d'interventions libres des pères synodaux, ainsi que dans les travaux ultérieurs des douze groupes linguistiques qui, après plusieurs rencontres de discernement en commun, ont présenté leurs conclusions et propositions lors de la dernière session de la deuxième semaine. Le rapporteur général du synode, le cardinal Claudio Hummes, assisté de son équipe et d'experts, a présenté plus tard en assemblée plénière une première version du document final, qui a été largement discutée et affinée par les pères synodaux. Le document lui-même a été voté et approuvé le dernier jour du synode, l'après-midi du 26 octobre 2019.

## 2.1 L'appel à la conversion dans le Document Final

Approuvé dans son intégralité, après que chaque point du texte présenté a été voté séparément, ce Document Final rassemble 120 sujets et propositions concluants issus des trois semaines intenses de discernement et d'écoute. En résumé, on peut dire que le mot central qui traverse tout le document est le mot »conversion«, développé en cinq chapitres, à savoir :

1 *Conversion intégrale*, en raison de la nécessité de contenir les cycles de destruction et de mort qui ont atteint la beauté de la création divine présente dans la région panamazonienne, avec son énorme diversité de biomes, de cultures et de peuples, tous menacés par la main de l'homme. Pour ceux-ci, les pères synodaux appellent à »une conversion personnelle et communautaire qui nous engage à vivre en relation harmonieuse avec l'œuvre créatrice de Dieu, qui est la maison commune; une conversion qui favorise la création de structures en harmonie avec la sauvegarde de la création; une conversion pastorale basée sur la synodalité qui reconnaît l'interaction de tous ceux qui sont créés. Conversion qui nous conduira à être une Église en sortie qui entre dans le cœur de tous les peuples amazoniens«.<sup>9</sup>

2 *Conversion pastorale*, avec l'appel à être une Église samaritaine, miséricordieuse et solidaire, »en dialogue, accompagnant des personnes aux visages concrets de peuples autochtones, de paysans, d'afro-descendants, de migrants, de jeunes et d'habitants des villes«<sup>10</sup> par la *praxis* missionnaire et itinérante, que ce soit en milieu urbain ou rural.

3 *Conversion culturelle*, reconnaissant la pluralité culturelle de la région, à partir d'»un regard qui inclut tout et exige d'utiliser des expressions qui permettent d'identifier et de relier tous les groupes et qui reflètent des identités qui soient reconnues, respectées et promues tant dans l'Église que dans la société«, car ce n'est qu'alors qu'il sera possible de penser à l'émergence de communautés ecclésiales à visage véritablement amazonien, »enracinées dans les cultures et les traditions propres aux peuples, unies dans une même foi au Christ et diverses dans leur manière de vivre cette même foi, de l'exprimer et de la célébrer«.<sup>11</sup>

19 Document final, n.18.

10 Ibid., n.20.

11 Ibid., n.42.

12 Ibid., n.70.

13 Ibid., n.67 et 69.

14 Ibid., n.92.

15 Cf. FRANÇOIS, Exhortation Apostolique Post-Synodale *Querida Amazonia*, Rome, 2.2.2020, n.56.

4 *Conversion écologique*, dans laquelle le concept d'écologie prend une dimension bien au-delà de la préservation d'une faune ou d'une flore spécifiques, car il a à voir avec la dignité, le respect des droits fondamentaux et, finalement, la survie de l'espèce humaine elle-même et de tous les êtres vivants de la planète. Sur ce point, les pères synodaux ne doutent pas que, par exemple, »pour les chrétiens, l'intérêt et le souci de la promotion et du respect des droits humains, tant individuels que collectifs, ne sont pas facultatifs. Les êtres humains sont créés à l'image et à la ressemblance du Dieu Créateur, et leur dignité est inviolable«. <sup>12</sup> C'est pourquoi il est impératif de prendre position, comme le fait l'Église sous la direction du Pape François, contre le véritable génocide qui se produit dans certaines parties de la Pan-Amazonie envers les populations autochtones, ainsi que contre le meurtre de tant de chefs de ces populations et d'agents pastoraux (prêtres, religieux, laïcs) qui cheminent avec eux. A propos de cette réalité, les pères synodaux dénoncent: »La déprédation du territoire s'accompagne de l'effusion de sang innocent et de la criminalisation des défenseurs de l'Amazonie ... Il est scandaleux que des dirigeants et même des communautés soient criminalisés simplement parce qu'ils revendiquent leurs propres droits«. <sup>13</sup>

5 *Conversion synodale*, à la recherche de nouveaux chemins ecclésiaux pour qu'il y ait plus de communion et de participation, »surtout dans le ministère et la sacramentalité de l'Église à visage amazonien«. Ce processus de conversion à une plus grande synodalité doit atteindre la vie consacrée, les laïcs et, parmi eux, en particulier les femmes, puisqu'elles sont les protagonistes de cette conversion, avec leur présence marquée et avant-gardiste dans tant de communautés en Amazonie. Le document final dit:

»Une Église à visage amazonien a besoin que ses communautés soient imprégnées d'un esprit synodal, soutenues par des structures organisationnelles en accord avec cette dynamique, qui soient d'authentiques organismes de ›communion‹. Les formes d'exercice de la synodalité sont variées, elles doivent être mises en œuvre à tous les différents niveaux (diocésain, régional, national, universel), avec un respect et une attention aux processus locaux, sans affaiblir le lien avec les autres Églises-sœurs et avec l'Église universelle. Elles établissent une synchronie entre communion et participation, entre coresponsabilité et ministérialité de tous, en accordant une attention particulière à la participation effective des laïcs au discernement et à la prise de décision, et en renforçant la participation des femmes«. <sup>14</sup>

## 2.2 Les rêves du Pape François dans l'exhortation *Querida Amazonia*

Un peu plus de trois mois après la tenue du synode, le 12 février 2020, l'exhortation apostolique post-synodale du Pape a finalement été rendue publique, en coïncidence emblématique avec la date du 15<sup>e</sup> anniversaire du martyre de Sr Dorothy Stang, une missionnaire catholique américaine assassinée par des hommes armés, embauchés par de grands propriétaires terriens, mal à l'aise avec son travail de défense des terres indigènes de l'État de Pará, au nord du Brésil.

Dans son exhortation *Querida Amazonia*, le pape reprend le thème de la conversion développé par les pères synodaux dans le Document Final, et nous incite, face aux douleurs et aux souffrances de la nature et des peuples de l'Amazonie, à pleurer pour l'Amazonie et à crier avec elle devant le Seigneur. Cette »conversion intérieure« doit nous conduire à changer notre style de vie, notre mentalité et même notre spiritualité, vers une nouvelle forme de relation avec notre »maison commune«. <sup>15</sup> Cependant, François va au-delà de l'appel à la conversion et décide de partager avec nous quatre grands rêves sur l'Amazonie,

déjà évoqués par le synode, que nous avons eu l'occasion de commenter dans la présentation officielle de l'exhortation apostolique, ainsi que dans une récente publication en portugais.<sup>16</sup>

En effet, le Pape commence par parler d'un «rêve social», inspiré par la charité divine proposée par l'Évangile et qui «jaillit du Cœur du Christ engendrant une recherche de la justice qui est inséparablement un chant de fraternité et de solidarité, une stimulation pour la culture de la rencontre».<sup>17</sup> Avec des mots emphatiques qui rappellent le style prophétique de l'Ancien Testament, François dénonce le mal qui est fait aux peuples et aux forêts de l'Amazonie, en raison de la cupidité et des modèles économiques imposés par les gouvernements corrompus et la pression des multinationales. Face à cette réalité, il faut lutter pour «briser les chaînes de l'iniquité, relâcher les liens du joug et libérer les opprimés» (Is 58, 6).

Ensuite, le Pape décrit son «rêve culturel», rappelant que «des siècles durant, les peuples amazoniens ont transmis leur sagesse culturelle oralement, par des mythes, des légendes, des narrations»,<sup>18</sup> ce qui a contribué à façonner une éthique d'harmonie et de respect des êtres humains pour d'autres créatures de la faune et de la flore amazonienne, ce qui aide à comprendre pourquoi les peuples autochtones sont toujours les principaux gardiens des forêts. Les cultures ancestrales des peuples amazoniens contribuent ainsi à la préservation de l'environnement et au salut de la planète elle-même. Considérés seulement comme des sauvages par certains dirigeants des pays panamaziens, les peuples autochtones avec leurs différentes visions du monde créent un véritable polyèdre amazonien, plein de richesse et de sagesse, rappelant ce que tout chrétien devrait savoir, c'est-à-dire que tout est l'œuvre de la création divine et que Dieu est présent dans chaque créature, comme l'enseigne la théologie chrétienne en parlant de l'incarnation du Fils, la deuxième personne de la Très Sainte Trinité, le commencement et la fin de toutes choses.

Le troisième rêve partagé par le Pape François dans son exhortation est le «rêve écologique». Dans ce rêve, François fait écho aux voix venant de l'Amazonie, qui pendant le processus de préparation du synode et pendant ses sessions, ont alerté le monde sur le fait qu'attaquer et abuser de la nature, c'est attaquer et abuser des êtres humains et, finalement, du Créateur de tout cela, compromettant l'avenir même de l'humanité.<sup>19</sup> Par conséquent, une foi et une spiritualité engagées dans la sauvegarde de la création doivent être cultivées, de manière toujours plus participative, inclusive et en pleine communion avec les créatures et le Créateur, combattant toutes les formes de «péché écologique» à travers une écologie intégrale.

Enfin, le quatrième rêve du Pape est appelé «rêve ecclésial», pour lequel il partage les caractéristiques qu'il aimerait voir prévaloir dans l'Église, comme la synodalité, l'inculturation, une plus grande participation des femmes, l'itinérance apostolique, etc. Reprenant ce que les pères synodaux avaient appelé «esprit synodal» ou «conversion synodale», François exprime sa volonté de renouveau des structures ecclésiales locales de chaque région ou pays, sur la base de cet esprit synodal, comme source d'une plus grande communion et décentralisation dans l'évangélisation, garantissant le lien avec l'Église universelle. Le Pape souscrit également au désir exprimé au synode de former davantage d'équipes missionnaires itinérantes, ainsi que d'insérer davantage la vie consacrée parmi les plus pauvres et les exclus.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Cf. Adelson ARAÚJO DOS SANTOS, *Amazônia, um lugar teológico*, São Paulo 2020.

<sup>17</sup> Cf. FRANÇOIS, *Querida Amazonia* (n. 15), n. 22.

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 34.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, n. 42.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, n. 98.

<sup>21</sup> Document final (n. 9), n. 10.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 11.



### 3 Conséquences du Synode pour l'Amazonie et l'Église universelle

La tenue du Synode sur l'Amazonie a été, sans aucun doute, un jalon dans l'histoire de l'Église post-Vatican II, mais c'est encore loin du point d'arrivée de la mission que, en tant que chrétiens, nous devons accomplir pour la nouvelle *ecclesia* et pour une écologie intégrale, tant souhaitée par les pères synodaux, qui ont ainsi exprimé la voix de millions d'habitants de cette région. On espère que le travail du synode continuera à être approfondi sur la base des propositions présentes dans le Document final et dans l'exhortation apostolique post-synodale, écrite par le Pape François lui-même.

En effet, depuis sa préparation, le Synode a pris du temps pour voir, discerner et juger la réalité ecclésiale et socio-environnementale de la Pan-Amazonie. Il s'agit désormais de se laisser éclairer par tout cela pour mettre en route des actions concrètes, qui construisent efficacement de nouvelles voies pour l'Église en Amazonie et favorisent une écologie intégrale, garantissant ainsi la vie et la sauvegarde de notre « maison commune », qui est le monde dans lequel nous vivons.

Malheureusement, les événements qui se déroulent encore aujourd'hui dans la région panamazonienne, tels que les innombrables zones de forêt brûlées et plusieurs meurtres de dirigeants autochtones, montrent que les préoccupations du Pape, renforcées par les témoignages de dirigeants autochtones, d'agents ecclésiaux et de scientifiques présents au Synode, sont fondées et nous appellent tous à une action qui empêche ces menaces et agressions contre la vie en Amazonie. Car cette région est devenue « un lieu de douleur et de violence », avec des conséquences directes dans la vie des gens, telles que des « menaces réelles aux conséquences sociales graves : maladies déclenchées par la pollution, trafic de drogue, groupes armés illégaux, alcoolisme, violence contre les femmes, exploitation sexuelle, trafic et traite d'êtres humains, vente d'organes, tourisme sexuel, perte de la culture d'origine et de l'identité (langue, pratiques spirituelles et coutumes), criminalisation et assassinat de dirigeants et défenseurs du territoire ». <sup>21</sup>

À leur tour, les scientifiques invités au synode ont mis en garde contre les graves changements causés par l'agression contre l'Amazonie, soulignant que tout cela « menace la survie de tout l'écosystème, mettant en danger la biodiversité et modifiant le cycle vital de l'eau pour la survie de la forêt tropicale. En outre, l'Amazonie joue également un rôle essentiel en tant que tampon amortisseur du changement climatique qui fournit des systèmes de maintien de la vie inestimables et fondamentaux liés à l'air, à l'eau, aux sols, aux forêts et à la biomasse ». <sup>22</sup>

Face à ce scénario inquiétant, l'une des conséquences urgentes pour toute l'Église catholique, en union avec le Pape François, est de sensibiliser les catholiques à l'importance de vivre cette « conversion écologique », qui n'est rien d'autre que l'abandon de « péchés écologiques », c'est-à-dire tout ce qui nuit ou détruit les créatures de Dieu. Le synode sur l'Amazonie a éveillé notre conscience: si le Dieu chrétien est le Dieu de la vie et veut que la vie soit abondante pour tous, alors nous tous, baptisés, devons être gardiens de l'œuvre créatrice de Dieu. D'autre part, en ce qui concerne la question spécifique de l'Amazonie, il faut se dire que la sauvegarde, la protection et la défense de la vie et des droits des peuples et de la biodiversité sont, principalement, affaire des communautés autochtones elles-mêmes, que nous devons soutenir afin qu'ils puissent décider de leur propre destin et de leur propre mode de vie. Le rôle de l'Église doit donc être celui d'un allié, comme l'appellent les peuples indigènes, nous demandant de les accompagner, de marcher avec eux sans toutefois leur imposer une manière d'être particulière, une manière spécifique de développement, qui

n'a rien à voir avec leurs cultures, leurs traditions et leur vision du monde. Car il est déjà prouvé que ce sont eux qui savent le mieux prendre soin de l'Amazonie, l'aimer et la protéger. Donc à nous de les soutenir.

En outre, il est à espérer que toutes ces propositions émanant du synode conduiront au renforcement d'une Église au visage de plus en plus amazonien, tout en profitant de plus de solidarité de la part des diocèses, congrégations religieuses et autres institutions ecclésiales situées en dehors de l'Amazonie, afin qu'ils partagent davantage leurs ressources humaines et économiques avec les Églises pan-amazoniennes, étant ainsi une Église « en sortie » à la rencontre de ceux qui en ont le plus besoin.

Une autre conséquence que nous pouvons tirer du Synode sur l'Amazonie, du point de vue ecclésial, pour l'Église universelle, est la façon dont ce Synode s'est déroulé. C'est un exemple et un appel à toutes les Églises particulières pour qu'elles cherchent, elles aussi, à vivre l'expérience d'une plus grande synodalité, c'est-à-dire l'expérience de marcher ensemble comme une Église composée dans sa diversité, mais toujours unie autour de la personne du Pape, comme cela s'est produit au synode. Les chefs indigènes, les cardinaux de la curie romaine, les théologiens, les religieux, les scientifiques, les missionnaires, les évêques, etc., tous ensemble, ils ont vécu un climat de grand respect pour l'opinion de chaque participant, à la recherche d'un consensus qui exprime ce que Dieu demandait à tous. En ce sens, les « voies nouvelles » pour l'Église, signalées au synode, devraient maintenant se traduire par des initiatives concrètes pour le renforcement institutionnel de la présence et du leadership des laïcs en général, ainsi que des femmes en particulier, ce qui en fait se passe déjà dans de nombreux endroits de l'intérieur de l'Amazonie, marqué par l'absence de prêtres. Il s'agit de reconnaître que ces leaders laïcs, hommes et femmes, peuvent et doivent représenter de plus en plus l'Église au niveau institutionnel et ministériel.

D'un point de vue ecclésial, le synode sur l'Amazonie représentait également une véritable confirmation de tout ce que le Concile Vatican II avait déjà perçu au sujet des autres cultures : à savoir que, même si le mystère de la foi dans le Dieu trinitaire révélé en Jésus-Christ n'est pas entièrement compris par une culture et une religion particulières, cela n'invalide pas d'autres vues et pratiques spirituelles et religieuses dans le monde, puisque la présence de la Parole de Dieu était déjà là, dans ces autres expressions et expériences du divin. Car, le *Verbum* » avant de se faire chair pour tout sauver, était déjà dans le monde, comme la vraie lumière qui éclaire tout homme.<sup>23</sup> En effet, le synode nous a rappelé que dans son indispensable mission évangélisatrice, le chrétien doit pouvoir embrasser, dialoguer et respecter les autres religions et cultures, sans craindre de perdre son identité, mais en les enrichissant et en se laissant enrichir par elles.

Dans le cas spécifique de la région amazonienne, il est indéniable que nous avons appris de la culture et de la religiosité autochtones une meilleure gestion de la nature, en respectant tous les êtres vivants comme dignes de soins et de conservation, en vue de la sauvegarde de la planète elle-même, la « maison commune » de tous les peuples. Loin de représenter une quelconque forme de panthéisme ou de déni de la centralité du Christ et de l'homme dans

23 Cf. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui *Gaudium et spes*, n. 57.

24 FRANÇOIS, Discours à la rencontre avec les peuples de l'Amazonie, Puerto Maldonado, 19.1.2018.

25 JEAN PAUL II, Discours à la réunion avec les représentants des communautés autochtones (n. 3).

26 Cf. J.B. LIBANIO, A identidade e a espiritualidade do idoso no processo de mudança de época, en: *Perspectiva Teológica* 121 (Sep./Dec. 2011) 353-388.

27 Cf. G. RAVASI, Entretien avec le journal *Toscana Oggi*, Florence, 15.4.2004.

l'histoire du salut, le dialogue interculturel avec les peuples autochtones nous aide à prendre conscience que nous ne sommes que de simples administrateurs de dons et de ressources qui ne sont pas les nôtres, mais qui sont les œuvres de Dieu, présentes dans toutes ses créatures. Le Pape François s'en est montré très conscient, lorsqu'il a affirmé que la vision du cosmos et de la sagesse indigène »a beaucoup à nous apprendre, à nous qui n'appartenons pas à sa culture«.<sup>24</sup> Et auparavant, le Pape Jean-Paul II, s'adressant aux Indiens du Brésil, a reconnu »les valeurs positives de leurs traditions, coutumes et cultures«.<sup>25</sup>

#### 4 Conclusion

Depuis la convocation du Synode, le Pape François a voulu en clarifier le but: discerner de nouvelles voies pour l'Église dans cette région et promouvoir une écologie intégrale pour la planète. Pour nous, parlant en tant que personne née en Amazonie et ayant fait des études de théologie, cet objectif a été pleinement atteint, non pas comme un processus fini, mais comme un nouveau chemin à suivre, sous la même lumière et la même inspiration de l'Esprit qui a conduit à l'émergence de l'encyclique *Laudato Si* et à la tenue du synode spécial sur l'Amazonie.

D'une part, toute cette prise de conscience créée par le synode doit nous conduire à un changement d'habitudes, en assumant dans notre vie personnelle, familiale et sociale dans son ensemble, un nouveau mode de vie, qui préserve l'environnement et s'occupe avec une attention particulière de notre »maison commune«, qui est la planète Terre. Certes, c'était une véritable inspiration divine que de convoquer un synode pour réfléchir à l'urgence de sauver le biome amazonien et, par extension, la planète entière, des menaces de destruction découlant de mauvaises politiques économiques et de projets prédateurs, qui visent uniquement le profit immédiat de certains secteurs ou groupes. Cependant, cela ne suffira pas si chacun n'assume pas dans son micro-univers une nouvelle manière d'aborder la création.

D'autre part, la théologie nous enseigne que la rencontre de l'être humain avec Dieu se produit ici et maintenant, dans ce monde créé par son amour. Le Dieu trinitaire nous a créés à son image et à sa ressemblance, nous marquant ainsi par l'acte créateur (Genèse 1:26). Le Créateur a façonné chaque être humain pour être unique, mais ouvert aux relations avec les autres et le monde, y compris la nature. Tout ce qui perturbe l'identité des créatures ou entrave leurs relations harmonieuses finit donc par nous affecter profondément.<sup>26</sup> En ce sens, le discours écologique évoque des prophéties bibliques qui dénoncent toutes sortes de désobéissance au dessein de Dieu pour le monde créé par lui. En fait, la Parole de Dieu est enracinée dans l'histoire, étant une révélation historique: Dieu ne parle pas de dieux mythiques, mais du temps et de l'espace des hommes d'hier et d'aujourd'hui. La Bible fait appel à l'historicité, au concret.<sup>27</sup> Cette vérité doit nous aider à comprendre que le grand don qui concerne l'humanité et avec elle la foi chrétienne elle-même impose aux chrétiens d'extraire de la Parole de Dieu, à la lumière de l'exégèse biblique, des réponses adaptées pour faire face aux défis d'aujourd'hui, tels que l'utilisation rationnelle des choses et la relation entre les êtres humains et les autres œuvres de la création divine.

Le synode sur l'Amazonie nous a montré clairement ceci: les modèles de développement et de croissance économique qui menacent la durabilité de la planète, la logique perverse du consumérisme qui génère le gaspillage de ressources naturelles déjà limitées, dévorées par des envies humaines insatiables de biens matériels, la déforestation et la destruction environnementale de la biodiversité, la pollution de l'air, la contamination de l'eau et des sols, les intoxications alimentaires, le réchauffement et la fonte des glaciers et des calottes

glaciaires, la surpopulation incontrôlée des villes, les immenses migrations internes et externes, la violence et le crime incontrôlé, toutes ces choses affectent nos vies et notre expérience de Dieu. Une telle réalité ne peut être exclue de ce que nous professons et proclamons en tant que disciples de Jésus-Christ. Notre foi et notre spiritualité doivent nous aider à savoir répondre à cette réalité, à ne pas en être aliénés.

L'expérience du dialogue avec les visions religieuses du monde des peuples autochtones, avec leur soin et leur respect des autres êtres vivants, devrait nous conduire à retrouver dans notre propre foi et notre spiritualité chrétiennes cette dimension prophétique indispensable et de l'assumer en tant qu'êtres de relation avec Dieu, avec les autres et avec le monde, lieu de notre rencontre avec Jésus-Christ, Seigneur de toute création et de toute histoire, par qui tout a été créé et tout subsiste.<sup>28</sup> Le synode a favorisé un plus grand contact avec ces populations amazoniennes, qui nous ont appris leur sens du partage et de la communauté, nous faisant voir que parmi elles il n'y a pas d'exclus ou d'abandonnés. De plus, nous apprenons d'eux l'utilisation responsable de la nature pour leur propre survie, en étant attentifs et respectueux envers elle, en la traitant comme un être vivant tel qu'il est réellement.

Dans l'encyclique *Laudato si'*, le Pape François commence par rappeler des passages du cantique de saint François d'Assise, connu sous le nom de «Cantique des créatures», qui nous rappelle que la terre, notre «maison commune», peut être vue comme une sœur, avec qui nous partageons notre existence, ou comme une mère qui nous accueille dans ses bras: «Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la terre, qui nous soutient et nous nourrit, et produit divers fruits avec les fleurs aux mille couleurs et l'herbe». Cela nous montre que finalement tout et tout le monde est interconnecté, autochtones et non-autochtones, chrétiens et non-chrétiens. Enfin, nous sommes tous appelés à devenir les gardiens de la création, en respectant, en défendant et en préservant toutes les créatures, afin que les peuples de la terre louent le Créateur de l'univers et soient éclairés par son Esprit. Marchons donc ensemble sur les chemins de la justice et de la paix. Dans les quatre rêves que le Pape partage avec nous dans son exhortation *Querida Amazonia*, nous voyons clairement les mêmes thèmes déjà travaillés par les Pères synodaux, qui nous ont tous appelés à un processus de conversion intégrale, culturelle, écologique et pastorale. Tout cela implique un changement majeur de mentalité, qui commence déjà par l'éducation et la formation que nous donnons à nos enfants, jeunes, séminaristes, paroissiens, étudiants, etc. Pour cette raison, la formation et l'éducation doivent être une priorité dans la création de cette nouvelle relation aux autres et au monde créé par Dieu, et dont nous ne sommes que les gardiens. C'est donc un beau chemin de dialogue et de communion à suivre pour tous ceux qui souhaitent laisser un monde meilleur aux générations futures, motivés par leur propre croyance, mystique et vision du monde, et imprégnés du même désir de prendre bien soin de notre «maison commune» et aider l'univers à remplir sa mission, pour laquelle quelqu'un l'a un jour créé.

Mais nous ne pouvons manquer de mentionner, en conclusion de ce bref article, la relation entre ce qui a été traité au Synode sur l'Amazonie et tout ce qui est vécu dans le monde entier, aujourd'hui, à cause de la pandémie causée par la Covid-19. Comme dit le Pape François, nous devons reconnaître notre responsabilité dans tout cela, car la science a confirmé chaque jour que plus les êtres humains attaquent la nature, plus il y aura de

28 Cf. Col. 1, 16-17.

29 FRANÇOIS, *La vie après la pandémie*, Citta del Vaticano 2020, 60.

30 Ibid., 59.

catastrophes climatiques et de maladies pandémiques. Le Pape est très clair à ce sujet, lorsqu'il dit: »A cause de l'égoïsme, nous avons manqué à notre responsabilité de gardiens et d'administrateurs de la terre. Il suffit de regarder la réalité avec sincérité pour constater qu'il y a une grande détérioration de notre maison commune. Nous l'avons polluée, nous l'avons pillée, en mettant en danger notre propre vie«. <sup>29</sup> Et il ajoute: »Comme cette pandémie tragique de coronavirus nous le démontre, ce n'est qu'ensemble et en prenant en charge les personnes les plus fragiles que nous pouvons vaincre les défis mondiaux«. <sup>30</sup>

Il n'y a donc plus de place pour les pensées et attitudes mesquines de notre part, que ce soit individuellement ou en tant que politiques gouvernementales, où chacun ne pense qu'à lui-même ou à son groupe (familial, social, partisan, régional, etc.). A travers la douleur de milliers de personnes qui ont perdu leurs proches, nous nous sommes rendu compte que pour le virus il n'y a pas de premier ou de tiers monde, riche ou pauvre, blanc ou noir, tout le monde est exposé à une situation de vulnérabilité totale. Dans ce monde où tout est interconnecté, nous devons apprendre à être plus solidaires et plus unis si nous voulons surmonter cette menace et d'autres qui planent sur notre planète et la vie de ses habitants.



---

# Nouveaux chemins pour l'inculturation de l'Évangile

par Luis Martínez-Saavedra

## Zusammenfassung

Der Artikel hebt die Bedeutung der Inkulturation in Lateinamerika hervor, insbesondere im Amazonasgebiet. Dieser dringende Prozess der Inkulturation ist nicht ohne Schwierigkeiten, besonders wegen der säkularen und einseitigen Auferlegung des europäischen Modells des Christentums. Ohne diesen Prozess werden die Ortskirchen nie erwachsen werden und, was noch schlimmer ist, sie werden nicht in der Lage sein, mit ihren Völkern in Dialog zu treten, wodurch sie ihre Ghettoisierung oder soziale Bedeutungslosigkeit riskieren. Durch Inkulturation verkörpern die Kirchen im Gegenteil den einen Glauben in einer rituellen und theologischen, disziplinären und dienstlichen Pluralität, die die Pluralität der Kulturen und Völker innerhalb der einen Kirche willkommen heißt.

## Schlüsselbegriffe

- Inkulturation
- Amazonien
- Lateinamerika
- Pluralität

## Abstract

The article highlights the importance of inculturation in Latin America, especially in the Amazon region. This urgent process of inculturation is not without difficulties, especially because of the secular and unilateral imposition of the European model of Christianity. Without this process, the local churches will never come of age and, worse still, they will not be able to dialogue with their peoples, risking their being ghettoized or becoming socially irrelevant. On the contrary, through inculturation the churches embody the one faith in a ritual and theological, disciplinary and ministerial plurality that welcomes the plurality of cultures and peoples within the one church. It is the birth of a new synthesis of Christianity at the heart of the multicolored universe of humanity.

## Keywords

- inculturation
- Amazonia
- Latin America
- plurality

## Sumario

El artículo destaca la importancia de la inculturación en América Latina, especialmente en la Amazonia. Este proceso urgente de inculturación no está exento de dificultades, especialmente por la imposición secular y unilateral del modelo europeo de cristianismo. Sin este proceso, las iglesias locales nunca llegarán a ser adultas y, lo que es peor, no podrán dialogar con sus pueblos, arriesgándose a su guetización o insignificancia social. Por el contrario, a través de la inculturación, las iglesias encarnan la única fe en una pluralidad ritual y teológica, disciplinaria y ministerial que acoge la pluralidad de culturas y pueblos dentro de la única Iglesia. Es el nacimiento de una nueva síntesis del cristianismo en el corazón del universo multicolor de la humanidad.

## Palabras clave

- inculturación
- Amazonia
- América Latina
- pluralidad

### Résumé

L'article souligne l'importance de l'inculturation en Amérique Latine, notamment en Amazonie. Ce processus urgent d'inculturation n'est pas sans difficultés, notamment à cause de l'imposition séculaire et unilatérale du modèle européen du christianisme. Or, sans cette démarche, les églises locales ne deviendront jamais adultes, et, pire encore, elles ne sauront point dialoguer avec leurs peuples, risquant leur ghettoïsation ou leur insignifiance sociale. Par l'inculturation, au contraire, les églises incarnent l'unique foi dans une pluralité rituelle et théologique, disciplinaire et ministérielle, qui accueille la pluralité des cultures et des peuples au sein de l'unique Église. C'est la naissance d'une nouvelle synthèse du christianisme au cœur de l'univers multicolore de l'humanité.

### Mots-clés

→ inculturation  
→ Amazonie  
→ Amérique Latine  
→ pluralité

La présence missionnaire de l'Église catholique en Amazonie<sup>1</sup> est significative, mais elle est confrontée à des enjeux sociétaux, environnementaux et pastoraux immenses liés à la diversité culturelle des populations indigènes, à la situation de pauvreté et de marginalisation qui touche une importante partie des habitants non-indigènes, dont deux tiers habitent en zone urbaine. À ceci s'ajoute l'énorme défi écologique de défense de la biodiversité de ce poumon du monde confronté à la déforestation galopante, à l'agro-industrie, à l'extraction minière et pétrolière ne se souciant aucunement de la maison commune.

Lors de l'Angélus du 15 octobre 2017, le Pape François, faisant écho au « souhait de plusieurs conférences épiscopales d'Amérique latine »<sup>2</sup> interpellées par cette réalité, a convoqué la tenue d'un synode sur l'Amazonie. Un des sujets porteurs de l'assemblée a été l'inculturation. Ces lignes reviennent sur ce sujet à partir du document final du synode et de l'exhortation postsynodale *Querida Amazonia*. Avant de présenter ces documents, nous proposons un bref retour sur l'histoire de l'inculturation dans le magistère postconciliaire de l'Église en Amérique Latine. Il s'agit d'un coup d'œil sommaire sur cinquante ans d'une Église cherchant à vivre proche des pauvres, permettant de montrer la continuité de ce choix dans la réception de Vatican II sur le continent. Le Synode s'insère dans cette histoire. En conclusion, nous relevons quelques tâches urgentes qui nous interpellent.

## 1 Le chemin de l'évangélisation inculturée de l'Église latino-américaine

Le concile Vatican II n'utilise pas le mot inculturation, mais c'est dans la foulée du Concile, que le mot fait son apparition.<sup>3</sup> Tout au long du concile, la discussion autour de l'aggiornamento, du dialogue avec le monde, de la mission fait référence, sans le dire, à la nécessité de l'inculturation. C'est aussi une prise de conscience de l'urgence de libérer la mission évangélisatrice de son expression monoculturelle

<sup>1</sup> Le vaste territoire de l'Amazonie – 7,4 millions de Km<sup>2</sup> – est partagé par 9 pays: Brésil – qui possède environ 65% de territoire –, Pérou, Bolivie, Equateur, Colombie, Venezuela, Guyane Française, Suriname, République de Guyana. Sur ce large territoire habitent environ 34 millions de personnes, dont un peu plus de 3 millions d'indigènes, parmi lesquels 127 communautés non contactées qui subissent une forte pression sur leurs territoires des latifundistes et des minières.

<sup>2</sup> L'idée est venue de la Conférence épiscopale péruvienne lors de la visite *ad limina* en mai 2017.

<sup>3</sup> Le concept « inculturation » fait son apparition pour la première fois en 1959 lors de la XXIX<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de Louvain. Les actes sont publiés dans *Mission et cultures non chrétiennes. Rapports et compte-rendu de la XXIX<sup>e</sup> semaine de missiologie*, Louvain 1959.



européenne, qui fait obstacle à l'incarnation de la foi au sein des peuples du monde. Proche de l'acculturation – qui n'est autre, en langage anthropologique, que la transposition de symboles, de valeurs et de signifiés entre deux cultures sous l'action sélective des acteurs, et cela souvent dans des rapports asymétriques –, l'inculturation trouve plutôt son sens dans l'incarnation du Fils de Dieu, comme l'affirme le décret sur la mission du Concile (AG 10).

Le Concile rappelle qu'à travers toute son histoire, l'Église a su « adapter l'Évangile » aux cultures qu'elle rencontrait et qu'il « revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint » de continuer cette tâche (GS 44). Par son action missionnaire au milieu des peuples, l'Église découvre « avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées » (AG 11) et contribue à libérer les cultures de l'influence du mal qui empêche l'épanouissement des peuples selon le projet bienveillant de Dieu (AG 9).

*Ad gentes* fait aussi appel au paradigme de la Pentecôte, qui préfigure « l'union des peuples dans la catholicité de la foi, par l'Église de la Nouvelle Alliance, qui parle toutes les langues, comprend et embrasse dans sa charité toutes les langues, et triomphe ainsi de la dispersion de Babel » (AG 4). En effet, pour le Concile, si l'Église est « sacrement [...] de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1), cette catholicité de l'Église s'exprime à travers sa diversité qui, depuis les débuts, s'est structurée suivant la diversité des peuples, notamment par la naissance des patriarcats (LG 23). Du coup, *Ad gentes* invite à entamer une démarche ecclésiale « vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne » selon « le génie et le caractère de chaque culture ». Ainsi, « les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiale » (AG 22). Sur ce point, le décret sur la mission fait appel aux conférences épiscopales, pour qu'elles poursuivent « ce propos d'adaptation » (AG 22).

Dans la même ligne, et en tenant compte que la diversité culturelle a de conséquences pratiques concrètes, *Sacrosanctum Concilium* invite aux adaptations conséquentes de la Liturgie, parce que l'Église « ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique » (SC 37). Alors, elle admet « des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions » (SC 38). Le Concile voit aussi l'urgence de ces adaptations (SC 40).<sup>4</sup>

*Unitatis redintegratio* prône la même attitude d'ouverture et de respect pour toutes les incarnations ecclésiales, sauvegardant l'unité dans la foi commune et la diversité « soit dans les formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, soit dans la variété des rites liturgiques et même dans l'élaboration théologique de la vérité révélée », seule façon de bien exprimer « la catholicité » de l'Église (n. 4). Dans ce même élan, le décret rappelle la « hiérarchie de vérités » (n. 11) comme une interpellation à bien discerner dans la Tradition catholique ce qui est situé ou adjectif – parce que lié aux temps et aux cultures –, de ce qui est essentiel et substantif de la foi chrétienne, en sachant que pour « garder la communion et l'unité, il ne faut rien imposer qui ne soit nécessaire (Ac 15, 28) » (n. 14).

La réception du concile en Amérique latine est marquée par les quatre conférences générales de l'épiscopat à Medellín (Colombie, 1968), à Puebla (Mexique, 1979), à Saint-Do-

4 Hélas, les mises en garde de *Sacrosanctum Concilium* 37-38, auxquelles s'ajoute celle encore plus restrictive du numéro 39: « Dans les limites fixées par les éditions typiques des livres liturgiques », l'emporteront dans la bataille pour la mise en œuvre des adaptations voulues par le Concile. Soumises à la

forte contrainte de la curie romaine, les églises locales n'ont pas toujours eu l'opportunité ou le courage d'emprunter les chemins ouverts par Vatican II, et elles n'ont pas su ou pu prendre le risque de se faire rappeler à l'ordre par l'autorité centrale.

mingue (République Dominicaine, 1992), et, finalement, à Aparecida (Brésil, 2007). Au fur et à mesure des conférences, la pratique de l'évangélisation inculturée consolide l'exode du centre vers la périphérie de l'Église continentale, en accueillant dans les structures ecclésiales la diversité des univers culturels présents sur le continent. C'est à partir de cette incarnation qu'elle veut devenir une Église des pauvres au visage multicolore.

Bien que le mot inculturation ne soit pas proprement présente à *Medellín*, le regard pastoral et les options prises, marquent un horizon d'inculturation avant la lettre. Pour les évêques, la présence de l'Église et son rôle évangélisateur sont questionnés par les nouveaux signes de temps, spécialement le cri des pauvres qui monte partout dans le continent. Se tournant vers eux, Medellín commence un exode vers une Église des pauvres. Tout un chapitre est dédié à la *Pastorale populaire* qui, avec celui de la *Pauvreté de l'Église*, donnent le ton à cet exode. Pour les évêques »les transformations du continent exigent que cette pastorale soit révisée, pour être adaptée à la diversité et à la pluralité des cultures du peuple latino-américain« (Pastorale populaire 1). Pour ce faire, ils demandent »la production de matériaux adaptés aux cultures locales pour la promotion des valeurs autochtones et pour un accueil convenable des usagers« (Moyens de communications 18) et, surtout, que la liturgie soit adaptée »en l'incarnant dans les diverses cultures selon leur esprit« (Liturgie 7) et qu'elle »accueille de façon positive la diversité dans l'unité, en évitant d'ériger l'uniformité comme principe a priori« (*Idem*). Ils demandent d'avancer vers »une plus grande adaptation de la liturgie aux besoins et aux cultures d'Amérique latine« (Liturgie 11).

Dix ans après, enrichie par la praxis pastorale d'un grand nombre de religieux et de religieuses qui se sont révélés porteurs de toute une dynamique de renouveau ecclésial, *Puebla* donne des directives pour que les églises locales approfondissent leur marche vers les cultures populaires. Pour les évêques, »puisque l'homme naît dans une culture, l'Église doit chercher, dans son action évangélisatrice, à rejoindre non seulement les individus mais aussi les cultures« (n.394), en sachant que le but de l'évangélisation n'est pas »d'inciter les cultures, [...] à se couler dans un moule ecclésiastique mais à accueillir la foi« (n.407), par contre, ce sont l'Église, et »à l'évidence l'Église particulière«, qui doivent faire »l'effort de s'adapter en moulant le message évangélique dans le langage anthropologique et dans les symboles de la culture dans laquelle il s'insère« (n.404). L'attitude de départ d'une telle approche, est celle d'un grand amour des peuples pour devenir »solidaire de leur développement historique« (n.397). Puebla invite à dépasser un regard figé sur des »aspects purement folkloriques« des cultures (n.398) et propose une vraie rencontre entre foi et cultures, suivant »le principe d'incarnation formulé par saint Irénée: »ce qui n'est pas assumé n'est pas racheté«« (n.400), décliné en plusieurs critères pastoraux: »Les cultures ne sont pas un terrain vague, démunies de valeurs authentiques. L'évangélisation de l'Église n'est pas un processus de destruction, mais un effort de consolidation et de renforcement des valeurs; une contribution à la croissance des »semences du Verbe« présentes dans les cultures« (n.401).

À *Saint-Domingue*, qui propose une démarche pastorale d'»évangélisation inculturée«, le mot inculturation est présent à 32 reprises. Dans les consciences des pasteurs »toute évangélisation doit être inculturation de l'Évangile [parce que] l'inculturation est un impératif de la suite de Jésus« (n.13). Ils rappellent l'urgence de l'incarnation de l'Église dans les divers univers culturels, »particulièrement de celles des indigènes et des afro-américains. [...] dans la ligne de l'Incarnation du Verbe« (n.30). Saint-Domingue confirme le choix de proximité avec les peuples indigènes et afro-américains »afin que l'évangile incarné dans leurs cultures manifeste toute sa vitalité et qu'ils entrent en dialogue de communion avec les autres communautés chrétiennes dans un enrichissement mutuel« (n.299). Le n.243

est un bon résumé pour la praxis de l'évangélisation inculturée: reconnaître l'action de l'Esprit dans les cultures; assumer l'analogie de l'incarnation du Fils de Dieu »dans le contexte socio-culturel et historique des peuples«; l'annonce de l'Évangile a besoin d'un »langage et des symboles compréhensibles et appropriés« aux destinataires; qu'un »but de l'évangélisation inculturée sera toujours le salut et la libération intégrale d'un peuple« et la défense de ses valeurs culturelles.

La conférence regrette que le souhait d'une inculturation de la liturgie ne soit pas encore atteint (n. 43) et met en exergue la religiosité populaire comme »une expression privilégiée de l'inculturation de la foi« (n. 36). Elle demande alors l'élaboration de catéchismes qui soient inculturés (n. 49), l'introduction dans les cursus de formation des futurs prêtres et des agents pastoraux autochtones de cours spécifiques de Missiologie et d'Inculturation (n. 120), et la promotion d'une »réflexion théologique sur la problématique de la terre, en accentuant l'inculturation et une présence effective des agents pastoraux dans les communautés paysannes« (n. 177). Cependant, pour les évêques, l'inculturation est surtout une tâche de tout le Peuple de Dieu, et concrètement des églises particulières (n. 230; 302; 55). En ceci, les communautés chrétiennes de base sont vues comme l'agent privilégié de l'évangélisation inculturée (n. 54). Concrètement, la IV<sup>e</sup> conférence, »après avoir demandé pardon« aux indigènes et afro-américains »pour tout ce qui a été marqué par le péché, l'injustice et la violence« dans l'évangélisation du continent, exhorte à approfondir la praxis de l'inculturation avec les indigènes: en apprenant leurs langues et la connaissance de leurs cultures, promouvant l'inculturation de la liturgie, »en accueillant positivement leurs symboles, rites et expressions religieuses«, en élaborant une théologie selon ses propres catégories; et avec les afro-américains: en les appuyant »dans la défense de leur identité et dans la reconnaissance de leurs valeurs propres«, en favorisant »la manifestation des expressions religieuses propres à leurs cultures« et en développant »une conscience du métissage, pas seulement racial mais culturel« (n. 248).

La V<sup>e</sup> conférence à *Aparecida* réaffirme la conviction que l'inculturation contribue »à une catholicité plus ample, non seulement géographique, mais aussi culturelle« de l'Église (n. 479). Elle s'ouvre par un bref rappel historique du chemin parcouru vers l'inculturation. D'après les évêques, »les ›semences du Verbe‹ présentes dans les cultures autochtones ont fait que [les] indigènes ont trouvé facilement dans l'Évangile des réponses vitales à leurs aspirations les plus profondes« (n. 4); la figure de N.D. de Guadalupe est mise en avant »comme pédagogie et signe d'inculturation de la foi« (*idem*). Parmi les »efforts pastoraux« déjà accomplis et à encourager, *Aparecida* soulève »les efforts pour inculturer la liturgie chez les peuples indigènes et afro-américains«, mais aussi »les ministères confiés aux laïcs et d'autres services pastoraux comme les délégués de la parole, les animateurs d'assemblées et de petites communautés« (n. 99).

Parmi les signes des temps, *Aparecida* pointe l'irruption des peuples indigènes et afro-américains qui réclament une nouvelle forme de société qui tient en compte la multiculturalité du Continent. Cette présence des indigènes et afro-américains dans le continent, est ressentie comme un vrai *kairos* qui annonce une nouvelle »Pentecôte ecclésiale« (n. 91). Ce signe est ressenti à la fois comme un appel aux églises du continent à approfondir leur présence parmi les peuples indigènes et afro-américains, et comme le défi d'un engagement effectif en vue de leur reconnaissance et du respect de leurs droits (n. 89), en accueillant aussi le défi d'inculturation qu'ils comportent. Pour encourager »la participation des indigènes et des afro américains à la vie de l'Église«, *Aparecida* demande des traductions »de la Bible et des textes liturgiques dans leurs langues« et la promotion »des vocations

et des ministères ordonnés provenant de ces cultures» (n. 94). Cependant pour Aparecida, l'inculturation «n'est possible qu'en valorisant positivement ce que l'Esprit Saint a déjà semé» parmi ces peuples (n. 262).

Fils et acteur de cette tradition, le pape François laisse voir dès son avènement son souci pour l'inculturation. L'exhortation *Evangelii gaudium* se réjouit du «visage multiforme» de l'Église (EG 116), fruit de l'Esprit Saint qui l'«embellit» par l'introduction de tous les peuples en son sein et invite à vivre cette multiculturalité comme un défi constant d'interculturalité, conscient que c'est l'Esprit de Dieu qui construit l'unité, «qui n'est jamais uniformité mais une harmonie multiforme». Pour le pape, «la diversité culturelle ne menace pas l'unité de l'Église» et vouloir bâtir un «christianisme monoculturel et monocorde», est aller à l'encontre de la «logique de l'Incarnation» et de l'action de l'Esprit dans le monde (EG 117). C'est dans la réussite de son inculturation dans les divers peuples, que l'Église cristallise sa vocation catholique, parce que l'inculturation préserve l'Église de s'attacher aux patrons de beauté d'une seule culture ou d'une époque révolue (EG 167). Sans cette adaptation aux interlocuteurs, le message libérateur de Jésus sera difficilement reçu comme une bonne nouvelle qui donne la vie (EG 41). De même, pour François, les acteurs principaux de l'inculturation sont, d'une part, le peuple avec son «génie propre» et son *sensus fidei*, par lequel il «s'évangélise continuellement lui-même», et de l'autre, l'Esprit Saint qui est «l'agent premier» (EG 122). Non sans raison, François voit dans la religiosité populaire une véritable inculturation de la foi dans le monde populaire, une «spiritualité populaire» œuvre de l'Esprit (EG 263) et un «lieu théologique» (EG 126).

## 2 Le Synode sur l'Amazonie et l'exhortation

### *Querida Amazonia*

Le processus de préparation du Synode commence lors du voyage du Pape à Puerto Maldonado au Pérou (19 janvier 2018). Ce jour-là, après la rencontre avec les peuples indigènes, a eu lieu la première rencontre du Conseil pré-synodal. La préparation qui suivra, notamment la riche consultation de la base des églises locales, a pu compter avec tout le savoir-faire de la *Red Eclesial Panamazónica* (REPAM), créée en septembre 2014 à Brasilia et rassemblant missionnaires, prêtres, religieux et religieuses et laïcs qui travaillent pastoralement dans la région.<sup>5</sup>

La préparation et le déroulement du Synode correspond à la méthode des conférences générales du CELAM: consultation à la base, élaboration d'un document préparatoire (*Lineamenta*), suivi d'un document de travail (*Instrumentum laboris*)<sup>6</sup> qui rassemble les différentes contributions venant des 87.000 personnes consultées, des 120 ethnies et des 280 rencontres des églises locales. Ainsi, le rassemblement synodal d'octobre 2019 à Rome est la phase culminante d'un long processus de discernement pastoral. Le Synode n'a donc pas commencé à partir de rien, et la grande majorité des pères synodaux et des invité(e)s

<sup>5</sup> Présidée à l'époque par le card. Claudio Humes ofm, la REPAM est rattachée au CELAM. Dans l'après Synode, le 29 juin 2020, naît la Conférence Ecclésiale de l'Amazonie (CEAMA).

<sup>6</sup> Le document préparatoire du 8 juin 2018 et l'*Instrumentum laboris* du 17 juin 2019, peuvent être consultés sur le site du Synodes des évêques <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/it/sinodo-panamazzone/il-sinodo-per-l-amazonia.html>.

sont largement conscients des grands défis auxquels ils doivent faire face.<sup>7</sup> À propos de l'Inculturation, le document final du Synode met en exergue l'horizon christologique et le protagonisme des peuples (n. 51). Il voit dans la piété populaire, la catéchèse enracinée dans la culture, ainsi que la théologie indigène des moyens décisifs pour avancer sur les «chemins d'une Église inculturée» (n. 52-54). Mais, ce sont les demandes d'un rite et de ministères appropriés à la réalité amazonienne qui vont susciter le plus d'intérêt.

Quatre mois plus tard, le 12 février 2020, l'exhortation post-synodale *Querida Amazonia* a vu le jour. Dans l'introduction, qui donne «le sens de l'Exhortation», le pape déclare d'emblée qu'il ne prétend «ni remplacer ni répéter» le document final du Synode, mais seulement «fournir un bref cadre de réflexions [...] qui aide et oriente vers une réception harmonieuse, créative et fructueuse de tout le chemin synodal» (n. 2). Il ajoute que son exhortation présente «officiellement» le document final du Synode et qu'il invite les églises directement concernées, l'Église universelle et ainsi que toutes les «personnes de bonne volonté», à le «lire intégralement» (n. 3), afin de se laisser «enrichir et interpeler» par lui (n. 4).

L'exhortation insiste sur l'urgence d'une «conversion pastorale» qui dépasse la culture ecclésiale cléricale et développe une ecclésiologie plus synodale et ministérielle dans l'horizon de l'ecclésiologie du Peuple de Dieu de Vatican II. Sans cette «conversion pastorale», le risque de rester attaché à une pastorale des sacrements ou d'encadrement ou de conservation signerait définitivement l'insignifiance de l'Église dans la société et sa réduction à un ghetto autoréférentiel. D'où l'importance de l'«audace missionnaire» et de la «créativité» pour accueillir les nouveaux défis et avancer délibérément vers une nouvelle conscience d'Église (QA 95s). *Querida Amazonia* invite au «débordement»<sup>8</sup> pour développer cette nouvelle pratique ecclésiale, qui actualise celle des premières communautés (n. 105).

Le mot «inculturation» est présent une vingtaine de fois, et le pape articule son «rêve ecclésial» autour d'elle.<sup>9</sup> Le chapitre quatre de l'exhortation est un puissant appel à l'inculturation de l'Église en vue de «développer une Église au visage amazonien» dans un contexte ecclésial d'une «harmonie multiforme» (QA 61). Pour ce faire, François insiste sur le besoin que ce processus d'inculturation «ne déprécie rien de ce qu'il y a de bon dans les cultures amazoniennes, mais le recueille et le porte à sa plénitude à la lumière de l'Évangile» (QA 66). Pour le pape, il s'agit de bâtir une Église au «visage multiforme», en sachant que «l'authentique Tradition de l'Église n'est pas un dépôt statique ni une pièce de musée, mais la racine d'un arbre qui grandit» (*idem*). Ainsi, Tradition n'est pas synonyme de conservatisme, mais de témoignage «de l'action de Dieu dans son Peuple et qui a la mission d'entretenir le feu plus que de conserver les cendres» (*idem*). François insiste sur le fait qu'«une foi qui ne se fait pas culture est une foi non pleinement accueillie, non pleinement pensée, non fidèlement vécue» (QA 67). Fort de la conviction que «la grâce suppose la culture, et le don de Dieu s'incarne dans la culture de la personne qui le reçoit», le pape voit dans l'inculturation un «double mouvement»:

**7** En tout, il y a eu 185 pères synodaux venant principalement des diocèses et prélatures de l'Amazonie (58 sont brésiliens, 15 colombiens, 12 boliviens, 11 péruviens, 7 équatoriens, 7 vénézuéliens, et 4 des Antilles). On a compté aussi 55 auditeurs – dont plusieurs religieuses et laïcs –, 12 invités spéciaux, 6 délégués d'autres confessions chrétiennes et 25 experts – parmi eux, plusieurs théologiens de la libération (A. Brighenti, V. Codina, P. Suess, E. López, C. Galli, entre

autres). Sans droit de vote, 38 femmes ont participé et elles ont su faire entendre leur voix! (Pour accéder à la liste complète des participants, voir: <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2019/09/21/0723/01479.html>). De même, la présence des indigènes, tout au long du processus synodal et lors du déroulement de l'Assemblée à Rome, a été très importante.

**8** C'est un mot cher à François: au football, c'est la capacité ou l'habileté des attaquants de dépasser la défense rivale, qui permet d'arriver au but. C'est aussi la capacité de sortir des cadres préétablis qui sont devenus obsolètes et en inadéquation avec les nouvelles réalités. François reprend l'image lors de son discours de clôture, pour encourager la mise en pratique des choix synodaux.

**9** *Querida Amazonia*, est articulée autour de quatre rêves du pape: le rêve

»D'une part, une dynamique de fécondation qui permet d'exprimer l'Évangile en un lieu, puisque ›quand une communauté accueille l'annonce du salut, l'Esprit Saint féconde sa culture avec la force transformatrice de l'Évangile‹. D'autre part, l'Église elle-même vit un chemin de réception qui l'enrichit de ce que l'Esprit a déjà semé mystérieusement dans cette culture. De cette manière, ›l'Esprit Saint embellit l'Église, en lui indiquant de nouveaux aspects de la Révélation et en lui donnant un nouveau visage« (QA 68).

Pour cette raison, l'Église ne peut pas se permettre de rester prisonnière d'une »stagnation stérile«, comme conséquence d'un christianisme »mono-culturel et monocorde« incapable de faire justice à la logique de l'incarnation et en coupant ainsi »les ailes à l'Esprit Saint« (QA 69). Concrètement, les Églises de l'Amazonie sont appelées à emprunter des chemins d'inculturation en accord avec les sagesse ancestrales des peuples amazoniens, notamment dans leur quête du »bien-vivre«<sup>10</sup> (QA 71), dans la sobriété de la vie quotidienne et dans leur »mystique de l'interconnexion et de l'interdépendance de toute la création, une mystique de gratuité qui aime la vie comme un don, une mystique d'admiration sacrée devant la nature qui déborde de tant de vie« (QA 73). L'inculturation implique aussi la défense du droit des peuples à leur vie et leur culture (QA 75), et pour ce faire, l'inculturation doit relier engagement social et vie spirituelle, dans une religiosité qui ne soit ni aliénante ni individualiste (QA 76). Dans ce sens, elle parle d'un modèle de »sainteté amazonienne«, qui ne soit pas une copie »de modèles des autres régions« (QA 77).

*Querida Amazonia* rappelle que le »processus d'inculturation [...] exige un amour du peuple plein de respect et de compréhension« et le rejet des attitudes méprisantes envers notamment la religiosité populaire quand elles qualifient, sans trop discerner, »de superstition ou de paganisme certaines expressions religieuses qui surgissent spontanément de la vie des peuples« sans faire l'effort de »comprendre comment la foi reçue s'est incarnée dans une culture et continue à se transmettre« (QA 78). François invite à la bienveillance dans la rencontre du missionnaire avec la culture des peuples amazoniens, rappelant que:

»Il est possible de recueillir d'une certaine manière un symbole autochtone sans le qualifier nécessairement d'idolâtrie. Un mythe chargé de sens spirituel peut être utilisé et ne doit pas toujours être considéré comme une erreur païenne. Certaines fêtes religieuses incluent une signification sacrée et sont des espaces de rencontre et de fraternité, bien qu'un lent processus de purification ou de maturation soit requis. Un missionnaire zélé cherche à savoir quelles aspirations légitimes se fraient un chemin dans des manifestations religieuses parfois imparfaites, partielles ou équivoques, et il veut répondre à partir d'une spiritualité inculturée« (QA 79).

Le Synode s'est attardé longuement sur l'urgence d'avancer vers un »rite amazonien« (n.116-119). Rappelant que cette demande s'appuie sur Vatican II, il invite à »donner une réponse véritablement catholique à la demande des communautés amazoniennes d'adapter la liturgie en valorisant la cosmovision, les traditions, les symboles et les rites originaires« (n.116). L'existence d'au moins 23 rites différents en usage dans l'Église catholique (n.117),<sup>11</sup>

social (n.8-27), le rêve culturel (n.28-40), le rêve écologique (n.41-60) et le rêve ecclésial (n.61-110), en sorte que la moitié du texte est ecclésiologique et promeut une Église inculturée dans l'univers amazonien.

<sup>10</sup> Le »bien-vivre« est une catégorie indigène qui indique la quête humaine de vivre en harmonie entre les hommes, entre les hommes et la nature, et du cosmos tout entier avec Dieu.

<sup>11</sup> En fait, il s'agit d'une trentaine des rites: rien qu'en Egypte cohabitent sept rites: latin, maronites, copte, arménien, grec (byzantin), syriaque et chaldéen. À ceux-là s'ajoutent les rites mozarabe, ambroisien, syro-malabar, syro-malankar, zairois, éthiopien (guèze ou abyssinien), antiochien, dominicain, cartusien, bénédictin, cistercien, de Saint-Jean Chrysostome, de Saint-Basile, de Saint-Jacques, de Braga, romain (Pie V), et pour les ex-anglicans. Il y a encore d'autres

rites appelé historiques, peu usités: gallican, celtique, prémontré, carmélite, lyonnais, aquiléain, bénéventain, durhamais, de Sarum et d'Upsala. De tous ces rites, seul le rite zairois, promu par le cardinal Malula, date de l'après concile.



confirme les évêques dans leur demande (n. 118). Au numéro 119, le Synode s'engage à mettre sur pied une commission pour avancer dans l'élaboration d'un rite «qui exprime le patrimoine liturgique, théologique, disciplinaire et spirituel amazonien». François encourage cette demande dans la note 120 de *Querida Amazonia* et lors de son discours de clôture du Synode. De plus, *Querida Amazonia*, tout en regrettant le «peu de progrès» fait dans l'«effort d'inculturation de la liturgie chez les peuples autochtones», invite à avancer dans ce sens, notamment lors de la célébrations des sacrements, pour «retrouver dans la liturgie beaucoup d'éléments propres de l'expérience des indigènes dans leur contact intime avec la nature et de favoriser des expressions autochtones en chants, danses, rites, gestes et symboles» (QA 82).

À propos de la responsabilité pastorale des laïcs, le Synode insiste à profusion sur l'importance de développer une grande variété de ministères laïcs dans une Église synodale, de communion et de participation coresponsable (chap. V). Les n. 93-96 du Synode sont une synthèse bien réussie de l'ecclésiologie des ministères du Concile qui «place les laïcs au sein du Peuple de Dieu, dans une Église toute entière ministérielle, [et] qui fonde dans le sacrement du baptême l'identité et la mission de tout chrétien» (n. 93). La participation active des laïcs, avec leurs dons et charismes «dans toutes les sphères ecclésiales», est une «expression de la coresponsabilité de tous les baptisés dans l'Église et de l'exercice du *sensus fidei* de tout le Peuple de Dieu». Par conséquent, le synode veut renforcer et élargir ces «espaces de participation des laïcs à la vie et à la mission de l'Église», particulièrement dans «les processus de consultation» et «prise de décision» (n. 94). Le Synode propose aussi l'institution des nouveaux ministères, comme ceux de «l'accueil, dans les communautés urbaines de l'Amazonie», et de «la solidarité fraternelle» (n. 36) et demande que les laïcs en charge pastorale soient investis d'une autorité reconnue «aux niveaux civil et local», lors d'un «acte rituel» (n. 96).

Pour le Synode, la diversité de ces ministères ne s'arrête pas aux ministères déjà existants, mais elle doit répondre avec créativité et lucidité aux besoins pastoraux des communautés. La quête de «nouveaux chemins de conversion pastorale» chap. II) s'inscrit dans cette dynamique. Il s'agit de sortir des sentiers battus, pour tenter une nouvelle approche qui correspond mieux aux nouvelles réalités pastorales. Ainsi, soulevant «l'importance de reconnaître le rôle actif et fécond des femmes dans l'Église», le Synode insiste sur l'urgence «de promouvoir et de conférer, d'une manière équitable, des ministères pour les hommes et pour les femmes» (n. 95). En constatant que «la majorité des communautés catholiques sont dirigées par des femmes», il demande aussi que soit «créé et reconnu» le ministère de «la femme leader de communauté» (n. 102). Hélas, à propos de l'octroi du diaconat aux femmes, même si, lors de consultations et de discussions dans l'aula synodale, cette demande a été très présente, le document final se contente de demander un dialogue avec la commission qui a abordé le sujet et est arrivée, selon les pères, à «un résultat partiel». Le numéro 103, approuvé par 137 placet sur 30 non placet, en dit long.

En outre, le Synode aborde la question de l'ordination presbytérale des hommes mariés. Le numéro 111, approuvé par une importante majorité de 128 pères sur 41, traite le sujet avec soin, d'abord en le situant dans la problématique «des difficultés énormes pour accéder à l'Eucharistie» de maintes communautés; puis en situant le développement du ministère des presbytres dans l'histoire de la Tradition catholique; pour finir sur une demande bien mûrie: «nous proposons d'établir critères et des dispositions de la part de l'autorité compétente, dans le cadre de *Lumen Gentium* 26, pour ordonner prêtres des hommes idoines et reconnus par la communauté, qui témoignent d'un diaconat permanent fructueux, qui reçoivent une formation adéquate au presbytérat, et avec une famille légitimement constituée et stable,



pour soutenir la vie de la communauté chrétienne à travers la prédication de la Parole et la célébration des Sacrements dans les zones la plus reculées de la région amazonienne.»

L'exhortation du pape revient sur ces questions. Devant la pénurie des ministres dans la tâche évangélisatrice, repenser la ministérialité pour l'incarner dans la réalité culturelle des peuples amazoniens, devient cruciale (QA 85). Spécialement quand nombreuses communautés sont privées durant de longues périodes de la célébration de l'Eucharistie. À cela s'ajoute le fait que des ministres ne sont pas toujours à même de «comprendre de l'intérieur la sensibilité et les cultures amazoniennes» (QA 86). Le pape commence par rappeler que «la manière de configurer la vie et l'exercice du ministère des prêtres n'est pas monolithique, et comporte diverses nuances en différents lieux de la terre» (QA 87), puis il insiste sur l'importance de déléguer un grand nombre de tâches pastorales aux laïcs, en réservant aux ministres ordonnés la présidence de l'Eucharistie et le pardon des péchés (QA 87-88). Mais, François est bien conscient que le problème du fond persiste: «il est urgent d'éviter que les peuples amazoniens soient privés de cet aliment de vie nouvelle et du sacrement du pardon» (QA 89). Que faire? prier pour les vocations? échanger solidairement des ministres entre les diocèses? réviser la formation initiale et permanente des prêtres en vue de développer leur capacité de «dialoguer avec les cultures amazoniennes»? (QA 90). Mais, François ne tranche pas, en espérant certainement que les initiatives viennent d'en bas et en soulignant que ce «nouvel effort d'inculturation mette en jeu la créativité, l'audace missionnaire, la sensibilité et la force particulière de la vie communautaire» (QA 95).

Par ailleurs, dans le but de donner une grande marge à l'action ministérielle des laïcs, *Querida Amazonia* appelle à dépasser une compréhension de la prêtrise comme «pouvoir» (QA 87). Les numéros 87-88, loin de s'inscrire en faux contre la doctrine du Vatican II, ouvrent la voie aux numéros 91-94 qui rappellent que, même si la présidence de l'Eucharistie et le pardon des péchés sont réservés aux prêtres et «ne peut être délégué» (QA 87), pour toutes les autres actions pastorales dans l'Église, les laïcs sont idoines, parce que le ministère ordonné n'est pas synonyme du monopole de l'action pastorale. Avancer vers cette Église toute ministérielle, implique préalablement de se libérer du paradigme clérical qui voit les prêtres comme étant les seuls habilités à exercer toutes les tâches ecclésiales. *Querida Amazonia* accentue le besoin de confier des charges pastorales déterminées à des «responsables laïcs adultes et dotés d'autorité qui connaissent les langues, les cultures, l'expérience spirituelle et la manière de vivre en communauté de chaque lieu» (QA 94). Ce choix est justifié par la note 136 qui rappelle le canon 517§2 du CIC où il est dit que, dans certaines circonstances, notamment à cause du manque de prêtres, l'Evêque peut confier «une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse à un diacre ou à une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes». <sup>12</sup> Au même numéro, François invite à reconnaître les charismes que l'Esprit a déjà répandu parmi les peuples pour répondre à ces besoins, en adoptant une attitude d'ouverture «à l'audace de l'Esprit», et développer ainsi «une culture ecclésiale propre, nettement laïque» par laquelle l'Église puisse «assurer une présence capillaire qui est possible seulement avec un rôle important des laïcs».

12 L'instruction sur la conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélisatrice de l'Église de la Congrégation pour le clergé (29.6.2020), dans sa deuxième partie plus disciplinaire et fondée sur une vision cléricale de

l'Église aux antipodes de la première partie plus bergolienne, s'oppose farouchement à cette possibilité. Fortement critiquée, on peut douter de sa réception ecclésiale.

*Querida Amazonia* parle aussi de «la force et le don des femmes» (QA 99-103). L'exhortation soulève l'apport décisif des femmes, laïques et religieuses, dans la vie et la mission de l'église et souligne aussi le besoin du développement de nouveaux ministères dont elles seraient investies (QA 102). Certes, l'action pastorale et missionnaire de femmes est déjà là, mais il faut qu'elles accèdent «à des fonctions, y compris des services ecclésiaux, qui ne requièrent pas l'Ordre sacré et qui permettent de mieux exprimer leur place» pour qu'elles aient «un impact réel et effectif dans l'organisation, dans les décisions les plus importantes et dans la conduite des communautés, mais sans cesser de le faire avec le style propre de leur empreinte féminine» (QA 103). Même si le diaconat des femmes n'est pas mentionné dans l'exhortation, cette demande a été d'une certaine façon exaucée par le Pape François, qui le 8 avril 2020 a constitué une deuxième commission pour continuer ce travail de réflexion sur le diaconat des femmes. Mais, aucun latinoaméricain(e) n'en fait partie.

En tout état de cause, pour les deux documents, le modèle pastoral bâti sur la centralité des prêtres est révolu et doit être dépassé par un modèle ecclésial laïc et de la coresponsabilité de tous les baptisés dans la synergie de leurs charismes et ministères. D'après le Synode, ce modèle pourrait être capable «de susciter une nouvelle vie dans les communautés» (n.93), où, dans les mots de *Querida Amazonia*, «les laïcs pourront annoncer la Parole, enseigner, organiser leurs communautés, célébrer certains sacrements, chercher différentes voies pour la piété populaire et développer la multitude des dons que l'Esprit répand en eux» (QA 89).

### 3 Les tâches qui restent

Après ce parcours, quelques questions semblent s'imposer à la réflexion théologique en vue de l'inculturation de l'Évangile, pas seulement en Amazonie.

1 Il faut se rappeler que *l'unité de la foi s'exprime dans la pluralité des théologies et des rites*. La rencontre de l'Évangile avec la diversité des peuples se déroule toujours dans un contexte culturel propre à chaque individu et à chaque peuple. Missionnaire et destinataire sont situés dans un univers culturel, plus ou moins ouvert, qui permet ou ferme les possibilités de communication. Pour cette raison, les formules dogmatiques ou catéchétiques, les disciplines et les normes canoniques, ainsi que les signes liturgiques ou autres ont sans cesse besoin d'une traduction dans les catégories des peuples rencontrés. Vatican II rappelle qu'une des actions fondamentales du travail des théologiens, mais aussi des pasteurs et de tous ceux et celles qui transmettent l'évangile, doit être l'adéquation des formules et des rites au temps et aux cultures de ceux qui entendent la prédication (GS 62). Sur ce point, les Églises locales et spécialement les conférences épiscopales ont un rôle majeur à jouer (AG 22). C'est aussi ici que se situe l'urgence de développer une théologie indigène, une théologie capable de présenter la bonne nouvelle de la philanthropie de Dieu manifestée en Jésus de Nazareth dans des catégories appropriées aux peuples de l'Amazonie.

L'affirmation *traditionnelle* que la Foi ne s'arrête pas dans la formule ou dans le rite, qui restent des médiations, mais en Dieu, est une invitation à rester fidèles au message annoncé et aux hommes et femmes qui l'entendent. La «double fidélité», dont parlait le pape Paul VI. Au cas contraire, on se contente de la fidélité à la lettre qui tue. Dans le langage de Paul, il faut devenir Juif avec les Juifs et Païen avec les Païens (1 Cor 9,19-22). Concrètement, l'inculturation n'est pas le fait d'imposer l'Évangile et la culture de l'évangéliste aux peuples rencontrés dans la mission, mais que l'Évangile soit proposé et s'incarne au cœur des peuples sans que ceux-ci se renient eux-mêmes ou qu'ils soient forcés d'adopter la culture

du missionnaire. Le passage du berceau juif de la foi à celui de la culture gréco-latine dans le pourtour méditerranéen et parmi les peuples de l'Asie mineure est un bon exemple de ce processus d'inculturation. L'Église multipolaire des premiers siècles est un vrai paradigme d'incarnation de l'Évangile dans un univers multiculturel,<sup>13</sup> incontestablement d'actualité.

2 Si l'on veut que la foi catholique s'incarne dans les cultures, il est urgent d'*assumer une attitude de liberté courageuse, de parrhèsia, confiant dans la force de l'Esprit* qui agit là où il veut sans se laisser encadrer par la discipline ecclésiastique. Il est à l'œuvre et il devance le missionnaire, il faut donc entrer dans sa mouvance. En rappelant le paradigme de la Pentecôte, Yves Congar affirmait que :

« L'Église est *appelée* à être d'une façon nouvelle Église des peuples. La Pentecôte [...] l'a lancée dans le monde avec une vocation d'universalité, non par mode d'une extension uniformément réalisée, mais par le fait que chacun comprenait et exprimait *en sa langue* les merveilles de Dieu. [...] L'Église inversait Babel, non par un retour à une uniformité prébabélique, mais en annonçant une inculturation du même Évangile et de la même foi en des sols culturels ou espaces humains variés et divers. »<sup>14</sup>

Cette action de l'Esprit agissant dans l'histoire est médiatisée à travers l'action du peuple de Dieu par lequel le *sensus fidei* se concrétise dans un temps et un lieu déterminés. Les dons de l'Esprit aux fidèles sont, d'une certaine manière, inculturés parce qu'ils sont donnés à des personnes appartenant à un peuple, à une tradition ou à une culture, pour lesquels ces dons sont les plus appropriés. Devant la diversité à laquelle est appelée l'Église, le besoin de garder la « tension féconde entre le particulier et l'unité » est de mise, parce que pour honorer la catholicité il faut « un pluralisme dans l'unité et une unité sans uniformité ».<sup>15</sup>

Encore une fois, les mises en garde qui rappellent le besoin de rester attentif à la discipline et à l'enseignement de l'Église, peut décourager certains ou les amener à l'autocensure, ou conforter dans leur inertie les plus conservateurs. Un discernement entre Tradition ecclésiale avec majuscule, c'est-à-dire, ce qui est directement liée à la foi catholique, et les traditions ecclésiastiques, avec minuscule, qui sont situées et en rapport aux contextes culturels des temps et des lieux, est donc de mise.<sup>16</sup> Sans l'attitude humble et en même temps courageuse du missionnaire et le rôle *sine qua non* du peuple de Dieu dans le long processus d'inculturation, la Tradition peindra à « garder vivant le feu de la foi ».

3 La cristallisation d'une nouvelle synthèse du christianisme inculturé n'est aucunement possible sans le *dépassement de la peur psychologique du syncrétisme*. Souvent, en parlant d'inculturation, le mot syncrétisme vient à la bouche comme un jugement de valeur péjoratif et méprisant. De ce fait, l'emploi du mot implique la disqualification pure et simple à partir d'une soi-disant orthodoxie doctrinaire et liturgique des essais d'inculturation. Toute expression religieuse en dehors des canons disciplinaires, liturgiques ou théologiques établis par l'autorité institutionnelle, est mise à l'écart ou, au moins, considérée comme suspecte. Est-ce bien juste ? L'histoire des religions montre que le syncrétisme est inévitable ; il reste un défi majeur pour toutes les formes religieuses. Au fur et à mesure de leur déploiement,

<sup>13</sup> Cf. Marie-Françoise BASLEZ, *Comment les chrétiens sont devenus catholiques. I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècle*, Paris 2019, notamment les chapitres VI « Acculturation et indigénisme » (p. 135-154) et VIII « Pratique synodale et mouvement d'unification » (p. 179-199).

<sup>14</sup> Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, 268.

<sup>15</sup> Ibid., 270.

<sup>16</sup> Le livre classique à ce sujet reste celui d'Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions*, 2 vols., Paris 1960 et 1963.

toutes les grandes traditions religieuses interagissent avec d'autres manifestations du religieux et s'approprient des catégories nouvelles leur permettant de mieux balbutier le nom de Dieu. Ce processus de création religieuse dépasse largement les acteurs présents, pour s'étaler dans le temps et dans l'espace de plusieurs générations. Dans les religions structurées hiérarchiquement, ce processus est soumis au contrôle des autorités, mais, dans un jeu souvent de longue haleine et non sans conflit, peuple et autorité arrivent toujours à des compromis qui permettent de nouveaux développements. La religion populaire ou catholicisme populaire, en est un bon exemple.

L'histoire du mot »synchrétisme« n'est pas sans reliefs.<sup>17</sup> Dans l'après Concile, c'est surtout sous Jean-Paul II que le mot est intégré dans le magistère ordinaire avec une connotation péjorative qui le situe aux antipodes de l'inculturation, sans vraiment donner les critères pour distinguer l'un de l'autre. Or, le synchrétisme, au sens de l'histoire des religions, n'est pas étranger au christianisme où »fêtes, rites, traditions, contenus religieux furent assimilés, incorporés, réinterprétés à l'intérieur du cadre chrétien, jusqu'à composer la richesse symbolique de l'Église catholique«.<sup>18</sup> Dans ce sens, l'inculturation rejoint la catégorie du synchrétisme en tant qu'elle est une véritable nouvelle création ou nouvelle synthèse de l'unique foi chrétienne dans un univers culturel nouveau. Ici, dans un parcours long dans le temps, l'acteur principal de cette refonte religieuse est le peuple local. Le missionnaire remplit la fonction de transmettre la foi, mais il participe, en retrait, à sa nouvelle assimilation ou incarnation.

L'expérience de la révélation de Dieu dans l'histoire d'Israël met en lumière que le choix du peuple hébreux n'est pas un privilège, mais un paradigme qui révèle à nos yeux comment Dieu se fait proche et accompagne la vie de chaque peuple: Dieu rencontre l'Homme là où il est! Et il le fait dans le cadre du contexte culturel qui le conditionne. En accord avec le paradigme de l'Incarnation: si le Verbe devenu homme a fait sien la culture et la vie religieuse de son peuple, cela n'implique-t-il pas la même attitude face aux cultures ancestrales des peuples indigènes de l'Amazonie, mais aussi de la diversité culturelle dans lesquelles les hommes et les femmes d'aujourd'hui vivent leur humanité? Le théologien Brésilien Afonso Soares, en prenant appui sur le paradigme de l'incarnation de Jésus, parle d'»in-religionation«, c'est-à-dire, l'incarnation de la foi chrétienne dans les religions à l'image d'une greffe: le christianisme est appelé à développer la capacité de vivre à partir de la sève qui nourrit les peuples et y porter du fruit, sans pour autant anéantir le vécu de ceux-ci.<sup>19</sup> Du coup, le synchrétisme devient une opportunité pour la mission et l'annonce du Royaume. Ne faudrait-il pas alors dépasser la peur du synchrétisme, et par conséquent l'inertie d'un catholicisme monoculturel incarné dans une seule expression de culture occidentale, pour réussir l'incarnation de la même foi catholique dans le vaste horizon pluriculturel de l'Amazonie?

<sup>17</sup> Cf. François BOESPFLUG, *Le Synchrétisme et les synchrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours*, en: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006/2) 273-294.

<sup>18</sup> Leonardo BOFF, *Pour le synchrétisme: catholicité du catholicisme*, en: *Eglise, charisme et pouvoir*, Paris 1985, 161-191, 170.

<sup>19</sup> Cf. Afonso SOARES, *Interfaces da revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, São Paulo 2003, 89-113.

<sup>20</sup> Cf. Une décentralisation salutaire de l'Église catholique?, *revue Théologiques* 27 (2019/2), notamment les articles de Joseph FAMERÉE, *Décentralisation ou synodalité? Enjeux ecclésiologiques*, 17-35, et de Gilles ROUTHIER, *Une décentralisation salutaire ou une révision en profondeur du gouvernement de l'Église catholique*, 37-57.

<sup>21</sup> Cf. Luis MARTÍNEZ, *L'Église des pauvres en Amérique latine. Une décentralisation salutaire mise à l'épreuve*, en: *Théologiques* 27 (2019/2) 97-116.

4 Le besoin urgent d'avancer vers une *Église plus synodale, de communion et de participation*. La «décentralisation salutaire» (EG 16) proposée par le pape François est sans aucun doute le chemin à parcourir si l'on veut un véritable changement des structures d'Église en accord avec les réalités multiples des Églises locales. Le pape, conscient du besoin d'évolution et d'adaptation aux temps et aux cultures, propose de repenser le modèle actuel de la papauté et de l'organisation centralisée de l'Église »d'une manière analogue aux antiques Églises patriarcales« du premier millénaire (EG 32), quand l'Église se comprenait comme étant une communion d'Églises. Cette décentralisation est donc beaucoup plus que le simple octroi de certaines prérogatives aux églises particulières; elle est la mise en acte d'une ecclésiologie selon le modèle multifocal des églises du premier millénaire, qui vivaient leur communion dans la diversité.<sup>20</sup>

Un véritable effort d'inculturation s'inscrit dans cette dynamique de coresponsabilité dans une Église plus collégiale et plus horizontale, qui affirme et promeut l'action des acteurs locaux comme protagonistes en première ligne de l'inculturation de leurs églises locales. Le Motu proprio *Magnum Principium* de 2017, rétablissant le droit des conférences épiscopales à veiller sur les adaptations de la liturgie, est un pas dans cette direction; de même que *Querida Amazonia* affirmant qu'elle ne cherche »ni à remplacer ni à répéter« le document final du Synode (n.2) et, qu'elle se limite à le présenter »officiellement«. Certainement, le XVI<sup>e</sup> Synode ordinaire convoqué pour 2022 pour aborder la question d'un modèle d'Église plus synodale, de communion et de participation, s'inscrit-il aussi dans le même élan. La praxis postconciliaire de l'Église latinoaméricaine jalonné par les conférences générales, est un bon exemple de cette synodalité.<sup>21</sup>

## Conclusion

La façon dont l'Église se situe dans le monde n'est point neutre, elle hérite de la culture et des temps qu'elle a rencontrés au long de son chemin. Il suffit de regarder son histoire pour observer les diverses évolutions qu'elle a connues selon les circonstances. En même temps, si, aujourd'hui, elle veut être signe et témoigner de ce qu'elle croit et de ce qu'elle espère à des hommes et des peuples culturellement situés, notamment en Amazonie, elle ne peut pas se laisser figer dans des structures mono-culturelles ou anachroniques. En conséquence, tout en elle doit constamment être confronté aux sources de la foi et aux nouvelles réalités que l'Esprit suscite dans le monde.

Ce processus urgent d'inculturation n'est pas sans difficultés, notamment à cause de l'imposition séculaire et unilatérale du modèle européen du christianisme. Or, sans cette démarche, les églises locales ne deviendront jamais adultes, et, pire encore, elles ne sauront point dialoguer avec leurs peuples, risquant leur ghettoïsation ou leur insignifiance sociale. Par l'inculturation, au contraire, les églises incarnent l'unique foi dans une pluralité rituelle et théologique, disciplinaire et ministérielle, qui accueille la pluralité des cultures et des peuples au sein de l'unique Église. C'est la naissance d'une nouvelle synthèse du christianisme au cœur de l'univers multicolore de l'humanité.

L'importance d'un événement tient souvent à sa réception. Dans le cas du Synode sur l'Amazonie, nous commençons peu à peu à connaître son après. Espérons que le dynamisme des églises locales soit capable de cristalliser les choix pastoraux d'inculturation dans les réalités de chacune d'elles. Connaissant l'histoire de l'Église latinoaméricaine post conciliaire, notamment dans ces pays amazoniens, nous avons confiance. ♦

---

# La comunidad eclesial en camino de transformación: Un cambio de paradigma misionero

por Samir García Valencia

## Zusammenfassung

Der Heilige Geist ist der Protagonist der missionarischen Aufgabe, die die Kirche seit einundzwanzig Jahrhunderten übernommen hat; er gibt ihr Leben, treibt sie an und zeigt ihr neue Wege. Mit dem Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils hat ein bedeutender Wandel stattgefunden, der einen Paradigmenwechsel, ein neues Modell des Seins und Handelns der christlichen Gemeinschaften zulässt. Jetzt, inmitten dieser pandemischen Erfahrung, die durch COVID-19 ausgelöst wurde, besteht auch die Notwendigkeit eines weiteren erneuernden Schrittes, der der Menschheit Hoffnung gibt, der hilft, das Mysterium im Lichte dieser Ereignisse zu verstehen, mit dem die globalisierte Welt konfrontiert ist und das natürlich ein Echo in den neuen Generationen findet. Eine neue Art, über den Glauben nachzudenken, Theologie zu betreiben, die das konkrete Leben der Männer und Frauen einer jeden Kultur berücksichtigt, ihre Erwartungen, ihre Bedürfnisse, ihre Leiden und Fragen.

## Schlüsselbegriffe

→ Hoffnung  
→ Weg  
→ Transformation  
→ Paradigma  
→ Mission  
→ Erneuerung  
→ Innovation

## Abstract

The Holy Spirit is the protagonist of the missionary task that the Church has assumed for twenty-one centuries; the Spirit gives the Church life, stimulates it and shows it new paths. With the occurrence of the Second Vatican Council, a significant transformation took place, allowing a paradigm shift, a new model of being and acting for Christian communities. Now, in the midst of this pandemic experience triggered by COVID-19, there is also the need for another renewing step that gives hope to humanity, that helps one, in the light of these events, to understand the mystery that the globalized world is facing and that, of course, finds an echo in the new generations. This would be a new way of reflecting on the faith, of doing theology, that takes into account the concrete life of the men and women of each culture, their expectations, their needs, their sufferings, and their questions.

## Key words

→ hope  
→ path  
→ transformation  
→ paradigm  
→ mission  
→ renewal  
→ innovation

## Sumario

El Espíritu Santo es el protagonista de la tarea misionera que la Iglesia ha asumido desde hace veintiún siglos; Él le da vida, la impulsa y le muestra nuevos caminos. Con el acontecimiento del Concilio Vaticano II se ha suscitado una transformación significativa, admitiendo un cambio de paradigma, un nuevo modelo de ser y de hacer de las comunidades cristianas. Ahora, en medio de esta experiencia de pandemia causada por el COVID-19 se constata también la necesidad de otro paso renovador que brinde esperanza a la humanidad, que ayude a comprender el misterio a la luz de estos acontecimientos que enfrenta el mundo globalizado y que por supuesto encuentre eco en las nuevas generaciones. Se suscita entonces una nueva manera de reflexionar la fe, de hacer teología, que tenga en cuenta la vida concreta de los hombres y mujeres de cada cultura, sus expectativas, sus carencias, sus sufrimientos e interrogantes.

## Palabras clave

→ esperanza  
→ camino  
→ transformación  
→ paradigma  
→ misión  
→ renovación  
→ innovación

## 1 Introducción

La comunidad eclesial en su camino misionero ha constatado, en los diversos momentos históricos, la necesidad de transformación, nada ha sido estático. Del judaísmo se dio paso a la novedad del Evangelio, del temor a la persecución los seguidores de Jesucristo pasaron a arriesgarse con total libertad dispuestos a entregar su vida si las circunstancias lo exigían, nada frenó su valentía e intrepidez por anunciar la experiencia de la Resurrección.

A inicios del siglo IV, en el año 313, el emperador Constantino firma el *Edictum Mediolanense* o la llamada «tolerancia del cristianismo» abriendo paso a una nueva época en la vida de los creyentes en Cristo. Seguidamente, en el año 380, el cristianismo se convierte en la religión oficial del imperio romano con el que iniciaba un periodo claramente controvertido que se debatió entre el poder temporal y el poder espiritual, es la época de los grandes concilios, del cisma entre oriente y occidente, de las cruzadas, también de figuras santas que conservaron el tesoro del Evangelio.

Y después de casi diez siglos de una senda compleja y discutida para la historia de la Iglesia, llegan algunos acontecimientos que lentamente comienzan a ser impulsores de lo que en la modernidad se llamará el «fenómeno global»;<sup>1</sup> como lo fueron la «peste negra» (1347-1350), la invención de la imprenta en occidente por el Alemán Johannes Gutenberg y su importante rol al imprimir la primera Biblia en 1456, el «descubrimiento» del continente americano el 12 de octubre de 1492, la publicación de las 95 tesis de Martín Lutero el 31 de octubre de 1517, entre otros sucesos que abrieron paso también al humanismo, que han sido significativos para marcar una era nueva en el mundo y evidentemente en el proceso de transformación de la Iglesia Católica.

Sobre todo, es en el siglo XXI cuando se da inicio a una marcha claramente renovadora en la vida de la Iglesia. La revolución industrial iniciada en la segunda mitad del siglo XVIII (1760), la primera guerra mundial (1914-1918) y la segunda guerra mundial (1939-1945) son los hechos más relevantes que exigieron una nueva orientación. En efecto, tras estos complejos sucesos mundiales, la Iglesia fue convocada por el Papa Juan XXIII a celebrar el Concilio Vaticano II (1962-1965) que marcó definitivamente la transformación o el cambio de paradigma en la realización de la tarea esencial de la Iglesia confiada por Jesús a sus discípulos, después de la Resurrección: «vayan al mundo entero y proclamen la Buena Nueva a toda la creación» (Mc 16,15).

El año 1965 en que concluye el Concilio Vaticano II es el punto referente de un impulso que posibilitó un amanecer misionero y dio paso a nuevas comprensiones para las comunidades cristianas presentes en todos los continentes, definió una ruta diferente – renovadora e innovadora – en el modo como los seguidores de Jesucristo continuarían asimilando, profundizando y viviendo el legado de su maestro.

Por eso, teniendo en cuenta el camino de los cristianos en estos veintiún siglos y constatando el innegable cambio de época al que en este momento se enfrenta la humanidad, surge esta reflexión con el deseo de proponer y alentar hacia un paradigma misionero que responda convenientemente a los actuales desafíos para las comunidades cristianas.

La Iglesia, como pueblo de Dios,<sup>2</sup> tiene un compromiso insoslayable frente a las actuales condiciones: ser portadora de la esperanza, dar sentido a la existencia, alentar el camino de la humanidad, cuidar y dignificar la creación, presentar el contenido siempre actual de

<sup>1</sup> Cf. Oscar SÁNCHEZ BENAVIDES [et al.], *La inevitable globalización. Enfoque cultural y económico del escenario mundial*, Lima 2017.

<sup>2</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, 21.11.1964, en: AAS 57 (1965) 5-67, 12 (n. 9).



la revelación y ser continuadora de la obra redentora y proyectarla a través de los tiempos hasta la recapitulación de todas las cosas en Cristo<sup>3</sup>.

El argumento teórico del texto que se presenta tiene su fundamentación en los contenidos y perspectivas proyectadas por el Concilio Vaticano II y todas las posteriores elaboraciones impulsadas por este emblemático acontecimiento que ha brindado a la Iglesia católica un saludable, benéfico y apropiado *aggiornamento* y que aún está en etapa de crecimiento y comprensión.

## 2 El Espíritu Santo, protagonista de la misión eclesial

El Espíritu Santo, agente principal de la misión,<sup>4</sup> es la fuerza que ha renovado constantemente a la comunidad eclesial impulsándola en el cumplimiento de su tarea esencial: «vayan al mundo entero y proclamen la Buena Nueva a toda la creación» (Mc 16,15). La realidad visible de la Iglesia, enmarcada en las coordenadas espacio-temporales del «aquí y el ahora», realiza una tarea que trasciende sus propios límites, el Espíritu Santo es quien le da vida y la sostiene, Él garantiza su existencia y la renueva; así lo indicó el Concilio Vaticano II:

«Y para que nos renováramos incesantemente en Él (cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano».<sup>5</sup>

El Espíritu Santo impulsa esta tarea renovadora: limpia, mueve, cambia. Y, en ocasiones, también invita retornar a Galilea (cf. Mt 28,10). El Espíritu actúa como el viento «que sopla donde quiere, y podemos escuchar su voz, pero no sabemos de dónde viene ni a donde va» (cf. Jn 3,8).

## 3 El siglo XX y el inicio de un nuevo paradigma

En los últimos 100 años de la historia de la Iglesia hemos asistido a un proceso de transformación significativo, útil y necesario respecto a la comprensión de la tarea misionera que la comunidad de bautizados, creyentes en Jesucristo, realizan a través de su presencia en las realidades y acontecimientos de la historia humana.

Desde inicios del pasado siglo, después del turbulento acontecimiento de la primera guerra mundial, el Espíritu Santo vivificó de tal manera la Iglesia que con toda razón el siglo XX ha sido denominado *El Siglo de las Misiones*. El 30 de noviembre de 1919, el Papa Benedicto XV presenta la Carta Apostólica *Maximum Illud* con la que recuerda a la Iglesia su «grande y santísima misión», expuesta en la tarea que Jesús confía a sus discípulos, y que efectivamente ella está invitada a perpetuar hasta el final de los tiempos.<sup>6</sup> Un mensaje que sacudió la conciencia misionera sobre todo de los obispos a quienes directamente el Papa escribía.

3 Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris 1955.

4 Cf. Leonardo BOFF, *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Ecclesiologia Militante*, Petrópolis 1981.

5 CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* (n. 2), n. 7.

6 Cf. BENEDICTO XV, *Carta Apostólica Maximum Illud*, 30.11.1919, n. 1, en: AAS 11 (1919) 440-455.

7 PIO XI, *Motu proprio Romanorum Pontificum*, 3.5.1922, en: AAS 14 (1922) 321-326.

8 PIO XI, *Carta encíclica Rerum Ecclesiae*, 28.2.1926, in: AAS 18 (1926) 65-83.

Pocos años más tarde, el 6 de febrero de 1922, llega un nuevo Obispo a Roma, quien toma el nombre de Pio XI, un grande Papa, profeta y visionario, que será llamado precisamente «el Papa de las Misiones». Tres meses después de su elección, el 3 de mayo de 1922, mediante el *Motu proprio Romanorum Pontificum*,<sup>7</sup> eleva a la categoría de Pontificias las Obras Misionales, el 21 de diciembre de 1924 inaugura la mayor y más importante exposición misional que ha hecho evidente la presencia y el servicio de la Iglesia en los cinco continentes, el 28 de febrero de 1926 publica la célebre encíclica sobre las misiones *Rerum Ecclesiae*.<sup>8</sup> Y, como un gran fruto de este camino de preparación misionera, el 28 de octubre de 1926 consagra a seis Obispos chinos, acontecimiento que atrajo la atención del mundo, porque desde el siglo XVII China no había tenido ningún Obispo a parte de Mons. Gregorio Lo Wan-tsoo quien fue nombrado Vicario Apostólico de Nankín en 1674 y consagrado en Catón el 8 de abril de 1685, desde aquel momento no se había dado continuidad a la sucesión apostólica para la Iglesia en China. Ahora, Pio XI hacía brillar una nueva luz de esperanza para este importante país y en general para todo el continente Asiático.<sup>9</sup>

Más adelante, en el concierto de estos acontecimientos providenciales, se lleva a cabo el Concilio Vaticano II que, entre todos los momentos eclesiales, puede ser considerado el impulso más importante de *aggiornamento*, de un auténtico cambio de paradigma. De hecho, después de 55 años de haberse celebrado, este soplo del Espíritu continúa moviéndonos.

Aún estamos en los albores de una tarea de renovación que Dios inspiró en el corazón del Papa Juan XXIII, quien sorprendió a la Iglesia y al mundo convocando un Concilio que, en aquel momento histórico, pudo haber sido un huracán perturbador, pero realmente lo que viene de Dios nunca hace daño. Y, seguramente, era necesario que el viento entrara con fuerza para que refrescara, despertara, moviera y cambiara. El mismo Cardenal Henri de Lubac, quien participó en las reflexiones del Vaticano II, expresó: «a medida que los trabajos del Concilio se desarrollaban, yo presentía que venía la catástrofe».<sup>10</sup> De hecho, todo proceso de renovación causa preocupación, temor, incertidumbre, pero siempre será necesario abrir las ventanas para dejar pasar aire fresco, para que entre la vida.

Entre los aportes innovadores del Concilio, se encuentra un cambio de lenguaje. Los conceptos de «Pastoral y Misión» comienzan a entenderse de manera diferente. Hasta el momento, eran dos términos que se manifestaban – tanto en la teoría como en la práctica – por separado. La pastoral propendía por la acción al interno de la Iglesia, sobre todo en la actividad propia del pastor; la misión se proyectaba como aquella experiencia de salida hacia países no cristianos con el fin de cristianizarlos. Después de 1965 estos dos términos no continúan caminando diversamente, ambos se integran al concepto de *misión* o, como indicó Pablo VI, al concepto de *evangelización*.

De la misma manera que la misión define la esencia de la Iglesia, así también la misión define la pastoral. La realidad primaria y absoluta es la misión. La pastoral es aquel tipo de actividad concreta de la Iglesia que se presenta como servicio a la misión. Es la pastoral que viene leída y juzgada a la luz de la misión y no al contrario; en palabras del Papa Francisco, «el paradigma de toda obra de la Iglesia es efectivamente la misión».<sup>11</sup> Por su parte, el Concilio afirmó: «la Iglesia peregrinante por su naturaleza es misionera».<sup>12</sup>

9 Cf. Rogier LODEWIJK [et al.], Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en el mundo moderno, t. V: 1848 al Vaticano II, Madrid 1977, 384.

10 Henri DE LUBAC, Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions (Théologies), Paris 2007 [1983], 19.

11 FRANCISCO, Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium, 24.11.2013, en: AAS 105 (2013) 1019-1137, 1026 (n. 15).

12 CONCILIO VATICANO II, Decreto Ad Gentes, 7.12.1965, en: AAS 58 (1966) 947-990, 948 (n. 2).

En este sentido, Congar, uno de los grandes misionólogos del Vaticano II, ha indicado: «Nuestra época – de veloces transformaciones, de cambio cultural – exige una conversión de formas ›tradicionales‹ que va más allá de los planes de adaptación o de ›aggiornamento‹, y que supone, más bien, una nueva creación. No es suficiente conservar los planes que se han tenido hasta ahora o, adaptarlos; es necesario construir uno nuevo». <sup>13</sup>

El Concilio ha dado esta apertura para iniciar una nueva marcha con importantes contribuciones; por ejemplo, el Sínodo de los Obispos de 1974, la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), la encíclica *Redemptoris Missio* (1990) y, cómo no mencionar también, las consideraciones presentadas por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968. Estos acontecimientos han sido pasos significativos y decisivos en esta nueva senda eclesial. Sobre todo, la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* fortalece esta reflexión y cambio de paradigma. Pablo VI inicia indicando que ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad total de la evangelización. Es un gran reto para la Iglesia abarcar todos los elementos esenciales que comprende el anuncio del Evangelio. El mismo Pontífice afirmaba que los elementos de los cuales debe impregnarse el Evangelio y que el Sínodo de Obispos había subrayado (despertar de las Iglesias particulares, la *indigenización*, la liberación humana, la formación de pequeñas comunidades, etc.) están situados en la misma línea del Concilio Vaticano II, sobre todo en *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* y *Ad Gentes*. <sup>14</sup>

En este sentido, acogiendo el concepto de *evangelización*, que ofrece una nueva comprensión del termino *misión* – en contraposición a la reflexión preconiliar –, Pablo VI indicaba:

«Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: ›He aquí que hago nuevas todas las cosas‹ (Ap 21, 5; cf. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15). Pero la verdad es que no hay humanidad nueva si no hay en primer lugar hombres nuevos con la novedad del bautismo (cf. Rom 6, 4) y de la vida según el Evangelio (cf. Ef 4, 23-24; Col 3, 9-10). La finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama (cf. Rom 1, 16; 1 Cor 1, 18; 2, 4), trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos». <sup>15</sup>

En efecto, como ha indicado el Papa Francisco, *Evangelii Nuntiandi*, testamento pastoral del grande Pablo VI, continúa siendo el documento postconciliar más importante, que no ha sido hasta el momento superado; <sup>16</sup> es el resultado de un verdadero *καίρós*, de un momento especial en que el Señor ha actuado, ha hablado y ha sido escuchado por sus discípulos.

En este contexto, la Iglesia asume una tarea con rostro nuevo y con un enorme reto; esta invitada a aceptar que en muchas ocasiones no ha realizado la tarea debidamente como le ha confiado el Señor, se ha equivocado, ha causado escándalo. Quizás, como Judas, ha «traicionado al Maestro persiguiendo honores y prebendas humanas» (cf. Mt 26, 14-16; Mc 14, 10-11; Lc 22, 1-6) o como Pedro, ha tenido miedo del martirio y lo ha negado (cf. Mt 26, 69-75;

<sup>13</sup> Cf. Yves CONGAR, Renovación del espíritu y reforma de la Institución, en: Concilium 73 (1972) 335.

<sup>14</sup> Cf. PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8.12.1975, en: AAS 68 (1976) 6-76, 17 (n.17).

<sup>15</sup> Ibid., n. 18.

<sup>16</sup> FRANCISCO, Discurso a los participantes en la Asamblea Diocesana de Roma, 16.6.2014. Recuperado de: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/june/documents/papa-francesco\\_20140616\\_apertura-convegno-diocesano.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140616_apertura-convegno-diocesano.html) (9.7.20).

<sup>17</sup> Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* (n.11), n.3.

<sup>18</sup> JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris Missio*, 7.12.1990, en: AAS 83 (1991) 249-340, 250 (n.2).

<sup>19</sup> FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* (n.11), n.27.

Mc 14, 66-72; Lc 22, 54-62; Jn 18, 17.25-27), pero Dios nunca se cansa de amar y perdonar.<sup>17</sup> Por eso, en este proceso de renovación es importante comprender como San Pablo que la fuerza se realiza en la debilidad (cf. 2 Cor 12, 7-10). La Iglesia, entonces, que no existe por sí misma, que no es dueña de la luz, sino que es canal del cual Dios se vale para transmitir su luz a la humanidad, tiene siempre oportunidad de cambiar, de transformarse, de ser mejor. Y, este es el camino que ha venido recorriendo a la luz del Concilio Vaticano II.

Después de *Evangelii Nuntiandi*, el Papa Juan Pablo II con la encíclica *Redemptoris Missio* ofrece otro impulso importante que presenta la apertura de la Iglesia a un diálogo cercano, integral y sincero con el mundo. Esta encíclica promulgada el 7 de diciembre de 1990, exactamente veinticinco años después del Concilio, viene a ser otro gran paso en la perspectiva misionera que continúa dando fuerza y vida a las conclusiones que aquel acontecimiento conciliar ha dejado, especialmente al Decreto *Ad Gentes* y a la exhortación apostólica de Pablo VI.

*Redemptoris Missio* enfatiza en la renovación de la fe y de la vida cristiana. Indica que la misión renueva la Iglesia, vigoriza la fe y la identidad cristiana, ofrece nuevos entusiasmos y motivaciones. De hecho, «la fe se refuerza donándola! La nueva evangelización de los pueblos cristianos encontrará inspiración y apoyo en el empeño por la misión universal».<sup>18</sup>

Estos acontecimientos suscitados por el Espíritu Santo en el transcurso del pasado siglo no pueden ser enmarcados como sucesos aislados; son grandes pasos que han señalado una nueva época misionera en la Iglesia y que han preparado también lo que en este siglo XXI hemos comenzado a vivir.

#### 4 El siglo XXI, un nuevo paso en la transformación

Después de un Pontificado transitorio de Benedicto XVI –difícil y turbulento por la ola de escándalos al interno de la Iglesia y la crisis global a nivel económico, político, social, científico y filosófico –, en el segundo decenio del Siglo XXI, un nuevo pontífice venido de América Latina ha continuado con esta perspectiva de renovación. Revestido con el mismo nombre de aquel gran renovador de comienzos del siglo XIII –San Francisco de Asís, que con su testimonio de pobreza y santidad sacudió las estructuras eclesiales para invitarlas a volver su mirada sobre lo que es centro de su competencia: El Evangelio –, el Papa Francisco alienta insistentemente a continuar en este empeño misionero. Precisamente, en su primera exhortación apostólica, que se podría indicar como la marca de su deseo renovador, indica:

«Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad».<sup>19</sup>

Ciertamente, esta perspectiva de Francisco, viene alimentada por el camino que ha hecho la Iglesia en América Latina, consciente de la necesidad de orientar el anuncio del Evangelio sobre la realidad propia de los pueblos que viven la pobreza, la opresión, la violencia, la exclusión, el desplazamiento, el secuestro, el mismo dolor de aquellos israelitas oprimidos por el poder del faraón y en los cuales Dios ha suscitado caminos de liberación (cf. Ex 2, 23-25).

## 5 El año 2020 y una nueva perspectiva global

En ningún otro momento histórico hemos presenciado la irrupción del fenómeno global tan fuertemente presente como lo constatamos en el último año de la segunda década de este siglo XXI. Ciertamente, después del lamentable suceso de la segunda guerra mundial surgieron grandes avances relacionados con la globalización; sobre todo, aquellos que tenían que ver con los nuevos sistemas informáticos desarrollados en primer lugar por Alemania, continuados y perfeccionados después por los Estados Unidos. Sin embargo, la llegada del COVID-19 cambió por completo la estructura del mundo y sin lugar a dudas generará una nueva era global.

Así como la «peste negra», en la mitad del siglo XIV (1347-1350), fue un terremoto que ayudó a despertar la sociedad medieval y creó condiciones para la llegada del renacimiento, de la misma manera la pandemia que venimos afrontando desde finales del 2019, durante todo el año 2020 y ahora, a inicios de esta tercera década del siglo XXI, es una dolorosa tormenta que abrirá nuevos temas, espacios y orientaciones en las dimensiones de todas las sociedades y, por su puesto, en el camino de reflexión teológica y de acción misionera de la comunidad eclesial. De hecho, el Papa Francisco, el 27 de marzo de 2020, durante el momento extraordinario de oración en tiempos de pandemia celebrado en el Atrio de la Basílica de San Pedro, en su mensaje reflexivo indicó:

»La tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto esas falsas y superfluas seguridades con las que habíamos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, rutinas y prioridades. Nos muestra cómo habíamos dejado dormido y abandonado lo que alimenta, sostiene y da fuerza a nuestra vida y a nuestra comunidad. La tempestad pone al descubierto todos los intentos de encajonar y olvidar lo que nutrió el alma de nuestros pueblos; todas esas tentativas de anestesiar con aparentes rutinas ›salvadoras‹, incapaces de apelar a nuestras raíces y evocar la memoria de nuestros ancianos, privándonos así de la inmunidad necesaria para hacerle frente a la adversidad«. <sup>20</sup>

En estas palabras, el Papa está mostrando también un nuevo camino. Frente a esta realidad que ha desconcertado y continúa generando incertidumbre, todos podríamos prepararnos para dejarnos renovar; porque las seguridades que creíamos tener se han desboronado.

La globalización había ido avanzando vertiginosamente, nos estábamos acomodando a una vida tecnológica, a eficaces medios de transporte, alentábamos el consumismo y poco a poco la humanidad se iba adormilando en las fantasías del materialismo y el neoliberalismo, pero la virtud ética que daría equilibrio a los seres humanos y al planeta, nuestra casa común, estaba desapareciendo de las conciencias.

En efecto, la globalización y la ética no deberían caminar por separado, éstas son dos realidades que se conectan mutuamente. Es difícil asumir que por un lado caminen los desarrollos técnicos, económicos, comerciales, educativos o de infraestructura y por otro lado se orienten el bienestar o buen vivir, lo que es objetivamente bueno o malo respecto a la conducta humana o aquello que tiene implicaciones directas en la consecución de la felicidad. De hecho, todo está relacionado. Los avances de la ciencia y la técnica cierta-

**20** FRANCISCO, *La vita dopo la pandemia*, Città del Vaticano 2020, 21.

**21** Cf. FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli Tutti*, 3.10.2020, n. 36. Recuperado de: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (19.10.20).

**22** Cf. FRANCISCO, *Homilía durante la celebración de la Eucaristía en Lampedusa*, 8.7.2013, en: AAS 105 (2013) 653-656, 653.

**23** John Samuel MBITI, *African Religions and Philosophy*, New York 1969, 109.

mente pretenden también el bienestar humano, el problema surge cuando este bienestar no se busca en términos de globalidad, sino en «particularismos»; es decir, cuando el bien particular predomina sobre el bien común, cuando la felicidad no se busca para todos, sino para unos pocos. Esto es lo que la pandemia ha mostrado a la humanidad: un grande desequilibrio entre globalización y ética.<sup>21</sup>

En esta sociedad global ninguna nación, pueblo o cultura concreta vive de manera aislada sin que sea afectado por lo externo; al contrario, absolutamente todo nos afecta a todos. Grande ignorancia del neoliberalismo pensar sólo en las ganancias del mercado y en el rédito económico y olvidar que de nada vale un país estable económicamente pero con grandes riesgos ecológicos. El calentamiento global, la carencia de agua, la contaminación del aire, el aumento del nivel del mar, etc. no son problemas que se resuelven en las *bolsas de valores*.

Venimos enfrentado a nivel global la rápida expansión del COVID-19, una situación que parecía, en principio, afectar únicamente a la China, en poco tiempo terminó convirtiéndose en una pandemia; por ejemplo, la Patagonia, ubicada en el extremo sur del cono sur del continente americano, una región a 19.112 km de distancia de la China también se ha visto amenazada y en grande peligro por la propagación del virus. Y, las grandes potencias económicas, con todo su capital financiero, han sido fuertemente golpeadas, difícilmente han podido frenar esta crisis de salubridad; al contrario, ahora también la economía mundial entra en crisis.

Hemos descubierto, entonces, que ningún ser humano puede sentirse seguro por sí mismo, aunque lamentablemente aún la desigualdad social ha hecho que unos grupos quizás tengan algunas posibilidades de ventaja frente a otros, como el hecho de vivir en un lugar aislado o de poderse abastecer de alimentos más que otros, la realidad es que ni siquiera estas seguridades materiales logran dar una tranquilidad total. En definitiva, todos dependemos de todos, nadie ha sido inmune al virus por sí solo, para combatirlo se ha requerido unidad y preocupación de todos por todos, no sólo uno, sino todos. La salud del que posee más recursos económicos se ve también amenazada de la misma manera de aquel que vive en la miseria, el cuidado personal depende también del cuidado social.

Al respecto, el Papa Francisco ya desde el año 2013, reflexionando sobre esta problemática de relación entre los seres humanos, durante su primer viaje oficial realizado a la isla Lampedusa, en donde se encontró con 50 inmigrantes africanos, invitó a despertar las conciencias, a no ser insensibles frente a los gritos de los otros. Recordó la pregunta que Dios hace a Caín: ¿dónde está tu hermano? (cf. Gn 4,9); sobre este punto, llamó la atención cómo el mundo ha perdido el sentido por la responsabilidad fraterna, lo que indicó como «globalización de la indiferencia», que trae consigo trágicas consecuencias.<sup>22</sup>

En medio de la marcada actitud de indiferencia ante el sufrimiento, no podemos negar que la pandemia nos ha despertado, surgen de todos los rincones del mundo deseos de cambio. Se va generando, al menos por ahora teóricamente, una conciencia común que existe una armonía natural en la cual todo está interconectado, no solamente entre las personas, sino también entre éstas y el medio ambiente, el cosmos en su totalidad. En la medida que exista el agua, también las personas pueden existir, en la medida que haya aire puro que posibilite la respiración también otros seres vivos podrán existir, en la medida en que se disminuya el calentamiento global se podrán frenar inundaciones, pandemias, la desaparición de muchas especies animales y, ciertamente, la muerte temprana de muchos seres humanos. En consecuencia, la expresión del teólogo y filósofo keniano Mbiti: «*I am because we are and, since we are, then I am*»,<sup>23</sup> resuena ahora y seguirá resonando cada vez más fuerte en muchas conciencias.



Los seres humanos iremos entendiendo que la realidad global no se puede fragmentar. La vida terrena y, porque no indicarlo también en coordenadas más amplias, el universo mismo, es un eslabón unido por un número infinito de posibilidades en que el afianzamiento de la diversidad y su más plena estructuración se dan paradójicamente en la medida en que se comprenden como un »uno« estrechamente ligado.

## 6 ¿Cómo entonces podrían las comunidades cristianas responder frente a este momento histórico ?

Un nuevo enfoque misionero tienen los creyentes en Cristo motivados por tiempos nuevos, que exigen mayor compromiso y una auténtica respuesta de fe. La primera actitud de los cristianos debe ser la esperanza, ellos son portadores de la Buena Nueva, de la alegría de la Resurrección.<sup>24</sup>

En segundo lugar, esta época de grandes retos y de »incertidumbre« no puede convertir a los cristianos en espectadores de la escena mundial; al contrario, su rol es protagónico, la fe los compromete frente a la grandiosa obra de la vida humana, ecológica y cósmica. Sus palabras y acciones no sólo son importantes sino urgentes. Empezar a construir un futuro con valores que conduzcan a la felicidad compartida es el reto de todas las comunidades cristianas. Anunciar a Jesucristo con actos de fe, de esperanza y caridad es el camino de los cristianos hoy.

El testimonio de la unidad, de la comunión fraterna, de la solidaridad, es el signo eficaz y el desafío impostergable para los creyentes. El Papa Francisco indicaba el peligro que nos ataque un virus peor, aquel del »egoísmo indiferente« cuando se piensa en sí mismo, cuando la realidad se lee sólo desde la limitada visión personal, así lo expresaba:

»[...] pensar que la vida mejora si me va mejor a mí, que todo irá bien si me va bien a mí. Se parte de esa idea y se sigue hasta llegar a seleccionar a las personas, descartar a los pobres e inmolarse en el altar del progreso al que se queda atrás. Pero esta pandemia nos recuerda que no hay diferencias ni fronteras entre los que sufren: todos somos frágiles, iguales y valiosos. Que lo que está pasando nos sacuda por dentro. Es tiempo de eliminar las desigualdades, de *reparar la injusticia* que mina de raíz la salud de toda la humanidad. Aprendamos de la primera comunidad cristiana, que se describe en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Había recibido misericordia y vivía con misericordia: »Los creyentes vivían todos unidos y tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno« (Hch 2, 44-45). No es ideología, es cristianismo.«<sup>25</sup>

Así, pues, a la Iglesia se le presenta una ruta concreta, una nueva manera de reflexionar y vivir el misterio de la fe, este proceso lo podríamos llamar teología práctica o como lo ha indicado Felix Wilfred »teología pública«.<sup>26</sup> Un nuevo paradigma como respuesta a los desafíos concretos de las Iglesias locales y, ahora, con mayor razón, como respuesta a este reto global que cada comunidad eclesial, desde las condiciones propias y diversas, continúe asumiendo.

24 Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* (n. 11), n. 1.

25 FRANCISCO, *La vita dopo la pandemia* (n. 20), 54.

26 Cf. FELIX WILFRED, *Theology to go public*, Delhi 2013.

27 JUAN PABLO I, Audiencia general, 27.9.1978, Recuperado de: [http://www.vatican.va/content/john-paul-i/es/audiences/documents/hf\\_jp-i\\_aud\\_27091978.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-i/es/audiences/documents/hf_jp-i_aud_27091978.html) (10.7.20).



Renovación e innovación serían las marcas fundamentales de este enfoque que une la *praxis* con la teoría; de hecho, el punto de partida para reflexionar la fe vienen a ser la revelación cimentada en la Sagrada Escritura y en la propia experiencia de vida de las comunidades cristinas. Los pobres, los migrantes, los enfermos, los que más sufren en la sociedad serían quienes marquen el sendero a recorrer. Este es el sentido de «una Iglesia pobre para los pobres», los *Anawin*, los pobres de Yahvéh, a semejanza de los israelitas en el exilio, ellos son quienes tendrán la autoridad para hablar desde su propia experiencia, desde una realidad que no requiere mayor teoría sino la expresión libre y sincera de la fe, la esperanza y la caridad (cf. Mt 25, 31-46).

Entonces, el desafío que nos compete como Iglesia, como pueblo de Dios, es inmenso; ya lo indicaba Juan Pablo I, quien en sólo 33 días de pontificado enseñó con vehemencia una ruta concreta para la Iglesia, en su última audiencia general, citando a su antecesor Pablo VI, afirmó:

»Todos recordamos las graves palabras del Papa Pablo VI: ›Con lastimera voz los pueblos hambrientos interpelan a los que abundan en riquezas. Y la Iglesia, conmovida ante tales gritos de angustia, llama a todos y cada uno de los hombres para que movidos por amor respondan finalmente al clamor de los hermanos‹ (*Populorum progressio*, 3). Aquí a la caridad se añade la justicia, porque –sigue diciendo Pablo VI– ›la propiedad privada para nadie constituye un derecho incondicional y absoluto. Nadie puede reservarse para uso exclusivo suyo lo que de la propia necesidad le sobra, en tanto que a los demás falta lo necesario‹ (*Populorum progressio*, 22). Por consiguiente ›toda carrera aniquiladora de armamentos resulta un escándalo intolerable‹ (*Populorum progressio*, 53). A la luz de estas expresiones tan fuertes se ve cuán lejanos estamos todavía –individuos y pueblos– de amar a los demás ›como a nosotros mismos‹, según el mandamiento de Jesús». <sup>27</sup>

Este sería el primer paso de transformación eclesial, no sólo escribir una teología de la fe, la esperanza y la caridad; sino también ponerla en marcha, hacer presente el Reino de Dios, que se traduce en la justicia, la equidad, el servicio, la humildad, la reconciliación, la paz, etc. Así lo indica la carta del Apóstol Santiago: »Muéstrame tu fe sin obras y yo te mostraré por las obras mi fe« (St 2, 18).

## **7 A manera de conclusión: el camino hacia un nuevo paradigma misionero**

Después de celebrarse la CX Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano, que se realizó de manera virtual del 6 al 8 de julio de 2020, los obispos de este país de América Latina, redactaron un mensaje titulado: *Para superar todas las pandemias: esperanza, compromiso y unidad*, del que vale la pena apoyarnos para concluir este camino de perspectivas hacia un nuevo paradigma misionero para la Iglesia universal; porque precisamente los prelados de esta región del continente americano »creen en la posibilidad de transformar este momento difícil y complejo en la oportunidad de construir algo nuevo y mejor para todos«.

Los obispos colombianos inician invitando a abrazar la fe en Dios, resaltan la presencia del Creador en la historia y su intervención constante que da vida e ilumina la existencia del hombre; seguidamente, presentan la virtud de la esperanza como un paso que posibilitaría emprender un proceso transformador, que proyecte hacia un futuro mejor para todos; después enfatizan en la unidad, porque »la gravedad de la situación que afronta la humanidad no se puede permitir egoísmos y polarizaciones, ni búsquedas mezquinas e

intereses individuales»; llaman también a la solidaridad porque «si la pandemia pide un distanciamiento físico, al mismo tiempo reclama la mayor cercanía de interés y de ayuda efectiva ante las necesidades que viven los demás»; promueven la equidad como esfuerzo necesario para eliminar todo rasgo de desigualdades aún fuertemente presentes en las sociedades y en las culturas; convocan a la reconciliación y la paz, a la consolidación de la ética y el bien común, al fortalecimiento y acompañamiento de la familia y al cuidado de la casa común que se traduce en la preocupación por el medio ambiente y la correcta administración de los recursos naturales, que son signos vivos de la mano creadora de Dios y de su presencia en el mundo.<sup>28</sup>

En definitiva, la renovación viene dada, como ya lo ha presentado Karl Rahner, desde una antropología – trascendental;<sup>29</sup> es decir, acudimos hoy a una pastoral misionera con rostro nuevo, con un *Kerygma* acorde a las necesidades de las nuevas generaciones, con procesos de iniciación cristiana que profundicen el misterio de Dios confrontándolo con la vida de quienes reciben los sacramentos, con un mayor acercamiento a los jóvenes en sus lenguajes interpretando sus anhelos, sus diversas formas de ver y confrontarse con la realidad, con una pastoral misionera en la que se brinde espacio a todos y se dialogue con todos, con una reforma en la vida litúrgica, sobre todo que la Eucaristía se viva y se celebre realmente como «la fuente y cumbre de toda la vida cristiana»,<sup>30</sup> con nuevos métodos de evangelización que hablen al hombre de hoy, que se tenga en cuenta el uso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación que son fundamentales para llevar adelante la tarea del anuncio de la Buena Nueva, así como también la atención y uso de las tecnologías convergentes como son la biotecnología, la nanotecnología y el uso de las redes virtuales que se convierten en un nuevo areópago misionero del que las comunidades cristianas no pueden estar al margen.

La proyección pastoral ha de estar enfocada, entonces, sobre el nuevo paradigma de «Iglesia en salida»<sup>31</sup> que vaya al encuentro con las familias, que salga de la «sacristía» para ir a cada hogar, para ir en busca de los alejados, de los pobres, de los ancianos y enfermos que son la prioridad en este desafío pastoral y, por su puesto, en el centro, la *Missio ad Gentes* que no puede ser solo el punto conclusivo del esfuerzo pastoral, sino su constante horizonte y su paradigma por excelencia.

Este cambio de enfoque está marcado también por el don de la profecía; como ha indicado el Papa Francisco, el mundo de hoy pide cristianos profetas que den testimonio que es posible vivir el Evangelio, así explica el Papa este camino profético:

»Se necesitan vidas que manifiesten el milagro del amor de Dios; no el poder, sino la coherencia; no las palabras, sino la oración; no las declamaciones, sino el servicio. ¿Quieres una Iglesia profética? Comienza con servir, y calla. No la teoría, sino el testimonio. No necesitamos ser ricos, sino amar a los pobres; no ganar para nuestro beneficio, sino gastarnos por los demás; no necesitamos la aprobación del mundo, el estar bien con todos –nosotros decimos «estar bien con Dios y con el diablo», quedar bien con todos – no, esto

**28** Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, Mensaje de los obispos católicos al pueblo colombiano. Para superar todas las pandemias: esperanza, compromiso y unidad, Bogotá, 9.7.2020. Recuperado de: <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/destacados/al-cierre-de-la-cx-asamblea-obispos-invitan-superar-todo-tipo-de-pandemias> (10.7.20).

**29** Cf. KARL RAHNER, Uditore della parola, Torino 1967.

**30** Cf. CONCILIO VATICANO II, Lumen Gentium (n. 2), n. 11.

**31** Cf. FRANCISCO, Evangelii Gaudium (n. 11), n. 49.

**32** FRANCISCO, Homilía en la Solemnidad de San Pedro y San Pablo, Basílica Vaticana, 29.6.2020. Recuperado de: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200629\\_omelia-pallio.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200629_omelia-pallio.html) (10.7.20).

**33** David J. BOSCH, Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión, Michigan 2000, 448-450.

no es profecía, sino que necesitamos la alegría del mundo venidero; no aquellos proyectos pastorales que parecerían tener en sí mismo su propia eficiencia, como si fuesen sacramentos; proyectos pastorales eficiente, no, sino que necesitamos pastores que entregan su vida como *enamorados de Dios*.<sup>32</sup>

La Iglesia, entonces, enfrenta en estos tiempos contemporáneos, como ha indicado David Bosch, un mundo diferente, una nueva ruta de vida para la humanidad y esto exige *un nuevo entendimiento de la misión*, así lo describe Bosch:

»Vivimos en un período de transición, en el límite entre un paradigma que no satisface y otro que aún, en gran parte, es amorfo y opaco. Un período de cambio paradigmático es, por naturaleza, un tiempo de crisis y debemos recordar que la crisis es el punto donde se encuentran el peligro y la oportunidad (Koyama). Es un tiempo en el que varias ›respuestas‹ nos acosan y muchas voces claman para ganar nuestra atención [...] La misión hoy tiene que ser comprendida e implementada de manera nueva e imaginativa. En palabras de Juan XXIII pronunciadas en 1963, poco antes de su muerte: ›el mundo de hoy, las necesidades esclarecidas en los últimos cincuenta años y un entendimiento más profundo de la doctrina nos han traído a una nueva situación ... *No es que el Evangelio haya cambiado; es que hemos empezado a comprenderlo mejor*‹ [...] Esto significa que tanto las fuerzas centrífugas como las centrípetas en el paradigma emergente – diversidad *versus* unidad, divergencia *versus* integración, pluralismo *versus* holismo – tendrán que ser tomadas en cuenta en todo el proceso. Una noción crítica en este sentido será la de tensión creativa: únicamente en el marco de este campo de fuerzas de aparentes opuestos empezaremos a aproximarnos a una manera de hacer teología que sea significativa para nuestra propia época». <sup>33</sup>

Qué gran desafío, que gran reto para las comunidades cristianas de hoy de cara a este cambio epocal. Nuevos caminos nos esperan y la oportunidad de aprovechar las circunstancias para proyectar con más fuerza la tarea de la misión está en las manos de cada bautizado, de cada comunidad cristiana. Entonces, que no haya miedo a la conversión y renovación constante, ¡Dejémonos transformar por el Señor! Cristo, que es »Camino, Verdad y Vida« (Jn 14,5) continuará siendo el principio y el fin, el Señor de la historia, del tiempo y del espacio. Él hace nuevas todas las cosas (cf. Ap 21,5ss.). ♦

---

# Weltoffene Bürger für einen neuen Humanismus?

**Bildung und Theologie im Kontext  
der Globalisierung**

**von Thomas Fornet-Ponse**

## **Zusammenfassung**

Dieser Beitrag vergleicht mit dem von der UNESCO vertretenen Verständnis von Bildung als Global Citizenship Education und den Vorschlägen der Bildungskongregation zu einer Erziehung zum solidarischen Humanismus zwei Konzepte von Bildung im Kontext der Globalisierung und bezieht diese Grundperspektiven auf die Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller Menschen vom Februar 2019. Anschließend werden die philosophisch-theologischen Voraussetzungen der Bildungsverständnisse erörtert und abschließend anhand der Aspekte Interdisziplinarität, Internationalität, Interkulturalität und Interreligiosität erläutert, wie Theologie konfiguriert sein muss, um zu einer solchen Bildung beizutragen.

## **Schlüsselbegriffe**

→ Bildung  
→ Globalisierung  
→ Solidarität  
→ Interkulturalität

## **Abstract**

This paper compares two concepts of education in the context of globalization, the understanding of education as Global Citizenship Education advocated by UNESCO and the proposals of the Congregation for Education on an education that generates humanism in solidarity, and relates these basic perspectives to the Declaration on Human Fraternity of February 2019. It then discusses the philosophical-theological presuppositions of the understandings of education and, using the aspects of interdisciplinarity, internationality, interculturality and interreligiosity, explains in conclusion how theology must be configured in order to contribute to such education.

## **Keywords**

→ education  
→ globalization  
→ solidarity  
→ interculturality

## **Sumario**

Este trabajo compara, con la comprensión de la educación como Educación para la Ciudadanía Global de la UNESCO y las propuestas de la Congregación para la Educación sobre una Educación para el Humanismo Solidario, dos concepciones de la educación en el contexto de la globalización y relaciona estas perspectivas básicas con la Declaración sobre la Fraternidad de todos los Pueblos de febrero de 2019. A continuación, analiza los presupuestos filosófico-teológicos de las concepciones de la educación y concluye explicando, a partir de los aspectos de interdisciplinariedad, internacionalidad, interculturalidad e interreligiosidad, cómo debe configurarse la teología para contribuir a dicha educación.

## **Palabras clave**

→ educación  
→ globalización  
→ solidaridad  
→ interculturalidad

**Z**u Beginn der Corona-Pandemie war viel von Solidarität und der Verantwortung als Bürgerinnen und Bürger, von Globalisierung und lokalem Handeln, von Systemrelevanz und kritischer Infrastruktur die Rede und es wurde angesichts der Schließungen von Bildungseinrichtungen aller Couleur nach dem Stellenwert von Bildung und Erziehung gefragt. Des Öfteren wurde schon früh die Hoffnung geäußert, die Corona-Krise könne bei allem Leid und allen Problemen, die sie mit sich bringt, auch eine Chance bedeuten, Wirtschaft und Gesellschaft gerechter zu gestalten. Dabei zeigt sich die aktuelle Situation einerseits als beschleunigender Faktor von Prozessen, die schon begonnen haben und andererseits werden bekannte Missstände insbesondere in der Wirtschaft breiter diskutiert als bislang. Ob dies jedoch tatsächlich zu Ergebnissen führt, die gemeinwohl-orientiert sind und zu einer gerechteren und menschenwürdigeren Gesellschaft führen, hängt maßgeblich davon ab, ob die viel beschworene Solidarität ein wesentlicher Orientierungspunkt ist oder doch Partikularinteressen überhand gewinnen.

In diese aktuelle Diskussion fügen sich zwei jüngere Bildungskonzepte ein, die sich der Bildung bzw. Erziehung im Kontext der Herausforderungen durch die Globalisierung widmen und trotz ihrer unterschiedlichen Provenienz wichtige Gemeinsamkeiten aufweisen: Zum einen die von der UNESCO propagierte »Global Citizenship Education« und zum anderen die von der römischen Bildungskongregation anlässlich des 50. Jahrestags von *Populorum progressio* veröffentlichten Orientierungshilfen für eine »Erziehung zum solidarischen Humanismus«.<sup>1</sup> Diesen Konzepten möchte ich mich im Folgenden widmen, indem ich sie zunächst mit einem Fokus auf ihre Gemeinsamkeiten skizziere, anschließend nach ihren philosophisch-theologischen Voraussetzungen frage und schließlich überlege, wie Theologie konfiguriert sein muss, um zu einer solchen Bildung beizutragen.

## 1 Bildung im Kontext der Globalisierung

Beide Konzepte widmen sich nicht nur der Bildung und Erziehung im Kontext der Globalisierung, sondern verfolgen auch eine vergleichbare Zielperspektive, nämlich die eines von Solidarität, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit geprägten Miteinanders.

### 1.1 Erziehung zum solidarischen Humanismus

Das Dokument der Bildungskongregation stellt sich in die Tradition von *Populorum progressio* und betont, diese Enzyklika sei als »programmatisches Manifest des kirchlichen Sendungsauftrags im Zeitalter der Globalisierung« (Nr. 2) nach wie vor aktuell. Zentraler Bestandteil ist ein »Humanismus im Vollsinn des Wortes« (PP 42) als Grundlage der anvisierten Gesellschaft. Er wird im weiteren Text als »solidarischer Humanismus« bezeichnet und in Verbindung mit der Vorstellung einer »Zivilisation der Liebe« (Paul VI.) gesehen. Im Fokus steht das Miteinander in einer von vielfältigen kulturellen Unterschieden und Glaubensüberzeugungen wie heterogenen Wertvorstellungen geprägten Welt. Mit Rekurs auf *Laudato si'* wird ein Ziel der Erziehung darin gesehen, »ein neues Bild vom Menschen, vom Leben, von der Gesellschaft und von der Beziehung zur Natur zu verbreiten« (Nr. 2; LS 215).

<sup>1</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20170416\\_educare-umanesimo-solidale\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_ge.html).

Es folgen sechs inhaltliche Abschnitte: Zunächst wird unter dem Titel »Aktuelle Szenarien« die derzeitige Situation beschrieben, in der die vielfältigen Krisen, die mit ihnen verbundenen Ungerechtigkeiten sowie deren Relevanz für die Zukunft benannt werden. In diesem epochalen Wandel »manifestiert sich ein Niedergang des Humanismus, der häufig auf Gleichgültigkeit als Paradigma gegründet ist« (Nr. 4). Positiv sei andererseits, dass die Globalisierung der Beziehungen auch eine Globalisierung der Solidarität sei. In diesem Kontext zeige sich eine Bildungsverantwortung, die die Vision für ein gemeinsames (öffentliches) Miteinander unterstützt. Daher sei ein Bildungsplan nötig, »der die Gründe für die Zusammenarbeit in einer solidarischen Welt zu transportieren vermag« (Nr. 6).

Dieser Perspektive entsprechend wird mit Rekurs auf *Gravissimum educationis* dafür geworben, Bildung menschlicher zu machen, d.h. Bildung im Dienst eines solidarischen Humanismus zu verstehen, der »im Dienst der höchsten Ziele des Menschseins« (Nr. 7) die Dialogbereitschaft und den Einsatz für das Gemeinwohl beinhaltet und die Person mit ihren Begabungen, Berufungen und Beziehungen und den persönlichen, moralischen sowie sozialen Einstellungen ins Zentrum stellt. Lehre und Lernen sollen Hand in Hand gehen mit solidarischem Leben und Handeln.

Ein solches Bildungsverständnis richtet sich gegen Ausgrenzung, fördert die individuelle Verschiedenheit und basiert auf einer Kultur des Dialogs. Diese gründet auf Freiheit und Gleichheit und verfolgt die sozialen Ziele des Friedens und der Gerechtigkeit. Religiöse Bekenntnisse sollen »sich öffentlich zu ihren positiven ethischen Werten« (Nr. 13) bekennen. Bürgerinnen zu einer solchen Dialogkultur – die auch den interkulturellen Dialog umfasst – mit ihrem relationalen Werterahmen zu befähigen, ist ein wichtiges Ziel der Erziehung zum solidarischen Humanismus. Sie will die Grundlagen für einen friedlichen Dialog schaffen und zielt auf den Aufbau einer besseren Welt ab.<sup>2</sup>

Da diese Perspektive auf eine nachhaltige Entwicklung hin zum Frieden von der Hoffnung getragen ist, dass aus christlicher Sicht die Erlösung schon begonnen hat, besteht der spezifische Sendungsauftrag einer Erziehung zum solidarischen Humanismus darin, diese Hoffnung zu globalisieren. »Dieser Auftrag wird durch den Aufbau erzieherischer und pädagogischer Beziehungen erfüllt, die zur christlichen Liebe befähigen und Solidargemeinschaften schaffen, in denen das Gemeinwohl in Tugend an das Wohl jedes einzelnen Mitglieds geknüpft ist« (Nr. 18). Demzufolge werden auch die Hoffnungen der Globalisierungen gefördert, indem die positiven Seiten betont werden.

Am Aufbau des solidarischen Humanismus sollen sich alle beteiligen können, weshalb Pluralismus, Dialogräume und die Verortung in einem ethischen Universum wichtige Bestandteile sind. Indem sich dies letztlich auf die gesamte Menschheitsfamilie erstreckt, sind in einem echten Inklusionsprozess auch die künftigen Generationen zu berücksichtigen (vgl. Nr. 21). Damit besteht ein weiteres Ziel dieses Bildungsverständnisses darin, eine auf einer generationenübergreifenden Ethik basierende Kultur mit aufzubauen. Demzufolge

**2** »Es geht in erster Linie um einen Bildungsprozess, bei dem das Streben nach einem friedlichen und bereichernden Zusammenleben auf einem weitergefassten Begriff des Menschseins – in seiner psychologischen, kulturellen und spirituellen Ausprägung – fußt, der im Sinne einer ganzheitlichen und transzendenten Vorstellung von der Entwicklung der Person und der Gesellschaft über jede Form von Egozentrismus und Ethnozentrismus hinausgeht« (Nr. 15).

**3** Vgl. neben den UNESCO-Publikationen (Global Citizenship Education. Preparing Learners for the 21st century, 2014; Global Citizenship Education. Topics and Learning Objectives, 2015) den Beitrag von Maria Böhmer bei der Tagung des Instituts für Weltkirche und Mission in Sankt Georgen 2019: Maria BÖHMER, Bildung im globalen Kontext: Die Perspektive der UNESCO (<https://www.unesco.de/node/2607>). Vgl. ferner für die breitere bildungs-

wissenschaftliche Perspektive Ali A. ABDI/Lynette SHULTZ/Thashika PILLAY (Eds.), *Decolonizing Global Citizenship Education*, Rotterdam u. a. 2015; Ali A. ABDI/Lynette SHULTZ (Eds.), *Educating for Human Rights and Global Citizenship*, Albany 2008; Vanessa ANDREOTTI/Lynn DE SOUZA (Eds.), *Postcolonial perspectives on global citizenship education*, New York 2014; Ian DAVIES u. a. (Eds.), *The Palgrave Handbook of Global Citizenship and Education*,

wird der klassische Aktionsradius der Bildung erweitert, indem den Bedürfnissen der künftigen Generationen insbesondere im akademischen Bereich Rechnung getragen wird. Eine echte Inklusion bezieht zudem die vorangegangenen Generationen mit ein, was gerade das historische, wissenschaftliche und humanistische Wissen betrifft (vgl. Nr. 23).

Um diese Ziele einer Erziehung zum solidarischen Humanismus erreichen zu können und neue Möglichkeiten zu suchen, um unterschiedliche Personen zu erreichen – insbesondere diejenigen, die schwer Zugang zu Bildung haben –, sollen Netze der Kooperation gebildet werden. Diese Netzwerke sind in allen Bildungsbereichen, vor allem in der akademischen Bildung anzustreben. Für die Universitäten bedeutet dies, jene kollektiven Forschungen zu bevorzugen, »deren Ergebnisse nicht nur durch die wissenschaftliche Objektivität aufgrund der Anwendung geeigneter Denkweisen, Methoden und Techniken, sondern auch durch die Erfahrung der Solidarität unter den Forschern untermauert werden können« (Nr. 26). Dazu gehören gemischte Forschungsgruppen aus Lehrpersonal, jungen Forscherinnen und Studierenden ebenso wie die internationale Zusammenarbeit und die Kooperation zwischen Bildungsbereich und anderen gesellschaftlichen Sektoren.

Im Ausblick wird der hohe Stellenwert von Bildung und Lehre in den Aktivitäten der katholischen Kirche hervorgehoben und es werden alle in Bildungsprozessen Engagierten dazu aufgerufen, sich für den Aufbau einer Zivilisation der Liebe einzusetzen und sich darüber auszutauschen.

## 1.2 Global Citizenship Education<sup>3</sup>

Ein ganz ähnliches Ziel verfolgt das Konzept einer Global Citizenship Education, das sich den Veränderungen in der bildungswissenschaftlichen Diskussion verdankt und dabei insbesondere auf die Notwendigkeit einer transformativen Pädagogik Bezug nimmt. Im Fokus steht die konsequent global gedachte Verantwortung der Einzelnen für die eigene Entwicklung und die Umwelt. Es fügt sich in die Entwicklung des Bildungsverständnisses der UNESCO ein, wobei insbesondere das Anfang der 2000er Jahre entstandene Konzept einer Bildung für nachhaltige Entwicklung bedeutend ist. »BNE zielt im Kern darauf ab, in einer komplexer und ungewisser werdenden Welt die Fähigkeit zur Gestaltung und zur Übernahme von Verantwortung zu vermitteln. Sie legt ein humanistisches, kosmopolitisches und umweltbezogenes Wertmodell zugrunde.«<sup>4</sup> Diese Verantwortung gilt der globalen Gemeinschaft ebenso wie den künftigen Generationen. Nachhaltige Entwicklung wird ganzheitlich verstanden und meint ökologische, soziale und wirtschaftliche Nachhaltigkeit.

Das Konzept einer Global Citizenship Education wird als Bestandteil der 2012 von UN-Generalsekretär Ban Ki-moon gestarteten Global Education First Initiative aufgenommen, worin »citizenship« neben Schulbildung für alle Kinder und Verbesserung der Qualität des Lernens eine der drei Prioritäten ist, um eine bessere Zukunft für alle bilden zu können.

London 2018; Lynn DAVIES, Global citizenship: Abstraction or framework for action?, in: Educational Review 58 (2006) 5-25; Gregor LANG-WOJTASIK (Hg.), Bildung für eine Welt in Transformation. Global Citizenship Education als Chance für die Weltgesellschaft, Opladen u. a. 2019; Rita VERMA, Critical Peace Education and Global Citizenship. Narratives From the Unofficial Curriculum, New York u. a. 2017.

4 BÖHMER, Bildung (Anm. 3), 4.



»Global Citizenship Education (GCE) is a framing paradigm which encapsulates how education can develop the knowledge, skills, values and attitudes learners need for securing a world which is more just, peaceful, tolerant, inclusive, secure and sustainable. It represents a conceptual shift in that it recognizes the relevance of education in understanding and resolving global issues in their social, political, cultural, economic and environmental dimensions. It also acknowledges the role of education in moving beyond the development of knowledge and cognitive skills to build values, soft skills and attitudes among learners that can facilitate international cooperation and promote social transformation.«<sup>5</sup>

Darin wird deutlich, dass Global Citizenship keinen legalen Status meint, sondern mehr das (auch faktisch zu realisierende) Gefühl der Zugehörigkeit zu einer größeren Gemeinschaft und gemeinsamen Menschheit, einen globalen Blick, der das Lokale mit dem Globalen und das Nationale mit dem Internationalen verbindet, sowie das Bewusstsein für den Weltbezug in unseren jeweiligen sozialen, kulturellen, politischen und emotionalen Bezügen. »It is also a way of understanding, acting and relating oneself to others and the environment in space and in time, based on universal values, through respect for diversity and pluralism.«<sup>6</sup> Daher ist die naheliegende Übersetzung von »global citizen« mit »Weltbürger« nicht optimal, weshalb Maria Böhmer »Bildung für Weltoffenheit« vorschlägt.<sup>7</sup> Gemeinsam mit Bildung für nachhaltige Entwicklung hat *global citizenship education* Eingang in die Agenda 2030 gefunden. Als SDG 4.7 wird formuliert: »Bis 2030 sicherstellen, dass alle Lernenden die für nachhaltige Entwicklung notwendigen Kenntnisse und Fähigkeiten erwerben, u.a. durch Bildung für nachhaltige Entwicklung, Global Citizenship Education und Wertschätzung kultureller Vielfalt.«<sup>8</sup> Mit dieser Zielsetzung kommt Globalisierung in ihrer Ambivalenz in den Blick, d.h. sowohl als Prozess, mit dem wirtschaftliche, politische und soziale Abhängigkeiten und hegemoniale Tendenzen mit den entsprechenden Herausforderungen für die internationale Gemeinschaft verbunden sind, als auch als Ausdruck gutartiger interkultureller Verbundenheit. Angesichts dessen liegt der Akzent einer kritischen Global Citizenship Education auf einer emanzipatorischen Pädagogik, was dabei hilft, Abhängigkeiten, Ausbeutungsverhältnisse und Entfremdungsprozesse zu demaskieren und zu dekonstruieren. »Consequently, by developing critical consciousness of social reality, it is imagined that citizen students show concern for social justice and are motivated towards active community involvement.«<sup>9</sup>

Global Citizenship Education greift Anliegen und Aspekte verschiedener Bildungskonzepte wie Interkulturelles Lernen, Globales Lernen, Friedenserziehung, Menschenrechtsbildung oder Politische Bildung auf und verbindet sie in Richtung der politischen

5 UNESCO, *Preparing Learners* (Anm. 3), 9.

6 Ebd., 14. »Global citizenship refers to a sense of belonging to a broader community and common humanity. It emphasizes political, economic, social and cultural interdependency and interconnectedness between the local, the national and the global« (UNESCO, *Topics* [Anm. 3], 14). Vgl. zum Verständnis von »citizenship« auch Nigel DOWER, *Are We All Global Citizens or Are Only Some of Us Global Citizens? The Relevance of This Question to Education*, in: ABDI/SHULTZ, *Educating* (Anm. 3), 39–53.

7 BÖHMER, *Bildung* (Anm. 3), 5.

8 [www.unesco.de/bildung/bildungsgenda-2030](http://www.unesco.de/bildung/bildungsgenda-2030). Vgl. auch »Exkurs 1 – *Global Citizenship Education* im Rahmen der UNESCO«, in: Werner WINTERSTEINER/Heidi GROBBAUER/Gertraud DIENDORFER/Susanne REITMAIR-JUÁREZ, *Global Citizenship Education. Politische Bildung für die Weltgesellschaft*. Österreichische UNESCO-Kommission, Wien 2014, 6.

9 Tracey I. ISAACS, *Internationalism in Global Citizenship and Education*, in: DAVIES, *Handbook* (Anm. 3), 149–163, 162.

10 Vgl. dazu auch »Exkurs 3 – *Global Citizenship Education* in Bezug zu anderen politischen Pädagogiken«, in: WINTERSTEINER u.a., *Education* (Anm. 8), 28–35 sowie die entsprechenden Beiträge in DAVIES, *Handbook* (Anm. 3). Für den europäischen Kontext empfiehlt Lang-Wojtasik eine Konzentration auf »Bildung für nachhaltige Entwicklung und Umweltbildung, Friedenspädagogik und Gewaltfreie Konfliktbearbeitung, Interkulturelle und differenzsensible Pädagogik sowie Globales Lernen und Menschenrechtsbildung« (Gregor LANG-WOJTASIK,

Anteilnahme und Teilhabe am globalen Geschehen.<sup>10</sup> Dies erfolgt mit einer inklusiven und integrativen Perspektive und bezieht sich auf formelle, non-formelle und informelle Bildung sowie auf curriculare und extracurriculare Aktivitäten. Abhängig vom Kontext werden unterschiedliche Akzente gesetzt: Während in einigen Teilen von Afrika in Konfliktkonstellationen oder Post-Konflikt-Gesellschaften der Schwerpunkt im Bereich der Friedenserziehung liegt, steht in anderen Ländern (insbesondere in Lateinamerika und dem Nahen Osten) mehr im Vordergrund, demokratische Teilhabe und andere universale Werte zu stärken.<sup>11</sup>

In der Diskussion über dieses Bildungskonzept können idealtypisch zwei Ausformungen unterschieden werden: In einer »individuell-humanitären« Tendenz geht es stärker um die globale Ausrichtung einer Citizenship Education, also als »education of the global citizen«, während ein »strukturell-politischer« Ansatz mehr als »education for global citizenship« firmiert, d.h. auf gesellschaftliche Strukturen fokussiert, »die verändert werden müssen, damit Weltbürgertum überhaupt eine lebbare Option werden kann«.<sup>12</sup> Als pädagogische Leitlinie der UNESCO dient das strukturell-politische Paradigma, wobei einige Elemente des individuell-humanitären integriert werden. Damit werden die persönlichen wie die gesellschaftlichen Voraussetzungen für global citizenship adressiert. Da allerdings global citizenship nicht in gleicher Weise realisiert werden kann wie eine national citizenship, entsteht eine Spannung zwischen Anspruch und Realisierungsmöglichkeit, durch die sie zu einer konkreten Utopie wird. »Sie fragt nach Voraussetzungen und Möglichkeiten, Strukturen für demokratische Mitbestimmung über den Nationalstaat hinaus zu entwickeln ebenso wie Strukturen der Verrechtlichung der internationalen Beziehungen, um ›das Recht des Stärkeren‹ durch ›die Stärke des Rechts‹ zu ersetzen.«<sup>13</sup>

Damit sind verschiedene Spannungen (sowohl im Konzept einer *global citizenship* als auch bei einer Global Citizenship Education zu beobachten, insbesondere die zwischen dem Ziel, globale Solidarität zu erhöhen bzw. eine globale Gemeinschaft zu fördern, und der individuellen Wettbewerbsfähigkeit, also den in einer globalisierten Welt nötigen individuellen Kompetenzen. Auch die Verbindung lokaler und globaler Identitäten und Interessen ist zu nennen. Diese Spannungen hängen letztlich mit der grundlegenden Frage zusammen »of how to promote universality (e.g. common and collective identity, interest, participation, duty), while respecting singularity (e.g. individual rights, self-improvement).«<sup>14</sup> Sie sind nicht einfach in Richtung der Universalität aufzulösen, da Global Citizenship Education ansonsten Gefahr liefe, gerade jene Strukturen und Machtverhältnisse fortzuschreiben, die zu den Wurzeln der Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten gehören, die sie beheben will – deswegen ist die strukturell-politische Dimension

Große Transformation, Bildung und Lernen – Chancen und Grenzen einer Global Citizenship Education, in: DERS., Bildung [Anm. 3], 33-49, 43).

<sup>11</sup> Vgl. UNESCO, Preparing Learners (Anm. 3), 17.

<sup>12</sup> WINTERSTEINER u.a., Education (Anm. 8), 10. Vgl. zur Unterscheidung auch Vanessa ANDREOTTI, Soft versus critical Citizenship Education, in: Policy & Practice – A Development Education Review 3 (2006) 40-51.

<sup>13</sup> WINTERSTEINER u.a., Education (Anm. 8), 13.

<sup>14</sup> UNESCO, Preparing learners (Anm. 3), 18. »Global citizenship is a challenging concept in that it demands both understanding of the interconnectedness of life on a finite planet while at the same time accepting that this interconnection cannot be based on a universalism that denies and denigrates difference.« (Ali A. ABDI/ Lynette SHULTZ/Thashika PILLAY, Decolonizing Global Citizenship. An Introduction, in: DIES., Decolonizing [Anm. 3], 1-9, 1).

so wichtig.<sup>15</sup> Erkenntnistheoretisch bedeutet dies auf der Linie der Eurozentrismuskritik, die Vorherrschaft westlicher Formen der Wissensproduktion und allgemeiner eine universale Wissensproduktion zu kritisieren und dekonstruieren, da dies strukturelle Ungerechtigkeiten sind und sie zudem der Kontextualität menschlicher Erkenntnis zu wenig gerecht würden. Stattdessen sind stärker lokale bzw. indigene Formen aufzunehmen und zu reflektieren, sodass eher ein »global network of local knowledge systems«<sup>16</sup> entsteht, womit der Dialektik von universalem und lokalem Wissen begegnet werden kann.

Um diese Zielperspektive in die pädagogische Praxis einbringen zu können, ist es hilfreich, mit Osler und Starkey drei Dimensionen von Citizenship zu unterscheiden: Status, Gefühl und Praxis. Der Status bezieht sich auf die individuellen Rechte, die bislang wesentlich an den Nationalstaat gebunden sind, wenngleich es beispielsweise mit dem kommunalen Wahlrecht für alle EU-Bürger und -Bürgerinnen auch transnationale Ansätze gibt. Die zweite Dimension meint das »feeling of belonging to a community of citizens«,<sup>17</sup> das die lokale und die soziale Dimension (beispielsweise der Peergroup) umfasst. Drittens kommt das aktive Handeln mit dem Fokus auf Demokratie und Menschenrechte in den Blick, durch das Rechte eingefordert und praktisch in Anspruch genommen werden können und Lernenden bewusst wird, Einflussmöglichkeiten zu haben.

Indem eine Global Citizenship Education einerseits ein globales Bewusstsein wecken bzw. fördern und andererseits globale Fähigkeiten vermitteln will, ist sie eine »transformative Bildung, d.h. eine Bildung, die die Lernenden nicht nur in die Welt einführt, wie sie ist, sondern sie auch dazu befähigt, an ihrer Umgestaltung aktiv teilzunehmen.«<sup>18</sup> Dabei darf die historische Dimension, d.h. die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Verantwortung einhergehend mit der historischen Schuld – insbesondere bezüglich Kolonialismus und Imperialismus sowie den Zivilisationsbrüchen der Shoah und Hiroshima – nicht außer acht gelassen werden.

Global Citizenship Education ist mithin ein Paradigma und eine sich transdisziplinär durchziehende Perspektive, die in vielen Kontexten für Schülerinnen und Schüler deutlich werden kann und soll – und nicht nur während der Schulzeit, sondern als lebenslanges Lernen. Die pädagogische Praxis eines solchen Paradigmas basiert auf mehreren Prinzipien: Lernendenzentrierung, Holismus (hinsichtlich der Themen, Bildungsniveaus und Gesellschaftsbereiche), Dialog (mit Respekt und Offenheit für neue Ideen), Wertebildung (einschließlich der Berücksichtigung kultureller Wurzeln) sowie kritisches Denken und Kreativität mit der Ausrichtung auf persönliches wie gesellschaftliches transformatives Handeln.<sup>19</sup> Damit verbunden erstrecken sich die Anforderungen an eine Global Citizenship Education nicht nur auf die Ebene des kognitiven Wissens über Entwicklungen und Problemstellungen in der ganzen Welt, wobei Themen aus verschiedenen politischen Pädagogiken miteinander verbunden und besonders Zusammenhänge und Strukturen

**15** Vgl. ANDREOTTI, Soft (Anm. 12) und ABDI/SHULTZ/PILLAY, Decolonizing (Anm. 3). Hilfreich als Checkliste ist das Akronym HEADS UP, mit dem Repräsentationen und Aktivitäten auf schädliche Tendenzen untersucht werden können: hegemonic, ethno-centric, ahistorical, depoliticized, self-congratulatory and self-serving, (offering) un-complicated solutions, paternalism. Vgl. Vanessa ANDREOTTI, Global Citizenship Education

Otherwise, in: ABDI/SHULTZ/PILLAY, Decolonizing (Anm. 3), 221–229, 223–224.

**16** Vgl. Philip HIGGS, Indigeneity and Global Citizenship Education: A Critical Epistemological Reflection, in: DAVIES, Handbook (Anm. 3), 209–223, 220.

**17** Vgl. Audrey OSLER/Hugh STARKEY, Changing Citizenship: Democracy and Inclusion in Education, Berkshire 2005, 11.

**18** WINTERSTEINER u.a., Education (Anm. 8), 24; vgl. UNESCO, Topics (Anm. 3), 15. Vgl. dazu auch LANG-WOJTASIK, Große Transformation (Anm. 10) und Annette SCHEUNPFLUG, Transformatives Globales Lernen – eine Grundlegung in didaktischer Absicht, in: LANG-WOJTASIK, Bildung (Anm. 3), 63–74.

**19** UNESCO, Preparing learners (Anm. 3), 22.

herausgestellt werden. Entsprechend dem Paradigmenwechsel von der Inhaltsorientierung zur Kompetenzorientierung in der Pädagogik geht es darüber hinaus um Kernkompetenzen der politischen Bildung wie Urteilskompetenz, Handlungskompetenz, Methodenkompetenz und Sachkompetenz, aber auch um soziale Kompetenzen und Konfliktlösungskompetenz. Nicht zu vernachlässigen sind schließlich ethische Werte und Einstellungen, da Interpretationen von diesen beeinflusst sind und mündige *global citizens* diese reflektieren und sich aktiv für einen Frieden, Menschenrechte, Demokratie, soziale Gerechtigkeit und Gleichheit umfassenden Wertekanon einsetzen können sollten.<sup>20</sup>

Konkreter gefasst werden diese pädagogischen Grundprinzipien und Zielsetzungen, indem drei konzeptuelle Dimensionen unterschieden werden:

- ♦ *Kognitiv*: Lernende erwerben Wissen und Verständnis von globalen, regionalen, nationalen und lokalen Themen sowie der Verbundenheit und gegenseitigen Abhängigkeit von verschiedenen Ländern und Bevölkerungen.

Lernende entwickeln die Fähigkeiten zu kritischem Denken und zur Analyse.

- ♦ *Sozio-emotional*: Lernende erleben ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Menschheit und der auf den Menschenrechten basierenden geteilten Werte und Verantwortung.

Lernende entwickeln Haltungen der Empathie, der Solidarität und des Respekts für Differenzen und Diversität.

- ♦ *Verhaltensebene*: Lernende handeln wirksam und verantwortlich auf der lokalen, nationalen und globalen Ebene für eine friedlichere und nachhaltigere Welt.

Lernende entwickeln die Motivation und Bereitschaft, nötige Handlungen vorzunehmen.<sup>21</sup>

Diese Hauptlernziele bestärken sich gegenseitig und können mit den Attributen »informiert und kritisch gebildet«, »sozial verbunden und respektvoll gegenüber Diversität«, »ethisch verantwortlich und engagiert« zusammengefasst werden.

Sie zeigen zudem deutlich die großen Gemeinsamkeiten zur »Erziehung für einen solidarischen Humanismus«: Erstens der ganzheitliche Bildungsbegriff, da Bildung den ganzen Menschen in seinen vielfältigen Eigenschaften und Bezügen einbezieht und neben kognitiven Leistungen und der emotionalen Ebene auf die Entwicklung zu einer verantwortungsvollen Persönlichkeit abzielt. Zweitens zielt Bildung nach beiden Konzepten darauf ab, zur globalen Solidarität zu befähigen, was sich mit dem Respekt vor kultureller Vielfalt (und dem ehrlichen Interesse an anderen Menschen und ihren Lebenswirklichkeiten) und einem angestrebten dialogischen Verhältnis auch auf die erkenntnistheoretische Ebene und dort vorhandene Machtverhältnisse und Ungleichheiten bezieht. Schließlich verstehen beide Inklusion innovativ nicht nur auf die gegenwärtige Gemeinschaft bezogen, sondern auch auf künftige Generationen und – explizit im Text der Bildungskongregation und implizit durch die Tätigkeit der UNESCO – die vorangegangenen.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Vgl. WINTERSTEINER u. a., Education (Anm. 8), 37–40.

<sup>21</sup> UNESCO, Topics (Anm. 3), 15 und 29, eigene Übersetzung.

<sup>22</sup> Vgl. BÖHMER, Bildung (Anm. 3) 8–10. Sie regt auch an, dies auf tierisches und pflanzliches Leben auszuweiten, was theologischerseits als Bewahrung der Schöpfung aufgegriffen werden kann.

## 2 Die Erklärung von Abu Dhabi<sup>23</sup>

Die gleiche ganzheitliche Perspektive mit der Ausrichtung auf die globale Verantwortung findet sich in verschiedenen Texten und Initiativen Papst Franziskus' – besonders zu nennen sind die Enzyklika *Laudato si'* und die gemeinsame Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller Menschen. In diesem Kontext kann ich nur kurz auf Letztere eingehen.

Sie wurde am 4.2.2019 von Papst Franziskus und Scheich Ahmad at-Tayyib in Abu Dhabi unterzeichnet, begründet ihre Ausführungen mit der schöpfungstheologisch grundgelegten Geschwisterlichkeit aller Menschen und zielt auf dieser Basis auf eine »Kultur des gegenseitigen Respekts«. Die Hauptbotschaften sind die Forderung, menschengemachte Zerstörungen zu beenden und wertorientiert zu handeln, und die Analyse, dass die »Hauptursachen für die Krise der modernen Welt ein betäubtes menschliches Gewissen und eine Entfremdung von religiösen Werten sowie die Dominanz von Individualismus und materialistischen Philosophien ist«. Die damit verbundene Frustration und Verzweiflung führe viele in zerstörerische atheistische oder religiöse Extremismen. Dagegen plädieren Papst und Großimam für die Familie und die Religion als Basis einer positiven Zukunft und betonen, »die Religionen« wiegelten niemals zur Gewalt auf, wozu sie zwischen »der Wahrheit der Religion« sowie ihrer Instrumentalisierung unterscheiden.<sup>24</sup> Anschließend wird dies konkretisiert in zwölf rechtlich-politischen Thesen u. a. zur Religions- und Bekenntnisfreiheit, zu den Menschenrechten, aber auch zu Frauen- und Kinderrechten, bevor zum Schluss angeregt wird, dieses Dokument zu verbreiten und zu studieren.

Papst Franziskus und der Großimam verstehen die gegenwärtige Krise auch als Resultat einer mangelnden Bildung zur Verantwortung. Folgerichtig wird an mehreren Stellen auf die »jungen Generationen« verwiesen, für die das Dokument »zu einem Leitfaden des gegenseitigen Respekts« werden soll. Ein Ziel des Dokuments ist es, »dazu beizutragen, neue Generationen zu bilden, die das Gute und den Frieden bringen und überall das Recht der Unterdrückten und der Geringsten verteidigen«. Während ausbleibende oder mangelhafte bzw. fehlgerichtete Bildung eine Krisenursache ist, gehören eine ganzheitliche und auf Verantwortung ausgerichtete Bildung zu ihrer Lösung.

Die Autoren sind davon überzeugt, dass die wahren Lehren der Religion dazu anregen, »die Werte des gegenseitigen Kennens, der Brüderlichkeit aller Menschen und des allgemeinen Miteinanders zu vertreten; dass sie darauf hinwirken, dass die Weisheit, die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe wiederhergestellt werden und der Sinn für die Religiosität unter den jungen Menschen wiedererweckt wird, um die neuen Generationen« (vor der Vorherrschaft des materialistischen Gedankenguts, politischer Handlungsweisen der Gier und vor Gleichgültigkeit) zu schützen. Dazu gehört auch der Aufruf an die Intellektuellen, Philosophinnen etc., »die Werte des Friedens, der Gerechtigkeit, des Guten, der Schönheit, der menschlichen Brüderlichkeit und des gemeinsamen Zusammenlebens wiederzuentdecken«, damit ihre Bedeutung erkannt und sie möglichst überall verbreitet würden.

<sup>23</sup> Vgl. <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/papst-franziskus-abu-dhabi-gemeinsame-erklaerung-grossimam.html>. Dazu: Felix KÖRNER, Die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum Dokument von Abu Dhabi, in: StZ 37 (2019) 605-617.

<sup>24</sup> Dazu formulieren sie: »Denn Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden; und er will auch nicht, dass sein Name benutzt wird, um die Menschen zu terrorisieren.«

<sup>25</sup> Vgl. allgemeiner zum Humanismus u. a. Forian BAAB, Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute, Regensburg 2013; Raúl FORNET-BETANCOURT, Con la autoidad de la Melancolía. Los Humanismos y sus Melancolías, Aachen 2019.

Auch wenn der Gottes- und Transzendenzbezug in diesem Dokument herausgestellt wird, wirkt es nicht ausschließend, da es sich nicht nur an alle Menschen guten Willens wendet, sondern auch das friedliche Zusammenleben aller Menschen mit gleichen Rechten, Pflichten und gleicher Würde anvisiert. Die Religions- und Bekenntnisfreiheit wird unterstrichen und theologisch begründet: »Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat. Diese göttliche Weisheit ist der Ursprung, aus dem sich das Recht auf Bekenntnisfreiheit und auf die Freiheit, anders zu sein, ableitet.« Vor diesem Hintergrund dient der Dialog religiöser Menschen primär dem gemeinsamen Einsatz für eine bessere Welt und erfolgt daher im Rahmen der gemeinsam geteilten Werte (z. B. des Guten, des Friedens, der Gerechtigkeit). Dem entspricht der Passus über den Dialog zwischen Westen und Osten, die sich gegenseitig bereichern können – auf der Grundlage der »allgemeinen gemeinsamen Menschenrechte«. Die globale Verantwortung wird also wie in den Bildungskonzepten mit dem Respekt vor Vielfalt und Diversität verbunden, was ausdrücklich auch hinsichtlich der Begründungsstruktur gilt.

### 3 Philosophisch-theologische Voraussetzungen

Ausrichtung und Grundlage sowohl der beiden Bildungsverständnisse als auch der Erklärung von Abu Dhabi weisen somit zentrale Gemeinsamkeiten auf, die bestimmte philosophische und theologische Einsichten und Positionen voraussetzen. Im Folgenden werden einige davon näher betrachtet.

#### 3.1 Ein solidarischer Humanismus<sup>25</sup>

In den Konzepten ist die Ausrichtung auf und Grundlegung in einem Humanismus zentral, womit vor allem gemeint ist, dass die menschliche Person mit ihren Begabungen, Fähigkeiten und Beziehungen im Zentrum stehen soll. Sie grenzen sich von anderen primär instrumentell orientierten Bildungsverständnissen in der Moderne ab und betonen den Charakter des Humanismus als Bildungsideal. Demnach soll der Mensch sowohl seinem Wesen entsprechend in der Welt Position beziehen und wirken als auch seine Möglichkeiten und Fähigkeiten bestmöglich und vielseitig entfalten können. Der Maßstab, der nicht durch äußere Zwecke beispielsweise wirtschaftlicher Art relativiert werden darf, ist die menschliche Person.<sup>26</sup> Dies setzt zwar nicht eine spezifische philosophische oder theologische Anthropologie voraus, wohl aber sind einige zentrale Merkmale unabdingbar, die unterscheidenden Charakter haben: Diese sind zunächst der Vorrang des individuellen Menschen, für den zugleich der Gemeinschaftsbezug wesentlich ist (was sich sowohl gegen einen Individualismus als auch gegen einen Kollektivismus richtet), sowie die Überzeugung von der gleichen Würde

<sup>26</sup> Ein gutes Beispiel dafür ist die sehr wirkungsreiche neuhumanistische Bildungskonzeption Wilhelm von Humboldts, wonach Bildung als Bestimmung des Menschen zu verstehen ist. Vgl. dazu lediglich Andreas DÖRPINGHAUS/Andreas POENITSCH/Lothar WIGGER, Einführung in die Theorie der Bildung, Darmstadt <sup>2013</sup>, 67–80.



und Gleichberechtigung aller Menschen. Zum anderen ist die leiblich-seelische Ganzheit zu nennen, die es nötig macht, verschiedene Dimensionen des Menschseins zu berücksichtigen. Hinzu kommen Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen sowie die Möglichkeit, sein eigenes Leben zu gestalten. Darüber hinaus ist mit der Offenheit für verschiedene Wertvorstellungen, Religionen und Weltanschauungen eine Offenheit für Religiosität, also einen möglichen Transzendenzbezug des Menschen, verbunden. Damit lassen sich diese Bildungskonzepte nur schwer mit einem rein naturalistischen Weltbild verbinden.

Allerdings wird keine explizite Auseinandersetzung mit der philosophischen Begriffsgeschichte und den vielfältigen Humanismen – sei es ein christlicher oder ein existentialistischer, ein marxistischer oder ein phänomenologischer oder ein dezidiert religionskritischer evolutionärer – vorgenommen. Vielmehr wird der anvisierte Humanismus jenseits der Kennzeichnung als »solidarisch« oder »neu« nicht weiter spezifiziert und ist damit anschlussfähig an verschiedene Ausprägungen. Darüber hinaus erlaubt diese Offenheit, das gemeinsame Ziel mit unterschiedlichen Begründungen – beispielsweise entsprechend der Idee des »overlapping consensus« (Rawls) – zu verfolgen.<sup>27</sup> Denn wenn der Bezug auf das sozialetische Prinzip der Solidarität vor allem darauf abzielt, den Einsatz für das Gemeinwohl sowie ein gemeinsames von Freiheit und Gleichheit geprägtes Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit bei allen kulturellen, religiösen etc. Differenzen zu fördern und sich gegen Ausgrenzung zu richten, steht nicht die Begründung, sondern die Zielperspektive einer gerechteren Welt im Vordergrund und ist das verbindende Element. Diese können auch anders begründete Humanismen verfolgen – darin zeigt sich die von einem solidarischen Humanismus anvisierte und von der Erklärung von Abu Dhabi gelebte Kultur des Dialogs und Bereitschaft, mit Pluralität umzugehen. Zugleich ist dies eine Konsequenz daraus, die jeweilige Individualität anzuerkennen, da es zur Entwicklung der menschlichen Person mit ihren Begabungen, Fähigkeiten und Berufungen gehört, den je eigenen Werteframework und die eigene Glaubensüberzeugung aktiv in einen solchen Dialog einzubringen. Mit dieser Perspektive der Offenheit unterscheidet sich ein solcher Humanismus signifikant von anderen gegenwärtig vertretenen Humanismen. Denn auch ein religionskritischer Humanismus setzt sich zwar für Menschenrechte, Frieden und Gerechtigkeit ein, hält aber eine wissenschaftliche Welterklärung für unabdingbar und setzt dazu ein aus theologischer und interkultureller Perspektive eingeschränktes Rationalitätsverständnis im Sinne eines (reduktionistischen) Naturalismus voraus.<sup>28</sup>

### 3.2 Ganzheitlichkeit und Relationalität

Diese Offenheit ist nicht nur eine Konsequenz eines solidarischen Humanismus bzw. der Weltoffenheit, sondern gründet auch in einem ganzheitlichen Weltverständnis, das vor allem die verschiedenen Beziehungen betont und damit eine relationale Ontologie impliziert. Es verdankt sich nicht nur der Einsicht in die bestehenden globalen Abhängigkeiten, sondern neben den oben genannten anthropologischen Akzenten auch der grundlegenden Über-

**27** »Since justification is addressed to others, it proceeds from what is, or can be, held in common; and so we begin from shared fundamental ideas implicit in the public political culture in the hope of developing from them a political conception that can gain free and reasoned agreement in judgment, this agreement being stable in virtue

of its gaining the support of an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines« (John RAWLS, *Political Liberalism*. Expanded Edition, New York 2005, 100-101; vgl. DERS., *The Idea of an Overlapping Consensus*, in: DERS., *Collected Papers*, Cambridge 2001, 421-448).

**28** Vgl. z.B. Michael SCHMIDT-SALOMON, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg 2006.



zeugung von der Einheit der Menschheit, die qua Menschsein besteht und Tendenzen der Ausgrenzung oder Abwertung widersteht, praktisch aber noch nicht völlig verwirklicht und insofern zu fördern ist. Der Einsatz für diese Einheit gehört nach LG 1 zum Wesen der Kirche als Heilssakrament.

Der ganzheitliche Charakter bezieht sich zudem auf das Menschenbild, insofern der Mensch nicht unter einzelnen Perspektiven beispielsweise als menschliche Ressource in den Blick kommt, sondern in der Vielfalt seiner Eigenschaften und Bezüge als leib-seelisches Wesen. Dies wird im Text der Bildungskongregation mit den in GE 1 angeführten »körperlichen, geistigen und sittlichen Anlagen« ausgeführt, die zu entfalten seien und allmählich das Verantwortungsbewusstsein vertiefen sollen. Bei einer Global Citizenship Education wirken sich die drei Dimensionen der Nachhaltigkeit aus und werden die sozialen, kulturellen, politischen und emotionalen Bezüge herausgestellt, die für einen Weltbezug geöffnet werden sollen. Beides zeigt, wie wichtig es ist, den Menschen unter verschiedenen Perspektiven zu betrachten und nicht eine oder wenige davon zu privilegieren.

Zu diesem ganzheitlichen und relationalen Weltbild gehört auch der von beiden Konzepten angesprochene bzw. anvisierte Werterahmen, wenn die Bildungskongregation von relationalen Prinzipien wie Unentgeltlichkeit, Freiheit, Gleichheit, Kohärenz, Frieden und Gemeinwohl (Nr. 14) als Grundlage einer Kultur des Dialogs spricht und die UNESCO Holismus als pädagogisches Prinzip formuliert.

Daraus folgt der von beiden Bildungskonzepten vertretene weite Inklusionsbegriff, insofern es nicht nur um den Aspekt der Bildungsgerechtigkeit geht, sondern der intergenerationelle Aspekt betont und damit die Vorstellung von der Einheit der Menschheit nicht nur synchron, sondern auch diachron verstanden wird. Auf dieser Linie kann die Anregung von Maria Böhmer, dies auch auf den Bereich des tierischen und pflanzlichen Lebens auszudehnen, aus systematisch-theologischer Sicht nur unterstützt werden.<sup>29</sup> Denn eine theologische Anthropologie und eine Schöpfungstheologie, die den Erkenntnissen der modernen Natur- und Humanwissenschaften Rechnung tragen wollen, sind gut beraten, die Beziehungen des Menschen zu seiner Mit- und Umwelt stärker zu berücksichtigen als dies bislang meist der Fall war – und dementsprechend dem Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung nachzukommen.

### 3.3 Respekt vor Pluralität und eine Kultur des Dialogs

Die in beiden Konzepten sehr präsenste Wertschätzung von Vielfalt und Differenz folgt konsequent aus der humanistischen und ganzheitlichen Perspektive mit ihrer Betonung der Freiheit und Gleichheit aller Menschen und ihrer Gemeinschaft, der Sensibilität für die Vielfalt an Kulturen, Religionen und Weltanschauungen. Das anvisierte gemeinsame und solidarische Miteinander wird mithin nicht primär pragmatisch begründet, wonach es angesichts der real existierenden Pluralität notwendig sei, mit dieser umzugehen, was vor allem dem Gedanken der Toleranz folgen könnte.<sup>30</sup> Die prinzipielle Begründung sieht

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Julia ENXING, Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitemdenkt: Und Gott schuf den Erdling, in: HerKorr 3/74 (2020) 24–26.

<sup>30</sup> Vgl. dazu besonders Rainer FORST, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003.

vielmehr in der Pluralität einen eigenen Wert, was mit der Einsicht in die Kontextualität und Geschichtlichkeit des Menschen und seiner weltanschaulichen Überzeugungen korreliert.

Demzufolge zeigt sich die philosophisch-theologisch begründete und real zu verwirklichende synchrone wie diachrone Einheit der Menschheit im gelingenden Zusammenleben der verschiedenen Traditionen, Kulturen, Religionen und Weltanschauungen, wobei diese Vielfalt und Diversität nicht als Hindernis für ein gemeinsames solidarisches Miteinander gesehen wird. Vielmehr können die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen aus ihrer jeweiligen Perspektive einen produktiven Beitrag leisten, indem sie ihre positiven Werte von Liebe, Hoffnung und Heil in den Dialog einbringen. Mag diese inklusive Perspektive für die UNESCO nicht überraschen, bedeutet sie für die Bildungskongregation und die Erklärung von Abu Dhabi ein klares Bekenntnis zur inklusiven und dialogischen Logik des II. Vaticanums. Denn in deren Konsequenz kommen Angehörige anderer Religionen nicht primär als zu missionierende Objekte, sondern als Mitwirkende beim Aufbau des Reiches Gottes in den Blick und die religiöse Pluralität nicht als zu beseitigendes Übel, sondern als Ausdruck der Vielfalt der Menschheit und der in ihr vorfindlichen unterschiedlichen Antworten auf die Bedingungen und Herausforderungen ihres Kontextes in seinen diversen Dimensionen (insbesondere geschichtlich, kulturell, sozial).<sup>31</sup>

Ohne diese Haltung der Offenheit ist die anvisierte »Kultur des Dialogs« nicht zu erreichen, da ein solcher Dialog zwar immer aus der eigenen Perspektive und Position heraus spricht, aber nur dann ein Dialog im eigentlichen Sinne des Wortes ist, wenn die grundsätzliche Bereitschaft besteht, die eigene Position zu hinterfragen und gegebenenfalls zu verändern.<sup>32</sup> Dies gilt auch für einen Dialog, der nicht primär über die eigenen Überzeugungen geführt wird, sondern die sozialen Ziele des Zusammenlebens verfolgt. Denn dieses ist auch nach der Überzeugung der Bildungskongregation geradezu der Rahmen, der »die Begegnung zwischen dem je Unterscheidenden ermöglichen kann« (Nr. 15), und ist damit nicht eine Koexistenz verschiedener parallel nebeneinander existierender Größen, sondern ein den gemeinsamen Austausch voraussetzendes Zusammenleben – durchaus der normativen Idee der Konvivenz folgend.<sup>33</sup>

#### 4 Was kann (systematische) Theologie zu Bildung in Zeiten der Globalisierung beitragen?

So voraussetzungsreich die Bildungsverständnisse und die Erklärung von Abu Dhabi aus philosophisch-theologischer Sicht sind und so wichtig es ist, diese Voraussetzungen zu diskutieren, so stellt sich darüber hinaus die Frage, was (systematische) Theologie selbst zu einer solchen Bildung beitragen kann durch ihre Art und Weise, Theologie zu treiben.<sup>34</sup>

**31** Vgl. dazu ausführlicher Thomas FORNET-PONSE, *Christologie als Konfliktgeschichte. Die Konflikte um Edward Schillebeeckx, Jon Sobrino und Jacques Dupuis und ihr Beitrag zu einer fundamentaltheologischen Konflikttheorie*, Paderborn 2021.

**32** Vgl. aus missionstheologischer Perspektive dazu u. a. Klaus KRÄMER, *Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission*, Ostfildern 2012.

**33** »[E]ine solche Bewegung alternativer Universalisierungsprozesse kann erst entstehen, wenn Menschen lernen, gegen das leitende Menschenbild die Bildung singularer Subjektivität und Identität von der Praxis der privaten, fragmentierenden Aneignung von Wirklichkeit zu entkoppeln und sie somit zum Ort der Entfaltung reziproker Beziehungen und der Stiftung von Gemeinschaft machen.« (Raül FORNET-BETANCOURT, Einführung. Universalität als Konvivenz. Versuch einer interkulturellen Neubestimmung

der Frage nach der Universalität. Thesen, in: DERS./Hans SCHELKSHORN/Franz GMÄINER-PRANZL [Hg.], *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven. Dokumentation des X. Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 2013, 9–17, 16).

Eine solche Konfiguration der Theologie im Sinne eines solidarischen Humanismus lässt sich anhand von vier Stichworten erläutern, die insbesondere vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen wenig überraschen mögen, in ihrer Gesamtheit jedoch ein Desiderat darstellen, das zumindest in der deutschsprachigen (systematischen) Theologie noch relativ selten erfüllt wird:

#### 4.1 Interdisziplinarität

Dies gilt vermutlich am wenigsten für den ersten Aspekt, die Interdisziplinarität, da es durchaus verbreitet ist, auf andere Wissenschaften zu rekurrieren oder sich mit ihren kritischen Anfragen auseinanderzusetzen. Darin schlägt sich die Einsicht in die Arbeitsteiligkeit der Wissenschaften nieder, weshalb die Theologie auf andere Wissenschaften und Erkenntnisquellen auch dann angewiesen ist, wenn sie ihre ureigenen Fragen bearbeitet. Es ist zugleich ein Ausdruck einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, die nicht mehr von einem Gegenüber, sondern von einer engen Wechselbeziehung ausgeht – wofür *Gaudium et spes* paradigmatisch steht.<sup>35</sup>

Die Forderung, auch in der Theologie interdisziplinär zu arbeiten und dies nicht nur auf eine naheliegende Disziplin wie die Philosophie zu beschränken, ergibt sich aus der Perspektive der Pastoralkonstitution, wonach die Lebenssituation der gegenwärtigen Menschen Kirche und Theologie unmittelbar betrifft. Damit kommt der Soziologie ein hoher Stellenwert zu, aber auch die Auseinandersetzung mit Kunst, Filmen, Literatur, Musik, Tanz, Theater, Poesie etc. kann wichtige Erkenntnisse über das Lebensgefühl der Menschen sowie kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen bieten. Die gewünschte Interdisziplinarität bezieht sich auch auf das methodische Instrumentarium der Theologie, womit nicht nur gemeint ist, Methoden anderer Disziplinen anwenden zu können, sondern auch, diese auf das ihnen zugrundeliegende Rationalitäts- und Weltverständnis zu reflektieren.<sup>36</sup>

#### 4.2 Internationalität

Der zweite Aspekt, die Internationalität, verdankt sich der grundsätzlichen Perspektive eines solidarischen Humanismus, die internationale Zusammenarbeit fördern zu wollen, wie der spezifischen Aufforderung, Kooperationsnetzwerke zu bilden. Denn eine Theologie, die dazu beitragen will, Sensibilität für die globalen Herausforderungen und die Notwendigkeit eines starken Multilateralismus zu wecken, kann dies am besten, wenn sie selber international und mit dieser offenen Perspektive agiert. Dazu gehört zunächst, sich mit der internationalen theologischen Forschung zu beschäftigen und an internationalen Tagungen mitzuwirken, was innerhalb der deutschsprachigen systematischen

34 Vgl. dazu auch Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Bildungstraditionen, Spiritualität und Universität. Perspektiven zur interkulturellen Transformation akademischer Ausbildung. Dokumentation des XI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 2015; DERS. (Hg.), *Bildung, Spiritualität und Universität. Dokumentation des XII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 2018.

35 Vgl. dazu besonders Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. IV. Kommentare*, Freiburg 2005, 581–886.

36 Ein gutes Beispiel dafür ist die theoretische und methodische Vielfalt in der Geschichtswissenschaft (z. B. Strukturgeschichte, Begriffsgeschichte, Mentalitätengeschichte, Kulturgeschichte, Diskursgeschichte etc.); vgl. dazu Stefan JORDAN, *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, Paderborn u. a. 2009.

Theologie in unterschiedlichem Ausmaß erfolgt.<sup>37</sup> So notwendig dies ist, reicht es nicht aus für eine wirksame und nachhaltige Internationalisierung der Theologie, die über zuweilen gut etablierte bilaterale Beziehungen hinausgeht. Hierzu sind die sowohl von der Bildungskongregation als auch von Papst Franziskus in *Veritatis gaudium* angesprochenen zu bildenden Netzwerke ein geeigneter Vorschlag, um »die geeigneten Synergien mit den akademischen Einrichtungen der verschiedenen Länder und den Studienzentren verschiedener kultureller und religiöser Traditionen entschieden« (VG 4d) zu fördern. Ein gutes Beispiel solcher Netzwerke ist neben den von missio Aachen unterstützen Netzwerken zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften bzw. Pastoralinstituten in Afrika und Asien das einen noch breiteren Kreis einbeziehende Projekt »Towards an Ecumenical Missiology«.<sup>38</sup> Darin kommt es zu einer weltkirchlichen Lerngemeinschaft sowohl innerhalb des globalen Südens als auch zwischen so genanntem globalem Süden und globalem Norden.<sup>39</sup>

#### 4.3 Interkulturalität<sup>40</sup>

Mit der Internationalität hängt die Interkulturalität als dritter Aspekt eng zusammen. Diese geht von der Kontextualität jeder einzelnen Theologie und der Pluralität kultureller Kontexte aus, weshalb nicht eine bestimmte Sichtweise bevorzugt oder ins Zentrum gesetzt werden darf. Vielmehr ist ein Dialog der verschiedenen kontextuellen Theologien das Ziel, um in einem gemeinsamen Prozess die Wahrheit des Christusereignisses aus den verschiedenen kulturellen Perspektiven zu beleuchten und somit zu einer qualitativen Katholizität der Kirche beizutragen.<sup>41</sup> »Aus diesem Grund bedarf es [...] einer interkulturellen Theologie, die das Gespräch zwischen den Theologien in Gang hält und vermittelt, sowohl in Konfliktfällen als auch zum wechselseitigen Austausch.«<sup>42</sup> Denn da jede Theologie kontextuell geprägt ist, ist keine in der Lage, ihre Botschaft in einer wirklich universalen Perspektive zu formulieren, sondern kann nur zu einer solchen universalen Formulierung beitragen. Dabei ist Universalität nicht als Ausweitung einer bestimmten Tradition zu verstehen, sondern als regulativer Begriff. Insofern trägt sie nicht die Unterschrift einer konkreten Kultur, sondern soll »durch den Austausch zwischen allen Logoi der Menschheit erreicht werden und [...] sich so durch die Qualität der Interkulturalität auszeichnen«.<sup>43</sup> Dies bedeutet eine Absage an ein bislang primär eurozentrisch geprägtes Theologieverständnis auf der Grundlage der Erfahrungen einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, um den Reichtümern der Teilkirchen und ihrer spezifischen Theologien gerecht werden zu können. Bei einem solchen Austausch der je kulturell geprägten Theologien

<sup>37</sup> Vgl. dazu lediglich die in der Herder Korrespondenz geführte Debatte: Heiner WILMER, Die Kirche muss sich erneuern: mehr Existenzielles wagen, in: HerKorr 73 (2019/9) 28-31; Matthias REMENYI, Zu Heiner Wilmers Kritik an der deutschen Theologie: Die Erneuerung der Kirche wird unbequem, in: HerKorr 73 (2019/11) 44-47; Karlheinz RUHSTORFER, Zu Heiner Wilmers Kritik an der deutschen Theologie: Synodale Vernunft wagen, in: HerKorr 73 (2019/11) 47-50.

<sup>38</sup> Vgl. dazu besonders Klaus VELLGUTH, The Urgent Need of Networking. Missio initiated pastoral Networks in Asia and Africa, in: education catholica 5 (2019/1) 145-162; DERS., Towards an Ecumenical Missiology – Witnessing Christ, in: ZMR 104 (2020) 143-147.

<sup>39</sup> Der Wermutstropfen, dass diese Netzwerke durch westliche Organisationen initiiert, finanziert und koordiniert werden, markiert eine bleibende Spannung, die auf absehbare Zeit wohl nicht aufgelöst werden kann. Wichtig ist, in solchen Netzwerken auch die eigene Arbeitsweise

unter der Fragestellung kritisch zu reflektieren, ob sie eine bestimmte Wissenschaftsmethode und Rationalität bevorzugt.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Thomas FORNET-PONSE, Interkulturelle Theologie als Transformation der Theologie, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen, Freiburg i. Br. u. a. 2017, 348-359; Josef ESTERMANN, Südwind. Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden, Münster 2017.

dürfen die Kulturen allerdings nicht essentialistisch oder als fix abgrenzbare Einheiten verstanden werden. Vielmehr handelt es sich um »offene Identitäten, deren Angehörige immer wieder entdecken, dass die *intern* gegebenen Variationen kultureller, religiöser und weltanschaulicher Art manchmal größer sind als die *externe* Invarianz«. <sup>44</sup> Gute Beispiele einer solchen interkulturellen Konfiguration aus dem philosophischen Bereich sind die internationalen Dialogprogramme des 1989 in Aachen ins Leben gerufenen Nord-Süd-Dialogprogramms und der Kongresse für Interkulturelle Philosophie. <sup>45</sup> Im theologischen Bereich ist insbesondere das aktuelle Projekt einer interkontinentalen Kommentierung des II. Vaticanums zu nennen. <sup>46</sup>

Zu dieser interkulturellen Konstituierung der Theologie kommt die Reflexion auf Interkulturalität hinzu, die vor allem darin besteht, den Kontext und die jeweilige Kultur zu analysieren, eine interkulturelle Hermeneutik zu entwickeln und nach den Kriterien christlicher Identität zu fragen. Gerade bei letzteren ist zwar die geschichtlich-kulturelle Konstellation der Ur- und Frühkirche unausweichlich, aber als kontextuelle auch interpretationsbedürftig. »Ihre normative Bedeutung für die Identität des Christentums ist in seinen interkulturellen Vermittlungen und Übersetzungen – und damit in diskursiven Transformationsprozessen – stets neu zu bestimmen.« <sup>47</sup>

#### 4.4 Interreligiosität

Folgt das Desiderat der Interkulturalität aus der unhintergehbaren Kontextualität und kulturellen Begrenztheit jeglicher Theologie und ist der Zielperspektive einer »Universalität als Solidarität« verpflichtet, gilt dies analog auch für die Interreligiosität als viertes Kennzeichen. Ein Dialog der Kulturen, der nicht an der Oberfläche bleiben will, muss einen Dialog der Religionen und der Spiritualitäten einbeziehen. Denn wenn »im kulturellen Pluralismus und der Interkulturalität sich die sublime Unendlichkeit des Wortes ankündigt, dessen Druck der Diversität jede kulturelle Grenze sprengt und jede Theologie zum fortdauernden *Exodus* zwingt«, <sup>48</sup> bedeutet dies nicht nur eine interkulturelle, sondern auch eine interreligiöse Transformation der Theologie. Eine solche soll weder zu einer synkretistischen Theologie oder Religion noch zu einer Metatheologie führen, sondern dazu, Theologie aus interreligiösen Erfahrungen heraus zu rekonfigurieren. Dazu gehört die Frage, wie theologisch mit der faktischen Existenz religiöser Pluralität umzugehen ist, wenn diese nicht einfach als Gottes Willen entgegenstehend gedeutet werden soll. <sup>49</sup> Davon ausgehend vertritt eine interreligiös transformierte Theologie die Überzeugung, dass andere Religionen eine positive Rolle in Gottes Heilsplan ausüben

<sup>41</sup> Dazu wählt Franziskus das Bild des Polyeders (vgl. VG 4d mit Zitat von EG 236).

<sup>42</sup> Michael SIEVERNICH, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: ZkTh 110 (1988) 257–283, 266. Vgl. Judith GRUBER, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013.

<sup>43</sup> Raúl FORNET-BETANCOURT, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt a. M. 1997, 224. Vgl. zu diesem Verständnis von Universalität Thomas FORNET-PONSE, Universalität als Solidarität. Das Uni-

versalitätsverständnis José Martis und Raúl Fonet-Betancourts, in: SaThZ 15 (2011) 189–203.

<sup>44</sup> Franz GMAINER-PRANZL, »Partitur des Unermesslichen«. Der »Polylog der Religionen« als fundamental-theologische Herausforderung, in: ZMR 90 (2006) 101–121.

<sup>45</sup> Die Tagungsbände sind publiziert in der von Raúl Fonet-Betancourt herausgegebenen Reihe »Denktraditionen im Dialog«.

<sup>46</sup> Vgl. Margit ECKHOLT, Eine interkontinentale Kommentierung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Fragen und ekklesiologische Herausforderungen, in: ZMR 104 (2020) 68–93.

<sup>47</sup> GRUBER, Theologie (Anm. 42), 76.

<sup>48</sup> Raúl FORNET-BETANCOURT, El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, in: DERS., La interculturalidad a prueba, Aachen 2006, 105–120, 111.

<sup>49</sup> Vgl. dazu Jacques DUPUIS, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, Wien 2010.

sollen und das Bekenntnis zur besonderen Rolle Jesu Christi nicht ausschließt, dass auch das Christentum durch die in anderen religiösen Traditionen besonders betonten Werte bereichert werden und sich verändern kann.<sup>50</sup> Auf dieser Basis setzt sie sich mit deren Gotteszeugnis auseinander. Dies entspricht der Wertschätzung der religiösen Vielfalt als eigenem Wert in einem solidarischen Humanismus bzw. einer Weltoffenheit.

Die Notwendigkeit einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der Theologie kann aus christlicher Sicht sowohl pneumatologisch mit der profunden und nicht durch eine einzige Religion zu erschöpfenden Vielfalt des Heiligen Geistes oder mit der Differenz zwischen dem Wort als zweiter Person der Trinität und seiner Inkarnation in dem begrenzten Menschen Jesus von Nazaret begründet werden.<sup>51</sup> Insofern dies uns daran hindert, Gott durch unsere partikularen Theologien einzuzengen, erscheint neben einem interkulturellen auch ein interreligiöser Dialog notwendig, um der Fülle des Geheimnisses Gottes näher zu kommen.<sup>52</sup>

## 5 Fazit

Interdisziplinarität, Internationalität, Interkulturalität und Interreligiosität der (systematischen) Theologie sind somit nicht nur Antworten auf die Frage, wie systematische Theologie betrieben werden sollte, um einen Beitrag zur Bildung im Kontext der Globalisierung zu leisten. Sie sind auch Konsequenzen des Selbstverständnisses einer Theologie nach dem II. Vatikanum, die ihre letzte Aufgabe in der Mitwirkung am Aufbau des Reiches Gottes sieht und sich daher mit »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« (GS 1) auseinandersetzt sowie nach den Zeichen der Zeit forscht. Indem sie sich die Relevanz für die Menschen ihrer Gegenwart zur Aufgabe macht, ist sie zudem eine politische Theologie auch dann, wenn sie keine im engeren Sinne politischeren Themen diskutiert. Sie verortet sich in einer konkreten Situation, behandelt diese in einem politischen Gemeinwesen und widmet sich besonders dessen Problemen. Wenn systematische Theologie einer Bildung zum solidarischen Humanismus bzw. für Weltoffenheit dienen kann und soll, geht es ihr ebensowenig wie einer in diesem Sinne politischen Philosophie um Gelehrsamkeit oder darum, zu wissen, wie die Dinge sind. Vielmehr geht es darum, wie die Dinge sein sollen, »wie die Dinge werden, wie sie noch nicht sind, und dass sie falsch und ungerecht sind, weil sie es nicht sind«.<sup>53</sup> ♦

**50** »Es mag paradox erscheinen – ein langanhaltender Kontakt mit den nicht-biblischen Schriften – aus dem eigenen Glauben heraus gelebt – kann den Christen helfen, gewisse Aspekte des göttlichen Mysteriums, das sie in Jesus Christus unverhüllt erblicken, tiefer zu begreifen« (ebd., 355).

**51** Vgl. z. B. ebd., 330–355.

**52** Es bestehen somit wichtige Berührungspunkte zur Komparativen Theologie, wie sie von Stosch vertritt, die mit ihrer mikrologischen Vorgehensweise und dem problembezogenen Ausgangspunkt auch den Blick der Anderen in die eigene Theologie einbeziehen will; vgl. zuletzt Klaus VON STOSCH, Methoden der Komparativen Theologie, in: ZMR 103 (2019) 234–246.

**53** Ignacio ELLACURÍA, Filosofía, ¿para qué?, in: DERS., Escritos filosóficos III, San Salvador 2001, 115–131, 117.

---

# Der allegorische Imperativ

Vier Methoden zum Umgang  
mit Gewalttexten des Alten Testaments

von Bernhard Lang

## Zusammenfassung

Alttestamentliche Texte, die Gewalttaten glorifizieren oder befehlen, verletzen moderne Sensibilitäten. Wer solche Texte benutzt oder sie kommentiert, kann – und muss – eine oder mehrere von vier verschiedenen Rollen einnehmen. Als Kritiker stellt er Problemtexte zusammen und bietet eine erste Analyse, als liturgischer Praktiker vermeidet er ihre Verwendung im öffentlichen Gottesdienst, als Historiker erklärt er sie in ihren antiken kulturellen Kontexten, und als Theologe überwindet er sie, indem er dem allegorischen Imperativ des Origenes folgt oder biblische Geschichten nach der Art des Midrasch unter Einsatz von Phantasie neu erzählt.

## Schlüsselbegriffe

→ allegorischer Imperativ  
→ Altes Testament  
→ Gewalt  
→ Kritik an der Bibel  
→ Midrasch

## Abstract

Old Testament texts that glorify or command acts of violence offend modern sensibilities. Those who use these texts or comment on them can – and indeed must – assume one or more of four different roles. As critics they compile the problematic passages and offer a first analysis; as liturgical practitioners they avoid their use in public worship; as historians they explain them in their ancient cultural contexts; and as theologians they transcend them either by following Origen's allegorical imperative or by using the midrashic method in the imaginative re-telling of biblical stories.

## Keywords

→ allegorical imperative  
→ Old Testament  
→ violence  
→ moral criticism of the Bible  
→ midrash

## Sumario

Los textos veterotestamentarios que glorifican o mandan hacer actos de violencia, hieren la sensibilidad moderna. Quien utilice o comente tales textos, ha y debe de asumir uno o varios de estos cuatro diferentes papeles: en cuanto crítico, elige los textos problemáticos y ofrece un primer análisis; como experimentado en la liturgia evita su utilización en los servicios religiosos; como historiador los explica en su antiguo contexto cultural; y como teólogo los supera, siguiendo el imperativo alegórico de Orígenes o contando historias bíblicas de forma nueva con mucha fantasía a la manera del Midrash.

## Palabras clave

→ imperativo alegórico  
→ Antiguo Testamento  
→ violencia  
→ crítica de la Biblia  
→ Midrash



Mit dem Alten Testament als Teil der christlichen Bibel besitzt das Christentum einen ständigen fremdreligiösen Gesprächspartner. Da nur als Text vorhanden, kann sich der Gesprächspartner nur über seine Leser zu Wort melden. Die intensive Lektüre und Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, seit Hieronymus oft begleitet von intensivem Studium der Sprache der hebräischen Bibel, hat eine bis zu den christlichen Anfängen zurückreichende Tradition. In meinem eigenen theologischen Leben habe ich mehrere Phasen des christlichen Gesprächs mit dem Alten Testament erlebt. Zunächst gab es Abwertung im Sinne einer Zurückstufung: Das Alte Testament müsse hinter dem Neuen Testament zurückstehen; so noch in den 1950er Jahren. Dann kam ein alttestamentlicher Bibelfrühling, angeführt von den Professoren des Päpstlichen Bibel-instituts in Rom und der Ecole biblique der Dominikaner in Jerusalem. Das Alte Testament wurde von ihnen als dem Neuen Testament gleichwertig empfunden. Mein Doktorvater Herbert Haag konnte sich für, wie er sagte, das »Plus des Alten Testaments« gegenüber dem Neuen Testament begeistern.<sup>1</sup> Der Optimismus des Bibelfrühlings hielt allerdings nicht lange an. Die Ernüchterung blieb nicht aus. Im Jahr 1984 veröffentlichte die amerikanische Exegetin Phyllis Trible ein Buch mit dem Titel *Texts of Terror*.<sup>2</sup> Im selben Jahr konnte man einen kleinen Aufsatz lesen mit dem Titel: »George Orwell im gelobten Land: Das Buch Deuteronomium und der Geist kirchlicher Kontrolle«. <sup>3</sup> Phyllis Trible fand die Behandlung von Frauen im Alten Testament problematisch, während ich das gewaltsame Vorgehen gegen religiöse Dissidenten anprangerte und Orwells Roman *Nineteen Eighty-Four* mit seiner Warnung vor dem Totalitarismus ins Spiel brachte. Inzwischen ist das Thema »Gewalt« zu einem Standardthema der Kritik am Alten Testament geworden, und damit zu einer Herausforderung, der sich die Theologie stellen muss.

Das Thema »Gewalt im Alten Testament« lässt sich, so die hier vertretene These, kaum fruchtbar aufgreifen ohne ein Bedenken der vier Rollen, die der Bibelleser und Bibelkenner einnehmen kann. Diese Rollen sind die des *Kritikers*, des *Praktikers*, des *Historikers* und des *Theologen*. Jeder der vier hat eine besondere, unverzichtbare Aufgabe. Mit der Nennung der vier Rollen ist auch schon die Gliederung meiner Darstellung gegeben: Ich werde nacheinander vorstellen, was der Kritiker, der Praktiker, der Historiker und der Theologe zu den problematischen Bibeltexten sagt. Ich beginne mit dem Kritiker.

## Der Kritiker

Als Hauptperson der Bibel, als Schöpfer der Welt, müsste Gott über moralische Bedenken und Zweifel erhaben sein. Doch diese Erwartung wird schnell enttäuscht. Kaum haben wir begonnen, die Bibel von Anfang an zu studieren, erfahren wir von folgendem Entschluss Gottes: »Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels; denn es reut mich, sie gemacht zu haben« (Gen 6,7). Wir wissen, was folgt: Gott lässt es vierzig Tag lang schrecklich regnen,

<sup>1</sup> Herbert HAAG, Das Plus des Alten Testaments, in: DERS., Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt, Düsseldorf 1980, 289–305.

<sup>2</sup> Phyllis TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984.

<sup>3</sup> Bernhard LANG, George Orwell im gelobten Land: Das Buch Deuteronomium und der Geist kirchlicher Kontrolle, in: Ernst Walter ZEEDEN / Peter Thaddäus LANG (Hg.), *Kirche und Visitation*, Stuttgart 1984, 21–35.

<sup>4</sup> Leo TOLSTOI, An die Geistlichkeit, in: Martin GEORGE u. a. (Hg.), Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker, Göttingen 2014, 249–269, 253.

<sup>5</sup> Ebd., 255.

<sup>6</sup> Steven PINKER, *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Übersetzt von Sebastian Vogel, Frankfurt 2011, 36.

Menschen und Tiere sterben eines grausamen Todes. Nur Noach darf eine Arche bauen, seine Familie an Bord nehmen und von jedem Tier ein männliches und ein weibliches Exemplar. Von Michelangelo bis Gustave Doré nahmen sich Künstler der Episode an: Mit großer Einfühlung und grausamem Realismus malen sie, wie sich verzweifelte Menschen an Felsspitzen klammern oder auf hohen Bäumen ihre vergebliche Zuflucht suchen.

Zarten Gemütern setzt diese Geschichte noch immer zu. In einem 2016 erschienenen Buch berichtet ein Autor von seiner siebenjährigen Tochter Anna. Die Episode von der Sintflut wird für Anna zum Anlass, die Kinderbibel nicht mehr weiterzulesen, weil sie diesen Gott nicht verstehen kann: »Wie konnte er nur alle Menschen ertränken? Babys! Meerschweinchen! Die waren doch unschuldig. Wieso hatte Gott denn überhaupt die Welt gemacht, wenn er sie gleich wieder kaputt machte?« Zur Kritik bedarf es also keiner besonderen Vorbildung oder Ausbildung, es genügt schon der gesunde Kinderverstand. Gesunder Menschenverstand kann sich schon früh im Leben melden. Pädagogen wissen es genau: Der Sinn für Gerechtigkeit bildet sich früh aus, und er macht vor Gott nicht Halt. Für Gott darf es keine Ausnahmeregelung geben. Die Sache mit der Sintflut und Annas Bedenken dagegen wären rasch vergessen, wenn das der einzige fragwürdige Abschnitt in der Bibel wäre.

Die Kritik am Gottesbild der Bibel, schon in der Antike von Markion geäußert, ist nie ganz verstummt. Mehrfach haben muslimische Intellektuelle im Mittelalter Kritik an den Inhalten der jüdisch-christlichen Bibel geäußert, indem sie den barmherzigen Gott des Korans dem Rachegott der Bibel gegenüberstellten. Solche Kritik ist im 20. Jahrhundert wieder aufgeflammt, und nicht nur von muslimischer Seite. Bemerkenswert ist eine Äußerung von Leo Tolstoi. An die orthodoxe Geistlichkeit Russlands richtete der Schriftsteller einen langen offenen Brief; in England und Berlin 1903 gedruckt, in Russland 1906. Tolstoi warnt vor der Bibel als einem grausamen Buch. Er verweist auf die dort berichtete Reihe »schrecklicher Übeltaten, begangen vom jüdischen Volk, von seinen Anführern und von Gott selbst«. Er fügt hinzu: »Man spricht von schädlichen Büchern. Aber gibt es in der christlichen Welt ein Buch, das den Menschen mehr Schaden zugefügt hat als dieses entsetzliche Buch, das als ›heilige Geschichte‹ des Alten und Neuen Testaments bezeichnet wird? Und doch wird allen Menschen der christlichen Welt im Kindesalter diese heilige Geschichte gelehrt, wird diese Geschichte allen ungebildeten Erwachsenen als erstes, unerlässliches, grundlegendes Wissen gelehrt, als die eine, ewige, göttliche Wahrheit.«<sup>4</sup> Auch Tolstois Kritik gilt der Gottesvorstellung, wie sie im Anschluss an die Bibel von den orthodoxen Geistlichen Russlands gelehrt wird: Statt von einem Gott als dem geheimnisvollen Ursprung des Menschen zu reden, »erzählt ihr von einem zürnenden, ungerechten, strafenden Gott, der die Menschen quält«.<sup>5</sup>

In den letzten Jahren haben sich Steven Pinker und Richard Dawkins mit dem Porträt Gottes in der Bibel auseinandergesetzt – mit niederschmetterndem Ergebnis. In Pinkers Buch *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit* erscheint die Welt der Bibel als eine Welt von schockierender Grausamkeit. Die biblischen Menschen sind grausam, und noch grausamer ist ihr Gott. Für diesen Befund kann sich Pinker auf den Theologen Raymund Schwager berufen: »Neben den ungefähr 1000 Versen, in denen Jahwe selbst als unmittelbarer Vollstrecker gewalttätiger Bestrafungen auftritt, und den vielen Texten, in denen der Herr Verbrecher ans Messer liefert, erteilt Jahwe an mehr als 100 Stellen ausdrücklich den Befehl, Menschen zu töten.«<sup>6</sup>

Solche Stellen häufen sich im Buch Josua, im Bericht über die Eroberung Palästinas durch die Israeliten. Der Feldherr Josua, heißt es dort, »unterließ nichts von alldem, was der Herr dem Mose geboten hatte« (Jos 11,15): Städte werden erobert und verbrannt, die

Einwohner niedergemacht, Pferde gelähmt, nichts Lebendes bleibt unversehrt. Richtet sich hier grausame Gewalt gegen Fremde, so kann sich dieselbe Gewalt im selben Maß an Grausamkeit auch gegen das Volk Israel richten. Ein Beispiel bietet der Prophet Hosea: Durch ihn lässt Gott seinem ungetreuen Volk ausrichten: »Samaria muss büßen, weil es sich empört hat gegen seinen Gott. Umkommen werden sie durch das Schwert, ihre kleinen Kinder werden zerschmettert, ihre schwangeren Frauen aufgeschlitzt« (Hos 14,1). Das ist zwar das Werk von Israels Feinden, doch der biblische Gott stiftet sie zu diesem Tun an.

Verweist Pinker nur allgemein auf Gottes Mordlust, um die Grausamkeit früherer Zeiten zu belegen, so kommt Dawkins in seinem Bestseller *Der Gotteswahn* zu einem unerbittlichen Porträt des biblischen Gottes. Der Gott des Alten Testaments sei »die unangenehmste Gestalt in der gesamten Literaturgeschichte«, präsentiere er sich doch als »ein kleinlicher, ungerechter, nachtragender Überwachungsfanatiker; ein rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer; ein frauenfeindlicher, homophober, rassistischer, Kinder und Völker mordender, ekliger, größenwahnsinniger, sadomachistischer, launisch-boshafter Tyrann«.<sup>7</sup>

Zum Abschluss unserer Reihe von Zeugnissen für die Kritik am Gottesbild der Bibel überlassen wir das Wort einem nicht-professionellen Bibelleser! In einer Leserzuschrift an ein evangelisches Magazin beschreibt Andreas Jäkel aus Konstanz seine Lektüreerfahrung: »Mit 18 bin ich aus der Kirche ausgetreten. Trotzdem habe ich mir als 22-Jähriger die Merian-Bibel gekauft. Seitdem quäle ich mich durch das Buch, und mit 56 bin ich immerhin schon beim Propheten Jesaja« – das ist ungefähr die Mitte der Lutherbibel. Der Briefschreiber fasst seinen Eindruck wie folgt zusammen: »Je länger ich in dem Buch lese, desto sicherer bin ich mir: Dies ist nicht mein Gott. Der Gott Abrahams, der nichts Besseres zu tun hat als auf seinem Thron zu sitzen, narzisstisch gekränkt, wenn er in falscher Weise angebetet wird, [und] Völker in seinem Namen ausrotten und Kinder schlachten lässt.«<sup>8</sup> Der gebildete Briefschreiber weiß, was eine narzisstische Kränkung ist: Menschen mit einer Persönlichkeitsstörung reagieren nach Sigmund Freud auf jedes vermeintliche Unrecht, das ihnen widerfährt, nicht rational, sondern hochemotional – mit Wut und dem Wunsch, den Verursacher zu vernichten. Gott erscheint den Kritikern als eine gestörte Persönlichkeit.

An solchen Zeugnissen lässt sich die Aufgabe des Kritikers gut ablesen: schonungslos enthüllen, anklagen und warnen. Hat der Kritiker seine Aufgabe erledigt, dann übergibt er seine Ergebnisse dem Praktiker, dem Historiker und dem Theologen. Wie reagieren sie auf die Kritik? Beginnen wir mit dem Praktiker.

## Der Praktiker

In der christlichen Liturgie wie in der privaten Frömmigkeitsübung stellen die Psalmen den am häufigsten gebrauchten biblischen Text dar. Sind die Psalmen dafür geeignet? Ja und nein! Ja, denn hier gibt es Höhepunkte der Gottesnähe in Bekenntnissen wie »Der Herr ist mein Hirt, nichts wird mir fehlen« und »ich juble im Schatten deiner Flügel, meine Seele

<sup>7</sup> Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin 2012, 45. Englisch Original: *The God Delusion*, Boston 2006.

<sup>8</sup> Andreas JÄKEL, *Das ist nicht mein Gott*, in: *Chrismon*. Das evangelische Magazin (2016/10) 39.

<sup>9</sup> Andrew MEIN, *Bishops, Baby-Killers and Broken Teeth: Psalm 58 and the Air War*, in: *Journal of the Bible and Its Reception* 4 (2017) 207–223.

<sup>10</sup> John MAIDEN, *National Religion and the Prayer Book Controversy, 1927–1928*, Woodbridge 2009.

<sup>11</sup> Susan GILLINGHAM, *Psalms through the Centuries*, Oxford 2008, Bd. 1, 255.

hängt an dir, fest hält mich deine Rechte« (Ps 23,1; 63,8-9). Nein, denn es finden sich auch andere Texte – solche der Aggression, der Wut gegen Feinde. Ein Beispiel mag genügen – ein Fluchwort, geschleudert gegen zwei Feinde des biblischen Volkes, überliefert im bekannten Psalm »An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten«. Als die Babylonier Jerusalem im Jahr 586 v. Chr. zerstörten, traten die Edomiter, Israels Nachbarn in Palästina, auf die Seite der Zerstörer. Hier der Wortlaut:

Gedenke, Herr, den Söhnen Edoms den Tag von Jerusalem,  
 die sagten: »Reißt nieder, bis auf den Grund reißt es nieder!«  
 Tochter Babel, du der Verwüstung Geweihte:  
 Selig, wer dir vergilt deine Taten, die du uns getan hast!  
 Selig, wer ergreift und zerschlägt am Felsen deine Nachkommen!  
 (Ps 137,7-9)

Die Schlusszeile steht so in der revidierten Einheitsübersetzung von 2016. In der alten Einheitsübersetzung von 1980 ist die Stelle wörtlicher und aggressiver wiedergegeben: »Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert.« Den Satz empfinden heute die meisten Leser als problematisch. Soll man solche aggressiven Wünsche im Gebet äußern? Als der betreffende Psalm in englischer Sprache als »The Rivers of Babylon«, gesungen von der Jamaikanerin Liz Mitchell, im Jahr 1978 aus allen Radios tönte und auf die Hitliste der Popsongs vieler Länder kam (in Deutschland, Großbritannien und Israel als Nr. 1), fehlte bezeichnenderweise das Rachewort. Gerade weil solche Fluch- und Rachetexte in den Psalmen oft vorkommen, stellt sich dem Praktiker die Frage: Wie damit umgehen? Mit Liz Mitchell das Rachewort weglassen, oder dem genauen Wortlaut der Bibel folgen und die Gemeinde auch das Rachewort singen lassen? Unter dem »Praktiker« soll jemand verstanden werden, der biblische Texte für den Gebrauch in Gottesdienst und Privatandacht auswählt. Folgt der Praktiker dem Beispiel von Liz Mitchell und ihren Songschreibern, bieten sich ihm zwei Möglichkeiten: die Herstellung eines bereinigten Psalters und die freie Anthologie.

### *Der bereinigte Psalter*

Die Frage nach der Herstellung eines für den christlichen Gebrauch bereinigten Psalters ist offenbar zuerst in der Church of England zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgeworfen worden.<sup>9</sup> Das Projekt wurde bis in die späten 1920er Jahre fortgeführt, doch es kam zu keiner Einigung zwischen den Bischöfen der Church of England und dem britischen Parlament, das der Einführung eines revidierten Gebetbuchs seine Zustimmung versagte.<sup>10</sup> Dennoch haben die Bischöfe 1928 ein revidiertes *Book of Common Prayer* publiziert. Es enthält die Psalmen im gewohnten Wortlaut, doch ist eine Reihe von Abschnitten in Klammern gesetzt. Damit sollte signalisiert werden: Diese Abschnitte sind möglicherweise für den christlichen Gottesdienst nicht geeignet. Zu den eingeklammerten Passagen gehört der gesamte Psalm 58; auch der oben angeführte Schlussabschnitt des 137. Psalms ist in Klammern gesetzt. Damit beginnt eine psalmenkritische Tradition, die sich in liturgischen Büchern der Church of England bis in die Gegenwart fortsetzt – wobei die eingeklammerten Abschnitte allmählich zahlreicher werden. Die Zurückhaltung gegenüber dem Psalter schwindet zugunsten einer zunehmend kritischen Haltung.<sup>11</sup> Das Psalmengebet soll ethisch einwandfrei sein, soll dem christlichen Grundsatz des Verzichts auf Rache entsprechen.

*Die Anthologie*

Das Projekt, einen kritisch bereinigten Psalter herzustellen, konnte nicht alle Kritiker der Rache- und Fluchpsalmen überzeugen. Wer in einem Psalter inkriminierte Abschnitte durch Zeichen oder Anmerkungen markiert, sieht sich als Zensor einem primär *negativen* Projekt verpflichtet. Die ganze Sache lässt sich jedoch auch *positiv* angehen: Man betrachtet den Psalter als Quelle, aus dem die christliche Liturgie schöpft; dabei bedient man sich nur der Stücke, die dafür brauchbar sind. Diesen Gesichtspunkt – von ihm als »principle of selection« bezeichnet<sup>12</sup> – bringt Walter Howard Frere (1863–1938) ins Spiel, Bischof von Truro (an der Südwestspitze Englands). Er beteiligte sich an der Debatte um den revidierten anglikanischen Psalter in den 1920er Jahren durch die Herausgabe eines eigenen liturgischen Psalmenbuchs. Dieses erschien 1925 als Studententext unter dem Titel *A Liturgical Psalter: Arranged for the Use of the Church*. Fast jeder Psalm ist leicht bearbeitet: die Sprache der King-James-Bibel ist modernisiert, manchmal sind Verse umgestellt, allerlei Störendes wird weggelassen; weil für den öffentlichen Gebrauch ungeeignet, werden elf Psalmen<sup>13</sup> ganz gestrichen. Am Rand des Textes sind, verstreut, die Buchstaben von A bis J angebracht. Sie verweisen auf Eingriffe des Bearbeiters. Die Buchstaben stehen für verschiedene Gründe für vorgenommene Textauslassung.

Weggelassen ist:

- A – etwas Unverständliches
- B – eine dunkle Anspielung
- C – ein Hinweis auf ein Ereignis der jüdischen Geschichte
- D – eine ausführliche Beschreibung von Missetaten
- E – ein Hinweis auf den Wunsch nach Rache
- F – ein Gott zugeschriebenes, seiner unwürdiges Gefühl
- G – eine Aussage, die der christlichen Jenseitshoffnung widerspricht
- H – eine Doppelung oder ein Zusatz
- J – ein Hinweis auf das Opferwesen am Jerusalemer Tempel.

Die entsprechenden Eingriffe werden ausführlich erläutert. Darin heißt es unter anderem (zu E): »Nicht wenige Abschnitte (der Psalmen) offenbaren den Geist des mosaischen Gesetzes, wie man es vor der Deutung durch unseren Herrn Jesus verstand; dem moralischen Standard, den er lehrte, entsprechen sie nicht. So kommt in ihnen eine pharisäerhafte Auffassung von den Bösen ins Spiel, oder sie sind bestimmt vom Geist der Vergeltung, und nicht vom Geist der Vergebung.«<sup>14</sup> Das Ergebnis ist ein gekürzter, leicht verständlicher Psalter, beruhend auf der Unterscheidung zwischen dem biblischen Buch der Psalmen und dem liturgischen Psalter. Der Psalter ist modern und bearbeitet und damit für privaten und gottesdienstlichen Gebrauch geeignet. Das Buch der Psalmen als biblisches Buch dagegen behält den vollen und oft problematischen Wortlaut bei. Offenbar hat Bischof Freres elegante Unterscheidung zwischen dem Buch der Psalmen und dem liturgischen Psalter keinen Anklang gefunden.

Die Debatte um das Psalmengebet erreichte in den 1960er Jahren auch die katholische Kirche. Als nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die Reform der liturgischen Bücher für das Stundengebet der Priester und Ordensleute in Angriff genommen wurde,

<sup>12</sup> Walter Howard FRERE, *A Liturgical Psalter. Arranged for Use in the Services of the Church*, London 1925, IV (Übersetzung des Verf.).

<sup>13</sup> Psalmen 35, 49, 52, 58, 59, 64, 75, 76, 82, 83 und 87.

<sup>14</sup> FRERE, *A Liturgical Psalter* (Anm. 12), IX.

<sup>15</sup> PAUL VI., Allgemeine Einführung in das Stundengebet, Trier 1975, Nr. 131.

stellte sich auch die Frage nach dem Umgang mit den Rache- und Fluchmotiven in den Psalmen. Eine Minderheit wollte das Fluchmaterial einfach aus dem Stundengebet streichen, die Mehrheit machte sich für den unverkürzten, unbearbeiteten Psalter stark. Das kann man nicht beten, das ist nicht christlich – so die einen; das steht in der Bibel, das muss man aushalten – so die anderen. Papst Paul VI. hat im Jahr 1968 den Streit zugunsten der Psalmenkritiker und zugunsten des Auswahlprinzips entschieden. Die »Allgemeine Einführung in das Stundengebet«, erlassen von P. Paul VI. am 2. Februar 1971, erläutert:

»Die drei Psalmen 58, 83 und 109, in denen der Fluchcharakter überwiegt, sind in das Psalterium des Stundengebets nicht aufgenommen. Ebenso sind einzelne derartige Verse anderer Psalmen ausgelassen. ... Diese Textauslassungen erfolgten wegen gewisser psychologischer Schwierigkeiten, obwohl Fluchpsalmen sogar in der Frömmigkeitswelt des Neuen Testaments vorkommen (z.B. Offenbarung 6,10) und in keiner Weise zum Verfluchen verleiten wollen.«<sup>15</sup>

In den liturgischen Büchern sind die entsprechenden Abschnitte einfach verschwunden, so dass der Beter von ihnen nichts bemerkt.

Soviel zum Umgang der Kirchen mit den Rache- und Fluchpsalmen! Aus dem Gesagten wird die Rolle des Praktikers deutlich. Er steht als Wächter oder Schwellenhüter zwischen dem Bibeltext und dem Laien; nur was er zum Laien durchlässt, wird diesem bekannt. Stets auf die kritische Wächterrolle verpflichtet, ist sein Geschäft das Verschweigen und Eliminieren. Nur wenn es die Möglichkeit der Widerrede und der Diskussion gibt, kann man ein Publikum auch mit etwas Fragwürdigem konfrontieren. Da bei einem Gebetsgottesdienst wie dem Stundengebet keine Widerrede stattfinden kann, müssen anstößige Texte aus dem Repertoire des liturgischen Praktikers verschwinden. Kann Widerrede und Diskussion stattfinden, ist eine andere Rolle als die des Praktikers gefragt – die des Historikers. Damit kommt unsere dritte Rolle in den Blick: der Historiker.

## Der Historiker

Die Historiker, von denen die Rede sein soll, sind in der Regel männliche und gelegentlich auch weibliche Alttestamentler. Die Bezeichnung Alttestamentler, als Fremdwort in andere Sprachen übergegangen, bezeichnet ein im 19. Jahrhundert entwickeltes Berufsprofil. Der Alttestamentler ist theologisch gebildet, hat mehrere antike Sprachen gelernt, darunter, unverzichtbar, Alt-hebräisch, aber vielleicht auch Ägyptisch und Akkadisch. Er interpretiert die Bücher des Alten Testaments historisch-kritisch auf der Grundlage von Forschungshypothesen, die regelmäßig in Fachzeitschriften und auf internationalen Tagungen besprochen, verfeinert und ergänzt werden. Der Alttestamentler, als Berufsbild ein deutscher Exportartikel, lässt sich als *registered trade mark* mit bis heute deutlichem Profil verstehen. Dem einheitlichen Berufsbild entspricht, zumindest heute, auch eine einheitliche Stellungnahme zu den Problemtexten der Bibel. Das sei an einem von Bibelhistorikern viel erörterten Thema gezeigt: Krieg und Grausamkeit, genauer: Grausamkeit im Krieg, und Krieg und Gewaltausübung als literarische Fiktionen.

### *Grausamkeit im Krieg*

In biblischen Texten wie Psalm 137 wird Gewaltausübung empfohlen und glorifiziert. Nach der einschlägigen historischen Forschung ist festzuhalten: *Gewalt und Rache sind als kulturbedingte Erscheinungen* zu würdigen; dementsprechend soll der Historiker erklären, aber nicht bewerten. Wir haben heute einen Sinn für historische Relativität, wir messen eine frühere Zeit nicht an der unseren. Wie andere Völker fühlten sich auch die Israeliten



als stolzes kriegerisches Volk. Anderen gegenüber wollten sie erscheinen als »ein Volk wie eine Löwin, die aufsteht, wie ein Löwe, der sich erhebt. Er legt sich nicht hin, bevor er die Beute gefressen und das Blut der Erschlagenen getrunken hat« (Num 23,24).

Das Altertum und damit auch die Welt der Bibel ist voll von Barbarei und Aggressivität, der antike Krieg grausam und unbarmherzig. Die Ausrottung ganzer Ortschaften und Bevölkerungsgruppen wird als zur Kriegoordnung gehörend empfunden. Wie es im Krieg zugeht, lässt sich an biblischen Kriegoberichten gut ablesen, zum Beispiel 2 Könige 8,12: Festungen werden in Brand gesteckt, Soldaten hingeschlachtet, Kinder auf der Straße zerschmettert, Schwangere aufgeschlitzt. Besonders drastisch fällt die Schilderung von König Davids Umgang mit den besiegten Gegnern aus: »Und das Volk derselben führte er [David] heraus [aus der besiegten Stadt] und zersägte sie [die Gefangenen] und fuhr eiserne Wagen über sie her, und zerschnitt sie mit Messern, und zog sie durch, wie man Ziegel formt. So verfuhr er mit allen Städten der Söhne Ammons« (2 Sam 12,31, Vulgata). Mögen wir auch nicht alle Einzelheiten dieser Notiz verstehen, so springt doch ihre schockierende Brutalität in die Augen. In diese Reihe brutaler Kriegoaktionen gehört unsere Psalmenstelle: »Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert.«

Den alten Kulturen dürfen wir solche Grausamkeit nicht pauschal zuschreiben. Es gab Gegenkräfte. Der antike Staat beruht auf dem Bündnis zweier Berufs- und Standesgruppen: der Krieger und der Schreiber. Ohne die gewalt- und erobungsbereiten Krieger wäre das Gemeinwesen schutzlos fremder Aggression ausgeliefert. Ohne Schreiber aber bliebe die Aggression ungezügelt und dadurch schädlich. Reine Kriegerkulturen hätten nicht lange Bestand, denn Krieg würde zuletzt alle und alles vernichten. Nach dem Krieg muss wieder Frieden herrschen. Auf Frieden und Ausgleich bedacht, wollen die Schreiber als Beamte soziale Probleme durch Verhandlung und Ausgleich lösen. Solange Schreiber und Krieger den Staat kooperativ führen, lassen sich militärische Exzesse vermeiden. Solche Vermeidung ist in der Bibel mehrfach belegt. Ein Beispiel soll genügen: Es herrscht Krieg zwischen dem Nordreich Israel und dem Südreich Juda; die Nordisraeliten siegen, machen 200.000 Gefangene und verschleppen sie. Was soll man mit den männlichen und weiblichen Kriegsgefangenen machen? Sie versklaven? Das geht nicht! – melden sich besonnene Männer im Nordreich, und können sich gegen die Krieger durchsetzen. Man lässt alle Gefangenen frei, bestimmt Helfer. Dann heißt es wörtlich: »Sie nahmen sich der Gefangenen an. Sie bekleideten alle, die nackt waren, aus der Beute und versahen sie mit Gewändern und Schuhen. Sie gaben ihnen zu essen und zu trinken, salbten sie und führten alle Schwachen auf Eseln weiter« (2 Chr 28,15). Manchmal gelingt es dem Schreibegeist, die Mentalität der Krieger zu besiegen.<sup>16</sup>

Den Schreibern verdanken wir auch eine besondere Strategie der Abwendung brutaler Rachehandlungen: *Rache soll nicht vom Menschen vollzogen werden, sie ist vielmehr Gott zu überlassen.* Paulus zitiert ein entsprechendes Wort aus dem Alten Testament: »Vergeltet niemandem Böses mit Bösem! ... Übt niemals selbst Vergeltung, Geliebte, sondern lasst Raum für das Zorngericht Gottes; denn es steht geschrieben: Mein ist die Vergeltung, ich werde vergelten, spricht der Herr« (Röm 12,17,19; mit Zitat von Dtn 32,35). Die Bedeutung des

<sup>16</sup> Zum Thema »Schreiber gegen Krieger« vgl. Bernhard LANG, Das Buch der Kriege. Eine kurze Lektüre der Bibel, in: DERS., Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie, Leuven 2011, 3–23.

<sup>17</sup> Sigmund FREUD, Gesammelte Werke, hg. von Anna FREUD u. a., London 1941, Bd. 7, 139 im Aufsatz »Zwangshandlungen und Religionsübungen« (1907).

<sup>18</sup> Bernhard STADE, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1887, Bd. 1, 135.

<sup>19</sup> Dirk KINET, Geschichte Israels, Würzburg 2001, 47.

<sup>20</sup> Israel FINKELSTEIN / Neil A. SILBERMAN, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit der Bibel. Übersetzt von Miriam Magall, München 2002, 86–111.

<sup>21</sup> Norbert LOHFINK, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, Stuttgart 1995, Bd. 3, 253.



Paulinischen Arguments erklärt Sigmund Freud wie folgt: Ohne Verzicht und Triebunterdrückung kann es keine zivilisierte menschliche Gemeinschaft geben; Kultur beruht auf Verzicht. Eine Gestalt des Verzichts ist Racheverzicht; diese aber ist für den antiken Menschen nur als Überlassen der Rache an Gott denkbar. Im so begründeten Racheverzicht sieht Freud einen positiven Beitrag der Religion zur Kulturgeschichte. Religion habe es den Menschen erleichtert, auf sozialschädliche Rache zu verzichten: »An der Entwicklung der alten Religionen glaubt man zu erkennen, dass ... die Überlassung [der Rache] an die Gottheit der Weg war, auf welchem sich der Mensch von der Herrschaft böser, sozialschädlicher Triebe befreite.«<sup>17</sup>

### *Krieg als literarische Fiktion*

Für die Beurteilung von Überlieferungen über Krieg, Grausamkeit und Gewalt ist die Frage nicht unerheblich, ob es sich um authentische, historisch zuverlässige Nachrichten handelt, oder nur um Fiktionen, also zum Beispiel Sagen oder Dichtungen. Tatsächlich dürften die meisten aggressiven Handlungen, von denen das Alte Testament berichtet, fiktional sein.

Wie steht es mit der Eroberung des Landes Kanaan durch die Hebräer, wie sie im Buch Josua geschildert wird? Bekannt ist die breit ausgeführte Episode von der Eroberung der Stadt Jericho. Als durch ein Wunder die Festungsmauern der Stadt einstürzen, dringen die hebräischen Krieger in die Stadt: »Alles, was in der Stadt war, machten sie zum Banngut, Männer und Frauen, Kinder und Alte, Rinder, Schafe und Esel – mit der Schärfe des Schwertes« (Jos 6,21). Einmal zum »Banngut« erklärt, wird alles Aufgezählte hingemetzelt. Gab es so etwas? Haben die frühen Israeliten tatsächlich solches Blutbad angerichtet?

Der erste Bibelkritiker, der die Erzählung von der Eroberung Kanaans durch die Hebräer als ungeschichtliche Sage verstand, war Bernhard Stade (1848-1906). Nach Stades revisionistischer Auffassung lebten die frühen Israeliten im Ostjordanland. Durch den Übergang vom Nomadentum zum Ackerbau habe die Bevölkerung zugenommen, so dass sich allmählich ein Teil der Israeliten über den Jordan begab, um sich dort friedlich anzusiedeln. Einen Konflikt mit der dort ansässigen Bevölkerung habe es nicht gegeben. »Israel lebte mit diesen Kanaanäern fast immer in Frieden.«<sup>18</sup> Die heutige Auffassung hat sich von der Stades nicht weit entfernt: »Die Einwanderung Israels« – so Dirk Kinet – »war in Wirklichkeit zum größten Teil eine Unterwanderung und Umschichtung der Bevölkerung, z. T. auch eine Sesshaftwerdung vorher nicht sesshafter Gruppen, die man ganz allgemein als Nomaden bezeichnen kann. Das war zumeist ein friedlicher Vorgang. Es gab keine geschlossene Eroberungsaktion.«<sup>19</sup> Beliebte ist in der heutigen Bibelwissenschaft auch die Annahme, die Zerstörung kanaanitische Städte um 1200 v. Chr. habe nichts mit einer Eroberung des Landes durch Israeliten zu tun, sondern mit einem in jener Zeit Vorderasien durchziehenden Seevölker-Sturm.<sup>20</sup> Ist der Eroberungskrieg als Sage erkannt, stellt sich die Frage nach seiner Funktion in der Überlieferung. Die Antwort lautet: Die Sage von der Ausrottung soll das Selbstbewusstsein Israels in Zeiten militärischer Bedrängnis durch die Assyrer stärken – gleichwohl meint Norbert Lohfink, die Sage sei in die Vergangenheit verlegt, damit »niemand auf den Gedanken kommen konnte, Israel dürfe auch jetzt noch derartige Vernichtungsaktionen gegen andere Völker vornehmen.«<sup>21</sup>

### *Zelotismus*

Während die Erzählungen über Israels Aggression gegen seine Feinde im Krieg sich durch Hinweis auf ihre Fiktionalität entschärfen lassen, gilt dies nicht ohne weiteres auch für die Aggression innerhalb Israels. Denn hier wurden bereits in der Antike die fiktionalen Erzählungen zum Vorbild realer Handlungen. Konkret: Wenn sich ein Jude Handlungen

zuschulden kommen lässt, die als verboten gelten, dann kann er von einem selbsternannten Glaubenswächter spontan getötet werden. Vorbild dafür ist Pinhas: Er soll einen Israeliten samt seiner moabitischen, d. h. ausländischen, Frau – vermutlich beim Beischlaf – überrascht und mit dem Speer getötet haben (Num 25).

Der legendäre Pinhas ist im frühen Judentum Vorbild der gewaltbereiten religiösen Eiferers geworden. Der früheste Beleg stammt aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., aus der Zeit der Seleukidenherrscher, also jener Nachfolger Alexanders des Großen, die über Syrien und Palästina herrschen. Der König verlangt von Juden die Darbringung eines heidnischen Opfers. Im 1. Makkabäerbuch wird davon berichtet: Seleukidische Beamte lassen in Modein einen heidnischen Altar errichten. Der jüdische Priester Mattathias wird aufgefordert, dort ein Opfer darzubringen. Mattathias weigert sich. Da tritt ein Jude vor und hebt zur Opferdarbringung an. »Als Mattathias das sah, packte ihn der Eifer. Seine Nieren erzitterten, und er ließ seinem Zorn freien Lauf. Er sprang vor und erstach den Abtrünnigen auf dem Altar. Zusammen mit ihm erschlug er auch den königlichen Beamten, der sie zum Opfer zwingen wollte, und riss den Altar nieder. Er eiferte für das Gesetz« (1 Makk 2,24-26). Mag diese Szene selbst auch erfunden sein, so scheint es doch solche Vorkommnisse gegeben zu haben; wie Martin Hengel gezeigt hat, gehören sie zum ideologischen Repertoire der gewaltbereiten Partei der Zeloten.<sup>22</sup> Tatsächlich wurde das Vorgehen des Mattathias als legitim empfunden. So heißt es im Gesetzeskommentar Philons von Alexandria: »Mit Recht ist allen ... gestattet, ohne weiteres die Strafe zu vollziehen, ohne jene vor ein Gericht zu bringen.«<sup>23</sup>

Im Neuen Testament erleben wir ein gewaltbereites Judentum, das allerdings nicht ganz so weit geht wie Mattathias, denn hier wurde gegen jüdische Dissidenten nicht ohne Einschaltung eines Gerichts vorgegangen, so dass spontane Einzelaktionen ausgeschlossen waren. Das mildert die Sache jedoch nur wenig. Einen Beleg bietet die Gestalt des Paulus. Bevor er zum christlichen Missionar und überhaupt einer der bedeutendsten Gestalten der Geschichte des ältesten Christentums wurde, hat Paulus Christen verfolgt. Wie er dabei vorging, ist in den neutestamentlichen Zeugnissen noch zu erkennen. Die Apostelgeschichte lässt ein offenbar von Paulus erfundenes Verfahren der Christenverfolgung erkennen. Paulus ließ sich von den Jerusalemer Priestern mit Vollmacht ausstatten (Apg 26,10), um begrenzte Aktionen zu unternehmen, die bestimmte jüdische Gemeinden von Christen säubern sollten. Dort »drang er in die Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und lieferte sie ins Gefängnis« (Apg 8,3). Paulus dürfte unter Berufung auf die deuteronomische Anzeigepflicht von Abweichlern (Dtn 13,7-10) jüdische Gläubige aufgefordert haben, ihnen bekannte, vor allem mit ihnen verwandte Christusanhänger zu denunzieren. Die Denunzierten – Männer und Frauen – ließ er festnehmen und nach Jerusalem in ein Ketzergefängnis bringen. In Jerusalem wurde den Gefangenen der Prozess gemacht. Wurde jemand aufgrund von Aussagen vorgeladener Zeugen als Christusgläubiger bestätigt, wurde die Todesstrafe vollzogen, vermutlich durch Steinigung. Die Apostelgeschichte legt Paulus das Wort in den Mund: »... und wenn sie getötet werden sollten, stimmte ich zu« (Apg 26,19).

**22** Zum Thema »Eifer« (= spontane Tötung) vgl. Martin HENGEL, *Die Zeloten*, hg. von Roland DEINES und C.-J. THORNTON, Tübingen 2011, 150-229; Bernhard LANG, *Der Gotteskrieger. Archaische Kriegerwut und die Geschichte des »Eifers« in Israel*, in: Johannes WOYKE (Hg.), *Eifer*

Gottes – Eifern für Gott. Radikalismus und Fanatismus in der biblischen Tradition und ihrer Auslegungsgeschichte, Göttingen 2020, 117-151.

**23** PHILON VON ALEXANDRIA, *De specialibus legibus* I, 55.

**24** Zum rechtlichen Hintergrund der paulinischen Christenverfolgung vgl. Ethelbert STAUFFER, *Die jüdischen Ketzergesetze*, in: DERS., *Jerusalem und Rom*, Bern 1957, 113-122 (die dazu gehörenden Belege dort 156-160). Dazu noch Børge SALOMÖSEN, *Einige kritische Bemerkungen zu Stauffer's*

»Ich verfolgte voll Eifer die Kirche«, berichtet Paulus selbst (Phil 3,6; vgl. Gal 1,13). Das Stichwort »Eifer« verweist auf die Mattathias-Episode zurück: Hier geht es tatsächlich um Tötung. Paulus werden zwar keine unmittelbaren Tötungshandlungen zugeschrieben, doch organisierte er Maßnahmen, die zur Verurteilung und Hinrichtung von Dissidenten führten.<sup>24</sup> Wie reagieren Theologen auf den menschenmordenden Eifer biblischer Gestalten? Davon handelt der folgende Abschnitt.

## Der Theologe

Der intelligente Umgang mit problematischen Abschnitten der Bibel gehört zweifellos zu den Aufgaben der intellektuellen Elite des Christentums und Judentums. Nach Auffassung dieser Elite kann der wahre Gott niemals jemand zu Krieg und Greuel aufgefordert haben. In den Worten von Simone Weil: »Croire que Dieu peut ordonner aux hommes des actes atroces d'injustice et de cruauté, c'est la plus grande erreur qu'on puisse commettre à son égard« – wer glaubt, Gott könne von den Menschen abscheuliche Taten des Unrechts und der Grausamkeit verlangen, begeht den größten Irrtum, den man in Sachen Gott begehen kann.<sup>25</sup> Auf der Grundlage einer menschenfreundlichen Lebens- und Weltanschauung wurden zwei Methoden der Sachkritik an biblischen Gewalttexten entwickelt: Allegorese und Midrasch.

### Allegorese

Beginnen wir mit der Allegorese, der von christlichen Theologen bevorzugten Methode. Einer ihrer Väter und der heute bekannteste antike Vertreter ist Origenes (ca. 185-253). Im 4. Buch von *De principiis* (Über die Anfänge), seiner Darlegung der Grundlagen der Theologie, formuliert er erstmals den allegorischen Imperativ. Jeder Bibeltext habe eine wörtliche Bedeutung, aber auch, zusätzlich, spirituelle Bedeutungen. »Wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift. ... Da es aber gewisse Schrifttexte gibt, die das Leibliche überhaupt nicht enthalten, muss man an manchen Stellen allein die Seele und den Geist der Schrift suchen.« (Buch IV 2,3) Das ist bei Texten der Fall, die, wörtlich verstanden, etwas Gottes und der Heiligen Schrift Unwürdiges aussagen.

Bei der Suche nach Beispielen bin ich auf einen Text gestoßen, in welchem Origenes sich mit der blutigen und brandschatzenden Eroberung Palästinas durch die Israeliten unter ihrem Feldherrn Josua auseinandersetzt. Der Kirchenvater wörtlich: »Diese buchstäblichen Kriege versinnbildlichen die geistlichen Kriege (*bella ista carnalia figuram bellorum spiritualium gererent*). Wäre es anders, hätten meiner Meinung nach die Apostel niemals die jüdischen Geschichtsbücher den Jüngern Christi mit der Weisung übergeben, sie in den Gemeinden vorzulesen. Denn Christus ist gekommen, um Frieden zu bringen.« Origenes verweist auf die Bergpredigt und andere Worte Christi; diesen zufolge »ist es uns

Darstellung der spätjüdischen Ketzergesetzgebung, in: *Studia theologica* 18 (1964) 91-118.

<sup>25</sup> Simone WEIL, *Oeuvres*, hg. von Florence DE LUSSY, Paris 1999, 986-987, in »Lettre à un religieux« aus dem Jahr 1942.

nicht mehr möglich, Kriege im wörtlichen Sinne zu führen« (*nulla nobis jam ultra bella esse carnaliter peragenda*).<sup>26</sup>

Was versteht Origenes unter *bellum spirituale*? (Überliefert ist der angeführte Text nur in lateinischer Übersetzung.) Gemeint ist der waffenlose Kampf gegen das Böse, den jeder Gläubige führen muss.

Allegoriker vom Schlage eines Origenes gab es viele unter den Theologen der Vergangenheit; heute sind sie selten geworden. Die Ausnahme ist Eugen Drewermann. Mit Nachdruck fordert er die »Vermenschlichung der religiösen Urkunden der Vergangenheit«. Ich wähle ein Beispiel aus Drewermanns Predigten über das Buch Exodus. Die ersten Kapitel des biblischen Buches handeln von der Knechtung der Hebräer durch die ägyptischen Fronherren und der heftigen Gegenaggression der Hebräer, die zehn Plagen über das Land bringen, so dass sich beispielsweise das Wasser des Nils in Blut verwandelt und auf diese Weise ungenießbar wird. Dazu Drewermann: Wir müssen das äußere Aggressionsgeschehen ins Seelische zurückholen. »Es hat ja keinen Sinn, wenn wir sagen: Wir schaffen einfach diese Passagen der Bibel ab, wir reißen die Seiten heraus und tun sie in den Papierkorb der Vergangenheit. Es gibt für uns Christen die Bergpredigt, es gibt die Predigten der Aufklärer, es gibt die Vernunft eines Voltaire.«<sup>27</sup>

Und warum hat es keinen Sinn, für die Abschaffung der fraglichen Texte zu argumentieren? Nach Drewermann würde durch Verzicht auf die biblischen Gewaltpassagen nur wieder etwas verdrängt, statt aufgearbeitet. So bleibt uns nur eines: diese Texte als Erzählungen über unsere eigene Aggressivität durchzuarbeiten. Und das heißt, in diesem Fall: Wir müssen lernen, uns von dem Willen zu lösen, um uns herum Blutbäder anzurichten. Einmal reif geworden in der Auseinandersetzung mit der Aggression, hat jeder die Möglichkeit, ein reiferes Gottesverständnis zu finden, »die Gottheit selbst zu entdämonisieren«. Drewermann geht über Origenes hinaus, indem er den allegorischen Imperativ durch einen therapeutischen Imperativ ergänzt. Die allegorische Deutung darf nicht im Bereich des Intellekts bleiben, sondern muss den emotionalen Bereich mit erfassen. Nur so lassen sich Aggressionen therapeutisch abbauen.

### Midrasch

Einen anderen als den Weg der Allegorese beschreitet das rabbinische Judentum mittels des sogenannten Midrasch. Unter Midrasch versteht man die im Judentum seit alters praktizierte freie, auf Aktualität bedachte Auslegung des biblischen Wortlauts. Dabei kann sich das Gegenteil dessen ergeben, was der Text bei unbefangenen Lesen zu besagen scheint. Ein Beispiel bietet der jüdische Philosoph Maimonides (1138-1204). Dem biblischen Bericht zufolge lässt der Prophet Elija zahlreiche Propheten des Gottes Baal – also heidnische Propheten – ergreifen und töten. Es handelt sich um »vierhundertfünfzig Propheten des Baal und vierhundert Propheten der Aschera« (1 Kön 18,19.40). Eine wei-

26 ORIGENES, *Homilia in librum Jesu Nave* XV 1; vgl. MIGNE, *Patrologia Graeca*, Bd. 12, 897. Dazu ausführlich: Christian HOFREITER, *Making Sense of Old Testament Genocide: Christian Interpretations of Herem Passages*, Oxford 2018 – mit reichem Material zur Interpretationsgeschichte.

27 Eugen DREWERMANN, *Den eigenen Weg gehen. Predigten zu den Büchern Exodus bis Richter*, München 1995, 57.

28 MAIMONIDES (Mose ben Maimon), *Acht Kapitel*. Deutsch und arabisch von Maurice WOLF, Hamburg 1992, 51-52 (7. Kapitel).

29 Alan T. MITTLEMAN, *A Short History of Jewish Ethics*, Chichester 2012, 108-110.

30 Thomas MANN, *Das Gesetz*, in: DERS., *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt 1963, 641-694, hier 660 (Abschnitt 10). Der Autor greift einen entsprechenden jüdischen Midrasch auf:

Micha Josef BIN GORION, *Die Sagen der Juden*, hg. von E. BIN GORION, Frankfurt 1962, 464 (die von Mann benutzte Ausgabe erschien 1913).

31 Nikos KAZANTZAKIS, *Die letzte Versuchung*. Übersetzt von Werner Krebs, Berlin 1975, 211.

tere Episode berichtet, wie der Prophet mehrfach Feuer vom Himmel herabrufte und auf diese Weise die von seinem Gegner König Ahasja geschickten Boten umkommen lässt (2 Kön 1,10-12). Aus dem Wortlaut der Bibel könnte man meinen, Gott billige das Vorgehen seines aggressiven Propheten. Nein, ganz im Gegenteil, sagen die jüdischen Weisen der Zeit des Maimonides:

Auch beim Propheten Elija – zum Guten sei seiner gedacht – finden wir die Charaktereigenschaft des Jähzorns. Wiewohl er diese nur gegen die Ungläubigen ausübte und nur gegen sie jähzornig war, so erklären doch unsere Weisen, Gott habe ihn aus der Welt genommen und zu ihm gesagt: »Wer so viel Eifer hat wie du, taugt nicht für die Menschen. Er bringt sie um.«<sup>28</sup>

Nach Maimonides und seinen ungenannten Gewährsleuten neigt Elija dem Jähzorn zu. Er entspricht damit nicht dem Ideal des ausgeglichenen Menschen, das Maimonides als Ideal vorschwebt. Ausdrücklich bezieht sich der jüdische Philosoph für dieses Ideal auf die bekannte Tugendlehre des Aristoteles: Wer die wahre Tugend übt, hält sich in der Mitte zwischen zu wenig und zu viel; er übertreibt nicht, aber er untertreibt auch nicht.<sup>29</sup> Elija aber übertreibt den Eifer für Gott, indem er Menschen tötet. Das macht ihn letztlich für das prophetische Amt ungeeignet. Gott reagiert auf Elijas mörderischen Jähzorn dadurch, dass er ihn frühzeitig aus dem Leben nimmt, indem er ihn zu sich holt (2 Kön 2,1-18). Die Aufnahme des Propheten in den Himmel erscheint dem Philosophen nicht als Belohnung des Propheten, sondern als eine Vorsichtsmaßnahme: Gott will weitere Akte prophetischen Jähzorns verhindern.

Den von Maimonides hervorgehobenen Gegensatz zwischen göttlicher Zurückhaltung und prophetischem Übereifer kennt bereits die Bibel. Die Propheten sprechen oft Unheilsworte über fremde Völker und kündigen deren Untergang an, und zwar im Auftrag Gottes. Ist das berechtigt? Will Gott den Untergang der Völker und nur das Heil des Volkes Israel? Nein, sagt der Midrasch, und erfindet eine entsprechende Prophetengeschichte. In Gestalt des Buches Jona ist sie in das Alte Testament eingegangen. Der Prophet Jona sagt der Stadt Ninive den Untergang an; da kommt es in der Stadt zu einer allgemeinen moralischen Bekehrung – und der Prophet ärgert sich, denn Gott zerstört die Stadt nicht. Lieber hätte der Prophet ein großes Erdbeben oder etwas Derartiges gesehen, das die Stadt in einem dramatischen Akt zerstört. Doch Gott belehrt den Propheten: Ich, Gott, habe Mitleid mit den Menschen. Strafe und Vernichtung sind mir zuwider.

Die im Midrasch gepflegte Mahnung zu moderatem Verhalten und die Kritik an zorniger Aggression haben sich einige moderne Schriftsteller zu Eigen gemacht. Thomas Manns Novelle *Das Gesetz* (1943) äußert Bedenken gegen den Jubel der Engel über den Untergang der Ägypter im Schilfmeer. »Dem Herrn ist es nicht lieb, dass man jubelt, wenn der Feind fällt. In jener Stunde, als die Ägypter ertranken, wollten die Engel Gott ein Loblied singen. Er aber rief: Menschen, von mir geschaffen, gehen unter im Meer, und ihr wollt jauchzen?«<sup>30</sup> In ähnlicher Weise kommentiert Nikos Kazantzakis Jesu Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus in seinem Roman *Die letzte Versuchung* (1952). Während die biblische Parabel den reichen Prasser mit ewiger Hölle bestraft, wendet sich der Lazarus des Romans gegen das harte Vorgehen Gottes und erlangt Gottes Einlenken: Eine Höllenstrafe kann sich der moderne Schriftsteller nur als vorübergehende, nicht jedoch als ewige Maßnahme Gottes vorstellen.<sup>31</sup>

Soviel zum Geschäft der Theologen, der kreativen Religionsdenker! Der Ruf des Midrasch zur Mäßigung verdient ebenso gehört zu werden wie der allegorische Imperativ. ♦

---

# Diversität und Einheit im ökumenischen Dialog

Zur Methodik des  
differenzierenden Konsenses<sup>1</sup>

von Wolfgang Thönissen

## Zusammenfassung

Der Beitrag befasst sich mit der Methode des differenzierten Konsenses im ökumenischen Dialog. Diesem kommt darauf an, die legitime Verschiedenheit der Formen, Formeln und theologischen Traditionen nicht zu verleugnen, sondern sie im Sinne der gegenseitigen Ergänzung gemeinsam fruchtbar zu machen. Eine ökumenische Hermeneutik des Vertrauens ist dabei kein Zaubermittel für untereinander Verträge schließende Kirchen, sondern Mittel der Verständigung, welche das gemeinsame Erbe negierende Verhalten der gegenseitigen Ausgrenzung und Verdammung endlich zu überwinden hilft.

## Schlüsselbegriffe

→ Ökumenischer Dialog  
→ Konsensmethode  
→ Hermeneutik  
des Vertrauens

## Abstract

The article deals with the method of differentiated consensus in ecumenical dialogue. It is important not to deny the legitimate diversity of forms, formulas and theological traditions, but to work together to make them fruitful in the sense of a reciprocal complementarity. An ecumenical hermeneutics of trust is not a magic formula for churches to conclude agreements with each other, but a means of understanding that helps at last to overcome the practice of mutual exclusion and condemnation which negates the common heritage of the churches.

## Keywords

→ ecumenical dialogue  
→ consensus method  
→ hermeneutics  
of trust

## Sumario

Este artículo trata del método del consenso diferenciado en el diálogo ecuménico. Es importante no negar la legítima diversidad de formas, fórmulas y tradiciones teológicas, sino hacerlas fructificar juntas en el sentido de la complementariedad mutua. Una hermenéutica ecuménica de la confianza no es una fórmula mágica para que las Iglesias hagan tratados entre sí, sino un medio de entendimiento que finalmente ayuda a superar el comportamiento de exclusión y condena mutua que niega el patrimonio común.

## Palabras clave

→ Diálogo ecuménico  
→ método de consenso  
→ hermenéutica  
de la confianza

Die Kirchengeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts hat der in den letzten 50 Jahren geführte ökumenische Dialog der Kirchen über die klassischen kontroverstheologischen Fragen nachhaltig geprägt. Lehrgespräche werden mit dem Ziel geführt, bestehende Differenzen zwischen den konfessionellen Lehrsystemen auszuloten und zu überwinden, indem man tragfähige Übereinstimmungen in zentralen Fragen des Glaubens, der Sakramente und des kirchlichen Amtes festzustellen sucht. Neben Konvergenzen,<sup>2</sup> die anzeigen, dass die Kirchen trotz unterschiedlicher theologischer Ausdrucksformen in dem Verständnis des Glaubens vieles gemeinsam haben, betont der zu suchende Konsens, dass in genau umrissenen Fragestellungen gemeinsame Aussagen in bisher strittigen theologischen Fragekomplexen der kirchlichen Lehre möglich erscheinen.<sup>3</sup> Hierbei haben sich, historisch betrachtet, verschiedene Methoden herausgebildet: (1) Die Konvergenzmethodik führt die unterschiedlichen theologischen Ansatzpunkte und Traditionen im Lichte des gemeinsamen Bekenntnisses zu Christus aufeinander zu. Insoweit stellen Konvergenztexte Synthesen von Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs her, der Einblick gibt in einen wachsenden Konsens.<sup>4</sup> (2) Die Konsensmethodik sucht, wie in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, einen »Konsens in den Grundwahrheiten«, hier in der Rechtfertigungslehre zwischen Katholiken und Lutheranern. Dabei handelt es sich nicht um einen Totalkonsens, sondern um einen Basiskonsens in bestimmten Fragen.<sup>5</sup>

## 1 Arten des Konsenses

Es hat sich über längere Zeit gezeigt, dass sich ein Totalkonsens in allen zentralen Punkten der zwischen verschiedenen Lehrtraditionen strittigen Fragen nicht erzielen lässt.<sup>6</sup> Je länger der Dialog geführt wird, umso deutlicher wird die Einsicht: ein alle einzelnen theologischen Sachfragen umfassender, hier muss man ergänzen: totaler Lehr-Konsens ist nicht zu erzielen und auch nicht das Ideal des Dialogs. Ökumenisch betrachtet kommt daher seit den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts mehr und mehr die Figur einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit in den Blick.<sup>7</sup> Doch ist dieser Begriff zunächst eher

1 Vgl. hierzu Gillian R. EVANS, *Method in Ecumenical Theology*, Cambridge 1996; Wolfgang THÖNISSEN, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2008; Pieter DE WITTE, *Doctrine, Dynamic and Difference. A Critical Study of the Emergence of a Differentiated Consensus between Lutherans and Roman Catholics on the Doctrine of Justification and of its Official Reception in the Joint Declaration*, Leuven 2010 (Univ.Dissertation).

2 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, 1982, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene*, Bd. 1 (1931-1982), hg. v. Harding MEYER/Hans Jörg URBAN/Lukas VISCHER, Paderborn 1983, 545-585.

3 So in der von Lutherischem Weltbund und Römisch-katholischer Kirche unterzeichneten Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 3 (1990-2000), hg. v. Harding MEYER/Damaskinos PAPANDREOU/Hans Jörg URBAN/Lukas VISCHER, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, 419-441.

4 Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Gütersloh/Paderborn 2014, 17.

5 Vgl. Wolfgang BEINERT, Der ökumenische Dialog als Einübung in die Klärung theologischer Differenzen, in: *Handbuch der Ökumenik*, Bd. III/1, hg. von Hans Jörg URBAN/Harald WAGNER, Paderborn 1987, 117-118.

6 So Ulrich H.J. KÖRTNER, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens zum Differenzmodell*, Göttingen 2005.

7 Harding MEYER, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, Frankfurt a. M., Paderborn 1998.



Ausdruck einer Verlegenheit. Er soll vor allen Dingen der nicht mehr zu leugnenden Vielfalt unter den christlichen Konfessionen und Bekenntnissen Gestalt geben. Darin spiegelt sich allerdings auch ein Erkenntnisprozess wider, der die Zielvorstellung von unerwünschten und unrealistischen Idealen befreit. Hier hat sich nun folgende methodische Einsicht als weiterführend erwiesen. Sie bezieht die bestehenden Unterschiede und die inzwischen gewonnenen Übereinstimmungen aufeinander. Ihr liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die angestrebte Einheit im Glauben nicht Einheitlichkeit bedeutet. Verbleibenden Unterschieden kommt aber keine kirchentrennende Kraft mehr zu. Ziel eines solchen Vorgehens ist es also nicht mehr, eine volle Deckungsgleichheit aller Glaubensaussagen zu erzielen.

Der lutherisch-katholische Dialog über die Rechtfertigungslehre hat sich dieser Methode des differenzierten Konsenses bedient.<sup>8</sup> Die deutsche lutherisch-katholische Dialogkommission hat sich in ihrem Dokument *Communio Sanctorum* ebenso wie die Internationale Römisch-Katholische-Altkatholische Dialogkommission zu dieser Methode bekannt.<sup>9</sup> Auch der evangelisch-lutherische-katholische Dialog in Finnland bedient sich dieser Methode des differenzierten Konsenses.<sup>10</sup> Insoweit die *Gemeinsame Erklärung* inzwischen von fünf Kirchen und konfessionellen Weltbünden mitgetragen wird, kann man in ihr die dominierende Methodik des ökumenischen Dialogs erkennen. Überlegungen zur hermeneutischen Frage innerhalb des Dialogs werden inzwischen auch im orthodox-katholischen Gespräch verwendet und weisen auf die wachsende Bedeutung dieser Fragestellung hin.<sup>11</sup>

Die Methode des differenzierten Konsenses verfolgt zwei Aufgaben: (1) Es wird eine Übereinstimmung gesucht, und zwar in den Grundwahrheiten der betreffenden Lehrfrage. Dazu wird eine gemeinsame Aussage in einheitlicher Sprache formuliert. (2) Die bisher einander widersprechenden Lehraussagen – meist in Form von gegenseitigen Verurteilungen – werden im Lichte der gewonnenen Übereinstimmung daraufhin überprüft, ob sie sich immer noch ausschließen oder ob sie sich nicht eher ergänzen können.<sup>12</sup> Es wird keine gemeinsame Sprache gesucht, man muss weiterhin von einer konfessionell geprägten theologischen Aussage in die des anderen übersetzen. Es wird aber verlangt, dass die unterschiedlichen Lehraussagen sich nicht mehr widersprechen dürfen. Die unterschiedlichen konfessionellen Positionen sind somit von dem Zwang befreit, in jeder nur erdenklichen Frage eine volle Übereinstimmung erzielt zu haben. Eine solche Methode verlangt Einheit in den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, erlaubt aber weiterhin Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung. Die verschiedenen Entfaltungen des einen Rechtfertigungsglaubens etwa sind in ihrer Verschiedenheit offen füreinander und heben die Übereinstimmung in den Grundwahrheiten nicht wieder auf. (3) Verlangt wird innerhalb dieses methodischen Verfahrens ein Urteil der am Dialog beteiligten Kirchen, ob die einstmals ausgesprochenen gegenseitigen Verurteilungen, wie sie in den Bekenntnisaussagen der Kirchen festgehalten wurden, in ihrem Wahrheitsgehalt die Lehre des Dialogs-Partners heute noch treffen.

8 Harding MEYER, *Ecumenical Consensus. Our Quest for and the Emerging Structures of Consensus*, in: *Gregorianum* 77 (1996) 213–225; *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens«*, hg. von Harald WAGNER, Freiburg i. Br./

Basel/Wien 2000; Wolfgang THÖNISSEN, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2008.

9 *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der*

Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn/Frankfurt a. M. 2000, 12; Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn/Frankfurt a. M. 2009, Nr. 34f.

## 2 Komplementarität von Konsens und Differenzen

Können solche sich im Denken und Handeln sich ausschließende Gegensätze wirklich überwunden werden, um einem Denken in komplementären Einheiten Platz zu machen? Wenn die Christenheit auf das gemeinsame Zeugnis im einen Glauben an Jesus Christus zugeht, muss sie darauf achten, dass dieser Anspruch auf Einheit erhalten bleibt, und zwar unter gleichzeitiger Aufnahme von unterschiedlichen Formen und Ausgestaltungen dieser Einheit. Ausgangspunkt ist hier die im ökumenischen Dialog längst bekannte Tatsache, dass unterschiedliche, zum großen Teil divergierende, sogar einander ausschließende theologische Traditionen unter bestimmten Voraussetzungen als komplementär verstanden werden können. Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Unitatis redintegratio* hat im Blick auf die im Orient und im Abendland unterschiedlich ausgeprägte Methodik der theologischen Erkenntnis eine Komplementarität zwischen verschiedenartigen theologischen Formeln festgestellt, die sich oft mehr ergänzen als gegensätzlich zueinander verhalten (*potius inter se compleri quam opponi*).<sup>13</sup> Der ökumenische Dialog hat sich diese These von sich ergänzenden Sichtweisen der verschiedenen Traditionen zu Eigen gemacht. Danach lassen sich die von den verschiedenen Traditionen ausgehenden besonderen sprachlichen Ausgestaltungen und theologischen Schwerpunktsetzungen im Lichte einer neu errungenen Grundüberzeugung der Einheit im Glauben als einander komplementäre Denkformen oder Denkfiguren verstehen, die sich nicht mehr prinzipiell aus-, sondern einander einschließen.

Unter Anwendung dieser Methodologie lautet das ökumenische Programm: Christen bekennen den einen Glauben an Jesus Christus dadurch gemeinsam, dass sie dies in unterschiedlichen theologischen Denkformen oder Denkstilen tun. Sie geben dem einen Glauben im Sprechen eine unterschiedliche konfessorische Gestalt. Sie verantworten den einen Glauben gemeinsam in der Welt, indem sie verschiedene Akzente setzen. Sie verwirklichen die eine Kirche Jesu Christi als Gemeinschaft von Kirchen untereinander, die der Einheit Ausdruck gibt. Eine solche Einheit in produktiven Spannungen entlässt das Differente nicht ins Plurale, sondern bindet es in ein gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus ein. Diese Grundhaltung kann man heute mit Hilfe der Denkform des differenzierten Konsenses oder besser: des differenzierenden Konsenses verstehen, wobei der Konsens als Ganzes Ausdruck einer Einheit in Spannungen ist, also Differenzen trägt. Nicht der Konsens ist differenziert, sondern dieser Konsens verfährt differenziert, darum differenzierender Konsens.

## 3 Ein Konsens, der differenziert

Freilich funktioniert eine solche Struktur von produktiven Spannungen nur unter bestimmten Bedingungen und Voraussetzungen. Eine solche Figur ist nicht kompatibel mit einem Modell von konträren oder sogar kontradiktorisch ausgerichteten Spannungspaaren. Hierin findet jede konfessionell gedachte Spannung ihre Grenze. Die Denkfigur der

**10** Wachsende Gemeinschaft. Erklärung über Kirche, Eucharistie und Amt. Bericht der Lutherisch-Katholischen Dialog-Kommission für Finnland, Paderborn/Leipzig 2018, 15–20.

**11** Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken. Eine Studie des

Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus, Paderborn 2018, 29–40.

**12** So die Fragestellung in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von Karl LEHMANN und

Wolffhart PANNENBERG, Freiburg i. Br./Göttingen 1986.

**13** Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio«, Nr. 17.

Komplementarität<sup>14</sup> verhilft dazu, die Unterschiedlichkeit im Bekennen mit dem gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus zusammenzuhalten, ohne einer alles umfassenden Deckungsgleichheit von Aussagen das Wort zu reden. Insoweit ist dieser Basiskonsens kein Partialkonsens, aber auch kein Totalkonsens, sondern ein solcher, der Übereinstimmungen zusammen mit Differenzierungen enthält. Diese aber stellen den gefundenen Konsens in Grundfragen nicht mehr selbst in Frage.

1 Differenzierende Konsensbildungen sind immer auf die christliche Botschaft im Ganzen bezogen. Sie wollen den Kern der christlichen Botschaft, oder im Blick auf die Lehre der Kirche, die Grunddogmen des christlichen Glaubens deutlicher unter dem einen Bekenntnis der Kirche zur Einheit hervorheben. Solche Konsensbildungen wollen das offenbarte Mysterium des Glaubens erläutern und verstehen helfen. So wird in einem bekenntnisgemäßen sprachlichen Gebilde festgehalten, dass der gemeinsame Glaube an den dreieinigen Gott zum Ausdruck gebracht und zur Grundlage alles Weiteren gemacht werden soll. Zu Recht heißt es deshalb: Gemeinsam bekennen wir.

2 Ökumenische Konsensbildungen wollen immer im Kontext eines nexus mysteriorum (Zusammenhang der Geheimnisse)<sup>15</sup> verstanden werden, der dem Anspruch gerecht wird, den Zusammenhang aller Teilehren mit dem Fundament des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Von daher muss auch der Gedanke der prinzipiellen Bedeutung der Rechtfertigungslehre verstanden werden. Deshalb heißt es in der »Gemeinsamen Erklärung«: die Lehre von der Rechtfertigung ist »nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre«, sondern sie steht »in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind.«<sup>16</sup> »Christus« ist das die einzelnen Lehren der Kirche orientierende Prinzip der Theologie.<sup>17</sup> Dieses Prinzip ist kein Selektions-, sondern ein Prinzip der gestaltenden Orientierung.

3 Innerhalb solcher Konsensbildungen kann der Grund oder das Fundament des christlichen Glaubens in verschiedenen Gestaltungen festgehalten werden. Ausgehend von diesem Grundkonsens werden unterschiedliche konfessionelle Gestaltungen in jeweils konfessionell identifizierbaren sprachlichen Formeln angefügt. In diesen werden nun die differenzierenden traditionsbestimmten Schwerpunktsetzungen wahrgenommen und dann komplementär aufeinander bezogen.

4 Der Konsens in Grundwahrheiten und die Differenzierungen in konfessionsspezifischen oder konfessorischen Gestaltungen liegen auf derselben Ebene. Das heißt: Der Konsens trägt die Differenzierungen, diese sind aber nicht so zu verstehen, als müssten sie im Laufe eines weiteren Gesprächsprozesses überwunden werden. Konsens und Differenzen sind beide zusammen Ausdruck des einen apostolischen Erbes. In der Ver-

14 Der amerikanische Philosoph und Psychologe William James benutzte den Begriff der Komplementarität zur Bezeichnung von »relations of mutual exclusion« bei schizophrenen Personen. Wenn bei entsprechenden Personen Teile des Bewusstseins zwar koexistieren, sich aber gegenseitig nicht zur Kenntnis nehmen, spricht man von komplementärem Verhalten. Obgleich unklar ist, wie diese Vorstellungen des Physiker Niels Bohr beeinflusst haben, dient der Komplementaritätsbegriff der in der Quantentheorie entwickelten Darstellungsweise, nach der das Objekt einer Beobachtung als verschieden und unter

zwei sich ausschließenden Beschreibungen erfasst werden kann. Erkenntnisse, die sich auf ein und dasselbe Objekt beziehen, können sich als komplementär erweisen, sie schließen sich allerdings aus, wenn sie zugleich und zum selben Zeitpunkt gewonnen werden. So erweist sich der Komplementaritätsbegriff als Grundbegriff der Logik, eine Beziehung zwischen Phänomenen aufzuweisen, zwischen deren Beschreibungen keine Identität herrscht. Komplementarität wird danach als Gegensatzbeziehung sich sowohl ausschließender als auch gegenseitig bedingender Phänomene definiert, die sich als Aspekte eines

noch nicht abschließend verstandenen Sachverhalts zeigen. Das Komplementaritätsdenken hält den Grundgedanken von der Einheit des Denkens in der Zusammenschau unterschiedlicher Methoden und Erkenntnisse fest, auch wenn diese untereinander nicht kompatibel sind, und nicht erklärt werden kann, auf welche Weise sie zusammenhängen. Vgl. zur theologischen Rezeption dieser Vorstellung: Wolfgang THÖNISSEN, Art. Komplementarität, in: DERS. (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007, 694ff.

gangenheit gefällte Entscheidungen müssen immer wieder neu rezipiert werden, um so das Fundament und die Wahrheit des Glaubens in der einen apostolischen Tradition zu bewahren. So bleibt die konfessorische Qualität der jeweiligen Lehre erhalten, sie ist erkennbar und identifizierbar, aber sie wird im Licht der neu gewonnenen Übereinstimmung gemeinsam angeeignet. Die Anforderungen, die aus dem Anspruch der Komplementarität entspringen, erweisen sich in einer gegenseitigen Zumutung, die der formulierte Konsens mit sich führt: Die reformatorische Theologie darf nicht übersehen, was die katholische sieht und umgekehrt. Die katholische Theologie stellt ihre Lehre so dar, dass sie die reformatorische Auffassung nicht negiert, ebenso geschieht es umgekehrt. Dabei muss sich letztlich zeigen, ob die jeweiligen Lehren so ineinander - also einander einschließend - dargelegt werden können. Die Legitimität der unterschiedlichen konfessorischen Gestaltungen hängt dabei vom Grad der gefundenen Übereinstimmung ab.

5 Daraus ergeben sich Folgerungen: Der Konsens umfasst das Eingeständnis, künftig auf Lehrverurteilungen zu verzichten. Dieses führt zu der Erkenntnis, dass »die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen ... nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen« werden. »Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche.«<sup>18</sup>

Das Gebilde eines differenzierenden Konsenses lässt sich abschließend so erläutern: Dieser stellt ein vielfältiges Ganzes dar und darf nicht als eine theologische Kompromissformel verstanden werden. Er enthält tatsächlich eine aussagekräftige Konsensformel, die gemeinsam formuliert wurde und nun auch gemeinsam angeeignet werden muss. Dazu gehören konfessionelle Differenzierungen, die miteinander, also komplementär, ausgesagt werden. Dieser so verfahrenende Konsens erlaubt die Erfassung unterschiedlicher theologischer Sprachformen und konfessionell erkennbarer Gestaltungen. Er eröffnet den Partnern im Dialog die Möglichkeit einer Transformation zwischen verschiedenen Traditionssträngen, die weder kurzfristigen Abgrenzungen noch modischen Konsensbildungen gehorchen. Es kommt auf die Logik der Einheit an, auf die Grundregeln, die den Ordnungszusammenhang bestimmen. Soll das Gemeinsame des christlichen Glaubens zur Sprache gebracht werden, steht nicht mehr die Abgrenzung im Vordergrund, sondern das gemeinsame Bekenntnis zu Christus. Lehmäßige Abgrenzungen verändern aufgrund dessen ihren Charakter und bilden innerhalb dieses Perspektivenwechsels einen kritischen Sinn aus und erhalten eine aufklärende Bedeutung. Sie können und dürfen aber nie isoliert betrachtet werden.

15 Heinrich DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut HOPING, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Br. 42009, Nr. 3016.

16 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Anm. 3), 424: Nr. 18.

17 So heißt es auch im Annex zur *Gemeinsamen Offiziellen Feststellung*: »Als solche hat sie ihre Wahrheit und einzigartige Bedeutung im Gesamtzusammenhang des grundlegenden trinitarischen Glaubensbekenntnisses der Kirche« (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung [Anm. 3], 440: Nr. 3).

18 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Anm. 3), 429-430: Nr. 41.

Eine solche ökumenisch verstandene Hermeneutik des Vertrauens, die Abgrenzungen überwindet, erlaubt im Blick auf das Fundament des christlichen Glaubens und innerhalb des Ganzen der Traditionsbildung bewusste theologische Schwerpunktsetzungen vorzunehmen. Denn das von den Aposteln überkommene Erbe ist immer in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und immer wieder verschieden ausgelegt worden.<sup>19</sup> Es kommt im ökumenischen Prozess darauf an, die legitime Verschiedenheit der Formen, Formeln und theologischen Traditionen nicht zu verleugnen, sondern sie im Sinne der gegenseitigen Ergänzung gemeinsam fruchtbar zu machen. Eine ökumenische Hermeneutik des Vertrauens ist dabei kein Zaubermittel für untereinander Verträge schließende Kirchen, sondern Mittel der Verständigung, welche das gemeinsame Erbe negierende Verhalten der gegenseitigen Ausgrenzung und Verdammung endlich zu überwinden hilft. ♦

---

**19** Dekret über den Ökumenismus  
»Unitatis redintegratio«, Nr. 14: »Das  
von den Aposteln überkommene Erbe  
aber ist in verschiedenen Formen und  
auf verschiedene Weise übernommen,  
und daher schon von Anfang an in  
der Kirche hier und dort verschieden  
ausgelegt worden«.

---

# Jim Knopf und die armen Heidenkinder

von Christoph Nebgen

## Zusammenfassung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts veröffentlichten christliche Missionsträger in Europa massenhaft Medien, in denen sie Mitglieder und Interessierte über ihre Aktivitäten informierten. Die hierbei genutzten Bildprogramme und spezifischen Darstellungsweisen besaßen aufgrund ihres großen Verbreitungsgrades eine nachhaltige Bedeutung für Wahrnehmung und Stilisierung außereuropäischer Kulturen und Menschen. Anhand von Michael Endes zweibändigem Kinderbuch *Jim Knopf* lässt sich die Rezeptionsgeschichte dieser Missionspublizistik exemplarisch aufzeigen.

## Schlüsselbegriffe

- Missionspublizistik
- Verflechtungsprozesse
- Kindermissionswerk
- Globalgeschichte

## Abstract

At the beginning of the 20th century, Christian missionaries in Europe published media on a huge scale in which they informed members and interested parties about their activities. Due to their widespread distribution, the imagery and specific modes of representation used here had lasting implications for the perception and stylization of non-European cultures and people. Michael Ende's two-volume children's book *Jim Button* provides an example of the reception history of this missionary journalism.

## Keywords

- missionary journalism
- interweaving processes
- missionary childhood association
- global history

## Sumario

A principios del siglo XX, los misioneros cristianos de Europa publicaban medios de comunicación en los que informaban a sus miembros y a las partes interesadas sobre sus actividades. Debido a su amplia difusión, los programas de imágenes y los modos específicos de representación utilizados tuvieron una importancia duradera para la percepción y la estilización de las culturas y los pueblos no europeos. El libro para niños *Jim Knopf* de Michael Ende, en dos volúmenes, es un ejemplo de la historia de la recepción de este periodismo misionero.

## Palabras clave

- periodismo misionero
- procesos de entrelazamiento
- trabajo misionero de los niños
- historia global

In seinem Spätwerk räsonierte der Schweizer Dramatiker Friedrich Dürrenmatt über die Stoffe, die er in seinen Theaterstücken und anderen literarischen Werken verarbeitet hatte, und die biographischen Zusammenhänge, in denen er sie gewachsen sah: »Gewiß, die geschriebenen Stoffe sind die Ergebnisse meines Lebens: Doch ist Leben nicht nur Handeln, es ist vorerst Erleben, und wie Handeln Erleben voraussetzt, setzt auch Nicht-handeln Träumen und Tagträumen, Erleben voraus, Leben endlich. Wer schreibt, handelt, setzt Erlebtes und Leben um, unmittelbar oder mittelbar, den Beweggründen entsprechend, die einen zum Schreiben bringen, oft überlisten, je nach der Beschaffenheit dessen, der da schreibt: mittelbar, was mich betrifft.«<sup>1</sup> Über die wechselseitige Beziehung von Autor und Werk wurde und wird in der Literaturwissenschaft zuletzt mit Referenz auf Michel Foucault trefflich diskutiert.<sup>2</sup> Dass auch das Verhältnis des Lesers zu einem Buch und ebenso die entsprechenden Interpretationsmöglichkeiten biographisch geprägt sind, klingt zunächst banal, kann jedoch gerade bei der relecture eines aus Kindertagen geliebten Buches im Erwachsenenalter zu spannenden Beobachtungen bezüglich des Werkes, aber auch darüber hinaus führen. So geschah es dem Autor dieses Beitrags beim abendlichen Vorlesen aus Michael Endes Kinderbuchklassiker über die Abenteuer des kleinen Jim Knopf in der phantastischen Welt rund um die winzige Insel Lummerland, als er sich zur gleichen Zeit beruflich mit der Missionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts beschäftigte. Plötzlich ergaben sich neue Sichtweisen auf die Geschichte Endes, die so erstaunlich erschienen, dass ein näherer Blick auf den Kontext, in dem Michael Ende seinen »Stoff« oder zumindest Teile von ihm aufgetan hat, notwendig erschien und das Forscherinteresse reizte.

### Jim Knopf – mehr als bloß ein Kinderbuch

Im Jahr 1957 hatte Michael Ende damit begonnen, Geschichten über ein dunkelhäutiges Findelkind (Jim) zu verfassen, das mit einem Lokomotivführer (Lukas) befreundet war und auf einer winzigen Insel in einem unbekannten Weltmeer lebte. Schon im Folgejahr konnte Band 1 der Jim Knopf-Reihe beim Stuttgarter Thienemann-Verlag erscheinen und erwies sich für den Autor als literarischer Durchbruch und privater Befreiungsschlag.<sup>3</sup> Ende selbst litt allerdings später unter dem Vorwurf der zeitgenössischen Kinderbuchkritik, die seinem Werk lediglich einen völlig apolitischen und damit unzeitgemäßen Eskapismus diagnostizierte. Julia Voss hat in ihrem Buch *Darwins Jim Knopf* 2009 jedoch eindrücklich aufgezeigt, dass man das zunächst als Kinderbuch zu verstehende Werk Michael Endes auch als einen Schlüsselroman für Erwachsene interpretieren kann, in dem der Autor die von Charles Darwin mitabgeleitete Rassenlehre der Nationalsozialisten in eine Art Gegengeschichte auflöst, die somit der Rassen- und Reinheitsideologie entgegengestellt wird.<sup>4</sup> Beispielfhaft sei auf die Begegnung der Helden

1 Friedrich DÜRRENMATT, *Labyrinth, Stoffe I–III* (Gesammelte Werke, Bd. 6), Zürich 1996, 14.

2 Vgl. zuletzt Sonderausgabe Nr. 3 von *Textpraxis*. Digitales Journal für Philologie (2.2018), hg. v. Svetlana EFIMOVA.

3 Birgit DANKERT, Michael Ende. Gefangen in Phantasien, Darmstadt 2016, 99–103.

4 Vgl. Julia VOSS, *Darwins Jim Knopf*, Frankfurt a. M. 2009.

5 Vgl. ebd., 65–79.

6 Der Roman *Jemmy Button* des Chilenen Benjamin Subercaseaux erschien 1950 in seiner spanischen Originalfassung und 1957 schließlich auch in deutscher Sprache.

7 Vgl. die verschiedenen Beiträge in Sebastian CONRAD/Jürgen OSTERHAMMEL, *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914*, Göttingen 2006.



der Geschichte mit dem »Halbdrachen« Nepomuk verwiesen, der nicht in die Drachenstadt Kummerland einreisen kann, über deren Eingangsportal ein Schild mahnt: »Der Eintritt ist nicht reinrassigen Drachen bei Todesstrafe verboten!«. Weiter kann Voss auch den von Ende benutzten Namen Jim Knopf folgerichtig einordnen. Denn Endes Geschichte basierte in Teilen auf literarischen und historischen Vorlagen: Jemmy Button lautete der Name eines indigenen Kindes aus Feuerland, das 1830 von englischen Forschern im Tausch gegen einen Knopf – daher sein Name – mit nach England verschleppt worden war und das dann 1832 gemeinsam mit Charles Darwin auf der Beagle in seine Heimat zurückkehren konnte.<sup>5</sup> 1859 trat Jemmy Button dann wieder in das Licht der Öffentlichkeit. Er soll unter den Tätern gewesen sein, als während des Morgengottesdienstes die ersten acht anglikanischen Missionare Feuerlands von Eingeborenen überfallen und getötet wurden. Michael Ende war vermutlich durch einen zeitgenössischen Roman auf diese Figur gestoßen, die ihn zum Erzählen einer eigenen Geschichte inspirierte.<sup>6</sup> Diese Erzählung, die er uns von Jim Knopf bietet, ist also bereits von ihren Ursprüngen her auf das engste mit der europäischen Kolonial- und Missionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts verknüpft. Einige interessante Details des Kinderbuchs legen die Vermutung nahe, dass Michael Ende auch mit den Bildprogrammen religiöser Publizistik seiner Zeit vertraut war und hier »Stoff« für sein Schreiben fand.

### **Missionszeitschriften als Inspiration für *Jim Knopf*? – Der Befund**

In den letzten Jahren konnte sich vor allem durch die Beiträge von Jürgen Osterhammel, Rebekka Habermas und Sebastian Conrad auch im deutschsprachigen Raum der Begriff der Globalgeschichte etablieren. Grob gesagt geht es darum, alte nationalgeschichtliche Konzepte der Historiographie zu Gunsten einer multifokalen Sichtweise mit allen daraus folgenden Konsequenzen zu überwinden.<sup>7</sup> In einem situativ angepassten Mix aus Mikro- und Makrogeschichte sollen transnationale und -kulturelle Verflechtungsprozesse identifiziert und untersucht werden, welche die Vielzahl an beteiligten Akteuren und Interessen abbilden und damit mosaikartig helfen, ihre Verwobenheit sichtbarer werden zu lassen, die sich seit der Frühen Neuzeit mit großer Geschwindigkeit intensivierte und weiter intensiviert.<sup>8</sup> Dass christliche Missionszeitschriften in vielfacher Hinsicht eine wichtige Quelle zur Untersuchung solcher Verflechtungsprozesse sein können, wird von der Forschung gerade erst wirklich entdeckt.<sup>9</sup> Die verschiedenen Medien mit denen die Missionsträger in Text und Bild über ihre Unternehmungen informierten – und hierzu zählten vor allem die in großer Zahl veröffentlichten Missionszeitschriften – waren wichtige Elemente einer europäisch-globalen entangled history.<sup>10</sup> Die auch aus Gründen

**8** Für den Bereich der »Missionsgeschichte« besonders interessant sind die beiden Sammelbände: Rebekka HABERMAS/Richard HÖLZL (Hg.), *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 2014; weiterhin: Olaf BLASCHKE/Francisco Javier RAMÓN SOLANS (Hg.), *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2019.

**9** Vgl. Felicity JENSZ/Hanna ACKE (Hg.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013; zum spannenden Aspekt der außer-europäischen christlichen Presse: Klaus KOSCHORKE, »Owned and Conducted entirely by the Native Christian Community«. Der »Christian Patriot« und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900, Wiesbaden 2019.

**10** Einen Überblick über die unzähligen, teils auch nur kurzlebigen Zeitschriften aus dem katholischen Bereich bietet Bernard ARENS, *Handbuch der Katholischen Missionen*, Freiburg i. Br. 1920, 308–349.

des Fundraising massenhaft und immer professioneller hergestellten Zeitschriften und entsprechendes Werbematerial schufen zum einen – auch emotionale – Verbindungen zwischen den europäischen Lesern und überseeischen Völkern und Kulturen, zum anderen waren sie ebenso wichtiger Beiträger eines Wissenstransfers, der unter seiner Leserschaft nachhaltig Vorstellungen von vielen Aspekten bislang unbekannter Länder und Kulturen prägte. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trugen diese Medien entscheidend dazu bei, ein sehr viel profunderes Wissen über unseren Globus und die verschiedensten Völker und Kulturen bei ihren Lesern herzustellen und hierdurch implizit auch so etwas wie globale menschliche Solidarität zu entwickeln.<sup>11</sup>

Die Vermutung, dass für Michael Ende auch die durch Missionszeitschriften vermittelten Kenntnisse, Informationen und bildhaften Darstellungen bei der mit viel Phantasie konzipierten Erzählung über Jim Knopf eine Rolle gespielt haben könnten und sie bewusst oder unbewusst Bestandteil seiner Stoffsammlung waren, kann durch einige erstaunliche Motiv-Parallelen erhärtet werden. Es beginnt schon mit Jims Ankunft auf Lummerland in einem mit Atemlöchern versehenen Postpaket, wie sie in der kongenialen Bebilderung des Kinderbuchs durch den Graphiker Franz Josef Tripp dargestellt wird (**Abb. 1**): Das ungewöhnlich erscheinende Motiv ist eng angelehnt an das in großer Häufigkeit und Variation in Missionszeitschriften aller konfessionellen Provenienzen auftauchende Bild von farbigen Kindern, die freudig lachend in einem Postpaket sitzend gezeigt werden. Als Untertitel findet sich oft ein Satz wie »Zum Versandt bereit« (**Abb. 2**).<sup>12</sup> Die inszenierte Darstellung verweist auf den von zahlreichen europäischen Missionsgesellschaften vor allem des 19. Jahrhunderts propagierten sogenannten Kinderloskauf.<sup>13</sup> Durch Spenden der Leserschaft der Missionszeitschriften konnten afrikanische, aber auch chinesische Kinder aus der Sklaverei losgekauft und dann teilweise nach Europa gebracht oder in eigens errichteten Waisenhäusern vor Ort versorgt werden.<sup>14</sup> Hierauf spielt auch die symbolische Darstellung auf dem Mitgliedsausweis an, den jedes Kind erhielt, das dem »Werk der heiligen Kindheit« beitrug, und das diese Form kindlicher Solidarität in eigenen Medien förderte (**Abb. 3**).<sup>15</sup> Neben dem bereits genannten Jemmy-Button-Motiv stehen diese ungewöhnliche Darstellung und das dahinterstehende breite gesellschaftliche humanitäre Engagement sicherlich Pate für die literarische Umsetzung Michael Endes.

Ein weiterer Hinweis für solche möglichen Zusammenhänge ergibt sich aus der Szene, die den Abschluss der Geschichte im zweiten, im Jahr 1961 veröffentlichten Band *Jim Knopf und die Wilde* 13 bildet. Mittlerweile wurde dem jungen Abenteurer und Findelkind Jim Knopf nämlich seine wahre Identität offenbart. Durch die Weissagung eines goldenen Drachen und das Aufeinandertreffen mit der Bande der sogenannten »Wilden 13« erfährt er, dass er eigentlich Prinz Myrrhen, ein Nachfahre des heiligen Königs Kaspar sei, der einst von der Räuberbande in einem Binsenkorb auf dem Meer treibend gefunden worden

<sup>11</sup> Vgl. Katharina STORNIG/Judith BECKER, Menschenbilder in Missionszeitschriften: Ordnungen von Vielfalt um 1900, in: DIES. (Hg.), Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900, Göttingen 2018, 9–32.

<sup>12</sup> Abbildung aus der Zeitschrift *Missions Kinderfreund* 1909, 42, hier mit dem Untertitel »Guck, da sind wir!«; der Untertitel »Zum Versandt bereit!« wurde beispielsweise bei einem ähnlichen Foto in: Das Neger-

kind 19 (1912) 8 verwendet. Ich danke meiner Kollegin Katharina Stornig (Gießen) für den Hinweis auf die entsprechenden Fotos.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Katharina STORNIG, Catholic Missionary Associations and the Saving of African Child Slaves in Nineteenth-Century Germany, in: *Atlantic Studies* 14 (2017/4) 519–542.

<sup>14</sup> Vgl. beispielsweise Ute KÜPPERS-BRAUN, P. Nicolò Olivieri und der (Los-)Kauf afrikanischer Sklavensinder, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011) 141–166.

<sup>15</sup> Vgl. Katharina STORNIG, »Armes Kindlein in der Ferne, – Wie machst du das Herz mir schwer!«. Kindermis-sionsvereine und die religiösen Verflechtungen des Helfens in Deutschland, Europa und der Welt, 1843–1920, in: Themenportal Europäische Ge-

war. In einem dem Kind beigelegten Schreiben wurde der Finder über die Hintergründe informiert: »Unbekannter der Du dies Kindlein finden wirst, wisse: Wer es rettet und aufnimmt in Liebe und Treue, dem wird es dereinst seine Güte königlich lohnen ... Dies ist das Geheimnis seiner Herkunft: Drei heilige und weise Könige kamen zum Christkind, um ihm ihre Geschenke zu bringen. Einer aber von ihnen war schwarz von Angesicht und sein Name hieß Kaspar ... Dieses Kind aber ist das dreiunddreißigste Glied in der Kette, der letzte Nachfolger des heiligen Dreikönigs Kaspar ...«<sup>16</sup> Da die Bandenmitglieder der Wilden 13 aber nicht wirklich zu lesen vermögen und jeder von ihnen auch nur einen einzigen Buchstaben schreiben kann, wird der junge Prinz von ihnen per Postversand an die strenge Drachenlehrerin Frau Mahlzahl in Kummerland gesendet, an die sie bereits zuvor Kinder verkauft hatten. Durch die schlecht lesbare Schrift der Räuber auf dem Paket landet es allerdings nicht wie vorgesehen in Kummerland, sondern auf der kleinen Insel Lummerland.

Am Ende all seiner abenteuerlichen Erlebnisse wird der nun königlich gekleidete Junge zu seinem Thron geführt, um hier die chinesische (in späteren Auflagen als »mandalanisch« ausgewiesene) Prinzessin Li Si zu heiraten, die er zuvor aus dem Drachenland befreit hatte. Sie werden dabei umringt von einer sehr bunt wirkenden Menschenmenge. Man sieht die unterschiedlichen Hautfarben und Trachten aus aller Herren Länder, welche den gesamten Erdkreis zu repräsentieren scheinen (**Abb. 4**). Es handelt sich um all jene Kinder samt ihren Familien, die Jim Knopf mit Hilfe von Lukas dem Lokomotivführer aus den Händen der strengen Lehrerin Mahlzahl aus dem Drachenstaat Kummerland befreit hatte. Es ist nicht nur das ähnliche Bildprogramm, das vom Werk der heiligen Kindheit, später Kindermissionswerk, heute vor allem durch seine Aktion Sternsinger bekannt, in seinen Publikationen verwandt wurde, was auffällt (**Abb. 5**). Auch das Erzählmotiv in der Geschichte von Jim Knopf nimmt das Anliegen dieses Hilfswerks ideell auf: Kinder helfen dabei, andere Kinder in aller Welt zu befreien, beziehungsweise ihnen Gutes zukommen zu lassen. Just im Jahr 1959, in dem Ende an der Konzeption des zweiten Bandes von Jim Knopf arbeitete, hatte die »Aktion Dreikönigssingen« als bundesweite Aktion des Kinderhilfswerks zum ersten Mal stattfinden können. Seit 1949 erschien zweimonatlich die Zeitschrift *Sternsinger* mit ihrem für die Verhältnisse der Zeit oft exotisch erscheinenden Cover.<sup>17</sup> In einer Schlüssel-szene des zweiten Bandes, in der Jim in einer Weissagung des »Goldenen Drachen« die eigene Vergangenheit und Zukunft offenbart wird, erhält er die für ihn geheimnisvolle Botschaft: »Ergreife den Stern und mache Dich zum Herrn – so wirst Du das Geheimnis Deiner Herkunft entdecken.« Dass Ende also aus Jim Knopf einen Heiligen König, einen Sternsinger gemacht hat, scheint kein Zufall zu sein. Es ist Teil einer Rezeptionsgeschichte, welche einen Eindruck von der großen Breitenwirkung und Popularität religiöser Publizistik aus dem Kontext »Mission« in dieser Zeit gibt.

schichte (2015), [www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3797](http://www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3797); DIES., »Don't You Take Pity on Your Little Brothers and Sisters in China?« Missionary Literature for Children and the Distribution of Relational Knowledge in Imperial Germany, in: Simone LÄSSIG/Andreas WEISS (Hg.), *The World of Children. Foreign Cultures in Nineteenth-Century German Education and Entertainment*, Oxford/New York 2019, 182–199; DIES., *Promoting Distant Children in*

*Need. Christian Imagery in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, in: Johannes PAULMANN (Hg.), *Humanitarianism and Media. 1900 to the Present*, Oxford/New York 2019, 41–66.

**16** Michael ENDE, *Jim Knopf und die Wilde 13*, Stuttgart 2015, 226–227.

**17** Vgl. KINDERMISSIONSWERK (Hg.), *Damit Kinder leben können. Die Geschichte des Kindermissionswerkes/Die Sternsinger*, Düsseldorf 2000, 97–116.

### Xaverio, Ignazio, Ludovico und die Kaulbachstraße

Die bisher gelieferten Beispiele erlauben den begründeten Verdacht, dass Michael Ende sowohl das Bildprogramm christlicher »Missionspublizistik« bekannt gewesen ist, als auch die von ihm erzählerisch umgesetzte Maxime des Kinderhilfswerkes »Kinder helfen Kindern«, und beides »Stoff« für seine Geschichte von Jim Knopf darstellte. Wie und wo aber war der Autor hiermit in Kontakt gekommen? Ende entstammte einer Familie, die durch die Mutter eng mit der anthroposophisch inspirierten Christentumsgemeinde in München verbunden war. Sein Vater war aus der evangelischen Kirche ausgetreten, interessierte sich für okkulte und esoterische Phänomene, die er auch künstlerisch umsetzte.<sup>18</sup> Endes phantastisches Erzählen und sein besonderes Verständnis vom Kindsein wurzeln stark in diesen familiären Ursprüngen, die sich überwiegend im Münchner Stadtteil Schwabing abspielten. Das Bohème- und Künstlerviertel bot in den Jahren, in denen Ende dort seine Kindheit und Jugend verbrachte, aber nicht nur zahlreichen Literaten und Künstlern eine Bleibe. In der Hausnummer 90 der Kaulbachstraße, die sich parallel zum Verlauf des Englischen Gartens erstreckt, lebte ab 1935 bis zur Ausbombung 1944 die kleine Familie Ende in einer Mischung aus Atelier und Dachmansarde. Das Haus schräg gegenüber mit der Nummer 91 beherbergte zu Beginn des 20. Jahrhunderts neben Ludwig Thoma in den Jahren 1919/20 auch eine jesuitische Residenz, die ab dem Sommer 1920 in der Kaulbachstraße Nummer 31 dauerhaft ihren Platz finden sollte. Verschiedene Häuser boten dort Unterkunft für Provinzialat, Volksmissionare, Seelsorger in der Stadt, Studenten und viele ausländische Gäste des Ordens. So wird der junge Ende des Öfteren den Ordensleuten auf der Straße begegnet sein. 1944/45 erhielt der Junge durch Vermittlung einer Freundin Nachhilfeunterricht in griechischer Sprache durch den späteren Redakteur der *Stimmen der Zeit* und Professor für Kunstgeschichte Herbert Schade SJ.<sup>19</sup> Gemeinsam arbeiteten sie sich unter anderem am Prolog des Johannesevangeliums ab.<sup>20</sup> Schade hatte Verbindungen zur Münchner Widerstandsbewegung »Freiheitsaktion Bayern« unter Leitung von Hauptmann Ruprecht Gerngross. Durch gutes Zureden Schades fungierte Michael Ende zeitweise wissentlich und freiwillig als Fahrradkurier für die Bewegung.

Hatte der Autor, als er 15 Jahre später die Figuren für Kinderbuch konzipierte, auch die Münchner Ordensleute aus der Kaulbachstraße vor seinem geistigen Auge? Als Jim Knopf am Ende des zweiten Bandes nach Überwindung der Wilden 13 gemeinsam mit seiner späteren Angetrauten Lisi feststellt, dass die Bande eigentlich nur aus 12 Männern besteht (man beachte die erneute Zahlensymbolik), soll er die bislang namenlosen Räuber auf deren Wunsch hin mit einer neuen Identität ausstatten. Hierbei greift der Autor nicht wie so oft im Buch auf lautmalersche Fantasie-, sondern auf christliche Heiligennamen zurück, wodurch unter anderen der Ordensgründer Ignatius (Ignazio) und der jesuitische Weltmissionar Franziskus Xaverius (Xaverio) zu Namenspatronen der einstigen Räuber

<sup>18</sup> Vgl. DANKERT, Michael Ende (Anm. 3), 13.

<sup>19</sup> Zu P. Schade vgl. den kurzen biographischen Eintrag in: Klaus SCHATZ, Geschichte der Deutschen Jesuiten, Bd. V, Münster 2013, 340.

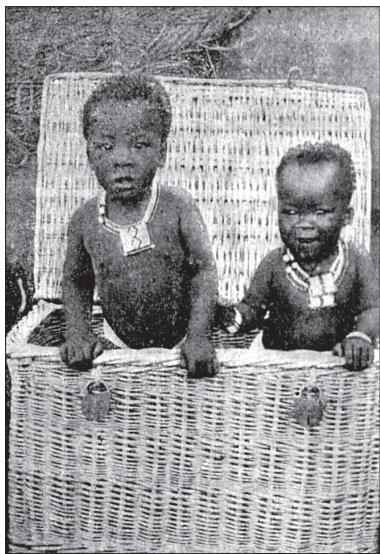
<sup>20</sup> Vgl. Peter BOCCARIUS, Michael Ende. Der Anfang der Geschichte, München 1990, 113–114.

werden. Weiterhin wird einer der zwölf zu einem Ludovico, der an den König-Ludwig-Missionsverein erinnern mag, der in den Kindertagen Endes in München in der nahegelegenen Pfandhausstraße, heute Pacellistraße, residierte. Kennzeichen der Wilden 13 sind deren Uniformität, die bis zur Ununterscheidbarkeit auch für sie selbst reicht, zudem eine Affinität zu Buchstaben, die allerdings sehr limitiert ausfällt: jeder von ihnen beherrscht nur einen einzigen. Weiterhin sind sie die wichtigsten Akteure in der Endeschen Analogie zum Kinderloskauf, denn sie sind für den Versand der Kinder im Paket verantwortlich. Nach ihrer »Konversion« werden sie schließlich zur Leibgarde des Prinzen Myrrhen, denn im Grunde hat Ende sie als »kühne Burschen« gezeichnet, die in brenzligen Situationen Mut beweisen. Es handelt sich um Merkmale, die man durchaus mit dem Kontext in Verbindung bringen kann, in dem Ende die Jesuiten in der Kaulbachstraße und namentlich Herbert Schade kennengelernt hatte. Dass P. Schade dem Jungen als Belohnung für seine Kurierfahrten vielleicht auch einmal ein abenteuerliches Kinderbuch aus der Feder seiner Mitbrüder Jón Svensson (»Nonni«) oder Anton Huonder (zahlreiche Titel, die Missions-themen für Kinder aufbereiteten) überlassen hat, ist zwar nicht belegt, aber wäre es so unwahrscheinlich?

## **Fazit**

Verschiedene Details in Michael Endes Erzählung von Jim Knopf lassen den Rückschluss zu, dass dem Autor einschlägige Darstellungsweisen christlicher Missionspublizistik bekannt gewesen sein müssen, die sich im Laufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts etabliert hatten. Das Dreikönigs- bzw. Sternsingermotiv gehört ebenso hierzu, wie der durch Missionszeitschriften propagierte »Kinderloskauf«. Aber auch ein erzählerisches Grundmotiv der Geschichte über den kleinen Jim, dass nämlich Kinder Kindern helfen können, entspricht intentional dem Konzept etwa des Kinderhilfswerks. Dass gerade in den Jahren 1959/60, in denen Ende am zweiten Band der Geschichte arbeitete, auch der bundesweite Beginn der Sternsingeraktion datiert, ist Teil des zeitgeschichtlichen Kontexts, aus dem der Autor »Stoff« für seine Erzählung bezog. Auch Endes Jugend in der Schwabinger Kaulbachstraße und der Kontakt zu Mitgliedern des Jesuitenordens scheint Niederschlag in der Charakterisierung der »Wilden 13« gefunden zu haben. Neben dieser interessanten Ergänzung hinsichtlich der literarischen Motivgeschichte von Jim Knopf, zeigt der Befund auch, wie weit in die Gesellschaft hinein derartige Publizistik und »Missionspropaganda« konfessionsunabhängig wirkte und wie nachhaltig die dort implizit benutzten Typologien eines christlichen Menschenbildes und Missionsverständnisses verblieben. Derartige Verflechtungen von kolonial- und missionsgeschichtlichen Phänomenen mit Aspekten der Alltagskultur müssen oft erst näher identifiziert und freigelegt werden. All dies spricht jedoch für eine stärkere Erforschung derartiger Missionspublizistik und ihrer lang andauernden Rezeption. ♦



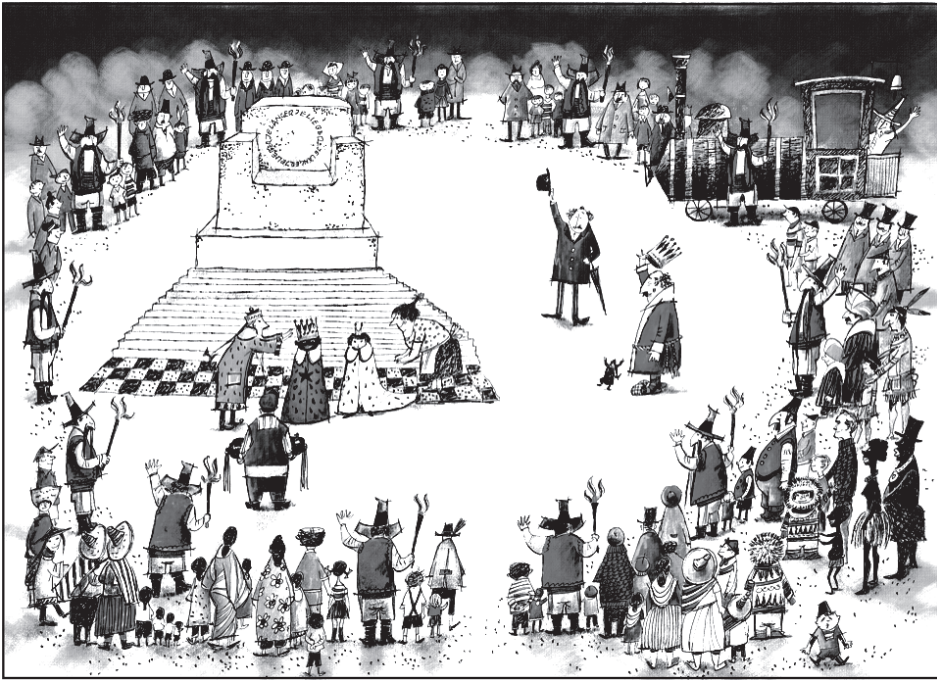


>Zum Versandt bereit<



1911. Eigent. d. Heeres der hl. Mission, Krieger.      B. Witten, K. Krieger.

wurde in das Werk der heil. Kindheit aufgenommen  
den..... 19 .....



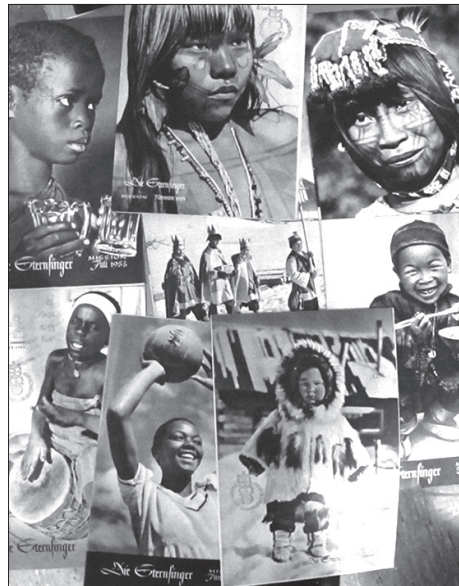
**Abb 1**  
 ›Jims Ankunft auf Lummerland‹  
 in einem mit Atemlöchern  
 versehenen Postpaket  
 Illustration: Franz Josef Tripp  
 © Thienemann-Esslinger Verlag

**Abb 2**  
 Häufig in Missionszeitschriften  
 auftauchende Abbildung  
 von farbigen Kindern in einem  
 Postpaket sitzend.  
 Als Untertitel findet sich oft  
 der Satz ›Zum Versandt bereit‹

**Abb 3**  
 Mitgliedausweis  
 ›Werk der heiligen Kindheit‹

**Abb 4**  
 ›Je länger je lieber‹  
 Jim wird zum Thron geführt, um  
 hier Prinzessin Li Si zu heiraten,  
 umringt von Menschen mit  
 Trachten aus aller Herren Länder,  
 welche den gesamten Erdkreis  
 repräsentieren.  
 Illustration: Franz Josef Tripp  
 © Thienemann-Esslinger Verlag

**Abb 5**  
 Kindermissionswerk  
 Bildprogramm der Zeit-  
 schrift ›Die Sternsinger‹  
 erschien seit 1949





---

# DOSSIER

## Philippinen: 500 Jahre Ankunft des christlichen Glaubens

Am Ende der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom 26. bis 27. Januar 2021 haben die Bischöfe der Philippinen in einem gemeinsamen Hirtenbrief an die Ankunft des christlichen Glaubens vor 500 Jahren erinnert. Darin schreiben sie: »Unser Gedenken an dieses Ereignis ist eine Würdigung dieses immensen Geschenks an unser Volk und unser Land. Wir haben nicht nur den Glauben empfangen, sondern auch zugelassen, dass er im Laufe der Jahre Wurzeln schlägt und wächst [...]. Wir erkennen ein Geschenk an, wir lassen es wachsen und teilen es großzügig mit anderen und wir geben es mit Dankbarkeit in vielfacher Weise an den Herrn zurück.« Die Bischöfe laden alle ein, die vorrangige Option für die Armen aktiv zu praktizieren und in Pfarreien und Diözesen, »materielle und spirituelle Ressourcen mit anderen zu teilen«, insbesondere unter den Ausgegrenzten und Verletzlichen, »damit niemand zurückgelassen wird«.

Zum Jubiläumsjahr haben die Bischöfe eine Reihe von Aktivitäten geplant, über die ein eigenes Internetportal berichtet (<https://500yoc.com/>). Pablo Virgilio David, Bischof von Kalookan und Vizepräsident der Bischofskonferenz, setzt sich darin mit dieser Frage auseinander: »Warum sollen wir 500 Jahre Christentum auf den Philippinen feiern? War das Christentum nicht eine bloße Stütze der Kolonialherrschaft?« Wir dokumentieren hier seine Antwort in freier deutscher Übersetzung, weil sie die »Dialektik von Mission und Kolonialismus« belegt:

»Derselbe christliche Glaube, den die Konquistadoren zu nutzen versuchten, um ihre kolonialen Ziele in unserem Land zu verfolgen, inspirierte auch unsere Revolutionäre rund dreieinhalb Jahrhunderte später, von Freiheit und Demokratie zu träumen. Es ist derselbe christliche Glaube, der sie schließlich motivierte, die grundlegende Menschenwürde der Filipinos zu verteidigen und der Tyrannei und Kolonialherrschaft ein Ende setzen zu wollen.

Die spanischen Missionare hatten den Eingeborenen beigebracht, während der Karwoche die Leidensgeschichte Jesu zu singen. Ohne dass die Kolonialbehörden es wussten, hatte dieselbe Passion, die vom leidenden Messias handelte, der sein Leben für die Erlösung der Menschheit opferte, unsere Helden inspiriert, ihr Leben für die Erlösung unseres Landes zu opfern – auf Kosten ihres eigenen Blutes, Schweißes und ihrer Tränen.

Natürlich waren wir während der Zeit des Übergangs bitter gespalten: zwischen den Pro- und den Anti-Parteien, zwischen denen, die auf der Seite der Kolonialpolitik standen, und denen, die es wagten, auf der Seite der revolutionären Politik zu stehen. Spaltung ist nicht immer etwas Negatives. Wie der heilige Paulus in 1 Kor 11,19 sagt, es muss manchmal ›Parteiungen geben unter euch, damit die Bewährten unter euch offenkundig werden.‹ Oder denken Sie daran, was Jesus sagte, als er wie ein zorniger Prophet des Untergangs sprach (Lk 12,49-51): ›Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen! [...]. Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf der Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, sondern Spaltung.‹

Das sind unangenehme Worte, die wir lieber nicht hören wollen, vor allem, wenn wir die Einheit zu einem absoluten Wert machen. Die Menschen vergessen, dass Einheit manchmal auch negativ sein kann – wenn es darum geht, sich um ein gottloses Ziel zu vereinigen. Kein Wunder, dass Gott bei den Erbauern des Turms zu Babel Spaltung säte, damit er sie später durch Pfingsten im Geist wirklich wieder vereinigen konnte.

Unsere eigenen Vorfahren waren intelligent genug, das Gute anzunehmen und das Böse in dem, was die Spanier mitgebracht hatten, als sie in unser Land kamen, abzulehnen. Sie lernten schließlich auch zu unterscheiden zwischen den Missionaren, die sich völlig mit der Kolonialpolitik der Konquistadoren verbündet hatten, und denen, die ihr kritisch gegenüberstanden, die den Mut

hatten, die Rechte der Eingeborenen gegen die Misshandlungen und Grausamkeiten der Kolonialherren zu verteidigen.

Allein die Tatsache, dass wir schließlich die Kolonialherrschaft ablehnten, aber auch nach dem Sieg der Revolution weiterhin den christlichen Glauben annahmen, konnte nur bedeuten, dass die Eingeborenen das Christentum nicht mit dem Kolonialismus gleichsetzten. Irgendwann war der Glaube, den sie angenommen hatten, nicht mehr fremd für sie. Er hatte es geschafft, auf dem fruchtbaren Boden unserer angeborenen Spiritualität als Volk Wurzeln zu schlagen.

Lassen Sie uns daher klarstellen: Was wir im Jahr 2021 feiern werden, ist nicht der Kolonialismus, sondern der christliche Glaube, den die Ureinwohner dieser Inseln als ein Geschenk annahmen, wenn auch von Menschen, die nicht unbedingt von den reinsten Motiven geprägt waren. Gott kann in der Tat auch auf den krummsten Linien gerade schreiben.«

Ja, die Spanier haben den Schatz des christlichen Glaubens »in zerbrechlichen Gefäßen« zu den Philippinen transportiert. Aber in dem Augenblick, wo sich die europäischen Christen dazu entschlossen, ihre Religion mit der unterworfenen Bevölkerung zu teilen und die gesamte Welt als eine einzige Rechtsgemeinschaft und eine Menschheitsfamilie zu betrachten, haben sie eine Bewegung in Gang gesetzt, die tendenziell nur das Ende des Kolonialismus und eine partnerschaftliche Weltordnung zum Ziel haben konnte (vgl. dazu: Mariano Delgado, Katholische Kirche und Kolonialismus – einige Aufgaben, in: JCSW 61 [2020] 63-83).

Aus Anlass der Ankunft des christlichen Glaubens vor 500 Jahren auf den Philippinen publiziert die ZMR in diesem Dossier einen historischen Überblick des Schriftleiters über die dortige Kirchengeschichte sowie den Text einer einheimischen Autorin über Stand und Perspektiven der Kirche im Archipel der 7000 Inseln. ♦ *Die Redaktion*

---

# Kleine Kirchengeschichte der Philippinen\*

von Mariano Delgado

## Zusammenfassung

Der Beitrag präsentiert die Hauptlinien der Kirchengeschichte der Philippinen von den Anfängen im 16. Jahrhundert bis heute: zunächst in der spanischen Kolonialzeit (bis 1898) und dann in der amerikanischen Zeit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Trotz der kolonialen Anfänge ist nun der »Austausch der Gaben« bzw. das »Geben und Empfangen« zur Bereicherung der Menschheit und der gesamten Kirche, von dem das Zweite Vatikanische Konzil (*Gaudium et spes* 58) sprach, zwischen der philippinischen Ortskirche und der Weltkirche Wirklichkeit geworden. Dies ist wohl Zeichen einer gelungenen Inkulturation des Evangeliums auf den Philippinen.

## Schlüsselbegriffe

→ Philippinen  
→ Kirchengeschichte  
→ Mission  
→ Kolonialismus  
→ Inkulturation

## Abstract

The paper presents the main lines of Church history in the Philippines from its beginnings in the 16th century until today: first in the Spanish colonial period (until 1898), and then in the American period and after the Second Vatican Council. Despite the colonial beginnings, the »exchange of gifts« or »giving and receiving« for the enrichment of humanity and the whole Church, referred to by the Second Vatican Council (*Gaudium et spes* 58), has now become a reality of reciprocity between the local Philippine Church and the universal Church. This is surely a sign of a successful inculturation of the Gospel in the Philippines.

## Keywords

→ Philippines  
→ church history  
→ mission  
→ colonialism  
→ inculturation

## Sumario

El documento presenta las principales líneas de la historia de la Iglesia en Filipinas desde sus inicios en el siglo XVI hasta el presente: primero en el período colonial español (hasta 1898) y luego en el período americano y después del Concilio Vaticano II. A pesar de los inicios coloniales, el »intercambio de dones« o el »dar y recibir« para el enriquecimiento de la humanidad y de toda la Iglesia del que habla el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes* 58) se ha convertido en una realidad entre la Iglesia local filipina y la Iglesia universal. Esto es probablemente signo de una inculturación exitosa del evangelio en las Filipinas.

## Palabras clave

→ Filipinas  
→ historia de la Iglesia  
→ misión  
→ colonialismo  
→ inculturación

---

Warum die Kirche als »Sakrament des Heils« mit der Botschaft des Evangeliums manche Völker früher und andere später erreicht, ist ein tiefes Geheimnis. Bartolomé de Las Casas war mit Augustinus davon überzeugt, dass wir nicht fragen sollten: »Warum jetzt?« – oder: »Warum so spät?« – oder: »Warum erst nachher?«<sup>1</sup> Es genügt zu glauben und zu wissen, dass Gottes unergründliche Weisheit allen und jedem einzelnen Menschen in Liebe gerecht wird: »Machtvoll entfaltet sie ihre Kraft von einem Ende zum andern« (Weish 8,1).<sup>2</sup> Die Philippinen verdanken ihre Evangelisierung dem europäischen Drang nach den Gewürzinseln sowie dem Missionseifer Spaniens im Entdeckungszeitalter.

Christoph Kolumbus segelte bekanntlich westwärts, um eine neue Route nach Indien bzw. zu den Gewürzinseln zu finden, die Portugals Interessen nicht tangieren sollte. Denn die Süd-Ost-Route entlang der Küste Afrikas wurde von Borgia-Papst Calixtus III. mit der Bulle *Inter cetera* vom 13. März 1456 den Portugiesen exklusiv anvertraut. Kolumbus fand bekanntlich nicht das gesuchte Indien, sondern Länder, über deren Beschaffenheit und Größe er zeitlebens keine genaue Vorstellung haben sollte. Erst seinen Nachfolgern wurde klar, vor allem nach der Entdeckung des Pazifischen Ozeans, dass es sich um einen neuen Erdteil zwischen Europa und Asien handelte: die Gewürzinseln rückten also vom Westen her in weite Ferne und erschienen zugleich durch den Pazifischen Ozean erreichbar.

Um Konflikte mit Portugal zu vermeiden, mussten sich die Könige von Kastilien und León den Herrschaftsanspruch auf alle im Westen liegenden Länder vom neuen Borgia-Papst Alexander VI., einem Neffen Calixtus' III., übertragen lassen. Mit der Bulle *Inter cetera* vom 4. Mai 1493 wurden ihnen und ihren Nachfolgern geschenkt, gewährt und übertragen »alle aufgefundenen oder aufzufindenden, alle entdeckten oder zu entdeckenden Inseln und Festländer mitsamt allen Herrschaften, Städten, Lagern, Plätzen und Dörfern und allen Rechten, Gerechtsamen und zugehörigen Berechtigungen, soweit diese Inseln und Festländer westlich oder südlich einer vom arktischen bis zum antarktischen Pol in einer Entfernung von 100 Meilen westlich und südlich von einer der gemeinhin unter dem Namen Azoren und Cap Verden bekannten Inseln zu ziehenden Linie gelegen sind«.<sup>3</sup>

Da Portugal in der päpstlichen Demarkationslinie eine Verletzung der ihm bereits gewährten Herrschaftsansprüche sah, trafen sich Spanier und Portugiesen in Tordesillas, um in einem bilateralen Vertrag (vom 7. Juni 1494) die vom Nordpol zum Südpol verlaufende Grenzziehung 370 Seemeilen westlich der Kapverdischen Inseln zu fixieren. Die Portugiesen erreichten damit, was sie wollten, nämlich den Herrschaftsanspruch auf eventuelle Teile der im Westen neu entdeckten Welt sowie die formelle Anerkennung ihres Einflusses im Osten (Afrika, Asien) durch Spanien. 1500 konnten sie mit der Cabral-Expedition Brasilien an sich binden. Die Spanier wussten nicht, wie weit ihr Herrschaftsbereich nach Westen reichte, denn der Erdkreis war damals nicht durchmessen und erforscht. Sie wussten nur, dass Amerika nicht die Gewürzinseln war, dass ihnen die Reise dorthin auf der von Vasco da Gama 1498 eröffneten Route um das Kap der Guten Hoffnung aufgrund der päpstlichen

\* Dieser Beitrag ist eine überarbeitete Version meiner Publikation: Die Kirche auf den Philippinen. Eine Einführung, in: Mariano DELGADO/Lucio GUTIÉRREZ, Die Konzilien auf den Philippinen (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn u. a. 2008, 1-26.

1 Bartolomé de LAS CASAS, Werk-auswahl, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1995, 176.

2 Bartolomé de LAS CASAS, Werk-auswahl, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1994, 107-108.

3 Josef METZLER (Hg.), *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*. Bd. 1, Vatikanstadt 1991, 79-83; hier zitiert nach Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO (Hg.), *Außer-europäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990*, Neukirchen-Vluyn 2012, 220-221.

Entscheidungen wie des bilaterales Vertrages gesperrt war; dass sie also gezwungen waren, über Amerika hinaus weiter westwärts zu segeln, wenn sie an die Gewürzinseln gelangen wollten – sofern diese überhaupt zu ihrer Einflusszone gehörten.

## 1 Entdeckung und Eroberung

Ferdinand Magellan (1480-1521), ein Portugiese, der auf den Molukken, den eigentlichen Gewürzinseln, gewesen war und meinte, dass sie zum spanischen Herrschaftsbereich gehörten, wechselte 1518 an den spanischen Hof und versprach König Karl, Amerika an der Südspitze zu umsegeln und so eine Seestraße zum pazifischen Ozean und nach Asien bzw. zu den Gewürzinseln zu finden. Las Casas war Zeuge dieses welthistorischen Augenblicks, von dem er uns in seiner *Historia de las Indias* berichtet:

»In jener Zeit kam nach Valladolid, aus Portugal fliehend [...] ein Seemann [...] namens Hernando Magallanes [...] und mit ihm ein Bakkalaureus [...], der Rui Faleiro hieß [...] Diese boten sich an, zu beweisen, dass die Molukken und die anderen Inseln, aus denen die Portugiesen die Gewürze nach Portugal bringen, zur [spanischen] Demarkationszone gehörten [...]; und dass sie beide einen Weg zu ihnen außerhalb des portugiesischen Weges finden würden, nämlich durch eine gewisse Seestraße, die sie kannten [...] Magallanes hatte bei sich einen gut bemalten Erdglobus, auf dem man den ganzen Erdkreis sehen konnte. Daraufhin zeigte er den Weg, den er zu nehmen gedachte, außer der Seestraße, die er klugerweise verschwieg, damit andere ihm dieses Wissen nicht stahlen [...] Und weil diese Seestraße zu der See- und Küstenzone gehörte, die sich innerhalb der Grenzen der kastilischen Könige befand, musste er kommen und diesen anbieten, den neuen Weg zu den Molukken und den anderen Inseln zu entdecken.«<sup>4</sup>

Der Rest ist bekannt, weil es zur Weltgeschichte gehört: Im Auftrag Karls V. brach Magellan am 10. August 1519 von Sevilla (am 20. September von Sanlúcar an der Atlantikküste) mit fünf Schiffen zu den Molukken (von Ost nach West) auf. Mit an Bord war der Chronist Antonio Pigafetta, der uns einen Augenzeugenbericht hinterlassen hat. Bevor Magellan die heute nach ihm benannte Straße in Feuerland erreichte, hatte er bereits zwei Schiffe verloren und zahllose Mühen erdulden müssen. Am 31. März 1521, es war das Osterfest, ließ er auf der kleinen Insel Limasawa die erste Messe auf den »Philippinen« durch den Weltpriester Pedro de Valderrama feiern. Bald darauf steuerte er die sicherere Bucht von Cebu (Zubu) mitten im Archipel an, wo er am 7. April 1521 ankam. Pigafetta beschreibt, wie Magellan auf seinem Schiff und »auf einem Armstuhl aus rotem Samt sitzend« mit der Gesandtschaft der Insulaner einen Bündnisvertrag abschloss, nicht ohne einige Worte hinzuzufügen, »die angetan waren, unseren Gästen Achtung vor uns und unserer Religion einzuflößen«.<sup>5</sup> Magellan ließ die Gesandten auch wissen, »dass es für sie unerlässlich sei, sich taufen zu lassen«.<sup>6</sup> Nach einer Erklärung der Vorteile, die ihnen das Christentum brächte, sollen alle ausgerufen haben – *se non è vero è ben trovato* –, »dass sie weder aus Angst noch uns zu Gefallen unsere Religion annehmen wollten, sondern einzig und allein aus freien Stücken«.<sup>7</sup> Am 14. April wurden dann der König, die Königin und ihr Gefolge in

<sup>4</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas*, Bd. 5, hg. von Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, Madrid 1994, 2187 und 2188.

<sup>5</sup> Antonio PIGAFETTA, *Die erste Reise um die Erde. Ein Augenzeugenbericht von der Weltumsegelung Magellans 1519-1522*, hg. und übers. von Robert GRÜN, Luzern 1970 (Neuausgabe: Stuttgart 2001), 131.

<sup>6</sup> Ebd., 132.

<sup>7</sup> Ebd., 133.

<sup>8</sup> Ebd., 146.

<sup>9</sup> Ebd., 150.

einer prunkvollen Zeremonie getauft, der eine feierliche Messe folgte – insgesamt ca. 800 »Indios«, wie die Eingeborenen auch hier von den Spaniern genannt wurden. Die Königin erhielt eine kleine Statue, »welche die heilige Jungfrau mit dem Jesuskinde darstellte«,<sup>8</sup> zum Geschenk. Nach dieser ersten Taufzeremonie auf den heutigen Philippinen wurde den neuen Christen befohlen, »ihre Götzenbilder zu verbrennen«,<sup>9</sup> was sie nach anfänglichem Zögern auch bereitwillig getan haben sollen – nicht zuletzt, weil es Magellan gelang, die Heilung eines kranken Prinzen auf die Wirkung des neuen Glaubens zurückzuführen. Dem Bericht Pigafettas zufolge glaubte Magellan damit, das Christentum auf der Insel Cebu eingeführt zu haben. Pigafettas Chronik verdanken wir auch eine erste, sehr rudimentäre und tendenziöse Beschreibung des »Aberglaubens« der Eingeborenen. Auf der Nachbarinsel Mactan verwickelte sich Magellan aber in Stammeskämpfe und starb in einem Scharmützel am 27. April 1521. Unter der Führung des Spaniers Juan Sebastián Elcano wird allein das Schiff »Victoria« mit lediglich 18 abgemagerten Männern am 6. September Sanlúcar (am 8. September Sevilla) erreichen und die erste Weltumsegelung vollenden.<sup>10</sup>

Für die Conquista und Evangelisierung der »Philippinen« sowie für den Einstieg Spaniens in den asiatischen Gewürzhandel hatte diese Tat aber keine unmittelbare Bedeutung; denn die Reise auf der entdeckten Route war äußerst beschwerlich und nicht rentabel, zudem führte der Rückweg durch den indischen Ozean und um Afrika, also durch »portugiesische« Gewässer.

Die Lage änderte sich, als 1521 Mexiko erobert wurde und so daran gedacht werden konnte, nicht von Spanien aus, sondern von der Westküste Mexikos nach Asien zu gelangen. Das merkantile Interesse an den Gewürzinseln konvergierte nun mit dem apokalyptisch geprägten Missionseifer der in Mexiko tätigen Bettelmönche. Sie dachten, »in der nahezu elften Stunde der Welt« (Mt 20,6) zu leben, der das Ende dieser Zeit und die ersehnte Wiederkunft des Herrn bald folgen sollten (vgl. Mt 24,14). Nach der raschen Bekehrung der Völker Mexikos und da sie erfahren hatten, dass in China (und Japan) Millionen Menschen lebten, die vom Evangelium bisher noch nichts gehört hatten, träumten die Bettelmönche Mexikos von der Bekehrung Asiens. Bereits 1532 wartete Fray Martín de Valencia OFM, der Obere der ersten Franziskaner Mexikos, mit acht Gefährten an der Pazifikküste sieben Monate lang vergeblich auf die Gelegenheit zur Überfahrt nach China; denn die Flotte, die Hernán Cortés in Aussicht gestellt hatte, kam nicht. Auch Fray Juan de Zumárraga OFM (der erste Bischof von Mexiko) und Fray Domingo de Betanzos OP träumten von der Chinamission, bevor die Rückreise-Route (tornaviaje) Philippinen-Mexiko überhaupt entdeckt wurde: 1543-1545 erarbeiteten sie – nicht ohne Mitwirkung von Las Casas – ein »wohl überlegte(s) und kühn geplante(s), aber wiederum nicht durchgeführte(s) China-Unternehmen«.<sup>11</sup> Das Neue daran ist, dass sie sich 1543 von Kaiser Karl V. und 1544 von Papst Paul III. Schreiben ausstellen ließen, die als »der erste große Missionsauftrag für Süd- und Ostasien und den gesamten fernen Osten«<sup>12</sup> verstanden werden können.

Der Expedition von 1542, die von Mexiko ausging und von Ruy López de Villalobos angeführt wurde, verdankt das Archipel der über 7.000 Inseln den Namen »Philippinen«, dem spanischen Kronprinzen Philipp (1556-1598 als Philipp II. König) zu Ehren. Aber López de Villalobos gelang es ebenso wenig wie den vorhergehenden Expeditionen, eine

**10** Vgl. dazu Mariano DELGADO, Die ethnographische und missionshistorische Bedeutung der ersten Weltumsegelung (1519-1522), in: ZMR 103 (2019) 313-319.

**11** Johannes BECKMANN, China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert, Schöneck-Beckenried 1964, 17.

**12** Ebd., 29.

Rückreise-Route nach Mexiko zu finden. Dies wird erst im Schatten der Expedition von Miguel López de Legazpi der Fall sein. Dieser brach im November 1564 mit fünf Schiffen, 300 bis 350 Soldaten und fünf Augustinermönchen von Mexiko auf. Dies war der eigentliche Auftakt zur Conquista und Evangelisierung, d.h. zur »Hispanisierung« der Philippinen,<sup>13</sup> vor allem nach den Anweisungen, die Philipp II. 1569 an Legazpi zur »friedlichen« Eroberung gab. Das Unternehmen wurde dadurch begünstigt, dass es dem Augustiner Andrés de Urdaneta – einem früheren, im pazifischen Raum sehr erfahrenen Seefahrer, der nun als »inoffizieller« Pilot der Legazpi-Expedition mitfuhr – 1565 endlich gelang, die Rückreise-Route nach Mexiko zu finden. Jahrhunderte lang sollte sie der spanischen Flotte für den Asienhandel »als Fahrerin dienen«.<sup>14</sup> Bis zu seinem Tod 1572 hatte Legazpi das Archipel unterworfen (mit Ausnahme der muslimisch geprägten Inseln im Süden) und das Zentrum der spanischen Präsenz von der Cebu-Bucht in die neu gegründete Stadt Manila auf der nördlichen Insel Luzon verlegt, deren Lage ihm im Hinblick auf weitere Expeditionen nach China (und Japan), von denen einige Eroberer und Missionare träumten, günstiger schien. Versteckt in einer der Hütten in der Bucht von Cebu entdeckte Legazpi die Marienfigur mit dem Jesuskind, die Magellan 1521 den ersten »Christen« geschenkt hatte. Dies war der Grundstein zu einer bis heute anhaltenden Jesuskind-Verehrung auf den Philippinen.

Kurz vor seinem Tod 1572 schrieb Legazpi an den König über die strategische Lage der Philippinen: »Kurzum: es handelt sich um einen vorzüglichen Ort, wenn Seine Majestät weitere Operationen im Orient plant. Wir sind in der Nähe Chinas, Japans, der Molukken und Borneos. Die Häfen sind gut, viel Holz und Material für den Bau von Segelschiffen ist vorhanden. Die Eingeborenen sind friedlich, umgänglich und leicht zu bekehren.«<sup>15</sup> Die Philippinen wurden wegen des Gewürzhandels erobert, vor allem aber weil sie als Basis für den Handel mit China und Japan sowie für die eventuelle Eroberung und Evangelisierung dieser sagenhaften Reiche galten – und nicht zuletzt auch zur Evangelisierung der Filipinos. Nur dieses letzte Ziel konnte auf Dauer erreicht werden.<sup>16</sup>

## 2 Die Kirche in der Kolonialzeit (1565-1898)

Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass Conquista und Evangelisierung der Philippinen nach ähnlichem Muster wie in Lateinamerika verliefen – mit dem Unterschied, dass man durch den zeitlichen Abstand aus manchen der dort begangenen Fehler lernen konnte, so wie man in Lateinamerika aus den Fehlern der Karibik gelernt hatte.

<sup>13</sup> Vgl. John Leddy PHELAN, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison 1959, 31-71, 121-135. Phelan spricht von einer »gut verdauten« Hispanisierung der Filipinos im Gegensatz zu problematischen, demoralisierenden Erscheinungen bei den Indianern Lateinamerikas: »That the Filipinos benefited in some significant respects from their indirect variety of Hispanization is apparent. It meant less Hispanization but better digested. The shocks of change and the stresses of adjustment were cushioned by the fact that

continuity with preconquest culture was amply preserved. Under the leadership of their *principales* the Filipinos were able to absorb a modest portion of Spanish culture without suffering from an acute case of indigestion. Filipino adjustment to Hispanization was of an orderly variety, without causing the demoralization and confusion from which primitive peoples undergoing acculturation sometimes suffer.« Ebd., 157-158.

<sup>14</sup> BECKMANN, China (Anm. 11), 46-47.

<sup>15</sup> *Colección de documentos inéditos de Ultramar (CIU), Segunda Serie*, Bd. 3, Madrid 1987, 100; hier zitiert nach Lucio GUTIÉRREZ, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid 1992, 36.

<sup>16</sup> Vgl. GUTIÉRREZ, *Historia* (Anm. 15), 39-40.

<sup>17</sup> Vgl. Wortlaut in Francisco MORALES PADRÓN, *Teoría y Leyes de la conquista*, Madrid 1979, 515-518 (Anweisungen 138-148).



## 2.1 Aufstand des Gewissens

Die rasche Unterwerfung der Philippinen wurde durch die sprachliche, kulturelle und geographische Fragmentierung des Archipels sowie durch dessen dünne Besiedlung – man geht von ca. 300.000 Menschen aus – erleichtert. Die Unterwerfung verlief nicht so brutal wie die des Azteken- oder Inkareiches. Denn die besonderen Anweisungen Philipps II. von 1569 an Legazpi sowie seine allgemeinen Anweisungen vom 13. Juli 1573 über die Art und Weise, wie man bei der »Entdeckung, Neubesiedlung und Befriedung« der westindischen Länder vorzugehen habe,<sup>17</sup> legten ein »friedliches« Vorgehen und eine gute Behandlung der Eingeborenen nahe; sie bedeuteten einen Schlussstrich unter der Epoche der »Conquista«. Auch wenn man sogar von einem in der Geschichte »beispiellosen Fall« friedlicher Eroberung gesprochen hat,<sup>18</sup> fehlten jedoch nicht die Begleiterscheinungen des Kolonialkrieges und die Unterdrückung der Eingeborenen. *Ingressus* und *progressus* der Spanier waren also nicht frei von Gewaltexzessen und einer ungerechten Belastung der Eingeborenen mit übermäßigen Tributen und mit der Zwangsarbeit in der Art der in Lateinamerika und der Karibik erprobten Encomienda.

Die Augustiner der Legazpi-Expedition wurden Zeugen der Übergriffe und erste Ankläger derselben – vor allem Martín de Rada (1533-1578), den man den Bartolomé de Las Casas der Philippinen genannt hat.<sup>19</sup> In einem Brief vom 1. Juni 1573 an den Vize-König von Mexiko beschrieb Rada die Gewissensbisse der Missionare: Sie dachten, dass sie von den Spaniern nicht einmal eine Schale Reis guten Gewissens annehmen konnten, »denn alles war auf schlechtem Weg empfangen und genommen worden«,<sup>20</sup> sprich: von den Eingeborenen gewaltsam und widerrechtlich erpresst. Detailreich klagte Rada die Unterdrückung der Eingeborenen – u. a. Zwangsarbeit beim Schiffsbau, Kriegsdienst, Konfiszierung von Lebensmitteln ohne jede Entschädigung, Missstände, die zum Teil auch im 17. Jahrhundert während der langen niederländischen Bedrohung bestehen sollten – in einer Denkschrift an den Gouverneur der Philippinen vom 21. Juni 1574 an.<sup>21</sup> Später machte u. a. auch der erste Bischof von Manila, der Dominikaner Domingo de Salazar, in Denkschriften an die Krone auf die ungerechte Behandlung der Eingeborenen aufmerksam. Auch wenn es nicht zu einer breit angelegten öffentlichen Rechtstiteldiskussion wie im Falle Lateinamerikas kam, wurde die Sache doch bei der »Synode« von Manila (1582) behandelt und entfachte danach eine ethische Debatte, die erst 1597 durch eine neue Anweisung Philipps II. zur Ruhe kommen konnte.<sup>22</sup> Die Tatsache, dass die Missionare die Eingeborenen vor der Habgier der Eroberer zu schützen versuchten, »trug wesentlich zur Annahme des christlichen Glaubens durch die Filipinos bei«.<sup>23</sup>

**18** So das Urteil von E. G. Bourne in: Emma Helen BLAIR/James Alexander ROBERTSON, *The Philippine Islands*, 1493-1898, 55 Bde., Cleveland 1903-1909, hier Bd. 1, 37. Phelans Urteil ist ein wenig nuancierter: »To the conqueror of the Philippines must given the credit in large measure for realizing substantially but not completely Philip II's ideal of a pacific occupation.« PHELAN, *Hispanization* (Anm. 13), 10.

**19** Vgl. Mariano DELGADO, Rada, Martín de, in: LTHK<sup>3</sup>, Bd. 8, 794.

**20** Vgl. Brief in: Isacio RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ (Hg.), *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús en Filipinas*, 22 Bde., Valladolid 1965-1991, Bd. 14, 133.

**21** Vgl. Wortlaut ebd., 186-193.

**22** Vgl. Mariano DELGADO, Die »Synode« von Manila (1582), in: DERS./GUTIÉRREZ, *Konzilien auf den Philippinen* (Anm. mit \*zu Beginn des Beitrags), 27-66.

**23** John N. SCHUMACHER, *Philippinen*, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 6, 1275-1278, 1275.

## 2.2 Das Patronat

Der Aufbau kirchlicher Strukturen (*plantatio ecclesiae*) auf den Philippinen geschah unter dem Patronatssystem. Das Patronat beinhaltete ein Bündel von Rechten und Pflichten der spanischen Könige im Hinblick auf die Kirche in Übersee. Angesichts des immer wieder aufflammenden Streits zwischen Kirche und Staat über die Kompetenzen des Patronats sowie der tridentinischen Tendenz zur allgemeinen Aufhebung aller Patronatssysteme betonte König Philipp II. im großen Erlass (*Cédula magna*) vom 4. Juli 1574 selbstbewusst sein Patronatsrecht. In einem Gesetz vom 1. Juni 1574 hatte er bereits seinen Willen zur strengen Handhabung desselben bekundet: »Da Uns das Kirchliche Patronat im gesamten Westindien zusteht – aufgrund der Entdeckung und Eroberung jener Neuen Welt, aufgrund der Errichtung und Dotation der Kirchen und Klöster zu deren Bewahrung zu Unseren Lasten und zu Lasten der Katholischen Könige, Unserer Vorgänger, aber auch weil Uns dieses Patronat durch Bullen der Höchsten Priester *motu proprio* gewährt wurde und weil Wir es also rechtens innehaben: ordnen Wir an und befehlen, dass dieses Patronatsrecht auf Westindien einzig und in solidum Uns und Unserer Königlichen Krone immer vorbehalten wird und es aus ihr weder als Ganzes noch als Teil ausgegliedert werden kann. [...] Und Unsere Vizekönige, Gerichtshöfe und königlichen Justizbeamten sollen mit äußerster Strenge gegen diejenigen vorgehen, die Unser Patronatsrecht nicht einhalten oder in Frage stellen.«<sup>24</sup>

Auch wenn es Patronatskonflikte gab,<sup>25</sup> kann im Allgemeinen gesagt werden, dass die Habsburger im 16. und 17. Jahrhundert Rechte und Pflichten des Patronats sachgemäß wahrnahmen. Erst mit den Bourbonen, besonders unter Karl III. (1759–1788), mutiert das Patronat zu einem »Regalismus«, der mehr Rechte zur Einmischung in kirchliche Angelegenheiten beanspruchte – was zu der Patronatskrise der vom Heiligen Stuhl nicht approbierten regalistischen Konzilien des 18. Jahrhunderts führen wird. Eines davon fand 1771 in Manila statt.<sup>26</sup> Das Patronat hatte Folgen für die Bestellung der Bischöfe, die Abhaltung der Konzilien, die Bildung der Kathedralkapitel, die Errichtung und Besetzung von Pfarreien.

Für die Konzilien bedeutete das Patronat, dass sie nicht ohne königliche Zustimmung einberufen werden durften; zudem bestimmte die Krone mit dem »Tomo regio« die Agenda; und der Vize-König oder der königliche Gouverneur als »Vize-Patron« hatten das Recht und die Pflicht, an den Sitzungen teilzunehmen – oder sich durch einen speziellen Delegierten vertreten zu lassen; und schließlich mussten die Akten auch vom Indienrat approbiert werden, nicht nur von Rom.

Für die Besetzung der Ämter und Pfründen in den Kathedralkirchen wurde ab 1608 ein pragmatischer Weg beschritten: Der Gouverneur auf den Philippinen bekam von der Krone die Erlaubnis, die Kandidaten *ad interim* zu präsentieren, die dann von der Krone in der Regel bestätigt wurden.

Von den Orden verlangte die Krone auf den Philippinen, dass sie dem Gouverneur die Akten der Provinzkapitel sowie drei Kandidaten für die Besetzung eines Pfarramtes

24 KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO (Hg.), *Christentumsgeschichte* (Anm. 3), 229.

25 Vgl. Mariano DELGADO, *Der Konflikt zweier Universalismen. Westindische Patronatskonflikte zwischen Karl V. und Papst Paul III. und zwischen Philipp II. und Papst Pius V.*, in: Daniel BÜCHEL/Volker REINHARDT

(Hg.), *Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit*, Köln u. a. 2003, 83–100.

26 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Das erste »Konzil« von Manila (1771)*, in: DERS./GUTIÉRREZ, *Konzilien auf den Philippinen* (Anm. mit \* zu Beginn des Beitrags), 67–127.

27 Nicht alle Missionare der klassischen Orden kamen aus Spanien/Mexiko, denn sie durften auch Mitglieder aus den europäischen Territorien Habsburgs rekrutieren. Das Wirken der Orden ist durch monumentale Ordenschroniken aus der Kolonialzeit wie durch synthetische moderne Studien sehr gut erforscht.

präsentierten, aus denen jener dann einen wählen konnte. Die Orden wehrten sich gegen diese »Einmischung«, mussten aber ab 1655 klein begeben. Die Kosten für die Überfahrt der Missionare und die Dotation der kirchlichen Ämter mussten von der Krone getragen werden, aber ab 1794 wurden diese nur noch zu wenig mehr als einem Drittel übernommen, und ab 1848 mussten Dominikaner und Augustiner für sämtliche Kosten selbst aufkommen.

Zunächst blieben die Philippinen Teil der mexikanischen Kirchenprovinz. Das Bistum Manila wurde 1576 als Suffragan Mexikos errichtet. Erst 1578 präsentierte Philipp II. den Dominikaner Domingo de Salazar als ersten Bischof. Nachdem Gregor XIII. am 8. Februar 1578 das Bistum und die Kathedralkirche Manilas errichtet hatte, ernannte er 1579 Salazar zum ersten Bischof, und dieser traf 1581 in Manila ein. Nicht zuletzt auf Vorschlag Salazars wurde 1595 die von Mexiko unabhängige Kirchenprovinz Manila errichtet: Manila wurde zum Erzbistum, zu dem die drei im selben Jahr neu errichteten Bistümer Nueva Segovia (Vigan), Nueva Cáceres (Naga City, beide wie Manila auf der Insel Luzón) und Cebu (auf der gleichnamigen Insel) gehörten. 1865 kam das Bistum Jaro (Iloilo) auf der Insel Panay dazu. Während der spanischen Kolonialzeit gab es also auf den Philippinen nur eine einzige Kirchenprovinz mit zunächst vier, in der letzten Phase fünf Bistümern. Aufgrund der Entfernungen konnten manche Bischöfe ihre Bistümer nicht erreichen, während andere, die zum Zeitpunkt der Präsentation sich auf den Philippinen befanden, ihre Bistümer zwar de facto regierten, aber oft vor dem Eintreffen der römischen Ernennungsbullen und der Weihe starben.

### **2.3 Spanische Ordensleute und einheimischer Klerus**

Die Kirche der Philippinen ist bis 1898 (Ende der spanischen Kolonialherrschaft) im Wesentlichen von den Orden geprägt worden, die eine noch größere Bedeutung als in Lateinamerika gehabt haben. Mit der Legazpi-Expedition kamen zunächst die Augustiner; bereits 1575 gründeten sie ihre Ordensprovinz (Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas). 1898 waren sie für 2.320.667 Menschen verantwortlich, 231 Siedlungen und 17 Missionsstationen in 22 Verwaltungsprovinzen. 1578 folgten die Franziskaner (Provinz San Gregorio Magno). 1898 waren sie für 1.096.659 Menschen zuständig, verteilt auf 103 Siedlungen und 15 Verwaltungsprovinzen. 1581 kamen die Jesuiten (Misión de Filipinas de la Compañía de Jesús). Nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1767 kamen sie 1859 zurück und widmeten sich dann vor allem der Mission auf der hauptsächlich von Muslimen bevölkerten Südinsel Mindanao. 1898 waren sie für 213.065 Menschen in 36 Pfarreien zuständig. Die Dominikaner kamen 1587 (Provinz Santo Rosario). 1898 waren sie für 735.396 Menschen verantwortlich, verteilt auf 73 Pfarreien, 36 Missionsstationen und 10 Verwaltungsprovinzen. 1606 kamen die Augustiner-Rekollekten (Provinz San Nicolás de Toletino). 1898 waren sie für 1.203.399 Menschen in 203 Siedlungen und 20 Verwaltungsprovinzen zuständig. Zu erwähnen sind noch die Barmherzigen Brüder des Johannes von Gott (1641), die Vinzentiner (1862), die Kapuziner (1886) und die Benediktiner (1895) sowie einige Frauenorden und -kongregationen, die sich im 19. Jahrhundert der Erziehung und der Krankenpflege widmeten.<sup>27</sup>

Zur Ausbildung des Weltklerus gründeten Jesuiten und Dominikaner bereits sehr früh Kollegien und Universitäten. Zum 1583 in Manila gegründeten Jesuitenkolleg kam 1601 ein Seminar, das 1620 zur Universität erhoben wurde. Das von den Dominikanern 1611 in Manila gegründete Santo-Tomás-Kolleg wurde 1619 zur gleichnamigen Universität: Sie ist

bis heute eine der renommierteste Bildungsinstitutionen des Landes. Die Gründung der vom Tridentinum vorgeschriebenen Diözesanseminare kam hingegen schleppend voran. Sie konnte erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts verwirklicht werden, paradoxerweise nach dem Kampf des Regalismus gegen die Orden und nach der Vertreibung der Jesuiten, in deren verwaisten Gebäuden die Seminare vielfach errichtet wurden. Die Leitung der meisten Seminare wurde am Vorabend der Unabhängigkeit den Vinzentinern anvertraut. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts, nachdem Karl II. 1677 in einem Erlass verfügt hatte, dass Einheimische, sofern sie die Voraussetzungen erfüllten, auf das Priestertum vorbereitet werden sollten, wurden allmählich Filipinos zu Weltpriestern geweiht, kaum aber in die Orden aufgenommen. Bis dahin hatten Orden und Bischöfe kein großes Interesse an der Ausbildung eines einheimischen Klerus gezeigt oder diese mit der Anwendung der Statuten der »Limpieza de sangre« erschwert.<sup>28</sup> John L. Phelan spricht von einem spanischen »Ethnozentrismus«, der sich im Widerspruch zum universalen Geist des Glaubens befinde.<sup>29</sup>

1702 wurde das erste Diözesanseminar errichtet. Aber erst nach dem Sieg des Regalismus über die Orden und der Errichtung weiterer Seminare kam es zur Massenordination oft schlecht ausgebildeter Priester, denen die Orden Pfarreien überlassen mussten. Basilio Sancho SchP, 1766-1787 Erzbischof von Manila, darf man »Vater des philippinischen Klerus« nennen, nicht zuletzt durch die Maßnahmen, die er beim Konzil von Manila (1771) durchsetzte.

Das »selbstverständliche und natürlichste Heilmittel« des Konzils<sup>30</sup> für die Probleme der Kirche auf den Philippinen ist, dass die Kirche mit einheimischem Klerus befruchtet werde, damit sie nicht immer von den Ordensleuten abhängt, die aus Spanien kommen. Für die Förderung des einheimischen Klerus wie der Missionsarbeit müsste man zunächst die Ordensleute aus den ertragreichsten Pfarreien entfernen, damit die ersten menschliche »Anreize« für den Priesterberuf hätten, und die zweiten für die Missionsarbeit freigestellt werden könnten. Bekräftigt wird darin im Sinne der Dekrete, dass die Ordensleute sich von einheimischen Klerikern bei der Missionsarbeit unterstützen lassen sollten. Die ersten einheimischen Priester, die einige Pfarreien übernommen haben, hätten bisher gute Früchte getragen: »dass einige sagen, dass die Einheimischen nicht fähig sind, eine Pfarrei zu übernehmen und noch weniger einer Missionspfarrei, bedeutet, die Existenz der Sonne in Frage stellen zu wollen, weil uns die Wolken manchmal ihr Licht verdecken.«<sup>31</sup> Der Filipino sei hierfür und für das Studium genauso begabt wie der Spanier und habe zudem den Vorteil, »folgsamer« und »fleißiger« zu sein: »Man vergleiche zehn einheimische Studenten mit ebenso vielen Spaniern, die auf den Philippinen geboren wurden, und man wird sehen, dass von den zehn Indios acht gut taugen, während unter den zehn Spaniern lediglich einer halbwegs in Frage kommt.«<sup>32</sup> Dies sei wichtiger als der Unterschied in der Hautfarbe.

**28** Rolando V. de la ROSA, »Reinheit des Blutes«. Der verwehrte Zugang zum Priesteramt und Ordensstand, in: Michael SIEVERNICH u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, 271-291, besonders 289-291.

**29** PHELAN, *Hispanization* (Anm. 13), 88.

**30** Wortlaut in Concilii Primi Manilani Tom. III. Cathecismum, animadversiones, & notas marginales responsivas, ad Libellum Illustriss. Dom. Episcopis Novæ Caceres, omniaque Decreta Consilij resumpta continens. Sub Illustriss. D. D. Basilio a Sanctis Justa, & Rufina, Divina gratia, & Sedis Apostolicæ Archiepiscopo Metropolitanorum harum Insularum Philippinarum, Regisque a Consilij. Anno a Nativ. Dom. M.DCC.LXXI. Zwei identische Handschriften befinden sich im Archiv der Universidad Santo

Tomás, Manila (AUST) und im Archiv der Provincia Santo Rosario, Avila (APSR). Die handgeschriebenen Bände sind mit laufender Folio-Zählung versehen, vgl. hier. fol. 3.203v.

**31** Ebd., fol. 3.205r.

**32** Ebd., fol. 3.205r.

1776 hatte Sancho unter den Klerikern Manilas bereits 70 Mestizen und 72 Indios, 1782 waren es 90 Mestizen und 94 Indios; und in seinem Todesjahr 1787 92 Mestizen und 106 Indios, dazu kommen einige Weltpriester aus der Gruppe der spanischstämmigen Kreolen. Der Indienrat attestierte Sancho am 11. August 1787, seine Aufmerksamkeit und seinen Eifer der möglichen Ausbildung eines zahlreichen und gut geeigneten einheimischen Klerus gewidmet zu haben, der die Nachfolge der Orden nach und nach antreten könnte; dafür verdiene er Dank, und man hoffe, dass er dieses so gesunde und nützliche Vorhaben weiterhin unermüdlich verfolgen werde. Kritiker aus den Orden warfen ihm stets vor, eine schlechte Ernte schnell ausgebildeter einheimischer Priester gemacht zu haben, die nicht imstande seien, wirklich bedeutsame Pfarreien zu übernehmen.<sup>33</sup>

Da um 1800 die Orden in Spanien und Lateinamerika eine Krise erlebten und nicht mehr so viele Missionare senden konnten, gab es 1810 auf den Philippinen nur 300 spanische Ordensleute und ca. 1.000 einheimische Priester und Seminaristen. Nicht immer war es aber möglich, geeignete einheimische Weltpriester für die Pfarreien zu finden, weil sie den Spaniern als nicht sehr zuverlässig galten. Nach den Erfahrungen bei der Unabhängigkeit Lateinamerikas, bei der das antspanische Bewusstsein des einheimischen Klerus eine wesentliche Rolle spielte, kamen die Bischöfe – nun mit Unterstützung der Krone – ab 1825 für die Pfarreien vielfach auf die Bettelorden zurück, die sich unterdessen im Schatten der Restauration von der Nachwuchskrise ein wenig erholt hatten, während die einheimischen Weltpriester zu Koadjutoren oder Hilfsgeistlichen der Spanier degradiert wurden. Innerhalb der Kirche schuf dies ein generelles Klima des Misstrauens, aber auch antspanische Resentiments, die zur Ablehnung der spanischen Präsenz auf den Philippinen führen sollten. Einheimische Priester, deren Ausbildung nach der Übernahme der Seminare durch die Vincentiner ab 1862 besser wurde, zählten so zu den Vorkämpfern des nationalen Bewusstseins. Viele wurden verfolgt und mussten ins Exil, hörten aber nicht auf, für die nationale Unabhängigkeit zu kämpfen. Sie sahen in den Bettelorden, die ihnen mit Billigung der kirchlichen wie staatlichen Behörden nach und nach die Pfarreien wieder weggenommen hatten, die Wächter der spanischen Herrschaft, »ihre Hauptfeinde«.<sup>34</sup>

So wiederholte sich Ende des 19. Jahrhunderts dieselbe Situation wie bei der Unabhängigkeit Lateinamerikas: Auf der einen Seite fand sich ein im Niedergang begriffener spanischer Ordensklerus, der Bistümer und Pfarreien leitete und vom Beschützer der einheimischen Bevölkerung gegen die Kolonialwillkür zum Hindernis auf dem Weg zur legitimen nationalen wie kirchlichen Emanzipation geworden war; selbst wohlwollende spanische Historiker bescheinigen ihm, die Zeichen der Zeit nicht verstanden zu haben.<sup>35</sup> Auf der anderen Seite stand ein national gesinnter einheimischer Weltklerus, der sich zu Christen und Bürgern zweiter Klasse degradiert fühlte und nach Emanzipation strebte. Nach dem Aufstand im

**33** Vgl. die Denkschrift von Francisco de la Serena an den König vom 30. November 1774 in: ARCHIVO FRANCISCANO IBERO-ORIENTAL, Madrid (AFIO), MS Sign. 51/3, 441-470.

**34** SCHUMACHER, Philippinen (Anm. 23), 1277.

**35** Vgl. GUTIÉRREZ, Historia (Anm. 15), 278-279.

Arsenal von Cavite bei Manila am 20. Januar 1872 ließ der antiklerikale Gouverneur Rafael de Izquierdo drei philippinische Priester (Mariano Gómez, José Burgos und Jacinto Zamora) nach einem anrühigen Schnellverfahren als »Anstifter« hinrichten und die Elite des einheimischen Klerus auf die Marianen ins Exil schicken. Spätestens damit war die Unabhängigkeit nur noch eine Frage der Zeit. Denn je stärker die koloniale Repression wurde, desto kräftiger formierte sich auch der Widerstand. Während der Unabhängigkeits-Revolution von 1896-1898 wurden etliche spanische Ordensleute getötet und viele als Geiseln genommen – nicht zuletzt, »um vom Vatikan die Anerkennung der philippinischen Regierung zu erpressen«.<sup>36</sup> Man wird also in der ungerechten Behandlung des einheimischen Weltklerus und der Blindheit der Ordensleute einen der entscheidenden Faktoren sehen müssen, die zur Unabhängigkeit der Philippinen führten.<sup>37</sup> Um 1898 gab es auf den Philippinen ca. 6.538.998 Katholiken, 746 Pfarreien, 105 Missionspfarreien, 116 Missionsstationen, 1.000 Ordensleute, zumeist Spanier, und ca. 800 einheimische Priester, die zumeist Hilfsgeistliche der spanischen Patres waren. Zum Vergleich: Für die Zeit um 1622 spricht man von ca. 500.800 Katholiken, 168 (Missions-) Pfarreien und 192 Priestern, zum allergrößten Teil Spanier.<sup>38</sup>

## 2.4 Die Evangelisierung

Die Evangelisierungsarbeit wurde vor allem von den in den Anfängen ankommenden Orden getragen, unter denen Philipp II. 1594 das Land in exklusive Tätigkeitsgebiete aufteilte.<sup>39</sup> Für die erste Evangelisierung waren die Maßnahmen der Ordenskapitel sowie der »Synode« von Manila (1582) entscheidend. Die Franziskaner waren auf den Philippinen wie in Lateinamerika Pioniere der Missionsmethoden.<sup>40</sup> Sie wählten sehr früh (1578/1580) die »Reduktionsform«, d.h. die Gründung von Dörfern zur Ansiedlung der im Bergwald lebenden Eingeborenen zu einem Leben unter der Kirchenglocke. Besondere Verdienste erwarb sich Juan de Plasencia. Er bediente sich hierfür – der mexikanischen Erfahrung folgend – der Kinder, der Musik und der Erziehung. Die Kinder wurden mit sehr viel Einfallsreichtum alphabetisiert (mangels des entsprechenden Materials wurde oft auf dem Sand und auf den Blättern der Kokospalmen geschrieben!) und zählten zu seinen engsten Mitarbeitern und Multiplikatoren.<sup>41</sup> Bereits 1580 gründete er in allen Siedlungen Schulen. Plasencia war klug genug, Gesetze und Traditionen der Einheimischen zu studieren und sie zur Grundlage für die neuen Siedlungen zu machen. Er schrieb auch einen zweisprachigen Katechismus (Spanisch-Tagalog), der bereits 1593 nach der chinesischen, xylographischen Methode gedruckt und, geringfügig korrigiert, von den Franziskanern bis in die jüngste Vergangenheit hinein verwendet wurde.<sup>42</sup> Ebenso bereitete er ein Vokabular und eine

<sup>36</sup> SCHUMACHER, Philippinen (Anm. 23), 1277.

<sup>37</sup> Vgl. John N. SCHUMACHER, *Revolutionary Clergy. The Filipino Clergy and the Nationalist Movement. 1850-1903*, Quezon City/Manila 1981.

<sup>38</sup> Zwischen 1632 und 1651 wurden 26 Filipinos (darunter sind hier vor allem die Kreolen gemeint, also Nachkommen von Spaniern und Europäern) zu Priestern geweiht, davon zwölf Weltpriester, acht Augustiner, zwei Dominikaner, zwei Franziskaner, ein Augustiner-Rekollekt und ein Jesuit. Weitere vier Filipinos wurden Barm-

herzige Brüder. Die Augustiner waren in dieser Zeit also am aufgeschlossensten. Vgl. Isacio RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, *Agustinos criollos en las Islas Filipinas (1590-1640)*, in: *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso internacional*. Valladolid, 16-21 de abril de 1990, Bd. 2, hg. von DEMS., Valladolid-Madrid 1990, 719-750, 750.

<sup>39</sup> Vgl. die Karten im Anhang.

<sup>40</sup> Vgl. PHELAN, *Hispanization* (Anm. 13), 53-71; Oscar Adra ANTE, *Contextual Evangelization in the Philippines. A Filipino Franciscan Experience*, Kempten 1991.

<sup>41</sup> Man hat den Missionaren der Philippinen bescheinigt, dass sie die »Lancaster-Methode«, die im 19. Jahrhundert in den Schulen Englands erfolgreich verwendet wurde, um drei Jahrhunderte vorweggenommen haben. Vgl. PHELAN, *Hispanization* (Anm. 13), 58.



Grammatik des Tagalog, der Verkehrssprache auf der Insel Luzon, vor. Diese »franziskanisch-mexikanische« Missionsmethode wurde von den anderen Orden vielfach nachgeahmt.

Die Kinder wurden oft vom achten bis zum zwanzigsten Lebensjahr in den Missionschulen erzogen und lernten im unmittelbaren Kontakt mit den Missionaren Lesen, Schreiben, Beten, Singen und Musizieren – aber auch verschiedene Berufe. Ebenso wurden die Franziskaner Pioniere in der Krankenpflege, einem Bereich, in dem sie von keinem anderen Orden übertroffen wurden. So schreibt ein Ordenschronist aus dem 18. Jahrhundert: »Der Dienst in den Spitälern, die Krankenpflege und die Heilung der Verwundeten sind besondere Aktivitäten der apostolischen Männer. Denn den ersten in die Welt geschickten Glaubenspredigern befahl Christus, zunächst die Kranken zu heilen, und erst danach das Evangelium zu predigen.«<sup>43</sup>

Im Allgemeinen wird den Missionaren der Erstevangelisierung (bis ca. 1609) ein sehr gutes Zeugnis ausgestellt.<sup>44</sup> Sie standen ganz auf der Seite der Eingeborenen und schützten diese sowohl gegenüber den spanischen Kolonialherren als auch gegenüber den einheimischen Häuptlingen. In der späteren Kolonialzeit vergaßen die Ordensleute zwar nicht ihre Schutzfunktion, sie verwandten aber auch viel Energie darauf, Machtkämpfe mit den Bischöfen auszutragen und z. B. die von Trient kanonisch vorgeschriebene und von der Krone unterstützte Visitation der Pfarreien durch den Ortsbischof zu verhindern. Denn die Ordensleute gehorchten nicht dem zuständigen Ortsbischof, »sondern nur ihren Ordensoberen«.<sup>45</sup> Zudem waren sie der Meinung, dass ihre Gebiete, auch die darin liegenden Pfarreien, sowohl vom königlichen Patronat als auch von der kanonischen Visitation befreit sein sollten. Bereits dem ersten Bischof von Manila wurde von den Augustinern und Franziskanern das Recht auf die Visitation ihrer Niederlassungen verweigert. Der Höhepunkt des Widerstands wurde erreicht, als Erzbischof Diego Camacho 1698 eine kanonische Visitation durchführen wollte und die Orden untereinander das Abkommen (Concordia) abschlossen, »dass im Falle einer Visitation alle Ordensleute ihre Pfarreien verlassen würden«<sup>46</sup> – was angesichts der Tatsache, dass sie mehr als fünf Sechstel des Klerus bildeten und aufgrund ihrer Sprachkenntnisse und Volksnähe zur spanischen Kontrolle der Philippinen (die spanische Präsenz – Missionare eingeschlossen – auf dem fernen Archipel der über 7.000 Inseln überschritt kaum die Zahl von 3.000 Personen) unentbehrlich waren, die Seelsorge lahm gelegt und die spanische Präsenz gefährdet hätte.

Erst dem bereits erwähnten Erzbischof Sancho gelang es, auch die Ordenspfarreien der bischöflichen Visitation und dem königlichen Patronat zu unterstellen sowie die Pfarreistruktur gemäß dem Tridentinum zu ändern: Während die Missionspfarreien und die Missionsstationen weiterhin dem Ordensklerus anvertraut blieben, wurden viele Pfarreien – besonders in den Städten – dem philippinischen Weltklerus unterstellt, der in

**42** Vgl. *Doctrina Cristiana*, en lengua española y tagala, corregida por los religiosos de las Ordenes, Manila 1593 (Nachdruck: Manila 1973); *Doctrina Cristiana*. The first Book Printed in the Philippines, Manila 1593, hg. von Edwin WOLF, Washington, D.C., 1947. Im selben Jahr 1593 wird auch eine *Doctrina Cristiana* auf Chinesisch gedruckt. Das xylographische Druckverfahren überzeugte aber die Missionare nicht, sodass 1602 das westliche Druckverfahren eingeführt wurde. Mit der Zeit – und dem Beispiel der Dominikaner folgend – werden alle Orden

eine eigene Druckerei betreiben. Vgl. Luis RESINES, *Estudio sobre los catecismos de Filipinas*, in: *Archivo Agustiniiano* 68 (1984) 3–112.

**43** Cayetano SÁNCHEZ, *Filipinas: labor socio-cultural de la Iglesia*, in: Pedro BORGES (Hg.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Siglos XV–XIX), 2 Bde., Madrid 1992, Bd. 2, 737–757, 750.

**44** Die Periode 1578–1609 nennt Phelan »the ›golden age‹ of the missionary enterprise«. PHELAN, *Hispanization* (Anm. 13), 70.

**45** Jerzy SKRABANIA, *Der verweigerte Tabernakelschlüssel. Juristische Streitigkeiten zwischen kirchlicher und staatlicher Macht während der Christianisierung der Philippinen*, in: *ZMR* 91 (2007) 136–143, 143.

**46** Ebd.



wenigen Jahren eher schlecht als recht ausgebildet wurde. Die anderen Bischöfe folgten dem Beispiel Sanchos – was zu den oben erwähnten Problemen zwischen den Orden und dem einheimischen Weltklerus führte.

Die Evangelisierungsarbeit kann in folgende Phasen unterteilt werden: Bis 1609 fand eine elanvolle und zum Teil auch beispielhafte Erstevangelisierung statt; darauf folgt aus verschiedenen Gründen eine Phase der Stagnation: zum einen aufgrund der Kriege auf den Molukken und auf der Insel Celebes; zum anderen weil viele Missionare – den Franziskanern folgend – nach Japan und China aufbrachen; des weiteren weil niederländische Piraten 1666 Manila belagerten und auch chinesische bzw. englische Piraten sowie Muslime aus den Inseln Joló und Mindanao die spanische Präsenz bedrohten; schließlich wegen der internen spanischen Machtkämpfe zwischen den Erzbischöfen und den Gouverneuren einerseits sowie zwischen diesen beiden Institutionen und den Orden, die sich weigerten, die Zuständigkeit des königlichen Patronats und der kanonischen Visitation auf ihren Gebieten anzuerkennen, andererseits.

Das 18. Jahrhundert erlebt zunächst eine erneute missionarische Dynamik. Ausdruck davon ist das Memorandum *Manifest und Deklaration* vom 7. Oktober 1701, das die Ordensoberen an den Gouverneur richten. Darin diagnostizieren sie den Ernst der Lage und skizzieren zugleich Lösungsvorschläge: Sie wollen sich verstärkt um die Evangelisierung (und Hispanisierung) der noch heidnisch gebliebenen Bevölkerung kümmern, d.h. in zahlreichen Weilern in Wäldern und Bergen, in denen widerspenstige Stämme lebten. Ein herber Rückschlag war freilich die Vertreibung der 148 Jesuiten 1767, auch wenn sich die anderen Orden, vor allem Franziskaner und Augustiner, bemühten, in die Bresche zu springen und zumindest deren Missionspfarreien zu übernehmen.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1801-1853) sind die Ordensleuten bemüht, das Erreichte zu bewahren. Angesichts des spärlichen Zustroms von Missionaren aus dem Mutterland seit Mitte des 18. Jahrhunderts gründen sie nun in Spanien eigene Kollegien für die Heranbildung von Personal für die Philippinen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1853-1898) haben wir es hingegen mit einem neuen missionarischen Elan zu tun: Alle Orden wetteifern um die Errichtung von Schulen, Berufsschulen, Kollegien sowie Hochschulen, und Ordensleute betätigen sich auch mit Erfolg im naturwissenschaftlichen Bereich (1871 wird an der Universität Santo Tomás eine medizinische Fakultät errichtet).

Besondere Erwähnung verdient das Spitalwesen, das die Orden aufbauten, allen voran die Franziskaner und die Barmherzigen Brüder des Johannes von Gott. Es hat die Bewunderung von englischsprachigen Autoren auf sich gezogen. So schrieb William Mackinnon, der Militärkaplan der amerikanischen Truppen, die 1898 Manila eroberten: »Nirgendwo auf der Welt ist die christliche Nächstenliebe blühender und verbreiteter als auf den Philippinen. Die Spitäler, Kinderstuben, Berufsschulen und vergleichbaren Einrichtungen könnten jeder anderen Nation gut stehen. Enorme Geldsummen werden jährlich dafür ausgegeben.«<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Hier zitiert nach

GUTIÉRREZ, Historia (Anm. 15), 165.

<sup>48</sup> In der Meeresbucht von Batanga wurde in den letzten Jahren die größte Marienstatue der Welt errichtet (88 Meter vom Sockel bis zur Krone der Madonna). Die gigantische Statue, die als herausragender Höhepunkt des Pilgerzentrums »Montemaría« geweiht und »Maria, Mutter der Armen«

geweiht ist, wird von den täglich ungefähr 200 passierenden Schiffen am Schifffahrtsweg »Verde Strait« gesehen.

<sup>49</sup> Vgl. PHELAN, Hispanization (Anm. 13), 72. Phelan spricht sogar von praktisch zwei Religionen: »One was the Catholicism of the Spanish clergy and the Spanish colonists, and the other was the folk Catholicism of

the Filipinos, a cleavage which was sharply delineated along racial and linguistic lines.« Ebd., 88. Der Trend zur »Philippinization« erhielt durch den einheimischen Klerus im 19. Jahrhundert eine neue »nationale« Prägung.

Die Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen war ähnlich wie in Lateinamerika. Einerseits wurden sie zum »Götzendienst« erklärt und dämonisiert, ihre öffentlichen Zeugnisse zerstört und die verborgenen Anhänger aufgespürt und verfolgt. Andererseits wurden die Missionare zu Ethnographen, die uns wertvolle Beschreibungen dieser Religionen hinterlassen haben. Vieles in der iberischen Volksfrömmigkeit (Prozessionen, Reliquien- und Heiligenverehrung, prunkvolle Liturgie mit Weihrauch und Kerzen) kam diesen Religionen auch entgegen und erleichterte so die Annahme des katholischen Christentums. Prägend für das philippinische Christentum während der Kolonialzeit – zum Teil auch bis heute – sind die Institutionen der Volksfrömmigkeit, wie etwa die Dritten Orden, die Bruderschaften, die Beaterios für fromme Frauen, denen der Ordenseintritt verwehrt wurde, und die besonderen Devotionsformen, unter denen die marianische Frömmigkeit – in jeder Region unter einer anderen Verehrung, vor allem aber als Unbefleckte Empfängnis –,<sup>48</sup> die Verehrung des Jesuskindes (Santo Niño) von Cebu sowie die Feier der Patrozinien und der Karwoche herausragen. Bei all dem haben die Filipinos dem empfangenen spanischen Katholizismus eine eigene, unverkennbare Färbung verliehen, sodass man von einer legitimen »Philippinisierung«,<sup>49</sup> aber auch von »syncretic elements« sprechen kann.<sup>50</sup>

Oft wird der spanischen Evangelisierung der Philippinen (und Lateinamerikas) bescheinigt, dass sie eher in der Breite als in der Tiefe erfolgt und viele abergläubische Elemente hinterlassen habe.<sup>51</sup> Andere Autoren bezeichnen hingegen die Evangelisierung der Philippinen als »wahrscheinlich die vollständigste und systematischste Evangelisierung eines Volkes in der christlichen Missionsgeschichte – jedenfalls vor dem 19. Jahrhundert. Auf den Philippinen gab es nicht die Massentaufen, die zu Beginn der Lateinamerikamission stattfanden. Die Missionare, die auf die Philippinen kamen, hatten die Lehren [aus der Lateinamerika-Erfahrung] gezogen«. <sup>52</sup> Als Bedingung für die Taufe verlangten sie von jedem Einzelnen ein gründliches Wissen über die »Doctrina Christiana«, und der Taufe folgte eine Phase der mystagogischen Vertiefung.

## 2.5 Die Philippinen und die Evangelisierung Asiens

Seit der Konsolidierung der spanischen Herrschaft und der Gründung des Bistums Manila wurde dieses »ostasiatische Rom« zum Dreh- und Angelpunkt für die Missionare, die, von Spanien über Mexiko kommend, von der Bekehrung Ostasiens träumten. Die Präsenz von chinesischen und japanischen Händlern in Manila ermöglichte den Gewinn von Informationen über die Zustände in ihrer Heimat sowie das Erlernen dieser Sprachen. Bereits die ersten Augustiner, die 1565 mit Legazpi kamen, wollten nach China weiterfahren. Die Franziskaner verhehlten nicht, dass ihr wahres Ziel China und Japan war. Auch die Dominikaner und die Augustiner-Rekollekten kamen auf die Philippinen in der Hoffnung, die großen ostasiatischen Kulturen evangelisieren zu können. Die Jesuiten besaßen

<sup>50</sup> Vgl. PHELAN, Hispanization (Anm. 13), 78–81; John N. SCHUMACHER, Syncretism in Philippine Catholicism. Its Historical Causes, in: Philippine Studies 32 (1984) 252–272.

<sup>51</sup> Vgl. Georg EVERS, Die Länder Asiens, in: Erwin GATZ (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 5, Paderborn 2003, 155–194, 157.

<sup>52</sup> John N. SCHUMACHER/Horacio DE LA COSTA, The Filipino Clergy. Historical Studies and Future Perspectives, Manila 1980, 1–2.

bereits – aufgrund der Zusammenarbeit mit den Portugiesen – Niederlassungen in China und Japan, als sie 1581 auf die Philippinen kamen. All diese Ordensleute gaben sich nicht zufrieden, bis ihr Traum, nach China und/oder Japan weiterzureisen, in Erfüllung ging. Ende des 16. Jahrhunderts fehlte es auch nicht an (waghalsig naiven) Plänen zur Eroberung Chinas, um die Glaubenspredigt zu erleichtern. Selbst Bischof Domingo de Salazar ließ sich zunächst dafür begeistern, wohl unter dem Einfluss seines Beraters Alonso Sánchez SJ, der solche Pläne vehement befürwortete. Die Sache wurde auch auf der Synode von Manila 1582 verhandelt und war Anlass zu einer ethischen Kontroverse über die Recht- und Zweckmäßigkeit der Eroberung Chinas.<sup>53</sup>

Obwohl Papst Gregor XIII. mit dem Breve *Ex pastoralis officio* vom 28. Januar 1585 den Mendikanten untersagt hatte, nach Japan zu reisen, gaben diese auf den Philippinen die Hoffnung nicht auf, vor allem nachdem einige Japaner nach Manila kamen und Bischof Salazar baten, Franziskaner und Dominikaner nach Japan zu senden, »denn es gäbe Arbeit für alle.«<sup>54</sup> Nachdem der Franziskanerpapst Sixtus V. mit dem Breve *Dum uberes fructus* vom 15. November 1586 den Franziskanern erlaubt hatte, Konvente in China zu gründen, und eine Theologenkommission, die am 18. Mai 1593 in Manila tagte, zum Schluss kam, dass dies implizit auch für Japan gelte, war der Weg für die franziskanische Japanmission frei. Papst Klemens VIII. wird 1600 mit der apostolischen Konstitution *Onerosa pastoralis* allen Bettelorden die Überfahrt nach Japan gestatten, wenn auch auf der von den Portugiesen kontrollierten Route über Indien. In der Konstitution *Sedis Apostolicae providentia* vom 11. Juni 1608 wurde nun auch diese Hürde außer Kraft gesetzt. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts arbeiten in Japan außer den aus Macao kommenden Jesuiten auch schon Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und Augustiner-Rekollekten aus den Philippinen – ohne christlichen Waffenschutz, wie sie es wollten. Viele davon sind bei grausamen Christenverfolgungen Märtyrer geworden, bis 1638 Japan seine Grenzen vor den Missionaren verschloss.

Auf die Missionsmöglichkeit im chinesischen Festland mussten die Philippinen-Missionare bis 1631/1632 warten. Zunächst fassten sie 1626 Fuß auf Formosa (Taiwan), bevor der Dominikaner Angel Cocchi ab 1632 in der Provinz Fukien predigen durfte. 1633 ließen sich Franziskaner und Dominikaner in China nieder, während die Augustiner erst ab 1680 kommen konnten. Die China-Mission von den Philippinen aus bestand bis ins 19. Jahrhundert hinein – und auch hier führte die friedliche Mission vielfach zum Martyrium, besonders 1748 bei dem Dominikaner Pedro Sanz und seinen Gefährten.

Von den Philippinen aus wurden auch Kambodscha und Vietnam, Siam und Ozeanien (die Molukken, Marianen und Karolinen) missioniert.

Von diesem missionarischen Epos mit Epizentrum auf den Philippinen zeugen zahlreiche, vielfach noch nicht edierte Dokumente in den Ordensarchiven. Die Missionare, die oft von Filipinos als Laienkatecheten begleitet wurden, haben nicht nur evangelisiert, sondern auch interessante Berichte über Religion und Kultur dieser Völker geschrieben, Vokabulare und Grammatiken, Katechismen und Gebetsbücher verfasst.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Vgl. Mariano DELGADO, Alonso Sánchez SJ und José de Acosta SJ in der Kontroverse über die Conquista und Evangelisation Chinas am Ende des 16. Jahrhunderts, in: ZMR 90 (2006) 196–209.

<sup>54</sup> Jesús GONZÁLEZ VALLÉS, Filipinas: proyección exterior de la Iglesia, in: BORGES (Hg.), Historia (Anm. 43), 759–774, 762.

<sup>55</sup> Vgl. dazu u. a. GUTIÉRREZ, Historia (Anm. 15), 239–266; GONZÁLEZ VALLÉS, Filipinas (Anm. 54), 759–774 (hier auch Lit.).

<sup>56</sup> Vgl. Constitución Apostólica de S. S. el Papa León XIII., para las Islas Filipinas (en latín, castellano, inglés, tagalo, ilocano y visaya), Manila 1902.

### 3 Die Kirche im 20. Jahrhundert

Anfang April 1898, als Spanien noch die Hauptinsel Luzon kontrollierte, erklärten philippinische Patrioten in Cebu die Unabhängigkeit. Am 25. April erklärte der US-Kongress Spanien den Krieg, und die US-Amerikaner schickten sich an, Kuba, Puerto Rico und die Philippinen an sich zu reißen. Die Amerikaner unterstützten zunächst den philippinischen Anführer Emilio Aguinaldo, den sie aus seinem Exil in Hong-Kong nach Manila brachten und der am 29. Mai das Volk aufrief, den Krieg gegen Spanien auf der Insel Luzon zu beginnen. Am 12. Juni rief Aguinaldo die Republik aus, am 13. August mussten die Spanier kapitulieren, am 10. Dezember wurde in Paris ein Friedensvertrag mit den USA unterzeichnet. Nach einem erbitterten Widerstand, der drei Jahre dauerte und große Verluste auf beiden Seiten zur Folge hatte, gerieten die Philippinen 1902 unter amerikanische Herrschaft, die bis 1946 dauern sollte. Die wichtigste politische Instanz war nun der amerikanische Gouverneur.

#### 3.1 Die amerikanische Zeit (1902-1946)

In der amerikanischen Ära wurde die Trennung von Staat und Kirche eingeführt, das Patronatssystem aufgehoben, das katholische Bildungsmonopol beendet und das philippinische Christentum durch die Verbreitung vieler Protestantismen »pluralisiert«. Für die katholische Kirche bedeutete dies am Anfang eine Zeit der Krise, die das Eingreifen Roms erforderlich machte.

Denn zunächst musste vor allem das binnenkatholische Problem der Feindschaft zwischen dem (spanischen) Ordensklerus und dem (einheimischen) Weltklerus gelöst werden. Mit der Konstitution *Quae mare sinico*, die Leo XIII. am 1. September 1902 erließ, wurde nun die Erneuerung des philippinischen Katholizismus eingeleitet: die Heranbildung eines soliden einheimischen Klerus, der sich aber in die Politik nicht einmischen sollte, wird darin angeregt; die Ordensleute werden ermahnt, dem eigenen Charisma treu zu bleiben, mit dem Weltklerus zusammenzuarbeiten und sich als Pfarrer der Visitation durch den Ortsbischof zu unterstellen; den Bischöfen wird überlassen, selbst darüber zu entscheiden, ob die Ordensleute in die Pfarreien zurückkehren sollten. Die Konstitution endet mit einer Ermahnung an alle zur »pacificatio animorum«.<sup>56</sup>

Nach der Aufhebung des Patronats und der Festigung der amerikanischen Präsenz nahm Rom die amerikanische Kirche, die damals noch der *Propaganda Fide* unterstellt war, in die Pflicht, sich um die Philippinen zu kümmern. So wird im Anschluss an die Konstitution *Quae mare sinico* bekannt gegeben, dass Rom neue Bischöfe bereits ernannt hatte, allesamt Amerikaner. Lediglich für das Bistum Nueva Cáceres wurde ein einheimischer Priester (Jorge Barlin) als apostolischer Administrator ernannt. Er sollte 1906 der erste Filipino-Bischof werden. Die amerikanische Verwaltung, die die inhaftierten Ordensleute befreit hatte, schlug 1902 Leo XIII. den Verkauf der Landgüter im Besitz der Orden und die allmähliche Rückkehr des Ordensklerus nach Spanien vor. Auch wenn der Heilige Stuhl mit dem zweiten Vorschlag nicht einverstanden war, stimmten die Ordensleute mit den Füßen ab: Von den 1.000 Ordensleuten (Männer und Frauen), die 1898 auf den Philippinen waren, blieben 1904 kaum mehr als 100 im Lande. Darüber hinaus ist die kirchliche Situation auf den Philippinen in der amerikanischen Zeit von folgenden Faktoren geprägt:

### 3.1.1 Gründung schismatischer Kirchen

Nicht zuletzt die Enttäuschung darüber, dass Rom 1902 amerikanische statt philippinische Bischöfe ernannt hatte, führte im selben Jahr zur Entstehung der »Iglesia Filipina Independiente« (IFI, später »Philippine Independent Church«, PIC, genannt) unter der Führung des Priesters Gregorio Aglipay, der zuvor als Guerrillero gegen die Spanier und die Amerikaner gekämpft hatte.<sup>57</sup> Trotz seiner Anstrengungen und der Unterstützung durch protestantische Gruppen schlossen sich ihm lediglich etwa 5% der 600 einheimischen Priester um 1900 an, aber 25% der ca. sechs Millionen Katholiken. Sie konnten viele Konvente und Kirchen besetzen. Nachdem der Oberste Gerichtshof 1906 die Rückerstattung besagter Gebäude an die römisch-katholische Kirche angeordnet hatte, wurden ihr diese bis 1908 nach und nach zurückgegeben. Seitdem erlebte die IFI/PIC einen steten Niedergang (heute 1,98% der Bevölkerung). Dieser wurde auch durch die Gründung einer weiteren unabhängigen Kirche (»Iglesia ni Cristo«, Kirche Christi auf »tagalog«) 1913 (heute 2,31% der Bevölkerung) von Felix Manalo sowie durch die Konkurrenz der zahlreichen fundamentalistischen und pfingstkirchlichen Denominationen beeinflusst. Man wird die IFI/PIC als eine »nativistische« Bewegung – alle ihre Anführer waren in den Anfängen Einheimische – in Umbruchzeiten betrachten müssen. Der Nativismus erfasste freilich eher deren Anführer, während das Volk der traditionellen katholischen Volksfrömmigkeit anhing.

### 3.1.2 Pluralisierung bzw. »Protestantisierung«

Im Kielwasser der Amerikaner kamen auch fast alle protestantischen Denominationen ins Land.<sup>58</sup> Sie hielten den iberisch geprägten Katholizismus für Aberglauben und zeichneten sich durch eine aggressive Proselytenmacherei aus. Kaum angekommen, schlossen sie sich zur »Evangelischen Kirche der Philippinen« zusammen und teilten sich das Land, wie einst die katholischen Orden 1594 unter Philipp II., in exklusive Einflussgebiete auf. Lediglich die episkopale oder anglikanische Kirche war von einem anderen Geist geprägt und blieb der evangelischen Union fern: Denn ihr schien es nicht klug, nach so vielen Jahren katholischer, flächendeckender Evangelisierung ein anderes Christentum auf den Philippinen zu verbreiten. Die protestantische »Offensive« kam zu einem Zeitpunkt, als sich die katholische Kirche von den Wirren der Unabhängigkeitskämpfe noch nicht erholt hatte und die kirchliche Struktur darniederlag. Auftrieb bekamen die Protestanten zudem von der amerikanischen Verwaltung, die ihnen weitgehend das öffentliche Schulwesen überließ. Unter den 45 Schulinspektoren zu Beginn des 20. Jahrhunderts war lediglich ein einziger Katholik. Ohne besondere Rücksicht auf die kulturellen und religiösen Traditionen der Philippinen wurde das amerikanische Schul- und Erziehungssystem einfach übertragen.

**57** Vgl. Pedro S. DE ACHÚTEGUI / Miguel A. BERNAD, *The Life and Church of Gregorio Aglipay, 1860-1960*, 2 Bde., Manila <sup>2</sup>1961-1968; Isacio RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la Iglesia Filipina Independiente, 1898-1917*, 2 Bde., Manila 1960.

**58** Vgl. Kenton J. CLYMER, *Protestant Missionaries in the Philippines, 1898-1916. An inquiry into the American colonial mentality*, Urbana 1986.

**59** EVERS, *Länder* (Anm. 51), 192-194.

**60** GUTIÉRREZ, *Historia* (Anm. 15), 302.

**61** EVERS, *Länder* (Anm. 51), 158.

Darüber hinaus konzentrierte sich die protestantische Missionsarbeit in den Anfängen auf die medizinische Versorgung. Ihr Einfluss in diesen Bereichen hat in den letzten Jahrzehnten deutlich abgenommen. Seit 1963 sind protestantische Kirchen und Gruppen sowie die aus der Abspaltung von der katholischen Kirche entstandenen Kirchen im »Nationalen Kirchenrat der Philippinen« (National Council of Churches in the Philippines, NCCP) vereinigt. Ihre Anhänger gehören in der Mehrzahl der Mittelklasse an und leben in den Städten.<sup>59</sup>

### 3.1.3 Katholische Renaissance

Langsam überwand die katholische Kirche die defensive Einstellung. Nach und nach wurden neue Bistümer errichtet, und um 1920 gab es bereits mehr einheimische als amerikanische Bischöfe. Neue Orden und Kongregationen eilten aus der Weltkirche den philippinischen Katholiken zu Hilfe – und auch (nicht nur spanische) Mitglieder jener Orden, die die Philippinen evangelisiert hatten, kamen wieder ins Land. Sie sollten sich verstärkt auf allen Ebenen des Bildungswesens engagieren, um ein Gegengewicht zum protestantischen Einfluss zu schaffen. Dies ist ihnen gut gelungen, denn ab etwa 1920 war eine selbstbewusste katholische Elite vorhanden. Zur Erneuerung trug auch die Abhaltung des von Rom angeregten Ersten Provinzialkonzils im Jahre 1907 bei. Darin finden wir eine Kirche, »die sich belagert fühlte, zugleich aber selbstsicher und sich ihrer Aufgaben bewusst war«.<sup>60</sup>

## 3.2 Die Entwicklung ab 1946

Nach der Unabhängigkeit von den USA setzt die Kirche auf den Philippinen ihren Weg zur immer stärkeren Inkulturation fort. Folgende Merkmale lassen sich darin unterscheiden:

### 3.2.1 Kirche und Katholizismus im Wandel

In dieser Zeit erlebt die philippinische Kirche sowohl eine Phase erstarkten Selbstbewusstseins als auch die üblichen Krisenzeiten, die mit der Rezeption des Konzils und der Modernisierung der Gesellschaft im Zeitalter der Globalisierung einhergehen. Mit diesen Phänomenen beschäftigten sich die Bischöfe jeweils in den Plenarkonzilien von 1953 bzw. 1991.

Prägend für die vorkonziliare Phase ist zunächst das Erwachen des sozialen Bewusstseins und das Ernstnehmen der katholischen Soziallehre. 1948 verteidigten die Bischöfe in einem Schreiben das Recht der Arbeiter »auf eigene gewerkschaftliche Organisationen«;<sup>61</sup> 1949 veröffentlichten sie ein Hirtenwort zur sozialen Gerechtigkeit, in dem sie die weitverbreitete Armut auf den Philippinen beklagten und vor der Gefahr des Kommunismus warnten; im selben Jahr gründete der Jesuit Walter Hogan das »Institut für Sozialordnung« in Manila. In den 1950er Jahren entstehen Berufsverbände (z. B. für Bauern, Zuckerarbeiter) sowie weitere Sozialinstitute und wissenschaftliche Publikationen im Geiste der katholischen Soziallehre. Ebenso wird die Katholische Aktion als Laienverband aktiv, wenn auch hier die strenge Kontrolle durch die Hierarchie die Entwicklung eher hemmte. Alles in allem könnte man sagen, dass mit diesen Schritten die – ansonsten eher konservativ eingestellte – philippinische Kirche nach der Unabhängigkeit von den Vereinigten Staaten an die advokatorische Aufgabe anknüpfte, die von den ersten Missionaren im Geiste der Schule von Salamanca wahrgenommen worden war.



Die Gründung des Ostasiatischen Pastoralinstituts (East Asian Pastoral Institute) 1965 als Frucht des katechetischen Zentrums der Jesuitenuniversität Ateneo de Manila ist hingegen bereits auf den konziliaren Aufbruch zurückzuführen.<sup>62</sup> Die Konzilsrezeption, die Aufbruchs- und Krisenzeichen erkennen lässt, fand parallel zu einem starken politischen und sozialen Wandel statt. Höhepunkt der Aufbruchstimmung ist wohl der Besuch von Papst Paul VI. im Spätherbst 1970 mit seiner Teilnahme an den Schlussitzungen des Symposiums der asiatischen Bischofskonferenzen in Manila. Darin wurde die »Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen« (FABC) gegründet, die seitdem die Sozialpastoral, die Menschenrechtsarbeit und den interreligiösen Dialog sehr gefördert hat.

Nicht zuletzt aufgrund dieser sozialen Gesinnung konnte die katholische Kirche in der Zeit, in der die Philippinen von Fernando Marcos mit den Mitteln des Kriegsrechtes repressiv regiert wurden (1972-1986), eine starke advokatorische Aufgabe wahrnehmen. Nach Richtungskämpfen in den 1970er Jahren, weil prominente Bischöfe verschiedene Optionen gegenüber der Regierung favorisierten (von der »kritischen Kollaboration« über die »kritische Nicht-Kollaboration« bis zur eindeutigen Positionierung gegen das Kriegsrecht), protestierten die Bischöfe im Februar 1983 mit dem gemeinsamen Hirtenwort *Dialog für den Frieden* »erstmal deutlich gegen die Verhaftungen von Priestern, Ordensleuten und Laien im kirchlichen Dienst und nannten deutlich ›Armut und Unterentwicklung‹ als Ursachen für die sozialen Spannungen im Land«.<sup>63</sup> Diesem Hirtenwort folgten weitere kritische Texte der Bischöfe, die am 13. Februar 1986 in der »Erklärung nach der Wahl« gipfelten, mit der sie zum zivilen gewaltfreien Widerstand gegen das Marcos-Regime aufriefen. Die Kritik der »Vereinigung der höheren Ordensoberen in den Philippinen« an der Marcos-Regierung fiel aber »entschiedener und kompromissloser«<sup>64</sup> aus. Nicht zuletzt aus diesem Grund ließ das Regime mehrere Ordensgeistliche verhaften – die Ausländer darunter deportieren – und in einigen Fällen sogar ermorden. Der Besuch von Papst Johannes Paul II., 17.-22. Februar 1981, führte zwar zu einer formellen Aufhebung des Kriegsrechtes, nicht aber zu einem Ende der Repression. Die Philippinen erlebten in dieser Zeit ähnliche Zustände wie in Lateinamerika: auf der einen Seite ein repressives Regime, das sich eines konservativen Katholizismus rühmte und sich zugleich nicht scheute, kritische Kräfte auch innerhalb der Kirche als »kommunistisch« oder »befreiungstheologisch« zu diskreditieren und mit paramilitärischen Einheiten zu verfolgen; auf der anderen Seite eine Gesellschaft, die immer mündiger wurde und eine Kirche, in der bei allem Pluralismus das Bewusstsein vorherrschte, dass man mit den Armen und der politischen Opposition solidarisch zu sein habe. Wie in Lateinamerika haben sich einige Priester in dieser Zeit der Guerrillabewegung angeschlossen und darin führende Funktionen übernommen. Nachdenklich müsste stimmen, dass die meisten davon die Rückkehr aus den Bergen nie geschafft haben, »auch nicht nachdem das Marcos-Regime zusammengebrochen war«.<sup>65</sup> Mit dem oben erwähnten Hirtenwort im Februar 1986, in dem sie den Präsidenten Marcos offen der Wahlfälschung

62 Vgl. dazu Klaus VELLGUTH, Missionarische Pastoral in einem multikulturellen und multireligiösen Kontext fördern. Das East Asian Pastoral Institute (EAPI) in Manila, in: ZMR 98 (2014) 280-289.

63 EVERS, Länder (Anm. 51), 164. Dieser und andere Texte wurden auch international beachtet und u.a. ins Deutsche übersetzt; vgl. Dialog für den Frieden. Gemeinsamer Hirtenbrief der philippinischen Bischöfe, 20. Februar

1983/Das Verhältnis von Kirche und Staat. Erklärung der Bischofskonferenz der Philippinen, 29. November 1982, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1983; vgl. dazu Fritz KÖSTER/Paul M. ZULEHNER, Macht und Ohnmacht auf den Philippinen. Kirche der Befreiung als einende Kraft, Olten/Freiburg i. Br. 1986.

64 EVERS, Länder (Anm. 51), 164.

65 Ebd., 166.

66 Ebd., 171.

67 Ebd., 186.

68 Vgl. Wortlaut in: Abdon M.C. JOSOL, Responses to the Signs of the Times. Selected Documents: Catholic Bishops' Conference of the Philippines, Cebu-Manila 1991, 348-353. Vgl. dazu Johann BAIR, Republik der Philippinen. Staat, Kirchen, Religionsgemeinschaften und Religionsfreiheit, Frankfurt a.M. 1997.



beschuldigten, trugen die Bischöfe zum Sturz des Regimes und zum demokratischen Wandel entscheidend bei – der Volkskatholizismus als gemeinsame Basis der meisten Filipinos spielte auch eine wichtige Rolle: »Es war die wohl einmalige Konstellation, dass auf den Philippinen eine gemeinsame Volksfrömmigkeit die Demonstranten auf der einen und die Soldaten in den Panzern auf der anderen Seite verbunden hat. Erst dadurch wurde die Gewaltlosigkeit des Protestes möglich.«<sup>66</sup> Angesichts des Unverständnisses römischer Stellen ob dieser Einmischung in die Politik, beriefen sich die philippinischen Bischöfe selbstbewusst auf das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. *Octogesima adveniens* (1971), welches das Subsidiaritätsprinzip bekräftigt. Seit dem Machtwechsel zur Demokratie haben die Bischöfe eine Haltung »kritischer Solidarität« eingenommen und versuchen zur Versöhnung der Gesellschaft beizutragen.

Ein Meilenstein in der nachkonziliaren Phase war das Zweite Plenarkonzil, das vom 20. Januar bis zum 17. Februar 1991 in Manila abgehalten wurde. Der Einfluss der latein-amerikanischen Theologie der Befreiung und der Bischofsversammlungen in Medellín (1968) und Puebla (1979) ist in den Themen und in der Sprache deutlich spürbar. Darin ist – nicht alle Bischöfe und Kirchenkreise waren damit einverstanden – die Rede u. a. von den Strukturen der Sünde und der Option für die Armen sowie von der Bedeutung der Sozialpastoral, von den Basisgemeinden, der Evangelisierung der Stammesbevölkerung und der Inkulturation.

### 3.2.2 Pluriformer Katholizismus und verschärfte religiöse Pluralisierung

Im philippinischen Katholizismus findet man – religionssoziologisch ausgedrückt – ähnliche Sektoren wie in Lateinamerika: einen von der Volksreligiosität und den volkskirchlichen Strukturen geprägten Hauptstrom; einen befreiungstheologisch gesinnten und basisgemeindlich organisierten Sektor, der es zu einer eigenständigen Theologie gebracht hat; einen von den neuen kirchlichen Erneuerungsbewegungen getragenen Sektor, der in den Pfarreien kleine christliche Gemeinschaften zu bilden versucht; und schließlich einen eher pfingstlich-charismatischen Sektor, der verwandten Gruppen im Protestantismus nicht unähnlich ist. Besonders der letzte Sektor verzeichnet ein dynamisches Wachstum.

Die oben erwähnte religiöse »Pluralisierung« durch das aggressive Auftreten militanter Protestantismen um 1900 wird – vor allem seit 1987 – durch fundamentalistisch-charismatische Gruppen verschärft. Sie werden zumeist von Laien gegründet und geleitet. Einige davon, wie die ca. sieben Millionen Mitglieder zählende *El-Shaddai-Bewegung*, gegründet 1984 von Mariano »Brother Mike«, sind im Schoß der katholischen Kirche selbst entstanden, nicht zuletzt als Reaktion auf die starke Fixierung auf soziale Fragen im philippinischen Katholizismus nach dem Konzil. Diese Gruppen fördern die einzelnen Mitglieder, sind aber nicht an sozialen Strukturfragen und Veränderungen der Gesellschaft interessiert. Auch hier zeigt sich auf den Philippinen eine Parallelentwicklung zu Lateinamerika. Sofern solche Bewegungen ihre katholische Prägung betonen, werden sie von den Bischöfen auch begrüßt, »weil sie eine Antwort auf die vielen evangelikalen Sekten darstellen, die meist aus den USA kommend mit ihrer lauten Propaganda und mit charismatischen Frömmigkeitsformen versuchen, aus den Reihen der Katholiken Mitglieder für sich zu werben«<sup>67</sup> – und dies zumeist mit einer gezielten Diskreditierung des katholischen Christentums als einer Religion, die Aberglauben verbreitet und Kinder ohne angemessene Vorbereitung tauft. In einem Hirtenbrief vom Januar 1989 haben sich die philippinischen Bischöfe ausdrücklich mit diesem Phänomen befasst.<sup>68</sup>

Zur religiösen Pluralisierung gehört auch die Wahrnehmung der starken muslimischen Präsenz im Süden des Archipels. Sofern die Muslime gewaltsam gegen die Zentralregierung kämpfen, stellen sie ein politisches Problem dar. Weil sie aber die größte nichtchristliche Religion im Lande sind, ist auch der interreligiöse Dialog gefordert. In den letzten Jahren sind hierfür deutliche Zeichen gesetzt worden: zum einen durch die speziellen Seminare und Konferenzen der »Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen« über den interreligiösen Dialog; zum anderen durch die Gründung von interreligiösen Institutionen wie die »Bewegung für den Muslimisch-Christlichen Dialog« (MMCD, 1992), welche sich eher an die Studierenden richtet, oder das »Forum von Bischöfen und Ulama« (BUF, 1996), das in einem dreimonatigen Rhythmus tagt, »um grundsätzliche und aktuelle Probleme des Zusammenlebens von Christen und Muslimen zu diskutieren und die Bevölkerung zu einem Zusammenleben in Frieden und Harmonie einzuladen.«<sup>69</sup> Entstanden aus einer Initiative des Erzbischofs Fernando Capalla (Davao) und des islamischen Gelehrten Mahid Mutilan (Lanao del Sur), umfasst das Forum die katholischen Bischöfe Mindanaos, Bischöfe des Nationalen Rats der Kirchen der Philippinen (NCCP) und Vertreter der Ulama Liga der Philippinen.<sup>70</sup>

### 3.2.3 Eine selbstbewusste, missionarische Kirche

Unter den ca. 107 Millionen Einwohnern finden sich 81,04% Katholiken, 5,06% Muslime, 2,82% Protestanten, 2,3% Anhänger der »Iglesia ni Cristo« und 1,98% Mitglieder der Unabhängigen Philippinischen Kirche (IFI/PIC). Eine kleine Anhängerschaft haben zudem Adventisten, Mormonen, Zeugen Jehovas, Buddhisten und Hindus. Auf den Philippinen leben derzeit 30% aller Christen und etwa 50% der Katholiken Asiens. Die katholische Kirche der Philippinen mit ihren 86 kirchlichen Jurisdiktionen, davon 16 Erzbistümern, ist heute eine selbstbewusste, missionarische Kirche geworden.<sup>71</sup>

In der nachkonziliaren Zeit mehrten sich die Zeichen des kirchlichen Selbstbewusstseins, auch wenn nicht alle das Wohlwollen Roms fanden. So erhielt die von dem benediktinischen Liturgiewissenschaftler Chupungco entwickelte »philippinische Messe« (Misa ng Bayang Pilipino) nicht die römische Zustimmung. Unter den über die Landesgrenzen hinaus wirkenden Theologen finden sich solche, die, wie der Jesuit Catalino Arévalo, sich große Verdienste bei der Entstehung der »Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen« erworben haben und jahrelang Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission

<sup>69</sup> EVERS, Länder (Anm. 51), 183.

<sup>70</sup> Vgl. dazu William LAROUSSE, *A Local Church Living for Dialogue: Muslim-Christian Relations in Mindanao-Sulu* (Philippines), 1965-2000, Roma 2001.

<sup>71</sup> Vgl. EVERS, Länder (Anm. 51), 175-177; Virginia FABELLA, *Philippinische Missionen*, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 6, 1278-1279.

<sup>72</sup> Vgl. dazu EVERS, Länder (Anm. 51), 177-180; Benigno P. BELTRÁN, *Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1988; J. M. de MESA, *Maginhawa – den Gott des Heils erfahren. Theologische Inkulturation auf den Philippinen*, Freiburg 1992.

<sup>73</sup> Vgl. Kurt PISKATY, *Evangelisation auf den Philippinen heute*, in: »... denn ich bin bei Euch« (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute. Festgabe für Josef Glazik und Bernward Willeke zum 65. Geburtstag, hg. von Hans WALDENFELS, Zürich 1978, 297-307.

<sup>74</sup> Vgl. Arij A. ROEST CROLLIUS, *Inkulturation als Herausforderung*, in: Michael SIEVERNICH/Günter SWITEK (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1991, 613-623.

der Glaubenskongregation waren, und andere, die an der Entwicklung einer philippinischen Theologie der Befreiung mitgearbeitet haben (so der Jesuit Carlos Abesamis oder der ehemalige Steyler-Missionar Eidicio de la Torre), für die Rechte der Stammesbevölkerung in den Bergregionen und für eine inkulturierte Evangelisierung eintreten (so der Jesuit Manuel Francisco) oder sich für die Rechte der philippinischen Frauen engagieren.<sup>72</sup>

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Philippinen in der spanischen Kolonialzeit Dreh- und Angelpunkt der spanischen Ostasienmission waren. Im Zuge der Rezeption des II. Vaticanums mit seinem neuen Missionsbegriff kam nun die Zeit, in der die philippinische Kirche nicht nur nach innen evangelisierte,<sup>73</sup> sondern auch nach außen missionarisch zu wirken begonnen hat. 1965 wurde von philippinischen Priestern die »Mission Society of the Philippines«, die offizielle Missionsgesellschaft des Weltklerus, gegründet. Derzeit arbeiten über 2.100 philippinische Priester, Ordensbrüder und -schwestern sowie Laienmitglieder – drei Viertel davon sind Frauen – auf den sechs Kontinenten, nicht zuletzt auch zur Betreuung der 10 Millionen (ca. 10% der Bevölkerung!) Auslandsfilipinos. Sie zeugen von der Reife des philippinischen Katholizismus. Die zarte Pflanze des Glaubens, die von den ersten Missionaren vielfach in irdenen spanischen Gefäßen zu den Philippinen transportiert worden war, hat unterdessen tiefe Wurzeln geschlagen. Der »Austausch der Gaben« bzw. das »Geben und Empfangen« zur Bereicherung der Menschheit und der gesamten Kirche, von dem das Zweite Vatikanische Konzil (*Gaudium et spes* 58) sprach, ist nun zwischen der philippinischen Ortskirche und der Weltkirche Wirklichkeit geworden. Dies ist wohl Zeichen einer – alles in allem – gelungenen Inkulturation des Evangeliums auf den Philippinen.<sup>74</sup> ◆

## Anhang

### Karte 1

Tätigkeitsgebiete der Orden um 1650  
und Verbreitung der Religionen um 1898

### Karte 2

Pfarreien des Ordens- und des Weltklerus 1895

### Karte 3

Heutige Bistumsgrenzen auf den Philippinen

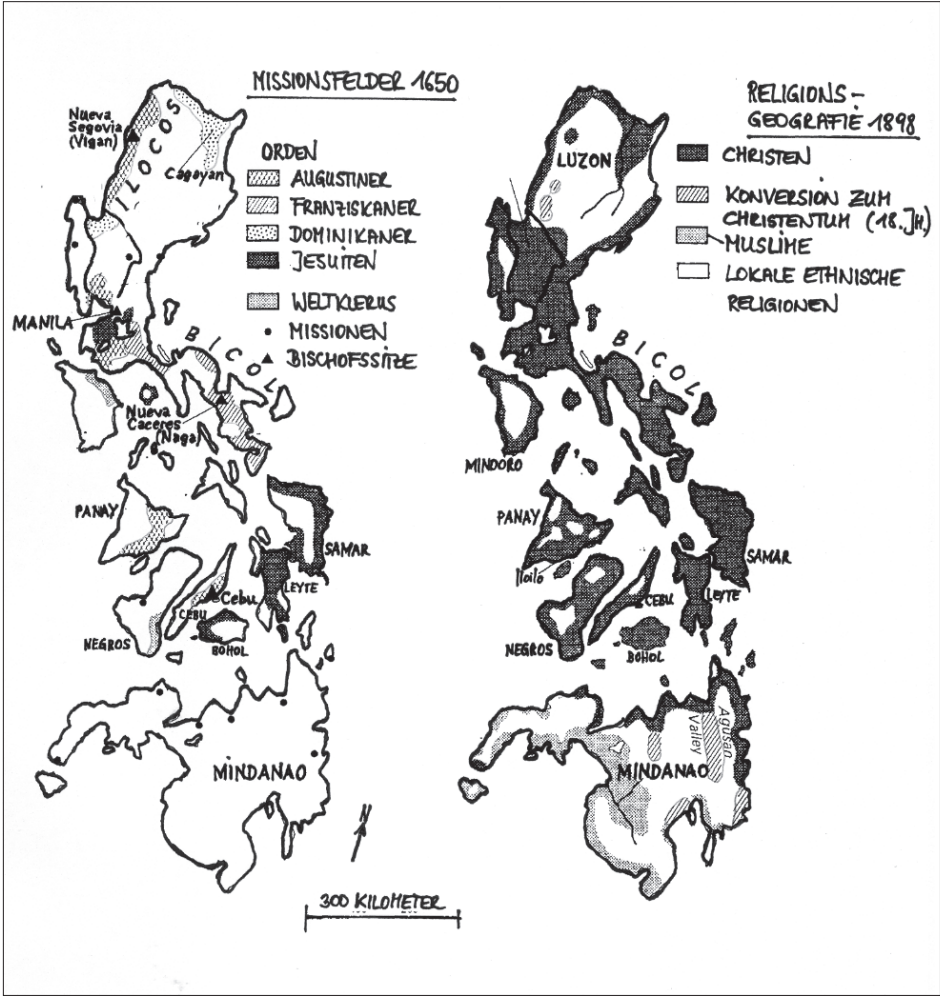
Belege der abgebildeten Karten:

#### Karte 1 und 2

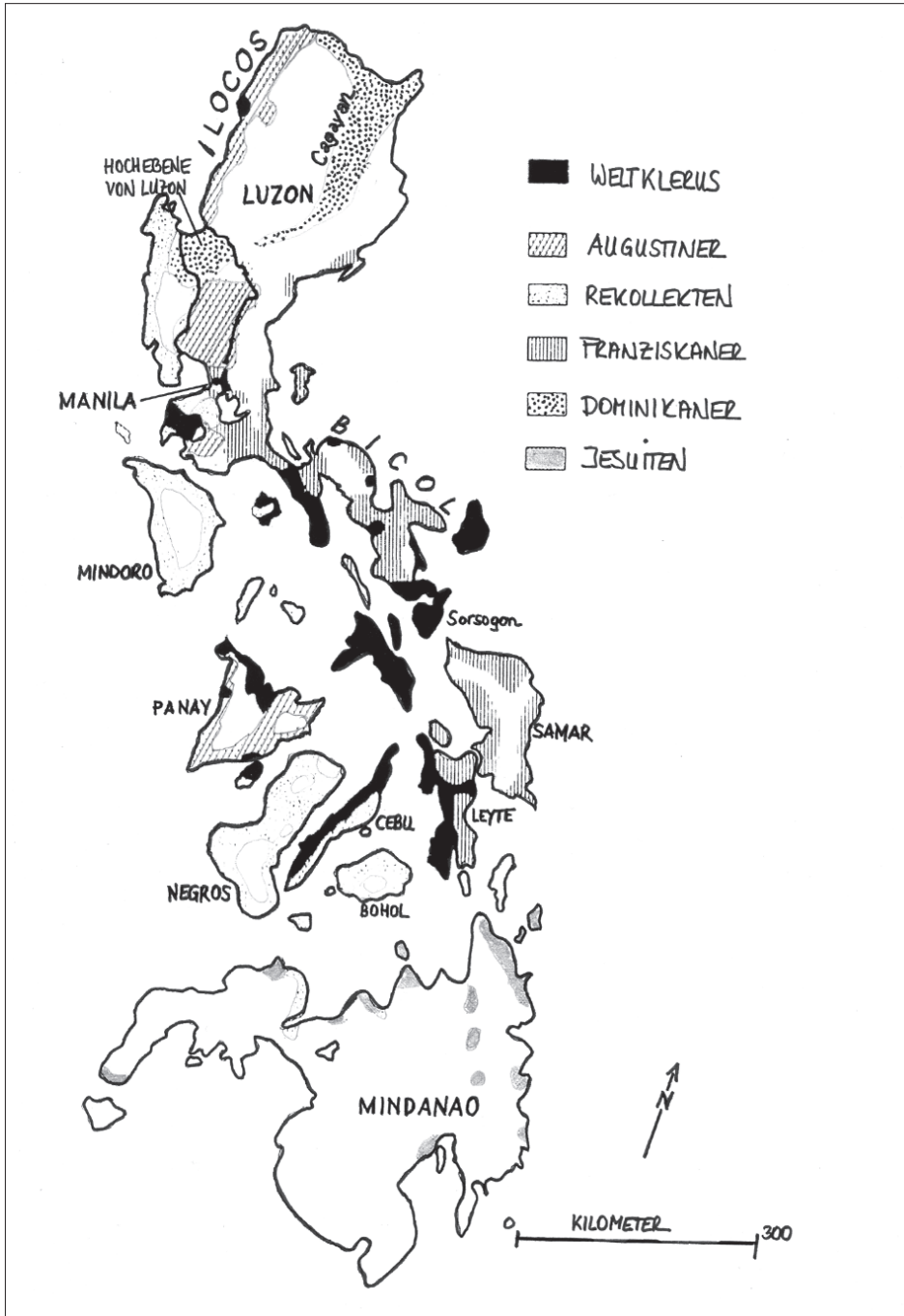
John N. SCHUMACHER,  
Readings in Philippine Church History.  
Quezon City 1979  
(unveränderter Nachdruck als  
Taschenbuch: 1987), 433, 434

#### Karte 3

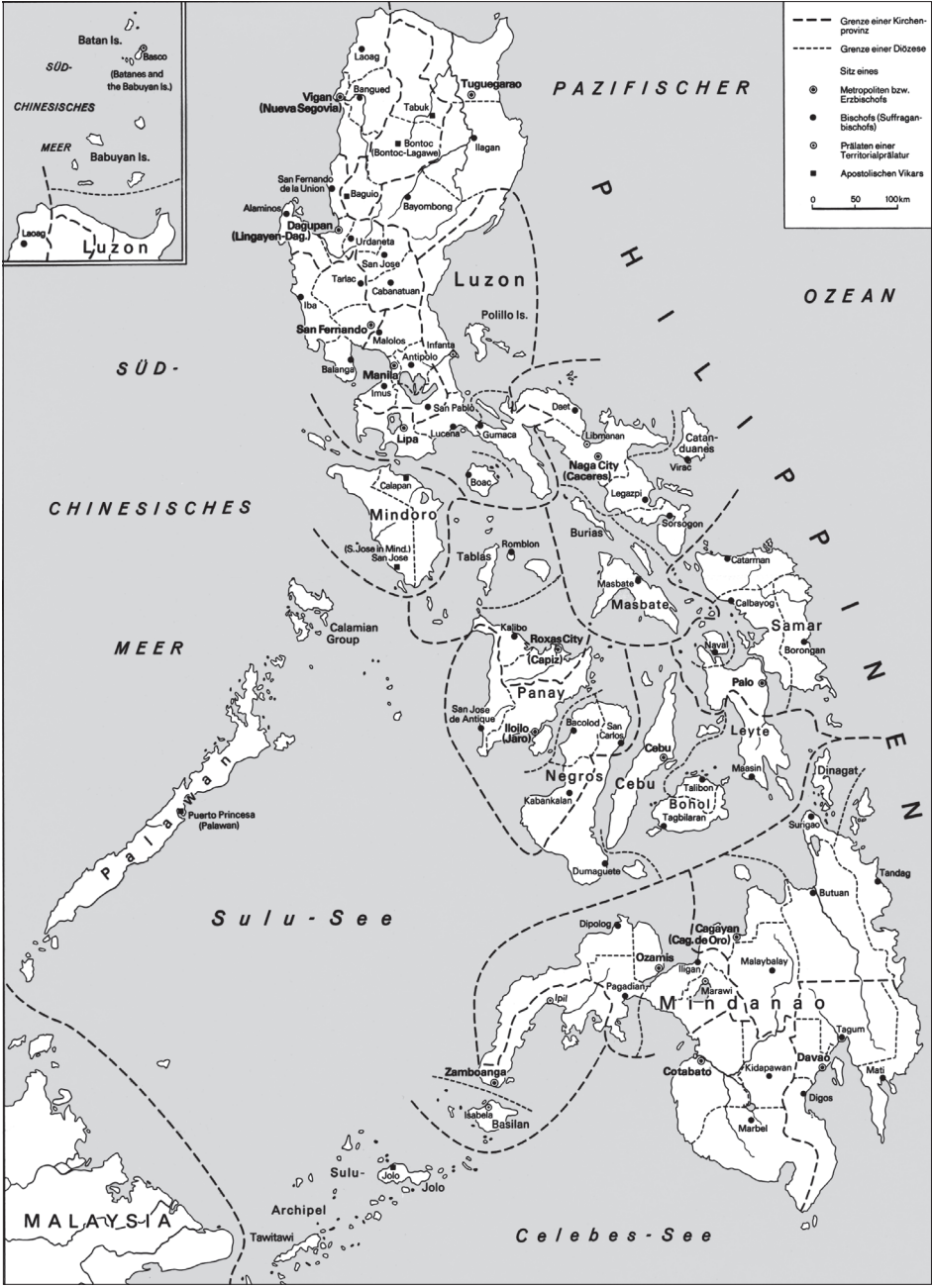
Walter KASPER,  
Konrad BAUMGARTNER,  
Horst BÜRKLE u. a. (Hg.),  
Lexikon für Theologie und Kirche.  
Bd. 8.  
Freiburg im Breisgau 2006, 215–216:  
© Verlag Herder



Karte 1  
Tätigkeitsgebiete der Orden  
um 1650 und Verbreitung  
der Religionen um 1898



Karte 2  
Pfarreien des Ordens- und  
des Weltklerus 1895



Karte 3  
Heutige Bistumsgrenzen  
auf den Philippinen



---

# Gifted to give: Perspectives on Faith and the Catholic Church in the Philippines

by Fides del Castillo

## Abstract

The quinqucentenary of the Catholic Church in the Philippines is a testimony to the Christian mission's value. This study explores the various perspectives on faith and the Catholic Church in the Philippines by elaborating the 1) Christianization of the Philippines, 2) Religious Articulations of Filipino Youth, 3) Basic Ecclesial Communities, and 4) Tracing God's Presence and the Christian Mission. It aims to unravel the salience of religion among Filipinos, the embedment of Christian faith in culture and society, and its various articulations in modern times. The paper concluded that the commemoration of the 500 years of Christianity continues to challenge the Filipino Catholics to lead lives of heroic love and become modern witnesses to the love of Christ.

## Keywords

- 500 years of Christianity
- Christian mission
- Filipino faith
- basic ecclesial communities
- youth

## Zusammenfassung

Das fünfhundertjährige Bestehen der katholischen Kirche auf den Philippinen ist ein Zeugnis für den Wert der christlichen Mission. Diese Studie untersucht die verschiedenen Perspektiven auf den Glauben und die katholische Kirche auf den Philippinen, indem sie 1) die Christianisierung der Philippinen, 2) die religiösen Artikulationen der philippinischen Jugend, 3) die kirchlichen Basisgemeinschaften und 4) das Aufspüren von Gottes Gegenwart und der christlichen Mission herausarbeitet. Sie zielt darauf ab, die Bedeutung der Religion unter den Filipinos, die Einbettung des christlichen Glaubens in Kultur und Gesellschaft und seine verschiedenen Artikulationen in der modernen Zeit zu entschlüsseln. Der Beitrag kommt zu dem Schluss, dass das Gedenken an 500 Jahre Christentum die philippinischen Katholiken weiterhin herausfordert, ein Leben der heroischen Liebe zu führen und moderne Zeugen der Liebe Christi zu werden.

## Schlüsselbegriffe

- 500 Jahre Christentum
- christliche Mission
- philippinischer Glaube
- kirchliche Basisgemeinschaften
- Jugend

## Sumario

El quinto centenario de la Iglesia católica en las Filipinas es un testimonio del valor de la misión cristiana. Este estudio explora las diversas perspectivas sobre la fe y la Iglesia católica en las Filipinas elaborando 1) la cristianización de las Filipinas, 2) las articulaciones religiosas de los jóvenes filipinos, 3) las comunidades eclesiales de base y 4) el rastreo de la presencia de Dios y la misión cristiana. Su objetivo es desentrañar la relevancia de la religión entre los filipinos, el arraigo de la fe cristiana en la cultura y la sociedad, y sus diversas articulaciones en los tiempos modernos. El documento concluye que la conmemoración de los 500 años de cristianismo sigue desafiando a los católicos filipinos a llevar vidas de amor heroico y a convertirse en testigos modernos del amor de Cristo.

## Palabras clave

- 500 años de cristianismo
- misión cristiana
- fe filipina
- comunidades eclesiales de base
- juventud

## Introduction

The Catholic Church in the Philippines is celebrating 500 years of Christianity in the year 2021. It is a milestone for the Catholic Church, the millions of Filipino Catholics, and the Christian mission. The theme of the quincentenary is »Gifted to Give« (Gomes, 2021), which is inspired by the Gospel according to Matthew (10:8) – »Freely you have received; freely give.« Archbishop Romulo Valles of Davao, the president of the Catholic Bishops' Conference of the Philippines (CBCP), claims that »the Christian faith that arrived in the Philippines 500 years ago is very much alive today in the joyful witness to evangelical charity by Catholics« (Gomes, 2021). As such, it is a time to revisit, reflect and celebrate the working of the Holy Spirit, »the ultimate partner in the mission of the church« (Ma, 2015, p. 178). Indeed, the Christian mission depends on the special function of the Spirit in energizing the church to bring God's love and grace to humanity (Lim 2015, p. 204). Some critics attempt to turn the celebration on its head, saying that it commemorates the start of Spain's quest to colonize the country (Acidre 2020). However, Bishop Pablo Virgilio David asserts, »what will be celebrated is not colonialism but the Christian faith that the indigenous Filipinos welcomed as a gift (albeit from people who were not necessarily motivated by the purest of motives)« (Domingo 2019). There may have been early missionaries who were ill-suited for their duties. However, some possessed a passionate aspiration to cross boundaries for mission and, led by the Holy Spirit, carried out effective mission work. The life and work of Fr. Juan de Plasencia, OFM, exemplifies missionary zeal and identification with indigenous people by getting into their »thought world.« This »incarnational« way of the missionary is patterned after Jesus Christ, who came into the world and identified himself with it (Ma, 2015).

Fr. Juan de Plasencia is a Spanish friar who was among the first Franciscan missionaries to the Philippines (Fernandez, 1979). He preached the Gospel and founded several towns in the provinces of Bulacan, Laguna, and Rizal. Fr. Plasencia also started primary schools so that the indigenous Filipinos could learn Christian doctrine and read and write. More importantly, he wrote and published in 1593 the *Doctrina Cristiana* (Christian Doctrine) (Gutay, n. d.). The book consists of 74 pages of translations of the Christian catechism and hymns from Spanish to Old Tagalog and *Baybayin*, an indigenous writing script of the Philippines (Philippines: US library of congress holds special viewing of *Doctrina Christiana*, 2019). The use of the vernacular is critical, for it is the voice of the indigenous culture speaking in its terms (De Mesa, 2011). Through the book, Fr. Plasencia hoped to faithfully transmit the Catholic faith's tenets to the indigenous Filipinos. Such efforts displayed early attempts of inculturation, which laid the foundation of the Philippines' Christian faith. Fr. Plasencia was a missionary who read the signs of the times and tirelessly preached Jesus to those who do not know Christ.

The flourishing of the Christian faith in the Philippines is comparable to the Parable of the Mustard Seed (Mark 4:30-32) – »the smallest of all seeds on earth that grew to become the largest of all garden plants.« Although small in size of land and population compared to some of its neighbors, the Philippine nation, through its people, traditions, and the fruits of the missionary efforts was able to shape a clear national identity that is unmistakably Filipino and truly Christian (John Paul II, 1981, para. 2). As such, it has a special mission, that is, to bear witness to the values of its Christian culture before the whole world (ibid.). The Christian ideology was introduced to the country in 1521 at the onset of the Spanish conquest and became deeply embedded into Filipino culture (Goh 2005;

del Castillo 2015). The Philippines is considered the numerically largest Christian nation in Asia (Bautista 2014) and the third-highest Catholic population in the world after Brazil and Mexico (World Population Review 2020). Among 110 million Filipinos, around 80% are Catholics, and 11% are other Christian denominations. While there are other religions in the country, such as Islam and Chinese Buddhism, Christianity dominates the religious landscape. As a result, many Filipinos' socio-cultural norms and lifeworld are deeply imbued with Catholic cosmologies and expressions (Macaraan 2019). Many young Filipino Catholics are highly religious and demonstrate their religiosity primarily in the ideology and private dimensions (del Castillo et al., 2021a). Also, even in a demographic group assumed to exist in tension between sex/gender identities and affiliation with religious institutions, some individuals consider themselves highly religious (del Castillo et al., 2021b). Many Filipino Catholic youth informed by the Catholic Church's teachings on human suffering employ a pattern of positive religious coping (del Castillo & Alino, 2020). The importance of Christian ideology to many Filipinos is also demonstrated in their strong beliefs on God's role in health and well-being (Patinio 2020). For a significant number of older Filipinos, the Christian faith serves as a source of strength and a protective buffer to stress and suffering (Buenaventura et al. 2020).

This paper explores the various perspectives on faith and the Catholic Church in the Philippines. However, the richness and complexity of the country's Christian faith cannot be covered in a short essay. As such, this paper will discuss the 1) Christianization of the Philippines, 2) Religious Articulations of Filipino Youth, 3) Basic Ecclesial Communities, and 4) Tracing God's Presence and the Christian Mission. This study aims to unravel the salience of religion among Filipinos, the embedment of Christian faith in culture and society, and its various articulations in modern times.

## **Christianization of the Philippines:**

### **A »Christ of Culture« Perspective**

Clerical involvement with European economic ambitions in pre-nineteenth-century Southeast Asia helped mark a path toward the domestication of Christianity in the Philippines (Andaya 2010, p. 357). However, the flourishing of the Christian faith in the Philippines can be attributed to the Gospel-culture relationship (De Mesa, 2011; del Castillo, 2015). The *Relation* (considered the primary source material concerning the first circumnavigation of the world) written by Antonio Pigafetta (Torodash, 1970) records the indigenous Filipinos' initial contact with Christianity. The Portuguese voyager Fernão de Magalhães and his three boat-fleet and the remaining Armada de Molucca reached Eastern Samar, Philippines, in March 1521 (Field, 2006). When Magalhães came to Sugbu port (located in Cebu province) in April of 1521, he entered into trading relations. Also, he initiated the baptism of the local king Humabon, the kinglet's wife, and the numerous indigenous people. Magalhães also gifted the kinglet's wife Juana with a wooden carving of the Child Jesus or *Santo Niño* (Skeleton, 1969). One cannot help but wonder why the indigenous Filipinos accepted the Christian faith since they have an autochthonous religion. While it is possible that fear and greed could have moved the indigenous Filipinos to become Christians (Catindig, 1965), this researcher argues that these are not enough to grow and sustain the Catholic faith. Hence, the successful Christianization of the Philippines could have been facilitated by the indigenous culture.

Many of the indigenous Filipinos believed in a Supreme Being who created the world and all living things. The Supreme Being stood at the apex of other powerful spirits and was called by different names depending on the ethnolinguistic group. Among the *Ifugaos* of Northern Luzon province, the Supreme Being is called *Kadak'lanKadak'lan*. The indigenous people of Pampanga province revere *Miglalang*, while the indigenous people of Zambales province worship *Malayari*. Indigenous people from the Tagalog regions invoke *Bathalang Maykapal* (*Bathala*, the Creator) or *Panginoong Bathala* (The Lord, *Bathala*). However, in the indigenous Filipinos' autochthonous religion, *Bathala* rules with other lesser divinities or *anito*. They act as ministers of *Bathala* and serve specific functions. As such, indigenous Filipinos believe in certain *anito* who can increase their rice harvest and reap the sea's bounty. There is also a particular *anito* who assists in battles and another who helps cure the sick. The indigenous Filipinos believe that no one can speak to the great God *Bathala*. As such, their many *anito* serve as common recourse (Francisco, 1965). The indigenous Filipinos also believe that the intangible *anito* can be represented through sacred images called *likha* or *larawan*. Such god-representations also have the power to heal and cure their sickness. Moreover, they can ward off evil spirits and protect the community from harm.

Among indigenous Filipinos, there are rituals in honor of gods led by specific persons (McCoy, 1982). Depending on the indigenous communities, such a person is called *Babaylan*, *Dawac*, *Balyan* or *Balian*, *Katalonan*, *Ma-Aram*, *Mangngallag*, *Mumbaki*, *Mambunong*. They have the »ability to mediate with the spirit world, has her spirit guides, and is given gifts of healing, foretelling, and insight« (What is a Babaylan? n.d.). Mendoza-Strobel (2010) further describes the Babaylan (usually a female) as the »mediator between ordinary and non-ordinary realms of reality« (p. 3). The Babaylan is highly regarded that when the kinglet is away, she becomes in charge of the tribe (Kasaysayan, 2008). However, what truly sets the Babaylan apart is her work on healing the relations between man and the spirit world (Salazar 2007, p. 8).

Richard Niebuhr's *Christ and Culture* (1951) offer theologians, missiologists, and academicians five models to understand the relationship between the Christian faith and indigenous culture. Postulating that there is more than one correct type of Christian theology, Niebuhr (1951) asserts that we can observe and situate the accent of particular theologies of inculturation within a spectrum of interactions between Christianity and culture. »Although the framework is not a complete picture of how Christianity relates with culture, it provides information regarding the varied and complex dynamics between these two realities in Asia« (De Mesa, 2011, p. 56). The model, »Christ of Culture,« is significant in the Philippine milieu. It posits that there is fundamental but not total agreement between the Gospel and [indigenous] culture. This is evidenced by the lack of great tension between being Christian and being a member of the [indigenous] group. More importantly, the Gospel is understood with the culture's resources, and the culture is interpreted through the Gospel (Niebuhr, 1951).

Language plays an essential role in culture as a vehicle of indigenous thought (De Mesa, 2011). As such, the researcher compared some religious terms between the indigenous Filipinos and Christianity. As shown in Table 1, there was construct equivalence between the autochthonous religion and Catholicism despite the difference in actual words used.

**Table I**

Comparison of Autochthonous Religion of Indigenous Filipino and Catholic Religious Constructs

Religious Constructs	Autochthonous religion	Catholicism
Supreme Being	<i>Bathala</i>	God
Intermediaries to the Supreme Being	<i>anito</i>	saints
Ritual officials	<i>Babaylan</i>	Priests
Acts of worship	Rituals in honor of gods	Holy Mass, prayers, and feasts
Places of worship	<i>Sibi</i>	Church
Religious images	<i>likha or larawan</i>	Religious icons

There are striking similarities between the autochthonous religion and Catholicism which can help explain how the indigenous accepted Christianity and how it was embedded in the culture. De Mesa (2011), using the roles of the indigenous spirits and Catholic saints to shed light on the model »Christ of culture,« said: »Though officially presented by the Church as particular models of holiness, the saints are regarded [by the indigenous] like the spirits [anito] who are asked to grant favors. [...] In this process, the holiness of a person regarded as a blessed or a saint by the Church is no longer important. It is what the saint is capable of doing that interests people« (p. 60).

Tupayupanqui (2010) asserts, »the departure point of our theology is the faith in Jesus Christ and the manifestations of God present as the seeds of the word« in the indigenous traditions of our cultures (p. 89). This aligns with Fanning's (2009) view on the universal Christian faith's translatability into the forms and symbols of indigenous culture. Hence, the similar religious constructs between the indigenous culture and Catholicism contributed to the acceptance, development, and dominance of the Catholic faith in the Philippines.

### Religious Articulations of Filipino Youth

Culture refers to a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols by which people communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life (Clifford 1993, p. 89). For a particular culture to perpetuate, the youth needs to recognize it, put it into practice, and hopefully transmit it to the next generation. Religion, especially in the predominantly Catholic Philippines, is a crucial container of culture. Recognizing the youth's importance in the transmission of the faith, the Catholic Church refers to the Filipino youth as »the Church's greatest resource for evangelization« (Agoncillo 2015). Since many Filipinos are affiliated with the Catholic Church and Filipinos by nature are »family-centered,« one can presuppose that the majority of young people in the country are, at the very least, nominal Catholics. While there are studies on the religious orientations of the Filipino youth (CBCP-ECY and CEAP, 2014; Agoncillo 2015), they did not evaluate the extent to which religiosity occupies a central place in the life of the individual. More to

the point, »there is a lack of studies on the dimensions that characterize a person's notions of religion« (Baring et al., 2018). Addressing this knowledge gap, Del Castillo and other scholars investigated religion's salience among select Filipinos. They discovered that many Filipino youths are »religious,« which means religion is essential in their life. Although, it is not critical in their decision-making process (Del Castillo et al. 2020b). However, among select Filipino Catholic youths, many registered as »highly religious,« which means that they have a profound religious life (del Castillo et al., 2021a).

Moreover, among select Filipino youth who identified as lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer (LGBTQ) belonging to non-affirming religions, the majority registered as »religious« while some are »highly religious« (del Castillo et al., 2021b). The religiosity of select Filipino youth is demonstrated primarily in the ideology and private dimensions (del Castillo et al., 2020; 2020b; 2021a). The results align with the findings of Agoncillo (2015) that [select Filipino Catholic youth] »strongly feel the presence of God in their lives and they have had religious experiences that indicate this presence. Filipino Catholic youth have ordinary spiritual experiences, which means that most of the time, they feel a spiritual connection with God and with others« (p.127).

Studies have shown that religion can contribute to a person's health and well-being. Koenig (2018) reports that individuals who are more involved in religious activities or describe religion as very important in their lives are less likely to become depressed over time (p. 83). Also, religious involvement is associated with a lower risk of suicidal thoughts and behaviors, including completed suicide (ibid., 85). Martinez et al. (2020) mention that »mental illness is the third most common disability in the Philippines wherein an estimated 6 million Filipinos live with depression or anxiety. [Moreover,] suicide rates are pegged at 3.2 per 100,000 population with numbers possibly higher due to underreporting or misclassification of suicide cases as »undetermined deaths«« (p.1397). Many Filipino Catholic youths consider academic problems, financial difficulties, family relationships, the death of a family member or relative, and romantic breakdown as major life stressors (del Castillo & Aliño, 2020). These stressors are also »major trials of faith,« which cause moral and physical suffering (John Paul II 1984; Benedict XVI 2008; Francis 2017). However, many Filipino Catholic youths utilize religion as a coping resource. During difficult times, they »ask God for the forgiveness of sins,« »try to see how God might be trying to strengthen them in the situation,« »seek for God's love and care,« and »look for a stronger connection with God.« Thus, we can infer that many Filipino Catholic youths have a deep sense of spirituality, enjoy a secure relationship with God, and believe that there is meaning found in life (del Castillo & Aliño, 2020).

### **Basic Ecclesial Communities: Voices From the Grassroots**

Basic Ecclesial Communities (BECs) are small Christian communities that promote a more active engagement of the lay people to be a source of inspiration and be an embodiment of the examples of Jesus Christ (Azevedo, 1985). The first BECs sprouted in Latin America and spread throughout Africa and Asia (Robredillo, 2006; Picardal, 2011). It is providential that, during the tumultuous political period of the 1960s, the first BECs in the Philippines was formed. It became an essential resource for many struggling Filipinos. Since the Philippine government failed to provide vital social services to the needy, »the Church workers involved in the BEC movement encouraged the poor to help each other by pooling their resources and talents to meet their needs as a caring and compassionate community« (Holden & Nadeu 2010,



p.91). When democracy was restored in 1986, many BECs began to engage in social action and supported the livelihood projects and sustainable agriculture of their communities (Picardal, 2011). In 1991, the Catholic Bishops Conference of the Philippines adopted the promotion and formation of BECs all over the country. The Second Plenary Council (PCP II) made the BECs a pastoral priority. As such, the BECs were unified and integrated into the life of the Church. The National Secretariat for Social Action (the humanitarian, development, and advocacy arm of the Catholic Church in the Philippines) assisted the BECs in implementing various programs geared toward alleviating poverty. Some of these programs are sustainable agriculture, livelihood projects, peace advocacy, environmental protection, community-based health program, microfinance, skills training, and more (Picardal, 2011). Over time, the number of BECs in the country grew, and various expressions of small Christian communities. Some communities are chapel-centered. Others pursue integral faith formation and catechesis. There are also BECs that work on social action programs, microfinance, and other advocacies. In whatever forms they are, BECs thrive in both rural and urban areas.

In consideration of the 50 years of BEC and the 500 years of Christianity in the Philippines, Monsignor Manual Gabriel, with Br. Raymundo Suplido, FSC, asked the Basic Ecclesial Community Research Team of De La Salle University-Manila (DLSU-BEC Research Team) to re-articulate the basic ecclesial communities of the different regions in the Philippines. An extensive profiling report for the basic ecclesial communities and focus group discussions was done by Baring, del Castillo, Demeterio, and Habaradas (2021). The researchers discovered that the Philippines' basic ecclesial communities are very much alive and active in promoting the priestly, kingly, and prophetic mission of Christ. BEC members strive to integrate faith into their daily life. However, various communities in the regions feel that there are challenges in the BECs. These are brought about by competitions at denomination and parish levels. There are gray areas regarding the support given by the parish and the lay. In some BECs, worrying about priorities is a concern. But most of the communities look at the limited participation of the youth as an alarming concern.

The positive experiences of BECs drove off these challenges in their environment, structure, and culture. There are communities specifically in Mindanao that experience full cooperation and openness from both the BEC leaders and the members. This develops a positive environment among the members. Collaboration and support make the community prosper. Active involvement in the catechesis and social action programs is inherent in some BECs. This only proves that Pope Francis' challenge to bring a new evangelizing zeal to renew the Church is actively present in the Philippines' Basic Ecclesial Communities. The laity does not lose contact with the rich reality of the local parish but instead participates readily in the pastoral activities of the Church. This shows the active presence of the Holy Spirit in the Church today.

### **Tracing God's Presence and the Christian Mission**

In March 2021, Pope Francis celebrated the Holy Eucharist at St Peter's Basilica in Rome to mark the 500th anniversary of Christianity's arrival in the Philippines. The Mass was significant for its context and content. In his homily, the head of the Roman Catholic church acknowledged »the witness of faith Filipinos offer through their discreet and hardworking presence [and at the same time] urged them to persevere in the work of evangelization« (Watkins 2020).

Reflecting upon the homily of Pope Francis, the researcher is reminded of one of the articles of *Lumen Gentium* (Vatican Council, 1965), which spoke of the mission and the ultimate goal of the Church: »Its end is the kingdom of God, which has been begun by God Himself on earth, and which is to be further extended until it is brought to perfection by Him at the end of time« (ibid, art. 9). The Dogmatic Constitution on the Church (Vatican Council, 1965) also mentions that among the laity (i.e., all the faithful except those in holy orders and those in the state of religious life specially approved by the Church) also »rests the noble duty of working to extend the divine plan of salvation to all men of each epoch and in every land. Consequently, may every opportunity be given to them so that, according to their abilities and the needs of the times, they may zealously participate in the saving work of the Church (art. 33).

Pope Francis, reflecting on the action of God's love, also mentioned that love »takes us out of ourselves, and always seeks to give itself fully. [...] »it shatters the shell of our selfishness, breaks out of our carefully constructed security zones, tears down walls and overcomes fears, to give freely of itself« (Watkins 2020).

It is important to celebrate the 500 years of the birth of Christianity in the Philippines. The quincentenary of Catholicism is an opportunity for numerous Filipino Catholics in the country (and the millions of Filipino immigrants who serve as joyful »smugglers« of faith« [Patinio, 2021]) to celebrate God's gift, which was freely given, and the responsibility to sow the faith. It is also a time to search and (re)discover within the Filipino culture traces of God's presence. Such »traces,« translated in Filipino as »*bakas*« by Filipino theologians José M. de Mesa and Rebecca Cacho, can also point us to where we should go and what we should become as a Church: »We are constantly challenged to be sacraments of God's salvation in the world. This means preaching, serving, and witnessing God's kingdom, especially in the struggle against injustice, oppression, apathy, corruption, and dehumanizing situations in the world. We take our cue from Jesus, who proclaimed the good news of God's salvation« (De Mesa & Cacho, 2012, p. 62-63).

## Conclusion

The quincentenary of the Catholic Church in the Philippines is a testimony to the Christian mission's value. Initially conceptualized as the expansion of territories or recruitment of new members into the Church, the mission is now appreciated as »an invitation to accept God's offer of salvation to share this with others too« (De Mesa and Cacho, p. 62). Christian missionaries who respected the indigenous people and preserved after conversion the elements compatible with Christianity are effective witnesses (Gutay, n.d.; Delgado, 2019). Like the »seeds that fell on good soil,« the Christian message received by the indigenous Filipinos »produced a crop – a hundred, sixty or thirty times what was sown« (Mt 13:1-9). Today, there are millions of Filipino Catholics. Many believe in the importance of the Catholic faith and claim that it facilitates spiritual and mental well-being. The Catholic Church has also been instrumental in the growing number of Basic Ecclesial Communities, which serve as recourse for those in the peripheries. The theme »Gifted to Give« is also apt if one considers how Filipino Catholic missionaries and saints Lorenzo Ruiz and Pedro Calungsod received the gift of faith and, in their desire to share it, suffered martyrdom. They stand as models of holiness for Filipino Catholics. More importantly, the commemoration of the 500 years of Christianity brings to the fore the vocation of all baptized: to lead lives of heroic love and be modern witnesses to the love of Christ. ♦

## References

**Acidre, J.** (2020)

Five hundred years

Available online:

<https://www.manilastandard.net/opinion/columns/the-fifth-gospel-by-jude-acidre/335264/five-hundred-years-.html>  
(accessed 13 March 2021)

**Agoncillo, R.** (2015)

Understanding Catholic Youth Religiosity in a Developing Country

Available online:

<https://icsai.org/procarch/1iclehi/1iclehi-47.pdf>

**Andaya, B.** (2010)

Between Empires and Emporia:

The Economics of Christianization in Early Modern Southeast Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53(1/2), 357-392  
Retrieved March 14, 2021, from  
<http://www.jstor.org/stable/25651222>

**Azevedo, M.** (1985)

Basic Ecclesial Communities:

A Meeting Point of Ecclesiologies  
*Theological Studies*, 46, 601-616

**Baring, R. | del Castillo, F.**

**Demeterio, F. | Habaradas, R.** (2021)

Basic Ecclesial Communities in the Philippines: Quantitative Profiling  
Don Bosco Press: Makati City (in press)

**Baring, R. | Sarmiento, Ph.J. | Sibug, N.**

**Lumanlan, P. | Bonus, B. | Samia, C.**

**Reysen, S.** (2018)

Filipino College Students' Attitudes towards Religion:

An Analysis of the Underlying Factors  
*Religions* 9: 85

**Bautista, J.** (2014)

Christianity in Southeast Asia:

Colonialism, Nationalism and the Caveats to Conversion.

In: *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*  
Edited by F. Wilfred  
New York: Oxford University Press: 215-30

**Benedict XVI.** (2008)

Apostolic Journey of His Holiness Benedict XVI to France on the Occasion of the 150th Anniversary of the Apparitions of The Blessed Virgin Mary at Lourdes. September 12-15  
Available online:

[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080915\\_lourdes-malati.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080915_lourdes-malati.html)  
(accessed on 13 March 2021)

**Buenaventura, R. | Ho, J. B. | Lapid, M. I.** (2020)

COVID-19 and mental health of older adults in the Philippines:

A perspective from a developing country  
*International Psychogeriatrics* 32: 1129-33

**Catholic Bishops' Conference of the Philippines.** (1992)

Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines (PCP II)

**Catholic Bishops' Conference of the Philippines-Episcopal Commission on Youth (CBCP-ECY) | Catholic Educational Association of the Philippines (CEAP)** (2014)

The National Filipino Catholic Youth Study 2014. Manila: CBCP-ECY and CEAP

**Catindig, T.** (1965)

»Magellan: The Journey across the Philippines. «  
In: C. Quirino (ed.), *The Beginnings of Christianity in the Philippines*  
Quezon City: Vertex Press, Inc.: 12-30

**Clifford, G.** (1993)

Religion as a cultural system

In: *The interpretation of cultures: selected essays*, Fontana Press: 87-125  
Available online

[https://nideffer.net/classes/GCT\\_RPI\\_S14/readings/Geertz\\_Religion\\_as\\_a\\_Cultural\\_System\\_.pdf](https://nideffer.net/classes/GCT_RPI_S14/readings/Geertz_Religion_as_a_Cultural_System_.pdf)  
(accessed 14 March 2021)

**De Mesa, J.** (2011)

Christianity and Culture in Asia

In: R. Baring (ed.), *Studies in Religion and Theology: Issues and Perspectives*  
Central Book Supply, Inc.: 53-69

**De Mesa, J. M. | Cacho, R. G.** (2012)

Becoming church, being sacrament:

A Filipino ecclesiology for college students Manila: St. Scholastica's College

- del Castillo, F.** (2015)  
Christianization of the Philippines  
Mission Studies, 32(1), 47-65  
<https://doi.org/10.1163/15733831-12341379>
- del Castillo, F. | del Castillo, C. D. Ching, G. | Ackert, M. Aliño, M. A. | Nob, R.** (2021a)  
Validation of the Abrahamic Forms of the Centrality of Religiosity Scale (CRS-5, CRS-10, and CRS-15): Evidence from Selected University Students in the Philippines  
Religions, 12(2), 84. doi:10.3390/rel12020084
- del Castillo, F. | del Castillo, C. D. Ching, G. | Campos, M. S.** (2021b)  
Centrality of Religiosity among Select LGBTQs in the Philippines. Religions, 12(2), 83. MDPI AG Retrieved from <http://dx.doi.org/10.3390/rel12020083>
- del Castillo, F. | Aliño, M.** (2020)  
Religious Coping of Selected Filipino Catholic Youth  
Religions 11: 462
- del Castillo, F. | del Castillo, C. D. Aliño, M. A. | Nob, R. | Ackert, M. Ching, G.** (2020)  
Validation of the Interreligious Forms of the Centrality of Religiosity Scale (CRSi-7, CRSi-14, and CRSi-20): Salience of Religion among Selected Youth in the Philippines Religions, 11(12), 641. MDPI AG Retrieved from <http://dx.doi.org/10.3390/rel1120641>
- Delgado, M.** (2019)  
A Stumbling Block: Bartolome de Las Casas as Defender of the Indians (Dominican)  
ATF Press: Kindle Edition
- Domingo, K.** (2019)  
Duterte rebukes celebration of 500 years since arrival of Spanish colonizers in PH  
Available online: <https://news.abs-cbn.com/news/09/07/19/duterte-rebukes-celebration-of-500-years-since-arrival-of-spanish-colonizers-in-ph> (accessed 13 March 2021)
- Fanning, D.** (2009)  
Trends and Issues in Missions. Paper 5  
Available online [http://digi-talcommons.liberty.edu/cgm\\_missions/5](http://digi-talcommons.liberty.edu/cgm_missions/5) (accessed 14 March 2021)
- Fernandez, P.** (1979)  
History of the Church of the Philippines (1521-1898)  
Metro Manila: Navotas Press
- Field, R.** (2006)  
Revisiting Magellan's Voyage To The Philippines. Philippine Quarterly of Culture and Society, 34(4), 313-337  
Retrieved March 15, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/29792600>
- Francis** (2017)  
Homily of his holiness Pope Francis  
Available online: [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2017/documents/papa-francesco\\_20170402\\_omelia-visitapastorale-carpi.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170402_omelia-visitapastorale-carpi.html) (accessed on 13 March 2021)
- Francisco, J.** (1965)  
»Tagalogs at the Spanish Contact. «  
In: The Beginnings of Christianity in the Philippines, edited by Chrisitan Quirino, 176-200  
Quezon City: Vertex Press, Inc
- Goh, R.** (2005)  
Christianity in Southeast Asia  
Singapore: ISEAS Publishing
- Gomes, R.** (2021)  
Gift of faith - 500 years of Christianity in the Philippines  
Available online: <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2021-03/philippines-fifth-centenary-christianity-pope-mass-valles.html> (accessed 13 March 2021)
- Gutay, J.** (n.d.)  
Life and Works of Fray Juan de Plasencia  
Available online <https://ofmphilarchives.tripod.com/id8.html> (accessed 15 March 2021)
- Holden, W. | Nadeau, K.** (2010)  
Philippine Liberation Theology and Social Development in Anthropological Perspective. Philippine Quarterly of Culture and Society, 38(2), 89-129  
Retrieved March 14, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/29792701>

**John Paul II.** (1981)

Message of His Holiness John Paul II to the President and the People of the Philippines  
Available online:  
[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1981/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19810217\\_manila-presidente.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810217_manila-presidente.html)  
(accessed on 13 March 2021)

**John Paul II.** (1984)

Salvifici Doloris. On the Christian Meaning of Human Suffering  
Available online:  
[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html)  
(accessed on 13 March 2021)

**Kasaysayan:**

**the story of the Filipino people** (1998)  
Reader's Digest

**Koenig, H. G.** (2018)

Chapter 6-Positive Emotions  
In: Religion and Mental Health  
Elsevier Inc.: 129-152  
<https://doi.org/10.1016/B978-0-12-811282-3.00006-9>

**Lim, T.** (2015)

The Holy Spirit in EG, TTL, and CTC:  
The Pneumatological Impulse for Christian Mission: The Holy Spirit. International Review of Mission, 104(2), 203-216  
<https://doi.org/10.1111/irrom.12096>

**Ma, J.** (2015)

The Holy Spirit in Mission. Dialog : a Journal of Theology, 54(2), 171-179  
<https://doi.org/10.1111/dial.12172>

**Macaraan, W.** (2019)

A kapwa infused paradigm in teaching Catholic theology/ catechesis in a multireligious classroom in the Philippines  
Teaching Theology and Religion, 22(2), 102-113  
<https://o-doi-org.lib1000.dlsu.edu.ph/10.1111/teth.12477>

**Martinez, A. B. | Co, M. | Lau, J.** (2020)

Filipino help-seeking for mental health problems and associated barriers and facilitators: a systematic review. Soc Psychiatry Psychiatr Epidemiol 55, 1397-1413  
<https://doi.org/10.1007/s00127-020-01937-2>

**McCoy, A.** (1982)

Baylan: animist religion and philippine peasant ideology. Philippine Quarterly of Culture and Society, 10(3), 141-194  
[www.jstor.org/stable/29791761](http://www.jstor.org/stable/29791761)

**Mendoza-Strobel, L.** (2010)

Babaylan: Filipinos and the Call of the Indigenous. Davao City, Philippines: Ateneo de Davao University – Research and Publication Office

**Niebuhr, R.** (1951)

Christ and Culture  
Harper Collins Publisher

**Patinio, F.** (2020)

More Pinoys Believe Faith 'Very Important' in Fighting Covid-19  
Available online:  
<https://www.pna.gov.ph/articles/1108913>  
(accessed on 8 March 2021)

**Patinio, F.** (2021)

Pope Francis urges Filipinos to continue to share Catholic faith  
Available online  
<https://www.pna.gov.ph/articles/1133575>  
(accessed 15 March 2021)

**Philippines: US library of congress holds special viewing of doctrina christiana** (2019)

MENA Report, Retrieved from  
<https://search-proquest-com.dlsu.idm.oclc.org/trade-journals/philippines-us-library-congress-holds-special/docview/2314610901/se-2?accountid=190474>

**Picardal, A.** (2011)

Basic Ecclesial Communities in the Philippines: An Ecclesiological Vision  
Retrieved from  
<http://cbcpbec.com/?p=447>

**Robredillo, L.** (2006)

An overview of the basic ecclesial communities  
<http://msgrope.blogspot.com/2016/11/an-overview-of-basic-ecclesial.html>

**Salazar, Z. A.** (2007)

»Faith Healing in the Philippines: An Historical Perspective«  
Asian Studies. 43 (2): 1-15  
Available online:  
<https://asj.upd.edu.ph/mediabox/archive/ASJ-43-02-2007/Faith%20Healing%20in%20the%20Philippines%20Zeus%20Salazar.pdf>  
(accessed on 14 March 2021)

**Skeleton, R. A.** (1969)

Magellan's Voyage: A Narrative Account of the First Circumnavigation by Antonio Pigafetta  
New York: Dover Publications

**Torodash, M.** (1970)

The Hispanic American Historical Review,  
50(4), 770-772  
doi:10.2307/2512332

**Tupayupanqui, N. S.** (2010)

»Native Theologies in Latin America«  
Concilium 5:89-101

**Vatican Council.** (1965)

Dogmatic constitution on the Church:  
Lumen gentium/solemnly promulgated  
by His Holiness, Pope Paul VI  
on November 21, 1964

**Watkins, D.** (2020)

Pope Francis celebrates Mass for 500 years  
of Christianity in Philippines  
Available online  
<https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2021-03/pope-francis-mass-500-anniversary-christianity-philippines.html>  
(accessed 15 March 2021)

What is a Babaylan? (n. d.)

Available online:  
<https://www.centerforbabaylanstudies.org/history>  
(accessed on 14 March 2021)

**World Population Review** (2020)

Highest Catholic Population 2020  
Available online:  
<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/highest-catholic-population>  
(accessed on 13 March 2021)

## Sandiwaan: philippinische und europäische Theolog\*innen im Dialog

**Nord-Süd-Begegnungen als  
Übungsfeld solidarischer Theologie  
und Kirchenpraxis**

**von Gunter Prüller-Jagenteufel**

»Was habe ich gelernt? Am wichtigsten war wohl die Erfahrung, dass Begegnung und persönlicher Austausch zwischen Menschen, die einander völlig fremd sind, möglich ist – mehr noch, dass dieser Austausch uns verändert, öffnet.«

»Ich glaube, diese Erfahrung einer Kirche, die sich in Gefahrensituationen vor die Menschen stellt und sie mit dem eigenen Leben schützt, werde ich nie vergessen. Für mich ist diese Erfahrung heilig, und sie prägt mich bis jetzt.«

»Nachdem ich die zwei Wirklichkeiten [...] des so unterschiedlichen Lebens in Österreich und auf den Philippinen gesehen habe, weiß ich, dass mein Traum in denen Realität wird, die weiter für den Frieden arbeiten und für die Gerechtigkeit. [...] Auf dieser Basis können wir weitergehen, uns weiter einsetzen und gemeinsam an der Zukunft arbeiten.«



Drei Stimmen von (ehemaligen) Theologiestudierenden – zwei aus Mitteleuropa und eine aus den Philippinen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie am Partnerschaftsprojekt *Sandiwaan*, der *Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien* und des *Inter-Congregational Theological Center Manila (ICTC)* teilgenommen haben.<sup>1</sup>

Das Konzept scheint einfach, ist aber herausfordernd: Europäische Theologiestudierende reisen auf die Philippinen um am Exposure-Programm des ICTC teilzunehmen und hautnah »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« der Menschen, »besonders der Armen und Bedrängten aller Art«<sup>2</sup> kennenzulernen; diese Erfahrungen werden im interkulturellen Diskurs – Pole sind nicht nur Mitteleuropa und Südostasien, sondern zugleich auch Frauen und Männer sowie Lai\*innen und Ordensleute – bearbeitet.

## 1 Das Projekt *Sandiwaan* im Lauf der Zeit

Bisher reisten acht Exkursionsgruppen in die Philippinen, um vor dem Hintergrund der politischen, sozialen und religiösen Herausforderungen, die konkrete Kirchenpraxis zu erleben, sie mit lokalen Theolog\*innen zu reflektieren und für den mitteleuropäischen Kontext fruchtbar zu machen. Integraler Bestandteil ist jeweils im Folgejahr ein Aufenthalt von philippinischen Studierenden in Österreich, um analoge Erfahrungen mit Kirche und Theologie in Europa zu machen. Die Lernerfahrungen im fremden Kontext stellen dabei die eigenen Vorurteile und theologischen Konzepte in Frage, fordern intensive Bemühungen um einen gelingenden Transfer in die eigenen Kontexte und führen so nicht nur zu einer Horizonterweiterung, sondern auch zu einer Klärung der eigenen theologischen Optionen.

Das Projekt wurde Mitte der 1990er-Jahre ins Leben gerufen: Acht Jahre nach der sogenannten »Rosenkranzrevolution« und drei Jahre nach dem *Second Plenary Council of the Philippines (PCP II)*, wo sich die katholische Kirche dazu bekannte und verpflichtete, *church of the poor* zu sein, war aus europäischer Perspektive viel Neues zu entdecken.<sup>3</sup> Die *theology of struggle* war an einem Höhepunkt angelangt, die Augenzeugen und Proponenten der Revolution fanden sich in kirchlichen und politischen Ämtern und der Neuaufbruch von Demokratie und Wohlfahrt schien auf gutem Weg. Große Teile der Kirche waren von den politischen Erfahrungen der Diktatur geprägt und engagierten sich im Einsatz für soziale Gerechtigkeit.<sup>4</sup> Für die Exkursionsteilnehmer\*innen bot sich

<sup>1</sup> Zum Projekt insgesamt, seiner theoretischen Grundlegung und praktischen Durchführung vgl.: Maria K. MOSER/Gunter PRÜLLER-JAGENTEUFEL/Veronika PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld, Ostfildern 2009.

»Sandiwaan«, ein Wort aus der philippinischen Hauptsprache Tagalog, bedeutet wörtlich »in einem Geist sein«; frei übersetzt: »Solidarität«.

Das ICTC ist die Ordenshochschule der Franziskaner und Karmeliten in den Philippinen. Gegründet 1986, unmittelbar nach dem Sturz von Ferdinand Marcos, betreibt sie ein Programm, das auf der *theology of struggle* aufbaut und eine enge Verzahnung von pastoraler Praxis und theologischer Reflexion vor dem Hintergrund der sozialen und politischen Verwerfungen des Landes versucht.

Die Zitate finden sich auf den Seiten 30–33.

<sup>2</sup> GAUDIUM ET SPES 1.

<sup>3</sup> Vgl. Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines (20.1.-17.2.1991), Manila 1992.

<sup>4</sup> Wesentliche Dialogpartner in dieser Zeit waren Bischof Julio X. Labayan OCD (1926–2016), die *Association of Major Religious Superiors (AMRSP)* und die *Task Force Detainees of the Philippines (TFDP)* mit deren Leiterin Sr. Mariani Dimaranan SFC (1925–2005). Vgl. Julio X. LABAYEN, *The Spirituality of Bishop Labayan. Builder of the Church of the Poor*, Manila 2016; Mercedes V. CONTRERAS (Hg.), *We did not Learn Human Rights from the Books. The Philippines and Human Rights in the Period 1986 to 1996*, Quezon City 1996.

damit ein breites Spektrum an Kontrast- und Modellerfahrungen.

In den 2000er-Jahren kam es nach dem postrevolutionären Elan zu einer merklichen Ernüchterung: Die ökonomisch mächtigen Familien dominierten weiterhin die Politik und die Wirtschaft des Landes, die sozialen Reformen gerieten ins Stocken, und auch in der Kirche zeigten sich Bruchlinien: Ein Teil arrangierte sich mit den politischen und wirtschaftlichen Eliten, ein anderer Teil – hier vorwiegend die Orden, die aufgrund ihrer weltweiten Vernetzung unabhängiger agieren konnten – hielt weiter kritische Distanz. Der entsprechende Generationswechsel bedeutete auch einen Wandel für Sandiwaan: »Interkontextuelle Theologie« wurde ins Zentrum gestellt, Studierende wie Lehrende orteten in ihren Erfahrungen nicht nur lokale Unterschiede, sondern mehr noch globale Gemeinsamkeiten.

In den 2010er-Jahren verschob sich der Schwerpunkt weiter: Kultur und Soziales gewannen gegenüber dem Politischen an Gewicht, Sandiwaan adaptierte dem entsprechend die Grundätze *kommunikativer Theologie*.<sup>5</sup> Damit wandelte sich auch die theologische Reflexion vom befreiungstheologischen zum interkulturellen und postkolonialen Paradigma – ein Wechsel, der wiederum der aktuellen Studierendengeneration in beiden Ländern entsprach.

Die bislang letzte Exkursion im Jahr 2019 brachte allerdings wieder eine Wende: Nach drei Jahren Präsidentschaft von *Rodrigo Duterte* – in mehr als einer Hinsicht eine Analogie zu Donald Trump – mit der zunehmenden Gewalt gegen Arme (unter dem Label *Total War Against Drugs*) nimmt die Kirche wieder eine kritischere politische Rolle ein. Unversehens erlebt die *theology of struggle* eine Renaissance und die Bischofskonferenz agiert wieder geeint gegen die asoziale und gewalttätige Politik des Präsidenten. Option für die Armen und Menschenrechtsarbeit treten wieder verstärkt in den Blick.

## 2 Erfahrungen aus 25 Jahren Sandiwaan

Im Rückblick auf 25 Jahre lassen sich nun Konstanten und Variablen dieses theologischen Austauschprogramms für Studierende benennen, wobei im Folgenden v.a. die Perspektive der Europäer\*innen im Zentrum steht.

### 2.1 Philippinen als spezifischer »locus theologicus«

Die Philippinen sind ein spezifischer *locus theologicus* für europäische Theolog\*innen. Das Kennenlernen einer *Kirche der Armen*, die für Europäer\*innen zugleich eine *Kirche der Fremde(n)* ist, bietet mannigfaltige Chancen. Zwar stellen die kulturellen Unterschiede eine Herausforderung dar, doch nicht so sehr, dass sie den Blick auf die sozialen und politischen Verwerfungen sowie die ökologischen Katastrophen, die in den Philippinen sichtbar werden, verstellen. Theologiestudierende aus (West-)Europa erfahren auf dem tragenden Grund des Gemeinsamen – die Partner sind ihrerseits Theologiestudierende mit der für die jeweilige Studierendengeneration übergreifenden Kultur – die lokal spezifischen Herausforderungen und Chancen für Theologie und Kirche. Sie können Basisgemeinden unterschiedlicher Ausrichtung zu erleben und darin die verschiedenen Gesichter der *church oft he poor* – insbesondere die *urban poor*, die in der Metropole in den Armenvierteln leben, und die klassischen *rural poor*: Landarbeiter\*innen, Fischer\*innen und indigene Völker in den Regenwaldgebieten. Theologisch reflektiert werden diese Erfahrungen mit einem kritischen Blick auf Globalisierungsphänomene, die mit dem Rüstzeug postkolonialer Theorien analysiert werden. Wie in Lateinamerika hat auch hier eine neue Generation die nachkonziliaren theologischen Ansätze kreativ weiter ent-

wickelt, was für europäische Studierende eine hervorragende Gelegenheit darstellt, deutschsprachige Theologie in den Diskurs mit neueren Ansätzen aus dem Globalen Süden zu bringen.

## 2.2 Exkursion: Ortswechsel und Perspektivwechsel

Das Projekt beginnt mit einem Ortswechsel. Was auf den ersten Blick trivial erscheinen mag – Europäer\*innen sind das Reisen ja gewohnt –, ist von größter Bedeutung: Der Weg in die Fremde, die physische Begegnung mit dem Anderen, das macht die Wirklichkeit neu erfahrbar – jenseits der gewohnten Ich-Perspektive, in der man sich eingerichtet hat. So wird der eigene Kontext zur Frage, das Fremde gewinnt an Plausibilität. Zudem erweisen sich das Reisen in der Gruppe und die Gastfreundschaft einer Partnerinstitution als doppelt hilfreich: Die philippinischen Studierenden übernehmen eine gewisse Mittlerfunktion; sie sind einerseits fremd und andererseits doch auch Peers, die allzu heftige Befremdungserfahrungen abzufedern helfen. Zugleich bietet die eigene Gruppe die Sicherheit des heimischen Erfahrungs- und Reflexionsraums, wo man sich am Ende eines Tages voller fremder und befremdender Eindrücke in der eigenen Muttersprache austauschen kann – nicht selten unter Tränen. Bei emotional herausfordernden Begegnungen erweist sich das als unverzichtbarer Ankerpunkt.

Insgesamt bietet sich dadurch die Gelegenheit, durch den Perspektivwechsel die globalen Herausforderungen nicht nur neu, sondern auch schärfer wahrzunehmen. Natürlich lassen sich daraus keine pastoralen oder theologischen Patentrezepte entwickeln; der Transfer in die eigenen Lebenskontexte ist die bleibende Herausforderung nach der Rückkehr. In dieser Phase jedoch beginnt das Hinterfragen der eigenen Plausibilitäten – nicht selten auf radikale Weise.<sup>6</sup>

## 2.3 Exposure: Eintauchen in die Realität der Anderen

Das zentrale Element der Exkursion ist die Beteiligung am Exposure-Programm des ICTC: *Exposure* – wörtlich: Aussetzung – bedeutet, dass sich die Studierenden der Lebensrealität der Armen in den Philippinen stellen, indem sie bei ihnen mitleben: in den Slums von Manila wie auch in ländlichen Gebieten. Dieses Sich-Aussetzen eröffnet die Möglichkeit, »neue Sprach- und Handlungs-, Denk- und Darstellungsräume«<sup>7</sup> zu entwickeln, in denen »die Menschlichkeit *aller* im Sinne Christi«<sup>8</sup> wahrgenommen und verantwortet werden kann.

Natürlich gelingt das Eintauchen in die Realität der Armen nur ansatzweise, aber die Menschen, die mit den Student\*innen ihr Leben teilen, kommunizieren sowohl die Mühen und Ängste als auch die Freuden und Hoffnungen ihres Lebens. Die Erfahrungen gehen dabei auch körperlich unter die Haut, wenn man miteinander das isst, was es gerade gibt, wenn man in den einfachen Bambus- oder Wellblechhütten schläft, im Fischerboot oder auf dem Feld mitarbeitet, dem Lärm der überfüllten Straßen ausgesetzt ist, an Liturgien und Bibelabenden der Basisgemeinden teilnimmt usw. Die

5 *Kommunikative Theologie* ist ein Projekt, das seit den 1990er-Jahren von Matthias Scharer (Innsbruck) und Bernd Jochen Hilberath (Tübingen) entwickelt wurde. Vgl. Matthias SCHARER/Bernd J. HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002.

6 Vgl. MOSER/PRÜLLER-JAGENTEUFEL/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Gute Theologie* (Anm. 1), 23–40.

7 Judith BUTLER, *Raster des Kriegeres. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a.M. 2010, 29.

8 Ute LEIMGRUBER, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoral-theologische Rede von Menschen und Macht, in: Bernhard GRÜMME/Gunda WERNER (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Bielefeld 2020, 43–62, 55.

Begegnung mit den Fremden, die zu (Gast-)Freunden werden, erweist sich als *fascinosum* und *tremendum*, als anziehend und verstörend zugleich. Die Heterotopien von Fremdheit und Armut – in ihrer Intersektionalität mit weiteren Bruchlinien, wie Gender-Differenzen, Opfer-Täter-Konstellationen etc. – erweisen sich dabei als höchst stimulierend.<sup>9</sup> In der theologischen Reflexion wird die Krise als Chance erkennbar: Die Kontrasterfahrung kann zur Motivationserfahrung werden; Solidarität wird vom abstrakten Begriff zum Tätigkeitswort: »Es geht mich (unausweichlich) an [...]; dies gehört in meine Lebenskonsequenz.«<sup>10</sup>

## 2.4 Sharing: Reflexion im Dialog

Um aus den Erlebnissen tatsächlich Erfahrungen zu evozieren, wird ein zweistufiger Reflexionsprozess angeleitet. Zunächst werden die Eindrücke, Begegnungen etc. emotional und intellektuell in sog. *sharings* zur Sprache gebracht – sowohl in der eigenen Gruppe als auch im Austausch mit philippinischen Studierenden und Lehrenden. Die eigenen Gefühle, Reaktionen und Coping-Strategien in den Blick zu nehmen und mit denen der anderen zu konfrontieren, führt zum Hinterfragen von selbst gesetzten Bedeutungen und Theorien sowie zur Frage nach den Konsequenzen, die zu ziehen sind. Die zweite Reflexionsebene – *processing* – bilden Workshops mit lokalen Expert\*innen, wo bereits bestehende Analysen und Antwortversuche in den Blick genommen und kritisch diskutiert werden. Zentrales Element ist dabei der interkontextuelle Austausch zwischen den Theolog\*innen: Neben den kulturellen und sozialen Unterschieden spielen hier auch kirchliche Rahmenbedingungen eine wesentliche Rolle: Die Rollen- und Erfahrungsunterschiede zwischen Männern und Frauen, Laientheolog\*innen und Ordensleuten, angehenden Lehrer\*innen/

Pastoralreferent\*innen und Priestern, überlagern sich mit den gemeinsamen Erfahrungen und führen zu Interferenzen, mitunter auch konfliktiven Verwerfungen, deren Bearbeitung auch für die je eigenen Kontexte relevant wird.

## 2.5 Reverse: Den eigenen Kontext »herzeigen«

Anders als verschiedene Programme, die Lerneinsätze für EuropäerInnen im globalen Süden organisieren, ist Sandiwaan ein Austauschprojekt: Die philippinischen Gegenbesuche sind integraler Bestandteil des Programms, denn voneinander zu lernen kann nicht nur bedeuten, dass europäische Studierende die Realität einer Kirche des Südens und deren lokale theologische Konzepte kennenlernen. Voneinander zu lernen heißt auch, den philippinischen Partner\*innen die Möglichkeit zu eröffnen, die europäische Kirche und deren Perspektive auf globale Probleme zu erfahren. Auf diese Weise kann der Gefahr eines pädagogisch motivierten Armuts-Tourismus begegnet werden.

Für die philippinischen Teilnehmer\*innen bekommt der Besuch in Europa durchaus ähnliche Bedeutung, wie für die Europäer\*innen in den Philippinen. In der Fremde aber gemeinsam mit Freund\*innen werden die (weniger offensichtlichen, aber dennoch gegebenen) Lebenswelten der Armut in den Blick genommen, globale Unterschiede und Gemeinsamkeiten wahrgenommen, theologische und pastorale Optionen diskutiert und insgesamt die Frage nach Möglichkeit und Grenzen globaler Solidarität gestellt. Die Erfahrungen der Befremdung und die Begegnung mit Menschen in prekären Lebenssituationen sind ähnlich, Fremdheit und fremde Armut sowie politische und pastorale Herausforderungen zeigen in den spezifischen Unterschieden Analogien in der Dynamik und helfen, vor diesem Hintergrund die eigenen Optionen zu klären.

Doch auch für diejenigen, die in Europa zu Hause sind, ist diese Phase des Programms eine Herausforderung. Für viele heimische Studierende wird sie zur ersten Begegnung mit Armen und Marginalisierten im eigenen Land, was wiederum die Wahrnehmung schärft und zu konkreten Entscheidungen herausfordert. So führen beide Besuche auf beiden Seiten nicht nur zu einem relevanten Fortschritt im gegenseitigen Verstehen, sondern auch zu konkreten Schritten der Solidarisierung.

Ein Sandiwaan-Teilnehmer von 2000/2001 fasst seine Erfahrung so zusammen:

»Es gibt offensichtlich auch bei uns praktische Beispiele für gelungene Option für die Schwachen ...; über den Rückaus-tauschbesuch bin ich mit vielen Leuten in Kontakt gekommen und bin jetzt auch beruflich dort gelandet.«<sup>11</sup>

### 3 Ertrag und Entwicklungspotentiale

Das Projekt *Sandiwaan* hat sich durch die Reflexion eigener Erfahrung wie auch durch das Aufnehmen aktueller theoretischer Ansätze laufend weiterentwickelt und erhebt den Anspruch, ein spezieller Weg theologischen Lernens und Lehrens zu sein.

#### 3.1 Dimensionen theologischer Erfahrung<sup>12</sup>

##### 3.1.1 inhaltliche Dimension

Zur Theologie gehört selbstverständlich immer auch die Auseinandersetzung mit einem bestimmten Wissenskorpus und Theoriegebäude; doch geht es nicht darum, dieses bloß deutend weiter zu tradieren, sondern vielmehr anhand aktueller Herausforderungen interkulturell-diskursiv zu reflektieren und weiter zu entwickeln. Fundamental ist dabei die Orientierung an *Gaudium et spes*: Die Verpflichtung zum Dienst am »einen und ganzen Menschen«

und zum »rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft«.<sup>13</sup> Es geht also um eine inkarnatorische Theologie, die ethisch gewendet die globale Solidarisierung der Kirche mit den Armen begründet.

#### 3.1.2 Aneignung von Theologie anhand »generativer Themen« (Paulo Freire)

Sandiwaan fordert die Teilnehmer\*innen dazu heraus, aus dem Eigenen auf-zubrechen, die gewohnte Lebenswelt mit ihren bekannten Deutungskategorien hinter sich zu lassen und sich auf neue Erfahrungen einzulassen. Das Überschreiten der Grenze – der politischen, kulturellen, sprachlichen, aber auch der persönlichen – in den Bereich des (noch) Unbekannten hinaus, eröffnet den Raum, in dem tatsächlich Grenzerfahrungen gemacht werden können, das heißt Erfahrungen, die über die passive Akzeptanz des Status quo hinausführen. Diese Dynamik gilt grundsätzlich für jede verändernde Praxis und bildet die Basis für relevante theologische Bildung. Dies gelingt besonders in der Auseinandersetzung mit jenen Fragen, die aus solchen Grenzerfahrungen erwachsen. Paulo Freire nennt sie »generative Themen«,<sup>14</sup> das heißt Schlüsselthemen, die größere Wirklichkeitsbereiche erschließen. Dabei werden solche Themen nicht »gestellt«, vielmehr ergeben sie sich gleichsam von selbst, sobald Erfahrungen nicht mehr als bloße Gegebenheiten, sondern als praktische Herausforderungen wahrgenommen werden.

<sup>9</sup> Vgl. MOSER/PRÜLLER-JAGENTEUFEL/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Gute Theologie* (Anm. 1), 63–84.

<sup>10</sup> Dietmar MIETH, *Moral und Erfahrung*. Bd. 1. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg/Üe. 41999, 144.

<sup>11</sup> Zitat aus: MOSER/PRÜLLER-JAGENTEUFEL/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Gute Theologie* (Anm. 1), 29.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 10–15.

<sup>13</sup> GAUDIUM ET SPES 3.

<sup>14</sup> Vgl. Paulo FREIRE, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Reinbeck 31975, 78–79.



Für das Sandiwaan-Programm haben sich *Armut* und *Fremdheit* als hervorragende generativen Themen herauskristallisiert:

**1** Als Fremde\*r in der Fremde wird man sich selbst zur Frage – und ist doch nicht allein. Die Studierenden erleben Befremdung gemeinsam mit Peers, die als Begleiter bei der gemeinsamen Suche nach Antworten zur Verfügung stehen.

**2** Die Armen – und das sind zunächst auch die Anderen, die Fremden – erweisen sich in all ihrer Armut doch nicht als nur arm; sie sind vielmehr Menschen, die über hohe Kompetenz verfügen, in widrigen Situationen ihr Leben zu meistern.

So werden in der lebendigen Erfahrung Armut und Fremdheit entromantisiert und entideologisiert – Menschen kommen als Menschen mit Stärken und Schwächen in den Blick, Strukturen werden als Strukturen mit Licht- und Schattenseiten wahrgenommen, und beides wird theologisch gedeutet und als ethischer Anspruch begriffen. So wird ein Prozess »lebendigen Lernens«<sup>15</sup> initiiert, der nicht primär auf Wissensvermehrung abzielt, sondern zur Ausbildung der eigenen theologischen Identität beiträgt – einer Identität, die sowohl theoretisch auskunftsfähig macht als auch relevante Praxis begründet.

### 3.1.3 Theologische Optionen

Im Sinne einer solchen theologisch verantworteten Praxis vertritt Sandiwaan vier Optionen für das, was »gute Theologie« sein soll:<sup>16</sup>

**1** Eine solidarische Theologie mit einer vorrangigen Option für die Armen, wobei Armut nicht bloß als Betätigungsfeld karitativer Praxis in den Blick kommt, sondern als Anfrage an die eigene Person wie auch an die Kirche.

**2** Eine inkarnatorische Theologie, die in der Begegnung mit konkreten Menschen »heute und hier« (Dietrich Bonhoeffer) die Begegnung mit Gott realisiert<sup>17</sup> – sowohl im Charakter des ganz Anderen, Fremden, als auch im nahegekommenen Gott-mit-uns.

**3** Eine ausharrende Theologie, die sich nicht scheut, »die Wunde offen zu halten«.<sup>18</sup> Neben dem ethischen Impetus des Helfens und Heilens ist dieses Ausharren mit den Leidenden und das immer wieder neu Sich-betreffen-Lassen wesentliches Zeichen einer Theologie, die Solidarität nicht auf Aktivismus reduziert, sondern sich dem eschatologischen Noch-Nicht stellt.

**4** Eine hoffende und vertrauende Theologie, die am Reich Gottes aktiv mit baut und es zugleich schon bewohnt. Hier kommt Gott nicht nur als der Leidende in den Blick, sondern zugleich als Kraftquelle und Zufluchtsort – der Blick geht vom Gekreuzigten zum Auferstandenen.

Dieser Theologie von Sandiwaan entspricht eine Spiritualität, die man als »Mystik der offenen Augen« (Johann Baptist Metz)<sup>19</sup> bezeichnen kann: In den Erfahrungen der Fremden und der Armen Christus konkret zu begegnen und sich von ihm in Dienst nehmen zu lassen, um dem Reich Gottes den Weg zu bereiten.

### 3.2 Sandiwaan als theologisches Lern- und Übungsfeld<sup>20</sup>

Sandiwaan geht es wesentlich darum, diese Optionen nicht nur theoretisch zu vertreten, sondern auch praktisch einzuüben. Das gelingt am besten, wenn die Theologie folgende Anforderungen erfüllt:

**1** Sie basiert auf Erfahrungen, wobei ein pluraler, inklusiver Erfahrungsbegriff vorausgesetzt wird, der kontextuell und kulturell situiert ist und zugleich aus interkontextueller und interkultureller Kommunikation erwächst.

**2** Sie bemisst ihre Qualität an der Relevanz für die Praxis der Teilnehmer\*innen, für ihr berufliches und ehrenamtliches Engagement im kirchlichen Kontext wie auch in anderen gesellschaftlichen Feldern.

**3** Sie ist (ver)störend, weil sie die heutige Dominanzkultur der ökonomischen und kulturellen Globalisierung einer Kritik unterzieht: Sie fragt nach den deren Ver-



lierer\*innen und solidarisiert sich mit ihnen.

4 Sie ist innovativ, d.h. sie stellt eine alternative Form universitären Lernens und Lehrens dar, indem sie sich auf die theologische Bearbeitung von Fragen konzentriert, die sich aus konkreten Erfahrungen ergeben.

5 Sie ist kommunikativ, d.h. sie entsteht im Gespräch zwischen Praxis und Theorie, Kirche und Welt, Nord und Süd.

6 Sie zielt bewusst auf Partizipation, d.h. die Teilnehmer\*innen werden als Subjekte ihrer eigenen Theologie nicht nur anerkannt, sondern herausgefordert und gefördert. Damit ist zugleich ein hohes Maß an Nachhaltigkeit gegeben.

7 Sie erweist sich als differenzfähig: Gegen die allseits beobachtbaren Tendenzen hin zum theologischen Fundamentalismus, der Sicherheit primär in der eigenen Identität sucht, Anfragen als Bedrohung empfindet, Relativierung als Verrat, Zweifel als Häresie und Dialog als Abfall von der Wahrheit,<sup>21</sup> basiert die Theologie von Sandiwaan auf Offenheit für Fremde und Fremdes, Anfragen und Dialog, Zweifel und Relativierung. Diese (Selbst-)Relativierung theologischer Plausibilitäten führt zwangsläufig auch in die Krise – in eine Krise allerdings, die gerade nicht in Relativismus mündet, sondern in eine solidarische Option, in eine wirklich relevante Theologie jenseits akademischer Glasperlenspiele.

Diese Art der Relativierung kann und soll als Qualitätskriterium guter Theologie verstanden werden, denn sie öffnet den Blick auf die Fragmentarität unseres Denkens und Tuns; und nur wenn sich Theologie und kirchliche Praxis als fragmentarisch und im umfassenden Sinn »relativ« verstehen, bleiben sie offen auf Transzendenz hin – und damit auf den eigentlichen Grund ihrer Existenz. ♦

15 Vgl. Ruth C. COHN/Christina TERFURTH (Hg.), *Lebendiges Lernen und Lehren*. TZI macht Schule, Stuttgart 1993.

16 Vgl. MOSER/PRÜLLER-JAGENTEUFEL/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Gute Theologie* (Anm. 1), 34–40.

17 Die Wendung »heute und hier« als Begegnungsort von Gott und Welt ist bei Bonhoeffer ein stehender Topos, v. a. in seiner »Ethik« (z. B. Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, Gütersloh 1992, 87 u. ö.). Vgl. dazu Gunter PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers*, Münster 2004, 362–382.

18 MOSER/PRÜLLER-JAGENTEUFEL/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Gute Theologie* (Anm. 1), 37–38.

19 Vgl. Johann B. METZ, *Mystik der offenen Augen*. Gesammelte Schriften Bd. 7, Freiburg/Br. 2019.

20 Vgl. MOSER/PRÜLLER-JAGENTEUFEL/PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Gute Theologie* (Anm. 1), 191–192.

21 Vgl. Erwin DIRSCHERL, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006, 267–268.

*Fratelli tutti:*  
eine Einladung zur  
Hoffnung  
und ein »Testament«

von Mariano Delgado

Papst Franziskus hat erneut einen Traum. Nach dem Traum von der »Revolution der zärtlichen Liebe« in *Evangelii gaudium* (2013)<sup>1</sup> antwortet er nun »angesichts gewisser gegenwärtiger Praktiken, andere zu beseitigen oder zu übergehen« mit dem »neuen Traum der Geschwisterlichkeit und der sozialen Freundschaft« (*Fratelli tutti*, Nr. 6).<sup>2</sup> Der neue Traum ist der alte, der rote Faden seines Pontifikats von einer Umkehr oder Neuausrichtung in der Kirche und in den menschlichen Beziehungen nach dem Prinzip »Liebe« – mit Folgen für Religion, Politik, Wirtschaft und Kultur.

**In der Spur der kopernikanischen  
Wende des Konzils**

Nach einer Ouvertüre, in der er die Schattenseiten und die Gründe zum Pessimismus nennt (vom Wiederaufflammen der Nationalismen und Populismen über die wiederholten Verletzungen der Menschenrechte und die Globalisierung ohne ethischen Kern bis zur Pandemie) lädt uns Franziskus zur »Kühnheit der Hoffnung« (Nr. 55) ein. Und bevor er sich mit den typischen Themen einer »Sozialenzyklika« beschäftigt und einige »Handlungslinien« dazu entwirft, erzählt er uns in kerygmatischem Ton eine Geschichte: die »zweitausend Jahre alte Erzählung Jesu« (Nr. 56) vom barmherzigen Samariter. Denn darin sieht er ein Paradigma für den Zustand der Welt und zugleich für die Umkehr in Richtung sozialer Freundschaft über die Grenzen von Religion, Sprache, Klasse und

Nation: »Die Inklusion oder die Exklusion des am Wegesrand leidenden Menschen bestimmt alle wirtschaftlichen, politischen, sozialen oder religiösen Vorhaben« (Nr. 69). Das Kapitel über den barmherzigen Samariter beschliesst Franziskus mit einer selbstkritischen, nachdenklichen Einsicht: »Manchmal betrübt mich die Tatsache, dass die Kirche trotz solcher Motivationen so lange gebraucht hat, bis sie mit Nachdruck die Sklaverei und verschiedene Formen der Gewalt verurteilte« (Nr. 86). Er hätte konkreter sein können: Denn ein Vorgänger auf dem Stuhl Petri, Nikolaus V., übertrug den Portugiesen mit der Bulle *Romanus Pontifex* (8.1.1455) das Recht auf Versklavung der Ungläubigen und Sarazenen in den bereits eroberten und noch zu erobernden (nicht-christlichen) Inseln, Städten und Ländern Afrikas und Asiens.<sup>3</sup> Und dies ist bisher vom Papsttum kaum selbstkritisch aufgearbeitet worden.<sup>4</sup>

Vorher hatte er aus der Parabel Jesu diesen Schluss gezogen: »Paradoxerweise können diejenigen, die sich für ungläubig halten, den Willen Gottes manchmal besser erfüllen als die Glaubenden« (Nr. 74). Nicht-Glaubende, und auch viele Christen und Christinnen, hätten sich vielleicht gewünscht, dass diese Nachdenklichkeit, das Bewusstsein, wieviel die Kirche selbst »der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt«, um es mit *Gaudium et spes* Nr. 44 zu sagen, an mehreren Stellen in *Fratelli tutti* explizit vorkäme: etwa wenn darin von den Menschenrechten, der Religionsfreiheit, von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bzw. von der universalen Geschwisterlichkeit die Rede ist. Denn die Kirche hat zwar mit ihrer Lehre von der universalen »Gotteskindschaft« (vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 22) und der »Einheit der Menschheitsfamilie« einen eigenen Weg dazu, und sie hat sich schließlich mit Feuer und Flamme zu diesen Werten der Moderne bekannt. Aber in der jeweiligen historischen Stunde war sie nicht imstande, im Vorpreschen der philosophischen, juristischen und politischen Vernunft auf diese Werte

hin mehr zu sehen als nur eine Form von »Indifferentismus« und »Relativismus«, wie nicht zuletzt die Verurteilung der Religionsfreiheit oder der interkonfessionellen und interreligiösen »Brüderlichkeit« noch unter Pius XII. (1948-1950) zeigt<sup>5</sup> – vom *Syllabus errorum* Pius' IX. 1864 ganz zu schweigen, Die antikirchlichen Ressentiments aufgeklärter Philosophen, Staatsrechtler und Politiker trübten den Blick für den Wahrheitskern und die verborgenen christlichen Werte in der modernen Freiheitsgeschichte.

### Ein typisch »franziskanischer« Text

Ansonsten ist die neue Sozialenzyklika ein typisch »franziskanischer« Text. Formell gesehen ist er durchzogen von einem gewissen rhetorischen Pathos, an dem uns der argentinische Papst seit *Evangelii gaudium* gewöhnt hat. Mehr als andere Dokumente dieses Papstes verweist es in vielen Zitaten auf andere Texte des eigenen Lehramtes, weshalb es auch als eine Art »Testament« betrachtet werden kann. Inhaltlich berührt es wichtige Themen – etwa wenn der wirtschaftliche Liberalismus, nicht die kommunistisch-

<sup>1</sup> Vgl. Mariano DELGADO, Auf dem Weg zu einer pastoralen und missionarischen »Konversion«. Überlegungen zu »Evangelii gaudium«, in: ZMR 98 (2014) 142-147.

<sup>2</sup> Wir zitieren nach der amtlichen deutschen Übersetzung in: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.pdf](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf) (2.2.2021).

<sup>3</sup> Vgl. die Bulle in deutscher Übersetzung in: Charles VERLINDEN/Eberhard SCHMITT (Hg.), Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion, München 1986, 218-231.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Mariano DELGADO, Katholische Kirche und Kolonialismus – einige Aufgaben, in: JCSW 61 (2020) 63-83; Nicole PRIESCHING, Die Verurteilung der Sklaverei unter Gregor XVI. im Jahr 1839. Ein Traditionsbruch?, in: Saeculum 59 (2008/1) 143-162.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Mariano DELGADO, Die Menschheitsfamilie oder Die Mystik des Konzils, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, 422-443.

kollektivistische Wirtschafts- und Sozialform, äußerst scharf kritisiert wird, oder wenn quasi unvermittelt und undifferenziert das Privateigentum als Teil des sekundären Naturrechts bezeichnet wird, weshalb es in Notlagen zugunsten des Allgemeinwohls aufgehoben werden könne –, die in den Wirtschaftswissenschaften und der philosophisch-theologischen Ethik nuancierter diskutiert werden. Begrüßenswert ist die Klarstellung der kirchlichen Lehre in Sachen »gerechter Krieg« und »Todesstrafe«.

Am besten aber ist der Text dort, wo der Papst am ehesten eine eigene Autorität beanspruchen kann: in der Ermahnung zur interreligiösen »Geschwisterlichkeit«, damit die Religionen zum Frieden und zur Gerechtigkeit in der Welt beitragen; in der Rede von der nötigen »sozialen und politischen Liebe«, damit Konflikte bewältigt werden können, oder »Vergebung ohne Vergessen« möglich ist, oder das von der verteilenden Gerechtigkeit Gebotene überschritten wird; in der Ermahnung zur »sozialen Freundschaft« nach dem Beispiel des barmherzigen Samariters, weil die Zukunft der Welt davon abhängt, dass wir offene Augen und helfende Hände angesichts fremder Not haben.

*Fratelli tutti* ist kein naiver Text, der die menschliche Natur idealisiert. Wie einst die Theologen von Salamanca im 16. Jahrhundert geht Franziskus zwar von der sozialen Natur des Menschen aus, von einem »homo homini amicus«. Aber er weiß auch, »dass wir eine destruktive Neigung in uns haben« (Nr. 209). Vor diesem Hintergrund lädt er uns zur Hoffnung ein, dass wir durch Rückbesinnung auf die universalen Werte der Religionen und Kulturen diese destruktive Neigung in Schach halten können.

*Fratelli tutti* ist auch kein Text, der dem Relativismus huldigt (vgl. Nr. 206ff.), wie einige konservative Katholiken prompt hinausposaunten. Franziskus ermahnt die Christen, auf die Wahrheit der anderen zu hören und das Handeln Gottes in anderen Religionen zu respektieren, die vielen zu

wertvollen »Quellen« geworden sind. Aber er betont deutlich, dass für Christen die Quelle der Menschenwürde und Geschwisterlichkeit im Evangelium Jesu Christi ist. Daher lädt er uns ein, unser Inneres von der »Musik des Evangeliums« in Schwingung versetzen zu lassen (Nr. 277), ihr an unseren Arbeitsplätzen, in der Politik und in der Wirtschaft Gehör zu verschaffen.

### Gemeinwohl und Privateigentum

Die Rede von Gemeinwohl oder Weltgemeinwohl in *Fratelli tutti* entspricht der kirchlichen Lehre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Für das Konzil besteht die politische Gemeinschaft um des Gemeinwohls willen, in dem sie »ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn« hat, und aus dem sie »ihr ursprüngliches Eigenrecht« ableitet (*Gaudium et spes*, Nr. 74); aber das Gemeinwohl darf nicht auf den einzelnen Staat eingeschränkt werden, sondern muss »dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen« (*Gaudium et spes*, Nr. 26). In dieser Denktradition enthält die kirchliche Soziallehre dann bekannte Wortschöpfungen wie etwa »Globalisierung der Solidarität«.

Es klingt sehr gut, wenn Franziskus (*Fratelli tutti*, Nr. 120) die Worte seines Vorgängers Johannes Paul II. aus *Centesimus annus* (Nr. 31) wiederholt, »weil sie in ihrer Tragweite vielleicht nicht verstanden wurden: ›Gott hat die Erde dem ganzen Menschengeschlecht geschenkt, ohne jemanden auszuschließen oder zu bevorzugen, auf dass sie alle seine Mitglieder ernähre‹.« Ebenso gut klingt es, wenn er mit *Laudato si'* (Nr. 93) daran erinnert, »dass ›die christliche Tradition [...] das Recht auf Privatbesitz niemals als absolut oder unveräußerlich anerkannt und die soziale Funktion jeder Form von Privateigentum betont‹ hat.« Es folgt dann eine trockene, unkommentierte Aussage, die eigentlich zu einer starken Diskussion über das Franziskus vorschwebende gesellschaftliche oder politische Modell führen sollte, weil es nicht klar ist, ob es

ihm um ein eher liberales oder ein eher sozialistisches System geht: »Das Recht auf Privateigentum kann nur als ein sekundäres Naturrecht betrachtet werden, das sich aus dem Prinzip der universalen Bestimmung der geschaffenen Güter ableitet, und dies hat sehr konkrete Konsequenzen, die sich im Funktionieren der Gesellschaft widerspiegeln müssen.« Welche konkreten Konsequenzen? Ist es wirklich so, dass aus der Betrachtung des Privateigentums »nur als ein sekundäres Naturrecht« immer der Vorrang des Gemeineigentums zu schließen wäre?

Franziskus scheint, glaube ich, dem Jesuitentheologen und -philosophen Francisco Suárez (†1617) zu folgen, der das Privateigentum in Notlagen besonders scharf relativierte.<sup>6</sup> Der Dominikaner Francisco de Vitoria (†1546), Begründer der so genannten »Schule von Salamanca«, war ein wenig differenzierter. Sein naturrechtlicher Universalismus geht zwar auch von der Prämisse aus, dass am Anfang der Welt alles allen gehörte. Das Privateigentum oder *divisio rerum* ist gleichwohl legitim, weil die Menschen es mit der Zeit – für Vitoria *de iure humano* bzw. *de iure gentium* und vermittels eines nicht näher spezifizierten *consensus omnium* – aufgrund der größeren *utilitas* des Privateigentums für das Gemeinwesen so eingerichtet haben.<sup>7</sup> Das Recht auf Privateigentum ergibt sich also aus dessen sozialer Nützlichkeit und nicht aus einem unveränderlichen Menschenrecht. Deswegen ist es auch immer funktional begrenzt: Es behält sozusagen eine »soziale Hypothek«, sofern es in Fällen äußerster Not dem Gemeinwohl des gesamten Gemeinwesens zu dienen hat, so dass »der ursprüngliche Zustand der *communis possessio omnium* beziehungsweise des *dominium omnium* jedes Einzelnen« wieder in Kraft tritt.<sup>8</sup> Aber nach Vitoria wäre zu berücksichtigen, dass das Individuum als freies Rechtssubjekt dem staatlich verordneten Gemeinwohl – sei es wie damals in absolutistischen oder später in sozialistischen Systemen üblich – »nicht restlos« ausgeliefert ist,<sup>9</sup> denn das Gemeinwohl setzt

sich aus dem Wohl der Einzelnen zusammen (»*bonum commune componitur ex bonis particularibus*«).<sup>10</sup> Wichtig ist daher die Frage, die *Fratelli tutti* nicht tangiert: Wer entscheidet aufgrund welcher Kriterien darüber, wann das Privateigentum in einer Notlage seine »Nützlichkeit« für das Gemeinwesen verliert? Funktionieren z.B. in der Pandemiesituation die öffentlichen Krankenhäuser besser als die privaten, die natürlich auch ihren Teil zur Lösung der Sanitätskrise ohne Ansehen der Person zu leisten haben?

### Mehr Fragen als Antworten

Franziskus spricht in *Fratelli tutti* (Nr. 172) mit *Caritas in veritate* (Nr. 67) auch von der Möglichkeit einer politischen Weltautorität, »die sich dem Recht unterordnet«. Er verdeutlicht, dass dabei »nicht notwendigerweise an eine personale Autorität« zu denken ist. Vielmehr ginge es um »die Schaffung von wirksameren Weltorganisationen [...], die mit der Autorität ausgestattet sind, das weltweite Gemeinwohl, die Beseitigung von Hunger und Elend sowie die wirksame Verteidigung der Menschenrechte zu gewährleisten.« Mit diesen und ähnlichen »Postulaten« und »Prinzipien« hat Franziskus allerdings mehr Fragen als Antworten aufgeworfen, wenn man sich die Realität einer multipolaren Welt vor Augen führt, in der »wirksamere Weltorganisationen« einen schweren Stand haben, vor allem wenn sie »die wirksame Verteidigung der Menschen-

6 Vgl. Josef SODER, Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen, Frankfurt a.M. 1973.

7 Vgl. Daniel DECKERS, Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1991, 385 (dort auch Belege aus dem Werk Vitorias).

8 Ebd., 385.

9 Josef SODER, Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts, Frankfurt a.M. 1955, 81.

10 Vgl. DECKERS, Gerechtigkeit (Anm. 7), 308 (Vitorias Beleg dort Anm. 117).

rechte« gewährleisten sollen (auch der Papst hat es in der multipolaren Weltchristenheit nicht leicht, und er ist sogar mit Tendenzen zu einer gewissen Polyzentrik in der eigenen Kirche konfrontiert). Aber vielleicht können wir nur im gemeinsamen Nachdenken über diese Fragen zu den nötigen Antworten kommen: Welche Instanz sollte z.B. entscheiden, wie man unter Beachtung des Weltgemeinwohls und der vorrangigen Sorge um die Notleidenden bzw. Rechtslosen in der Menschheitsfamilie die Migrationsbewegungen lenken oder die Ressourcen verteilen kann (in den Zeiten der Pandemie z.B. die Impfungen!), damit wirklich alle Menschen das Recht auf »Life, Liberty and the pursuit of Happiness« wahren können, von dem die amerikanische Verfassung spricht und das wir als globale Aufgabe verstehen sollten – sagten doch auch schon Salmantiner Theologen wie Vitoria, dass in der Sicherung von Frieden, Sicherheit und irdischem Glück (*pax, securitas* und *felicitas politica* oder *terrena*) für alle die Aufgabe des politischen Gemeinwesens bestünde?<sup>11</sup> Und nach welchen Kriterien sollen diese Entscheidungen getroffen werden? Wie soll die heute in vielen Diskussionsforen vorhandene Neigung zum anthropologischen Optimismus mit der theologischen und philosophischen »Konkupiszenzlehre«, wonach der Mensch auch ein fehlbares, zur Habgier neigendes Wesen ist, wie die letzte Finanzkrise wieder einmal gezeigt hat, zusammengedacht werden?

Angesichts dieser Fragen ist von Kirchen und Theologen zu erwarten, dass sie nicht bei der Aufstellung von Handlungsprinzipien und Postulaten stehen bleiben, sondern in die Arena absteigen und zur Gestaltung einer besseren *societas terrena* oder der *civitas homini* im Weltmaßstab mit konkreten Vorschlägen und überzeugenden Argumenten beitragen – wie dies etwa im 16. Jahrhundert die Salmantiner Theologen taten. ♦

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 300–309.

## *Fratelli tutti:* Eine zweite franziskanische Enzyklika

von Niklaus Kuster OFM<sup>Cap</sup>

**G**»Geschwisterlichkeit« ist das Schlüsselmotiv, das sich durch acht Jahre Pontifikat von Papst Franziskus zieht. Indem er seine zweite franziskanische Enzyklika nicht nur mit Worten seines Vorbilds eröffnet,<sup>1</sup> sondern für die Unterzeichnung des Rundschreibens eigens nach Assisi reiste, setzte der lateinamerikanische Bischof von Rom ein kraftvolles Zeichen. Wie der mittelalterliche Mystiker wendet er sich an die ganze Menschheit, der die Welt anvertraut ist und die auf vielen verschiedenen Wegen den einen Gott verehrt. 800 Jahre, nachdem sich Bruder Franziskus in einem Brief geschwisterlich an alle Menschen auf Erden wandte, tut es ihm Papst Franziskus gleich. Während Mystiker\*innen der Konzilerklärung *Nostra aetate* von 1965 den Boden bereiteten, setzt die Enzyklika eine Öffnung zum Dialog der Religionen fort, die den »Spirit von Assisi« atmet.<sup>2</sup>

### Assisi und nicht Rom

Es stellt ein historisches Novum dar, dass ein Papst für ein paar Stunden Rom verlässt und in ein Provinzstädtchen reist, um eine Enzyklika zu unterschreiben. Warum wählt Franziskus dafür Assisi und das Fest seines Vorbildes? Die Antwort liegt in der Symbolkraft des Ortes.<sup>3</sup> In Assisi begegnen sich Kirchen und Religionen geschwisterlich, während der Vatikan das Machtzentrum der lateinischen Weltkirche darstellt. Seit



35 Jahren versammeln sich hochrangige Delegationen aller größeren Kirchen, Welt- und Naturreligionen in der Stadt des Poverello, um gemeinsam für eine gerechtere und menschlichere Welt einzustehen. Das erste dieser Friedentreffen setzte im Oktober 1986 einen eindrucksvollen Auftakt: Vor der Franziskusbasilika traten Betende aus den bedeutenden Kirchen und Religionen reihum in die Mitte des weiten Kreises und erhoben die Hände zum Himmel, um Frieden auf Erden zu erbitten. In den Folge-treffen wuchs die Anzahl der Delegationen auf 500. Ihr Beten wurde um gemeinsame Erklärungen der Religionen an die Nationen und um Formen des interreligiösen Lernens erweitert. Benedikt XVI., der als Präfekt der Glaubenskongregation die ersten Treffen skeptisch betrachtet hatte, stellte als Gastgeber im Oktober 2011 den Jubiläumstag unter das Motto »Pellegrini della verità, pellegrini della pace«.<sup>4</sup> Seine Rede im Kreis der Kirchen, Religionen und agnostisch Suchenden machte deutlich, dass keine Glaubensgemeinschaft die Wahrheit besitzt und alle pilgernd nach tieferer Wahrheit und umfassendem Frieden streben. Auf unterschiedlichen Wegen unterwegs zum verbindenden Ziel erkennen Religionen einander als gemeinsam Pilgernde, die sich ermutigen und voneinander lernen können.<sup>5</sup> Den Schlusspunkt des großen Friedentreffens von 2011 bildete ein Dankgebet des Gastgebers am Grab des Poverello. Die gemeinsame Friedensfeier der Religionen fand auf dem Vorplatz der Kirche unter freiem Himmel statt und es war den Delegationen freigestellt, den Papst am Ende des Treffens in die Krypta von San Francesco zu begleiten. Der neuromanische Raum füllte sich mit den Vertreterinnen und Vertretern aller Religionen zum schweigenden Dank an einen Mystiker, der sich als Prophet der ganzen Menschheit erweist.<sup>6</sup> In dieser Krypta und am Grab des Poverello unterzeichnete Papst Franziskus neun Jahre später ein Rundschreiben, das sich an die Menschheitsfamilie wendet und – ein

zweites Novum – Großimam Ahmad Muhammad al-Tayyeb als wichtigsten Dialogpartner im Entstehen dieser Enzyklika nennt: Als Rektor der Al-Azhar-Universität vertritt er die bedeutendste Lehrinstanz im sunnitischen Islam.<sup>7</sup>

### **Geschwisterlichkeit aller Getauften**

»Fratellanza« ist das Schlüsselmotiv, um Verhalten und Botschaft des aktuellen Bischofs von Rom zu verstehen. Bereits sein erster Auftritt am 13. März 2013 auf der Loggia der Peterskirche unterstreicht, wie er sich selbst und seine Sendung sieht. Der Neugewählte trat in schlichtem weißem Kleid aus dem Konklave vor die Tausende auf der Piazza San Pietro und die medial zugeschaltete Weltöffentlichkeit. Bevor er sprach, schaute er lange Zeit auf die

1 Die Mitwelt- und Sozialenzyklika *Laudato si'* von 2015 setzt – historisch erstmalig unter den rund 300 Enzykliken aus drei Jahrhunderten – mit einem poetischen Zitat in der Volkssprache ein. Einzig der Warnruf *Mit brennender Sorge* von 1937 an die katholische Kirche im Dritten Reich trug zuvor ein Incipit in einer Volkssprache: Mit Blick auf den Adressaten war er in deutscher Sprache verfasst. Franziskus' erste Enzyklika *Lumen fidei* vollendete 2013 ein von Benedikt XVI. begonnenes Rundschreiben und ist die bisher einzige von zwei Päpsten verfasste Enzyklika.

2 COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Lo spirito di Assisi. Dalle religioni una speranza di pace*, Cinisello Balsamo 2011.

3 Zur Bedeutung dieser Ortswahl: Niklaus KUSTER, *Entrevista*, in: *Vida Nueva*, n° 3199 (7 novembre 2020) 40–41.

4 Dokumentiert auf: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/travels/2011/inside/documents/assisi.html>.

5 Die bisherigen Friedensgebete der Religionen in Assisi und ihre Botschaften kommentiert Riccardo BURIGANA, *La Pace di Assisi. 27 ottobre 1986. Il dialogo tra le religioni trent'anni dopo*, Milano 2016.

6 Niklaus KUSTER, *Spiegel des Lichts – Franz von Assisi: Prophet der Weltreligionen*, Würzburg 2019.

7 PAPST FRANZISKUS, *Fratelli tutti*. Enzyklika über die Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft, Ostfildern 2020: FT 5, 29, 136, 192.

zahllosen Menschen. Sein beherztes »fratelli e sorelle, buona sera« hob sich befreiend von der Inszenierung des vorausgehenden Hofzeremoniells ab. Der persönlichen Botschaft ging ein Vaterunser voraus, das Franziskus mit allen Zuschauenden fern und nah gemeinsam betete: Nicht auf heilige Väter in Rom – weder den in Erinnerung gerufenen Vorgänger noch den Neugewählten –, sondern auf den allen gemeinsamen Vater im Himmel soll sich die Hoffnung richten. In der Folge lud Franziskus seine Kirche – »Bischof und Volk, auf den *cammino della fratellanza*« ein: auf den Weg der Geschwisterlichkeit. Seinem ersten Segen »für die Stadt und den Erdkreis« gingen die Bitte und eine Minute des Gebets aller für den neuen Bischof von Rom voraus. Dieser zog dann nicht in den apostolischen Palast ein, sondern blieb im Gästehaus. Sein Vorbild, zu dem sich der programmatische Papstname bekennt, schrieb in seinem Testament: »Hüten sollen sich die Brüder, Kirchen, Wohnungen und alles, was für sie gebaut wird, anzunehmen, wenn sie nicht der heiligen Armut entsprechen, ... und sie sollen dort immer herbergen wie Pilger und Gäste.«<sup>8</sup> Bereits die ersten Wochen und Monate des Pontifikats verdeutlichen, wem Franziskus sich auf dem »Weg der Geschwisterlichkeit« verbunden fühlt: Nach Treffen mit dem Bischof von Rom sprechen Vertreter der größeren Kirchen berührt und ermutigt von »geschwisterlichen« Begegnungen. Dass die Taufe in den verschiedensten christlichen Konfessionen alle Gläubigen als Töchter und Söhne Gottes miteinander verbindet, wird auch in versöhnlichen Feiern deutlich, wenn Franziskus etwa die Waldenserkirche 2015 in Turin um Vergebung für jahrhundertelange Verfolgung bittet und auch neuere Freikirchen als Partnerinnen in die Ökumene einbezieht.<sup>9</sup> Zum historisch ersten Treffen zwischen dem Papst und dem russischen Patriarchen, das im Februar 2016 auf Kuba stattfindet, titelt die »Welt«: »Papst nennt Patriarchen seinen ›Bruder‹.«<sup>10</sup>

## **Geschwisterlichkeit ohne Grenzen**

Die vom 266. Bischof von Rom gelebte und proklamierte »fratellanza« überwindet schon früh die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft. Im Hochsommer 2013 grüßt das Oberhaupt der größten Kirche alle »islamischen Geschwister« auf Erden in einem Segenswunsch zum Ende des Ramadans.<sup>11</sup> In einem öffentlichen Briefwechsel begegnet Franziskus im folgenden Herbst auch einem bekannten agnostischen Publizisten respektvoll und herzlich: Eugenio Scalfari spricht danach tief beeindruckt von einem brüderlichen Austausch.<sup>12</sup> Als Franziskus im Mai 2014 Israel und Palästina besucht, tritt er zeichenhaft mit zwei Freunden, einem Imam und einem Rabbi, an die Klagemauer, und nur Tage später treffen sich an Pfingsten Mahmud Abbas als Präsident Palästinas, Shimon Peres als Staatspräsident Israels sowie Patriarch Bartholomaios I. mit Franziskus in den Vatikangärten zum gemeinsamen Friedensgebet für den Nahen Osten. Die beiden Staatslenker sowie die Repräsentanten der Ost- und Westkirchen machen in ihren jüdischen, islamischen und christlichen Gebeten deutlich, dass sie vor demselben Gott und gemeinsamen Vater stehen.<sup>13</sup> Dieses Gebets-treffen wurde von Pierbattista Pizzaballa mit vorbereitet, dem langjährigen Kustos der Franziskaner im Heiligen Land, dessen Brüder seit acht Jahrhunderten als Brückenbauer zwischen den Religionen im Nahen Osten leben.<sup>14</sup> Auch in Botschaften an das politische Europa, das seine Ideale von »liberté, égalité et fraternité« weltweit verbreitet, erinnert Franziskus daran, dass die Tausenden von Flüchtlingen an den Grenzzäunen und auf dem Mittelmeer »Geschwister auf der Suche nach einer besseren Zukunft« sind – unabhängig davon, welcher Nation und Religion sie angehören.<sup>15</sup> Bei der Fußwaschung von Gründonnerstag 2016 in einer römischen

Asylunterkunft unterstreicht der Pontifex im Kreis der Flüchtlinge: »Wir alle finden uns hier in einem Kreis: Muslime, Hindus, Katholiken, Kopten, evangelische Christen. Wir sind alle Geschwister, Kinder desselben Gottes«.<sup>16</sup>

## In Sorge um das gemeinsame Haus

In seinen zwei franziskanischen Enzykliken bündelt Franziskus seine vielen Zeichen, Initiativen und Botschaften, die von Interviews und Ansprachen bei Empfängen bis zu Auftritten in Parlamenten, in interreligiösen Treffen und der UNO-Vollversammlung reichen. Die Enzyklika *Laudato si'* übernimmt vom Poverello das poetische Bild des einen Schöpfungshauses, das der ganzen Menschheit anvertraut ist. Das Rundschreiben ruft dazu auf, in allen Ländern der Erde, auf allen Ebenen von Politik und Gesellschaft sowie mit allen Playern in der globalen Wirtschaft dem drohenden sozialen und ökologischen Kollaps der Welt gegenzusteuern. Die erste »Umweltenzyklika« in der langen Reihe päpstlicher Sozialenzykliken erweist sich gut vernetzt und programmatisch: Sie stützt sich auf Erkenntnisse der neuesten Forschung und fordert Wissenschaften und Politik auf, die geltenden Paradigmen der Weltwirtschaft in Frage zu stellen, nachhaltige Technologien weltweit auch in den ärmsten Ländern zum Einsatz zu bringen und für eine neue Achtsamkeit im Umgang mit der Mitwelt auch die »Weisheit der Religionen« einzubeziehen. Denn zur Rettung des Planeten vor Ausbeutung und Zerstörung brauche es auch kontemplative Wachheit, die Menschen eine neue Beziehung zu allen Lebewesen erschließt.<sup>17</sup> Beginnt diese Enzyklika mit Worten der *Laudes creaturarum* seines Vorbildes, die auf den ersten Seiten auch ausführlich zitiert wird, so endet sie mit einem Motiv des Zweiten Vaticanums: Der Aufruf der Pastoralkonstitution, sich

**8** Franziskus-Quellen (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung 1), hg. von Dieter BERG/Leonhard LEHMANN, Kevelaer 2009, 61 (Test 24).

**9** Das franziskanische Profil der ersten zwei Pontifikatsjahre beleuchten Niklaus KUSTER/Martina KREIDLER-KOS, Der Mann der Armut. Franziskus – ein Name wird Programm, Freiburg 2014 (mit dem Quellenachweis) und Niklaus KUSTER, Sprechende Zeichen. Ein Papst macht Geschichte(n), Fribourg 2015, zu den ersten sechs Amtsjahren: Niklaus KUSTER, Franz von Assisi. Freiheit und Geschwisterlichkeit in der Kirche, Würzburg 2019, 79–93.

**10** Die Welt, online-Ausgabe vom 12.2.2016.

**11** Grußwort nach dem Angelus zum Klara-fest, 11.8.2013, an »die Muslime in der ganzen Welt, unsere Brüder und Schwestern«: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2013/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20130811.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130811.html).

**12** PAPA FRANCESCO/Eugenio SCALFARI, Dialogo tra credenti e non credenti, Torino/Roma 2013.

**13** Zu diesem Friedensgebet von Pfingsten 2014 im Vatikan: <https://www.katholisch.de/artikel/3214-starker-beitrag-zum-friedensprozess> (6.3.2021).

**14** Pierbattista PIZZABALLA, La presenza francescana in Terra Santa, Milano 2008; Gottfried EGGER, An den Quellen unseres Glaubens. Franziskus und seine Brüder im Heiligen Land, St. Ottilien 2012; Artemio VÍTORES GONZÁLES, Francesco d'Assisi e la Terra Santa, Padova 2013.

**15** Bezeichnend dafür ist die Rede am Internationalen Forum »Migration und Frieden« vom 21.2.2017: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/february/documents/papa-francesco\\_20170221\\_forum-migrazioni-pace.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html).

**16** <https://www.katholisch.de/artikel/8416-wir-alle-sind-bruder> (6.3.2021).

**17** Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika *Laudato si'* für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, hg. von Thomas DIENBERG/Stephan WINTER, Regensburg 2020.

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten« zu eigen zu machen (GS1), wird über alle Kirchen hinaus auf die Menschheitsfamilie bezogen. Franziskus verbindet sich mit Glaubenden in allen Religionen »in unserem Kampf für Gerechtigkeit, Liebe und Frieden« (LS 246 – Gebete). Mit einem Anklang an das Lied »Danos un corazón grande para amar, fuerte para luchar«, das lateinamerikanische Basisgemeinden singen, ruft er alle Menschen guten Willens auf: »Gehen wir singend voran! Mögen unsere Kämpfe und unsere Sorgen um diesen Planeten uns nicht die Freude und die Hoffnung nehmen!« (LS 244).

### ***Fratelli tutti***

Zwischen den Enzykliken *Laudato si'* von Pfingsten 2015 und *Fratelli tutti* vom Oktober 2020 liegt ein Terrorsommer, der Europa 2016 erschütterte, und das fünfte große Friedensgebet der Religionen in Assisi vom Herbst jenes Jahres. Drei Jahre später folgt das 800-Jahr-Jubiläum der Friedensmission, mit der Franz von Assisi 1219 in den Fünften Kreuzzug eingriff und die Freundschaft von Sultan Muhammad al-Kāmil gewann. Papst Franziskus reist auf den Spuren seines Vorbildes im Februar 2019 in die arabische Welt und unterzeichnet in Abu Dhabi zusammen mit Großimam Ahmad al-Tayyeb eine christlich-islamische »Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller Menschen«. <sup>18</sup> Die beiden Religionsführer tun es »im Namen Gottes, der alle Menschen mit ... gleicher Würde geschaffen hat und der sie dazu beruft, als Brüder und Schwestern miteinander zusammenzuleben, die Erde zu bevölkern und auf ihr die Werte des Guten, der Liebe und des Friedens zu verbreiten«. <sup>19</sup> Im Gefolge dieser Erklärung lanciert der gastgebende Emir in Abu Dhabi den Bau eines »Hauses von Abrahams Familie«, das

ab 2022 eine Synagoge, eine Kirche und eine Moschee auf der Insel Sadiyaat in engem Zusammenspiel verbinden soll. <sup>20</sup> Die beiden Verfasser der Erklärung von Abu Dhabi gingen in ihrem Appell an alle Religionen und Nationen weiter: Sie erreichten, dass die UNO den Jahrestag der Unterzeichnung ihrer Erklärung ab 2021 zum Weltgedenktag der »Geschwisterlichkeit aller Menschen« erklärte. <sup>21</sup> Tatsächlich wendet sich die Erklärung von Abu Dhabi mit sehr konkreten Postulaten zum »Aufbau des weltweiten Friedens« an alle »Verantwortungsträger, die einflussreichen Führungskräfte, die Religionsvertreter aller Welt, die Organisationen auf regionaler und internationaler Ebene, der Zivilgesellschaft« sowie alle »Schulen, Universitäten, Erziehungs- und Bildungseinrichtungen« und an alle »Glaubenden, Nichtglaubenden und alle Menschen guten Willens«. <sup>22</sup> Anderthalb Jahre später integriert Papst Franziskus den Kern jener christlich-islamischen Erklärung in die Enzyklika *Fratelli tutti* und verankert sie in der Tradition der lateinischen Kirche, der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf der Linie seiner eigenen Schreiben aus sieben Jahren Pontifikat. <sup>23</sup> Das Incipit verdankt sich einem Weisheitswort des Poverello von Assisi, der sich bereits vor 800 Jahren in einem »Brief an die Lenker der Völker« und in der Ordensregel von 1221 brüderlich »an alle Menschen überall auf Erden, die sind und sein werden«, wendet. <sup>24</sup> Die Erfahrung von Gottesfreundschaft und Menschenliebe im Islam ließ den mittelalterlichen Mystiker erkennen, dass es viele Wege gibt, den einen »Gott zu lieben« und als seine Söhne und Töchter »in allen Völkern« als Menschheitsfamilie solidarisch zusammenzurücken. <sup>25</sup>

## »Wir Geschwister alle«

Die neue Enzyklika schreibt *Laudato si'* friedenspolitisch und alltagspraktisch fort. Während jene die »Weisheit der Religionen« nach einer Problemanalyse bereits im zweiten Kapitel anspricht (LS 62-100), sieht *Fratelli tutti* im letzten Kapitel »Die Religionen im Dienst an der Geschwisterlichkeit« (FT 271-287). Wie sehr Franz von Assisi dem Schreiben Pate steht, wird in den ersten Abschnitten deutlich. Sie zitieren aus den Weisheitsworten des Poverello das sechste und das 25., die sich an »alle seine Geschwister« richten in »einer Liebe, die alle politischen und räumlichen Grenzen übersteigt«. Bruder Franz lehre eine »freundschaftliche Offenheit, die es erlaubt, jeden Menschen jenseits ... des eigenen Heimat- und Wohnortes in der Welt anzuerkennen, wertzuschätzen und zu lieben« (FT 1). Der »Heilige der geschwisterlichen Liebe« mache sich zum Gefährten der Geringsten und lehre eine »soziale Freundschaft«, die keinen Menschen ausschließt (FT 2). Die »Größe und Weite seiner Liebe« zeige sich auch interreligiös im gewagten »Besuch bei Sultan Malik al-Kāmil« (FT 3). Der Papst lässt sich von Franziskus' »Traum einer geschwisterlichen Gemeinschaft« ohne Grenzen beflügeln (FT 4), deren »Utopie« er in konkrete Postulate an die Nationen und Religionen der heutigen Welt kleidet. Die Enzyklika bestätigt *Laudato si'* ausdrücklich (FT 17-18 und 117). Die Debatte darüber, ob das italienische Incipit »Fratelli tutti« die »Schwestern« unsensibel und diskriminierend ausschließt, erkennt zweierlei: Zum einen, dass »fratelli« im Italienischen auch »Geschwister« bezeichnet,<sup>26</sup> und zum anderen, dass Franz von Assisi sich mit »fratres omnes« in der zitierten *admonitio VI* zunächst zwar nur an seine Mitbrüder wandte, in der Zusammenstellung von 28 ausgewählten Weisheitsworten diese jedoch an »alle Menschenkinder« adressierte. Eine korrekte Übersetzung würde daher »Wir Geschwister alle« lauten.<sup>27</sup> ♦

18 Das vatikanische Staatssekretariat bekehrte sich erst im Herbst 2020 zur sprachlich sensibleren und korrekteren Übersetzung von »fratellanza« – »fraternity« mit »Geschwisterlichkeit« statt der männlichen »Brüderlichkeit«: vgl. die beiden Versionen in Niklaus KUSTER, *Unser aller Vater*. Beten wie Franz von Assisi, Ostfildern 2020, 87-116.

19 Ebd., 88.

20 Zum Projekt des Stararchitekten David Adjaye: <https://www.ubm-development.com/magazin/friedensprojekt-abrahamic-family-house/> (6.3.2021).

21 <https://www.unaoc.org/humanfraternityday/> (6.3.2021).

22 KUSTER, *Unser aller Vater* (Anm. 18), 114-115.

23 Die wichtigsten Quellen sind neben der Erklärung von Abu Dhabi die Konzilsdokumente *Nostra aetate* und *Gaudium et spes*, die programmatischen päpstlichen Schreiben *Evangelii gaudium* und *Laudato si'*, politisch wichtige Reden wie die vor der UNO-Generalversammlung vom September 2015 sowie kollegiale Erklärungen von Bischofskonferenzen der Welt.

24 Franziskus-Quellen (Anm. 8), 91-92, 136-137.

25 Dazu in dieser Zeitschrift: Niklaus KUSTER, *Universale Geschwisterlichkeit*. Zum franziskanischen Spirit in Mission und Dialog der Religionen, in: ZMR 102 (2018) 122-127.

26 Johannes Röser irrt, wenn er in der Herder Korrespondenz vom 11.10.2020 zur Enzyklika über den »Geist der Geschwisterlichkeit« schreibt: »der Papst bevorzugt statt dieses gekünstelten, bürokratischen Begriffs gern den alten, emotional sehr warmen Ausdruck Brüderlichkeit«.

27 Niklaus KUSTER, »Fratres omnes« – Fratelli e sorelle tutti. A chi si rivolge Francesco d'Assisi nell'incipit della nuova enciclica, in: *L'Osservatore Romano*, 160 (23.9.2020), Nr. 217, 1, 6. Zu den Admonitiones, ihrer Entstehung, ihrer Botschaft und ihrem Adressaten: Niklaus KUSTER, *Weisheitssprüche des Franz von Assisi*. Zum Charakter der Admonitiones und zur Komposition ihrer Sammlung, in: *Weisheit. Die Spiritualität der Menschheit*, hg. von Thomas MÖLLENBECK/Ludger SCHULTE, Münster 2021, 109-138.



# Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft

Der Beitrag von *Fratelli tutti*  
zur Weiterentwicklung der  
Sozialverkündigung der Kirche

von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Papst Franziskus reiht sich mit seiner zweiten Sozialzyklika (nach *Laudato si'* von 2015) expressis verbis in die inzwischen fast 130 Jahre alte Tradition der Soziallehre der Kirche ein und legt sie, so heißt es in der Nr. 6, als »demütigen Beitrag zum Nachdenken vor«. Diese Formulierung bringt gleich zu Beginn ein deutlich gewandeltes Selbstverständnis und Konzept von Sozialverkündigung zum Ausdruck: So trug die erste Sozialzyklika von Papst Johannes XXIII. von 1961 noch den Titel *Mater et magistra*, der deutlich machte, dass das päpstliche Lehramt mit einem Bewusstsein unhinterfragter und einzigartiger Autorität in die Gesellschaft hinein klare Weisung bezüglich des Weges und der Ordnung der (Welt)Gesellschaft geben konnte. Im Unterschied dazu spricht Franziskus jetzt im Wissen um die religionsplurale und in weiten Teilen säkulare Welt von »Demut« und von einem »Beitrag zum Nachdenken« (FT 6) für den öffentlichen Diskurs.

Vor diesem Hintergrund möchten die folgenden Überlegungen die Frage beantworten, welchen Beitrag diese Enzyklika sowohl material-inhaltlich als auch argumentativ-erkenntnistheoretisch zur Weiterentwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung leistet. Zu diesem Zweck ist zunächst das zentrale Anliegen des Papstes in *Fratelli tutti* darzustellen (1). Anschließend wird die Leitidee der Geschwisterlichkeit in

ihrer Bedeutung entfaltet (2) und ihr theologisch-biblischer Hintergrund dargestellt (3). Sodann wird gefragt nach der genuin christlichen Aufgabe (4) und schließlich ein Fazit gezogen bezüglich der Grundfrage des Beitrags (5).

## 1 Das inhaltliche und methodische Hauptanliegen des Papstes

### 1.1 Die Neugestaltung von Welt und Gesellschaft

*Fratelli tutti* – mitten in der Corona-Krise geschrieben und geprägt von den Beobachtungen in Welt und Gesellschaft, die der Papst in dieser Zeit wie durch ein Brennglas fokussiert wahrgenommen hat – gibt eine Antwort auf die Frage, die gerade gegenwärtig viele Menschen in neuer Weise herausfordert und bewegt: In welcher Welt und Gesellschaft wollen wir leben? Wie wollen wir diese Welt gestalten? Die Corona-Pandemie hat die Menschheit weltweit zum Innehalten gezwungen, zum Nachdenken über diese fundamentalen Fragen unseres Daseins genötigt. Das prägt auch die Enzyklika. Allerdings sind wir ein paar Monate und (hoffentlich) ein paar Erfahrungen und Einsichten weiter. Zu klären ist – und das intendiert der Papst mit der Enzyklika: Was haben wir gelernt und welche Konsequenzen ziehen wir?

Papst Franziskus benennt in seiner neuen Enzyklika in dem Untertitel »Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft« das Prinzip, das aus seiner Perspektive für die Gestaltung einer gerechteren Weltordnung zentral ist. Hier schon klingt das Leitmotiv an, das im weiteren Verlauf der Ausführungen aufzugreifen ist, nämlich das von ihm neu benannte Prinzip der Geschwisterlichkeit und die Verbindung zum Wert der Gerechtigkeit. Er greift die Fragen auf, die sich viele angesichts der bereits vor Corona schon bestehenden gravierenden Herausforderungen und problematischen Entwicklungen der Weltgesell-



schaft stellen. Vor allem geht es ihm darum zu zeigen, dass nach der Krise nicht einfach ansteht, die »bereits vorhandenen Systeme und Regeln zu verbessern« (FT 7), um so auf den bisherigen Pfaden weiterzugehen. Ihm geht es vielmehr um eine Neuorientierung, die geprägt ist von einem gesellschaftlichen und politischen Wandel zu mehr Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit.

Oft genug wurde in den letzten Monaten die Kirche kritisiert, weil sie besonders auf der Ebene der höheren Amtsträger zu den Herausforderungen der Corona-Krise kaum vernehmbar gewesen sei. Dazu wäre sicher sehr viel Differenziertes zu sagen. Aber auf jeden Fall dies: Mit dieser Enzyklika liegt nun ein umfangreiches Dokument vor, das dieses Schweigen in beeindruckender Weise durchbricht.

## 1.2 Der Zusammenhang mit *Laudato si'*

*Fratelli tutti* ist nach *Laudato si'* von 2015 die zweite Sozialenzyklika von Papst Franziskus. Die sozialen, gesellschaftlichen und politischen Fragen liegen ihm offenkundig sehr am Herzen. Ging es ihm in *Laudato si'* um das gemeinsame Haus und eine ganzheitliche Ökologie, so widmet er sich jetzt – auf diesem Fundament aufbauend – der spezifischen Sorge um Menschen und Völker, die sich aufgrund struktureller Einschränkungen nicht entfalten können (vgl. FT 137). Er bindet diese Sorge folgendermaßen in den Zusammenhang mit *Laudato si'* und den dort entfalteten ganzheitlichen ökologischen Ansatz ein:

»Wenn uns das Aussterben bestimmter Arten Sorgen bereitet, sollte uns erst recht der Gedanke beunruhigen, dass es überall Menschen und Völker gibt, die ihr Potenzial und ihre Schönheit aufgrund von Armut oder anderen strukturellen Einschränkungen nicht entfalten können. Denn dies führt letztendlich zur Verarmung von uns allen.« (FT 137)

Wenn er da die Formulierung »erst recht« im Sinne einer Steigerung wählt, dann wird damit auch ein Punkt der bei ihm zugrunde liegenden Anthropologie deutlich, nämlich: die Sorge um das gemeinsame Haus, um die Artenvielfalt (Biodiversität) ist der eine Punkt, aber in diesem Gesamtzusammenhang geht es noch einmal in herausgehobener Weise um den und die Menschen.

## 1.3 Das Anliegen des Dialogs

Ein weiterer Punkt ist als charakteristisch für die Sozialverkündigung des gegenwärtigen Papstes zu benennen: In dieser Enzyklika ist, wie auch schon in *Laudato si'* und seit der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums *Gaudium et spes* immer wieder betont wird, der Dialog ein wichtiges, nicht nur methodisches, sondern auch inhaltliches Anliegen. Hatte der Papst in *Laudato si'* auch als ein zentrales Element den Dialog über relevante Fragen mit den Fachwissenschaften stark gemacht, so fällt auf, dass die Thematik der jetzigen Enzyklika nicht rückgebunden wird an spezifische wissenschaftliche Expertise zu einzelnen Themenfeldern.<sup>1</sup> Die Dialogorientierung kommt im neuen Dokument vorrangig darin zum Ausdruck, dass Papst Franziskus deutlich hervorhebt, dass er sich in dieser Enzyklika von seiner Begegnung mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyeb in Abu Dhabi und der Verabschiedung eines gemeinsamen Papiers am 4. Februar 2019 hat anregen lassen. »Entsprechend kann das – vergleichsweise sehr kurze – Dialogdokument als eine erste Grundlegung für die Ausführungen in *Fratelli tutti* ver-

<sup>1</sup> Vgl. dazu Markus VOGT, *Fratelli tutti* als Fortschreibung von *Laudato si'*. Zusammenhänge von Ökologie und Frieden, in: Ursula NOTHELLE-WILDFEUER/Lukas SCHMITT (Hg.), *Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika »Fratelli tutti«: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen*, Freiburg 2021, 72–85.

standen werden.«<sup>2</sup> Diese Bezugnahme stellt eine klare Rahmung des Gesamtdokuments dar. In *Laudato si'* hatte sich der Papst intensiv anregen lassen von dem orthodoxen Patriarchen Bartholomaios, er weitet also hier den Blick über das ökumenische hinaus zum interreligiösen Gespräch. Das gemeinsame Papier mit dem Großimam widmet sich ebenfalls schon der Thematik der Geschwisterlichkeit. Engagement für die Weltgemeinschaft aus dem Gedanken der gottgewollten Geschwisterlichkeit heraus ist ein religionsübergreifendes Thema und Anliegen, mit dem der Papst sich sogar darüber hinaus an »alle Menschen guten Willens« richtet und damit dem klassischen Ansatz einer Sozialenzyklika gerecht wird. Zugleich artikuliert sich darin auch die an vielen Stellen bereits gemachte Erfahrung, dass die Ökumene des gemeinsamen Dienstes, des Engagements für Gerechtigkeit, Frieden und horizontale Versöhnung<sup>3</sup> oft der Motor für das Anliegen der interkonfessionellen und interreligiösen Verständigung ist.

## 2 Zum Leitgedanken der Enzyklika *Fratelli tutti*

Um den material-inhaltlichen Leitgedanken dieser Enzyklika zu verstehen, ist nach Inhalt und Relevanz der Rede von »Geschwisterlichkeit« und »sozialer Freundschaft« zu fragen. Diese stellt für Papst Franziskus das Fundament einer gerechteren Gesellschaft und ihrer Ordnung dar. Papst Franziskus spricht erklärend von der sozialen und der politischen Liebe, die »auch das bürgerliche und das politische Leben betrifft und sich bei allen Gelegenheiten zeigt, die zum Aufbau einer besseren Welt beitragen« (FT 181). Angesichts der gravierenden Herausforderungen der Weltgesellschaft in der Gegenwart geht es ihm um eine Neuorientierung, um einen gesellschaftlichen und politischen Wandel hin zu mehr Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit.

### 2.1 Die inhaltliche Grundaussage: Die Idee der Geschwisterlichkeit

Die Idee der Geschwisterlichkeit lässt sich der Enzyklika zufolge inhaltlich in zwei Aspekten skizzieren: Zum einen geht es Papst Franziskus darum, dass die gleiche Würde jedes einzelnen und aller Menschen *tatsächlich* anerkannt wird. Der Blick auf die Realität führt ihn nämlich zu dem Schluss, dass die Menschenrechte zwar auf dem Papier allgemein anerkannt sind, aber wohl »tatsächlich [...] nicht für alle gleich gelten« (FT 22). Konkret nennt er drei Teilungen der Weltgesellschaft, in denen eine offenkundige Kluft zwischen den Menschen genau diese Geltung der Menschenrechte faktisch in Abrede stellt: Arme und Reiche, Frauen und Männer sowie Freie und Sklaven. Spezifisch zum letzten Punkt führt der Papst eindringlich aus, dass zwar internationale Abkommen der Sklaverei formal ein Ende gesetzt haben und es auch diverse Strategien gibt, das Phänomen zu beenden,

»dass aber noch heute Millionen Menschen – Kinder, Männer und Frauen jeden Alters – ihrer Freiheit beraubt und gezwungen (werden), unter Bedingungen zu leben, die denen der Sklaverei vergleichbar sind. [...] Heute wie gestern liegt an der Wurzel der Sklaverei ein Verständnis vom Menschen, das die Möglichkeit zulässt, ihn wie einen Gegenstand zu behandeln.« (FT 24)

Diesen Gedanken der Sklaverei in *Fratelli tutti* darf man allerdings nicht aufnehmen, ohne auch die folgende Passage noch einzubeziehen, in der der Papst deutliche Worte für die Frage der Beurteilung von Sklaverei durch Theologie und Kirche findet:

»Manchmal betrübt mich die Tatsache, dass die Kirche trotz solcher Motivationen so lange gebraucht hat, bis sie mit Nachdruck die Sklaverei und verschiedene Formen der Gewalt verurteilte. Durch die Weiterentwicklung von Spiritualität und Theologie haben wir heute keine Entschuldigung mehr.« (FT 86)

Aber zurück zu der Frage nach dem Grundgedanken der Geschwisterlichkeit: Über die Frage nach der den Menschen tatsächlich und in der Realität zukommenden Würde hinaus impliziert dieser Grundgedanke der Geschwisterlichkeit zweitens die Notwendigkeit, das Individuelle, die jeweils eigene Identität jedes und jeder Einzelnen anzuerkennen und eben nicht einer Einheitsgesellschaft das Wort zu reden. Dabei geht Papst Franziskus davon aus, dass »ein gesellschaftlicher Zusammenhalt möglich [sein wird], der niemanden ausschließt, und eine Geschwisterlichkeit, die für alle offen ist.« (FT 94)

Mit dieser zweifachen Perspektive bleibt Papst Franziskus nicht auf der individuellen Ebene stehen, sondern er überträgt diesen Gedanken (ähnlich wie Papst Johannes XXIII. es in *Pacem in terris* mit den Menschenrechten auch macht) in Analogie auf die Ebene der einzelnen Nationen bzw. Staaten mit ihrer je eigenen kulturellen Identität und der gesamten Weltgesellschaft, die mehr ist als die Summe der verschiedenen Länder. Sowohl für die individuelle als auch staatliche Ebene verwendet der Papst das von ihm bereits in *Evangelii gaudium* benutzte und dort auch näher erläuterte Bild des Polyeders:

»Der Polyeder stellt eine Gesellschaft dar, in der die Unterschiede zusammenleben, sich dabei gegenseitig ergänzen, bereichern und erhellen, wenn auch unter Diskussionen und mit Argwohn. Denn man kann von jedem etwas lernen, niemand ist nutzlos, niemand ist entbehrlich.« (EG 215)

Mit diesem Bild sucht er zu vermitteln zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Globalismus und Lokalismus; er wirbt für eine geschwisterliche Welt und Gesellschaft mit allen Konsequenzen für die Themen, die aktuell im Diskurs stehen.

## 2.2 Das Verhältnis der Idee der Geschwisterlichkeit zu den klassischen Bausteinen der katholischen Soziallehre

Ein Blick in die sozialetische Tradition zeigt, dass der Begriff der (sozialen) Gerechtigkeit den Kern der Sozialethik in ihrer traditionellen Bestimmung ausmacht. Die Fachdiskussion beschäftigte sich häufig mit der grundsätzlichen Frage nach dem spezifischen Verhältnis zwischen sozialer Gerechtigkeit und Liebe bzw. Barmherzigkeit. Während heute vielfach, wie oben bereits angedeutet, nur das ethische Prinzip der Gerechtigkeit für geeignet gehalten wird, Gesellschaft zu gestalten, Liebe, Barmherzigkeit oder im Anschluss an *Fratelli tutti* eben Geschwisterlichkeit allein als individual-ethisch relevant angesehen werden, geht die moralphilosophische Tradition anders vor. In ihr geht es nicht darum, das eine in das andere hinein aufzulösen, sondern die Spannung zwischen beiden fruchtbar werden zu lassen. Thomas von Aquin formuliert eine gelungene Synthese: »Iustitia sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia dissolutio«.<sup>4</sup>

Im Kontext klassischer Soziallehre, auf die sich die Überlegungen hier konzentrieren, gibt es einige Ansätze der Verhältnisbestimmung zwischen sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe, wobei »soziale Liebe« hier wohl zu übersetzen ist mit »Geschwisterlichkeit«. Papst Pius XI. formuliert in der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* 1931, dass reine Gerechtigkeit der Ergänzung durch das regulative Prinzip der Liebe

2 Anja MIDDELBECK-VARWICK, Vom »neuen Traum der Geschwisterlichkeit«. *Fratelli tutti* als Stabilisator der katholisch-muslimischen Beziehungen, in: NOTHELLE-WILDFEUER/SCHMITT, Unter Geschwistern? (Anm. 1), 34–44, 37.

3 Vgl. dazu Armin G. WILDFEUER, Zerbrochene Geschwisterlichkeit und die Logik horizontaler Versöhnung, in: NOTHELLE-WILDFEUER/SCHMITT, Unter Geschwistern? (Anm. 1), 86–104.

4 THOMAS VON AQUIN, Comm. In Mt 5,7.

bedarf, um ihren eigentlichen Sinn entfalten zu können. Diese Ausführungen werden dort zunächst mit Blick auf den wirtschaftlichen Bereich gemacht, aber es entspricht wohl dem Grundtenor der dort angestellten Überlegungen, wenn sie prinzipiell auf das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe übertragen werden.

Johannes Paul II. ist es, der in seiner Enzyklika *Dives in misericordia* von 1981 über die in *Quadragesimo anno* entwickelte Position hinausgeht und deutlich macht, dass Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht in einer chronologischen Reihenfolge stehen, sondern dass die Forderungen der Gerechtigkeit sich gar nicht erfüllen lassen ohne den Bezug auf die Barmherzigkeit.<sup>5</sup> Johannes Paul II. hebt in aller Deutlichkeit hervor, »dass die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer tieferen Kraft – der Liebe – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen.« (DM 12) Damit geht es ihm in keiner Weise um die Entwertung der Gerechtigkeit, sondern allein um die Erkenntnis dessen, was wahre Gerechtigkeit bedeutet und dass sie erst zu ihrem vollen Gehalt kommt, wenn die Liebe mit ihr verbunden wird.

Der frühere Bonner Sozialethiker Nikolaus Monzel bringt diese Überlegungen zur Verhältnisbestimmung auf die Formel von der »Liebe als Sehbedingung der Gerechtigkeit«;<sup>6</sup> die Liebe – wir könnten genauso sagen: die Geschwisterlichkeit, die davon ausgeht, dass, so Papst Franziskus, »die Existenz eines jeden von uns an die der anderen gebunden ist: das Leben ist keine verstreichende Zeit, sondern Zeit der Begegnung« (FT 66) – vermag den Blick auf den Mitmenschen als Person hin zu lenken und aus dieser Perspektive zu sehen, was das wirkliche »suum cuique« ist. »Die von der Gerechtigkeit bewirkte Gleichheit beschränkt sich [...] auf den Bereich der äußeren, der Sachgüter« (DM 14), es geht um einen Wert, der zwischen mindestens

zwei Personen aufgeteilt oder abgerechnet werden soll, und zwar derart, dass jede Seite genau das bekommt, was ihr zusteht, nicht mehr und nicht weniger. Bei der Liebe dagegen ist der Schwerpunkt anders gesetzt: das Element des Gegenstandes, des Sachgutes, schwindet, vielmehr bringen »Liebe und Erbarmen die Menschen dazu, [...] einander in dem Wert zu begegnen, den der Mensch selbst in der ihm eigenen Würde darstellt.« (DM 14)

Genau an dieser Stelle liegt die Verbindung zu *Fratelli tutti* auf der Hand, denn in der Enzyklika erklärt Papst Franziskus, wie gezeigt, den eigentlichen Sinn von Geschwisterlichkeit mit der tatsächlichen Anerkennung der Würde eines jeden Menschen. Interessant ist der konstitutive Einbezug des Anerkennungstheorems (ohne hier Bezug zu nehmen auf den Ansatz von Axel Honneth<sup>7</sup>), das für den sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart von großer Bedeutung und das wiederum eng mit dem Verständnis von Gerechtigkeit verbunden ist. Mit dieser untrennbaren Verbindung von Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit, wie sie in *Fratelli tutti* fundamental ist, entwickelt Papst Franziskus den hier skizzierten Entwicklungsstrang der Sozialverkündigung ein deutliches Stück weiter und gibt damit der Sozialethik einen wichtigen neuen Impuls. Die in der Tradition immer noch anklingende Dichotomie kann über das hier skizzierte Verständnis von Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit über die Anbindung an die tatsächliche Anerkennung der Würde des Menschen als Scharnier in *Fratelli tutti* überwunden werden.

Eine in diesem Zusammenhang auffällige Beobachtung sei hier noch skizziert, dass nämlich in der gesamten Enzyklika *Fratelli tutti* der Begriff der Barmherzigkeit, der durchaus als bisheriger Leitbegriff des Pontifikats von Papst Franziskus gelten kann, keine konzeptionelle Rolle spielt. An seine Stelle ist in diesem Text eher der Begriff der Geschwisterlichkeit und der (sozialen und

politischen) Liebe getreten. Es lässt sich über die Gründe nur spekulieren, aber es könnte durchaus sein, dass der Papst hier terminologisch präzisiert hat, um den in Kommentaren immer wieder erhobenen Vorwürfen zu entgehen, er habe nur das Mutter-Teresa-Prinzip, also das der Hilfe im konkreten Einzelfall, als Angebot, aber keine strukturelle Perspektive. Die Begriffe, die hier jetzt benutzt werden, bringen diese genuin sozialetische und strukturelle Perspektive und zugleich das christliche Proprium einleuchtender zusammen und zur Sprache.

### 3 Theologischer Hintergrund

Inhaltlich und kompositorisch zentral für den Leitgedanken der Enzyklika ist das vom Papst eindrücklich und detailliert entfaltete Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das das biblisch-theologische Fundament seines Kerngedankens der Geschwisterlichkeit darstellt.

#### 3.1 Die Grundaussage des Gleichnisses im Blick auf *Fratelli tutti*

Mit dem Gleichnis, das biblisch gerahmt wird durch das Gespräch, das Jesus mit einem Gesetzeslehrer über das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe führt, sucht Jesus die Frage zu beantworten, wer »mein Nächster« ist. Das ist für Franziskus die biblisch gewendete Formulierung für die Frage danach, wer denn unter den Bedingungen der heutigen Weltgesellschaft als »Geschwister« zu sehen ist. Papst Franziskus hebt insbesondere hervor, dass bereits im Judentum, aber vor allem dann auch mit Jesus Christus die Überschreitung aller gruppen- bzw. dann politisch bezogenen Grenzen und die Zuwendung besonders zu den Schwächsten das Spezifikum darstellt. Angesichts der Zerschlagbarkeit der Menschen, der Exklusion, die die Gegenwartsgesellschaft errichtet, »können (wir) nicht zulassen, dass jemand

›am Rand des Lebens‹ bleibt« (FT 68). Jesus provoziert einen Perspektivwechsel: Seine Aufforderung meint, nicht zu sondieren, wer mein Nächster ist, sondern jedem selbst zum Nächsten zu werden und ihn damit in seiner Würde bedingungslos anzuerkennen. »Der Samariter erkennt, wer sein Nächster ist, den er mit Gedanken, Worten und Werken lieben soll – um dadurch ihm zum Nächsten zu werden: zu dem Menschen, der ihm so gut hilft, wie er nur kann.«<sup>8</sup>

#### 3.2 Relevanz des Gleichnisses für die Argumentation in der Sozialverkündigung

Zwei Aspekte sind aus der Perspektive der Sozialetikerin an dieser zentralen Verortung der neutestamentlichen Beispiel-erzählung in der Enzyklika in besonderer Weise erwähnenswert:

1 Zum einen ist es die Tatsache überhaupt, dass ein biblisch-neutestamentlicher Text als argumentative Basis für eine genuine Sozialenzyklika herangezogen wird. Dies ist gleichsam der Höhepunkt einer Entwicklung, die sich bereits mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem aber mit der

5 Vgl. Lothar ROOS, Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit? Theorie der sozialen Gerechtigkeit als Bindeglied zwischen Katholischer Soziallehre und Caritas der Kirche, in: Norbert GLATZEL/Heinrich POMPEY (Hg.), Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre, Freiburg i. Br. 1991, 38–59, 48.

6 Nikolaus MONZEL, Die Sehbedingung der Gerechtigkeit, in: DERS. (Hg.), Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre, München 1960, 53–71, 67.

7 Vgl. dazu Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Die Sozialphilosophie der Anerkennung – ein zeitgemäßes Substitut für die Theologie der Nächstenliebe? Oder: Anerkennung statt Barmherzigkeit?, in: Peter SCHALLENBERG/Giampietro DAL TOSO (Hg.), Der Mensch im Mittelpunkt. Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik, Paderborn 2016, 113–128.

8 Thomas SÖDING, Der barmherzige Samariter im Notfalleinsatz. Das Gleichnis Jesu als theologischer Schlüssel zu *Fratelli tutti*, in: NOTHELLE-WILDFEUER/SCHMITT, Unter Geschwistern? (Anm. 1), 45–56, 49.



Sozialverkündigung bei Johannes Paul II. angebahnt hat: Die traditionelle vorkonziliare Soziallehre hatte die genuin theologische Dimension, vor allem die biblische Bezugnahme stark vernachlässigt und biblische Perikopen, wenn überhaupt, dann nicht als eigenständige Quelle ausgewertet, sondern eher im Sinne eines dekorativen Beiwerks zu dem hinzugefügt, was man sowieso mit der natürlichen Vernunft erkannt hat.<sup>9</sup> Das ändert sich nachkonziliar deutlich. Das »sub luce Evangelii« der Pastoralkonstitution (GS 4) bedeutet zunehmend, die offenbarungstheologische Dimension als für sich aussagekräftig in den Blick zu nehmen – die genuin anthropologisch-heilsgeschichtlichen Aspekte bekommen zunehmend mehr Bedeutung. Der spezifisch biblische Bezug in Franziskus' zweiter Sozialenzyklika ist nun einerseits der Höhepunkt dieser Entwicklung, zeigt zugleich aber auch noch einmal eine neue Tendenz in dem erstmalig derart stark gemachten biblischen Bezug. So bekommt die Beispielerzählung in der Enzyklika *Fratelli tutti* eine eigenständige (Aus-)Deutung, der Papst »ordnet das Gleichnis sorgfältig in die gesamtbiblische Überlieferung der Nächsten-, der Fremden- und der Feindesliebe ein, die Jesus charakteristisch akzentuiert.«<sup>10</sup> Diese Deutung wird dann in Verbindung mit dem Leitgedanken der Geschwisterlichkeit gebracht. Der Neutestamentler Thomas Söding beschreibt es so: »Die Überschrift [sc. des zweiten Kapitels ›Ein Fremder auf dem Weg‹ U.N.-W.] zeigt an, in welcher Traditionslinie Papst Franziskus das Gleichnis deutet. Er zeichnet nicht eine Allegorie der Christologie nach, wie es die Kirchenväter gerne getan haben, ohne deshalb das Ethos der Barmherzigkeit zu schwächen, sondern stellt einen Typus der Humanität vor Augen, ohne dessen christologische Dimension zu verkennen. Als Vorbild der Mitmenschlichkeit wird der barmherzige Samariter in die moralischen Herausforderungen der Gegenwart eingezeichnet, die immer persönliche bleiben, auch wenn sie Strukturen betreffen.«<sup>11</sup>

Dadurch entsteht die Besonderheit, dass in diesem genuin theologischen Argumentationsstrang der Enzyklika, in der Deutung von Gott gar nicht die Rede ist, gleichwohl der Gesetzeslehrer erkennt, »dass die Liebe zu Gott genau die Liebe zum Nächsten fordert, die der Samariter übt.«<sup>12</sup> Hieraus lässt sich, zutiefst theologisch begründet, die Konsequenz ziehen, dass gerade das Ernstnehmen des biblischen Bezugs zur größtmöglichen Weite der Anthropologie, zum Ernstnehmen jedweden menschlichen Tuns und zum Überschreiten aller religiösen und kulturellen Grenzen führt.

2 Zum anderen ist auch das Aufgreifen dieser zentralen neutestamentlichen Beispielerzählung vor allem aus einer auf die jüngeren Debatten bezogenen Perspektive von besonderem Interesse und deswegen so bemerkenswert, weil insbesondere in der sozialetischen und theologischen Debatte um Migration und Flucht von einigen Politikern und Wissenschaftlern immer wieder das Argument angeführt wurde, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter sei nur für den individualethischen Kontext relevant, damit sei aber keine Politik zu machen, weil die Strukturfragen in diesem Ansatz keinerlei Berücksichtigung finden könnten. Der dazugehörige Vorwurf kulminiert immer wieder im vorwurfsvollen Begriff des »Gutmenschen«, der die Ebenen des Sozialen überhaupt nicht im Blick habe. Papst Franziskus gibt mit seinen Ausführungen eine Antwort darauf, die deutlich macht, dass eine solche Dichotomie zwischen privat und öffentlich von der Botschaft Jesu her nicht besteht bzw. bestehen kann, wohl aber natürlich eine Unterscheidung notwendig ist. Er macht deutlich, dass Individualethik und Sozialethik zugleich untrennbar miteinander verbunden sind, und geht damit auf einen zentralen Aspekt der wissenschaftlichen Debatte ein:

»Während jemand einem älteren Menschen hilft, einen Fluss zu überqueren – und das ist wahre Liebe – so erbaut der Politiker ihm eine Brücke, und auch dies



ist Liebe. Während jemand einem anderen hilft, indem er ihm zu essen gibt, so schafft der Politiker für ihn einen Arbeitsplatz und übt eine sehr hochstehende Form der Liebe, die sein politisches Handeln veredelt. (FT 186)«.

Das Ernstnehmen der biblischen Erzählung für Fragen der Gegenwart und die Notwendigkeit, Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen dem sozialhistorischen Kontext der damaligen Zeit und der Aktualität aufzuzeigen, führen dazu, dass »(d)ie Dimensionen des Unrechts, das heute seine Opfer fordert, [...] scharf ausgeleuchtet (werden), von ökonomischen zu ökologischen Problemen, von politischen zu kulturellen Konflikten und von sozialen zu religiösen Diskriminierungen.«<sup>13</sup> Der Papst leitet aus der biblischen Erzählung nicht naiv eine politische Handlungsanweisung zur Lösung der Probleme ab, er weiß um die Komplexität und Unterschiedlichkeit der jeweiligen Bereiche, deren eigene Gesetzmäßigkeiten, innerhalb derer mit Sachverstand zu handeln ist, aber er weiß auch darum, dass es sich genau bei dieser Dimension der sozialen Liebe und Geschwisterlichkeit um eine unverzichtbare Perspektive jedweden Handelns handelt.

#### 4 Genuin christliche Aufgabe

Mit Wissen um die immer wieder neu geführte Debatte um die Frage danach, ob die Kirche mit ihrer Soziallehre sich denn überhaupt in den Bereich der Politik und der Wirtschaft einmischen solle und dürfe, formuliert der Papst sehr pointiert seine Antwort darauf: Für ihn ist klar, dass die Kirche selbstverständlich die Autonomie der Kultursachbereiche akzeptiert – das formuliert das II. Vaticanum in *Gaudium et spes*, dass aber zugleich »ihre eigene Mission (sich) nicht auf den privaten Bereich« (FT 276) beschränkt. Es geht ihm nicht darum, Politik – gemeint ist Parteipolitik – zu machen, wohl aber den genuin eigenen Auftrag zu realisieren, nämlich »ständige

Aufmerksamkeit für das Gemeinwohl und die Sorge um eine ganzheitliche menschliche Entwicklung« (FT 276) zu entfalten. Er beendet die Enzyklika mit einem eigenen Kapitel, in dem es um den Dienst der Religionen an der geschwisterlichen Welt geht. Diesen Dienst sieht er u.a. darin, einen Beitrag zur tatsächlichen Realisierung von Geschwisterlichkeit zu leisten, das Wissen um die transzendente Würde des Menschen immer wieder einzubringen und gegenüber Totalitarismen wachzuhalten, die Gottesuche zu ermöglichen, Raum für Reflexion zu öffnen und sich für Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden einzusetzen. Dies alles erwächst aus zutiefst christlicher Identität:

»Wenn die Musik des Evangeliums in unseren Häusern, in der Öffentlichkeit, an unseren Arbeitsplätzen, in der Politik und der Wirtschaft nicht mehr zu hören ist, dann haben wir wohl die Melodie abgeschaltet, die uns herausfordert, für die Würde jedes Mannes und jeder Frau ungeachtet ihrer Herkunft zu kämpfen« (FT 277).

#### 5 Fazit: Der Beitrag von *Fratelli tutti* zur Weiterentwicklung der Sozialverkündigung der Kirche

Als ein entscheidendes Charakteristikum des bisherigen Pontifikats von Papst Franziskus im Blick auf die Sozialverkündigung, der er sich nicht nur in seinen beiden Sozialenzykliken, sondern darüber hinaus in vielen Äußerungen widmet, wurde immer wieder seine deutliche Betonung der Verbindung von Ethik und Ekklesiologie offenkundig. Dies meint die bisher nirgends lehramtlich so klar wie bei Franziskus

9 Vgl. dazu Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, »Duplex ordo cognitionis«. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Paderborn 1991.

10 SÖDING, Der barmherzige Samariter im Notfalleinsatz (Anm. 8), 54.

11 Ebd., 53–54.

12 Ebd., 49.

13 Ebd., 55.

formulierte Erkenntnis, dass wir als Christen und Christinnen nur dann Gehör finden werden mit unseren Beiträgen zur Gesellschaftsordnung, wenn wir die nach außen vertretenen Werte und Prinzipien auch nach innen, in kirchlichen Strukturen, selber umsetzen und leben. Es geht also um die Kirche in ihrer Glaubwürdigkeit! In der Enzyklika *Fratelli tutti* gäbe es viele Ansatzpunkte für diese Verbindung von Kriterien einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung und kirchlicher Struktur, die aber nicht ausgeführt werden.

Dennoch spielt, so haben die unterschiedlichen aufgezeigten Facetten gezeigt, das Thema der Glaubwürdigkeit auch in dieser Enzyklika eine wichtige Rolle, und zwar genau in und mit dem zentralen Gedanken der Geschwisterlichkeit:

1 Die Leitidee der Geschwisterlichkeit als *das* entscheidende Prinzip der Katholischen Soziallehre ist in dieser Formulierung neu für diese Soziallehre der Kirche. Sie macht deutlich, dass Gerechtigkeit allein nicht genügt – glaubwürdig werden die Bemühungen um eine menschenwürdige Gesellschaftsordnung letztlich erst durch die Geschwisterlichkeit, die als Scharnier fungieren kann, Gerechtigkeit und Achtung der Würde des Menschen, Gerechtigkeit und horizontale Versöhnung zusammenzubringen. Diese Leitidee lässt nicht die bisherigen Baugesetzlichkeiten der Soziallehre außer Acht, sondern bindet sie durch ihre weiterreichenden Perspektiven zu einem größeren Ganzen zusammen.

2 Das Prinzip des Dialogs, sozialetisch bereits vorgezeichnet seit dem II. Vatikanum, hat Papst Franziskus insbesondere als interreligiösen Dialog in der Enzyklika stark gemacht und damit einem für die Sozialethik neuen Strang Gewicht verliehen, der sich letztlich im gemeinsamen Engagement für eine Weltgesellschaft in Frieden und Versöhnung als Umsetzung der Idee der Geschwisterlichkeit bewährt. Dadurch gewinnt die Grundidee katholischer Soziallehre an Glaubwürdigkeit.

3 Die Leitidee der Geschwisterlichkeit wird zutiefst theologisch-biblich begründet (was ein absolutes Novum bedeutet), bedarf aber zugleich keines expliziten Bezugs auf die Rede von Gott, ohne seine Relevanz für den aufgezeigten Typus von Humanität zu ignorieren, und eröffnet damit einen weiten Raum für das Miteinander aller Menschen guten Willens. Das bewirkt Glaubwürdigkeit.

4 Mit der Entfaltung des zentralen Prinzips der Geschwisterlichkeit als Scharnier kann Franziskus aufzeigen, dass Individual- und Sozialethik nicht völlig getrennt voneinander, sondern eigenständig, aber notwendig zusammenzudenken sind. Glaubwürdig wird eine christliche Sozialethik erst durch diese Dimension der Geschwisterlichkeit, anthropologisch grundgelegt, theologisch motiviert und global gültig. ♦

# Dialog aus sozialer Verbundenheit

Zum interreligiösen Profil  
der Enzyklika *Fratelli tutti* und  
der Erklärung von Abu Dhabi

von Tobias Specker SJ

Es war gleichsam ein Vermächtnis des 2018 verstorbenen Kardinal Tauran, dass er seiner letzten Botschaft zum Ramadan den Titel »Vom Wettbewerb zur Zusammenarbeit« gab.<sup>1</sup> Der langjährige Präfekt des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog wünschte sich in dieser Botschaft, dass nicht abgrenzende Identitätskonstruktionen und interreligiöse Konkurrenz, sondern eine religiös fundierte Kooperation zugunsten des gesellschaftlichen Gemeinwohls das Verhältnis der Religionen prägen möge. Dieser Wunsch scheint nicht ungehört geblieben zu sein, setzt doch die am 3. Oktober 2020 veröffentlichte Sozialenzyklika *Fratelli tutti*, eine »encyclica for tumultuous times«,<sup>2</sup> mit dem Gedanken eines interreligiös verantworteten Gemeinwohls einen eigenen Akzent im interreligiösen Dialog. Im Folgenden soll die interreligiöse Perspektive der Enzyklika näher bestimmt werden. Hierzu wird zunächst auf die explizit interreligiösen Referenzen des Dokuments einzugehen sein, bevor einige thematische Akzentsetzungen herausgearbeitet werden und die Enzyklika abschließend mit islamischen Stimmen und Entwicklungen in Dokumenten islamischer Organisationen zu kontextualisieren ist. Die Enzyklika sieht sich selbst im engen Zusammenhang mit der *Gemeinsamen Erklärung über die Geschwisterlichkeit aller Menschen*, die am 4. Februar 2019 in Abu Dhabi vom Papst Franziskus und dem Großimam der al-Azhar Universität, Ahmad at-Tayyib,

unterzeichnet wurde.<sup>3</sup> Die Analyse von *Fratelli tutti* geschieht dementsprechend in engem Zusammenhang mit der Gemeinsamen Erklärung (im Folgenden Abu Dhabi-Erklärung).

## 1 Die dialogische Struktur

Die Enzyklika *Fratelli tutti* ist kein Dokument über den interreligiösen Dialog. Anders als die Enzyklika *Evangelii gaudium* spricht sie kein einziges Mal unmittelbar vom Islam oder über muslimische Gläubige. Auch formuliert sie keine ausdrücklich religionstheologischen Perspektiven, die eine christliche Deutung der religiösen Pluralität neu ausrichteten. Und dennoch ist der Dialog und insbesondere die christlich-islamische Begegnung auf neuartige und ungewöhnliche Weise in dieser Enzyklika präsent, so dass auch die Haltung der Kirche zu den anderen Religionen vertieft und um neue Aspekte bereichert wird.

Schaut man zunächst darauf, auf welche Weise die interreligiöse Begegnung in *Fratelli tutti* ausdrücklich thematisiert wird, so lassen sich drei unterschiedliche Dimensionen unterscheiden: Ganz offensichtlich neu und geradezu revolutionär ist die Tatsache, dass Franziskus die gesamte Enzyklika auf die Begegnung mit Ahmad at-Tayyib zurückführt. Mit ihm hat sich Franziskus seit Mai 2016 bereits mehrfach getroffen<sup>4</sup> und im Februar 2019 die

1 Vgl. die Dokumentation in: CIBEDO-Beiträge 3 (2018) 125.

2 Damian HOWARD, *Saving Liberalism from Itself*, in: *The Way* 60 (2021) 20–27, 26.

3 Zum organisatorischen Hintergrund vgl. Timo GÜZELMANSUR, »Menschliche Brüderlichkeit«. Anmerkungen zur Papstreise nach Abu Dhabi und zum Dokument, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2019) 54–64, 54–56.

4 Vgl. Emmanuel PISANI, *Le Document sur la fraternité humaine d'Abou Dhabi du 4 février 2019 et la Charte de La Mecque du 29 mai 2019. Entre stratégies concurrentielles et avancées théologiques*, Absatz 9.

Online unter: <https://journals.openedition.org/mideo/5741> (12.3.2021).

Erklärung von Abu Dhabi unterzeichnet.<sup>5</sup> Bei der Aussage, Franziskus habe sich zur Abfassung der Enzyklika durch at-Tayyib »anregen lassen« (§5),<sup>6</sup> handelt es sich um mehr als um eine symbolische Geste der persönlichen Wertschätzung. Vielmehr zieht Franziskus die Analogie zur Enzyklika *Laudato si'*, die aus dem Gespräch mit dem ökumenischen Patriarchen Bartholomaios entstanden sei (§5). Zudem formuliert er ausdrücklich, dass er sich bei *Fratelli tutti* auch »von nichtkatholischen Brüdern« hat »inspirieren lassen: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi und viele[n] andere[n]« (§286). Damit verankert Franziskus den Dialog in der Struktur des Dokumentes selbst: Auch wenn die Enzykliken von Franziskus klar als lehramtliche Dokumente verfasst sind, sollen sie keine einseitige Kommunikation darstellen. Vielmehr erwachsen sie aus der Kommunikation und vollziehen die Kommunikation performativ selbst mit.<sup>7</sup>

Verkörpert bereits die Makrostruktur der gesamten Textkonzeption das dialogische Anliegen, so findet sich die kommunikative Verflechtung in zweiter Hinsicht entsprechend auch im Text selbst wieder: Fünfmal verweist Franziskus ausdrücklich auf at-Tayyib (§3.4.29.136.191f.). Zudem zitiert das achte Kapitel, das sich den »Religionen im Dienst an der Geschwisterlichkeit« widmet, ganze Passagen der Abu-Dhabi-Erklärung, vor allem die einleitenden Anrufungen, die den Namen Gottes und mit den leidenden und ausgegrenzten Menschen verbindet.<sup>8</sup>

In dritter Hinsicht wird auf der geistlich-spirituellen Ebene explizit auf die interreligiöse Begegnung verwiesen – und diese auch wieder durchgeführt: Zum einen verknüpft die Enzyklika das Leitmotiv der Geschwisterlichkeit mit der Person Charles de Foucaults. Damit gewinnt das Anliegen ein konkretes, persönliches Gesicht und wird mit der Gestalt verbunden, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche

und dem Islam aus geistlich-mystischer Erfahrung auf eine grundlegend neue Basis gestellt hat. Zum anderen schließt Franziskus *Fratelli tutti* mit zwei Gebeten: Zu einem »Ökumenischen Gebet« tritt ein »Gebet zum Schöpfer« hinzu, das, bewusst integrativ verfasst, auch nichtchristliche Menschen als Betende einbezieht.

Die Enzyklika spricht also nicht nur über den Dialog, sondern realisiert ihn zugleich konzeptuell. Dabei löst sie in hervorragender Weise die Methodik des *side by side* ein, die Papst Benedikt XVI. in London 2010 der Methodik des *face to face* hinzufügte.<sup>9</sup> Es geht nicht nur darum, die Andersgläubenden in der dialogischen Begegnung (*face to face*) kennenzulernen und ihren Glauben tiefer zu verstehen, sondern Seite an Seite gesellschaftliche Herausforderungen gemeinsam (*side by side*) zu analysieren und zusammenzuwirken auf sie zu antworten. Wichtig ist, dass dieses *side by side* mehr ist als nur eine religiöse Interessenskoalition zur Verfolgung gesellschaftlicher Ziele oder gar zur wechselseitigen Verteidigung der Einflussphären. Das *side by side* ist vielmehr in einer wirklichen Anerkennung der Alterität der Anderen und der gemeinsamen Verantwortung für das gesellschaftliche Gemeinwohl gegründet. Dem Miteinander von *Fratelli tutti* liegt eine implizite Theologie der Alterität zugrunde, in der der respektvolle und produktive Umgang mit religiöser Differenz selbst zum Ferment des Zusammenhalts einer pluralen Gesellschaft werden kann (§58.93.218). Konsequenter spricht ein muslimischer Kommentar zur Enzyklika auch von einem »co-witnessing«.<sup>10</sup>

## 2 Thematische Akzentsetzungen

Ausgehend von der interreligiösen Verflechtung, die Struktur und Methodik der Enzyklika charakterisiert, kann man nun in einer Zusammenschau der Enzyklika und der Abu-Dhabi-Erklärung drei thematische Akzentsetzungen festhalten.

Erstens kennzeichnet beide Dokumente eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage religiöser Identität. So deutlich betont wird, dass in der interreligiösen Begegnung »keiner seine Identität verleugne« (§3), so entschieden grenzen sich beide Dokumente gegen geschlossene und exklusive religiöse Identitätskonstruktionen ab: »Solange wir die aufrichtige Gottessuche nicht mit unseren ideologischen und zweckmäßigen Interessen verdunkeln, hilft sie dabei, uns alle als Weggefährten zu begreifen« (§274).<sup>11</sup> Immer wieder problematisiert der Papst die Tendenz der Abschottung, die Versuchung, geschlossene Gruppen zu bilden (vgl. z. B. §1.3.59.62). So liegt eine offensichtliche Stärke der beiden Dokumente darin, sowohl auf religiöser als auch umfassender auf gesellschaftlicher und politischer Ebene dezidiert eine Logik der Relation gegen eine Logik der Separation zu stellen. Konvivenz ist mehr als bloße Koexistenz.

Zweitens wird dementsprechend recht präzise die religiöse Wurzel des Fundamentalismus angegriffen, auch wenn sich der Papst immer wieder gegen die Identifizierung von Religion als Quelle von Gewalt und Terrorismus wendet (§281-284). Hierzu variieren die Dokumente das Diktum, das Franziskus bereits bei seinem Besuch in Kairo 2017 verwendete: »Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden; und er will auch nicht, dass sein Name benutzt wird, um die Menschen zu terrorisieren« (§285). Diese fast beiläufige Äußerung zeigt, dass der Bezug auf das Gemeinwohl für die Religionen keineswegs harmlos und selbstverständlich ist. Denn zum einen unterläuft diese Äußerung das Konzept von unmittelbaren Gottesrechten, die ein Staat zu schützen und umzusetzen hätte. Anders als das religionsübergreifende Gemeinwohl können diese die Einheit des Staates und der Gesellschaft nicht gewährleisten. Konsequenter fordern beide Dokumente nicht nur Religionsfreiheit (§279), sondern vor allem auch, »dass in unseren Gesell-

schaften die Auffassung des vollwertigen Bürgerrechts festgelegt und auf eine diskriminierende Verwendung des Begriffs Minderheiten verzichtet wird« (Abu-Dhabi-Erklärung, s. §131). Damit ist ein wichtiger Schritt getan, denn die Religionsfreiheit wird nicht mehr wie im klassischen islamischen Recht auf den kommunitär verfassten Minderheitenschutz einzelner Religionsgemeinschaften, sondern auf die »Auffassung von Bürgerrecht«, die »auf der Gleichheit der Rechte und Pflichten fußt« (Abu-Dhabi-Erklärung), gestützt.<sup>12</sup> Zum anderen rekurriert die knappe Äußerung auf den Namen Gottes, um religiös begründete Gewalt zu kritisieren. Dieses Motiv zieht sich durch die gesamte Lehrverkündigung von Franziskus und bezeichnet eine cha-

5 Genauer gesagt stehen zwei durch die Kooperation von Ägypten und den Vereinigten Arabischen Emiraten geprägte islamische Institutionen hinter diesem Verständigungsprozess: Einerseits das 2014 gegründete »Muslim Council of Elders«, dem Ahmad at-Tayyib vorsteht, und das »Forum for Promoting Peace in Muslim Societies«, dem der mauretanische Rechtsgelehrte und Vorsitzende des emiratischen Fatwa-Rates, Scheich 'Abdallā ibn Bayyāh, vorsteht. Vgl. PISANI, Document (Anm. 4), Absatz 5.  
6 Alle Seitenzahlen im Text, die allein mit § gekennzeichnet werden, beziehen sich auf *Fratelli tutti*.

7 »Die Enzyklika möchte eigentlich selbst Dialog sein [...]: Die Wahrheit steht in sich selbst und es gilt [,] sie im liebevollen Gespräch zusammen zu entdecken«. Peter TURKSON/Peter SCHALLENBERG, *Fratelli tutti*. Eine theologische Sozialethik der politischen Liebe, Mönchengladbach 2020, 7.

8 TURKSON/SCHALLENBERG halten das achte Kapitel sogar für die inhaltliche Mitte des Textes, vgl. TURKSON/SCHALLENBERG, *Fratelli tutti* (Anm. 7).

9 Felix KÖRNER, Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiöser Miteinanders, in: George AUGUSTIN/Sonja SAILER-PFISTER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2014, 235-243, 236-237.

10 Ataullah SIDDIQUI, Pope Francis, Islam and Dialogue, in: Harold KASIMOW/Alan RACE (Hg.), *Pope Francis and Interreligious Dialogue. Religious Thinkers. Engage with Recent Papal Initiatives*, Palgrave 2018, 169-182, 179.

11 Vgl. HOWARD, *Liberalism* (Anm. 2), 24.

12 Vgl. GÜZELMANSUR, *Brüderlichkeit* (Anm. 3), 61-62.



rakteristische Akzentsetzung: Während Benedikt als Heilmittel angesichts religiös begründeter Gewalt wesentlich auf die Kongruenz von Glaube und Vernunft verwies, bezieht sich Franziskus immer wieder auf die Unverfügbarkeit des Gottesnamens. Diese Betonung der Alterität Gottes begründet die Wertschätzung des religiös Anderen und schlägt sich zugleich in der selbstkritischen Auseinandersetzung mit jeder Form religiöser wie kultureller Selbstsicherheit und Selbstgenügsamkeit nieder (§150.203).

Von hierher sind drittens zwei spezifische Akzentuierungen im Dialogverständnis herauszustellen. Bei aller Nähe zu Paul VI., die Franziskus immer wieder sucht, destabilisiert er das Bild der konzentrischen Kreise, mit dem die Ekklesiologie von *Lumen gentium* die Menschheit von den getrennten christlichen Kirchen über die Religionen bis hin zu den Nichtglaubenden der katholischen Kirche zugeordnet hat (vgl. LG 13-16): Zum einen wird Franziskus nicht müde zu betonen, dass der Ort der Kirche die Peripherie sei (§97.219). In der Enzyklika wird die Kirche an der Peripherie durch die Person Charles de Foucaulds verkörpert, denn mit ihm versteht Franziskus die »Identifikation mit den Geringsten und Verlassenen in den Weiten der afrikanischen Wüste« (§287) als Mitte der Geschwisterlichkeit. Zum anderen kann Franziskus von der vermeintlichen Peripherie der Nichtglaubenden sagen: »Paradoxerweise können diejenigen, die sich für ungläubig halten, den Willen Gottes manchmal besser erfüllen als die Glaubenden.« (§74) Die Dialogperspektive des Papstes gründet sich also in einer dezentrierten Ekklesiologie. Dementsprechend ist das Leitbild des Papstes auch nicht der Kreis, sondern der Polyeder, der auch in *Fratelli tutti* ausdrücklich Raum erhält (§144f.190.215).

Zu der dezentrierten Ekklesiologie tritt ein zweiter Akzent hinzu. Franziskus weitet und wandelt die dialogische Begegnungsperspektive hin zu einer Verflechtungsper-

spektive. Zwar teilt Franziskus zunächst die in der philosophischen Anthropologie des Personalismus verankerte Perspektive,<sup>13</sup> die interreligiösen Beziehungen als eine personale Ich-Du-Begegnung zu verstehen. Die wirkliche Originalität seiner Perspektive besteht jedoch darin, die personale Zweierperspektive in den Horizont einer grundlegenden sozialen, ja kosmologischen Verflechtung zu stellen. Beide Enzykliken, *Laudato si'* wie *Fratelli tutti* verbindet ein Menschenbild, das die »soziale Bedeutung der Existenz, [die] geschwisterliche Dimension der Spiritualität«, (§86) in die Mitte stellt. Sehr kritisch und mitunter plakativ kommentiert der Papst die Reduktion des Menschseins auf das autonome, selbstbestimmte Individuum, das er in Selbstbezüglichkeit, Isolation und Indifferenz gefangen sieht.<sup>14</sup> Diesem stellt er jedoch keine Heteronomie und, bei aller Wertschätzung von Familie und Volk, auch keine Naturalisierung traditioneller Ordnungen entgegen. Gegenüber der autonomen Individualität betont die Enzyklika den konstitutiv aus der Beziehung lebenden Menschen und die Verwobenheit der sozialen Existenz (§54.68.111). In den Augen von Franziskus entschließt sich der Mensch nicht erst in freier Selbstbestimmung zur Beziehung mit anderen Menschen, sondern ist in seiner ganzen leiblichen Struktur grundlegend auf andere Menschen bezogen (§43).<sup>15</sup> Die Verbundenheit ist also mehr als nur ein funktionales soziales *networking* und anderes als eine Allianz starker durchsetzungsfähiger Individuen. Sie entspringt der Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz (§79.155.177). Dass wir aufeinander angewiesen sind, ist keine Schwäche, sondern gerade die große Gnade des menschlichen Lebens (§32). Während *Fratelli tutti* diese Verbundenheit aus der sozialen Existenz heraus deutet, weitet *Laudato si'* den Blick auf die Verbundenheit mit dem nichtmenschlichen Leben hin aus. Beide Dimensionen zusammen kann man mit dem Begriff der »interconnectivity«



erfassen, den *Laudato si'* in die Debatte eingebracht hat.<sup>16</sup> Diese Betonung einer grundlegenden Verflochtenheit des Lebens hat nun auch eine tiefe Bedeutung für den Dialog. Auch der Dialog entwächst nicht nur der Zweierbeziehung, sondern der sozialen, ja der ontologischen Konnektivität. Konsequent sind die Religionen deshalb nicht als abgeschlossene Systeme zu betrachten, die erst in einem zweiten Schritt, wohlwollend oder kritisch, miteinander in Beziehung treten. Die andere Religion ist bei der Konstituierung des Eigenen unmittelbar präsent, die Religionen sind grundlegend verflochten. Diese anthropologisch-kosmologische Verflochtenheit ist mehr als ein soziales und kulturelles Faktum. Sie hat auch eine offenbarungstheologische Bedeutung.<sup>17</sup> Franziskus benennt diesen Zusammenhang von Anthropologie und Theologie nicht eigens. Doch ist es auffallend, dass er nicht nur dazu aufruft, nebeneinander zu beten, wie es eine strikte »*side by side*«-Perspektive nahelegte, sondern immer wieder darum bittet, auch füreinander zu beten. Zudem sollten die noch wenig reflektierten inklusiven Elemente seines Betens im interreligiösen Kontext, die, wie beim Gebet in Sarajevo, zentrale jüdische und islamische Anrufungen und Namen Gottes aus der Tradition in das eigene Gebet integrieren, vielleicht weniger als naiver Synkretismus, sondern vielmehr als genauer Ausdruck dieser Verflochtenheit zu verstehen sein. So liegt in dem Begriff der »interconnectivity« ein erhebliches, noch unausgearbeitetes Potential.

### 3 Resonanzen im islamischen Kontext

Um die Bedeutung der Abu-Dhabi-Erklärung sowie der Enzyklika für den interreligiösen Dialog richtig einschätzen zu können, muss man auch auf Reaktionen und tiefergreifende Entwicklungen

auf Seiten der Dialogpartner und -partnerinnen schauen: Ist die dialogische Struktur der Dokumente letztlich nur ein dialogischer Monolog oder gibt es eine eigenständige Bewegung der Anderen im Umfeld der Dokumente? Der knappe Blick sei hier auf islamische Gesprächspartner und -partnerinnen beschränkt. Zunächst kann man auf einzelne wertschätzende Stimmen verweisen. Neben der erwartbar positiven Reaktion der unmittelbar involvierten Partner, Großimam at-Tayyib und der Jurist Mahmoud Abdel Salam,<sup>18</sup> sind im deutschsprachigen Kontext die Stellungnahmen von Ayman Mazyek, dem Präsidenten des Zentralrates der Muslime, sowie von Tuncay Dinçkal, dessen Stimme die Rezeption in der Hizmet-Bewegung um den Prediger Fethullah Gülen repräsentiert, zu nennen, denen man im englischsprachigen Kontext die differenzierten Artikel des britischen Islamwissenschaftlers Ataullah Siddiqi und der Direktorin des Center for Dialogue and Action in Islamabad, Amineh A. Hoti, zur Seite stellen

<sup>13</sup> Vgl. TURKSON/SCHALLENBERG, *Fratelli tutti* (Anm. 7), 3.

<sup>14</sup> Vgl. ausdrücklich *Fratelli tutti* §111, §109.275 sowie die Kritik des Liberalismus §§163–169. Vgl. differenziert TURKSON/SCHALLENBERG, *Fratelli tutti* (Anm. 7), 11–12. Die bleibenden Anliegen des Liberalismus in der Enzyklika betont HOWARD, *Liberalism* (Anm. 2), 22–23.

<sup>15</sup> Man kann sich deshalb fragen, ob der Begriff der »sozialen Freundschaft«, den Franziskus bereits in den Titel der Enzyklika setzt, nicht missverständlich ist, denn die Freundschaft ist doch gerade am ehesten ein Zusammenschluss autonomer Individuen. Treffender wäre die Rede von der »sozialen Verbundenheit«, die Frank Vogelsang in die Debatte eingebracht hat: »Menschen sind miteinander verbundene Wesen, nur auf der Grundlage dieser Verbundenheit können sie sich auch individualisieren«. Frank VOGEL-SANG, *Soziale Verbundenheit. Das Ringen um Gemeinschaft und Solidarität in der Spätmoderne*, Freiburg i. Br. 2020, 90.

<sup>16</sup> Vgl. v. a. *Laudato si'*, §240.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu Reinhold BERNHARDT, *Interreligio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, Zürich 2019, 431–457.

<sup>18</sup> Vgl. <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2020-10/ahmad-al-tayyeb-tweet-fratelli-tutti-gewissen-papst-menschheit.html> (12.3.2021).

kann.<sup>19</sup> Die durchweg positiven Reaktionen betonen stark die Gemeinsamkeit. In der Problemdiagnose werden die Gefahren eines indifferenten Individualismus sowie separativer Tendenzen herausgestellt, allerdings ohne einen religiösen Anteil an separativen Tendenzen in den Blick zu nehmen. Positiv bestätigt wird die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe, zum Teil unter Verweis auf das *Common Word* von 2008. Unterstrichen wird schließlich die Verbindung von Geschwisterlichkeit und Gemeinwohl, die ausdrücklich auch Religionsgrenzen und religiöse Gruppenzugehörigkeiten übersteigen soll. Eine Wertschätzung aus einer spezifischen religiös-philosophischen Tradition heraus formuliert die *Gemeinsame Stellungnahme muslimischer Geistlicher zu Abu Dhabi*,<sup>20</sup> unterzeichnet von 22 sowohl sunnitischen als auch schiitischen Gelehrten, unter anderem Tim Winter und Mustafa Ceric, die alle der *sophia perennis* nahestehen. Dementsprechend akzentuieren sie die legitime Vielfalt der einen Offenbarung, lesen die Erklärung zugleich aber unter einem strikt modernitätskritischen Vorzeichen und betonen die unabdingbare Theozentrik aller wirklichen Geschwisterlichkeit.

In zweiter Hinsicht ist auf Reaktionen symbolisch-repräsentativer Art hinzuweisen. So wurde im Nachgang zur Abu-Dhabi-Erklärung das multireligiös und multikulturell besetzte *Higher Committee for Human Fraternity* eingerichtet. Es initiiert nicht nur die »Celebrations of Human Fraternities«, die sich in der Etablierung des 4. Februars als Tag der Geschwisterlichkeit aller Menschen durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen fortsetzen. Ebenso treibt es den Bau eines Abrahamic Family House voran, in dem eine Moschee, eine Kirche, eine Synagoge sowie ein Bildungszentrum in symbolträchtiger Gemeinschaft auf einem Campus nahe des Louvre Abu Dhabi entstehen sollen.

Ist diesen Aktionen die Nuance einer ägypto-emiratischen (und in Zukunft womöglich auch saudischen) Imagekampagne nicht ganz abzusprechen, so ist in einer dritten Hinsicht auf die tiefergreifende theologische Legitimation einer religionsübergreifenden Staatsbürgerschaft in verschiedenen Erklärungen islamischer Organisationen hinzuweisen. Zu nennen ist hier zunächst die Linie, die sich von den zwei al-Azhar-Erklärungen (Dezember 2014 und März 2017) über die Marrakesch-Erklärung vom Januar 2016 bis hin zur Charta von Mekka im Mai 2019 zieht.<sup>21</sup> Akteure sind staatsnahe sunnitisch-religiöse Institutionen, die das religiös-politische Anliegen verbindet, dem Einfluss der Muslimbruderschaft und ihrer staatlichen Unterstützer sowie natürlich dem Einfluss des Iran entgegenzutreten.<sup>22</sup> Inhaltlich sind diese Dokumente beachtenswert, da sie nicht auf die Rechte religiöser Minderheiten im traditionellen Millet-System des islamischen Rechtes rekurrieren, sondern eine Bürgerschaft (*muwātana*) von Bürgern und Bürgerinnen islamisch geprägter Staaten anzielen, die die religiösen Differenzen überbrückt und gleiche Rechte gewährleistet. Religiös legitimiert werden die Bürgerrechte durch den unmittelbaren Rückgriff auf die frühe medinensische Zeit, nämlich auf die sogenannte »Verfassung von Medina«, einen Pakt, der kurz nach der Hīgra zwischen Muhammad und Ausgewanderten sowie den Helfern und den jüdischen Stämmen in Medina geschlossen wurde. Diese theologische Legitimation beugt dem Vorwurf der unerlaubten Neuerung (*bid'a*) vor. Sie wird jedoch auch kritisch gesehen, birgt der unmittelbare Rückgriff auf die medinensische Zeit die Gefahr eines Anachronismus, der den heutigen Herausforderungen der innerreligiösen Pluralität und des Zusammenlebens von Glaubenden und Nichtglaubenden nicht gerecht wird. Zudem ist sie nicht leicht von einer heilsgeschichtlichen Teleologie zu trennen, die auf ein islamisch strukturiertes

Gemeinwesen in Medina und die klare Superiorität des Islam abzielt.<sup>23</sup> Der zweiten Problematik begegnet auf originelle Weise die *Charta New Alliance of Virtues*, die 2018 auf einer Konferenz in Washington vorbereitet und im Dezember 2019 bei dem sechsten »Forum for Promoting Peace in the Muslim World« in Abu Dhabi vorgestellt wurde. Anders als die vorangegangenen Erklärungen bezieht sie sich in ihrer theologischen Legitimation nicht auf die sogenannte »Verfassung von Medina«, sondern auf den »Bund der Tugend (ḥilf al-fuḍūl)«, der zum Schutz eines übervorteilten fremden Kaufmannes von mekkanischen Notabeln geschlossen und im Rückblick von Muhammad gewürdigt wurde. Damit, und das ist entscheidend, rekuriert die Erklärung auf ein Ereignis, das weit vor der ersten Offenbarung an Muhammad stattfand. Sie begründet die vorbildliche Gerechtigkeit also nicht in der prophetischen Rolle Muhammads und auf der Grundlage der Offenbarung, sondern in der (durch die prophetische Überlieferung gebilligten) menschlichen Tugendhaftigkeit und schlägt damit in gewisser Weise die Brücke zu einem naturrechtlichen Denken.<sup>24</sup> Von hierher ist bei allem bleibenden Anachronismus ein vielversprechender Brückenschlag zu einer Ausrichtung am Gemeinwohl möglich, das die religiöse Pluralität überbrückt und den Religionen eine positive gesellschaftsgestaltende Mitwirkung zugesteht, ohne dass eine einzige Religion implizit als dominierende Basis des gesellschaftlichen Zusammenhalts vorausgesetzt wird. Damit ist ein bedeutender theologischer Schritt getan, der von einer echten Konsonanz zwischen den islamischen Gesprächspartnern und der Vision von *Fratelli tutti* sowie der Erklärung von Abu Dhabi sprechen lässt.<sup>25</sup> Die Aufgabe der Zukunft wird es sein, dieses Konzept praktisch zu implementieren – sowohl in Bezug auf politische Strukturen als auch im Blick auf den Erziehungs- und Bildungsbereich.

#### 4 Ausblick

Die Würdigung des interreligiösen Profils der Erklärung von Abu Dhabi und der Sozialenzyklika *Fratelli tutti* soll die kritischen Anfragen nicht ignorieren, die sich an die beiden Dokumente richten. In Bezug auf die interreligiöse Dimension problematisieren sie in einer ersten Hinsicht die theologische Deutung religiöser Pluralität, die die Erklärung unmittelbar auf Gottes Willen zurückführt und in ihrer Formulierung auf koranische Verse anspielt, die in dialogorientierten (oder auch apologetischen) islamischen Auslegungen der jüngeren Zeit als Legitimation interreligiöser Vielfalt verstanden werden (z.B. 5:48 oder 49:13). Die ernsthaften Kritiken fragen, ob die Pluralität in sich ein Wert sei oder nicht einen Ausdruck menschlicher Kontingenz darstelle, den Gott zulässt.<sup>26</sup> Zudem problematisieren sie, auf welcher Grundlage die Gemeinsamkeit definiert wird, und sensibilisieren

19 Vgl. Ayman MAZYK, Mehr als ein wertvolles Wort: Die Sozialenzyklika von Papst Franziskus aus muslimischer Sicht, in: HK 75 (2021/1) 44–46. Die Stellungnahme von T. Dinçkal erscheint in den CIBEDO-Beiträgen 2 (2021); Amineh A. HOTI, Pope Francis's Compassion, in: KASIMOW/RACE, Pope Francis and Interreligious Dialogue (Anm. 10), 145–168.

20 In: CIBEDO-Beiträge 1 (2020) 22–27.

21 Vgl. differenziert PISANI, Document (Anm. 4), Absatz 7–10.

22 Vgl. GÜZELMANSUR, Brüderlichkeit (Anm. 3), 55. Bisher wurde, besonders von der Islamischen Weltliga, im Gegenzug zur Muslimbruderschaft oftmals der wahabitische Islam stark gemacht. Zu einer möglichen Neuausrichtung seit 2016 s. PISANI, Document (Anm. 4), Absatz 10 und Absatz 25–38.

23 Vgl. Friedmann EISSLER: [https://www.ezw-berlin.de/html/15\\_7020.php](https://www.ezw-berlin.de/html/15_7020.php) (12.3.2021).

24 So lautet der erste Satz auch »AFFIRMING the shared values of the Abrahamic faiths, as well as the rights with which all human beings are naturally endowed«. S. <https://www.allianceofvirtues.com/english/chart.asp> (12.3.2021).

25 Vgl. PISANI, Document (Anm. 4), Absatz 24.

26 Vgl. GÜZELMANSUR, Brüderlichkeit (Anm. 3), 58–60 und PISANI, Document (Anm. 4), Absatz 19–23.

damit für die Tatsache, dass im Dialog eben nicht nur einzelne Themen, sondern auch die Bestimmung von Gemeinsamkeit und Differenz selbst umstritten ist.

Sind die Dokumente im Blick auf die religiöse Pluralität in den Augen der Kritiker zu vollmundig, so verweisen die kritischen Reaktionen in anderer Hinsicht auf ein auffallendes Schweigen: So deutlich das »Recht auf Bekenntnisfreiheit und auf die Freiheit, anders zu sein[,]« (Abu-Dhabi-Erklärung), thematisiert wird, so wenig ist von der Freiheit zum Religionswechsel und der Freiheit, keiner Religion anzugehören, die Rede.<sup>27</sup> Tiefergehend deutet diese Leerstelle auf das auch interreligiös noch weiter auszulotende Verhältnis von Anthropologie und Theologie hin: Wie ist die Theozentrik des christlichen und islamischen Menschenbildes mit dem Eigenrecht einer nichtreligiösen Anthropologie in eine Beziehung zu bringen? Wie kann dementsprechend eine in der Offenbarung gegründete Anthropologie die Entscheidung, den Glauben abzulehnen, auch theologisch würdigen? Wie kann sie auf eine naturrechtlich verankerte Würde des Menschen gerade als Überbrückung der religiösen Differenz zurückgreifen, ohne den Menschen optimistisch-vereinnahmend eine immer schon gegebene implizite Religion zu unterstellen? Vielversprechend erscheint in dieser Hinsicht, dass die Anthropologie der Dokumente mit gegenwärtigen sozialphilosophischen Ansätzen zusammenklingt: So unterschiedliche Autoren wie Charles Taylor und Jeffrey Stout, Hartmut Rosa und Frank Vogelsang bis hin zu Bruno Latour und Heinz Bude problematisieren ein Menschenbild, das Grenzüberschreitung, Umweltbeherrschung und Selbstbezüglichkeit zu Eckpfeilern des Individuums macht, und betonen demgegenüber die Aspekte der Leiblichkeit, der Passivität und des Pathos, vor allem aber auch der sozialen Verbundenheit. Und genau hier liegt das interreligiös anregende Potential

der Dokumente: Sie zeigen, dass die immer wieder beschworene Geschwisterlichkeit mehr ist als ein moralischer humanitärer Appell. Vielmehr geht sie mit einer erneuerten Vision des Menschen einher, die diesen als ein in seiner Leiblichkeit und in seiner Verletzlichkeit untrennbar mit den Anderen und der nichtmenschlichen Umwelt verbundenes Wesen versteht. Um mit dem Pathos des lateinamerikanischen Papstes zu schließen: »Dies ist ein schönes Geheimnis, das es ermöglicht, zu träumen und das Leben zu einem schönen Abenteuer zu machen. Niemand kann auf sich allein gestellt das Leben meistern [...]. Es braucht eine Gemeinschaft, die uns unterstützt, die uns hilft und in der wir uns gegenseitig helfen, nach vorne zu schauen. Wie wichtig ist es, gemeinsam zu träumen!« (§8) ♦

<sup>27</sup> Vgl. GÜZELMANSUR, Brüderlichkeit (Anm. 3), 60-61 und PISANI, Document (Anm. 4), Absatz 13-18.

## Es begann mit einem Traum

Die Salesianer Don Boscos  
und die »missio ad gentes«

von Lothar Bily SDB

### 1 Die Salesianer Don Boscos – ein »Missionsorden«?

**O**bwohl die Gemeinschaft der Salesianer Don Boscos mit etwa 14.500 Mitgliedern zu den größten Ordensgemeinschaften in der Katholischen Kirche gehört und in 90 Provinzen in rund 130 Ländern weltweit tätig ist,<sup>1</sup> wird sie als »Missionsorden« praktisch nicht wahrgenommen. Im Päpstlichen Jahrbuch wird die Kongregation jedenfalls nicht unter den »missionarischen Instituten« (das sind Gemeinschaften, die sich ausschließlich der Mission widmen) aufgeführt. Dagegen soll im Folgenden gezeigt werden, dass die missionarische Dimension ein essentieller Bestandteil des salesianischen Charismas ist und die Mission von Anfang an zum Plan des Ordensgründers, des hl. Giovanni Bosco (1815-1888), gehörte. So konnte ein früherer Generaloberer der Gemeinschaft, Don Egidio Viganò, in einem Artikel feststellen: »Wir können sicher sagen, dass Don Bosco zu den großen Missionaren des 19. Jahrhunderts gezählt werden kann, auch wenn er selbst niemals in der Mission tätig war.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Im Grunde müsste man weiter greifen und sagen: Zur salesianischen Sendung für die Jugend in der Welt gehören auch die Don Bosco-Schwestern (offiz. »Töchter Mariens, der Hilfe der Christen« FMA) mit ihren ebenfalls rund 14.000 Mitgliedern, gegründet 1872 von Giovanni Bosco zusammen mit Maria Domenica Mazarello. Dazu eine ganze Reihe kleinerer Gemeinschaften, die v. a. in den Missionsgebieten von Salesianern gegründet wurden. Eine aktuelle Zusammenstellung bietet: The Salesian Family of Don Bosco, hg. vom GENERALAT DER SALESIANER, Rom 2020.

<sup>2</sup> Egidio VIGANÒ, The Salesian Missionary Vocation, in: Missionary Formation of the Salesians of Don Bosco, hg. vom GENERALRAT DER SALESIANER, Rom 2014, 35-42, 35.

Es soll in den weiteren Ausführungen alleine um die klassische »*missio ad gentes*« gehen, denn seit einigen Jahren verfolgt die Generalleitung der Salesianer auch ein missionarisches »Projekt Europa«, mit dem vor allem junge Ordensmitglieder aus Afrika und Asien zur Mitarbeit in europäischen Ländern eingeladen werden sollen, das wir aber eher unter den Begriff »Neuevangelisierung« fassen würden.

Zudem wird der Leser merken, dass sich der Verfasser für die Geschichte des missionarischen Wirkens der Salesianer praktisch ausschließlich auf das südliche Lateinamerika konzentriert. Dies erschien ihm gerechtfertigt, da zum einen die Ausweitung des Werkes Don Boscos über Europa hinaus dort begann, zum anderen das, was er für das »salesianische missionarische Charisma« hält, bereits »in nuce« erkennbar wird. Schon aus Platzgründen muss daher die Geschichte der salesianischen Missionen in China,<sup>3</sup> Indien<sup>4</sup> und Südostasien und Afrika<sup>5</sup> außer Betracht bleiben.

## 2 Don Bosco und das »weite Land«

In populären Darstellungen des Lebens und Wirkens Don Boscos (1815-1888) wird meist berichtet, die Hinwendung zur Mission »*ad gentes*« sei durch einen recht dramatischen Traum angestoßen worden, irgendwann zwischen 1871 und 1872.<sup>6</sup> Don Bosco berichtete, er habe sich in einer unermesslich weiten und wüsten Ebene vorgefunden und dunkelhäutige, wild aussehende, fast nackte Menschen beobachtet, die sogar getötete Feinde aßen.<sup>7</sup> Er sah dann auch Missionare kommen, die er als seine »Söhne«, also als Salesianer erkannte, die dann von den wilden Stämmen voll Freude und friedlich empfangen wurden. Don Bosco habe lange überlegt, um welches Gebiet es sich da gehandelt habe, bis er darauf gestoßen wurde, dass es sich um Patagonien, den südlichsten Teil Argentiniens und Lateinamerikas gehandelt hatte. Der Bischof von

**3** Für China wären z. B. hervorzuheben die beiden ersten Märtyrer der Kongregation (»*Protomartiri*«): Der Missionsbischof von Guangdong (Südchina) Aloisius Versiglia (geb. 5.6.1873 in Olivia Gessi) und sein Mitbruder Callisto Caravario (geb. 18.6.1903 in Cuorgne bei Turin), beide ermordet in den Wirren des chinesischen Bürgerkrieges am 25.2.1930 bei Lianzhou, als sie der Entführung einiger junger Mädchen durch Banditen entgegentraten, und am 1.10.2000 von Papst Johannes Paul II. heilig gesprochen. Vgl. dazu Josef WEBER, *Ihr sollt meine Zeugen sein. Ein Lebensbild der ersten Salesianermärtyrer Bischof Luigi Versiglia und Don Callisto Caravario*, München 1983; Anne HOFFMANN, *Die Unbeirrbarkeit des Herzens. Ein Glaube, der stark macht gegen die Angst: Aus dem Leben von Aloisius Versiglia und Kallistus Caravario*, München 2005.

**4** In der stellen mit etwa 2700 Mitbrüdern und 11 Ordensprovinzen heute bereits das größte nationale Kontingent der Salesianer. In Indien engagieren sie sich vor allem für Bildung und Ausbildung, gegen Kinderarbeit und die Minderwertigkeit von Mädchen und Frauen. Im Rahmen des Projektes »Don Bosco's Way« leben sie z. B. mit Jugendlichen aus anderen, nichtchristlichen religiösen Traditionen zur Förderung religiöser Toleranz. Zudem sind indische Salesianer weltweit, auch in Europa und Deutschland, tätig.

**5** Im anglophonen Westafrika sind in den letzten drei Jahrzehnten auch deutsche und österreichische Salesianer aktiv geworden: Zunächst in Ghana in den Städten Sunyani und Tema mit Jugendzentren für die schulische und berufliche Ausbildung. Dann mit dem Projekt »Fambul« in Freetown, der Hauptstadt von Sierra Leone. Unter dem großen Einsatz des deutschen Salesianerbruders Lothar Wagner, der in Benediktbeuern Sozialpädagogik und Theologie studiert hat, wurde ein weit gespanntes Werk vor allem für Straßenkinder, ehemalige Kindersoldaten und jugendliche Prostituierte geschaffen, das alle Bereiche von der schulischen und beruflichen Ausbildung bis hin zum Rechtsbeistand bei Polizei und Behörden und zur medizinischen Betreuung umfasst. Viele Kinder haben durch den langjährigen Bürgerkrieg und die Ebola-Epidemie ihre Eltern und Angehörigen verloren und sind traumatisiert. – Junge afrikanische Salesianer kommen zum Studium oder auch zur Mitarbeit nach Europa und in den deutschen Sprachraum.

**6** In Don Boscos Leben spielten Träume eine große Rolle. So schreibt Egidio Viganò in dem eben zitierten Artikel, Don Bosco sei geradezu der »träumende Heilige« gewesen (VIGANÒ, *The Salesian Missionary Vocation* [Anm. 2], 38). Er hatte auch noch einige weitere »Missions-träume«, in denen er auch Missionsgebiete in Afrika und Asien »sah«. Über diese Träume, die Don Bosco auch für seine pädagogische Arbeit einsetzte, etwa bei den Gute-Nacht-Ansprachen für Jugendliche und Mitbrüder, ist viel gerätselt worden. Immerhin schreibt Pietro Braidò in der bisher wohl besten historisch-kritischen Darstellung des Lebens Don Boscos, dieser habe sich schon in seiner schwierigen Kindheit allen Eingebungen durch Träume entzogen. Offenbar waren seine »Träume« später zumindest teilweise eine Reaktion auf den alltäglichen Druck durch



Buenos Aires hatte über den argentinischen Konsul in Savona, Giovanni B. Gazzolo, nämlich bei Don Bosco angefragt, ob nicht Mitglieder seiner Gemeinschaft in Buenos Aires Pfarrseelsorge übernehmen und ein Internat für Jungen errichten könnten. So kam es nach einigen Vorbereitungen zur feierlichen Aussendung und am 14. November 1875 zur Einschiffung einer ersten Gruppe junger Mitbrüder in Genua, begleitet von einem engen Vertrauten Don Boscos, Don Giovanni Cagliero, der später sogar Kardinal von Buenos Aires werden sollte.<sup>8</sup>

Die Arbeit in Argentinien lief recht zäh an, da es innenpolitische Spannungen gab, der Süden des Landes noch nicht völlig von der Zentralregierung unter Kontrolle gebracht worden war und man zunächst genug unter den zahlreichen italienischen Einwanderern zu tun hatte.<sup>9</sup> Als Don Bosco am 31.1.1888 in Turin starb, waren aber schon 150 Salesianer und 50 Don Bosco-Schwester in fünf Ländern Südamerikas tätig. Die Arbeit des jungen Ordens geriet so doch noch zu einer Erfolgsgeschichte.<sup>10</sup>

Tatsächlich muss man aber sagen, dass der Gedanke einer weltweiten Sendung bei Don Bosco schon viel früher gegeben war und die Ausbreitung seiner noch jungen Gemeinschaft (offiziell gegründet 1859) in der Logik der Ereignisse lag, sobald sein Werk in Piemont und im übrigen Italien einigermaßen Fuß gefasst hatte. Die für Don Bosco so kennzeichnende »apostolische Unruhe« hätte es ihm nie gestattet, sich auf etwas Erreichtem auszuruhen. Den Aufbruch in die Völkerwelt sah er geradezu als eine Art Heilmittel gegen die Gefahren der Verknöcherung und Selbstzufriedenheit seiner Gemeinschaft.<sup>11</sup>

Zudem war »Mission« immer schon ein ganz besonderes Thema gewesen, das Don Bosco von seiner Jugendzeit an und besonders im Priesterseminar beschäftigte. Er dachte sogar daran, bei den »Oblaten der Jungfrau Maria« ein-

kleinliche Vorschriften und Anordnungen von staatlichen wie kirchlichen Bürokraten. Vgl. Pietro BRAIDO, Don Bosco. Ein Leben für die Jugend. Eine wissenschaftliche Biografie, 2 Bände, München 2016 (italien. Originalausgabe Rom 2003), hier Bd. 2, 195.

**7** »Kannibalismus« war für damalige Europäer häufig ein klassisches Kennzeichen für wilde, unzivilisierte Völker. Oder andersherum gesagt: Man konnte sich den »Wilden« eigentlich nur als Kannibalen vorstellen. Der »Wilde« war ein geradezu magisches Wort, das Interesse und Neugier weckte. Man glaubte, sich den Ursprüngen der menschlichen Natur zu nähern, und die »Wilden« von Patagonien waren legendär. Interessant ist, dass die ersten jungen Salesianer in Argentinien in ihren Briefen nach Hause genau die allgemeinen Erwartungen hinsichtlich der »Wilden« bestätigten (obwohl sie meist noch in Buenos Aires waren), um weitere Missionare anzuwerben. Vgl. Pietro STELLA, Don Bosco. Leben und Werk, München/Zürich/Wien 2000, 222.

**8** Die gesamte Geschichte des Missionsprojektes in Argentinien ist in ihren verschiedenen Etappen recht komplex. Vgl. dazu BRAIDO, Don Bosco (Anm. 6), 195–220. Aber auch: Teresio BOSCO, Don Bosco – Priester und Erzieher. Kevelaer/München 2012, 287–288. Schon vorher gab es einen Versuch Don Boscos, über Kontakte nach Irland in anglophone Missionsgebiete zu kommen, was sich dann aber zerschlug. Vgl. BRAIDO, Don Bosco (Anm. 6), 196ff.

**9** Eine sehr ausführliche Darstellung des Weges der Söhne Don Boscos nach Südamerika bringt Miguel RODRÍGUEZ-RUIZ in seinem Buch: Salesianer in Lateinamerika. Missionarische Herausforderungen im Sinne Don Boscos, München 1994. Zu Argentinien und Patagonien ab S. 41. Rodríguez-Ruiz berichtet auch über die Vorgeschichte und nimmt eine Einordnung des Missionsanliegens Don Boscos in den kirchenschichtlichen Kontext vor.

**10** Davon zeugt auch die beinahe Allgegenwart salesianischer Einrichtungen in Lateinamerika und besonders in Patagonien, worüber auch der bekannte britische Globetrotter und Autor Bruce Chatwin (1940–1989) in seinem Buch *In Patagonien* (engl. 1977, dt. 1981) schreibt.

**11** Ehrlicherweise muss man aber hinzufügen, dass Don Boscos Aktivitäten in Lateinamerika auch eine anti-protestantische »Stoßrichtung« besaßen. Schon für seine Heimat Piemont und Italien lässt sich feststellen, dass er mit seiner Gründung von Oratorien und Heimen für die Jugendlichen ähnlichen protestantischen Bestrebungen entgegenwirken wollte, vor allem der im Piemont einflussreichen Waldenser und der im 19. Jahrhundert in Italien tätig werdenden Luthe-raner. In Argentinien war die patagonische Provinz Chubut durch anglikanische und calvinistische Einwanderer aus Wales sowie durch (hugenottische) Franzosen erschlossen worden. Zudem kamen Siedler und Missionare von den britischen Falklandinseln herüber. Don Bosco dachte durchaus kontroverstheologisch und sah den katholischen Missionar um das Heil der Seelen bemüht, den protestantischen vor allem um Geld und Gewinn! Vgl. BRAIDO, Don Bosco (Anm. 6), 224. Ferner: STELLA, Don Bosco (Anm. 7), 232–233.

zutreten, die eine intensive Missionsarbeit in Indochina begonnen hatten.<sup>12</sup> Das I. Vatikanische Konzil 1869/70 hatte dann alle Missionsträume bei Don Bosco wieder neu aufleben lassen: Zahlreiche Kardinäle waren aus allen Weltgegenden nach Rom gekommen und wandten sich dann auch an die Oberen verschiedener Ordensgemeinschaften, um Ordensleute für die Tätigkeit in ihren Ländern anzuwerben.<sup>13</sup>

### 3 Gesandt zur armen Jugend

Es ist interessant, wie sich Don Bosco und seine engsten Mitarbeiter den Beginn der Missionsarbeit in Argentinien vorgestellt hatten: Man wollte eben zunächst unter den Italienern in der Hauptstadt Buenos Aires mit der Seelsorge, aber auch mit der Übernahme eines Jungeninternats in San Nicolas de los Arroyos, etwa 300 Kilometer landeinwärts, anfangen und sich dann langsam in Richtung der argentinischen Pampa voranarbeiten. Dabei war Schulen, Internaten und Oratorien für die Kinder und Jugendlichen der verschiedenen Indianervölker eine besondere Rolle zugeordnet, über sie wollte man einerseits diesen Völkern Zivilisation und den einen, wahren, heilbringenden Glauben der katholischen Kirche bringen, zum anderen auch Kontakte zu den Eltern knüpfen und deren Vertrauen gewinnen. Es war Don Boscos Wunsch, eines Tages Indianer vorzeigen zu können, die selbst zu Missionaren wurden, aber das blieb ein Traum. Der einzige »Gewinn« war hier Zefirino Namuncurà, Sohn des Kaziken (Häuptlings) Manuel Namuncurà, der aber noch als junger Mann verstarb.<sup>14</sup>

So kann man sagen, dass die Vorgehensweise und das Ziel der salesianischen Mission dem Ausgangspunkt in Turin und Italien entsprachen: Getreu ihrem Gründer Don Bosco wissen sich die Salesianer bis heute zu den einfachen und armen Menschen

gesandt, vor allem zur bedürftigen Jugend, kamen dabei damals selbst zum großen Teil aus einem einfachen, ärmlichen Milieu, und wirkten so volkstümlich unter der jeweiligen Bevölkerung, dem Anliegen Don Boscos verpflichtet, aus armen und ungebildeten Menschen »gute Christen und gute Staatsbürger« zu machen.

Die salesianische Sendung zur (armen) Jugend setzt schon von Don Bosco und seiner »Pädagogik der Vorsorge« her auf eine ganzheitliche Förderung: Emotional, intellektuell, körperlich, kulturell, sozial und religiös, heutzutage natürlich auch unter der Vorgabe »Bewahrung der Schöpfung«. Es geht, wie die Salesianer heute sagen, darum, dass »das Leben junger Menschen gelingt«. Missionarische Sendung und pädagogisches Handeln greifen dabei untrennbar ineinander: »Indem wir evangelisieren, erziehen wir; indem wir erziehen, evangelisieren wir«, schrieb der ehemalige Generaloberer Don Egidio Viganò.<sup>15</sup>

Das bedeutet in der missionarischen Praxis für die Salesianer Don Boscos, Menschen unterschiedlicher Herkunft, Rasse, wirtschaftlichem Niveau und religiösem Glauben ohne Vorurteile aufzunehmen; ferner Studium ihrer Kulturen und ihrer religiösen Vorstellungen, Fähigkeit zum Dialog mit Menschen anderer religiöser oder kultureller Herkunft, besonderer Einsatz für die Ärmsten in der jeweiligen Gesellschaft und auch die Zusammenarbeit mit Laien und den Jugendlichen selbst durch Mitbeteiligung und Mitverantwortung für die Mission.<sup>16</sup>

### 4 Das salesianische Charisma ist missionarisch

Aus dem bisher Gesagten dürfte schon deutlich geworden sein, dass das »salesianische Charisma« notwendig missionarisch ist. Für die Salesianer Don Boscos ist die Mission der Gravitationspunkt,

die treibende Kraft im Leben. Wenn Salesianer Don Boscos in den trostlosen und armen Zonen der Welt tätig sind, tun sie dies mit der Überzeugung, »dass Jesus die endzeitliche Quelle ist, aus dem die Erneuerung der Welt kommt. Er hat sich zum Bruder jedes Menschen gemacht, solidarisch mit der tiefsten Ebene des menschlichen Elends.«<sup>17</sup> Es handelt sich also auch bei der Mission »ad gentes« vorrangig um einen Dienst an den armen Menschen, besonders an den Kindern und Jugendlichen.

In der Missionsarbeit erfüllen die Salesianer den Auftrag, unermüdlich das Evangelium zu verkünden. Dieser Auftrag umschließt auch alle pädagogischen und pastoralen Zielsetzungen des Ordens. Das Gebiet der Mission stellt also eine ganz spezielle Anwendung und einen »Vorposten« der salesianischen Sendung zum einfachen Volk und zur bedürftigen Jugend dar. Vor allem das »Besondere Generalkapitel« der Salesianer von 1971 hat in seinen Dokumenten und dann auch in den neu formulierten Regeln und Satzungen dieses Ineinander von Missionsarbeit und Sendung zur Jugend festgeschrieben.<sup>18</sup>

Dass die salesianische Sendung notwendig eine missionarische Dimension besitzt, ergibt sich auch aus der Hinordnung auf die Sendung der Kirche als ganzer. Zwar ist der Orden rechtlich gesehen exemt, aber die Salesianer sahen ihre Sendung immer als Teil der umfassenden Sendung der Kirche. Die Berufung zum Ordensleben und zum Apostolat stellt die Salesianer in die Herzmitte der Kirche und ganz und gar in den Dienst ihrer Sendung. Mit ihrer spezialisierten Arbeit fügen sich die Salesianer in die Gesamtpastoral der Kirche. Weil die Mission eine Hauptaufgabe der Kirche darstellt, tragen alle Christen und damit auch die Salesianer dafür Verantwortung. Sie sollten wie eigentlich alle Ordensgemeinschaften und geistlichen Bewegungen eine Kraft missionarischer Unruhe für die Kirche sein.

## 5 Die missionarische Formung und Praxis der Salesianer

Don Bosco hatte schon seinen ersten Missionaren zahlreiche Unterlagen und Dokumente mit auf den Weg gegeben, um ihnen den Neuanfang im fernen Argentinien zu erleichtern. Von besonderem Interesse waren dabei seine »Ricordi«, eine Sammlung von Merksätzen für die Mission in Gestalt einer knappen Synthese von Pastoral und missionarischer Spiritualität.

Sie enthielten Ratschläge für das geistliche Leben, kluge Normen für das Verhalten, Appelle zum Seeleneifer und den Verweis auf das Wichtigste: Seelen für den Himmel zu retten. So lautete der erste Merksatz: »Sucht Seelen, nicht Geld

<sup>12</sup> Vgl. VIGANÒ, *The Salesian Missionary Vocation* (Anm. 2), 36.

<sup>13</sup> Vgl. dazu v. a. STELLA, Don Bosco (Anm. 7), 217–220, aber auch: Josef GRÜNNER, Glaubensstark, einsatzfreudig, volksnah, überzeugend. Lebensbilder erster deutschsprachiger Salesianermissionare in Brasilien und Kolumbien, Benediktbeuern 2020, 8.

<sup>14</sup> Zefirino Namuncurá, geboren 1886, war als Angehöriger des Mapuche-Volkes in ein Internat der Salesianer gekommen, um dort für seine Rolle als Häuptling seines Volkes ausgebildet zu werden. Er entschloss sich aber mit 16 Jahren, in den Orden einzutreten, um Priester zu werden. Wegen seiner angegriffenen Gesundheit brachte ihn der Salesianer-Kardinal Don Cagliero zum Studium nach Rom, wo er aber schon bald, am 11. Mai 1909, an Tuberkulose verstarb. 1924 wurde er in seine Heimat überführt, wo sich um sein Grab in Fortin Mercedes eine lokale Wallfahrt entwickelt hat. Am 11.11.2007 wurde er selig gesprochen. Die wohl ausführlichste Darstellung seines Lebens in deutscher Sprache stammt von dem langjährigen Missionsprokurator P. Karl OERDER SDB, *Zephyrin Namuncurá. Spuren seines Lebens und aus seiner Welt*, Bonn 2007.

<sup>15</sup> Egidio VIGANÒ, Das salesianische Erziehungskonzept, Rundbrief vom 15.8.1978, in: Amtsblatt des Obernrates 59 (1978/290) 20–30.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Nelson PENEDA, *Mission impossible? It's my mission!*, unveröff. Skript, Don Bosco-Mission, Bonn.

<sup>17</sup> Aus dem Brief des früheren Generaloberen Don Pascual Chavez, »Spiritualität und Sendung«, 5. Vgl. dazu das Skript von Nelson Peneda (Anm. 16).

<sup>18</sup> Dieses 20. Generalkapitel ist bis heute von besonderer Bedeutung, weil in ihm die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils rezipiert und dann in einer völligen Neufassung der Ordensregeln und Satzungen festgeschrieben wurden.

oder Ehre oder Würden.« Im Weiteren erwartete Don Bosco von seinen Missionaren Nächstenliebe und größte Höflichkeit allen Menschen gegenüber. Sie sollten sich besonders der Kranken, der Kinder, der Alten und Armen annehmen und selbst als Arme leben, sich bei den Speisen zurückhalten und jeglichen Müßiggang vermeiden. Die Verkündigung des Evangeliums müsse sich aus den beiden wichtigsten Quellen nähren, der Liebe im Sinne der Gottes- und der Nächstenliebe sowie der Frömmigkeit.

Manches ist dabei natürlich zeitgebunden: So die immer wieder erneuerte Warnung vor Vertraulichkeiten, vor allem mit Frauen, Besuche außerhalb einer Einrichtung sollten nur aus Gründen der Nächstenliebe und bei absoluter Notwendigkeit erfolgen. Die »Liebe zur Reinheit« und die Abscheu vor dem Gegenteil verlangte auch eine Trennung von jenen Jugendlichen, die für sie eine Gefährdung darstellten. Zuletzt wurde den Mitbrüdern noch größte Ehrerbietung gegenüber staatlichen, kirchlichen und diözesanen Autoritäten eingeschärft.<sup>19</sup>

Viele Impulse Don Boscos haben sich in moderner Formulierung und ergänzt durch die Erkenntnisse der modernen Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften bis heute durchgetragen.

Von einem Salesianer, der sich für einen Einsatz in der Mission »ad gentes« berufen fühlt, gilt nach wie vor, dass von ihm eine Vorliebe für einfache und oft ausgegrenzte Menschen erwartet wird, eine optimistische Lebenseinstellung, Bereitschaft zum Wagnis und zu immer wieder neuem Aufbruch und Beginnen. Seine vorrangige Sorge um gute Erziehung und Bildung von Kindern und Jugendlichen soll getragen sein von einem bodenständigen Glauben und einer lebensnahen Verkündigung der Frohen Botschaft. Dabei soll er sich vor allem für die Würde und Rechte der indigenen Bevölkerung einsetzen und stets auf Maria, die Helferin der Christen vertrauen.<sup>20</sup>

Eine »missionarische Formation« soll nach dem Willen der Generalleitung die gesamte Ausbildung des jungen Salesianers durchziehen, angefangen vom Vornoviziat über das Noviziat bis zum Abschluss der Ausbildung mit Angeboten spezieller Weiterbildungen für Priester und Brüder.<sup>21</sup> Es geht nicht zuletzt darum dem angehenden und in Ausbildung befindlichen Ordensmann die nötigen Einsichten in die sozialen, kulturellen und religiösen Herausforderungen in unserer modernen Welt zu vermitteln, wie sie etwa auch durch die weltweite Migration entstehen. Dadurch soll eine »kritische und mitfühlende« Offenheit für die kulturelle, soziale und religiöse Situation sowohl im eigenen Land wie in der Welt insgesamt geschaffen werden.

## 6 Das Evangelium inkulturieren, nicht die Welt europäisch machen

Natürlich mussten auch die Salesianer lernen, sie haben auch Fehler gemacht. Das Verständnis von »Mission« hat sich vor allem nach dem II. Vatikanum sehr gewandelt gegenüber dem ausgehenden 19. Jahrhundert, als Don Bosco die ersten seiner geistlichen Söhne in den Süden Amerikas sandte. Wo früher aus der Sorge um die ewige Verdammnis auch der »wildten Menschen« das »Gewinnen von Seelen« das Wichtigste war (der Erfolg der Missionsarbeit wurde an der Zahl der Taufen gemessen), hat nach dem Konzil mit seinem Missionsdekret *Ad gentes* doch eine ganzheitliche Sicht des Menschen Raum gegriffen, die ihn im Gesamt seiner Geschichte und Kultur versteht.

Als in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts überall in der Welt das Erwachen der »indigenen Völker« (also z.B. der Indianer in den beiden Amerikas) begann, da mussten sich europäische Kolonisatoren und Missionare nicht nur des

»Genozids« (der direkten Ausrottung ganzer Völker), sondern auch des »Ethnozids« (des »kulturellen Völkermordes«) beschuldigen lassen: Menschen wurden aus ihren angestammten Wohngebieten vertrieben, Kinder waren ihren Eltern, Stammesverbänden und Volksgemeinschaften entrissen und oft Hunderte von Kilometern entfernt in Internate gebracht worden, um sie zu »zivilisieren«, das hieß mehr oder weniger: sie zu Europäern zu machen. Es war ihnen nicht mehr erlaubt, ihrem Glauben anzuhängen, ihre Sprache zu sprechen, ihre traditionelle Kleidung zu tragen und ihre Feste zu feiern. Unter diesen Gesichtspunkten war es verständlich, dass der unglückliche Satz des deutschen Papstes Benedikt anlässlich eines Besuches in Lateinamerika, die Indianer hätten »mit Freude und Sehnsucht« auf die Ankunft der Europäer und des Christentums gewartet, Unwillen und Empörung auslöste.

Auch bei den Salesianern begann schon in den 1970er Jahren ein Umdenken. So wurde in Brasilien der deutsche Salesianerpater Rudolf Lunkenbein am 15.7.1976 zusammen mit einem Stammesvertreter, Simão Bororó, von weißen Siedlern umgebracht, weil er die Rechte und Interessen der Indios gegenüber den Großgrundbesitzern verteidigte. Für beide steht in diesem Jahr 2021 die Seligsprechung an.<sup>22</sup>

Heute gehen die Salesianer überall in der Welt einig mit den Anliegen, wie sie Papst Franziskus in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* formuliert hat. Das Evangelium, die Frohe Botschaft von der Liebe Gottes und der Erlösung aller Menschen durch Jesus Christus soll »Ferment« in den Kulturen sein, in denen es sich »verortet«. Denn die Kirche war seit je ein »Volk der vielen Gesichter«, daher verfügt sie nicht nur über ein »kulturelles Modell« – das europäische. Katholischsein, so schreibt der Papst, bedeute die Schönheit eines vielseitigen Gesichtes, die Schönheit bunter Vielfalt. So wächst die Kirche bis an die Grenzen der Erde in die Vielfalt der Weltkulturen hinein.

Es gehe nicht mehr an, von den Christen anderer Kulturen zu erwarten, dass sie immer nur die europäische Art und Weise des Christ- und Kircheseins nachzuahmen haben.

Auch die Salesianische Familie spiegelt heute mehr denn je die Vielfalt der Menschen und Kulturen unserer Welt wider. Und so dürfen wir im kirchlich gesehen »alten Kontinent« Europa sehen, wie der Traum Don Boscos immer noch weiter wirkt, wie die Idee und Sendung Don Boscos, der Einsatz für junge Menschen, in den außer-europäischen Kontinenten immer neu Gestalt gewinnt und immer neue salesianische Triebe zu stattlichen Bäumen heranwachsen. ♦

19 Vgl. BRAIDO, Don Bosco (Anm. 6), 221–223.

20 Vgl. GRÜNNER, Glaubensstark (Anm. 13), 6.

21 Vgl. dazu *Missionary Formation of the Salesians of Don Bosco*, hg. vom GENERALAT IN ROM, 2014. Der Text ist Ergebnis einer Zusammenarbeit der Dikasterien für Mission und Erziehung/Formation. Es heißt im Vorwort, in einer Zeit der Globalisierung und Migration müsse die Kongregation offen sein für eine pastorale und interkulturelle Formation. Es geht in dem Text um beide Zweige der Mission: um die traditionelle »Missio ad gentes« und um die Neu-evangelisierung.

22 Rudolf Lunkenbein wurde am 1.4.1939 im oberfränkischen Döringstadt geboren. Unmittelbar nach dem Abitur am Salesianer-Gymnasium in Buxheim (Memmingen) war er missionsbewegt nach Brasilien gegangen, hatte dort das Noviziat und die philosophischen Studien durchlaufen und war dann nach der ewigen Profess zum Theologiestudium nach Benediktbeuern gewechselt. Dort auch Priesterweihe am 29.6.1969, dann Rückkehr nach Brasilien. Am 31.1.2018 Eröffnung des diözesanen Seligsprechungsprozesses. Vgl. dazu Hans-Günter RÖHRIG, *Lasst uns Leben. Ermordet für die Rechte der Indianer – Wirken und Tod von P. Rudolf Lunkenbein*, Bamberg 1978; Josef GRÜNNER (Hg.), *Er lebte, was er predigte. P. Rudolf Lunkenbein: Ermordet – für die Rechte der Indianer*, München/Benediktbeuern 2019.



# Die missionarische Spiritualität der Claretiner

von Wolfgang Deiminger CMF

Die Spiritualität der Claretiner lässt sich unter drei Stichworten fassen: missionarisch – cordimarianisch – christozentrisch. Der letztere Aspekt ist sozusagen »transversal«, das heißt, er durchzieht auch die beiden anderen. In diesen Aspekt integriert ist auch ein zunehmend biblisch geprägter Akzent der Spiritualität.<sup>1</sup>

Da die Spiritualität der Claretiner im Wesentlichen auf ihren Gründer zurückgeht und der heilige Antonius Maria Claret zwar am 24. Oktober im Messbuch steht, aber nicht zu den im deutschen Sprachraum besonders bekannten Heiligen zählt, soll hier zunächst einmal sein Leben kurz rekapituliert werden.<sup>2</sup>

## Der heilige Antonius Maria Claret

Antonio Claret ist am 23. Dezember 1807<sup>3</sup> in Sallent (Katalonien) als Sohn einer Weberfamilie geboren. Nachdem erste Wünsche, Priester zu werden, am Tod des Lateinlehrers gescheitert waren, ließ ihn sein Vater zunächst in der eigenen Weberei arbeiten. Da er sich für dieses Handwerk als sehr begabt erwies, schickte ihn sein Vater zur Weiterbildung nach Barcelona, das damals das Zentrum der aufstrebenden katalanischen Textilindustrie war. Als ihm die Leitung eines größeren Unternehmens angetragen wurde, lehnte er jedoch ab. Verschiedene negative persönliche Erfahrungen

führten dazu, dass er sich von der Welt abwenden wollte. Sein Vater überredete ihn aber, nicht Kartäuser zu werden, sondern Diözesanpriester. So trat er 1829 ins Priesterseminar in Vic ein.

1835 wurde er zum Priester geweiht und als Benefiziat und Pfarrvikar in seinem Heimatort eingesetzt, in dem Jahr, in dem in Spanien die Orden aufgehoben wurden. Bei seiner Bibellektüre, die er bei Bischof Corcuera von Vic gelernt hatte, stiess er auf viele Stellen, die ihm eine Berufung zum Prediger und Missionar nahelegten. So ging er 1839, da er keinen Auslandspass erhielt, auf Schleichwegen nach Frankreich und begab sich von dort nach Rom, um sich der Propaganda Fide zur Verfügung zu stellen und mit dem neuernannten Bischof in den Libanon zu reisen. Als Claret in Rom ankam, war dieser aber schon abgereist. Aufgrund der Exerzitien, die er dann bei einem Jesuiten machte, trat er in das Noviziat der Jesuiten ein, wurde aber nach einem halben Jahr wegen einer Erkrankung am Knie entlassen und kehrte nach Spanien zurück. Dort wurde er als Pfarrverweser in Viladrau eingesetzt, wo er aber wenig zu tun hatte. So begann er, in den Orten der Umgebung Volksmissionen zu halten. Diese nahmen ihn mit der Zeit so in Anspruch, dass er 1841 nach Vic zog, um sich im Auftrag des Bischofs ganz den Volksmissionen zu widmen. Große Anerkennung erwarb er sich auch als Verfasser und Herausgeber kleiner volkstümlicher religiöser Büchlein, die er oft unentgeltlich verteilte. Bei einer seiner Missionen kam 1846 die Bezeichnung »Pater Claret« auf.

Da 1847 in Katalonien ein erneuerter Karlistenaufstand einsetzte, konnte er dort nicht mehr predigen. Er nutzte die Gelegenheit und begleitete den neuen Bischof Codina auf die Kanarischen Inseln, wo er 1848 und 1849 eineinhalb Jahre lang erfolgreich als Volksmissionar wirkte. Wieder in Spanien, gründete er am 16. Juli 1849 die Kongregation der Missionare Söhne des unbefleckten Herzens Mariens (die sich



später nach ihren Gründer auch ›Claretiner‹ nannten). Da Ordensgründungen in Spanien verboten waren, hatte die neue Vereinigung einiger Diözesanpriester keine feste rechtliche Struktur, doch relativ strenge Regeln für das Gemeinschaftsleben. Erst unter dem späteren Generaloberen José Xifré wurden die Claretiner zu einer Kongregation päpstlichen Rechts mit einfachen Gelübden.

Nur wenige Wochen nach der Gründung erhielt Claret die königliche Nomination als Erzbischof von Santiago de Cuba (in Spanien hatte das Königshaus das Recht, die Bischöfe zu nominieren, die der Papst dann bestätigte). Claret lehnte zunächst energisch ab, nahm die Ernennung aber nach einigem Hin und Her auf Betreiben seines Diözesanbischofs Anfang Oktober doch an. Die Zeit bis zu seiner Bischofsweihe am 6. Oktober 1850 nützte er neben der Erledigung der Formalitäten zum Predigen und Schreiben.

In den sechs Jahren, die Claret von Februar 1851 bis April 1857 als Erzbischof in Kuba war, missionierte und visitierte er mit Unterstützung durch einige Priester die ausgedehnte Erzdiözese. Es gelang ihm, die Lage des Klerus und des Priesterseminars zu verbessern, wobei es allerdings teilweise Jahre dauerte, bis die königlichen Dekrete umgesetzt wurden. Er traf auch verschiedene Maßnahmen, um die soziale Lage der Bevölkerung zu heben. Zu Auseinandersetzungen mit staatlichen Stellen kam es vor allem, weil Claret die Eheschließung zwischen Menschen unterschiedlicher Hautfarbe befürwortete, während der Staat offiziell auf einer strengen Rassentrennung und auf Eheverboten bestand und dafür ein Überhandnehmen des Konkubinats zwischen Personen, die nicht heiraten durften, in Kauf nahm. Natürlich wurde er auch von manchen Heiratsunwilligen, die im Konkubinat lebten, angefeindet. Wer aber hinter dem Attentat steckte, bei dem er am 1. Februar 1856 im Gesicht und am Arm verletzt wurde, konnte nicht wirklich geklärt werden.

Im März 1857 rief ihn die Königin nach Madrid zurück und ernannte ihn bei seiner Ankunft zu ihrem Beichtvater. Claret betrachtete seine Zeit in Madrid als eine Art »vorgezogenes Fegfeuer«, weil er stark angebunden war und wenig Möglichkeiten zu Predigten und Exerzitien hatte. Auch litt er sehr unter den ständigen Affären der Königin. Viel Verdruss bereitete ihm auch die Leitung des Klosters El Escorial, das er zu einem nationalen Priesterseminar umgestalten wollte. Als die Königin 1868 in der Glorreichen Revolution gestürzt wurde, begleitete Claret sie nach Frankreich. Von dort begab er sich 1869 nach Rom, um am Ersten Vatikanischen Konzil teilzunehmen. Dass sich Claret für die päpstliche Unfehlbarkeit einsetzte, ist nach seinen Erfahrungen mit dem spanischen Staat verständlich. Als das Konzil 1870 unterbrochen wurde, kam er nach Frankreich zu den Claretinern, die dort

1 Es gibt zwar zahlreiche Materialien in deutscher Sprache zur Spiritualität der Claretiner. Sie sind zum großen Teil Übersetzungen aus dem Spanischen, die nur kongregationsintern gedruckt wurden und für das Publikum nicht erhältlich sind. Deshalb gebe ich Belege nach den entsprechenden spanischen Ausgaben an.

2 Für Clarets Leben sind wichtig: Autobiografía y escritos complementarios, hg. von José María VIÑAS/Jesús BERMEJO, Buenos Aires 2008; eine gute spanische Biographie ist J. M. LOZANO, Una vida al servicio del Evangelio. Antonio María Claret, Barcelona 1985; in deutscher Sprache: Josef G. CASCALES, Der heilige Antonius Maria Claret. Ein Mensch ringt um seine Sendung, Wien/Klagenfurt 1992; sowie der Historienroman *Gottes Weber* von Silke Porath (Waldsolms 2006), der im Wesentlichen eine etwas dramatisierte Nacherzählung der Autobiographie Clarets ist.

3 Über das genaue Geburtsdatum Clarets besteht eine gewisse Unsicherheit, die auf einen seltsamen Eintrag im Taufbuch zurückgeht, wo es am 25. Dezember 1808 (weil der Pfarrer mit dem Weihnachtsfest das neue Jahr begann; nach unserem Verständnis also 1807) bei der Taufe Clarets heißt: *ante pridie natus*, was als »vor dem Vortag geboren«, also »zwei Tage vorher geboren« gedeutet wurde; allerdings schrieb Claret in einem eigenhändig verfassten Lebenslauf im Jahr 1839 einfach *pridie natus* (am Vortag geboren); vgl. Autobiografía (Anm. 2), 525.

Zuflucht gefunden hatten. Da aber Spanien seine Auslieferung betrieb, floh er in das Zisterzienserkloster Fontfroide, wo er am 24. Oktober 1870 an den Folgen eines Schlaganfalls starb, den er während des Konzils erlitten hatte.

### **Missionarisch**

Dass die Spiritualität der Claretiner missionarisch ist, ist schon aus dem Namen ›Kongregation der Missionare‹ einleuchtend. Die ersten Aufgaben der Claretiner waren Volksmissionen und Exerzitien. Letztere waren für Claret im Grunde die Missionierung des Klerus, bei der es darum ging, die Priester zu aktivieren (es gab viele, die ihren priesterlichen Dienst auf die mit ihrem Benefizium verbundene tägliche Frühmesse beschränkten), denn durch die Aktivität der Priester sollten die Früchte der Volksmissionen längerfristig gesichert werden. Die sogenannte ›Heidenmission‹, also die Erstverkündigung des Glaubens, kam erst etwa fünfzehn Jahre nach dem Tod Clarets dazu, weil es die Übernahme der Mission in Fernando Póo und Spanisch Guinea (heute Äquatorialguinea) möglich machte, dass die Seminaristen der Claretiner vom Militärdienst befreit wurden. Der profane Grund bedeutete aber nicht, dass die Missionsarbeit nur halbherzig geleistet wurde, ganz im Gegenteil: Die Mission in Spanisch-Guinea bedeutete in den ersten Jahrzehnten die Bereitschaft zum Sterben.

Letzter Grund für die missionarische Spiritualität ist die Sendung Christi in die Welt als Abgesandter (= missionarius) des Vaters. Claret sah in Christus vor allem den, der von Dorf zu Dorf und von Stadt zu Stadt zog und das Evangelium verkündete. Dabei bewunderte er, dass Jesus keinesfalls nur großen Scharen predigte, sondern auch kleinen Dörfern, ja sogar einer einzelnen Frau, der Samariterin am Jakobsbrunnen: »Er predigte sogar einer einzigen Frau, wie zum Beispiel der Samariterin, und das,

obwohl er von der Wanderung müde war und der Durst ihn plagte und obwohl es zu einer für ihn selbst wie auch für die Frau ganz ungelegenen Tageszeit war.«<sup>4</sup> Der Claretiner sollte sich also in die Haltung Jesu vertiefen und vor allem die Tugenden Jesu nachahmen. Als solche sah Claret Demut, Sanftmut und Liebe, einfachste Kleidung, Gerstenbrot und gebratenen Fisch als Nahrung, kein Haus, immer zu Fuss unterwegs, ohne Geld, tagsüber Predigt und Krankenheilungen, nachts Gebet; Freund der Kinder, der Armen, der Kranken und der Sünder, nur um die Ehre des Vaters bemüht.<sup>5</sup>

Die missionarische Grundhaltung kommt auch in einem Brief zum Ausdruck, den jeder Mitbruder bei seiner ewigen Profess an den Generaloberen schreibt. Darin erklärt er seine Bereitschaft, sich an jeden Ort senden zu lassen, wenn es notwendig sein sollte. In diesem Sinn sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche internationale und interkulturelle Gemeinschaften entstanden, wo die missionarische Grundhaltung bereits in der Gemeinschaft eingeübt wird.

### **Cordimarianisch**

Die Herz-Marien-Verehrung war Claret nicht in die Wiege gelegt. Ihm standen Anrufungen wie ›Maria vom Rosenkranz‹ und ähnliche in der katalanischen Volksfrömmigkeit gebräuchliche Bezeichnungen näher, und erst Mitte der 1840er Jahre erfuhr er von der Herz-Marien-Erzbruderschaft, die an der Kirche Notre Dame des Victoires in Paris bestand. In den Schriften über diese Bruderschaft beeindruckten ihn vor allem die zahlreichen und teils auffälligen Bekehrungen, die durch diese Bruderschaft bewirkt wurden. In seiner missionarischen Grundhaltung bemühte er sich, diese Bruderschaft nach Spanien zu verpflanzen. Die erste Bruderschaft in Spanien wurde 1846 an der Kathedrale von Tarragona anlässlich einer Volksmission Clarets gegründet.

Als Claret 1847 wegen der neu aufgeflamnten Karlistenaufstände nicht predigend durchs Land ziehen konnte, hatte er Zeit, um eine Kleinschrift in Gesprächsform über die Bruderschaft zu verfassen, deren Inhalte er vor allem aus den Jahrbüchern der Erzbruderschaft in Paris übernahm.<sup>6</sup> Die Bruderschaft, die er am 1. August 1847 in Vic gründete, hatte nach zwei Tagen bereits 12.000 Mitglieder, deren Zahl bis Ende des Monats auf fast 20.000 anwuchs. So sah Claret in der Herz-Marien-Verehrung ein höchst effektives Mittel des Apostolats.

In der Autobiographie verglich Claret seine Ausbildungszeit am Priesterseminar in Vic mit einer Eisenstange, die im Schmiedefeuer erhitzt und dann vom Meister und vom Gesellen bearbeitet wird, bis sie die gewünschte Form hat. Er wendet den Vergleich so auf sich an: »Du, mein Herr und Meister, hast mein Herz in das Schmiedefeuer der heiligen Exerzitien und des häufigen Sakramentenempfangs gelegt, hast mein Herz im Feuer der Liebe zu dir und zu Maria erhitzt und dann begonnen, Schläge der Demütigung zu führen.«<sup>7</sup> Ob Claret das schon als junger Mann so erlebte oder erst in reifen Jahren in seiner Autobiographie so interpretierte, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist das ›Schmiedefeuer‹ zu einer Konstanten in der Spiritualität der Claretiner und der Ausdruck ›im Schmiedefeuer des Herzens Mariens‹ zu einem feststehenden Ausdruck geworden. So trug auch ein spirituelles Projekt in den Jahren 2010 bis 2013 den Titel »Das Schmiedefeuer«.<sup>8</sup>

Eine umfassende Studie über die Herz-Marien-Spiritualität der Claretiner ist das Buch *Ex abundantia cordis* von José M<sup>a</sup>. Hernández Martínez.<sup>9</sup> Neben einer umfassenden Darstellung der cordimarianischen Spiritualität der Claretiner findet sich dort auch eine Abgrenzung gegenüber anderen Formen der cordimarianischen Spiritualität wie Fatima oder Grignon de Montfort. Kennzeichnend für die Claretiner ist, dass sie sich nicht als Diener oder Sklaven

des Herzens Mariens fühlen, sondern als Söhne des Herzens Mariens.

Diese Sohnschaft kommt in einem Text Clarets zum Ausdruck, der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Zusammenfassung der Grundregel in die Konstitutionen aufgenommen wurde: »Ein Sohn des unbefleckten Herzens Mariens ist ein Mann voll glühender Liebe, der überall, wohin er kommt, zündend wirkt. Er trachtet danach, in allen Menschen die Glut der Liebe Gottes zu entfachen, und setzt sich mit allen Mitteln dafür ein. Durch nichts lässt er sich abschrecken, er freut sich auch in Entbehrung, geht an die Arbeit, nimmt auch Opfer gern auf sich, macht sie nichts aus Verleumdungen, freut sich selbst in Quallen und Schmerzen, die er leidet, denn er rühmt sich im Kreuze Jesu Christi. Er denkt an nichts anderes, als Christus nachzufolgen und ihn nachzuahmen im Beten, im Arbeiten, im Leiden und im ständigen und ausschliesslichen Einsatz für die Verherrlichung Gottes und das Heil der Menschen.«<sup>10</sup>

4 Autobiografía (Anm. 2), 221 (bei der Autobiographie werden üblicherweise die Randnummern angegeben, da diese im Gegensatz zu den Seitenzahlen in allen Ausgaben übereinstimmen).

5 Vgl. Autobiografía (Anm. 2), 428-437.

6 Antonio María CLARET, Breve noticia del origen, progreso, gracias e instrucciones de la Archicofradía del Sagrado Corazón de María para la conversión de los pecadores, Barcelona 1847.

7 Autobiografía (Anm. 2), 342.

8 Das Projekt umfasste für jedes Jahr neun Hefte mit insgesamt jeweils an die 500 Seiten.

9 Vgl. José M<sup>a</sup>. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *Ex abundantia cordis. Estudio de la espiritualidad cordimariana de los Misioneros Claretianos*, Rom 1991.

10 Konstitutionen, 9. Der Text liegt in zwei leicht voneinander abweichenden Fassungen vor, zum einen fügte ihn Claret 1862 als zusammenfassende Reflexion in den Bericht über die Gründung der Kongregation in der Autobiographie ein, zum anderen schickte er ihn auf einem Zettel am 20. August 1861 an den Generaloberen P. José Xifré mit der Bitte, jeder Mitbruder solle ihn abschreiben und bei sich tragen (Epistolario claretiano, Bd. 2, 352). In die Konstitutionen wurde eine Verschmelzung beider Fassungen aufgenommen.

Dieser Text macht deutlich, dass Claret als *den* Sohn des Herzens Mariens Jesus Christus verstand, den diese unter ihrem Herzen getragen hatte. Ebenso ist der Claretiner im Schmiedefeuer des Herzens Mariens geformt, und er soll deswegen wie Christus sein. Es hat im Lauf der Jahre auch immer wieder Bemühungen gegeben, die in diesem Text geforderten Eigenschaften des Claretiners aus Eigenschaften Marias abzuleiten, doch konnten diese letztlich nicht befriedigen, weil sie die Gleichung *des* Sohnes Marias mit dem Claretiner nicht ernst genug nahmen.

Im Zusammenhang von vatikanischen Bemühungen um eine Vereinheitlichung der Orden und Kongregationen wurde dem Generalkapitel von 1912 der Vorschlag unterbreitet, die Claretiner sollten die Heiligung ihrer Mitglieder als allgemeines Ziel und die Verbreitung der Herz-Marien-Verehrung als spezifisches Ziel annehmen (und dazu ein weisses Ordenskleid mit blauem Zingulum). Diesem Vorschlag war kein Erfolg beschieden, da er in keiner Weise zur Spiritualität und zur Arbeit der Claretiner passte, die den Bezug zum Herzen Mariens immer als Aufforderung zum missionarischen Wirken für das Heil der Menschen verstanden.

### Weitere Aspekte

Der christozentrische Charakter der Spiritualität der Claretiner ist bereits in den Abschnitten über ihre missionarische und cordimarianische Prägung deutlich geworden. So brauchen hier nur noch einige zusätzliche Aspekte ergänzt werden.

In diesem Sinne wäre vor allem die biblische Ausprägung der Spiritualität der Claretiner zu nennen. Sie geht ebenfalls auf den Gründer zurück, der zunächst einmal in seinem Studium lernte, jedes Jahr die ganze Heilige Schrift zu lesen, und zwar jeden Tag zwei Kapitel am Vormittag und zwei Kapitel am Nachmittag. Für die

Priester veröffentlichte er 1862 eine handliche Ausgabe der Vulgata, der er einen kleinen Dialog voranstellte, in dem er auf die Frage: »Welche Bücher soll man lesen?« ganz lakonisch antwortete: »Alle, von Genesis bis Offenbarung inklusive.« In dieser Ausgabe brachte er am Rand neben den Parallelstellen noch bei vielen Versen eine kleine Hand oder einen Gedankenstrich an. Dazu erklärte er, die mit einer Hand bezeichneten Verse solle man nach dem Lesen des Kapitels auswendig lernen, und wer ein gutes Gedächtnis habe, solle auch die Verse mit einem Gedankenstrich lernen. Das Auswendiglernen diene vor allem dazu, diese Verse als Autoritäten in der Predigt zu verwenden, wozu sie damals üblicherweise erst lateinisch zitiert und dann mehr oder weniger frei in die Volkssprache übertragen wurden. So hatte also auch die biblische Prägung der Spiritualität Clarets einen missionarischen Akzent.

Um die biblische Prägung der Spiritualität zu fördern, führte den Generalleitung in den neunziger Jahren das Projekt *Wort und Auftrag* durch, das in sechs ›Jahren‹ durch die ganze Bibel führte, wobei allerdings viele Bücher nur in einer ausführlichen Auswahl behandelt wurden, um niemand abzuschrecken. Seither hat vor allem die Form der *lectio divina* in der Kongregation Fuß gefasst.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war das Breviergebet wie bei den Diözesanpriestern in erster Linie ein Privatgebet. Nach dem Konzil wurde es zum Schwerpunkt des Gebets der Gemeinschaften. So drohte die claretinische Prägung des Gebets zu leiden. Um dem entgegenzuwirken, entstanden bereits in den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts in den Provinzen kleinere Gebetssammlungen. Diese wurden 2002 durch das *Geistliche Direktorium* ersetzt, das aber entgegen seinem Namen nur wenig spirituelle Anweisungen enthält, sondern viele Gebete zu allen möglichen Anlässen.

Wieder stärker geworden ist die Martyrerspiritualität. Das hängt vor allem mit der Seligsprechung von Märtyrern aus dem Spanischen Bürgerkrieg zusammen, wo keine andere Kongregation so viele Opfer zu beklagen hatte wie die Claretiner. Als erste wurden 1992 die 51 Claretinermärtyrer von Barbastro seliggesprochen.<sup>11</sup> Im Laufe der Jahre kamen über 130 weitere Seligsprechungen hinzu. Das führte allgemein zu einer Vertiefung über das Martyrium, auch wenn es im Gegensatz zu 1936 heute wohl wenige Mitbrüder gibt, die sich wünschen, als Märtyrer sterben zu dürfen.

Ansonsten ist die Spiritualität natürlich an jedem Ort in die dortige geistliche Entwicklung eingebettet und eignet sich Elemente an, die ihren Grundhaltungen nicht widersprechen. Es ist aber eine gewisse Wachsamkeit angebracht, damit solche allgemeinen spirituellen Elemente nicht die spezifischen Elemente der Spiritualität der Claretiner überlagern oder an den Rand drängen. ♦

<sup>11</sup> Über sie in deutscher Sprache: Wolfgang DEIMINGER, *Das Märtyrerseminar von Barbastro*, Weißenhorn 1999.

## Missionarische Spiritualität aus pallottinisch-schönstättischer Perspektive

von Joachim Schmiedl ISCh

**M**ission war eines der großen Schlagworte des 19. Jahrhunderts. In allen Konfessionen brachen Initiativen auf, um im Wettlauf um Kolonien für die europäischen Großmächte Menschen für Christus und die Kirche zu gewinnen. Dabei wurde die konfessionelle Konkurrenz Europas fraglos in andere Kontinente übertragen. Wenige interessierten sich für die Vielfalt des Christentums, wie sie vor den Imperialismen des 19. Jahrhunderts bestanden hatte.

### Mission in der »Gesellschaft des Katholischen Apostolats«

Anders der römische Priester Vincenzo Pallotti (1795-1850).<sup>1</sup> Im Zentrum der Christenheit nahm er die Not der christlichen Gemeinden im Mittleren Osten wahr. Einer Inspiration folgend, ein Werk des universalen Apostolats und der Liebe ins Leben zu rufen, veranstaltete er 1835 eine Sammelaktion, um den bedrängten chaldäischen Christen ein Gebetbuch in arabischer Sprache zukommen lassen zu können. Mit Priestern und Laien gründete Pallotti ein Hilfskomitee, das anfangs nur vorläu-

<sup>1</sup> Vgl. u.a. Alexander HOLZBACH, *Vinzenz Pallotti. Ein Lebensbild*, Friedberg 1999.



figen Charakter haben sollte, aber rasch zur Keimzelle des »Katholischen Apostolats«<sup>2</sup> unter dem Patronat Marias, der Königin der Apostel, wurde. In die Öffentlichkeit trat die »Gesellschaft vom Katholischen Apostolat« mit der Feier der Epiphanie-oktav 1836, während der in mehreren römischen Kirchen feierliche Gottesdienste in unterschiedlichen Riten der Tradition der »Catholica« abgehalten wurden. Für die geistliche Unterstützung des Vorhabens konnte Pallotti viele bedeutende Persönlichkeiten gewinnen. Pallotti unterschied Förderer (zur finanziellen Sicherung), geistliche Mitarbeiter (darunter viele Frauenklöster) und Priester und Brüder einer Kongregation, die nach dem Tod des Stifters wegen der offensichtlichen Konkurrenz zur Alleinzuständigkeit der kirchlichen Hierarchie den Namen in »Pia Societas Missionum« ändern musste. Mehr als die gleichzeitig entstandenen Missionsgesellschaften in Frankreich und Deutschland rückte Pallotti die Erneuerung des christlichen Lebens durch die Bildung von Jugendlichen, durch religiöse Veranstaltungen und das Schriftenapostolat im Vordergrund. Fast wäre es dem Lyoner Missionsverein 1838 gelungen, die Aufhebung des Werkes Pallottis zu erreichen. So konzentrierte er sich in seinem letzten Lebensjahrzehnt auf seine weiblichen und männlichen Kerngemeinschaften.

1839 skizzierte Pallotti einen Plan zur Organisation eines weltweiten Apostolatswerkes. 13 Sachbereiche sollten in jeder Pfarrei und jeder Diözese eingerichtet werden, jeder unter dem Patronat eines Apostels (einschließlich des nachgewählten Matthias und des spätberufenen Paulus). Diese Ausschüsse (Prokuren) waren zuständig für je ein bestimmtes Apostolatsprojekt: für Jugend und Caritas, für die Weiterbildung des Klerus und die außerordentliche Seelsorge, für religiöse Vereine und die apostolische Ausrichtung aller Institutionen der Kirche, für die seelsorgliche und pastorale Betreuung von Gefangenen und zum Tode Verurteilten,

für Militär und Adel, für religiöses Schrifttum, Devotionalien und Sammelvereine. Für die Koordination war ein Zentralausschuss vorgesehen. Als zentralen und bewegenden Teil (»pars centralis et motrix«) dachte er an die von ihm gegründete »Gesellschaft des Katholischen Apostolats«.

Diese Konzeption eines apostolischen Weltverbandes blieb Idee und erfuhr bis heute lediglich anfanghafte Realisierung. Die Kerngemeinschaft des Katholischen Apostolats engagierte sich nach dem frühen Tod Pallottis in der italienischen Ausländerseelsorge. Mitglieder waren Italiener und solche, die etwa im norditalienischen Masio eingetreten waren. Von dort aus kamen die Pallottiner 1892 nach Deutschland. Sie gehörten zu der Reihe von Missionskongregationen, deren Niederlassung im Deutschen Reich unter der Voraussetzung erlaubt wurde, dass sie sich in einer der neuen Kolonien engagierten, die der »scramble for Africa« dem Kaiserreich beschert hatte. Für die Pallottiner war das westafrikanische Kamerun vorgesehen. Im Dienst der deutschen Kolonialverwaltung sollten sie dort die katholische Kirche aufbauen, immer in direkter Konkurrenz mit den evangelischen Missionaren, z.B. der Basler Mission und den Baptisten. Der erste Apostolische Präfekt, Heinrich Vieter (1853-1914), hatte seine Ausbildung in Masio erhalten und war dann als Seelsorger für italienische Auswanderer nach Brasilien gekommen. Noch vor der Zulassung der Kongregation im Deutschen Reich war Vieter 1890 nach Kamerun versetzt worden. Im Deutschen Reich unterlagen die Pallottiner den Nachwirkungen der Beschränkungen durch den Kulturkampf. Sie durften nur Seelsorgsaus-hilfen übernehmen oder für die Kamerun-Mission werben und Missionare für Afrika vorbereiten.

Ausbildungszentrum wurde das kleine Seminar, das 1899 zunächst in Koblenz-Ehrenbreitstein, ab 1902 in Vallendar beim



ehemaligen Kloster Schönstatt errichtet wurde. Im Herbst 1912, als ein Neubau des Studienheims »auf der Klostermauer« bezogen wurde, wurde Joseph Kantenich (1885-1968)<sup>3</sup> zum Spiritual ernannt. Er griff zunächst die Missionsbegeisterung der künftigen Afrikamissionare auf, gründete einen Missionsverein und 1914 eine Marianische Kongregation. Dem von den Jesuiten übernommenen Dreischritt »Marienverehrung – Selbstheiligung – Apostolat« sollte Kantenich jedoch schon bald einen neuen Akzent geben.<sup>4</sup> Als Versammlungsraum bekam die Schüler-Kongregation das alte Friedhofskapellchen des Klosters. Am 18. Oktober 1914 sprach er den Wunsch aus, dass dieses Kapellchen für die Pallottiner »und darüber hinaus« zu einem spirituellen Zentrum werden möge. In den Kriegseignissen erkannte Kantenich eine göttliche Führung: Zum einen kamen über die Schüler, die als Soldaten an den Fronten eingesetzt waren, viele in Kontakt mit der missionarischen und marianischen Begeisterung der »Schönstätter«, wie sie bald genannt wurden. Die Schilderungen ihrer Schwierigkeiten, Misserfolge und das Wachstum ihres religiösen Lebens, die ab 1916 in der Zeitschrift *Mater ter admirabilis* (so auch der von den Jesuiten des Ingolstädter Colloquium Marianum der Nachreformationszeit übernommene Titel des Marienbildes im Vallendarer Kapellchen) veröffentlicht wurden, weckten Interesse, so dass auch nach Kriegsende das Anliegen bestand, weiter in Kontakt zu bleiben. Zum anderen stellte sich für die Pallottiner die Frage, wie sie nach dem Weltkrieg weiterarbeiten wollten. Kurz nachdem sich der Krieg auch auf den afrikanischen Kontinent verlagert hatte, wurden die Pallottiner in Kamerun interniert; nach Kriegsende mussten sie ihr Missionsgebiet verlassen. Zwar boten sich mit Südafrika und einigen lateinamerikanischen Ländern neue Arbeitsgebiete an, doch auch im Deutschen Reich öffneten sich Türen.

### Mission in der »Apostolischen Bewegung von Schönstatt«

Bereits 1916 hatte P. Kantenich die Apostolatsvisionen Vinzenz Pallottis aufgegriffen. In einem Brief an seinen Schüler Josef Fischer vom 22. Mai dieses Jahres entwickelte er seine Idee: »Mir schwebt eine Organisation vor – ähnlich wie unser Ehrw. Stifter die ganze Welt einteilen wollte –, die unserer studierenden Jugend einen Ersatz für die verbotenen Kongregationen bieten könnte, ein Bollwerk und Gegengewicht gegen die monistische Jugendbewegung. Träume! Freilich! Und sollten sie einmal Wirklichkeit werden, dann gehört ein Menschenalter zu ihrer klugen, zielbewussten und organisatorisch vollendeten Durchführung.«<sup>5</sup> Mit der Weimarer Reichsverfassung waren die angesprochenen Verbote obsolet geworden. Die neue Freiheit der katholischen Kirche nutzte Kantenich, um bei seiner Provinzleitung anzuregen, dass sie »die Organisation [der Marianischen Kongregation, JS] im Sinne unseres Ehrw. Stifters in einen apostolischen Studenten-, Lehrer-, Akademiker-Bund umwandelte und diesen nach und nach ihrem Mitar-

2 Grundlegend nach wie vor: Heinrich SCHULTE, Das Werk des Katholischen Apostolates. Bd. 1: Der Beginn. Eine Hilfsaktion für den christlichen Orient, Limburg 1966; Bd. 2: Priesterbildner und Kunder des Laienapostolates. Vinzenz Pallotti als Weggefährte zum Priestertum, Limburg 1967; Bd. 3: Gestalt und Geschichte des »Katholischen Apostolates« Vinzenz Pallottis. Erster Teil: Die Zeit von 1835–1850, Limburg 1971; Bd. 4: Gestalt und Geschichte des »Katholischen Apostolates« Vinzenz Pallottis. Zweiter Teil: Die Zeit von 1850–1890, Limburg 1986.

3 Eine neue Biographie: Dorothea SCHLICK-MANN, Josef Kantenich. Ein Leben am Rande des Vulkans, Freiburg 2020.

4 Vgl. aus dem »Schönstatt-Lexikon« besonders die Artikel »Apostolat«, »Pallotti, Vinzenz«, »Pallotti und Schönstatt« und »Weltapostolatsverband«: <https://www.eo-bamberg.de/eob/dcms/sites/moriah/schoenstatt-lexikon/index.html>.

5 Joseph KANTENICH, Brief an Josef Fischer vom 22. Mai 1916.

beiter-Institut anschlosse.«<sup>6</sup> Kamerun war verloren, nun wurde der Apostolatsgedanke Vinzenz Pallottis neu aufgegriffen und das »Laienapostolat« trat in den Vordergrund.

1919 und 1920 wurden die Grundlagen für die »Apostolische Bewegung von Schönstatt« gelegt.<sup>7</sup> In den mehrfach überarbeiteten, 1935 das letzte Mal veröffentlichten Statuten wird als Aufgabe der Bewegung festgelegt, »die bestehenden Organisationen in der apostolischen Erziehung ihrer Mitglieder zu unterstützen und den Apostolatsgedanken in die weitesten Kreise zu tragen.«<sup>8</sup> Diese Aufgabe differenziert sich nach Mitgliedern des Apostolischen Bundes – »die apostolische Erziehung katholischer Führer (Gebildete, Vertrauensleute usw.) im Geiste der Kirche und im engen Anschluss aneinander« – und den Mitarbeitern und Mitgliedern der Apostolischen Liga – »Erziehung von Aposteln aus allen Kreisen im Geiste der Kirche«. Von Pallotti wurde der Patron übernommen, der Apostel Paulus, und der Wahlspruch »Caritas Christi urget nos« (Die Liebe Christi drängt uns; 2 Kor 5,14). Je nach Mitgliedsgrad waren bestimmte religiöse Pflichten zu erfüllen, die persönlich kontrolliert und an einen frei gewählten Beichtvater rückgespiegelt werden sollten. Der Austausch sollte in Gruppen erfolgen, die ihrerseits wieder in größeren diözesan strukturierten Einheiten zusammengefasst waren. Die Mitglieder des Bundes sollten sich auszeichnen durch »ausdauernde apostolische Betätigung auf allen erreichbaren Gebieten in Abhängigkeit vom verantwortlichen Seelsorger (Ortspfarrer, Vereinspräses usw.)«. In abgestufter Form galten diese Vorschriften auch für die Apostolische Liga, deren apostolische Betätigung sich vor allem im Berufskreis realisieren sollte. Beispiele wurden in den Satzungen angeführt, wozu auch zählten: »Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten zum Wohle der unsterblichen Seelen, besonders Beitritt zu solchen Organisationen, die in diesem Sinne tätig sind, z.B. die Katholische Schulorganisation u.a. oder [...] materielle

Unterstützung caritativer und apostolischer Unternehmungen, z.B. der Heidenmission, des Bonifatiusvereins, der Gesellschaften zur Verbreitung guter Bücher u.a.«.

Die Zentrale der Bewegung war in Vallendar-Schönstatt. Dort, aber auch dezentral in Bildungshäusern der Diözesen oder in Priesterseminaren, fanden regelmäßige Inspirationstagen und Exerzitien statt. Dadurch wurde die Marienverehrung und die enge Beziehung zu dem Kapellchen gestärkt. Für die rasche Ausbreitung des Bundes in den ersten Jahren der Weimarer Republik war entscheidend, dass sich sowohl Laien als auch Priester der Apostolischen Bewegung anschlossen. Das dadurch entstandene Netzwerk führte meist junge Menschen aus allen Ständen zusammen und machte Schönstatt zu einem Zentrum der von Pius XI. seit 1922 inaugurierten Katholischen Aktion. Das umso mehr, als bis zur Gründung der Marienschwestern im Jahr 1926 Schönstätter weniger als eigenständige Organisation zu Tage traten, sondern in bestehenden katholischen Organisationen wirkten und diese inspirierten. »Schönstatt« trat in der Zwischenkriegszeit in der Gestalt der Marienschwestern auf, in den Priestern, die ihre Inspiration durch P. Kentenich und seine Exerzitien empfingen, in den Pallottinern, die in der Apostolischen Bewegung ein breites Betätigungsfeld als Ersatz für die verlorengegangenen Missionen fanden, in vielen Lehrerinnen und Frauen in sozialen Berufen – immer aber als entscheidende Unterstützung bei der Formung profilierter katholischer Persönlichkeiten. Dabei kam das Erbe Vinzenz Pallottis in der Art und Weise der Organisation und der Betonung des laikalen Engagements und Apostolats ebenso zur Geltung wie das durch P. Kentenich eingebrachte Neue in der Form der Weihe an die Dreimal wunderbare Mutter von Schönstatt (seit 1944 als »Liebesbündnis« bezeichnet) und der Überzeugung von der besonderen Bedeutung des Kapellchens in Schönstatt für die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft.

Gewissermaßen im Schlepptau pallottinischer Mission vollzog sich nach der nationalsozialistischen Machtübernahme auch die Missionstätigkeit der Schönstatter Marienschwestern. Zwischen Ende 1933 und 1935 übernahmen sie Aufgaben in Südafrika, Brasilien, Chile, Uruguay (später dann auch in Argentinien und den USA). Ein Schwerpunkt dabei war die Seelsorge in den deutschen Auslandsgemeinden. Die jahrelange Trennung von der deutschen Heimat ließ jedoch auch eigene Entwicklungen zu. So wurde in Uruguay der erste originalgetreue Nachbau des Kapellchens von Schönstatt realisiert. Die Eigenständigkeit der ausländischen Niederlassungen wurde bei seinen Besuchen zwischen 1947 und 1952 von P. Kentenich gefördert und verstärkt. Das Generalkapitel der Pallottiner im Jahr 1947 bekannte sich zwar deutlich zum Schönstatt-Werk als »Außenwerk« der Gesellschaft, die im selben Jahr den ursprünglich von Pallotti erhofften Namen einer »Gesellschaft vom katholischen Apostolat« (*Societas Apostolatus Catholici*, SAC) annehmen durfte, jedoch in der Apostolischen Bewegung, deren eigengeprägte theologische und spirituelle Entwicklung mitsamt der dominierenden Position des Gründers P. Kentenich immer offenkundiger wurde, eine wachsende Konkurrenz sah. In den beiden Visitationen der Marienschwestern und der ganzen Bewegung durch den Trierer Weihbischof Bernhard Stein (1904-1994) und den Jesuitenpater Sebastian Tromp (1889-1975) manifestierten sich deshalb auch die Unterschiede zwischen Bewegung und Gesellschaft. Über die Frage nach der Eigenständigkeit der Gründung der Schönstatt-Bewegung und dem Einfluss der Pallottiner auf die selbstbewusst agierenden Gemeinschaften kam es zum Bruch. Mit der vom Heiligen Stuhl im Oktober 1964 erklärten Autonomie der Schönstatt-Bewegung endete eine 50jährige Epoche der Zusammenarbeit und begann eine schmerzlich erlebte Phase

der Konfrontation und des gegenseitigen Misstrauens. Pallottiner und Schönstatt entwickelten sich in unterschiedliche Richtungen.

### **Missionarische Spiritualität auf dem Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils**

Für die Pallottiner waren die Worte wegweisend, die Papst Paul VI. am 06. Januar 1965 an den Generalobern P. Wilhelm Möhler (1912-1981) richtete: »Darüber hinaus liegt es Uns viel mehr am Herzen, Euch folgende Zusicherung zu geben, dass nämlich die große Aufgabe, die der hl. Vinzenz Pallotti seinen Söhnen zur Durchführung übertragen hat, noch immer ihr Gewicht und ihre Bedeutung behält, wenn auch für jetzt die Gesellschaft des Katholischen Apostolates bereits aufgehört hat, ein Werk zu fördern, das eine von Euerem Vater und Gesetzgeber begründete Apostolatsform zum Erfolg zu führen schien. Ja, wenn je einmal, dann erschienen jetzt die Schönheit, der günstige Moment und die Zeitgemäßheit Eurer Aufgabe in einem besonderen Licht, nachdem das II. Vatikanische Konzil die Laien feierlich ermahnt hat, sich der Pflichten bewusst zu sein, die sich notwendig aus ihrer Berufung und Aufgabe als Christen ergeben. Denn dadurch hat die höchste Synode der Kirche das gutgeheißen, was Euer Vater und Gesetzgeber mit aller Kraft zu erreichen angestrebt hat. Da es ihm ein großes Anliegen war, die Kirche mit

<sup>6</sup> Joseph KENTENICH, Denkschrift an die Provinzleitung vom Juli 1919.

<sup>7</sup> 20. August 1919: Gründung des Apostolischen Bundes; 20. August 1920: Gründung der Apostolischen Liga.

<sup>8</sup> Joseph KENTENICH, Wortlaut und ausführlichere Erklärung der Statuten (Richtlinien) der Apostolischen Bewegung, in: Heinrich M. HUG (Hg.), *Texte zum Verständnis der Apostolischen Liga*, Vallendar 1982, 111. Die folgenden Zitate aus den Statuten: ebd., 111-113.

neuer Lebenskraft und neuem Tatendrang zu bereichern, war er der Auffassung, dies durch die tatkräftige Mitarbeit der Laien erreichen zu können, und zwar in allen Werken und Unternehmungen, die zur Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden nicht nur wirksam, sondern auch nötig erscheinen.<sup>9</sup>

Mit dem Rückenwind durch das Konzil und dessen Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* stellten sich die Pallottiner neu auf. Das »universelle Apostolat« wurde als Ziel neu reflektiert und in den Apostolatswerken der Provinzen und Delegaturen umgesetzt. Neue »Missionsgebiete« kamen hinzu, etwa in Ruanda, Nigeria und wieder Kamerun, nun jedoch als Mithilfe beim Aufbau junger Ortskirchen. Die wichtigste Neuorientierung aber war die Gründung der »Unio« – Vereinigung des Katholischen Apostolats als apostolischer Zusammenschluss der Gemeinschaften der Pallottiner, der Pallottinerinnen und der Laiengemeinschaften mit pallottinischer Spiritualität. Ein internationaler Rat und ein internationales Sekretariat wurden gegründet und ein Generalstatut erarbeitet. Am 14. November 2003 wurde die »Unio« offiziell als internationaler Verein von Gläubigen durch den Päpstlichen Rat für die Laien errichtet und ist heute integraler Bestandteil der Gesellschaft des Katholischen Apostolats.

Anders verlief die Entwicklung der Schönstatt-Bewegung. Organisatorisch stellten sich die Gemeinschaften neu auf, die Verbände als Säkularinstitute, der Apostolische Bund in verschiedenen eigenständigen Gruppen, die Apostolische Liga im Dienst der Diözesen und Pfarreien. Internationale Schwerpunkte sind neben dem Ursprungsland Deutschland und einigen europäischen Ländern vor allem in Südamerika zu finden. Seit den 1960er Jahren übernahmen die Marienschwestern und später die Schönstatt-Patres eine Missionsstation in Burundi, in den 1980er

Jahren kam Indien (mit einem Akzent auf dem sozialen Engagement) und seit den 1990er Jahren Nigeria hinzu. Im Sinne des Gründungsimpulses der Bewegung steht die Formung von Persönlichkeiten und Gemeinschaften im Vordergrund und deren Befähigung zu apostolischer Tätigkeit im Berufskreis, in Gesellschaft und Kirche. In mehreren Ländern betreiben die Marienschwestern und die Schönstatt-Patres weiterführende Schulen. Neben die Einbindung in die Ortskirche tritt seit 1998 verstärkt die Zusammenarbeit mit anderen Geistlichen Bewegungen sowie ökumenisches Engagement, speziell in der Initiative »Miteinander für Europa«.

Missionarische Spiritualität hat sowohl für Vinzenz Pallotti wie für Joseph Kentenich wesentlich die Dimension der christlichen Sendung und Weltverantwortung. »Apostolat« als Organisationsform verbindet beide Gründer. Beiden geht es um die Universalität des Apostolats – »auf allen erreichbaren Gebieten«. Auch wenn Pallotti als römischer Diözesanpriester und Joseph Kentenich als bis zu seinem 80. Geburtstag Mitglied der Priester- und Brüdergemeinschaft der Gesellschaft des Katholischen Apostolats keine Laien waren, so sind sie doch Vorreiter der durch das Konzil promulgierten Ekklesiologie des Volkes Gottes gewesen. Das zeigt sich auch in der juristischen Stellung der Laien in der »Unio« und in der Schönstatt-Bewegung. ♦

9 PAUL VI., Brief an P. Wilhelm Möhler vom 6. Januar 1965, zit. nach: Heinrich M. KÖSTER, Papst Paul VI. und die Pallottiner, in: Dokumentation Pallottiner intern, Limburg 1980, 20-23, 21-22.

# Die Missionarische Spiritualität des *Mission Manifest*

von Paul Metzlaß

Im Januar 2018 versammelten sich über 100 Verantwortliche verschiedener katholischer Diözesen, Gemeinschaften, Initiativen und Werke aus Deutschland, Österreich und der Schweiz gemeinsam mit den Jugendbischöfen der jeweiligen Länder auf der vom Gebetshaus Augsburg veranstalteten MEHR-Konferenz, um einen missionarischen Aufbruch in der Katholischen Kirche zu initiieren. Die Publikation der zehn Thesen des *Mission Manifest*<sup>1</sup> hat sowohl in der kirchlichen als auch der theologischen Öffentlichkeit zu einer Diskussion über die Frage der Mission geführt.<sup>2</sup> Mittlerweile wurde das *Mission Manifest* ins Französische und Slowakische übersetzt<sup>3</sup> und in zahlreichen Veranstaltungen auf Ebene der Pfarrei, des Bistums oder auch der Bischofskonferenz in den Blick genommen.<sup>4</sup>

Das *Mission Manifest* fordert in der zweiten These eine Priorisierung der Mission im Leben der Kirche auf allen Ebenen, was mindestens drei Widerstände provozieren kann: (1) die Angst vor dem drohenden Untergang der Kirche, der mit allen Mitteln der Mission abgewendet werden müsse, (2) das Misstrauen gegenüber Mission, da sie übergreifend sei und der Freiheit der Menschen Gewalt antue<sup>5</sup> und (3) die Befürchtung, mit der Mission werde eine elitäre Kirche des »heiligen Rests« propagiert, in der nur noch die entschiedenen Katholikinnen und Katholiken willkommen seien.<sup>6</sup> In diesem Beitrag soll in Absetzung zu diesen drei Widerständen ein Einblick in das Missionsverständnis des *Mission Manifest* sowie eine diesem zu Grunde liegende Spiritualität gegeben werden.

## 1 Missionsverständnis

### 1.1 Gott ist der Handelnde

Die Gestalt Jesu offenbart das erste und wesentliche Kriterium der Mission: Der Vater ist in der Mission durch den Sohn im Heiligen Geist der Handelnde. Die Stimme des Vaters ist Jesus dem Christus wesentlich. Er wird vom Geist Gottes in die Wüste geführt (Mt 4,1-11 par.), nicht sein Wille, sondern der des Vaters soll geschehen (Mt 26,39 par.). Seine Stunde ist so lange noch nicht gekommen (Joh 2,1-11), bis die Stimme des Vaters ihr »Jetzt« gesprochen hat. Jesus will diesen Willen des Vaters, den Erlösungswillen, ja, er ist im Letzten mit diesem Willen eins. Mehr noch: Er ist der Wille des Vaters.

Das Vorbild Jesu verdeutlicht, dass der Angst vor dem Untergang der Kirche nicht durch eigenen Willen und eigene Leistung begegnet werden kann, was mindestens in die Versuchung des Pelagianismus führen

<sup>1</sup> Johannes HARTL/Karl WALLNER/Bernhard MEUSER (Hg.), *Mission Manifest*. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018. Vgl. für die folgenden Zitationen der Thesen des »Mission Manifest« ebd., 9-13.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Aaron LANGENFELD, Von der »Lust auf volle Netze«. Ein theologischer Kommentar zum »Mission Manifest«, in: Herder Korrespondenz 9 (2018) 43-45. Ausgehend von diesem Beitrag wird der Bezug von *loci theologici* zur Frage der Mission behandelt werden. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER/Magnus STRIET (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am »Mission Manifest«*, Freiburg i. Br. 2018.

<sup>3</sup> Raphaël CORNUT-THENARD/Samuel PRUVOT, *Manifeste pour la mission*, Paris 2019; Johannes HARTL/Karl WALLNER/Bernhard MEUSER (Hg.), *Misijný manifest*, Bratislava 2020.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. die Wissenschaftliche Fachtagung »Mission Manifest« am 12. Dezember 2018 an der Universität Fribourg oder die Tagung »Meet Mission Manifest« am 28. Juli 2018 in Altötting.

<sup>5</sup> Vgl. Magnus STRIET, *Zeitgeist geht auf Missionsreise*, in: NOTHELLE-WILDFEUER/STRIET, *Einfach nur Jesus?* (Anm. 2), v. a. 69-72; Christiane FLORIN, *Surfer auf der Welle des Gebets*, in: ebd., 102.

<sup>6</sup> Vgl. Erik FLÜGGE/David HOLTE, *Eine Kirche für viele statt heiligem Rest*, Freiburg i. Br. 2018.



würde. Die Missionarin vertraut stattdessen primär auf das Wollen und Vollbringen des Vaters. Sekundär gilt es dann, vielfältige Räume für die freie Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf offenzuhalten, *als ob* Mission vom eigenen Engagement abhinge. Mission ist ohne göttliche Gnade unmöglich und »Gnade, die nicht umsonst gegeben wird, ist keine Gnade«, wie Augustinus von Hippo in seinem Enchiridion formulierte.<sup>7</sup>

Die Abkehr von der Angst vor dem Untergang der Kirche und die Hinwendung zum Vertrauen, dass Gott selbst seine Kirche nicht verlassen wird (Apg 5,38f.), bildet den Schritt der *meta-noia*, die allein die innere Freiheit ermöglicht, die für die Mission unabdingbar ist. Das *Mission Manifest* formuliert deshalb in seiner zehnten These: »Wir müssen uns selbst zur Freude des Evangeliums bekehren, um andere zu Jesus führen zu können«. Der Missionar rekrutiert *nicht* neue Mitglieder zum Erhalt einer Institution, sondern bietet ein Geschenk der Erlösung an, dessen befreiende Wirkung er selbst erfahren hat. Das *Mission Manifest* hält deshalb in der fünften These fest, dass die Mission so kraftvoll sein wird, wie es die vertrauensvolle Hinwendung an Gott ist. Die Kategorie des Handelns und der Erfahrung Gottes ist sowohl gegenüber der eigenen Leistung als auch gegenüber einem Glaubenswissen primär und bildet die erste spirituelle Grundhaltung der Mission.

### 1.2 Mission ist konkrete Begegnung

Das *Mission Manifest* formuliert in seiner siebten These, dass die Inhalte des Glaubens neu entdeckt und in Klarheit gemäß dem Katechismus verkündigt werden sollen. Dies könnte dahingehend missverstanden werden, hier werde eine platte Zwangsrekrutierung in ein starres Lehrsystem propagiert, doch widerspricht die achte These des *Mission Manifest* explizit jeder

Form von Indoktrination, Zwang, Gewalt oder Überredung und zeichnet Mission als ein »freies, respektvolles Angebot an freie Menschen«.<sup>8</sup>

Mission steht auf dem Grund einer Kultur der Begegnung, da Gott selbst, der Ursprung der Mission, Menschen nicht gemäß allgemeinen Strukturen einordnet, sondern ihnen konkret begegnet und dies in der tiefsten Weise. Er ruft sie vom Innen heraus ins Sein (Schöpfung) und in seine Nachfolge (Neuschöpfung). Diese Liebe weist den Weg zur Wahrheit und freut sich an ihr (1Kor 13,4-6). Der spätmittelalterliche Gelehrte Nicolaus Cusanus wird diesen Grundsatz hin zur *reductio ad crucem* steigern, an dem die Wahrheit aus Liebe hängt.<sup>9</sup>

Auftrag des missionarischen Engagements ist es gemäß dem *Mission Manifest*, allen Menschen dieses Begegnungsangebot offen zu legen. Das dafür notwendige Wissen – denn es kann nicht geliebt werden, was nicht gekannt wird – wird in konkreter Begegnung und im Dialog offengelegt. Hat es die Missionarin in ihrem jeweiligen Kontext immer mit einmaligen Lebendig-Konkreten zu tun, setzt ein den inneren Freiheitsraum des Anderen immerzu achtendes Missionsverständnis als zweite spirituelle Grundhaltung die Kunst der (geistlichen) Unterscheidung voraus.

### 1.3 Missionarische Synodalität

Die Vielfalt der Diözesen, Bewegungen, Werke und Unterzeichnerinnen des *Mission Manifest* verdeutlicht, dass missionarisches Engagement nicht wenigen besonders Entschiedenem obliegt, vielmehr ist eine »Demokratisierung« der Mission auf alle Gläubigen hin notwendig (These 9). Papst Franziskus hatte in seinem programmatischen Schreiben *Evangelii gaudium* eine solche missionarische Neuausrichtung gefordert, die alle Ebenen und Strukturen einschließt:



»Jeder Getaufte ist, unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung, und es wäre unangemessen, an einen Evangelisierungsplan zu denken, der von qualifizierten Mitarbeitern umgesetzt würde, wobei der Rest des gläubigen Volkes nur Empfänger ihres Handelns wäre.«<sup>10</sup>

Entgegen der Befürchtung, dass eine missionarische Kirche zu einem heiligen Rest verkomme, dankt das *Mission Manifest* ausdrücklich in ökumenischer Weite allen Christinnen und Christen für ihren missionarischen Dienst und zeigt damit, dass Mission immer als ein gemeinsamer und inklusiver Weg vieler hinaus zu allen Menschen zu verstehen ist (Mt 28,19f.). Das *gemeinsame* Beschreiten eines Weges wird im Griechischen als »syn-hodos«, als Synodalität, bezeichnet.<sup>11</sup> In synodalen Prozessen sind gemäß einem altkirchlichen Prinzip all jene zu beteiligen, die von der zu behandelnden Sache betroffen sind: »Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet.«<sup>12</sup> Da Mission die Identität von Kirche ist, sind an ihr alle zu beteiligen. Papst Franziskus schlug auf der Jugendsynode im Oktober 2018 als Methode (griechisch »met-hodos«, der Weg zu etwas hin) der Synodalität den Dreischritt der geistlichen Unterscheidung »Wahrnehmen – Deuten – Wählen« vor, dessen biblischer Hintergrund in der Emmauserzählung (Lk 24,13–35) liegt.

Mission beginnt als synodales Geschehen mit dem wirklichen Wahrnehmen des Anderen, das im hörenden Missionar die Bereitschaft zur Selbstevangelisierung voraussetzt, eine Haltung der Offenheit und Indifferenz, die damit rechnet, dass mir im Leben und Reden der Anderen eine Perspektive Christi eröffnet werden könnte, die mir ohne sie oder ihn verschlossen bliebe. Die (geistliche) Unterscheidung des Wahrgenommenen bildet den zweiten Schritt und im Dritten folgt der Aufbruch, wie auch die

Emmausjünger noch in derselben Stunde, in der sie Jesus erkannten und ihr Herz entbrannt war, nach Jerusalem zurückkehrten und den Anderen davon berichteten (Lk 24,33–35).

Das Beispiel der Emmausjünger verdeutlicht, dass – wie Kardinal Christoph Schönborn in seinem Beitrag zum 50-jährigen Jubiläum der Bischofssynode betonte – »das *innerste Ziel* der Synode als Instrument der Umsetzung des II. Vaticanums nur *die Mission* sein kann«.<sup>13</sup> Die Synodenväter der Jugendsynode 2018 haben das notwendige Ineinander von Synodalität und Mission mit dem Terminus der »Missionarischen Synodalität« zum Ausdruck gebracht. Dabei hielten sie fest, dass der Demut im Hören als notwendigem Gegenpol die freimütige Rede, die *Parrhesia* entspricht,<sup>14</sup> deren Einübung als spiritueller Grundhaltung für einen neuen synodalen missionarischen Aufbruch unerlässlich ist.

<sup>7</sup> Zitat nach: Ulli ROTH, Gnadenlehre, Paderborn u. a. 2013, 183.

<sup>8</sup> Vgl. HARTL/WALLNER/MEUSER, *Mission Manifest* (Anm. 1), 12.

<sup>9</sup> Vgl. Johannes HOFF, *The analogical turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Cambridge 2013, 200.

<sup>10</sup> PAPST FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium*, VAS 194 (24.11.2013), Nr. 120.

<sup>11</sup> Vgl. zur Synodalität: INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, VAS 215 (2.3.2018).

<sup>12</sup> Vgl. PAPST FRANZISKUS, *Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17.10.2015)*, in: *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE, Bonn 2015, 27.

<sup>13</sup> Vgl. Kardinal Christoph SCHÖNBORN, *Ansprache bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17.10.2015)*, in: *Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute* (Anm. 12), 92.

<sup>14</sup> Vgl. XV. Ordentliche Generalversammlung der Weltbischofssynode »Die Jugend, der Glaube und die Berufungsunterscheidung«, Abschlussdokument, Vatikanstadt (27.1.2018), Nr. 126–128.

## 2 Missionarische Spiritualität

### 2.1 Primat der Erfahrung

Im *Mission Manifest* wird in der fünften These als grundlegendes Prinzip seiner missionarischen Spiritualität festgehalten, dass die »Mission so kraftvoll sein wird, wie es unsere Gebete sind«. <sup>15</sup> Karl Rahner hatte in seinem berühmten Diktum festgehalten, dass der Fromme von morgen ein »Mystiker« sein wird, »einer, der etwas »erfahren« hat, oder er wird nicht mehr sein«, und diesen Satz fortgeführt mit den Worten, dass andernfalls die religiöse Erziehung nur noch eine »sehr sekundäre Dressur« sein werde. <sup>16</sup>

Mission geht also von einem Primat der Gotteserfahrung aus, die in der Begegnung mit dem vollkommen unbegreiflichen Gott besteht, der sich *selbst* in Jesus Christus mitgeteilt hat. Der Grund des christlichen Lebens ist die Erfahrung, dass ich als Mensch – und hier muss *ich* gesagt werden – auf den dreifaltigen Gott verwiesen bin. Wenn von einem Primat der Erfahrung gesprochen wird, ist also nicht eine bestimmte Spiritualität, sondern die Grunderfahrung des Christlichen im Blick, die sich für jeden Menschen höchst individuell ereignen kann. Gemäß dem Grundsatz einer missionarischen Synodalität müssen Menschen also möglichst viele Orte – Diakonia, Liturgia und Martyria – mit unterschiedlichen Stilen eröffnet werden, um die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, dass sie dem dreifaltigen Gott begegnen können.

Die Ersterfahrung ist für die Initiation des Glaubens primär, kann aber für sich nicht allein bestehen bleiben, da sie – frei nach einem kantischen Diktum – sonst blind würde. Sie bedarf vielmehr zu ihrer Entfaltung, und der Mensch zu seinem Glaubenswachstum, der Ergänzungen: ethisch, ästhetisch und intellektuell. Diese können sich nur in der den jeweiligen Menschen umgebenden Kultur ereignen, was in der Missionarin die Kunst der (geistlichen) Unterscheidung voraussetzt.

### 2.2 Die Kunst der (geistlichen) Unterscheidung

Der japanische Literat Shusaku Endo beschreibt in seinem Werk *Schweigen* die jesuitische Mission im Japan des 16. Jahrhunderts. Am Ende lässt er den jesuitischen Missionar zu seinem jungen Mitbruder sprechen:

»Dieses Land ist ein Sumpf. Bald wirst auch du es begreifen. Dieses Land ist ein unvorstellbar entsetzlicher Sumpf. Welche Setzlinge man auch in dieses Moorland setzt, die Wurzeln verfaulen. Die Blätter verfärben sich gelb und verwelken. In diesen sumpfigen Boden haben wir den Setzling namens Christentum gepflanzt.« <sup>17</sup>

William Johnston erklärt dazu in seinem Nachwort, dass das »Scheitern« der Mission weder am Christentum noch am Land Japan gelegen habe, sondern daran, dass der Versuch unternommen wurde, ein hellenistisches Christentum in Europa auszugraben und in Japan einzupflanzen. <sup>18</sup> Mission setzt als konkrete Begegnung der Inkulturation ein zweifaches Hören sowohl auf die Offenbarung Gottes als auch die Kultur des Ortes voraus, die nicht als feindlicher Ort angesehen wird, sondern als Eigentum Christi (Joh 1,11). Miroslav Volf betont: »Kulturen sind für die Nachfolger Christi kein *Ausland*, sondern *ihre Heimat, die Schöpfung des einen Gottes*«. <sup>19</sup> Der sich an die Wahr-Nehmungen anschließende Prozess der Unterscheidung lässt sich theologisch in der Lehre der *loci theologici* näher fassen.

Bernhard Körner unterscheidet in seinem Werk über die *loci theologici* drei Arten von Orten: »Orte der Glaubenserfahrung, Orte der Glaubensbezeugung [*loci theologici proprii*] und Orte des Verständnisses und der Bewährung des Glaubens [*loci theologici alieni*]«. <sup>20</sup> Sowohl die der Theologie eigenen als auch die ihr fremden Orte werden als theologische Orte bezeichnet, d.h. als Orte, an denen sich Argumente für die Theologie finden lassen.

Die *loci alieni* (Philosophie, Geschichte, Vernunft, Naturwissenschaften, fremde Kulturen, usw.) bilden den Ort der Öffentlichkeit und damit der Bewährung des Glaubens. Um existentiell heilsbedeutsam erkennbar zu werden, muss eine Glaubensaussage in den Bewährungsfeldern der »fremden Orte«, artikuliert werden. Im konfrontativen Verlauf zwischen eigenem und fremdem Ort erweist sich laut Hans-Joachim Sander die »Autorität eines locus [...] als seine Fähigkeit, sich in Disputationen zu bewähren.«<sup>21</sup> Die *loci alieni* dienen hierbei nicht nur als Bewährungsinstanzen, welchen sich die Glaubensargumente defensiv entgegenstellen müssten, vielmehr finden sich dort Einsichten und Gesichtspunkte für den Prozess der Glaubenserkenntnis selbst. Es können sich dort also Argumente und Erfahrungen finden lassen, so Alex Stock, »deren Status als *loci theologici* verheißungsvoll, aber doch unsicher ist, also erst noch erprobt werden muss.«<sup>22</sup>

Mission bewegt sich im Prozess der Unterscheidung beständig im Zwischenraum von eigenen und fremden Orten und nimmt Menschen in ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte wahr, eröffnet ihnen von dort her Begegnungsräume mit dem dreifaltigen Gott. Von der Missionarin ist im Prozess der Unterscheidung – im Hereinstellen des Eigenen ins Fremde – um auf einen Titel eines Aufsatzes von Karl Rahners zurückzugreifen, die Aposteltugend des Christen gefragt: die *Parrhesia*.<sup>23</sup>

### 2.3 Parrhesia

*Parrhesia* kennzeichnet in der attischen Demokratie das Recht des Vollbürgers »alles zu sagen« (*pan-resis*), was einerseits das sinnentleerte Geschwätz und andererseits das Kundtun der Wahrheit ohne Umschweife und Verschlüsselung bedeutet. Sie beinhaltet auch die Pflicht, die Wahrheit gänzlich offenzulegen. Michel

Foucault führt diese Bedeutung noch weiter, indem er betont, dass der Parrhesiast die Wahrheit nicht nur ausspreche, vielmehr »unterzeichnet [er] gewissermaßen selbst die Wahrheit, die er ausspricht, er bindet sich an diese Wahrheit und verpflichtet sich folglich auf sie und durch sie.«<sup>24</sup> Der mit Anspruch auf Wahrheit Sprechende ist damit immer auch Zeuge, da er das Gesprochene in seine Antwort nimmt. Die eigene Existenz kann also aus dem Wahrheitsdialog nicht herausgehalten werden, vielmehr wird sie in das Risiko des Widerspruchs gestellt.

In der Gestalt des Apostels Paulus verdeutlicht sich, dass Parrhesia den Charakter des Wagnisses trägt, da sich der Sprecher mit seiner Existenz an das Gesagte bindet und bereit ist, sein Wort *mutig* auch in eine feindliche Umwelt zu stellen: »Er verkündete das Reich Gottes und lehrte

<sup>15</sup> HARTL/WALLNER/MEUSER, Mission Manifest (Anm. 1), 11.

<sup>16</sup> Vgl. Karl RAHNER, Frömmigkeit früher und heute, in: DERS., Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1971, 22–23.

<sup>17</sup> Shusaku ENDO, Schweigen, Wien 2015, 217.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 306–307.

<sup>19</sup> Miroslav VOLF, Öffentlich glauben in einer pluralistischen Gesellschaft, Marburg an der Lahn 2015, 141.

<sup>20</sup> Bernhard KÖRNER, Orte des Glaubens – *loci theologici*. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014, 145.

<sup>21</sup> Hans-Joachim SANDER, Fundamentaltheologie – eine Theologie der Andersorte der Theologie. Stellungnahme zu Bernhard Körner, in: Josef Meyer ZU SCHLOCHTERN/Roman SIEBENROCK (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, Paderborn 2010, 48.

<sup>22</sup> Alex STOCK, Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bd. 1: Orte, Paderborn 2004, 176.

<sup>23</sup> Vgl. Karl RAHNER, Parrhesia. Von der Aposteltugend des Christen (1958), in: DERS., Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1962, 252–259.

<sup>24</sup> Michel FOUCAULT, Die Regierung des Selbst und der Anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83, Frankfurt a. M. 2009; DERS., Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, Frankfurt a. M. 2010, 26.

über Jesus Christus, den Herrn – mit allem Freimut (*parrhesia*), ungehindert« (Apg 28,31). Die paulinische *Parrhesia* entspringt dem Vertrauen auf Christus, weshalb *en parrhesia* auch mit »Zuversicht« übertragen werden kann. Sowohl die neutestamentliche *Parrhesia* als auch diejenige der späteren Märtyrerpolemik bezeichnen den Mut in den Verfolgungen und das Vertrauen auf Gott, aus dem die Wahrheitsbezeugung entspringt.<sup>25</sup> Mission setzt also die vertraute Beziehung zu Christus und das Schweigenkönnen vor Gott als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus, wie Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* schreibt<sup>26</sup> und Karl Rahner eindringlich betont:

»Damit das wahre Redenkönnen sich nicht in die falsche, leichtfallende und gottlose Beredsamkeit des Schwätzers und Managers eines Unternehmens verwandle, das sich selbst und nicht mehr Gott meint, muß es immer aufs neue kommen aus der Sendung, aus dem betenden Schweigen. Wer nicht lieber schwiege und wer Gottes Schweigen nicht aushalten kann, der rede nicht.«<sup>27</sup>

Dem *Mission Manifest* liegt die Sehnsucht zu Grunde, zu einem missionarischen Christsein zu ermutigen, das mit dem eigenen Leben die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass Menschen dem dreifaltigen Gott begegnen können (These 1). Dafür sei zur Selbstevangelisierung eingeladen, die mit Gott als dem Handelnden rechnet und im stillen Hören vor ihm ihren Anfang und Ursprung nimmt. ♦

<sup>25</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit (Anm. 24), 426.

<sup>26</sup> Vgl. PAPST FRANZISKUS, Evangelii gaudium (Anm. 10), Nr. 8.

<sup>27</sup> RAHNER, Parrhesia (Anm. 23), 258.

## Missionarische Spiritualität bei »Missio Österreich«

von Karl Wallner OCist

### 1 Das Organisationsprofil

»**M**issio Österreich« ist keine geistliche Bewegung, sondern die 1972 eingeführte Kurzbezeichnung für die »Päpstlichen Missionswerke in Österreich«. Missio Österreich ist also ein Teil jener weltweiten katholischen Organisation, die die »Päpstlichen Missionswerke« (PMW), lateinisch *Opera Pontificia Missionaria* (OPM). Auf der vatikanischen Website findet sich folgende Kurzbeschreibung der PMW: »Die Päpstlichen Missionswerke sind ein weltweites Netzwerk des Gebetes und der Nächstenliebe (*carità*) im Dienst des Papstes und der Mission der Kirche.«<sup>1</sup>

Die PMW sind seit ihrer Gründung durch Pius XI. 1922<sup>2</sup> in Rom der Kongregation *De Propaganda Fide* eingegliedert, die heute »Kongregation für die Evangelisierung der Völker« heißt. Sie werden von einem »Präsidenten« im Rang eines Erzbischofs geleitet, der zugleich 2. Sekretär der Kongregation ist. In fast jedem Land, in dem die Kirche frei agieren kann, gibt es eine Nationaldirektion, derzeit sind es 126. Diese wird gemäß den vatikanischen Statuten<sup>3</sup> von einem Priester geleitet, der auf Vorschlag der jeweiligen Bischofskonferenz vom Präfekten der Kongregation für die Evangelisierung der Völker zum »Nationaldirektor« ernannt wird. Die Nationaldirektoren treffen sich jährlich zu einem einwöchigen *General Assembly*, das nicht nur dem Austausch mit dem Papst, dem Präsidenten und den Generalsekretären dient, sondern auch der

Beschlussfassung über die Verteilung der Spendengelder aus den Kollekten.

Auf diözesaner Ebene ist die Struktur der PMW explizit im CIC 1983 verankert: Der can 791,2 bestimmt, dass jeder Bischof für seine Diözese einen Priester bestellen soll, »dessen Aufgabe es ist, Vorhaben für die Missionen wirksam zu unterstützen, vor allem die Päpstlichen Missionswerke.«<sup>4</sup> In Österreich ist die Zusammenarbeit der 9 Diözesandirektoren mit der Nationaldirektion durch eine eigene Geschäftsordnung geregelt; sie erfolgt durch einen ständigen intensiven Austausch und einen zwei Mal pro Jahr abgehaltenen »Nationalrat«. Die Zusammenarbeit mit den seit den 1970er Jahren entstandenen lokalen Einrichtungen für Mission und Entwicklungszusammenarbeit (»Welthäuser«, »Referate« usw.) gestaltet sich als herausfordernd, da diese meist ausschließlich entwicklungspolitisch fokussiert sind.

Die Büros von Missio Österreich befinden sich im Zentrum von Wien. Von 1922 bis April 1959 waren sie am Stephansplatz 5, in einer Wohnung untergebracht, die dem Domkapitel von St. Stephan gehörte. 1958 gelang es jedoch, das zweite Stockwerk in einem schlichten Nachkriegshochhaus auf der Seilerstätte 12 im Eigentum zu erwerben. In den Folgejahren kamen noch das erste Stockwerk und das Erdgeschoß sowie zwei Kellerräumlichkeiten dazu. In der »Nationaldirektion« arbeiten derzeit 30 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, dazu 9 Missio-Referentinnen und Referenten in den Diözesen zur Unterstützung der Nationaldirektion, dazu kommen weitere ca. 20 Ehrenamtliche. Missio Österreich ist wohl – nach Missio Aachen und Missio München – eine der »effizientesten« Organisationen im Gesamt der PMW.

Die Nationaldirektionen in den einzelnen Ländern haben eine unterschiedliche Organisationsstärke, manche bestehen nur aus wenigen Mitarbeitern. Allen ist aber der Wille gemeinsam, weltweit eine

Art Lobbying für die gegenseitige Unterstützung innerhalb der 1,3 Milliarden Katholiken umfassenden Weltkirche zu betreiben, zu Gebet und Spende zu motivieren und für eine gerechte finanzielle Grundversorgung zu sorgen. Diese universalkirchliche Solidarität konkretisiert sich durch die Organisation von drei »päpstlichen« Kollekten in allen Pfarren der Welt. So wird seit 1926 am Weltmissions-Sonntag im Oktober für die Mission im Allgemeinen gesammelt; sodann gibt es zwei weitere Kollekten, freilich regional an unterschiedlichen Terminen: für die Priesterausbildung und für die Kinder. Missio Österreich stellt hier eine Ausnahme dar, da die dritte Kollekte – für die Kinder – 1963 mit Zustimmung von der Katholischen Jungschar übernommen und wie in fast allen europäischen Ländern mit dem Brauch des Sternsingens kombiniert wurde. Daraus entstand die heutige »Dreikönigsaktion – Hilfswerk der Katholischen Jungschar«,<sup>5</sup> die eine eigenständige Organisation außerhalb der PMW bildet. Diese »päpstlichen Kollekten« werden in allen Ländern der Welt durchgeführt. Die Spendenergebnisse steigen prozentuell sehr stark in den Ländern des Südens, vor allem in Afrika, was in absoluten Zahlen freilich nicht den Verlust der Spenden durch die Schrumpfung in den reichen Ländern, vor allem in Europa, wettmachen kann.

Die beiden »päpstlichen« Kollekten zusammen erbrachten in Österreich in der

1 Siehe: [www.ppoomm.va](http://www.ppoomm.va): »Le Pontificio Opere Missionarie sono una rete mondiale di preghiera e carità a servizio del Papa e della missione della Chiesa.«

2 PIUS XI., *Motu Proprio de pio opere a propagatione fidei amplificando*, 3.5.1922, in: AAS 14 (1922).

3 Die aktuelle Fassung der Statuten stammt von 2005: KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, Statut der Päpstlichen Missionswerke, 26.6.2005, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFS-KONFERENZ, Bonn 2006.

4 CIC 1983, can 791,2: »ad incepta pro missionibus efficaciter promovenda, praesertim Pontificia Opera Missionalia.«

5 [www.dka.at](http://www.dka.at).



Vor-Corona-Zeit konstant 2,5 Millionen Euro, weitere 9 Millionen sammelt Missio Österreich durch professionelle Fundraising-Aktivitäten. In der Spendenentwicklung gibt es seit 2018 insgesamt einen positiven Aufwärtstrend. Dennoch wurde Missio Österreich zuletzt auf der Liste der spendensammelnden Organisationen von der 10. Stelle verdrängt und durch »Vier Pfoten« und den WWF überholt. Die Spenden werden von einem eigenen Mitarbeiterteam für »Internation Projects« in ca. 700 Projekten pro Jahr umgesetzt, wobei ein Teil der Projekte von den Generalsekretariaten in Rom vorgeschlagen wird. Keinesfalls fließt nicht an direkte Spendenzwecke gebundenes Geld an die Generalsekretariate in Rom. Die Spenden werden immer in konkreten, geprüften und evaluierten Projekten umgesetzt, da Missio Österreich hier an die Qualitätsstandards des »Österreichischen Spendengütesiegels« (ÖGS) gebunden ist, welches Missio Österreich seit 2004 trägt. Im kirchlichen und staatlichen Bereich genießt Missio Österreich Rechtspersönlichkeit als eine »Körperschaft öffentlichen Rechtes« und ist aufgrund der Gemeinnützigkeit steuerrechtlich begünstigt: Spenden an Missio können als Sonderausgaben von der Einkommensteuer abgesetzt werden.

Als Beispiel für die nachhaltigen Auswirkungen auf die jungen Kirchen können die Priesterpatenschaften angeführt werden: Seit 1980 vergibt Missio Priesterpatenschaften, bei denen Gläubige vier Jahre hindurch einen konkreten Priesterstudenten im Globalen Süden durch Gebet und Spende unterstützen. Bis Oktober 2020 wurden 22.203 Priesterstudenten ausgebildet, davon wurden bisher 114 zu Erzbischöfen und Bischöfen erhoben, 14 wirken als Nationaldirektoren, 17 leiten als Rektoren Priesterseminare und Papst Franziskus hat zwei unserer ehemaligen Patenstudenten zu Kardinälen erhoben: in Papua Neuguinea und Kamerun.

Diese Skizzierung der Organisationsform von Missio Österreich war notwendig, denn

sie beantwortet schon teilweise die Frage, ob es denn gerechtfertigt ist, von einer eigenen missionarischen Spiritualität der PMW in Österreich zu sprechen. Die Antwort muss schon deshalb »ja« lauten, weil die PMW als weltumspannendes Netzwerk unter vatikanischer Leitung – trotz gemeinsamer Statuten – eine komplexe und inhomogene Organisation bilden. Man beachte auch, dass es kein gemeinsames Logo gibt; dass ein marketinggerechtes »Branding« auf globaler Ebene nicht vorhanden ist, im Gegenteil: die Benennung und die Abkürzung für die PMW ist in allen Sprachen verschieden: POM, PMS, OPM, PMW<sup>6</sup> usw. Dazu kommt die interne Komplexität einer Organisation, die 1922 von Papst Pius XI. gegründet wurde, indem er mehrere bereits existierende regionale Missionsgesellschaften mit individuell historisch gewachsenen Eigenheiten, wie beispielsweise die Vorgängervereine von Missio München und Missio Aachen, unter römische Leitung gestellt hat.

Für das Spendensammeln ist es aber entscheidend, dass die »Marke« Missio gekannt wird. Das Branding ist schon aufgrund der Vielfalt der Tätigkeitsfelder schwierig, in denen wir wirken: Wir bauen Kirchen und Schulen, fördern Priesterberufungen, bekämpfen Menschenhandel, finanzieren Ausbildungsprogramme für Katechisten usw. In unserer operativen Fokussierung aber fühlen wir uns dem Ursprung verpflichtet, denn es handelt sich bei den PMW ja um eine Zusammenbindung von vier Werken mit vier unterschiedlichen missionarischen Fokussierungen: allgemeine Glaubensverbreitung (POPF), Förderung von Priesterausbildung (POSPA), Sorge für Kinder (POSI) und missionarische Bildung des Klerus bzw. der Gläubigen (PUM).<sup>7</sup> In Rom sind diese vier Werke bis heute in vier Generalsekretariaten abgebildet. In den jeweiligen Nationaldirektionen spielt diese historische Gliederung aber kaum eine Rolle mehr. Der Nationaldirektor ist auf nationaler Ebene jeweils für alle vier Werke



zuständig. Während die strukturelle Komplexität für die Spenderkommunikation sogar mehr als verwirrend wäre, bleiben die Fokussierungen jedoch sehr wohl relevant. 2017 hat Missio Österreich daher in einer Art »Mission-Statement« folgende fünf Hauptaufgaben definiert:

- 1 Wir stärken die wachsende Weltkirche
- 2 Wir retten die Ärmsten vor Ort
- 3 Wir helfen Kindern in die Zukunft
- 4 Wir sorgen für die Priester von morgen.
- 5 Wir wirken selbst missionarisch.

Das Ziel der POPF entspricht den Aufgaben 1 und 2; POSI entspricht 3; POSPA entspricht 4; PUM entspricht 5, wobei wir mit der Formulierung »Wir wirken selbst missionarisch« durchaus ausdrücken wollten, dass es uns nicht nur um missionarische Bildung oder Information geht, sondern auch um die Motivation zu persönlichem Engagement, auch in Österreich.

## 2 Das Ursprungscharisma

Missio Österreich bemüht sich sehr bewusst, das Ursprungscharisma von »Gebet und Spende« neu zu beleben. Sinn und kirchlicher Grundauftrag an die PMW liegen darin, die Gesamtheit der Gläubigen zu animieren, durch Gebet und Spende jene »Mission« zu konkretisieren, die sie durch die Taufe empfangen haben. Unsere Aufgabe ist es, in den Gläubigen ein weltkirchliches Bewusstsein und eine missionarische Mentalität zu fördern. Diese Aufgabe der PMW ist sogar ausdrücklich im Missionsdekret *Ad gentes* des II. Vaticanums ausformuliert: »Den Päpstlichen Missionswerken gebührt mit Recht der erste Platz, da sie geeignete Mittel darstellen, um die Katholiken von Kindheit an mit einer wahrhaft universalen und missionarischen Gesinnung zu erfüllen und anzueifern zur tatkräftigen Sammlung von Hilfsmitteln zum Wohl aller Missionen entsprechend der jeweiligen Bedürfnisse ...«<sup>8</sup>

Diese missionarische Gesinnung konkretisiert sich in »Gebet und Spende«. Die Spiritualität, dass alle Gläubigen auf diese doppelte Weise – geistig und materiell – die Missionstätigkeit der Kirche unterstützen können und sollen, geht zurück auf Spiritualitätsformen, die im 19. Jahrhundert vor allem in Frankreich konkretisiert waren. Das spirituelle Leitmotiv der drei französischen Ursprungsgesellschaften in Frankreich (POPF, POSPA und POSI) war das betende und sühnende Mitwirken aller Gläubigen an der Rettung der Seelen. Dahinter stand die Überzeugung, dass jeder Christ durch die Taufe auch tatsächlich befähigt und verpflichtet ist, etwas zu tun, damit die Glaubensfernen, die Sünder und die »Heiden«, gerettet werden.

Seit den Herz-Jesu-Erscheinungen von Paray-le-Monial 1673, in denen Jesus der Ordensfrau Margareta Maria Alacoque seine uneingeschränkte Liebe zu allen, auch zu den Sündern und Fernstehenden, offenbarte und sie dazu einlud, sich durch Gebet, Opfer und Sühne für die Gewinnung »aller« einzusetzen, war es zu einer Umkehrbewegung der Frömmigkeit gekommen, denn die

6 Englisch PMS: »Pontifical Mission Societies«; italienisch POM: »Ponteficie Opere Missionarie«; spanisch und portugiesisch OMP: »Obras Misionales Pontificas« bzw. »Obras Misionárias Pontificas« usw.

7 Einen Überblick über die historisch gewachsene strukturelle Komplexität versucht die vatikanische Homepage [www.ppoomm.va](http://www.ppoomm.va) zu geben. Die vier Werke der PMW sind: 1. POPF: *Pontificalia Opera Missionalia a Fidei Propagatione* (Werk der Glaubensverbreitung). Aufgabe ist die allgemeine Förderung der Mission. 2. POSPA: *Pontificalia Opera Missionalia a Sancto Petro* (Werk des Heiligen Apostel Petrus). Aufgabe ist die Förderung von Priesterausbildung und Priestern. 3. POSI: *Pontificalia Opera Missionalia a Sancta Infantia* (Kindermissionswerk). Aufgabe ist die Glaubensweitergabe an Kinder. 4. PUM: *Pontificalia Unione Missionaria* (Päpstliche Missionsunion). Aufgabe ist die missionarische Formung des Klerus und der Seelsorger, mittlerweile aber auch ausdrücklich der engagierten Laien auf allen Ebenen des Volkes Gottes.

8 2. VATIKANISCHES KONZIL, Dekret *Ad Gentes*, Nr. 38.

antijansenistische Richtung der Herz-Jesu-Erscheinungen sind eindeutig. Margareta Maria Alacoque stand auch nicht zufällig in der geistlichen Begleitung eines Jesuiten. Hatte der Jansenismus ein elitäres Christentum propagiert, dem es um die Auserwählung und Rettung einiger weniger ging, so wurde hier plötzlich ein universaler Horizont eröffnet und eine programmatisch missionarische Frömmigkeit gefördert: Eine Frömmigkeit, die jedem Gläubigen die Sehnsucht und die Pflicht vermittelte, etwas für die Rettung aller Menschen, besonders der Sünder, der Gottfernen und der Heiden zu tun. Die spirituellen Instrumentarien wurden durch Jesus persönlich propagiert: eine Haltung der Gleichförmigkeit mit der Liebe seines eigenen Herzens, die allen Menschen gilt. Durch gezieltes Gebet und Opfer »für die Sünder« können und sollen diese für den christlichen Glauben gewonnen werden. Die Herz-Jesu-Frömmigkeit transportierte auf diese Weise eine Mentalität der Sehnsucht nach der Rettung aller Menschen. Verstärkt wurde dies im 19. Jahrhundert – gerade zu der Zeit, als die Entdeckung der neuen Kontinente rasch voranschritt – durch aufsehen-erregende Marienerscheinungen, wie etwa 1830 in der Rue de Bac oder 1858 in Lourdes. Hier forderte die Muttergottes persönlich die Gläubigen dazu auf, mehr von der Gnade Gottes zu erwarten und eifriger für die Gottfernen zu beten und zu opfern.

Daher kam es nach der Französischen Revolution, die Hunderte von Priestern und Ordensleuten das Leben kostete, nicht zu einer massiven Entchristlichung des Landes, wie man eigentlich hätte erwarten können, sondern das genaue Gegenteil geschah: Gläubige Laien<sup>9</sup> starteten Initiativen, die zu einem »missionarischen Frühling« führten und Frankreich zum Zentrum weltmissionarischen Engagements machten. Die Überzeugung, dass jeder Gläubige durch Gebet und Opfer einen Beitrag leisten kann und muss, um die Fernen in die Kirche zu holen, war auch das Motiv für die erst achtzehnjährige Pauline Marie Jaricot. Im

Jahr 1819 gründete sie in Lyon die »Société pour la propagation de la foi«, aus der das wichtigste der heutigen vier »Päpstlichen Missionswerke«, das »Werk der Glaubensverbreitung« (POPF), hervorging. Da ihr Bruder Priester war und als Missionar nach China gehen wollte, erfand Pauline Jaricot ein System der geistlichen und materiellen Unterstützung: Jedes Mitglied des Vereins sollte täglich ein kurzes Gebet für die Mission sprechen und wöchentlich einen Sou spenden, das entspricht heute ungefähr einem Euro. So konnten auch Arme mitmachen, wobei jeder zugleich verpflichtet war, neue Mitglieder für dieses System aus Gebet und Spende zu werben. Zugleich entwickelte sie eine Art »Demokratisierung« des Missionsgedankens in das Volk Gottes hinein, denn nicht nur Bischöfe, Priester und Ordensleute werden plötzlich in die Pflicht genommen, für die Weltmission zu sorgen, sondern jeder Getaufte! Da man ihr als junger Frau die Leitung des Werkes nicht zutraute, gründete sie 1826 die Gebetsbewegung »Lebendiger Rosenkranz«, die nach demselben Prinzip funktionierte: Jeweils fünf Beterinnen und Beter beten täglich ein Gesätzchen vom Rosenkranz für die Mission, 15 Teilnehmer beten damit den Psalter. Und jeder soll neue Mitglieder werben. Auch hier gingen Spenden für die Weltmission ein. Beide Gründungen Paulines verschmolzen und bald hatte das »Lyoner Missionswerk« 2,4 Millionen Franzosen als Mitglieder, die täglich für die Weltmission beteten und spendeten. »Prominentes« Mitglied war Thérèse von Lisieux (1873-1897), deren missionarische Spiritualität stark von Pauline Jaricot geprägt wurde: in der Verborgenheit des Karmel von Lisieux stand sie mit ihrem Gebet und der Aufopferung ihrer Krankheit für die Missionare und die Weltmission ein. Dass sie von Pius XI. 1927 zur Patronin der Weltmission ernannt wurde, impliziert die Botschaft: Jede und jeder kann etwas für die Weltmission tun, auch in der Abgeschlossenheit der Klausur eines Karmels!

### 3 Das spirituelle Profil von Missio Österreich

Wenn man bei Missio Österreich ein spezifisches missionarisches Profil festmachen möchte, dann in drei Bereichen: Wir setzen auf das Gebet; wir bemühen uns, die Anliegen von Papst Franziskus umzusetzen, und schließlich nutzen wir bewusst die neuen Medien zu einer binnenmissionarischen Bewusstseinsbildung.

#### 3.1 Wir setzen auf das Gebet

Papst Franziskus sorgt sich selbst darum, dass die PMW ihrem Grundcharisma von »Gebet und Spende« treu bleiben. In allen Ansprachen, die er zum Abschluss des jeweiligen *General Assembly* an die Nationaldirektoren richtet, findet sich die Mahnung, dass »seine« Missionswerke auf keinen Fall zu einer bloßen »NGO« – zu einer bloß spendensammelnden Hilfsorganisation – verkommen dürfen, sondern auf das Gebet setzen müssen. In einer Videobotschaft von 2018 beschreibt er die PMW und hält fest, dass ihr wichtigstes Werkzeug das Gebet sei, dass die Missionsarbeit ein Mitwirken mit dem Wehen des Heiligen Geistes sei und sich konkret in der Unterstützung der jungen wachsenden Kirchen zu manifestieren habe.<sup>10</sup>

Missio Österreich bemüht sich daher, an das spirituelle Ursprungscharisma des »Lebendigen Rosenkranzes« von Pauline Jaricot anzuknüpfen und diese Gebetsform zu verbreiten. Schon 2006 wird um Gläubige geworben, die täglich ein Gesätzchen Rosenkranz für einen der fünf Kontinente beten. Seit 2017 haben wir zusätzlich eine »binnenmissionarische« Variante entwickelt. Da viele Gläubige in Österreich unter der Glaubensferne der jungen Menschen leiden, werben wir unter dem Titel »Gott kann« um das Gebet für einen jungen Menschen in der Heimat, der fern ist von Gott. Um der kirchlichen Resignation entgegenzutreten, verweist der Titel »Gott kann« auf das Engelswort bei Lukas 1,37

an Maria: »Für Gott ist nichts unmöglich«. Die Intention der mittlerweile über 7.000 betenden Mitglieder ist, dass die Kinder und Jugendlichen, für die sie beten, zu einem lebendigen Glauben finden. Es handelt sich um eine reine Gebetsbewegung, die Mitglieder sind von Fundraising-Aktivitäten ausgenommen. Im Gegenteil: Sie erhalten einen Gratis-Rosenkranz und werden durch drei kurze Rundbriefe pro Jahr in ihrem Gebetseifer motiviert. Vielen Gläubigen in Österreich und darüber hinaus im deutschsprachigen Raum ist es ein Anliegen, für ihre Kinder, Enkelkinder, Verwandten, aber auch junge Menschen, die durch die Migration zu uns gekommen sind, um die Gnade eines lebendigen christlichen Glaubens zu beten. Da es auch ausdrücklich gewünscht ist, dass für junge Menschen gebetet wird, die keine Christen sind, hat sich mittlerweile eine große Gruppe von Taufbewerbern und Neugetauften vor allem aus Persien zusammengefunden, die bei Missio Österreich Anschluss finden, sodass wir ein eigenes katechetisches Apostolat mit Übersetzungen auf Farsi entwickelt haben.<sup>11</sup>

#### 3.2 Wir handeln im Sinn des Papstes

Missio Österreich versteht sich explizit als Werkzeug im Dienst des Papstes, um den missionarischen Geist zu fördern und die jungen Kirchen zu unterstützen. Wie auf keiner anderen thematischen Ebene als auf der Ebene der Mission wirkt das Petrusamt derart konkret in die einzelnen Ortskirchen hinein. Auch um sie vor der Gefahr zu bewahren, nur auf sich selbst zu schauen, »selbstreferentiell«

<sup>9</sup> Zwei der vier Werke der PMW wurden von Frauen gegründet, die »Laiinnen« auch in dem Sinn waren, dass sie keinem Orden angehörten: das Werk für die Glaubensverbreitung von Pauline Jaricot (1799–1862), das Werk für die Priesterausbildung von Jeanne Bigard (1859–1934).

<sup>10</sup> FRANZISKUS, Videobotschaft über das Wesen und Wirken der Päpstlichen Missionswerke von 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=Pb1IEkxYOc>.

<sup>11</sup> [www.missio.at/farsi](http://www.missio.at/farsi).

zu werden, wie Papst Franziskus dies immer wieder warnend formuliert, und um den Blick auf das große Ganze der Weltkirche offenzuhalten. Er spricht immer wieder von »seinen« Missionswerken. In den letzten Jahrzehnten hat das kirchliche Leitungsamt sehr oft und sehr intensiv auf die Verpflichtung zur »Mission« verwiesen,<sup>12</sup> bei Papst Franziskus ist dieses Thema aber zur Grundmelodie seines Pontifikates geworden, was in den Ländern des Südens sehr intensiv wahrgenommen wird, in der deutschsprachigen Kirche jedoch – bewusst oder unbewusst – uminterpretiert oder ignoriert wird. Deshalb habe ich als gegenwärtiger Nationaldirektor 2018 auch als Mitautor und Mitherausgeber der 10 Thesen des »Mission Manifest« fungiert und die 2. These, in der ich das Hauptanliegen von Papst Franziskus sehe, kommentiert: »Wir wollen, dass Mission Priorität Nummer eins wird.«<sup>13</sup>

Aus Anlass des 100-Jahr Jubiläums hatte Franziskus den Oktober 2019 zum »Außerordentlichen Monat der Weltmission« erklärt und die POM mit der weltweiten Organisation betraut. Als Motto hatte er »Getauft und gesandt« ausgewählt, um die gemeinsame Berufung aller Getauften zur Teilnahme an der Sendung der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Auch wenn diese päpstliche Initiative in den westlichen Ländern kaum wahrgenommen wurde, – auch weil bestimmte Erwartungen an die zeitgleich stattfindende Amazonassynode das Thema Mission in den Schatten gestellt haben –, so hat schon allein die ausdrückliche Indienstnahme der PMW durch den Papst für eine neue missionarische Bewusstseinsbildung gesorgt und einen großen Motivationschub bei den Nationaldirektionen ausgelöst. Darüber hinaus initiierte dies eine neue Reflexion der Grundaufgabe, die uns gestellt ist: nicht nur eine gebetsverbreitende und spendensammelnde Organisation innerhalb der Kirche zu sein, sondern insgesamt für eine Erneuerung des christlichen Glaubens durch missionarische Bewusstseinsbildung zu sorgen.<sup>14</sup> So versteht Missio Österreich

das Engagement für die jungen Kirchen, die materiell arm, aber an Glaubensstärke reich sind, als ein Antidepressivum gegen die Motivationslosigkeit, unter der die Kirche in unserer Heimat leidet.

### 3.3 Wir nutzen die neuen Medien

Um eine »animazione missionaria« im Sinne des Papstes zu erzielen, setzt Missio Österreich verstärkt die neuen Medien ein, auch um die junge Generation zu erreichen. 2017 wurde in den Räumen der Nationaldirektion eine »Licht-der-Völker-Kapelle« eingerichtet, deren Interieur von haitianischen Künstlern schlicht und zugleich weltkirchlich gestaltet wurde. Täglich wird eine »Mittagsmesse« gefeiert, an der auch ein Großteil der im Haus arbeitenden, vorwiegend jungen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter teilnimmt. Auf eigenen Wunsch überträgt der katholische Sender K-TV an drei Wochentagen diese Messe, sodass wir schon vor der Corona-Krise täglich tausende Menschen im deutschen Sprachraum erreichten. Mit dem Lockdown im März 2020 begannen wir, die Messe täglich im eigenen Livestream zu übertragen. Ein neues Team namens »Young Missio« gestaltet wöchentlich eine Kindermesse und eine Kindersendung via Livestream. Dass diese Übertragungen eine enorme binnenmissionarische Reichweite haben, zeigt die Tatsache, dass im Zeitraum von März bis Oktober 2020 über 32.000 Menschen uns mit ihren Sorgen und Nöten kontaktiert haben. Viele schicken Fürbitten, die dann in der Mittagsmesse vorgetragen werden. Die Erfahrungen mit dieser Livestream-Seelsorge durfte ich in einem Buch beschreiben, für das Papst Franziskus das Vorwort verfasst hat.<sup>15</sup> Als im Frühjahr 2020 die Büroräume einer Generalsanierung unterzogen wurden, haben wir entschieden, auch ein modernes »Allewelt-Studio« einzurichten, um Film- und Tonaufnahmen auf höchstem technischen Niveau zu gewährleisten.

Die genannten drei Schwerpunkte von Missio Österreich ordnen sich dem Gesamt-

ziel der PMW unter: Wir wollen die Ortskirche mit der Universalkirche verbinden und das Bewusstsein einer weltkirchlichen Solidargemeinschaft fördern. Die Mittel, die wir dazu einsetzen, entsprechen unserem Urcharisma: Wir laden zum Gebet für die Weltmission ein, wir informieren mit medialer Intensität über die Weltkirche und sammeln Spenden. Unser Ziel ist es, einen Ausgleich zu schaffen zwischen der Kirche in Österreich, die materiell zwar reich, aber schrumpfend und glaubensschwach geworden ist, und jenen Teilen der Weltkirche, die zwar glaubensvital, in ihrem pastoralen und sozialen Engagement jedoch auf unsere Hilfe angewiesen sind. ♦

**12** 2. VATIKANISCHES KONZIL, *Ad Gentes*. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, 7.12.1965; PAUL VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii Nuntiandi*. Über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8.12.1975 (zum 10. Jahrestag des Abschlusses des 2. Vatikanischen Konzils); JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris Missio*. Über die fortwährende Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7.12.1990 (zum 25. Jahrestag von *Ad Gentes*); KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Cooperatio Missionalis*. Instruktion über die missionarische Zusammenarbeit, 1.10.1998; GLAUBENSKONGREGATION, Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung, 3.12.2007; FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24.11.2013. Schließlich die umfangreiche Ansprache von Papst FRANZISKUS vom 21. Mai 2020 an die PMW mit geistlichen Lineamenta zur Reform: [http://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco\\_20200521\\_messaggio-pom.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200521_messaggio-pom.html).

**13** Karl WALLNER, Wir wollen, dass Mission Priorität Nummer eins wird, in: Bernhard MEUSER/Johannes HARTL/DERS. (Hg.), *Mission Manifest*. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2018, 69–98.

**14** [http://de.radiovaticana.va/news/2017/06/03/papst\\_ruft\\_sonder-gebetsmonat\\_f%C3%BCr\\_die\\_mission\\_aus/1316633](http://de.radiovaticana.va/news/2017/06/03/papst_ruft_sonder-gebetsmonat_f%C3%BCr_die_mission_aus/1316633).

**15** Karl WALLNER, Die Krise als missionarische Chance. Durch die Corona-Pandemie kommt die Verkündigung endlich in den Medien an, in: Walter Kardinal KASPER/George AUGUSTIN (Hg.), *Christsein und die Corona-Krise*. Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt. Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus, Ostfildern 2020, 170–190.

# Die Spiritualität von »Missio Schweiz« solidarisch und universal

von Martin Brunner-Artho

**E**in Elevator Speech (Fahrstuhlrede) im Marketing ist eine Übung, die darauf abzielt, die wesentliche Tätigkeit einer Organisation innerhalb von 30 bis 40 Sekunden überzeugend darzustellen. Die wesentlichen Eigenschaften einer Organisation sollen – ohne sich in Details zu verlieren – präzise und pointiert dargestellt werden. Lässt sich die Identität und Spiritualität von Missio innerhalb solch beschränkter Zeit darstellen? Welches sind die wesentlichen Begriffe, die Missio ausmachen? Mission, Universalität und Solidarität. Auf diese drei Begriffe möchte ich im Folgenden eingehen.

## 1 Mission

Bilder prägen das Denken. In meiner Familie waren es die Bilder von P. Matthäus Brunner OSB, den wir einfach den »Onkel-Pater« nannten. Mit langem Bart, Tropenhelm und hoch zu Ross war er im Wohnzimmer meiner Großeltern abgebildet – als junger Missionar im Jahr 1926 in Südafrika. Auch als er den Tropenhelm längst zur Seite gelegt hatte und keinen Bart mehr trug, blieb das Bild in unseren Hinterköpfen bestehen, obwohl wir wussten, dass sich in der Zwischenzeit vieles verändert hatte. Bilder prägen unser Denken, auch die Bilder der Mission.

Mit diesem Bild einher ging die Vorstellung, dass Mission in Afrika, Asien oder Lateinamerika stattfindet, wenngleich bereits in der Nachkriegszeit klar wurde, dass auch Europa zum Missionsland geworden war.



Diese Vorstellung hält sich hartnäckig.<sup>1</sup> Wie sehr die Kirche Mühe hat, sich Mission in Europa zu denken, zeigen die Konstrukte der Evangelisierung und Neu-Evangelisierung. Kann denn die Mission zweigeteilt werden? Hier Evangelisierung und dort Mission?

Damit hat Papst Franziskus gänzlich aufgeräumt. Als Lateinamerikaner benutzt er den Missionsbegriff ohne Scheu vor einem allfälligen Kolonialisierungsverdacht und synonym zum Begriff der Evangelisierung. In seinem programmatischen apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* kommen die Begriffe »Mission« und »Evangelisierung« beinahe ebenso oft vor.<sup>2</sup>

## 2 Mission nach Papst Franziskus

Als Päpstliches Missionswerk<sup>3</sup> sind wir der Lehre der Päpste besonders verbunden. Franziskus hat in seiner bildhaften Sprache viel dazu beigetragen, den Missionsbegriff zu entstauben. Gleich mit einem dreifachen »Nein« wehrt er sich gegen die Versuchungen des Proselytismus: »Gehst du hin, um einen anderen davon zu überzeugen, dass er katholisch werden soll?«, fragt er, »Nein, nein, nein! Geh, um ihm zu begegnen! Er ist dein Bruder! Und das reicht. Und du gehst, um ihm zu helfen, den Rest tut Jesus, das tut der Heilige Geist.«<sup>4</sup> Im Zentrum seines Missionsbegriffes steht die Begegnung. »Und das reicht«,<sup>5</sup> ermahnt er. Das heißt aber nicht, dass die Mission hier endet, nein, an diesem Punkt endet lediglich unser eigenes Handeln. Spätestens jetzt kommt Christus ins Spiel. Er ist der eigentlich Handelnde. Er ist der eigentliche Missionar. Und er ist zugleich Modell und Inhalt der Mission. Eine Bekehrung kann der Angesprochene nur erfahren, wenn er die Nähe und Liebe Gottes erfährt. Versucht ein Missionar Bekehrung selber zu erwirken, wird die Mission zum Proselytismus und damit übergriffig. Mission ist also Hinführung zu einer transzendenz-offenen Begegnung, die Raum schafft für das Wirken Gottes.

## 3 Mission als Identität

Im Außerordentlichen Monat der Weltmission im Oktober 2019 unterstreicht Franziskus eine weitere Dimension. Mission ist nicht mehr eine Aufgabe von Spezialisten, an welche dieses Thema gerne delegiert wird, sondern sie ist die in der Taufe grundgelegte Aufgabe aller Gläubigen. Man kann sogar von einer Demokratisierung der Mission sprechen, denn die Mission schließt alle ein. Das ist nichts Neues. Es ist nichts anderes als die grundgelegte Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in *Ad gentes* festhält, dass Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist.<sup>6</sup> Und sofern man Kirche als Volk Gottes versteht, ist die Mission konsequenterweise die Aufgabe aller Getauften. Schon immer erfolgte die Glaubensweitergabe über familiäre Beziehungen, Nachbarschaften, Freundschaften oder Handelsbeziehungen. Michael Sievernich nennt diese Missionsform kapillare Glaubensverbreitung. »So spielen die unmittelbaren persönlichen Beziehungen im sozialen Umfeld eine unspektakuläre aber entscheidende Rolle.«<sup>7</sup> Arnd Bünker bringt dieses Verständnis auf den Punkt, wenn er folgert: »Kirche *macht* also keine Mission, sie *hat keine* Mission, sie *braucht keine* Missionare als Fachleute einer kirchlichen Sonder-Tätigkeit; nein, Kirche ist missionarisch – und zwar wesentlich.«<sup>8</sup>

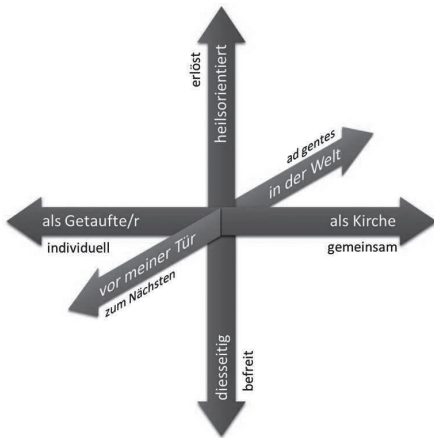
Franziskus geht noch einen Schritt weiter, indem er die Mission zur Ontologie des Christseins macht. »Ich bin immer eine Mission; du bist immer eine Mission; jede Getaufte und jeder Getaufte ist eine Mission. Wer liebt, setzt sich in Bewegung, es treibt ihn von sich selbst hinaus, er wird angezogen und zieht an, er schenkt sich dem anderen und knüpft Beziehungen, die Leben spenden. Niemand ist unnütz und unbedeutend für die Liebe Gottes. Jeder von uns ist eine Mission in der Welt, weil er Frucht der Liebe Gottes ist.«<sup>9</sup> Mission ist folglich nicht im Sinne eines Auftrages, sondern im Sinne eines Wesenszuges zu verstehen.



Als Christen müssen wir uns der Frage stellen, ob unser Leben denn von der Liebe Gottes erzählt. Spüren die Menschen um uns, dass uns etwas Besonderes antreibt? Wenn wir Mission *sind*, dann sind wir missionarisch, ob wir das nun bewusst oder unbewusst tun, ob wir es wollen oder nicht. Dabei muss Mission nicht ausschließlich im kirchlichen Umfeld geschehen. Glücklicherweise der Patient im Spital, der auf Pflegepersonal trifft, das seine Aufgabe als Mission und nicht nur als Job versteht!

#### 4 Mission als vielgestaltiger Vollzug

Mission ist mehrdimensional. Sie fängt bei mir an. Sozusagen vor meiner Haustüre. Sie hört aber nicht dort auf. Sie überschreitet Grenzen. Sie führt immer weiter hinaus bis an die Enden der Schöpfung (Mk 16,15).



Sie schafft »Räume des Glaubens und der Nächstenliebe bis an die äußersten Enden der Erde«. <sup>10</sup> Mission ist dynamisch. Sie impliziert immer einen Aufbruch und eine Bewegung auf den anderen zu.

Sie ist, wie oben gezeigt, ein grundlegender Wesenszug des Christseins. Sie ist aber in gleicher Weise ein Wesenszug der ganzen Kirche. Jesus sandte nie Einzelne

aus, sondern zwölf, zweiundsiebzig oder alle Apostel. Dieser gemeinschaftliche Aspekt darf nicht verloren gehen. Die Mission Jesu ist verbindend und Gemeinschaft stiftend.

Und schließlich hat Mission eine konkrete befreiende, soziale und karitative (vgl. Lk 4,18) wie auch eine soteriologische Dimension. Es geht dabei um mehr als nur um die Einsicht, dass man keinem leeren Magen predigen kann, sondern um die Begegnung mit Christus im »geringsten Bruder« (Mt 25,31ff). Gerade die Menschen am Rand erfahren seine Aufmerksamkeit. Er heilt, macht ganz und holt Ausgeschlossene und Menschen am Rand wieder in die Gemeinschaft.

Mission darf sich im humanitären Handeln nicht erschöpfen, sondern ist immer auch dazu verpflichtet, vom Ursprung der Freude Zeugnis abzulegen. »Wir aber wollen, von der Liebe geleitet, die Wahrheit bezeugen und in allem auf ihn hin wachsen« (Eph 4,15), sagt Paulus.

1 Yvan DANIEL/Henri GODIN, Ist Frankreich Missionsland?, in: Henri GODIN/René MICHEL (Hg.), Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950, 57-241.

2 Der Begriff »Evangelisierung« wird 110-mal und der Begriff »Mission/missionarisch« 116-mal genannt (red.).

3 Die Päpstlichen Missionswerke umfassen z.Z. 120 nationale Werke (red.).

4 Papst FRANZISKUS, Videobotschaft am Fest des Hl. Cajetan vom 7.8.2013. Quelle: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco\\_20130807\\_videomessaggio-san-cayetano.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20130807_videomessaggio-san-cayetano.html) (28.12.2020).

5 Ebd.

6 Vgl. Ad Gentes 2.

7 Michael SIEVERNICH, Die Christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 28.

8 Arnd BÜNKER, Kirche als Mission – Glaube, der mit der Zeit solidarisch ist, in: Arnd BÜNKER/Christoph GELLNER (Hg.), Kirche als Mission. Anstiftung zu christlich unterschiedener Zeitgenossenschaft, Zürich 2011, 176-182, 177.

9 Papst FRANZISKUS, Botschaft zum Weltmissionssonntag 2019. Getauft und gesandt: die Kirche Christi auf Mission in der Welt, Vatikan am 9.6.2019.

10 Papst FRANZISKUS, Videobotschaft an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Missionswerke vom 28.5.2018. Quelle: <https://www.youtube.com/watch?v=abIIWz5Y-c&t=325> (19.1.2021).

Mission ist vielgestaltig. Wichtig erscheint mir, dass wir die einzelnen Dimensionen nicht gegeneinander ausspielen. Denn die Mission liegt im Herzen der Kirche. Eine Kirche, die nicht missionarisch ist und das Evangelium nicht weiterträgt, ist schlicht keine Kirche. Mission schafft Kirche und nicht umgekehrt. Mission ist die *raison d'être* oder wie Paul VI in *Evangelii nuntiandi* festhält, die Identität der Kirche.<sup>11</sup> Missio Schweiz arbeitet also an einem ganz zentralen Auftrag der Kirche mit.

#### 4.1 Universalität

Es war während einer längeren Zugfahrt mit Fr. William Ngowi, einem Kapuziner und Bibelwissenschaftler aus Tansania. Fast unvermittelt sagte er mir: »Vergiss nicht, wir beten das Vaterunser!« Es stimmt, in diesem grundlegendsten und wichtigsten Gebet der Christenheit steht ein Plural. Wir beten und glauben in Gemeinschaft, auch wenn wir ganz alleine im stillen Kämmerchen sitzen. Als Gläubige sind wir als Weggefährten miteinander verbunden. Die Grenzen der Gemeinschaft müssen und dürfen dabei durchlässig oder unscharf bleiben.<sup>12</sup> Unser Zeugnis oder Erzählen von Gott ist nicht nur für den Innenraum bestimmt. Es soll nach außen wirken.

Die Kirche versteht sich als Familie und die Gläubigen als Töchter und Söhne des einen Vaters. Die »familiären« Bande der Geschwisterlichkeit schaffen eine a priori gegebene Gemeinschaft. Diese muss weder geschaffen noch verdient werden. Sie ist schon da. Und sie ist beständig. Man ist und bleibt verwandt. Das Modell der Geschwisterlichkeit unterscheidet sich deshalb maßgeblich von dem der Freundschaft, denn letztere kann beliebig aufgelöst werden. Andererseits muss ich nicht der Freund meiner Geschwister sein. Ich kann und darf anders sein. Das muss sich auch in einer kirchlichen Organisation wie Missio widerspiegeln. Geschwisterlichkeit ist ein organisatorisches Grundprinzip und

wird soweit als möglich auch operationell umgesetzt. Das zeigt sich beispielsweise im Solidaritätsfonds, für den am Sonntag der Weltmission gesammelt wird. Alle Ortskirchen sammeln, auch diejenigen in den ärmsten Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, denn alle leisten ihren Anteil. Das ist eine Frage der Würde. Alle Ortskirchen sind vorerst Gebende, auch wenn sie später mehr erhalten, als sie beitragen konnten. So kann das gefährliche Geber-Empfänger-Gefälle abgeschwächt werden.

»Project ownership« ist ein weiteres wichtiges Thema in unserer Arbeit. Missio in der Schweiz hat keine eigenen Projekte. Alle Projekte sind Projekte unserer Partner. Es geht um *ihre* Mission, nicht um unsere. Die Mission darf und soll sich in einem anderen Kontext auch anders entfalten können. Missio macht nichts weiter, als den Ortskirchen im globalen Süden für die Umsetzung ihrer Mission Ressourcen zur Verfügung zu stellen. Dass die Ortskirchen ihre Projekte selbständig und eigenverantwortlich umsetzen, folgt ebenfalls dem Prinzip der Geschwisterlichkeit. Dabei spielt es keine Rolle, ob ein unterstütztes Projekt oder eine Ortskirche einer bestimmten theologischen Ausrichtung folgt oder nicht.

Unterstützt werden alle 1.119 Ortskirchen,<sup>13</sup> die der Kongregation für die Evangelisierung der Völker unterstehen. Jede Ortskirche hat – nach Erfüllung formeller Vorgaben – ein Anrecht auf einen Grundbeitrag, einen Betrag für die Katechese und drei weitere Projekte. Weil 120 nationale Missio-Werke weltweit zusammenarbeiten, kann diese große Zahl an Projekten finanziert werden. Dieser Ansatz hat den entscheidenden Vorteil, dass gute Beziehungen zu reichen Ländern in den Hintergrund treten und die inhärente Versuchung des Paternalismus und der latenten Vetternwirtschaft von bilateralen Projektpartnerschaften umgangen wird. Es ist deshalb weit weniger wichtig, welche nationale Missio eine bestimmte Orts-

kirche unterstützt, denn wenn Missio in der Schweiz diese nicht unterstützt, dann tut es die Missio eines anderen Landes. Dieses Prinzip hat sicherlich auch seine Nachteile, es nimmt aber den Geber aus seiner dominanten Position heraus und verhindert Abhängigkeiten.

Der universelle Ansatz, der auf der bedingungslosen Geschwisterlichkeit gründet, ist ein wichtiges Element unserer Spiritualität und deckt sich weitgehend damit, wie die katholische Kirche verstanden werden will. Sie hat eine gewisse Pluralität und muss diese auch haben, damit sie vital bleibt. Das »Katholische« ist keine Art der Gleichförmigkeit, sondern der »Kitt«, der Unterschiedliches zusammenhält und dies allumfassend.

So versteht es auch Pauline Marie Jaricot (1799-1862), die Gründerin der Päpstlichen Missionswerke: »Wir helfen nicht dieser oder jener Mission, wir helfen allen ohne Unterschied. Wir unterstützen die universale Sendung der Kirche.«<sup>14</sup> Ihr Anliegen wurde auch in der Schweiz von Anfang an aufgenommen. Die Benediktiner in Einsiedeln, welche die Sammlungen in der Schweiz ab 1830 koordinierten, schreiben in der ersten, deutschsprachigen Ausgabe der Annalen der Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens, »dass die Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens, obwohl von den Franzosen ausgegangen, kein eigentlicher nationaler Verein sey«<sup>15</sup> Das ist bis heute so.

## 4.2 Solidarität

Unter dem Begriff »Solidarität« kommt das liebe Geld ins Spiel. Die Solidarität hat auch eine materielle Seite. Missio wurde nicht zuletzt deshalb ins Leben gerufen, um Geld zu sammeln. Die materielle Solidarität in der Kirche ist so alt wie die Kirche selber. Der Apostel Paulus selbst organisierte die erste Solidaritätsaktion. Die Gemeinde in Jerusalem war in eine Notlage geraten und benötigte dringend die Hilfe der anderen Gemeinden. »Es geht um einen Ausgleich«,

schreibt der Apostel an die Gläubigen in Korinth, »im Augenblick soll euer Überfluss ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Überfluss einmal eurem Mangel abhilft. So soll ein Ausgleich entstehen« (2 Kor 8,13f). Die Sammlung in den jungen Gemeinden für diejenige in Jerusalem scheint in mehreren Briefen auf, und ist deshalb ein wichtiges Element in der Verkündigung des Apostels,<sup>16</sup> denn die Unterstützung der Bedürftigen ist ein Teil des Glaubens. Die neu gegründeten christlichen Gemeinden sehen sich von Anfang an geistig und materiell miteinander verbunden. Dabei bleibt die Unterstützung freiwillig. Die Höhe des Beitrags spielt keine Rolle, wichtig ist, so Paulus, dass »das Ergebnis dem guten Willen entspricht – je nach eurem Besitz« (2 Kor 8,11).

## 5 Ein Sou, ein Vaterunser und ein Ave-Maria

So wie der Apostel Paulus hat dies auch Pauline Marie Jaricot verstanden. Sie verband das Gebet und die Spende, also Spiritualität und Materialität, als die zwei Seiten derselben Münze miteinander. Unser Glaube darf und soll unseren Umgang mit

<sup>11</sup> Vgl. Evangelii Nuntiandi 14.

<sup>12</sup> Vgl. Tomáš HALÍK, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br. 2016, 108.

<sup>13</sup> Vgl. Agenzia Fides, Vatikan – Statistiken der Katholischen Kirche 2020, 16.10.2020. [http://www.fides.org/de/attachments/view/file/FIDES\\_Statistics\\_2020\\_English.docx](http://www.fides.org/de/attachments/view/file/FIDES_Statistics_2020_English.docx) (6.1.2021).

<sup>14</sup> Zit. nach: Missiothek 2012, hg. v. MISSIO ÖSTERREICH, 1104.

<sup>15</sup> Annalen der Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens. Periodische Sammlung von Briefen der Bischöfe und Missionäre in beiden Welttheilen und der Dokumente, die sich auf die Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens bezieht, No. 1, Einsiedeln 1830, XIII.

<sup>16</sup> Die »klassischen« Textstellen zur paulinischen Kollekte: Die kurze Notiz in Gal 2,10, die organisatorischen Anweisungen in 1 Kor 16,1-4, die ausführlichen Begründungen und Motivationsschreiben in 2 Kor 8 und 9 sowie der persönliche Einblick in Röm 15,22-33.

materiellen Gütern verändern und erneuern. Pauline Jaricot sprach von einem Sou und einem Vaterunser sowie einem Ave-Maria auf die Fürsprache des heiligen Franz Xaver. Der Sou war schon bei der Gründung des Werkes nicht mehr im Umlauf.<sup>17</sup> Er steht synonym für einen kleinen Beitrag, fünf Centime oder einen Batzen. Jaricot war überzeugt, wenn viele Weniges geben, kann Großes entstehen.

Missio ermöglicht, dass die Kirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien ihre Mission leben können. Im Zentrum steht nicht das Geld, sondern die Mission. Das muss auch so bleiben. Darauf ist auch Franziskus bedacht, der immer wieder betont, dass sich Missio nicht in eine NGO verwandeln darf, »die sich ganz und gar der Beschaffung und Verteilung der Gelder widmet«.<sup>18</sup>

## 6 Spiritualität und Fundraising

Spiritualität und Fundraising dürfen nicht auseinandergerissen werden. Im Gegenteil, sie bedingen sich. Henri Nouwen zählt Fundraising zu den christlichen Werken. »Fund-raising is as spiritual as giving a sermon, entering a time of prayer, visiting the sick, or feeding the hungry!«<sup>19</sup> Wer seine Mittel für die Evangelisierung zur Verfügung stellt, macht diese möglich und verbindet sich auf diese Weise mit denjenigen, die dadurch ein Leben in Würde führen können. Dieser gemeinschaftliche Aspekt steht am Anfang des Werkes von Pauline Jaricot. Dieses wies eine klare Mitgliederstruktur auf: »Zehn Mitglieder bilden eine Einigung; zehn Einigungen einen Bezirk, zehn Bezirke einen Kreis«.<sup>20</sup> Das ist in der englischen Bezeichnung »Pontifical Mission Societies« noch ersichtlich. Dieser Aspekt, darf nicht in den Hintergrund geraten. Die Spendenden stellen nicht nur Ressourcen zur Verfügung, sondern sie sind Teil der Mission. »I wonder how many churches and charitable organizations realize that community is one of the greatest gifts they have to offer.«<sup>21</sup>

Pauline Jaricot fügte neben dem Gebet und dem »Sou« allerdings noch ein drittes – oft vergessenes – Element hinzu: die Annalen. Diese Annalen bestanden in regelmäßig erscheinenden Heften, die über die Arbeit und das Wirken der Missionare und Missionarinnen berichtete. Diese Berichte sind auch heute noch spannend zu lesen und geben einen guten Einblick in die Methoden und die Herausforderungen der Mission in jener Zeit. Jaricot hatte also durchaus ein Interesse, dass die Spendenden, die anfangs weitgehend aus der Arbeiterklasse stammten, wussten, worum es in der Mission ging. In diesen Heften wurden auch regelmäßig die Sammelergebnisse und deren Verwendung publiziert. Das unterstreicht, dass die Spendenden Teil der Mission sind und deshalb auch ein Recht auf Information haben. Das gilt nach wie vor.

Missio ist – das wäre mein Elevator Speech – ein Werk der katholischen Kirche, das die Gläubigen dazu aufruft, ihre in der Taufe grundgelegte missionarische Identität zu entfalten und so zu einem lebendigen Teil der weltumspannenden Kirche zu werden, in der sich ihre Glieder – und darüber hinaus – als Geschwister erkennen und sich gegenseitig im Glauben tragen, um den Armen die Frohbotschaft, den Gefangenen die Entlassung, den Blinden das Augenlicht und den Zerschlagenen die Freiheit zu verkünden (vgl. Lk 4,18), und zwar in der ganzen Welt, unbeachtet kultureller, gesellschaftlicher oder politischer Unterschiede. ♦

<sup>17</sup> Seite »Livre«, in: Wikipedia, Die freie Enzyklopädie. <https://de.wikipedia.org/wiki/Livre> (7.1.2021).

<sup>18</sup> Papst FRANZISKUS, Botschaft an die Päpstlichen Missionswerke, Vatikan am 21.5.2020. [http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco\\_20200521\\_messaggio-pom.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200521_messaggio-pom.html) (6.1.2021).

<sup>19</sup> Henri J. M. NOUWEN, *The Spirituality of Fundraising*, Ontario 2004, iv.

<sup>20</sup> Art. V der Verfassung von 1822 in der deutschen Übersetzung. *Annalen der Gesellschaft zur Ausbreitung des Glaubens*, Bd. 1, Einsiedeln 1832, X.

<sup>21</sup> NOUWEN, *The Spirituality of Fundraising* (Anm. 19), 28.

# Mission 21: Religion als Ressource für Gerechtigkeit und Frieden

von Christian Weber

**M**ission 21 ist das Missionswerk der reformierten Kirchen der Schweiz mit Sitz in Basel. Sie wurde 2001 als Zusammenschluss von mehreren Missionen gegründet und führt deren Arbeit weiter, die im Fall der Basler Mission bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, im Fall der Herrnhuter Mission bis ins 18. Jahrhundert zurückreicht. Welches Missionskonzept vertritt Mission 21 und wie ist dieses entstanden? Welche Rolle spielen darin Spiritualität und speziell der christliche Glaube?

Eine erste Orientierung gibt das »Selbstverständnis« vom Juni 2020:

»Als Gemeinschaft von Partnerkirchen und Partnerorganisationen in vier Kontinenten setzt Mission 21 seit mehr als 200 Jahren weltweit Zeichen der Hoffnung auf ein ›Leben in Fülle für alle‹ (Joh 10,10). Wir tun dies auf der Basis des Evangeliums und im respektvollen Dialog mit Menschen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen. Gemeinsam setzen wir uns ein für eine Welt, in der alle Menschen und die gesamte Schöpfung miteinander in Frieden und Gerechtigkeit zusammenleben. Als internationales Missionswerk der Evangelischen Reformierten Kirchen der Schweiz laden wir ein zur Partizipation an der weltweiten Kirche, zu einem solidarischen Engagement, zum gegenseitigen Austausch und voneinander Lernen.«<sup>1</sup>

Drei der Stichworte dieses Textes, nämlich »christlicher Glaube«, »Gerechtigkeit« und »Frieden«, sind Schlüsselthemen in der Geschichte der Basler Mission und der weiteren Trägervereine von Mission 21. Dieser Beitrag untersucht, welche Rolle die Themen Religion, Gerechtigkeit und Frieden in den verschiedenen historischen Phasen spielten und welches Profil missionarischer Spiritualität daraus erkennbar wird.

## 1 Verkündigung, Zusammenarbeit und Wohltätigkeit: Gründung der Basler Mission

Die Basler Mission wurde 1815 in internationaler und interkonfessioneller Trägerschaft gegründet. Das Komitee definierte bereits im Berufungsschreiben des ersten Inspektors, Christian Gottlieb Blumhardt, 1816 einen »Zweck« der Basler Mission: die Verbreitung einer »wohlthätigen Zivilisation« und die Verkündigung des »Evangeliums des Friedens« in der nicht-christlichen Welt.<sup>2</sup>

Die »Verkündigung des Evangeliums« überrascht nicht weiter, war die Basler Mission doch ein Kind der Erweckungsbewegung, getragen von pietistisch geprägten Kreisen in ganz Europa. Die Gründungsfeier des ersten kleinen Missionsseminars am 26. August 1816 wurde nicht zufällig unter das Motto der Herrnhuter Tageslosung gestellt: »Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen, spricht der HERR Zebaoth.« (Sach 4,6) Kurz nach den napoleonischen Kriegen signalisierte die Wahl dieses Bibelworts, dass es um ein Glaubenswerk ging, nicht um weltliche Abenteuer oder gar imperialistisches Machtstreben.

<sup>1</sup> »Selbstverständnis von Mission 21«, am 24.6.2020 von Vorstand und Geschäftsleitung verabschiedet.

<sup>2</sup> Wilhelm SCHLATTER, Geschichte der Basler Mission, Bd. 1: Die Heimatgeschichte der Basler Mission, Basel 1916, 28; Christine CHRIST-VON WEDEL/Thomas K. KUHN, Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015, Basel 2015, 19.



Auffällig ist die Näherbestimmung »Evangelium des Friedens«. Die Basler wollten ausdrücklich nicht die konfessionelle Lehre einer bestimmten Kirche verbreiten, sondern das gemeinsame Evangelium. Durch die Erweckungsbewegung war eine Zusammenarbeit von Reformierten, Lutheranern und Anglikanern möglich geworden – für die damalige Zeit ein geradezu ökumenischer Aufbruch. Die Basler Missionare sollten allein auf die Bibel verpflichtet werden, nicht auf ein bestimmtes Bekenntnis.

Bemerkenswert ist schließlich, dass der Verkündigung die »wohlthätige Zivilisation« als Zweck vorangestellt ist. Dieser Begriff bringt schon in der Gründungszeit das Thema (Un-)Gerechtigkeit ins Spiel. Gedacht war vor allem an eine Wiedergutmachung für die Verbrechen des europäischen Sklavenhandels, wie Blumhardt es in der Instruktion für Liberia von 1827 ausführte. Er sah sich veranlasst, die jungen Missionare »im Namen unseres Herrn Jesus Christus dringend zu bitten, auf jedem eurer Schritte es keinen Augenblick zu vergessen, wie übermütig und schändlich die Afrikaner von Menschen, die sich Christen nannten, behandelt worden sind, und wie viel Ungerechtigkeit durch euer uneigennütziges, liebendes Benehmen an ihnen gut zu machen ist. Dies um die bitteren Empfindungen aus ihrem Herzen zu tilgen, welche jedes europäische Gesicht erregen muss. Ihr seid diesen misshandelten Geschöpfen eine unerschöpfliche Geduld und Übermacht an wohlthuender Liebe schuldig, wenn die tausend blutenden Wunden geheilt werden sollen, welche seit Jahrhunderten die schmutzigste Habsucht und die grausamste Arglist der Europäer geschlagen hat.«<sup>3</sup>

In der Phase der Konsolidierung und Ausweitung der Basler Missionsarbeit ab den 1850er-Jahren wurde diskutiert, inwiefern Mission ökonomisches Handeln mit umfassen darf oder sogar muss. Um die wachsende Zahl der Missionsstationen

an der Goldküste zu versorgen und um zum Christentum bekehrten Inderinnen und Indern Arbeit zu geben, wurde 1859 die Missionshandelsgesellschaft gegründet. Sie betrieb Großhandel mit Palmöl, Kakao und Baumwolle, errichtete Webereien und Ziegeleien in Südindien und wuchs bis Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem Konzern mit 6500 Beschäftigten heran.<sup>4</sup> Der langjährige Inspektor Joseph Josenhans (1850-1879) förderte das Unternehmertum nachdrücklich, zu seiner Zeit wurde auch das überraschend groß dimensionierte, bis heute bestehende Missionshaus gebaut (1859/60). Sein Nachfolger Otto Schott (1879-1884) forderte eine Konzentration der Mission auf geistliche Aufgaben, konnte sich damit aber nicht durchsetzen.<sup>5</sup>

Auch auf anderen Gebieten der später so genannten Entwicklungszusammenarbeit erwies sich die Basler Mission als Pionierin: Neben Existenzsicherung erkannte sie auch Bildung und Gesundheit als missionarische Aufgaben. Von Anfang an wurden in den Missionsgebieten Schulen organisiert, wo in den einheimischen Sprachen unterrichtet wurde und auch Mädchen zugelassen waren, obwohl Mädchenbildung damals nicht üblich und auch in Europa durchaus umstritten war. Auf diese Weise wurde 1862 die erste Mädchenschule Chinas gegründet. Nach einer breit angelegten Studie über die Lebensbedingungen an der Goldküste schickte die Basler Mission 1885 als erste deutschsprachige evangelische Missionsgesellschaft akademisch ausgebildete Ärzte nach Afrika.

Mission als religiöser Auftrag, in friedlicher Zusammenarbeit, als Engagement gegen Ungerechtigkeit: Von Beginn an war die Basler Mission durch die drei Aspekte Religion, Frieden und Gerechtigkeit geprägt.



**Abb 1**

Eugène Burnand, Schweiz:

**Gehet hin in alle Welt** (1915)Aus: [bmarchives.org/items/show/82721](http://bmarchives.org/items/show/82721) (QS-30.26.0171)

© Archiv Basler Mission/Mission 21

## 2 Verlust der Zusammenarbeit: die Basler Mission während der Weltkriege

Der Erste Weltkrieg stürzte auch die Basler Mission in eine schwere Krise. 1914 mussten die 166 Missionare und 20 Schwestern ihre Arbeit auf den fünf Missionsfeldern (Goldküste/Ghana, Südwestindien, Südchina, Borneo, Kamerun) vorübergehend einstellen, manche wurden interniert, einzelne kamen in den Kriegshandlungen zu Tode. Das Werk geriet in große finanzielle Schwierigkeiten. Großbritannien enteignete nach und nach den Besitz der Missionshandelsgesellschaft in Afrika (bis 1928) und Indien (bis 1952).

Zum Hundert-Jahr-Jubiläum wurde ein Gemälde beim prominenten Schweizer Künstler Eugène Burnand in Auftrag gegeben, das als Poster und Postkarte weite Verbreitung fand. Es zeigt den so genannten Missionsbefehl, manche Drucke tragen den Titel: »Gehet hin in alle Welt« (Mk 16,15). Zu sehen ist, wie Jesus mit einem seiner Jünger in einer weiten Landschaft steht und in die

**3** Auszüge aus der Instruktion für unsere auf der nordamerikanischen Colonie Liberia in West-Afrika arbeitenden Missionarien. Vom Oktober 1827, in: *Evangelisches Missions-Magazin* (1830) 451-482, 471-472 [gekürzt]. Frz. Übersetzung: Marc SPINDLER/ Annie LENOBLE-BART (Hg.), *Spiritualités missionnaires contemporaines: entre charismes et institutions*, Paris 2007, 37.

**4** Vgl. Gustaf Adolf WANNER, *Die Basler Handels-Gesellschaft A. G. 1859-1959*, Basel 1959; Andrea FRANC, *Wie die Schweiz zur Schokolade kam. Der Kakaohandel der Basler Handelsgesellschaft mit der Kolonie Goldküste (1893-1960)*, Basel 2008.

**5** Erst infolge des Ersten Weltkriegs wurde die Basler Handelsgesellschaft 1928 von der Mission getrennt.

Welt blickt. Der Jünger wirkt ausgesprochen ernst und verschüchtert. Doch Jesus legt ihm den Arm um die Schultern, sogar seinen Mantel, und weist ihm ermunternd den Weg.

Das Bild verrät ein europäisches Missionsverständnis, gemalt von einem Künstler aus Europa: Missionare aus dem Westen ziehen in die Welt. Der einzelne Ausgesandte steht im Vordergrund, sein Mut und sein Zweifel. Das Bild ermutigt dazu, trotz Schwierigkeiten und Angst loszuziehen und dem Wort Jesu zu folgen, weil er hinter uns steht und uns schützt.

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs führte zum schmerzlichen Abbruch des über hundertjährigen Zusammenwirkens unterschiedlicher Prägungen in der Basler Missionsleitung – auf Schweizer Seite der reformierten Tradition und zuletzt der dialektischen Theologie, auf deutscher Seite besonders des württembergischen Pietismus. Die bewährte Aufgabenverteilung zwischen einem Schweizer Präsidenten (Alphons Koechlin) und einem deutschen Direktor (Karl Hartenstein) ließ sich nicht länger weiterführen.<sup>6</sup> Alle Deutschen im Komitee traten noch 1939 zurück, damit die Basler Mission als neutrale Organisation weiterarbeiten konnte, und um zu verhindern, dass das Missionseigentum im Ausland konfisziert wurde. 1950 wurde die Basler Mission als Schweizer Verein neu konstituiert, 1954 dann die Basler Mission – Deutscher Zweig.

Die Kriegsjahre bedeuteten für die Basler Mission eine jähe Zäsur: die vorübergehende Einstellung weiter Bereiche der Missionsarbeit und den teilweisen Verlust der grenzüberschreitenden Zusammenarbeit in Europa. Die Unsicherheit führte zu einer Rückbesinnung auf den religiösen Auftrag, wie er im Gemälde von 1915 zum Ausdruck kommt. Die schmerzhaften Einschränkungen für die Basler Mission förderten andererseits die Unabhängigkeit der Missionsfelder: Ein Signal mit weitreichender Wirkung war 1918 die

Gründung der selbständigen »Presbyterian Church of Ghana« an der ehemaligen Goldküste, lange bevor sich Ghana 1957 als erstes schwarzafrikanisches Land von der Kolonialherrschaft befreite.

### 3 Neue Kooperationen und Internationalisierung

Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs, dem Zusammenbruch der China-Mission und der Unabhängigkeit der meisten früheren Kolonien kam es in Europa zu einer weitreichenden Neubesinnung über das Wesen von Mission. Anstelle der klassischen Vorstellung, wonach der (westliche) Missionar als Gesandter Jesu im Zentrum der Mission steht, prägte Karl Hartenstein auf der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 den Begriff »missio Dei«, der weite Verbreitung fand.<sup>7</sup> Mission ist Gottes eigene Sache, er selbst ist das Subjekt der Mission, an der wir Menschen nur teilhaben. In der Folgezeit setzte sich die Einsicht durch, dass Mission und Kirche untrennbar zusammengehören, was zum Zusammenschluss von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen 1961 in Neu Delhi und zum Programm einer »Mission in sechs Kontinenten« 1963 in Mexico City führte.<sup>8</sup>

Um eine entsprechende Neuausrichtung der Basler Mission bemühte sich insbesondere Jacques Rossel, der von 1959 bis 1979 ihr Präsident und zugleich ab 1968 Mitglied im Exekutivkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen war. 1962 gründete die Basler Mission mit anderen Werken die »Kooperation Evangelischer Missionen in der deutschen Schweiz«, der 1968 die »Kooperation Evangelischer Kirchen und Missionen in der deutschsprachigen Schweiz« (KEM) folgte. Dies markierte auch den Beginn der Zusammenarbeit mit der Herrnhuter Mission und der Evangelischen Mission im Kwango.

Rossel wollte die Basler Mission in die ökumenische Offenheit führen, in die

Zusammenarbeit mit den Kirchen für den »Schalom« der Welt.<sup>9</sup> Die Mission brauche den Bezug zur Kirche, um »inkarnativ« zu werden. Sie müsse herabsteigen in die wirklichen Beziehungen, weil Spontaneität ohne Strukturen verpuffe. Die Kirche bewahre die Mission davor, zur Ideologie zu werden. Rossel plädierte jedoch nicht für die Integration von Kirche und Mission, sondern für ein Modell der Zugehörigkeit. Die Mission brauche Freiheit, so wie sie als überkirchlich-internationale Bewegung geboren wurde. Nur so könne sie die Kirche davor bewahren, zur Sekte zu erstarren.

Die Internationalisierung der Basler Mission ist besonders mit den Namen Wolfgang Schmidt (1989-1997 Präsident) und Madeleine Strub-Jaccoud (1998-2000 Präsidentin der Basler Mission und bis 2008 Direktorin von Mission 21) verbunden. Anlässlich des 175-Jahr-Jubiläums 1990 wurde der so genannte Gwatt-Prozess initiiert, der mit einer Konsultation im Tagungshaus Gwatt bei Thun begann und bei dem die Basler Mission und ihre längst selbständig gewordenen Partner im Weltsüden äußerst kontrovers über eine neue Rollenverteilung berieten.<sup>10</sup> Während die afrikanischen Kirchen eher daran interessiert waren, das Basler Werk als ihre Repräsentanz zu stärken und den Fokus auf Evangelisation zu legen, plädierten latein-amerikanische Partnerorganisationen für weitreichende Partizipation und Würdigung indigener Spiritualitäten. Ergebnis des bis 1994 dauernden Prozesses waren die Konferenzen eines »Joint Planning Councils« 1997 und 1999 und schließlich die volle Mitbestimmung der Partnerkirchen und -organisationen in der 2004 etablierten Missionssynode.

Im Jahr 1992 begann auch die Zusammenarbeit auf anderer Ebene: Die Basler Mission gehörte zu den Gründungsmitgliedern von Iras Cotis, der interreligiösen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz. Wolfgang Schmidt wurde als ihr erster Präsident gewählt. Ziel war es, neu angekommene

Minderheitengemeinschaften bei der Ausübung ihrer Religion zu unterstützen und den Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Herkunft zu fördern.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts suchte die Basler Mission nach neuen Wegen, sich für Gerechtigkeit und Frieden zu engagieren. Sie bildete neue Koalitionen, öffnete Mitwirkungsmöglichkeiten, beteiligte sich am interreligiösen Dialog. Die religiöse Prägung der Arbeit blieb weiterhin grundlegend und zeigte sich z.B. in der bevorzugten Förderung theologischer Ausbildung in den Partnerkirchen.

#### 4 Neue Struktur und Fokussierung: Mission 21

Nachdem die Basler Mission 1999 aus der KEM ausgetreten und intensiv um neue Strukturen der Zusammenarbeit gerungen worden war, gründeten fünf Trägervereine 2001 Mission 21. Der neugewählte Name verweist auf die Adresse der Geschäftsstelle in

<sup>6</sup> Vgl. Jacques ROSSEL, *Ein Leben in ökumenischer Weite. Erinnerungen*, Frankfurt a.M. 2009, 195.

<sup>7</sup> Vgl. Theo SUNDERMEIER, *Art. Theologie der Mission*, in: Karl MÜLLER/ DERS. (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 470-495, 475-476.

<sup>8</sup> Vgl. Wolfgang GÜNTHER, *Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910-1963)*, Stuttgart 1970, 106.121.128-130.

<sup>9</sup> Vgl. Jacques ROSSEL, *Bewegung im Werden*, in: Franz BAUMANN (Hg.), *Kein Vogel fliegt mit einem Flügel. 12 Skizzen zu 175 Jahren Basler Mission*, Basel 1990, 50-59.

<sup>10</sup> Vgl. *Gottes Mission zusammen tun. Einladung zum Gespräch über Weltmission in erwachsener Partnerschaft*, hg. v. EVANGELISCHE MISSIONSGESELLSCHAFT, BASLER MISSION – DEUTSCHER ZWEIG, Basel 1991; Christoph SCHNYDER, *Macht teilen. Die Auseinandersetzung zwischen der Basler Mission und ihren Partnern um Strukturen und Visionen*, Frankfurt a.M. 2009; Claudia BANDIXEN/Evelyne ZINSSTAG (Hg.), *Mission in Partnerschaft. Gegenwart und Zukunft der Missionsarbeit aus Basler Tradition*, Zürich 2016.

Basel (Missionsstrasse 21), vor allem aber auf die neuen Aufgaben im 21. Jahrhundert. Das Logo ist durch das Gleichnis Jesu vom Senfkorn (Mk 4,30-32) inspiriert, kann aber auch als Andeutung von Kreuz und Auferstehung interpretiert werden.

Vier Grunddokumente<sup>11</sup> beschreiben näher, was Mission 21 unter »Mission« versteht:

- ♦ Subjekt von Mission ist Gott selbst. Die Theologischen Leitlinien von 2007 halten fest: Mission 21 ist »eine weltweite Gemeinschaft von Kirchen, Missionswerken und Organisationen, die gemeinsam an der Mission Gottes in Afrika, Asien, Europa und Lateinamerika partizipieren. Mission 21 versteht sich als eine weltweite Lerngemeinschaft von Partnern und Partnerinnen, die ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen miteinander teilen ... Mission ist Begegnung mit dem dreieinigen Gott, der sich in unseren Völkern bereits offenbart und offenbart hat. Sie umfasst die gemeinsame Aufgabe, am Reich Gottes zu bauen. Damit ist die Mission als Wesensmerkmal der Kirche unaufgebbar.«<sup>12</sup>

- ♦ Als Trägerin von Mission hat nicht ein einzelnes Werk (aus dem globalen Norden) zu gelten, sondern die weltweite Gemeinschaft von Partnerkirchen und Partnerorganisationen. Entsprechend heißt es in der Präambel der Statuten: »Als Mission 21 haben sich zu gemeinsamem Tun vereinigt: the Africa Continental Assembly of Mission 21, the Asia Fellowship of Mission 21 Partners, la Asamblea Continental Latinoamericana de misión 21 und die Kontinentalversammlung Europa in Gründung, die ihrerseits als selbständige Körperschaften Kirchen und Organisationen vereinigen, und die Evangelische Missionsgesellschaft in Basel (Basler Mission), die Evangelische Mission im Kwango und die Herrnhuter Mission.«<sup>13</sup> Diese Gemeinschaft konkretisiert sich in der Missionssynode, die sich aus Mitgliedern der vier Kontinentalversammlungen (je 5 Stimmen) und der drei Trägervereine zusammensetzt (Evangelische Mission im Kwango und Herrnhuter Mission je 4 Stimmen, Basler

Mission 12 Stimmen). Die Statuten erwähnen auch die besondere Unterstützung durch die Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz und die Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen.

- ♦ Ziel von Mission ist es, »Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung und zu allen Menschen in Wort und Tat [zu] bezeugen«.<sup>14</sup> Das Leitbild bestimmt: »Wir treten ein für ein Leben in Würde, im Einklang mit der Schöpfung und im Frieden. Wir kämpfen gegen Unterdrückung, Armut und die Ausbeutung von Mensch und Natur. ... Wir setzen uns für die Überwindung von Benachteiligungen ein, sei es auf Grund des Geschlechts, der Sprache, der Ethnizität, des Alters, der Herkunft und auch der Religion.«<sup>15</sup> Ziel sind Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen, in manchen Veröffentlichungen als »Leben in Fülle für alle« (nach Joh 10,10) theologisch und individuell zugespitzt. Häufig wird auf die Stichworte des Konziliaren Prozesses des Weltkirchenrats (Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung<sup>16</sup>) und der UNO-Agenda 2030 (friedliche, gerechte und inklusive Gesellschaften<sup>17</sup>) hingewiesen.

- ♦ Als Weg der Mission werden im Kurzprofil von 2020 zwei Handlungsfelder und drei Themen definiert.<sup>18</sup> Als Handlungsfelder sind Entwicklungszusammenarbeit und Lerngemeinschaft (Bildungsarbeit bzw. interkultureller Austausch) aufeinander bezogen. Die Verschränkung der Arbeit im In- und Ausland und die Partizipation an der weltweiten Kirche erweisen sich als besondere Chancen eines Missionswerks. Drei Themen stehen besonders im Fokus: Religion und Entwicklung, Interreligiöse und interkulturelle Friedensförderung sowie Gender-Gerechtigkeit. Damit ist erneut die Trias Religion – Frieden – Gerechtigkeit angesprochen und zugleich neu fokussiert: Die Verbindung zwischen Religion und Entwicklung weist hin auf die Rolle von Kirchen als gesellschaftsverändernde Akteurinnen. Bei Frieden geht es besonders um Austausch über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg, bei Gerechtigkeit besonders um Solidarität mit Frauen und Mädchen.



Die christliche Basis des Werkes führt ausdrücklich nicht zu Abgrenzung, sondern zu respektvollem Dialog und gemeinsamem Engagement mit Menschen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen.

## 5 Missionarische Spiritualität

Welche Rolle spielen für Mission 21 Spiritualität und speziell der christliche Glaube?

Einerseits ist eine kritische Distanz zum religiösen Erbe spürbar. Mission 21 präsentiert sich als gemeinnütziges Werk, das es ausdrücklich ablehnt, anderen Menschen eigene Überzeugungen aufzudrängen und sie in diesem missverstandenen Sinn zu missionieren. Die Entwicklungszusammenarbeit engagiert sich für Friedensförderung, Bildung, Gesundheit, Landwirtschaft und Existenzsicherung wie säkulare Organisationen auch. In der Geschäftsstelle in Basel arbeiten Menschen ganz unterschiedlicher Überzeugungen und religiöser Hintergründe. Mission 21 wendet sich nicht nur an Kirchen, sondern lädt die breite Öffentlichkeit zur Partizipation ein.

Andererseits hat das Werk das sperrige Wort »Mission« im Namen bewusst behalten. Mission 21 ist eben kein Hilfswerk, sie kommt aus einer jahrhundertealten Missionstradition, die es kritisch zu würdigen gilt. Sie stellt sich der Aufgabe, die ambivalenten Aspekte der Missionsgeschichte transparent und wissenschaftlich aufzuarbeiten. Die Kirchen sind ihre Hauptträgerinnen und verlangen nach einem Missionswerk mit einem spezifischen Profil. Worin sieht Mission 21 den Mehrwert als Missionswerk?

Seit einigen Jahren wird der internationale Entwicklungsdiskurs darauf aufmerksam, dass die religiöse Verwurzelung eine Ressource darstellt, die bislang viel zu wenig genutzt wurde.<sup>19</sup> Durch Religion sind Organisationen langfristig und direkt in Basisnetzwerke eingebunden, im Fall von Mission 21 bereits seit über zweihundert

Jahren. Sie genießen deren Vertrauen, können sich auf breit akzeptierte Normen stützen und verfügen über eine Motivation jenseits von Bezahlung und Erfolg. Dies ist von eminenter Bedeutung in Kontinenten, wo anders als in Europa die Religion das alltägliche Leben prägt. Das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit kann unter Absehung von Glaubensfragen und ohne langfristige Beziehungen kaum nachhaltig sein.

Der religiöse Mehrwert ist auch in der Bildungsarbeit in Europa gefragt: Was können wir von Kirchen anderswo lernen? Wie können wir über Projektbeziehungen hinaus in einen inhaltlichen Austausch kommen, auch zu persönlichen und Glaubensfragen? Wie lesen Christinnen und Christen anderswo auf der Welt die Bibel, wie feiern sie Gottesdienst, wie

<sup>11</sup> Die Statuten des Vereins »Mission 21 – Evangelisches Missionswerk Basel« wurden 2002 verabschiedet, in ihrer Neufassung 2013 (zuletzt revidiert 2019). Das Leitbild wurde 2004 von der Missionssynode formuliert und 2016 erneuert. Die Theologischen Leitlinien sind das Ergebnis eines dreijährigen internationalen Konsultationsprozesses und wurden 2007 veröffentlicht. Das Kurzprofil wurde auf der Grundlage des von Vorstand und Geschäftsleitung verabschiedeten »Selbstverständnisses« (vgl. Anm. 1) formuliert und im Oktober 2020 zur Publikation freigegeben.

<sup>12</sup> Kirche und Mission. Theologische Leitlinien für Mission 21, Basel 2007, 4–5.

<sup>13</sup> Statuten des Vereins »Mission 21 – Evangelisches Missionswerk Basel« vom 7.6.2013, revidiert am 29.6.2019, Präambel.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Leitbild Mission 21, beschlossen am 4.6.2016 auf der Missionssynode 2016 in Basel.

<sup>16</sup> Der Konziliare Prozess ist von der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 ausgegangen und hat die erste europäische Ökumenische Versammlung 1989 in Basel geprägt (Thema »Frieden in Gerechtigkeit«).

<sup>17</sup> Sustainable Development Goals, Ziel 16+: [sdgs.un.org](https://sdgs.un.org) (5.3.2021).

<sup>18</sup> Kurzprofil Mission 21, Stand Oktober 2020, Abschnitt 3: »Unsere Handlungsfelder«.

<sup>19</sup> Vgl. Andreas HEUSER/Jens KÖHRSEN (Hg.), Does Religion Make a Difference? Religious NGOs in International Development Work, Zürich 2020.

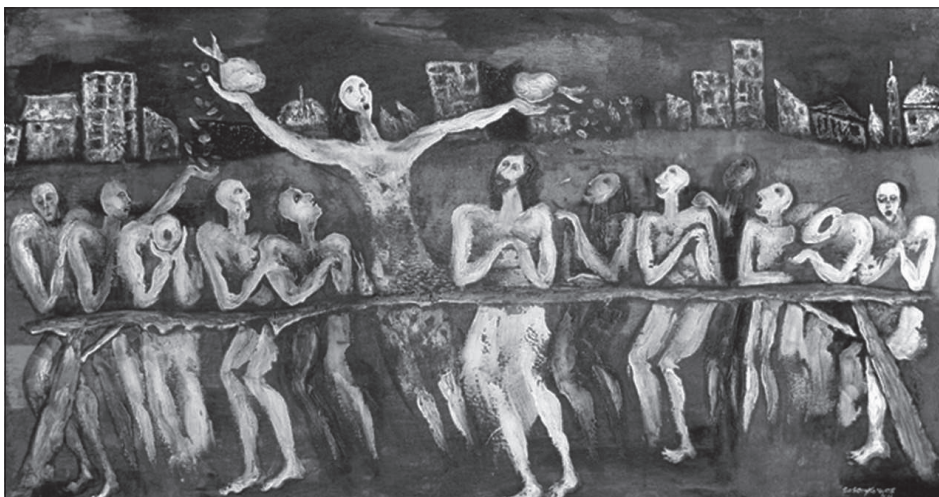


Abb 2

Wisnu Sasongko, Indonesien:

**Zacchaeus** (2005)

Acryl auf Leinwand, 71 x 132 cm

Aus: [omsc.org/portfolio-wisnu-sasongko](http://omsc.org/portfolio-wisnu-sasongko)

© Wisnu Sasongko und Overseas Ministries Study Center

unterrichten sie ihre Kinder? Wie leben sie mit Angehörigen anderer Religionen zusammen?

Aus diesen Gründen versteht sich Mission 21 bewusst als Missionswerk auf der Basis des christlichen Glaubens. Von Mitarbeitenden wird Offenheit gegenüber verschiedenen Formen der Spiritualität erwartet. Die wöchentlichen Hausandachten im »Raum der Stille« und Gottesdienste zur Aussendung von internationalen Mitarbeitenden werden bis in die Gegenwart weitergeführt. Ein besonderer Schwerpunkt der Programme liegt auf theologischer Ausbildung.

Worin das Profil der »missionarischen Spiritualität« bei Mission 21 liegt, kann ein Gemälde des indonesischen Künstlers Wisnu Sasongko (\*1975) von 2005 verdeutlichen,<sup>20</sup> auch im Vergleich zum oben gezeigten Bild von 1915. Sasongko erlebte die politischen Unruhen 1998 mit, als es beim Zusammenbruch des Suharto-Regimes zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen die christliche Minderheit kam. Seither wendet er sich mit seinen Kunstwerken gegen die Gewalt zwischen Muslimen und Christen. Als protestierende Studenten von der Polizei abgeführt wurden, bis auf die Unterhose entkleidet und gedemütigt, malte er Jesus halbnackt und mit erhobenen Armen – ein Motiv, das auch auf diesem Bild anklingt.

<sup>20</sup> Vgl. Christian WEBER, *Wie andere Kulturen die Bibel sehen. Ein Praxisbuch mit 70 Kunstwerken aus 33 Ländern*, Zürich 2020, 183.



Dreizehn Gestalten an einem überlangen Tisch – die Assoziation mit Abendmahlsdarstellungen ist naheliegend. In der Mitte sitzt Jesus, als einziger mit Bart und langen Haaren, hell leuchtend und grösser als die anderen Personen. Diese sind wie in vielen Kunstwerken Sasongkos stilisiert in allen Grundfarben dargestellt. Im Hintergrund eine Großstadt bei Nacht mit Häusern in verschiedenen Formen und Farben, auch Kirchen und Moscheen. Doch eine der Gestalten ist aufgesprungen, nur mit Unterhose bekleidet. Sie blickt zum Himmel, ruft etwas, hat die Arme weit ausbreitet und zwei Geldsäcke hochgerissen, die Münzen fallen heraus. Die anderen blicken zu ihr, erschrocken, erstaunt, zwei fangen das herunterfallende Geld auf.

»Zachäus« betitelt Sasongko sein Gemälde. Anhand des Festmahls im Haus des Zöllners (Lk 19,1-10) zeigt der indonesische Maler, wie er Mission versteht: als gemeinsames Engagement für Harmonie in Diversität. Es geht um Frieden: aus den Häusern zu kommen, sich an einen Tisch zu setzen und zusammenzuleben, so verschieden wir auch sind. Es geht um Gerechtigkeit: furchtlos aufzustehen, auch wenn wir scheinbar schutzlos sind, und wie Zachäus zu teilen, was wir haben. All das ist möglich, weil der Glaube uns stark macht, weil Jesus in unserer Mitte ist.

Religion, Gerechtigkeit und Frieden sind drei Hauptlinien, die sich in der wechselvollen Geschichte von Mission 21 durchhalten bis heute. Weil Jesus hinter und unter uns ist, können wir friedlich über Grenzen hinweg zusammenarbeiten und uns mit Hoffnung dafür engagieren, dass alle Menschen Gerechtigkeit und Gottes Liebe erfahren. Das könnten Leitgedanken einer missionarischen Spiritualität sein. ♦

## Mission als »intercambio«

**Missionarische Spiritualität  
im Kontext des Stipendienwerkes  
Lateinamerika-Deutschland**

von Margit Eckholt

### 1 Mission neu verstehen – in neuen Kontexten und mit neuen Akteurinnen und Akteuren

Die neue globalgeschichtliche und weltkirchliche Konstellation des 20. Jahrhunderts bedeutet auch einen neuen Zugang zu dem, was »Mission« in einem christlichen Sinn ist; die Debatten auf dem II. Vatikanischen Konzil, die verschiedenen lehramtlichen Dokumente, die angestoßen vom Missionsdekret *Ad gentes* und den weiteren Konzilsdokumenten, vor allem die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die Erklärungen zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* und zum Verhältnis zu den anderen Religionen *Nostri aetate* haben ein Verständnis von Mission eröffnet, das dieses im Sinne eines Rückschritts in den Ursprungsgrund christlichen Glaubens als Evangelisierung, als je neue »Umkehr« zum Evangelium und Dienst am Wachsen der einen Menschheitsfamilie in Gerechtigkeit, Frieden und einem guten Leben für die ganze Schöpfung versteht. Dazu gehört der Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen, mit den anderen Religionen, mit allen Menschen »guten Willens«, und dazu gehört der Einsatz des ganzen Volkes Gottes, aller Getauften und Gefirmten. Neue Orte und Akteure und Akteurinnen der Mission treten in das Blickfeld, wie die Arbeit mit

ausländischen Studierenden und Doktorierenden, die in der deutschen Ortskirche im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils begonnen hat und im Zuge neuer entwicklungspolitischer Akzente seit den 1960er Jahren zur Gründung verschiedener Stipendienwerke führte. 1958 wurde so der Katholische Akademische Ausländerdienst (KAAD) als Verein gegründet; er wurde für die Deutsche Bischofskonferenz »zu einer überdiözesanen Koordinierungsinstitution der vielfältigen Arbeit mit und für ausländische Studierende und Wissenschaftler in den Diözesen.«<sup>1</sup> 1968 wurde das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V. (Intercambio cultural alemán-latinoamericano, ICALA) gegründet als wissenschaftliches Austauschprogramm zwischen Lateinamerika und Deutschland mit dem Ziel, Forschungsaufenthalte von lateinamerikanischen Nachwuchswissenschaftlern und -wissenschaftlerinnen in Deutschland (in den Fächern Theologie, Philosophie, Sozialwissenschaften und Pädagogik) zu fördern und auch deutschen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen in den genannten Gebieten einen Aufenthalt in Lateinamerika zu ermöglichen.

Was vor über 60 bzw. 50 Jahren begonnen hat, erscheint heute angesichts von interkultureller religiöser und kultureller Dynamiken, aber auch angesichts der Internationalisierung der Hochschulen und neuer entwicklungspolitischer Akzente, die nicht mehr auf einen »Nord-Süd-Transfer« setzen, sondern Dialog und interkulturellen Austausch in das Zentrum rücken – als eine »Avantgarde«, deren Erfahrungen auch heute Anregungen bieten kann. Ein Stichwort, das der Intercambio cultural latinoamericano-alemán (ICALA) einbringen kann, ist der Netzwerk-Gedanke. Seit den 1970er Jahren ist ein lebendiges Netz von wissenschaftlichen Partnerschaften zwischen lateinamerikanischen katholischen Universitäten und deutschen Hochschulen entstanden, ein »intercambio«, der für die Entwicklungsarbeit der 1960er

Jahre, in der Entwicklungsarbeit zum großen Teil als »Einbahnstraße«, als Hilfestellung für die »Armen«, die Benachteiligten verstanden wurde, höchst »progressiv« war und das vorweggenommen hat, was heute, in globalen Zeiten, zum Modell weltweiter Partnerschaften wird. Die motivationale Kraft der Arbeit von Stipendienwerken wie dem KAAD und von ICALA ist der weltkirchliche Auftrag und eine missionarische Spiritualität, die das II. Vatikanische Konzil auf den Weg gebracht hat: zur Einheit des Menschengeschlechtes beizutragen, die Freundschaft Gottes in Jesus Christus im Friedens- und Versöhnungsdienst unter den Menschen lebendig zu halten und die Verantwortung, die alle im Volk Gottes haben, ernst zu nehmen – und dazu gehören gerade auch die christlichen Bildungseliten, die von den Stipendienwerken gefördert werden.

## **2 »Intercambio« – ein lebendiges Netzwerk zwischen Hochschulen in Lateinamerika und Deutschland ausbilden – zur Arbeit von ICALA**

Seit über 50 Jahren arbeitet der Intercambio cultural alemán-latinoamericano als wissenschaftliches Austauschprogramm zwischen deutschen und lateinamerikanischen Hochschulen; im Fokus der Arbeit von ICALA stehen die Disziplinen Theologie, Philosophie und Erziehungswissenschaften. Gefördert werden Promotions- und Forschungsaufenthalte lateinamerikanischer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen in Deutschland sowie Aufenthalte deutscher Nachwuchswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen in Lateinamerika. Seit seinen Anfängen ist das Stipendienwerk eng mit der Bischöflichen Aktion Adveniat verbunden, Adveniat ermöglicht die Finanzierung der Stipendien- und Seminarprogramme. Die »Hilfe für Lateinamerika«, so Adveniat's Zielsetzung,

wird vom Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland als »intercambio«, als »Austausch«, als Dialog verstanden. Wissenschaft, Entwicklungsarbeit und Pastoral der Kirche stehen in engster Verbindung. Die Arbeit auf dem Feld der Wissenschaft ist eine »Elitenförderung«, sie hat dabei jedoch das Gesamtbild der lateinamerikanischen Gesellschaften vor Augen und orientiert sich an der von der lateinamerikanischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil formulierten »Option für die Armen«, dem Einsatz von Christen und Christinnen für Gerechtigkeit, Frieden, für die »Sorge für das gemeinsame Haus«, wie Papst Franziskus in *Laudato si'* (2015) formuliert hat. Insofern ist eine »entscheidende Frage«, »wie diese Entscheidungsträger mit der Masse der Bevölkerung ihrer Länder, insbesondere mit den Armen, Marginalisierten oder ›Ausgeschlossenen‹ in Vermittlung stehen bzw. sich selbst in Vermittlung bringen, wie also über Eliten Partizipation und Inklusion erreicht werden kann, letztlich eine integriertere Form der Gesellschaft auf nationaler und globaler Ebene entstehen kann.«<sup>2</sup> Elite wird so im Sinne einer »Bildungs-, Werte- und Dienstelite« verstanden: »Der Dienstcharakter dieser Eliten für das ›bonum commune‹ der lokalen und regionalen, letztlich der globalen Gemeinschaft, auch auf kirchlicher Ebene, steht im Vordergrund der Bildungsarbeit und Förderung.«<sup>3</sup> Seit Ende der 1960er Jahre ist ein Netzwerk von Partnergremien in Lateinamerika entstanden, die in Zusammenarbeit mit einem deutschen Kuratorium für die Auswahl der Stipendiaten und die Durchführung von gemeinsamen Seminaren verantwortlich sind. Dieser Freundeskreis von Mexiko-Stadt bis Talca (Chile), von Lima (Peru) bis Asunción (Paraguay) und Ushuaia (Argentinien) hat durch die Veranstaltung von internationalen und interdisziplinären Seminaren wesentlich zur Vernetzung von katholischen Universitäten, theologischen und philosophischen Fakultäten in Lateinamerika beigetragen

und schärft die soziale und politische Verantwortung der lateinamerikanischen katholischen Intellektuellen. Die konkrete interkontinentale Solidarität – zwischen Deutschland und Lateinamerika – setzt sich fort in der Solidarität, die ehemalige Stipendiaten und Stipendiatinnen in ihren Ländern leben.<sup>4</sup>

Entscheidend für die Gründung des Stipendienwerkes waren auf der einen Seite die entwicklungspolitischen Impulse der 1960er Jahre, das Aufeinandertreffen von Modernisierungs- und Dependenztheorien, der neue Blick für die Länder der Dritten Welt, andererseits der weltkirchliche Aufbruch und die neue Sensibilität für die »Zeichen der Zeit«, die Armutsschere und die internationale Solidarität, die katholische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen in Deutschland auch auf ihr eigenes wissenschaftliches Arbeiten und kollegiale

1 Hermann WEBER, Internationale Mobilität in Studium und Wissenschaft als Herausforderung für die Kirche, in: *People on the move* 82 (2000) 13-27, 20.

2 Ebd., 18.

3 Ebd.

4 Vgl. die Webseite des Stipendienwerkes: [www.icala.de](http://www.icala.de); dazu die Beiträge von Margit ECKHOLT: Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V., in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt a.M. 2006, 239-257; »Netzwerke im Geiste des Evangeliums« – Weltkirchlich-wissenschaftliche Stipendienarbeit und ihr Dienst an der universitären Kultur, in: Wilfried DETTLING / Siegfried GRILLMEYER (Hg.), *Das Feuer entfachen. Die Botschaft des Evangeliums in einer globalen Welt*. FS Erzbischof Ludwig Schick, Würzburg 2009, 171-177; Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Weltkirchlich-wissenschaftliche Stipendienarbeit und ihr Dienst an der universitären Kultur, in: Margit ECKHOLT (Hg.), *Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion ADVENIAT*, Berlin 2011, 13-29; Netzwerk für den Austausch. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999) 201-205.

Kontakte in Lateinamerika hin bezogen. Zu den Schritten auf dem Weg der Gründung des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland zählen verschiedene Gespräche im Kreis um den Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte, seine Vortragsreisen nach Lateinamerika Mitte der 1960er Jahre, die von Peter Hünemann durchgeführten Vorgespräche mit verschiedenen kirchlichen und staatlichen Institutionen wie Misereor, Adveniat und dem BMZ zur Finanzierung und Institutionalisierung eines deutsch-lateinamerikanischen Austauschprogrammes, Peter Hünemanns Reise nach Südamerika im Jahre 1968 und die Gründung der ersten Partnergremien, der »Consejos«, in Argentinien und Chile. 1969 konnten die ersten Stipendiaten ihre Studien in Deutschland aufnehmen. Wissenschaft wächst, das hat Leben und Werk des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte (1906-1983) ausgezeichnet, aus der lebendigen Begegnung, der Dynamik von Lehrer-Schüler-Beziehungen, und in sie selbst schreibt sich so eine missionarische Spiritualität ein. Diese hat ihre Prägung erhalten von der entscheidenden Aufbruchzeit in der lateinamerikanischen Kirche, von den Impulsen der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968).<sup>5</sup> Das »aggiornamento« des Konzils und das neue Verhältnis von Kirche und Welt, das die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bedeutet, werden auf verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens und Arbeitens in Lateinamerika umgesetzt. Die 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), das »lateinamerikanische Konzil«, legt für die Kirche in Lateinamerika entscheidende neue Wege in die Zukunft aus: es ist eine in der konkreten gesellschaftlichen und politischen Realität Lateinamerikas verankerte Kirche, die zur Zeit der Diktaturen in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts zur Anwältin der Entrechteten und Verfolgten wird, die eine entschiedene »Option für die Armen« und die Jugend-

lichen formuliert hat. Dieser wache Blick für den geschichtlichen Moment prägt den Gründungsmoment des Stipendienwerkes und hat die Arbeit des Stipendienwerkes in den vergangenen Jahren geprägt, im Dienst einer Förderung theologischer und philosophischer Arbeiten – vor allem auch der befreiungstheologisch ausgerichteten Studien in Theologie, Philosophie und Pädagogik. Mit der Förderung von »christlich denkenden, der Kirche verbundenen Wissenschaftlern der Fachgebiete Theologie, Philosophie und benachbarter Humanwissenschaften« war und ist so das Ziel verbunden, durch die Erarbeitung eines soliden wissenschaftlichen »Rüstzeuges« im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Deutschland zu einem »schöpferischen« Denken anzuregen, das den verschiedenen Wandlungsprozessen in Gesellschaft und Kirche auf den Grund gehen kann und fähig ist, christliche Perspektiven für die Entfaltung der Ordnung von Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und Kultur zu entwickeln. Von Anfang an ist die Arbeit des Stipendienwerkes als »intercambio« – als Austausch – verstanden worden, durch die Kooperation zwischen deutschen und lateinamerikanischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen – Theologen, Philosophen und Humanwissenschaftlern – und vor allem auch durch die Vernetzung zwischen verschiedenen wissenschaftlichen und kirchlichen Institutionen in Lateinamerika selbst. Der »intercambio« erwächst aus der lebendigen Begegnung und versteht sich als ein Lernen auf beiden Seiten, ein Geben und Nehmen, das Geber und Nehmer nicht »festschreibt«, sondern in dem die Partner sich in der Begegnung mit dem Anderen je neu verstehen und vollziehen. Dieser »intercambio« vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen und hat im Lauf der Jahre zur Gründung von bislang 16 Partnergremien und zwei Programmen – zur Förderung indigener Völker und zur Frauenförderung – geführt.

### 3 Interkultureller Dialog im Geist des Evangeliums und gelebte Freundschaft – Grundmomente der missionarischen Spiritualität des »Intercambio cultural«

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte hat in seinen sprachphilosophischen Überlegungen bereits seit den 1960er Jahren Grundlagen für einen interkulturellen Dialog gelegt, der die Arbeit des Stipendienwerks von Beginn an ausgezeichnet hat. In seinem Aufsatz »Wahrheit, Sprache und Geschichte – Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche«<sup>6</sup> schreibt Welte: »Und so ist mein Wort als mein Sagen geschehender Übergang zu dir. Es ist mein Hinübergehen, das Hinübergehen von mir zu dir. ... Ich sage es in dein Hören hinein. Ein Sagen, das nicht für ein Hören spräche, wäre gar kein Sagen im vollen Sinn. ... Und so ist der Vorgang des Sagens als Beziehung, die geschieht, der Vorgang von Identität und Nichtidentität.«<sup>7</sup> Zur Sprache, zum Wort, zum Sagen, gehören die beiden Seiten, der Ausgang beim Sprecher und das Ankommen beim Hörer, und gerade darum ist Dynamik, Wandel, Sinnverschiebung in diesem Sagen angelegt. Der Sprecher artikuliert sich aus dem lebendigen Hintergrund seiner Sprachgemeinschaft, der Hörer steht ebenso in der seinen, die nicht unbedingt die des Sprechers ist, und wenn sie es wäre, so doch nicht mit dieser »identisch« ist. Beim Sagen des Wortes kommt es so zu einer »Verschiebung des Sinnes des Gesagten bei seinem Übergang von Einem zum Anderen, bei seinem Ausgang aus dem Inneren in das Äußere und aus dem Äußeren in das andere Innere. Bei diesem Übergang, der ja das Wesen der Sprache ausmacht. In dieser Verschiebung macht sich dann die Nichtidentität in der Identität bemerkbar ...«<sup>8</sup> Sprache ist so immer schon Übersetzung, und das ist Grundmoment der missionarischen Spiritualität, die die Arbeit des Stipendienwerks prägt. Dazu gehört eine besondere Fertigkeit, ein »esprit de

finesse«,<sup>9</sup> der die Fähigkeit erwerben lässt, »das eine aus der einen Sprache so zu verwandeln, daß es auf der anderen Seite in der anderen Sprache zwar dasselbe, aber durchaus nicht das gleiche sein wird.«<sup>10</sup> Der »esprit de finesse« ist eine »Genialität des Herzens«, »des geistigen Organs der feinfühligsten Unmittelbarkeit«, ein »esprit«, der es so vermag, in der interkulturellen Begegnung an die Tiefenschichten einer Kultur oder Religion zu rühren, der dabei die rechte Zeit austarieren kann, der um das Warten und Reifen weiß.<sup>11</sup> Entscheidend ist hier, dass in diesem Prozess der Übersetzung nicht ein neues »Drittes« entsteht, es bleiben die beiden Partner, aber sie gehen verändert aus der mit dem Übersetzungsprozess verbundenen Begegnung hervor. Von Bedeutung sind die Übergänge, ist das Überschreiten in das Andere: »Entscheidend für diesen Vorgang ist die Einsicht, daß die hier notwendige Art von Übersetzung oder Verwindung nicht so durchgeführt werden kann, daß man die beiden konkurrierenden Sprach-Ebenen auf eine dritte, sozusagen auf einen kleinsten Nenner, reduziert. Denn die hier zu überwindende Differenz besteht ja gerade darin, daß es diese gemeinsame Ebene nicht gibt. Also muß die Überset-

5 Vgl. dazu: Margit ECKHOLT (Hg.), *Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche*, Ostfildern 2019.

6 Bernhard WELTE, *Wahrheit, Sprache und Geschichte – Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche*, in: Karl RAHNER / Heinrich FRIES (Hg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, 70-95.

7 Ebd., 73.

8 Ebd., 78.

9 Ebd., 84.

10 Ebd.

11 Bernhard WELTE, *Theologie im Fernkurs: Grundkurs, Lehrbrief 4: »Christentum und Weltreligionen – Im Dialog über Gott und den Menschen«*, Würzburg 1987 (1980), 26: »Das Innere, der Geist oder die Seele der Religion kann nur mit dem ›Sprung‹, eben dem eigentlichen Übersetzen erreicht werden. Dies ist eher Sache der Genialität des Herzens, des geistigen Organs der feinfühligsten Unmittelbarkeit, als des zergliedernden Verstandes.«



zung durch eine unmittelbare Vision der Möglichkeiten und der Entsprechungen beim Übergang von der einen Ebene auf die andere durchgeführt werden.«<sup>12</sup> Möglich ist diese Vision, weil es ein »gemeinsames Feld«, einen »Horizont des Vernehmens von Sprache«<sup>13</sup> gibt.<sup>14</sup>

Die Arbeit in einem Stipendienwerk, mit lateinamerikanischen Doktoranden und Doktorandinnen, mit Kollegen und Kolleginnen an verschiedenen lateinamerikanischen Universitäten, eröffnet Räume für diese Übersetzungsarbeiten, und sie kann helfen, den »Horizont« dieses »Vernehmens von Sprache« in diesen Übersetzungsprozessen auszutariieren. Dabei kommt, in einem vom christlichen Geist getragenen Stipendienwerk, dem Blick auf die religiösen Tiefenschichten dieses Horizonts zentrale Bedeutung zu und die gerade im Dienst des Werdens der einen Menschheitsfamilie stehen, wie Papst Franziskus in der 2020 veröffentlichten Enzyklika *Fratelli tutti* – über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft deutlich macht. Genau das ist die »missionarische Spiritualität«, die das vom Geist des II. Vatikanischen Konzils getragene Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland von Beginn an geprägt und das es in seiner Arbeit mit Stipendiaten und Stipendiatinnen, mit den Partnern und Partnerinnen in Lateinamerika im lebendigen Austausch lebt. Welte hat diese interkulturelle Dynamik einer missionarischen Spiritualität bereits 1980 in einem Lehrbrief für den Würzburger Fernkurs Theologie zum Ausdruck gebracht; er spricht hier von einer neuen »Weise, eine Welt miteinander zu sein, eine Menschheitsfamilie, und dies in der Pluralität von Traditionen, Rassen und auch Religionen«: »Dies ist auch eine neue Weltstunde für das Christentum und seine Heilsbotschaft.«<sup>15</sup> Die Grundprinzipien des interkulturellen Dialogs werden hier formuliert: »Ziel ist, miteinander und füreinander zu denken ... Jeder muß bereit sein, sich vom Partner betreffen zu lassen und auch zu lernen, sofern da etwas ›Wahres und Heiliges‹ aufleuchtet.

..., daß alle Partner im Zuge des Gesprächs bereit sind, sich zu ändern, und zwar in einer Richtung, die sich nicht von vornherein festlegen läßt. Sie muß sich erst aus dem Gang des Gesprächs selber ergeben, nicht aber aus einer vorher schon erfolgten Festlegung.«<sup>16</sup> Es geht darum, den anderen »von seiner ›Seele‹ her« zu verstehen: »Den Partner so verstehen, heißt aber: zu ihm über-setzen und in solchem Übersetzen, mindestens probeweise, und auch aus Achtung vor ihm, sich auf seinen Standpunkt stellen, um zu lernen, mit *seinen* Augen die Welt und die religiösen Äußerungen, mit *seinen* Augen auch seine Verwunderung über unsere eigene christliche Religion zu sehen ...«<sup>17</sup> Möglich ist das, wenn gleichzeitig die »lebendige Seele des eigenen Christentums treu bewahr(t)« wird, wenn der eigene »Ursprung besser und reiner« verstanden wird.<sup>18</sup> Dann formuliert Welte den Kern dieser Grundprinzipien des interkulturellen und interreligiösen Dialogs: Es geht nicht darum, »die eigene Glaubenswelt vorschnell einfach abzuwerfen und ihr untreu zu werden, vielmehr ihr gerade treu zu bleiben, jedoch so, daß sie sich reinigte, änderte, erweiterte, befreite und verdeutlichte aus ihrem eigenen Ursprung: daß jeder in seinem eigenen Ursprung wächst.«<sup>19</sup>

Dabei hat Welte im Zusammenhang des genannten Lehrbriefes auch die Ungleichgewichte in einer polarisierten Welt im Blick, ein Gedanke, der in den gegenwärtigen postkolonialen Ansätzen sicher zugespitzter formuliert wird: »Vielleicht gilt es zu überlegen, wie man es machen soll, um mit dem Evangelium vom Reich Gottes nicht zugleich das abendländische Denken und die abendländischen Sitten (samt den sie begleitenden Unsitten) zu verkünden.«<sup>20</sup> Das Über-Setzen steht im Dienst »guten Lebens«, im Dienst einer solchen Gestaltung des Miteinanders, dass ein Raum des Gemeinsamen wachsen kann, gerade im Wachsen mit und am anderen. Ein Blick in die Gewaltgeschichten der Vergangenheit und Gegenwart könnte vielleicht illusionslos machen, was einen gemeinsamen Raum oder Horizont



der Begegnung angeht. Im interkulturellen Dialog im Sinne Weltes, in dem, was Übersetzen heißt, ist jedoch das angelegt, was Jean Greisch, Jean Ladrière oder Paul Ricoeur die »Hoffnung der Vernunft«<sup>21</sup> nennen: Weil in jedem wahren Übersetzen an die Tiefenschichten des kulturellen Ethos gerührt wird, wird auch dessen religiöser Kern aktiviert und mit ihm eine die Geschichte übergreifende Hoffnungsperspektive. Hier ist der Ort, an dem vom »Geist des Evangeliums« die Rede sein kann. Er ist es, der in diesen Begegnungen je neu freigesetzt werden kann, wenn an die Tiefenschichten der Kultur gerührt wird; was in der Geschichte gesammelt ist, kann nicht verlorengehen, und dazu gehört in den zunehmend entchristlichten Kontexten Europas auch die Erinnerung an die christlichen Quellen der Kultur. Dieser Geist des Evangeliums ist aber nicht nur in dieser Tiefe »gesammelt«, er muss auch neu »eingespielt« werden, und das geschieht heute in den vielfältigen Prozessen der Kulturbeggnungen, der interreligiösen Dialoge, der weltkirchlichen und entwicklungspolitischen Arbeit – und auch in der Arbeit von christlich geprägten Stipendienwerken wie dem Intercambio cultural alemán-latinoamericano. Und in diesen Prozessen hat sich die missionarische Spiritualität des Stipendienwerks ausgeprägt und wird sie sich weiter ausprägen.

Aus den Texten Bernhard Weltes, die in diesem Zusammenhang der »Evangelisierung der Kultur« entstanden sind, atmet der hoffnungsfrohe Geist der Nachkonzilszeit, wie er sich in *Populorum progressio* (1968) oder *Evangelii nuntiandi* (1975) niedergeschlagen hat, wie er die Dokumente des lateinamerikanischen Episkopats dieser Jahre – angefangen von Medellín (1968) bis zu den verschiedenen Texten der nationalen Bischofskonferenzen – prägt. »Evangelisieren heißt also« – so ein Dokument der peruanischen Bischofskonferenz – »das Wort der Frohen Botschaft verkünden und dazu beitragen, daß dieses Wort eine historische und soziale Auswirkung hat, die ihm auf-

grund seiner weltumwandelnden Kraft zukommt.«<sup>22</sup> Dieser Geist des Evangeliums ist es, der in die Weite führt und dazu beiträgt, dass sich ein Horizont gemeinsamen Lebens aufbauen kann. Wirksam ist dieser Geist des Evangeliums – so Bernhard Welte – vor allem als Zeugnis, als Zeugnis aller Getauften, als Lebenszeugnis. Im Zeugnis spiegelt sich die skizzierte Grundgestalt des interkulturellen Dialogs wider: »Der Zeuge ist Zeuge des Herrn für die anderen. Sein Zeugnis sollte sie betreffen und verwandeln. ... In dieser Hinsicht erfordert das Zeugnis vom Zeugen, daß er sich auch mit seinen Mitmenschen, mit seinen möglichen Adressaten identifiziert, zu denen er gesendet ist. Auch das ist nicht leicht. Es erfordert vom Zeugen eine Gemeinsamkeit des Lebens mit denen, für die er Zeuge sein will. Denn nur aus solcher Gemeinsamkeit kann er ihre Weise des Lebens erkennen und in der Sprache zum Ausdruck bringen. Nur so kann sein Zeugnis den Raum finden, in dem es ankommen kann.«<sup>23</sup> Entscheidend

12 WELTE, Wahrheit, Sprache und Geschichte (Anm. 6), 85.

13 Ebd., 84.

14 Zur Bedeutung der Übersetzung vgl. z.B. Bernhard WELTE, Der Christ als Zeuge, in: Lebendige Katechese 4 (1982) 1-3, 3.

15 WELTE, Christentum und Weltreligionen (Anm. 11), 22.

16 Ebd., 24.

17 Ebd., 25.

18 Ebd.

19 Ebd., vgl. auch oben das Zitat in Anm. 11.

20 Ebd., 29.

21 Vgl. dazu Margit ECKHOLT, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, z.B. 31; 160-171.

22 Peruanische Bischofskonferenz, in: Adveniat-Dokumente und Projekte Nr. 16, zitiert in: Arbeitsbericht Oktober 1969 – September 1975 des Stipendienwerkes an Adveniat, 6 (Akten des Stipendienwerkes).

23 WELTE, Der Christ als Zeuge (Anm. 14), 2. Ein wichtiger Schritt bei der Evangelisierung: »Er muß zuerst seine Partner wirklich verstehen lernen. Und diese möglichst nicht nur in dem, was sie nach außen zeigen und nach außen sagen, sondern mehr noch in dem, was dahinter steckt an geheimen Wünschen und Ängsten. In jenem Untergrund irgendwo könnte am ehesten die Stelle sein, wo der Partner verwundbar ist für den wunderbaren Pfeil des Evangeliums.« (ebd.)

ist das Lebenszeugnis, ist, so Welte – und hier kommt der »esprit de finesse« auf einer anderen Ebene zum Tragen –, »die lebendige, brüderliche und schwesterliche Liebe, jene Liebe, die bereit ist, mit jedem ein Stück weit zu gehen und seine Last und Sorge ein Stück weit mitzutragen. Die Sprache der Liebe, die wirklich Liebe ist, wird immer verstanden werden. ... Sie kann dem Sprechenden neue Weisen der Rede eingeben und ihn auf die rechte Stunde aufmerksam machen, in der das Zeugnis die Chance hat, anzukommen und den Hörenden vielleicht zu treffen und zu verwandeln.«<sup>24</sup> In seinen auch heute noch ergreifenden Texten über die christliche Nächstenliebe bzw. »Vom Sinn und Segen der Armut«<sup>25</sup> führt Welte in diese Tiefendimension einer missionarischen Spiritualität und des interkulturellen Dialogs ein. Gerade in der Begegnung mit dem Armen – im Arm-Werden der beiden Partner, des Armen und Reichen – kann sich die Liebe Jesu Christi in ausgezeichnete Weise selbst Raum in den Herzen eröffnen und kann sich das Herz des Menschen »an der Kreuzesarmut Jesu« bilden. Erst darin – in der Tiefe des Erlösungsgeschehens – wird zu dem gefunden, was Liebe ist,<sup>26</sup> was Perspektive jedes Über-Setzens, jedes Dialogs ist: das »lebendige Zeugnis lebendigen Lebens«.<sup>27</sup> Hier ist eine Tiefe des Dialogs erreicht, eine Begegnung von Herz zu Herz, in der jede Verkündigung, jeder christliche Bildungsauftrag, in der das, was Wesen der Kirche ist, gründet. Für Welte ist dies auf seinen ersten Reisen nach Lateinamerika in den 1960er Jahren konkret geworden, die zur Gründung des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland geführt haben. In seinem peruanischen Tagebuch hat er notiert: »... Aber andererseits habe ich den Eindruck, daß hier unter den Armen eine neue Art von Christentum in Entstehung begriffen ist. Vielleicht erneuert sich das Christentum wiederum von den Stätten der Armen her, wie es schon einmal unter Armen entstanden ist.«<sup>28</sup> Und in der Auswertung des ersten interdisziplinären Seminars des Stipendien-

werks zum Thema »Auf dem Weg zu einem neuen christlichen Humanismus«, das vom 9.-16. September 1973 in Río Tercero, in der Sierra von Córdoba in Argentinien stattfand, in sehr bewegten Zeiten – mitten in das Seminar, am 11. September 1973, fällt der Militärputsch in Santiago de Chile –, greift er den Grundgedanken der Arbeit von ICALA auf, »das Prinzip der Gegenseitigkeit«<sup>29</sup> und formuliert eine für die damalige Zeit wegweisende Perspektive für die Entwicklungsarbeit: »Der Begriff der Entwicklungshilfe ist ... auf dieses Werk nicht im genauen Sinn anwendbar. Denn es geht von dem Gesichtspunkt aus, daß alle der Entwicklung bedürfen, auch wir, und daß darum alle Teilnehmer gleich geachtet sein sollen und alle sich bemühen sollen, sich gegenseitig zu ergänzen.« Dazu gehört die »Idee des internationalen Kulturaustausches«, die »Idee des interdisziplinären Austausches der Ideen ... im Dienste der Kirche«, »die Idee eines nach beiden Seiten offenen Gesprächs zwischen Europa und Lateinamerika und zwischen den Teilnehmern in Europa und den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern. Ein freies Gespräch zwischen Kirche und Theologie einerseits und der Welt von heute andererseits, repräsentiert durch Philosophie und Humanwissenschaften«.<sup>30</sup> Dabei gilt es, die »Herausforderungen der Zeit« – hier hat Welte vor allem die technische Zivilisation im Blick – anzunehmen und »... gegen die ihnen offenbar inhärenten desintegrierenden Tendenzen ein integrales Menschentum zu entwickeln«. Zur kirchlichen Entwicklungsarbeit gehört gerade der Bildungsauftrag, auch im universitären Bereich; der wissenschaftliche Austausch in den Disziplinen von Theologie, Philosophie und Humanwissenschaften kann Entscheidendes dazu beitragen.

Das weltweite politische und wirtschaftliche Szenario und auch die wissenschaftlichen Orientierungspunkte haben sich in den letzten 50 Jahren geändert, von Bedeutung sind aber immer noch diese Gedanken Bernhard Weltes, die zur

Gründungsgeschichte ICALAs gehören und auch heute die »missionarische Spiritualität«, die dieses Stipendienwerk auszeichnet, leiten. Nicht geändert hat sich das, was letztlich allein diese Arbeit tragen kann: ein interkultureller Dialog, der in der Tiefe von der Gestalt der Anerkennung des Anderen getragen ist, wie sie – für Christen und Christinnen – in der in Jesus Christus Mensch gewordenen Liebe Gottes sichtbar geworden ist. ♦

24 Ebd., 3: »Die eigentliche Seele der Kunst, die rechte Sprache des Zeugnisses zu finden, ist ... Ein solches Zeugnis, das aus vollem Herzen gesprochen wird, wird sein Ziel kaum verfehlen. Und vergessen wir nicht: Alles das wird zum geringsten unser eigenes Werk sein und am meisten das Werk dessen, der uns von oben her bisweilen erleuchtet.«

25 Bernhard WELTE, Vom Sinn und Segen der Armut, in: Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens 27 (1951) 211–221, 213.

26 Vgl. ebd., 217: »Dort sammelt sich die allgemeine menschliche Armut in ihrer wahrsten und täuschungslosesten und darum befremdlichsten Gestalt in einem einzigen Herzen, dem des Herrn. [...] Am tiefsten war die Armut dieses heiligen Todes dadurch, daß Jesus darin hindurchdrang bis an die Wurzel aller Armut, die Schuld.« Und S. 218: »Jesus als Haupt und Herr der armen Menschheit, in welchem deren ganze Armut sich gesammelt hat, wird umfassen und aufgefangen vom Reichtum und von der Liebe des Vaters und von dem Glanz und Reichtum jenes Reichs, das nicht auf menschlicher Kraft gegründet ist. Darin ist die Seligkeit aller Armen grundgelegt.«

27 Bernhard WELTE, Gedanken über die Aufgaben der Kirche in unserer weltlichen Welt, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 211–214, 211.

28 Bernhard WELTE, Aus meinem peruanischen Tagebuch, in: CIG 28 (1976) 53–54, 54.

29 Bernhard WELTE, Neuer Humanismus in Lateinamerika. Zu einem interdisziplinären Seminar in Argentinien, in: Herder Korrespondenz 28 (1974) 52–54.

30 Ebd., 54.

## Barmherzigkeit als Mission

von Cesare Zucconi

### Das Zweite Vatikanische Konzil: Kompass für unsere Zeit

Wer sich von gefühlsgeliteten, subjektiven oder trivialen Lesarten der Gegenwart freizumachen versucht, dem bietet das Konzil Anhaltspunkte für die Erkundung der heutigen Zeit. Tatsächlich sorgt ja der Alltag mit den kleinen wie mit den größeren Ereignissen des Lebens oft für Verunsicherung. Darauf reagieren wir emotional – oder werden pessimistisch, optimistisch, manchmal mehr, manchmal weniger wütend. Es ist jedoch unabdingbar, dieses »Heute«, in dem wir leben, zu begreifen. Für viele verstärkte die Covid-19-Krise noch die Orientierungslosigkeit und die Angst. Johannes XXIII. sprach in *Humanae salutis*, der Apostolischen Konstitution zur Einberufung des Konzils, von »Zeichen der Zeit«. Diese Wendung gilt es im Blick zu behalten. Er sagte: »In all der großen Finsternis glauben wir, nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen.«<sup>1</sup>

Der Ausdruck »Zeichen der Zeit«, der aus dem Evangelium herrührt, ist einzigartig und wurde zum Schlüsselement eines neuen, nicht von Pessimismus geprägten Verständnisses der Gegenwart. Auch die Gemeinschaft Sant'Egidio verstand ihn von Beginn an so. Allzu oft hatten wir uns in der Kirche daran gewöhnt, pessimistisch auf die Wirklichkeit zu blicken. Und mit fort-

<sup>1</sup> JOHANNES XXIII., Apostolische Konstitution *Humanae salutis*, in: AAS 54 (1962).

schreitendem Alter erscheint uns zudem die Vergangenheit besser als die Gegenwart. Häufig führen wir unser Leben nach einem Wort des großen Soziologen Zygmunt Baumann in »retrotopischer« Haltung, in der wir uns auf eine oft verklarte Vergangenheit hin ausrichten.<sup>2</sup> Sind wir nicht auch heute zu pessimistisch?

Das Konzil war die Zurückweisung des Pessimismus der eigenen Zeit gegenüber und die Öffnung des Heute für das Reich Gottes. Bezeichnenderweise schloss Johannes XXIII. in der Eröffnung des Konzils ab mit dem Mythos des zunehmenden Verfalls und wandte sich damit gegen diejenigen, die er die Untergangspropheten nannte. Er sagte: »Sie meinen nämlich, in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen. Sie reden unablässig davon, dass unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei.«<sup>3</sup> Untergangspropheten gibt es aber auch heute noch bei uns: so mancher Blogger, einige Fernsehnachrichten, die Populismen, denen zufolge »alles falsch läuft«, »nur noch Korruption herrscht«, »wir vor einer Invasion durch den Süden stehen und am Ende sind«. Untergangspropheten finden sich auch in der Kirche.

Der Pessimismus dient heute als mächtiges Bollwerk, das die Verantwortung von uns fernhält, in der Gegenwart nach Positivem zu suchen. Pessimismus enthebt uns der Verantwortung, etwas zu tun. Der Pessimist ist nicht missionarisch, denn er ist überzeugt, dass nichts sich ändern kann. Wer den Fernseher einschaltet und dann das Chaos in Syrien oder anderswo sieht, den Krieg, die Boote, die über das Mittelmeer kommen, die Nachrichten von der Pandemie, die Menschen, die sterben, der fragt sich: »Was kann ich dagegen schon ausrichten? Ich bin eine gewöhnliche Frau, ein gewöhnlicher Mann, ein junger Mensch. Alles läuft schief, aber was kann ich denn da schon tun?« In einem berühmt gewordenen Passus aus der Eröffnungsrede des Konzils stellte Johannes XXIII. fest: »Heute

dagegen möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben.«<sup>4</sup> Der Pessimismus führt letztlich zu Verhärtung und Unbarmherzigkeit. Wenn wir nämlich nichts tun können, die Wunden unserer Zeit nicht heilen können, dann konzentrieren wir uns auf uns selbst, und da ist dann nichts zu machen.

### Das Heilmittel der Barmherzigkeit

Tatsächlich liegt seit dem Konzil einer der bedeutenden Verständnisschlüssel für die kirchliche Mission in diesem Heilmittel der Barmherzigkeit. In seinen Worten darüber widersprach der Papst einer Haltung der Kirche, die sich ängstigte und angegriffen fühlte und daher verurteilte. Oft erwächst das Verurteilen aus der Angst. Auf dem Sterbebett sagte Johannes XXIII. zu seinem Sekretär Don Loris Capovilla: »Wir haben uns nicht damit aufgehalten, die Steine aufzusammeln, die man nach uns geworfen hat.« Wer das Heilmittel der Barmherzigkeit verabreichen will, braucht einen neuen Blick auf seine Zeit, seine Zeitgenossen, auf das Leben und die Geschichte. Die Geschichte ist nicht böse oder fremd, auch wenn sie auf weit in der Vergangenheit liegende Ereignisse und Personen zurückgeht, die der Kirche fernstehen. Ohne Barmherzigkeit versteht man weder seine Zeit noch seine Zeitgenossen. Ohne Barmherzigkeit ist der Andere für Dich nicht zu verstehen und nicht zu ertragen.

Giovanni Vannucci, ein italienischer Mystiker des 20. Jahrhunderts, schreibt, dass man lieben muss, um kennenzulernen, und kennenlernen, um zu lieben.<sup>5</sup> Oft lieben wir nicht, weil wir jemanden nicht kennen(lernen), weil wir voller Vorurteile sind gegen die Nahen und die Fernen. Gemäß *Gaudium et spes* »obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.«<sup>6</sup> In der

sehr schönen, jedoch über lange Zeit vergessenen Ansprache, mit der Paul VI. das Konzil beendete und die Papst Franziskus in der Verkündigungsbulle des Jubiläums der Barmherzigkeit angeführt hat, heißt es: »Die alte Geschichte des Samariters war das Paradigma der Spiritualität des Konzils. Eine grenzenlose Sympathie hat es ganz durchdrungen. Die Entdeckung der menschlichen Bedürfnisse [...] hat die Aufmerksamkeit unserer Synode gefesselt.«<sup>7</sup>

Der Wesenszug der konziliaren Spiritualität, den wir auch bei Papst Franziskus sehen, ist die »Sympathie«. Das ist nicht bloß ein leeres Wort. Es meint vielmehr die Fähigkeit, voller Barmherzigkeit, voller Liebe auf die anderen und unsere Zeit schauen. Wir leben in einer Zeit der Antipathien und leiden oft an der Antipathie – dieser Vorstufe des Konflikts – gegenüber einer Wirklichkeit, die in unsere Zeit einbricht. Das Wort Sympathie hingegen benennt die Haltung des Konzils gegenüber dem Heute.

### Das Beispiel des guten Samariters

Das Gleichnis vom guten Samariter spielt auf offener Straße und zeigt zwei Personen verschiedenen Glaubens: der eine ein Samariter, der andere wahrscheinlich ein Jude und zudem arm. Der Kern des Gleichnisses liegt in der Entscheidung des Samariters, stehenzubleiben, Mitleid zu haben und den Verletzten, auf den er trifft, mit Verantwortung wahrzunehmen, was Origenes und andere dazu veranlasst, Christus als den wahren Samariter für unsere Menschheit zu bezeichnen. Mitfühlend durchlebt der Samariter, was dem halb toten Menschen widerfährt, der ihm doch eigentlich fremd ist. Man muss Interesse zeigen für das, was draußen, was mit Blick auf unser Leben anders ist. Die Entscheidung des Evangeliums heißt: Haltmachen beim anderen, es ist die Entscheidung für die »Sympathie«, das Mit-Leiden. Sich wie der Samariter für die Sympathie zu entscheiden – das führt in

der Diözese, in der Gemeinde, in der Realität vor Ort zu einer tiefgreifenden Erneuerung; zuallererst bedeutet es: hinaus auf die Straße zu gehen.

Sympathie ist kein leichtfertiger Optimismus, sondern die engagierte Haltung des guten Samariters. Die Sympathie lebt aus dem Gebet, das zur Fürbitte wird. Im Mittelpunkt des Abendgebets von Sant'Egidio steht die Lektüre und Auslegung des Wortes Gottes, denn: »Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade« (Psalm 119,105). Es braucht tatsächlich eine Rückkehr zur Heiligen Schrift, die wieder ins Zentrum des gemeinschaftlichen Lebens rücken muss. Denn die Unkenntnis der Heiligen Schrift bedeutet dem heiligen Hieronymus zufolge eine Unkenntnis Gottes.

Das Gebet ist keine Flucht vor der Welt, im Gegenteil. Für Sant'Egidio steht das Gebet an erster Stelle unter den Werken. In der Basilika Santa Maria in Trastevere und an vielen anderen Orten weltweit versammelt sich die Gemeinschaft jeden Abend, um zu beten. Ein Gebet, mitten in der Stadt, offen für alle, das zur Fürbitte wird und vielen Gelegenheit bietet, das Wort des Evangeliums zu hören und Gott zu begegnen. Das Gebet wirkt gleichsam wie Augentropfen: Es macht einen anderen Blick auf das eigene Leben und das der anderen möglich. Das Leben muss neu gelesen werden und diese erneute Lektüre des Lebens in unserem Viertel, in unserer Stadt wird uns erkennen lassen, dass nebenan gelitten wird, aber auch, dass es Menschen, Männer und Frauen

2 Zygmunt BAUMANN, *Retrotopia*, Berlin 2017.

3 JOHANNES XXIII., *Ansprache Gaudet mater ecclesia bei der feierlichen Eröffnung des Konzils*, in: AAS 54 (1962).

4 Ebd.

5 Giovanni VANNUCCI, *Libertà dello Spirito, Sotto il Monte (Bergamo)* 1967.

6 Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, 4, in: AAS 58 (1966).

7 PAUL VI., *Homilie Hodie concilium in der 9. Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 7. Dezember 1965, in: AAS 58 (1966).



gibt, die nur auf ein Wort warten, die etwas tun wollen. Das gilt auch für die Priester, die so oft ihrer Gemeinde mit vorgefasster Erwartung entgegentreten, weil sie überzeugt sind, alles und alle zu kennen. Aber die Leute ändern sich! Ich bin heute nicht mehr, was ich gestern noch war! Ein Landstrich ändert sich! Die globalisierte Welt erlebt tiefgreifende und weitreichende Veränderungen. Liebe, Barmherzigkeit – das bedeutet Interesse und Anteilnahme.

### **Eine Kirche, die hinausgeht in eine globalisierte Welt**

Wie sehr doch Papst Franziskus auf dem Thema des Hinausgehens beharrt! Hinausgehen, das meint: eine unvoreingenommene Haltung dem zeitgenössischen Konformismus gegenüber einzunehmen. Carl Gustav Jung, der als einer der großen Autoren des psychoanalytischen Denkens dem spirituellen Aspekt nachgeht, vertrat die Ansicht, dass der Konformismus die Religion unserer Tage sei und derjenige, der sich den Dogmen und Urteilen entzieht, ein starkes Schuldgefühl empfinde. Es ist darum unabdingbar, auf die Straßen hinauszugehen, auf die Zeichen der Zeit zu achten und die anderen in den Blick zu nehmen.

Das große Problem unserer Zeit ist die Gleichgültigkeit. In Assisi hat Papst Franziskus von einem Heidentum der Gleichgültigkeit gesprochen. Die Gleichgültigkeit ist heidnisch, unwissend, eine Art Analphabetismus. Und wenn man den Anderen mit Gleichgültigkeit begegnet, wenn man im Leben nichts anderes liebt als kaufen und verkaufen, kaufen und konsumieren, so ist man unglücklich. Unsere Gesellschaften sind unglücklich, weil es Gesellschaften von Menschen sind, die in nichts verliebt sind.

Wir leben heute im Zeichen der Globalisierung. Angesichts dieser komplizierten Welt haben sich unsere Kirchen oft verschanzt, um Schutz zu suchen, und sich nicht auf die hohe See hinausgewagt.

Wir haben gesagt: »Inzwischen ist Kirche zu einer Minderheit geworden, aber da sollte sie doch zumindest die Minderheit des harten Kerns, der wahrhaft Gläubigen sein.« Das ist eine Abwehrhaltung, die sich darauf beschränkt, kulturelle und ethische Auseinandersetzungen zu führen. Ein Christentum der Wenigen und des Klerus. Aber wo bleibt dann die Sympathie, von der beim Zweiten Vatikanum die Rede war? Wo bleiben dann die Worte Pauls VI.: »Eine Woge der Zuneigung und der Wertschätzung für die moderne Welt ging von diesem Konzil aus«?

### **Die Mission der Barmherzigkeit**

Mit großer Klarsicht schrieb Joseph Ratzinger 1967: »Das Konzil markiert den Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung, und der konziliare Gegensatz zu konservativ heißt nicht progressistisch, sondern missionarisch.«<sup>8</sup> Das ist der zentrale Punkt bei der Rezeption des Konzils. Oft wurde darüber mit den Begriffen »Konservative« und »Progressisten« gesprochen. Doch das Gegenteil des Konservativen ist das Missionarische, die Mission der Barmherzigkeit. Wir sind wenige geworden, haben uns verängstigt auf uns selbst zurückgezogen. Papst Franziskus hält dafür, dass eine Kirche in Angst, eine Kirche, die wütend auf die Welt und pessimistisch ist, nichts Anziehendes hat. Im Grunde genommen haben viele unserer Gesellschaften für die jungen und die fernstehenden Menschen an Anziehungskraft verloren. Zu viel haben wir über unsere Werte und Prinzipien gesprochen, wenig dagegen nur über die Barmherzigkeit. »Mauern, die die Kirche allzu lange in einer privilegierten Festung eingeschlossen hatten, wurden eingerissen, und die Zeit war gekommen, um das Evangelium auf neue Weise zu verkünden. Eine neue Etappe der immer anstehenden Evangelisierung hatte begonnen. [...] Die Kirche spürte die



Verantwortung, in der Welt das lebendige Zeichen der Liebe des Vaters zu sein.«<sup>9</sup> Meiner Ansicht nach hat Franziskus damit Folgendes im Sinn: eine Kirche, die – vermittelt durch den Enthusiasmus und die Leidenschaft der Christen – das lebendige Zeichen der väterlichen Liebe ist. Auch der Enthusiasmus ist wichtig. Etymologisch leitet sich Enthusiasmus ab aus dem griechischen »Gott in uns«.

### Ein Volk der Barmherzigkeit

Nicht Theologen oder Priester stiften den Geist des Konzils, sondern er muss zur Wirklichkeit eines Volkes werden, das die Barmherzigkeit des Evangeliums verkörpert. Im ganzen Land, in den Städten und anderen Ländern müssen wir zum Volk der Barmherzigkeit werden und uns damit das Konzil aneignen. Es besteht heute ein starkes, vielleicht auch etwas verdächtiges Bedürfnis nach Spiritualität. Denn auch wenn wir in Europa und anderswo gewiss in säkularisierten Gesellschaften leben, so gibt es doch faktisch einen großen Bedarf an Religion. Wie schaffen wir es, diesen Bedarf aufzufangen und darauf zu antworten? Antworten bedeutet mit den Menschen zu reden, nicht Wahrheiten zu verlautbaren. Antworten heißt, die zahllosen persönlichen Geschichten eines jeden zu erkunden. Gelingen kann das einem Volk der Barmherzigkeit.

Ein Volk der Barmherzigkeit zu werden heißt vor allem, das gute Wort des Evangeliums weiterzugeben. »*Ich bin eine Mission auf dieser Erde*«, schreibt Franziskus in *Evangelii gaudium*: »Man muss erkennen, dass man selber ›gebrandmarkt‹ ist für diese Mission, Licht zu bringen, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien.«<sup>10</sup> Das Wort des Evangeliums weiterzugeben bedeutet vor allem, miteinander zu sprechen. Mission ist das Gespräch miteinander. Zuhören und mitteilen mit unseren Worten des Evangeliums.

Mission ist außerdem die Liebe zu den Armen. In unseren karitativen Einrichtungen war zu oft die Rede von »Nutznießern« und »Fällen«, obwohl doch die Armen auf ganz persönliche Weise ihre Fragen an uns richten. Bei Johannes Chrysostomus heißt es: »Der Herr wendet sich mit einer Bitte an dich, und du magst sein Flehen nicht hören, fährst ihn an, schiltst ihn aus, und das alles, nachdem du solche Dinge gehört hast? Wenn du schon so knauserig, geizig und langsam bist, sobald du nur ein Brot oder ein kleines Geldstück geben sollst, wie würdest du erst werden, wenn du alles weggeben müsstest?«<sup>11</sup> Die Armen sind eine Realität und eine Botschaft, sie sind unsere Lehrer der Barmherzigkeit, ein Stachel in unserer Gesellschaft, ein Zeichen der Zeit. Lesen wir noch einmal den Passus mit dem Gleichnis zum Jüngsten Gericht aus Mt 25, so wird uns klar, dass der Arme – wie bei Olivier Clément und auch bei Johannes Chrysostomus – ein Sakrament Jesu ist. Denken wir an die Geflüchteten. Mancher sieht sie womöglich als Eindringlinge, die uns unseren Platz streitig machen. Aber sehr oft hat die Aufnahme Geflüchteter die Gesellschaft gestärkt. Die Erfahrungen, die die Gemeinschaft von Sant'Egidio gemeinsam mit den Waldensern und anderen bei den humanitären Korridoren<sup>12</sup> macht, zeigt, wie viel mehr Hilfsangebote als Hilfsbedürftige es gibt. Ebenso wie Arme um Hilfe bitten, bieten sie auch Hilfe.

<sup>8</sup> Joseph RATZINGER, *Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 7/2, 980–1002, 1001.

<sup>9</sup> FRANZISKUS, *Misericordiae Vultus*, Verkündigungsbulle des Außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit (11. April 2015).

<sup>10</sup> FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium*, Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24. November 2013), 273.

<sup>11</sup> GIOVANNI CRISTOSTOMO, *Discorsi sul povero Lazzaro*, Rom 2009; Zitat aus: Johannes Chrysostomus, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, Hom. 66,3.

<sup>12</sup> Zu den humanitären Korridoren siehe <https://www.santegidio.org/pageID/30112/langID/de/Humanitaere-Korridore.html>.

Drittens bedeutet Mission die Heilung des zerstörten Gewebes in unserer Gesellschaft. Die Juden sprechen von *Tikkun Olam*, der Instandsetzung einer vom Chaos ergriffenen Welt. Überall auf der Erde, wo Lebensräume auseinanderbrechen, muss Einsamkeiten abgeholfen und das Leben wieder hergerichtet werden. Geduldig und tagtäglich ist diese Arbeit zu verrichten, mit der Brüche geheilt und Brücken in die Einsamkeiten gebaut werden. Unsere Gesellschaften sind Gesellschaften von Vereinzelteten, unter denen oft Wut und Angst herrschen. Hier liegen eine besondere Verantwortung und eine Aufgabe für die Christen und die christlichen Gemeinschaften – ebenso wie für die anderen Religionen. Für den *Tikkun Olam* erbringen die Juden *gemilut chassadim*, womit eine liebevolle Wohltätigkeit gemeint ist, die sich keine Gegenleistung erhofft. Freundschaft und Sympathie werden verbreitet, um die Welt wieder herzurichten.

### Der »Geist von Assisi«

Es liegt im »Geist von Assisi«, die Welt instand zu setzen. Als Papst Franziskus am 20. September 2016 zum 30. Jahrestag des ersten Weltgebetstreffens der Religionen in Assisi, der von der Gemeinschaft Sant'Egidio organisiert worden war, nach Assisi kam, versicherte er: »Niemals kann ein Krieg als heilig gelten.« Müssen Christen da nicht dem Frieden erneut mehr Beachtung schenken? Der Krieg ist nicht so fern, er steht fast vor unseren Toren. Frieden ist nicht unmöglich. Jeder kann heutzutage Krieg führen, zwei dumme Jungen können eine schreckliche terroristische Tat begehen, aber zwei intelligente Menschen können auch viel für den Frieden schaffen. In einer globalisierten Welt können einige wenige vieles erreichen, im Guten wie im Bösen. Auf einem Blog kann man jemanden vernichten, aber ebenso kann man dort eine Idee lancieren. Leider macht sich, wer Fanatikern und Terroristen die Bühne der Geschichte über-

lässt, für das Heidentum der Gleichgültigkeit stark. Gegen die Zeitströmung hat in all diesen Jahren der Geist von Assisi regelmäßig zur Begegnung aufgerufen und den Fanatismus dadurch entlarvt, dass er den Krieg im Namen einer Religion zum Krieg gegen die Religion erklärte. Der Geist von Assisi wirbt dafür, die Schutzmauern zu verlassen. Aber nützt das in dieser kriegerischen Welt? Um zu leben, zu atmen, Frieden zu stiften und in Frieden zu leben, braucht es eine weltweite, ökumenische Vision – im Bewusstsein, dass wir alle – Frauen und Männer, alle Völker – eine einzige Menschheit bilden. Darauf hat Papst Franziskus am 27. März 2020 eindringlich hingewiesen, als er – allein auf dem menschenleeren Petersplatz – über die Passage von der Stillung des Sturms sprach: »Uns wurde klar, dass wir alle im selben Boot sitzen, alle schwach und orientierungslos sind, aber zugleich wichtig und notwendig, denn alle sind wir dazu aufgerufen, gemeinsam zu rudern, alle müssen wir uns gegenseitig beistehen. Auf diesem Boot ... befinden wir uns alle.«<sup>13</sup> In einer verängstigten, gespaltenen und zornigen Welt können die Religionen bei den Völkern das Bewusstsein vom gemeinsamen Schicksal stärken, die Werkstätten der einen Menschheitsfamilie mit neuem Leben erfüllen, Einheitsbestrebungen stärken und eine friedfertige Sprache vorschlagen. Das charakterisiert den »Geist von Assisi«, den die Gemeinschaft Sant'Egidio seit 1986 Jahr für Jahr weltweit in einer anderen Stadt fördert.

### Resümee

Es ist gar nicht nötig, Neues zu schaffen, neue Pastoralmodelle zu erfinden oder neue Strukturen einzuführen. Oft trifft man auf die Vorstellung, es müsse Großartiges vollbracht werden, um die Gegenwart aufzurütteln. Die neuen Dinge finden sich aber bereits im Schatz der Barmherzigkeit: neue Verhaltensweisen, das Gebet, eine Neuaus-

richtung auf die Heilige Schrift im persönlichen wie im gemeinschaftlichen Leben, der Dienst an den Ärmsten. In unserem Alltag existieren bescheidene, aber wirksame Kräfte. Es gibt eine – oft ungenutzte – Macht der Liebe, da Barmherzigkeit nach weiterer Barmherzigkeit ruft und in anderen Barmherzigkeit weckt.

Johannes Chrysostomus, einer der Kirchenväter, Freund des Evangeliums und der Armen, sagte: »Hören wir auf den Herrn, der uns ermahnt: [...] »Seid barmherzig wie euer Vater«. Der Herr hat doch vieles gesagt, aber nirgends hat er einen solchen Ausspruch getan, wie hier betreffs der Barmherzigkeit. Nichts macht uns so sehr Gott ähnlich, als anderen Gutes tun.«<sup>14</sup> Ein barmherziger Mensch wird zu einem vergöttlichten, verklärten Menschen. Das bedeutet, dass wir – in unserer Dürftigkeit, als Menschen mit unseren beschränkten Mitteln und unseren vielen Begrenztheiten –, indem wir uns barmherzig zeigen, in gewissem Maße Gott ähnlich werden. Barmherzige Männer und barmherzige Frauen können unsere Städte zu besseren Orten machen, doch barmherzige Männer und Frauen können sogar die Welt verändern.

### Die Gemeinschaft Sant'Egidio

Sant'Egidio ist eine christliche Gemeinschaft, die 1968 in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf Initiative von Andrea Riccardi an einem Gymnasium im Zentrum Roms entstand. Im Laufe der Jahre hat sich daraus ein Netzwerk von Gemeinschaften entwickelt, die in mehr als 70 Ländern weltweit ihre Aufmerksamkeit insbesondere auf die Randgebiete und die am Rande stehenden Menschen richten und Männer und Frauen jeden Alters und aus allen Bevölkerungsgruppen versammeln. Sie sind geschwisterlich vereint im Hören auf das Evangelium und im ehrenamtlichen und unentgeltlichen Einsatz für die Armen und für den Frieden. Das Gebet, die Armen

und der Frieden sind die Grundpfeiler der Gemeinschaft.

Das Gebet findet im Hören auf das Wort Gottes seine Grundlage. Es ist das erste Werk der Gemeinschaft, es begleitet das Leben und schenkt ihm Orientierung. In Rom und überall auf der Welt ist es auch ein Ort der Begegnung und Gastfreundschaft für jeden, der das Wort Gottes hören und seine Bitten zum Herrn bringen möchte. Die Armen sind Geschwister und Freunde der Gemeinschaft. Es ist die Freundschaft mit allen Bedürftigen – alten Menschen, Obdachlosen, Migranten, Flüchtlingen, Menschen mit Behinderung, Gefangenen, Straßenkindern und Kindern der Peripherie –, die einen Charakterzug des Lebens der Mitglieder von Sant'Egidio auf den verschiedenen Kontinenten bildet. Die Gewissheit, dass der Krieg Vater aller Armut ist, hat die Gemeinschaft zum Einsatz für den Frieden geführt. Das bedeutet, ihn zu bewahren, wo er bedroht ist, ihn wieder aufzubauen und den Dialog zu fördern, wo dieser abgebrochen ist. Die Friedensarbeit wird als Verantwortung aller Christen gelebt und ist Teil eines umfassenden Engagements für Versöhnung und den Aufbau von Geschwisterlichkeit, die auch im ökumenischen Einsatz und im interreligiösen Dialog im »Geist von Assisi« zum Ausdruck kommt. Die Gemeinschaft Sant'Egidio spielt zudem eine entscheidende Rolle bei der Förderung der internationalen Zusammenarbeit, des Friedens und der Versöhnung zwischen den Völkern.<sup>15</sup> ♦

*Übersetzung: Johannes Klingen-Protti*

<sup>13</sup> [http://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200327\\_omelia-epidemia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html).

<sup>14</sup> Giovanni CRISOSTOMO, *Dialoghi sul povero Lazzaro*; Zitat aus: Johannes CHRYSOSTOMUS, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, Hom. 35,4.

<sup>15</sup> Weitere Informationen über die Gemeinschaft Sant'Egidio finden sich unter [www.santegidio.org](http://www.santegidio.org). Vgl. auch Andrea RICCARDI, *Alles kann sich ändern*, Würzburg 2018.

# Missionarische Spiritualität in »Comunione e Liberazione«

von Gianluca Carlin

## Comunione e Liberazione

**C**omunione e Liberazione (CL) ist eine katholische Bewegung, die um den Mailänder Priester Don Luigi Giussani (1922-2005) entstand, als er 1954 auf seine akademische Tätigkeit an der Theologischen Fakultät in Venegono verzichtete, um sich ganz der Arbeit mit der Jugend zu widmen und als Religionslehrer am Berchet-Gymnasium in Mailand zu wirken.<sup>1</sup> Was war sein Ziel? »... es schien mir wichtig, die Verkündigung von allem Unwesentlichen zu entrümpeln, damit ihre wahre Substanz hervorleuchten konnte. Uns ging es vor allem um das, was Christus uns gebracht hat, und nicht um das, was andere hinzugefügt haben. Was ist die Substanz? Die Botschaft von Christus ist das Zentrum des ganzen Lebens des Menschen und der Geschichte.«<sup>2</sup> Giussani begann nicht in der Absicht, etwas Neues zu gründen: Die Bewegung entstand um ihn durch Menschen, die sich von dieser Botschaft Christi faszinieren ließen. Heute ist CL nach eigenen Angaben in 90 Ländern verbreitet, darunter auch in der Schweiz, in Deutschland und in Österreich. Die 1982 als Laienvereinigung anerkannte »Fraternität« zählt etwa 67.000 Mitglieder.<sup>3</sup>

## Mission und Umkehr

Der Begriff »Mission« begleitet die Lehre von Giussani von Anfang an. Er ist aber nicht unmittelbar nach Außen gerichtet, sondern mit der Person Jesu Christi selbst verbunden: »Die Mission ist die Kehrseite des Wortes Umkehr. Mission und Umkehr sind das Gleiche: der Versuch, das Geheimnis Christi, der Kirche, in unsere Lebenslage zu bringen; Umkehr ist die Identifikation unseres Lebens mit der Mission Christi.«<sup>4</sup> Die missionarische Ausrichtung in der Bewegung CL ist tatsächlich eine wesentliche Dimension der persönlichen Christus-Beziehung und äußert sich nach außen als »Mitteilung der Gründe der eigenen Umkehr«.<sup>5</sup> Giussani greift hier einen Ausdruck von Johannes Paul II. auf und stellt sich die Frage: »Was sind die Gründe unserer Umkehr? Es ist etwas, das sich in unserem Leben verändert hat und dem man deswegen begegnen kann. [...] etwas, das schon da ist, das leibliche Gegenwärtigwerden des Ereignisses [Christi].«<sup>6</sup> Das »Ereignis« ist für Giussani stets das Ereignis Christi in seiner geschichtlichen und zugleich gegenwärtigen Dimension. Der Ausgangspunkt von Giussani ist die Menschwerdung: Gott, der Geheimnis ist, »wird Fleisch«, zu einem Phänomen, das in Raum und Zeit eintritt. Um mit einem solchem Phänomen richtig umgehen zu können, muss man sich deswegen fragen: »Hat es sich ereignet oder nicht?«<sup>7</sup>

Im Mittelpunkt des zweiten Bandes seines *Grundkurses christlicher Erfahrung*<sup>8</sup> steht die Frage nach der Eigenart des Christentums als Faktum in der Geschichte, wodurch Gott sich dem Menschen offenbaren will. Folgerichtig untersucht Giussani, wie der Mensch Jesus Christus sich selbst offenbart hat, seine Pädagogik in der Offenbarung. Er findet das Eigenartige seiner Reden und seines Lebens im Verständnis des Menschen, das er verkündet hat. Jesus ist gekommen, um dem Menschen den Vater zu offenbaren, um uns Menschen zu sagen, dass

wir Kinder sind. Der Mensch, der Christus begegnet, begegnet dem Vater und entdeckt sich als Mensch, als Geschöpf in einer konstitutiven Abhängigkeit vom Vater, die es ihm ermöglicht, die Freiheit der Kinder Gottes zu erlangen. Deswegen gipfelt das Werk in der Beschreibung dieses neuen Lebens, der Religiosität als Dialog mit dem Vater, als Erfahrung dieser Beziehung mit ihm durch Christus.<sup>9</sup>

Für Giussani besteht das Christentum nicht in einer Lehre, sondern in der Beziehung des Menschen zu Christus, der, indem er Christus anerkennt, sich als Mensch entdeckt. So ist es die Erfahrung der Umkehr, die es ihm ermöglicht, sein Selbst zu finden. In den Büchern, in den Lektionen oder in den Exerzitien, die er gepredigt hat, oder in den Antworten, die er auf Versammlungen mit Studenten gegeben hat, finden wir bei Giussani immer wieder diese pädagogische Sorge: Auf Christus zu schauen, um von ihm nicht eine Dogmatik, eine Moral oder einen pastoralen Einsatz, sondern eine Methode zu lernen. Dies gilt auch für die Frage nach der Mission. Wie hat Christus die Mission, die er vom Vater erhalten hat, erfüllt? Giussani spricht von einer Außergewöhnlichkeit, die den Menschen, der ihm persönlich begegnet, ganz anzieht, ja sogar »überwältigt und verwandelt«, wie er vom Evangelisten Johannes sagt.<sup>10</sup>

## Die Methode der Mission Christi

Die Welt existiert für das Glück des einzelnen Menschen. Denn »was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt? Um welchen Preis kann ein Mensch sein Leben zurückkaufen?« (Mt 16,26) »Keine noch so starke und zärtliche Vater- oder Mutterliebe hat das Herz des Menschen tiefer ergriffen als dieses Wort Christi, in dem sein leidenschaftlicher Einsatz für das Leben des Menschen deutlich wird.«<sup>11</sup>

Was sieht Jesus in dem Menschen, dem er begegnet? Er sieht seinen unveräußerlichen Wert, etwas, das ihn einzigartig macht, einen Wert, der der ganzen Welt überlegen ist. Daraus erwächst die Leidenschaft Christi für den einzelnen Menschen, für sein Glück, damit er nicht verloren geht. Das einzige Interesse, das Jesus bewegt, ist die Leidenschaft für die Person.<sup>12</sup>

Daraus ergibt sich auch das erste Merkmal der Mission:<sup>13</sup> die Liebe und die Aufmerksamkeit für die einzelne Person, für ihre Bestimmung und ihre Freiheit. Dies erfolgt in der Zeit. Wie die Jünger mit der Zeit eine Gewissheit über Jesus erreichen,

1 Vgl. Massimo CAMISASCA, *Comunione e Liberazione. Le origini (1954-1968)*, Cinisello Balsamo 2001, 91-94; Alberto SAVORANA, *Vita di don Giussani*, Milano 2013, 161-167.

2 Luigi GIUSSANI, *Was ist und was will Comunione e Liberazione*, Einsiedeln 1977, 27.

3 Vgl. <https://de.clonline.org/cl> (22.8.2020).

4 Luigi GIUSSANI, *Annunciare la parola di Dio*, in: *Rivista Diocesana Rimini* 59-60 (1971) 17-54, 39 (eigene Übersetzung).

5 Luigi GIUSSANI, *Un evento reale nella vita dell'uomo (1990-1991)*, Milano 2013, 273.

6 Ebd. (eigene Übersetzung).

7 Vgl. Luigi GIUSSANI, *Am Ursprung des christlichen Anspruchs*, Sankt Ottilien 2011, 39-40; Massimo CAMISASCA, *Don Giussani. La sua esperienza dell'uomo e di Dio*, Cinisello Balsamo 2009, 65-67.

8 Zum *Grundkurs christlicher Erfahrung* gehören drei Bände, die in deutscher Übersetzung vollständig vom eos Verlag veröffentlicht wurden: *Der religiöse Sinn* (Bd. 1, 2011), *Am Ursprung des christlichen Anspruchs* (Bd. 2, 2011) und *Warum die Kirche?* (Bd. 3, 2013). *Grundkurs christlicher Erfahrung* ist die Übersetzung des italienischen Ausdrucks »PerCorso«, ein Wortspiel, das man sowohl als »Weg«, wie auch als »Anstelle eines Kurses« übersetzen kann. Diese Umschreibung des deutschen Verlegers wird der Intention des Autors gerecht, der diese Texte im Laufe vieler Jahrzehnte als Beschreibung der christlichen Erfahrung entwickelt hat. Dazu vgl. CAMISASCA, *Don Giussani* (Anm. 7), 47-48.

9 Vgl. ebd., 60-73.

10 GIUSSANI, *Am Ursprung* (Anm. 7), 58, vgl. 57-62.

11 Ebd., 110-111.

12 Vgl. ebd., 110-111.

13 Wenn der Missionar derjenige ist, der von der Liebe für die einzelne Person bewegt ist, wird verständlich, warum Giussani öfter vom »Erzieher« als vom »Missionar« spricht.



die immer wieder bestätigt und vertieft wird, genauso verlangt diese Aufmerksamkeit für den Menschen den Respekt vor den Zeiten, die die Person braucht, um eine Gewissheit über die Person Christi zu erlangen.<sup>14</sup>

Ein zweiter Faktor der Erziehungsmethode Jesu, den Giussani zum Ausdruck bringt, ist seine Erziehung des Menschen zu seiner ursprünglichen Abhängigkeit. Jesus lehrt den Menschen, dass sein Leben durch die Abhängigkeit von jemandem bestimmt ist, der an seinem Ursprung steht, und dass gerade in dieser Beziehung zu Gott, zum Unendlichen, der unschätzbare Wert seiner Person besteht. Die einzig angemessene Form dieser Beziehung zwischen dem Menschen, dem endlichen Geschöpf, und Gott, dem unendlichen Schöpfer, ist die Liebe. Giussani nennt dieses Verhältnis der Abhängigkeit des Menschen von Gott, wenn der Mensch es anerkennt und annimmt, Religiosität. Somit ist Religiosität das, was dem Menschen erlaubt, eine Person zu sein. »Der Mensch steht vor der Wahl: entweder er versteht sich frei vom ganzen Universum und allein von Gott abhängig, oder er versteht sich frei von Gott und wird zum Sklaven der Umstände.«<sup>15</sup> Deswegen nimmt die Religiosität so viel Raum in der Arbeit Giussanis als Erzieher ein.<sup>16</sup>

Das dritte Merkmal dieser Liebe für die Person ist die Erziehung zum Gebet. »Das Gebet ist die höchste Form des Selbstbewusstseins.«<sup>17</sup> Auch in diesem Fall dient Jesus in seiner Abhängigkeit vom Vater als Beispiel. Zunächst einmal erzieht Jesus zum Gebet durch sein eigenes Beten. Grundlegend ist der Abschnitt aus Lk 11,1-2, als die Jünger Jesus baten: »Lehre uns beten.« Und er lehrt sie das Vater Unser. Er schenkt ihnen nicht nur die Worte, mit denen sie beten sollen, er betet mit ihnen, und er fordert seine Jünger auf, »immer zu beten«, »denn die Abhängigkeit des Menschen ist kontinuierlich, sie betrifft jeden Augenblick und jedes Detail unseres Lebens«,<sup>18</sup> das heißt, ständig im Bewusstsein der Abhängigkeitsbeziehung zum Vater zu leben.<sup>19</sup>

Was für Folgen hat dies für die Mission? Die Aufgabe, das Beten zu lehren, bedeutet, die Menschen vor Christus zu stellen. Es handelt sich nicht um Rituale, Worte, Praktiken, sondern darum, die Gegenwart des Herrn und die Abhängigkeit von Gott jetzt zu erkennen. Deswegen ist das Gebet nicht die letzte Etappe einer Initiation, sondern Teil der Begegnung Christi mit dem Menschen.

Die Aufmerksamkeit auf die Person, die Erziehung zur Religiosität und die Einführung in das Gebet führen zu einem weiteren, entscheidenden Schritt, den Giussani als Selbsthingabe bezeichnet: »Das Gesetz des menschlichen Lebens ist die Liebe, und zwar als Hingabe, als Verschenken seiner selbst.«<sup>20</sup> Denn »im Mysterium der Trinität enthüllt sich uns das Wesen des Seins als Beziehung und so können wir hinzufügen, als ein Sich-Verschenken.«<sup>21</sup> Jesus lehrt den Menschen den Sinn des Lebens, das heißt, er erklärt dem Menschen, was die Wahrheit über ihn, über den Menschen selbst ist. Und er tut es mit seinen Worten und mit seinem eigenen Leben, mit seinem eigenen Sterben. Das Wort, das den Sinn des Lebens ausdrückt, ist daher das Wort »Geschenk.«<sup>22</sup>

Erst an dieser Stelle angelangt, führt Giussani das Thema der Erbsünde ein, der »Unordnung im Menschen«: »Der einzelne Mensch hat nicht die Kraft, sich selbst zu verwirklichen. Je sensibler und bewusster ein Mensch lebt, d.h. je mehr er ein Mensch sein kann, desto mehr sieht er ein, dass er es nicht schafft.«<sup>23</sup> Jesus erzieht den Menschen, sich auch seiner eigenen Grenzen bewusst zu werden, denn getrennt von ihm kann er nichts vollbringen. Giussani belässt es an dieser Stelle bei einem Verweis auf die Weggemeinschaft der Kirche. Er wird es erst später konkretisieren und von Gnade und Sakramenten sprechen.<sup>24</sup> Hier ist ihm wichtig, nochmals den Anspruch Jesu zum Ausdruck zu bringen, »Auferstehung und Leben« zu sein als Antwort auf die Erfahrung der Sünde.<sup>25</sup>



Der letzte, entscheidende Schritt in der Darstellung der Erziehungsmethode Jesu ist die Freiheit: Wenn der Mensch sich nicht allein retten kann und sich nur durch die Annahme der Liebe Gottes verwirklichen kann, worin besteht seine Würde? Indem er Gott mit seiner eigenen freien Liebe antwortet: »Diese Erlösung vollzieht sich jedoch nicht automatisch: Wir müssen die Hilfe, die Jesus Christus uns angeboten hat, annehmen und aktiv mitwirken. Das geschieht durch die frei antwortende Liebe.«<sup>26</sup>

Spätestens jetzt wird klar, dass die missionarische Sorge Giussanis in erster Linie nicht anderen, sondern der eigenen Person gilt. Kehren wir zur am Anfang erwähnten Definition von Mission als Mitteilung der Gründe der eigenen Umkehr zurück: Der Weg, den Giussani zeichnet, ist die Dynamik christlichen Lebens, das sich als ständige Umkehr zu Christus versteht. Deswegen ist der erste Adressat dieser Darlegungen die eigene Person. In seinem gesamten Werk ist der Aufruf zur Umkehr wie eine Prämisse, die Voraussetzung vor der Entfaltung aller anderen Überlegungen.<sup>27</sup> Heute würde man von »Selbstevangelisierung« sprechen.

An dieser Stelle noch ein kurzer Hinweis: Soziales und karitatives Engagement sind dadurch nicht verpönt, im Gegenteil. »Die Frage nach dem Sinn der Dinge (Wahrheit)« zitiert Giussani in einem Atemzug mit der »Frage nach dem Gebrauch der Dinge (Arbeit)«, mit der »Frage nach dem höchsten Bewusstsein (Liebe) und dem Zusammenleben der Menschen (Gesellschaft und Politik)«, aber er warnt davor, dass sie eher »Verwirrung erzeugen, [...] wenn man bei dem Versuch, sie zu lösen, nicht die Religiosität zur Grundlage macht.«<sup>28</sup> Das ist so wahr, dass Mitglieder von CL eine Reihe von Werken hervorgebracht haben, die gerade in Italien das Gesicht der Kirche in der Gesellschaft entscheidend geprägt haben: Schulen, Kulturvereine, Behinderten-Werkstätten, der Unternehmerverband *Compagnia delle Opere*, Projekte in der Entwicklungshilfe u. v. m. Wozu aber diese Werke?

## Mission, eine Dimension christlichen Handelns

Es ist nicht Jesu Absicht gewesen, all die verschiedenartigen Probleme der Menschen zu lösen, sondern sie daran zu erinnern, welches die richtige Position für den Versuch ist, sie anzugehen – stellt Giussani fest. Aber die Aufgabe derer, die Jesus Christus entdeckt haben, der christlichen Gemeinschaft, ist es, die menschlichen Probleme auf der Grundlage des Aufrufs Jesu so weit wie möglich zu lösen. Dafür nutzt Giussani die Worte »Spannung« und »Kampf«.<sup>29</sup>

Fassen wir zusammen: Der neue Mensch ist das Werk der Erlösung Christi und des Geistes, in dessen Gemeinschaft er die Zugehörigkeit zu Christus lebt. Ausdruck und Voraussetzung davon ist das Gebet, Folge und Verantwortung eine neue

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 63–75.

<sup>15</sup> Ebd., 114, vgl. 111–115.

<sup>16</sup> Ihr wird der bereits zitierte erste Band *Der religiöse Sinn* gewidmet, der mittlerweile in 19 Sprachen veröffentlicht wurde.

<sup>17</sup> Ebd., 116.

<sup>18</sup> Ebd., 118.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 118–120.

<sup>20</sup> Ebd., 124.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 123–126.

<sup>23</sup> Ebd., 127.

<sup>24</sup> Er wird es im dritten zitierten Band *Warum die Kirche?* systematisch tun.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 127–128.

<sup>26</sup> Ebd., 128.

<sup>27</sup> Die Beiträge und Wortmeldungen Giussanis bei verschiedenen Anlässen sind mittlerweile gebündelt und systematisch in einigen Reihen veröffentlicht worden. Die wichtigsten, alle vom Verlag BUR-Rizzoli in Mailand verlegt, sind: *I libri di don Giussani – Le equipe*, 7 Bände, die die Gespräche mit Studierenden von CL 1975 bis 1998 dokumentieren; *Cristianesimo alla prova*, bis jetzt 5 Bände, die Lektionen bei den Exerzitien für die Fraternität von CL sammeln; *Quasi Tischreden*, 7 Bände, mit Aufzeichnungen von Gesprächen mit Mitgliedern der *Memoires Domini*, einer Laienvereinigung, die nach evangelischen Räten lebt. Eine zwar sehr ausführliche, wenn auch nicht vollständige Bibliographie der Werke Giussanis, in der leider viele Übersetzungen nicht erwähnt werden, ist zu finden unter <https://www.scritti.luigiGIUSSANI.org>.

<sup>28</sup> GIUSSANI, Am Ursprung (Anm. 7), 130.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 130–131.

Gestaltung des eigenen und des sozialen Lebens. Die Mission erfolgt passiv durch die Anziehungskraft, die von diesem neuen Menschen ausgeht und aktiv durch die liebende Antwort dieses neuen Menschen auf die Liebe Christi. Man kann also sagen, dass die Mission das Werk Christi und des Geistes und kein menschliches Werk ist, das Eintreten des Geheimnisses Gottes in die Welt. Deswegen ist die erste Mission meine Umkehr.

Das heißt aber nicht, dass der Gedanke, missionarisch zu wirken, beziehungsweise in die Mission zu gehen, Giussani fremd gewesen wäre. Ganz im Gegenteil. Bereits 1960 reist Giussani nach Brasilien, um die Möglichkeit zu erkunden, Jugendliche in die Mission zu senden. 1961 nimmt eine Gruppe von ihnen mit Giussani an einem Kongress der katholischen Jugend in Belo Horizonte teil. Ein Jahr später werden die ersten vier Jugendlichen zehn Monate in einer dortigen Schule verbringen. Bis 1967 werden viele andere folgen, zum Teil auch Ärzte, Lehrer, Sozialarbeiter, einige werden ins Priesterseminar in Brasilien eintreten.<sup>30</sup> In einer Zeit, in der die Mission in der Kirche noch sehr stark als eine Aufgabe für Ordensleute und Missionsgesellschaften verstanden wird, schickt ein junger Priester Laien und noch dazu Schüler und Studenten nach Brasilien. Es ist wahrscheinlich die erste Erfahrung dieser Art in Italien,<sup>31</sup> die sicher einige problematische Aspekte mit sich brachte, welche mit der Krise von 1968 deutlich geworden sind, aber dennoch als sehr mutig und prophetisch bezeichnet werden kann. Warum wagt Giussani ein solches Unternehmen?

Um eine Antwort darauf zu finden, müssen wir eine der ersten Schriften von Giussani aufschlagen: *Gioventù Studentesca. Betrachtungen über eine Erfahrung*, besonders die *Anmerkungen zur christlichen Methode*,<sup>32</sup> die zum ersten Mal 1964 veröffentlicht wurde.

Im Oktober 1954 begann Giussani seine Tätigkeit als Lehrer am Berchet-

Gymnasium in Mailand. Sein erstes Anliegen, sein Ausgangspunkt war, Christus zu verkünden als den entscheidenden Faktor in der Weltgeschichte, als entscheidenden Faktor in der Gegenwart des Menschen. Diese Verkündigung ist der grundlegende Inhalt einer anderen Schrift dieser Jahre, *Spuren christlicher Erfahrung*,<sup>33</sup> aber das erste Büchlein, das gedruckt wurde, war *Betrachtungen über eine Erfahrung*. In diesem Text zeigt Giussani in sehr schematischer und systematischer Weise die grundlegenden Merkmale der christlichen Verkündigung auf. Es handelt sich also um ein Buch, das eine pädagogische Methode darlegt, in der Giussani auch auf sehr analytische Weise erklärt, wie ein Vorschlag erfolgen muss, um wirklich als christlicher Vorschlag zu gelten.

Es ist hier weder möglich, diesen kurzen, aber trotzdem sehr ausführlichen Text ganz wiederzugeben, noch ihn in gebührender Weise im Kontext seiner Entstehung (die italienische Schule der 1960er Jahre) einzuordnen. Wir müssen uns auf einen Aspekt beschränken. Giussani nennt drei Dimensionen der christlichen Verkündigung: Kultur, Caritas und Katholizität, die er »die missionarische Dimension« nennt.<sup>34</sup> Giussani verwirklicht diese drei Dimensionen durch die Grundvorschläge seiner Arbeit mit der Jugend: Die wöchentlichen Treffen, in denen der Bezug des Glaubens mit der Wirklichkeit, mit ihren Lebensumständen reflektiert wird (Kultur); die »caritativa«, das wöchentliche Teilen einer bestimmten Zeit, um die Bedürfnisse anderer zu teilen, und sich dadurch zur Caritas zu erziehen; und schließlich die Präsenz in der Schule, das bewusste gemeinsame Leben als Gemeinschaft, die sich als für jeden offen versteht. Die Mission ist also nicht das Aufbrechen in fremde Länder, sondern das Leben der christlichen Gemeinschaft in der Welt, immer bereit, die Gründe des Glaubens und der Hoffnung zu geben, freie Menschen, die wissen, dass der Horizont

des Glaubens universal ist. Aber um zu einem solchen Ideal zu erziehen, um es in seiner ganzen Weite wachzuhalten, wirkt das Beispiel der Freunde, die nach Brasilien aufbrechen, befreiend.

Kommen wir nochmals zum Ausgangspunkt zurück: Die Verkündigung Christi ist für Giussani gemäß der Methode Christi bereits Teilnahme an seinem Leben. Die Mission ist also Ausdruck des Lebens in Christus in der christlichen Gemeinschaft und dadurch äußerlicher Ausdruck der freien Zustimmung der Person, ihrer Entscheidung für Christus: Umkehr und Mission sind eins, ob in Mailand oder in Belo Horizonte. ♦

## Realistischer Optimismus

**Chiara Lubich und  
die Spiritualität der Einheit**

von Stefan Tobler

**G**elebter Glaube ist ansteckend. Ein solcher Satz ist in Zeiten der Corona-Pandemie und ihren gesellschaftlichen Verwerfungen schon fast anstößig, aber dieser Beitrag soll doch damit beginnen. Er ist Ausdruck eines Optimismus, der die Augen vor der Wirklichkeit dieser Welt nicht verschließt und nichts beschönigt, aber inmitten aller Zerrissenheit der menschlichen Erfahrungen an eine Wahrheit glauben lässt, die immer wieder zum Aufstehen und Weitergehen ermutigt. Ein solcher Optimismus mit offenen Augen ist ein Kennzeichen der Fokolar-Bewegung.<sup>1</sup> Woher kommt sie, wofür steht sie?

### Ein weiter Horizont

Die Gründerin Chiara Lubich (1920-2008)<sup>2</sup> wuchs in der norditalienischen Stadt Trient auf und war Teil des franziskanischen Drittordens, bevor mehr und mehr deut-

**30** Vgl. CAMISASCA, *Le origini* (Anm. 1), 194-204; Marta BUSANI, *Gioventù Studentesca. Storia di un movimento cattolico dalla ricostruzione alla contestazione*, Roma 2016, 188-206; SAVORANA, *Vita* (Anm. 1), 275-289.

**31** Vgl. Piero GHEDDO, *Marcello dei lebbrosi*, Novara 1984, 138.

**32** Luigi GIUSSANI, *Appunti di metodo cristiano*, Milano 1964. Deutsche Übersetzung in: Luigi GIUSSANI, *Der Weg zur Wahrheit ist eine Erfahrung*, Sankt Ottilien 2006, 21-44.

**33** In: ebd., 67-103.

**34** Vgl. ebd., 34-35.

**1** Die umfassendste Darstellung der Spiritualität Chiara Lubichs und der Entstehung und vielfältigen Ausdrucksformen der Fokolar-Bewegung findet sich in: Enzo Maria FONDI/Michele ZANZUCCHI, *Un popolo nato dal Vangelo. Chiara Lubich e i Focolari*, Milano 2003. Eine Studie aus soziologischer Sicht bietet: Bernhard CALLEBAUT, *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943-1965)*, Roma 2017.

**2** Zu ihrem 100. Geburtstag ist in deutscher Sprache ein Buch erschienen, das ihre Person und ihr Werk aus unterschiedlicher, teils sehr persönlicher Perspektive beleuchtet: Bernd ARETZ (Hg.), Chiara Lubich. *Ein Leben für die Einheit: eine biografische Skizze und ausgewählte, kommentierte Meditationen*, München 2019.

lich wurde, dass sich in ihr und in der Gruppe, die um sie herum entstand, eine Spiritualität herausbildete, die eine eigene Form brauchte. Gegen viele Widerstände in der vorkonziliaren katholischen Kirche, die den Laien und Frauen nur wenig Spielraum bot, wurden sie vom damaligen Erzbischof von Trient, Carlo de Ferrari, begleitet und anerkannt.<sup>3</sup> Es brauchte fast zwanzig weitere Jahre und den Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils, bis diese Anerkennung 1962 auch durch den Vatikan ausgesprochen wurde. Zu jenem Zeitpunkt war die Fokolar-Bewegung bereits weit verbreitet: in ganz Westeuropa und in der DDR (als Ausgangspunkt für die Arbeit im damaligen Ostblock) sowie in Nord- und Südamerika. Mit der wachsenden geografischen Ausbreitung ging eine inhaltliche Weitung einher. Einerseits bildeten sich unterschiedliche Gestalten des gesellschaftlichen Engagements – genannt sei hier stellvertretend das Projekt *Wirtschaft in Gemeinschaft*, das 1991 in Brasilien entstand und seither sowohl in der betrieblichen Praxis wie auch in der Wirtschaftstheorie nach Wegen sucht, wie Ökonomie und soziale Gerechtigkeit zusammengehen können.<sup>4</sup> Andererseits öffnete sich die Fokolar-Bewegung auf immer weitere Kreise von Menschen, auf Angehörige der verschiedenen christlichen Kirchen und später auch auf Gläubige anderer Religionen. In buddhistischen Klöstern in Thailand, die sonst äußerst abweisend auf jede christliche Einflussnahme reagieren, wurde Chiara Lubich mit ihrer Botschaft willkommen geheißen. Sie hat in einer bekannten Moschee der *Black Muslims* in Harlem eine Rede gehalten. In Algerien ist heute die Mehrheit der Personen, die der Bewegung angehören, muslimisch. Wie ist so etwas möglich, ohne die eigene Identität zu verwischen?

## Einheit als Perspektive und Lebensstil

Das Schlüsselwort, das dahintersteht und das den Kern der Fokolar-Spiritualität ausdrückt, ist Einheit. Für die Einheit möchte man Menschen gewinnen, möglichst viele Menschen, weil die Welt nach Einheit sucht und Einheit braucht. Nur: was ist damit gemeint, wenn die soeben genannte Vielfalt darin Platz haben soll?

Wenn Chiara – zumeist wurde und wird nur ihr Vorname benutzt – ihre Spiritualität beschreiben wollte, tat sie das am liebsten, indem sie von der Entstehung der Bewegung erzählte. Diese so genannte ›Geschichte des Ideals‹ hatte bei allen Variationen einige feststehende Elemente: der Zusammenbruch vieler menschlicher Ideale im Krieg, Gott als das einzig Bleibende, Gottes Liebe und die Antwort des Menschen, der die Worte des Evangeliums in seinem Alltag leben und so Gemeinschaft stiften will, verschiedene Formen der Präsenz Jesu in dieser Welt, und eben die Einheit. Fast als eine Art Gründungsmythos drückt diese ›Geschichte des Ideals‹ die Identität auch derer aus, die sich später diesem gleichen geistlichen Weg anschlossen, und in der Begegnung mit Außenstehenden ist es zudem ein missionarisches Narrativ, das werbend und einladend sein kann. Ein Element fehlt dabei nie. Als Chiara mit einigen ihrer ersten Gefährtinnen in einem Keller Schutz vor den Bomben suchte, hatten sie nur das Evangelium dabei und öffneten die Seite des hohepriesterlichen Gebetes Jesu, Johannes Kapitel 17 und besonders Vers 21, »Vater gib, dass alle eins seien«. Sie lasen es bei Kerzenschein:

»Nach und nach scheinen sich die schwierigen Worte zu erhellen. Wir haben den Eindruck, sie zu verstehen, und es wächst in uns die Überzeugung, die Magna Charta unseres neuen Lebens gefunden zu haben, all dessen, was um uns herum entsteht.«<sup>5</sup>

Sie gehen danach in eine Kirche, und »um einen Altar kniend bieten wir ihm unser Leben an, es soll ihm zur Verfügung stehen, wenn er damit nach seinem Willen die Einheit verwirklichen kann.«<sup>6</sup> Die Einheit – so wird aus diesen Worten deutlich – ist Gottes Werk, oder genauer: sie ist Gottes Präsenz in dieser Welt. In einem Brief an eine Gruppe von Ordensleuten schreibt Chiara 1948:

»Die Einheit!

Wer kann es wagen, von ihr zu sprechen?

Sie ist unaussprechlich wie Gott. Man spürt sie, man sieht sie, man freut sich an ihr – aber sie ist unaussprechlich.

Alle freuen sich, wenn sie da ist; alle leiden, wenn sie fehlt.

Sie ist Friede, Freude, Liebe, Glut, Begeisterung, Bereitschaft zum Heroismus, zu höchster Großzügigkeit. Sie ist Jesus unter uns.«<sup>7</sup>

Wenn von Einheit die Rede ist, dann ist die Begegnung mit Gott gemeint, der sich mitten in dieser Welt und ihrem Alltag zeigen möchte und der Menschen miteinander verbindet, weil und indem sie sich auf ihren gemeinsamen Grund besinnen und daraus leben. Aus dem Jahr 1946 ist ein kurzer Text mit Stichpunkten erhalten geblieben, der den Titel *Die Einheit* trägt. Dort wird versucht zu erklären, was gemeint ist:

»Vor allem anderen müssen wir unseren Blick immer auf den einen Vater der vielen Kinder richten. Dann schauen wir auf die Geschöpfe als auf Kinder des einen Vaters. Überwinden wir immer wieder im Denken und im Herzen alle Grenzen, die das menschliche Leben setzt; machen wir es uns zur Gewohnheit, uns beständig an der universalen Geschwisterlichkeit in dem einen göttlichen Vater auszurichten.«<sup>8</sup>

Es geht also um einen bestimmten Blick, um eine bewusste Perspektive, die man einnimmt, um dann auch entsprechend zu leben. Es braucht »lautere Augen«, wie es Chiara dort ausdrückt und damit meint, dass man Denkblockaden und Vorurteile abzulegen versucht, um in jedem Menschen – und sei er noch so irritierend verschieden – die Gemeinsamkeit als Geschöpf des einen Vaters zu sehen. Diese Perspektive – so geht jener Text weiter – führt in eine Haltung der Demut, des Dienstes gegenüber jedem und jeder Nächsten. Jeder Mensch ist einzigartig und hat mir etwas zu geben: »Seien wir allen gegenüber in einer Haltung des Lernens, denn man kann wirklich etwas dazu lernen«,<sup>9</sup> wie Chiara ein paar Jahre später schreibt. In dieser Haltung gegenseitiger Offenheit öffnet sich ein Raum, in dem Gottes Präsenz unter den Menschen – eben die ›Einheit‹ – zu einer Erfahrung werden kann. Missionarisch, wenn man das Wort benutzen will, kann nur Gott selber sein. Er *will* es aber auch sein, davon ist Chiara gerade aufgrund ihres Verständnisses des hohepriesterlichen Gebets Jesu in Johannes 17 überzeugt, und darum schreibt sie in jenen Stichpunkten aus 1946: »Wenn alle Menschen oder wenigstens eine kleine Gruppe im ›Nächsten‹ wirklich Gott dienen, würde die Welt bald Christus gehören.«<sup>10</sup>

3 Eine historische Studie zur Rolle von Erzbischof de Ferrari bei der Entstehung der Fokolar-Bewegung bietet: Lucia ABBIGENTE, »Qui c'è il dito di Dio«. Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma, Roma 2017.

4 Stellvertretend für die bereits umfangreiche Literatur zu diesem Thema sei genannt: Luigino BRUNI/Luca CRIVELLI (Hg.), *Per una economia di comunione. Un approccio multidisciplinare*, Roma 2004.

5 Chiara LUBICH, *Jesus der Verlassene und die Einheit*, München/Zürich/Wien 1992, 15.

6 Ebd., 16.

7 Chiara LUBICH, *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, Roma 2010, 163–164.

8 LUBICH, *Einheit* (Anm. 5), 17 (die Übersetzung aus dem italienischen Original ist hier allerdings teilweise verändert).

9 Chiara LUBICH, *Paradiso '49*, Manuskript 2004.

10 LUBICH, *Einheit* (Anm. 5), 19.



## Die mystische Dimension

Das Verständnis von Einheit als eschatologischer Zielpunkt und zugleich als Perspektive auf das konkrete Zusammenleben der Menschen war von Anfang an da. Es hat aber nochmals eine entscheidende Vertiefung erfahren, als Chiara Lubich in den Jahren 1949-1950 eine besondere mystische Erfahrung zuteilwurde, aus der sie danach ein Leben lang geschöpft, aber selten offen darüber gesprochen hatte. Die entsprechenden Aufzeichnungen, soweit erhalten, sind bis heute erst teilweise öffentlich zugänglich.<sup>11</sup> Aber auch die bisher veröffentlichten Texte und Fragmente lassen verstehen, warum Gotthard Fuchs Chiara »zu den prophetischen Mystikerinnen-Gestalten der Gegenwart«<sup>12</sup> zählt.

Es ist hier nicht der Ort, auch nur ansatzweise in diese Mystikerfahrung, die unter dem Namen *Paradies* '49 bekannt ist, einzuführen.<sup>13</sup> Es war in jenen besonderen Jahren, dass es Chiara deutlich wurde: »Die Einheit mit anderen Menschen gründet im Innersten Gottes selbst, im Schoß des Vaters.«<sup>14</sup> Ein einziger, aber zentraler Text daraus soll dazu dienen, deutlich zu machen, in welchem Sinn die Spiritualität der Fokolar-Bewegung als missionarisch bezeichnet werden kann. In manchen Teilen kann er für sich selbst sprechen. Vorab sei nur die Formulierung des ersten Abschnitts näher erläutert, wo es heißt, »in allen sollst du Jesus sehen«. Im Zusammenhang des *Paradies* '49 hat dies eine präzise Bedeutung. Der Name Jesus steht hier für dasjenige, was Chiara an anderer Stelle »das wahre Ich« eines Menschen nennt. Dieses wahre Ich ist in Gott verankert und entspringt aus ihm, als eines der unzähligen Worte im einen WORT (Logos, Sohn), jedes unterschiedlich und einzigartig und doch an der Wurzel mit allen anderen verbunden. Diese Verbundenheit und von Gott geschenkte Einzigartigkeit zu sehen heißt, im Menschen »Jesus zu sehen«. Und so kann – im darauf folgenden Satz – auch gesagt werden, dass es »Gott [ist], der durch deine Augen schaut«.

Der Text, der bisher nur in Fragmenten, aber noch nicht als Ganzes publiziert worden ist, trägt das Datum November 1949. Er ist ein Kommentar zu einem Vers aus dem Lukasevangelium: »Dein Auge ist das Licht des Leibes. Wenn nun dein Auge lauter ist, so ist dein ganzer Leib licht.« (Lk 11,34).

Wie vielen Menschen du auch immer während des Tages – von früh bis spät – begegnest: In allen sollst du Jesus sehen.

Wenn du alles mit lauterer Augen betrachtest, ist es Gott, der durch deine Augen schaut. Und Gott ist die Liebe und die Liebe möchte erobern, um zu vereinen.

Wie viele blicken in einer falschen Haltung auf Menschen und Dinge: Sie wollen sie besitzen; ihr Blick ist Egoismus oder Neid oder jedenfalls Sünde. Oder sie schauen in sich hinein, um sich, die eigene Seele zu besitzen. Ihr Blick ist leer; sie sind gelangweilt oder verwirrt.

Weil der Mensch Bild Gottes ist, ist er als Liebe geschaffen. Liebe aber, die auf sich selbst gerichtet ist, gleicht einer Flamme, die erlischt, weil sie nicht genährt wird.

Schau also weg von dir: nicht auf dich selbst, nicht auf die Dinge und nicht auf die Geschöpfe, sondern auf Gott außerhalb von dir, um dich mit ihm zu vereinen.

Er findet sich auf dem Grund jeder Seele, die lebt; und wenn sie tot ist, ist sie Tabernakel für Gott, auf den sie wartet, damit er ihrem Leben Freude und Erfüllung schenkt.

Schau darum auf jeden Mitmenschen in Liebe; und lieben heißt schenken. Das Geschenk aber verlangt nach Erwidern: Auch du wirst wiedergeliebt werden.

Liebe ist also lieben und geliebt werden: die Trinität.



Dann wird Gott, der in dir lebt, die Herzen erobern; das dreifaltige Leben, das durch die Gnade in ihnen ruht, aber vielleicht erloschen ist, wird wieder entfacht werden.

Auch wenn die elektrischen Leitungen unter Spannung stehen, wird eine Lampe erst dann leuchten, wenn der Stromkreis geschlossen wird.

So ist es mit dem Leben Gottes in uns: Erst wenn es in Umlauf kommt, strahlt es aus und bezeugt Christus, den Einen, der den Himmel mit der Erde verbindet, den Menschen mit dem Mitmenschen. Schau also auf jeden Mitmenschen mit Hingabe; schenke dich ihm, weil du dich Jesus schenken willst, und Jesus wird sich dir schenken. Gesetz der Liebe ist ja: »Gebt, dann wird auch euch gegeben«.

Lass dich aus Liebe zu Jesus vom Nächsten »in Besitz nehmen«, lass dich von ihm »verzehren«, sei gleichsam Eucharistie für ihn. Stelle dich ganz in seinen Dienst, denn das ist Gottes-Dienst. Und der Nächste wird sich dir zuwenden und dich lieben. Die Erfüllung aller Sehnsucht Gottes liegt in der geschwisterlichen Liebe, die er zum Gebot gemacht hat: »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander!«

Die Liebe ist ein Feuer, das die Herzen bis zur vollständigen Verschmelzung durchdringt. Dann findest du in dir nicht mehr dich und nicht mehr den Mitmenschen; du findest die Liebe, die der lebendige Gott in dir ist.

Und die Liebe wird sich aufmachen und andere Mitmenschen lieben; denn da ihr Blick lauter und einfach geworden ist, findet sie sich in ihnen, und alle werden eins sein.

Und um dich herum wird die Gemeinschaft der Menschen größer werden – wie einst um Jesus: zwölf, zweiundsiebzig, tausende ...

Es ist das Evangelium, das fasziniert, weil es in Liebe gekleidetes Licht ist, und deshalb andere erfasst und mitreißt.

Dann wirst du vielleicht an einem Kreuz sterben, um nicht größer zu sein als dein Meister. Aber du wirst dein Leben geben für den, der dich kreuzigt; und so wird die Liebe den letzten Sieg erringen.

Denn ihre Lebenskraft, die auf viele Herzen übergegangen ist, wird nicht sterben.

Sie wird Frucht bringen: Freude, Frieden, den geöffneten Himmel. Und die Herrlichkeit Gottes wird immer mehr aufstrahlen.

Aber du sei hier auf Erden die vollkommene Liebe.<sup>15</sup>

Mission ist Bekehrung zur Liebe. Aber nicht als Predigt, sondern als eigene, immer neue Umkehr. Dass und ob eine Antwort kommt, ist Geschenk – für beide Seiten.

<sup>11</sup> Die Tagebuchaufzeichnungen und Briefe jener Zeit wurden wegen der Skepsis der Amtskirche lange ziemlich in Verborgenheit gehalten und waren zeitweise sogar verloren geglaubt. Chiara Lubich hat sie später unter Mitarbeit des Studienkreises *Scuola Abbà* geordnet und mit kommentierenden Fußnoten ergänzt. So ist ein Textkorporus von etwa 250 Seiten entstanden, das sozusagen als *textus receptus* gelten kann und den Mitgliedern des Studienkreises als Manuskript zur Verfügung steht (Chiara LUBICH, *Paradiso '49*, Manuskript 2004, Neudruck 2014). Eine Edition ist geplant und aus Gründen der wissenschaftlichen Offenheit auch dringend erwünscht; vorläufig sind erste Teile daraus publiziert worden, im Rahmen von Sammelbänden und Aufsätzen unter der Aufsicht von Mitgliedern der *Scuola Abbà*. Zum Thema Einheit sei die jüngste Veröffentlichung genannt: Stefan TOBLER/Judith POVILUS (Hg.), *L'unità. Uno sguardo dal Paradiso '49 di Chiara Lubich*, Roma 2021.

<sup>12</sup> Gotthard FUCHS, »Vorübergehen wie Feuer«, in: *Christ in der Gegenwart* 72 (3/2020) 33.

<sup>13</sup> In deutscher Sprache ist eine Einführung in einer Dissertation aus Graz zu finden: Stefan ULZ, *Dreifaltigkeit leben. Trinitarische Anthropologie* bei Chiara Lubich, Würzburg 2019.

<sup>14</sup> So drückt es Gotthard Fuchs treffend aus (FUCHS, *Feuer* [Anm. 12], 33).

<sup>15</sup> LUBICH, *Paradiso '49* (Anm. 9), Abs. 903-924.

Mission heißt nicht, dem Anderen irgendetwas zu bringen, geschweige denn aufzudrängen. Auch nicht den eigenen Glauben: nur so konnten und können sich auch Menschen anderer Religionen in der Fokolar-Spiritualität wiederfinden.

Mission bedeutet, die Sehnsucht nach Gott nicht aufzugeben, sondern sogar entgegen allem Anschein daran zu glauben, dass gemeinsam gelingendes Leben möglich ist.

Mission ist eine völlige Überforderung – kein Mensch kann vollkommene Liebe sein. Und doch steht der letzte Satz da. Er steht da, weil es darum geht, radikal vom eigenen Nicht-Können abzusehen und sich ganz Gottes Wirken anzuvertrauen.

Mission hat darum letztlich die Gestalt des Kreuzes. Diese Dimension ist im hier wiedergegebenen Text nur angedeutet. Chiara Lubichs Spiritualität wäre aber gründlich missverstanden, wenn man in ihr weltfremde Liebesromantik vermutet. Neben und hinter der Einheit mit ihrer zugleich eschatologischen wie konkret-irdischen Dimension steht eine Intuition, die auf die ersten Monate der entstehenden Bewegung zurückgeht. In einem Gespräch mit Chiara sagte ein Ordensmann – eher beiläufig –, dass der Höhepunkt von Jesu Leiden der Moment gewesen sei, als er am Kreuz ausrief: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34). Für Chiara war dies wie ein Ruf: das ist der Gott, dem sie sich geweiht hatte. Auf seine Liebe will sie antworten und ihm folgen, so wie er sich ihr zeigt. *Gesù Abbandonato*, Jesus der Verlassene: so nannte ihn Chiara seit 1944 immer.<sup>16</sup> In diesem Namen hört sie den Ruf der Welt in all ihrer Gottverlassenheit. Gott selbst – so ihre Überzeugung – hat all dies in Jesus auf sich genommen, aber nicht nur als einmaligen Moment der Erlösung in der Vergangenheit, sondern als Wahrheit in und hinter der ganzen irdischen Wirklichkeit. Gottes Menschwerdung ist hier und jetzt: Gott lässt sich inmitten der Menschheit gerade da finden, wo sie

am weitesten von ihm entfernt scheint, in Sünde und Leid. Einheit ist die Gegenwart Gottes inmitten dieser Welt, oft genug im Dunkel verborgen, aber nicht weniger wahr. Es geht nicht darum, Gott irgendwo hin zu bringen, sondern ihn zu entdecken unter dem Antlitz der Gottverlassenheit und in ihm die Wurzel und Quelle jener Liebe zu finden, die immer neu Brücken baut: kleine Flammen österlichen Lebens. Die Einheit und *Jesus der Verlassene*: es sind für Chiara die zwei Seiten einer einzigen Medaille, die Einheit von Karfreitag und Ostern, und damit der Angelpunkt, von dem aus diese Welt im Licht des Glaubens gesehen und gestaltet werden kann.

Es ist vor allem *dieser* Jesus – den Chiara in einem ihrer eindringlichsten Texte ihren «einzigen Bräutigam» nennt –, der sie immer wieder über Grenzen hinaus- und in ein Leben im Dialog mit den unterschiedlichsten Menschen hineingeführt hat. Er macht jede Rede von Einheit erst wahr. ♦

<sup>16</sup> Eine umfassende Übersicht über die Soteriologie, die mit diesem Namen verbunden ist, findet sich in: Stefan TOBLER, *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs*. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie, Berlin/New York 2002. Stärkere Bezüge auf das *Paradies* 49 finden sich in: Stefan TOBLER, *Gott im Anders. Ökumene als Mystik der Begegnung bei Chiara Lubich*, in: *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 12 (2/2020) 210–227 (online: <https://content.sciendo.com/view/journals/ress/12/2/article-p210.xml>).

# Kerygmatische Katechese

**Der Neokatechumenale Weg  
und sein Beitrag  
zu einer Praxis und Theologie  
der Verkündigung**

**von Raphael Weichlein  
und Sebastian Walter**

## Katechese als Religionsunterricht?

Negative Ausdrücke beginnen mit der Vorsilbe »un-«, so lautet ein alter Schülerwitz, und das beste Beispiel hierfür sei »Unterricht«. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Unterricht im ambivalenten Sinn des Wortes die kirchliche Sozialisation vieler Menschen und das Leben in Kirchengemeinden teils über Jahrhunderte hinweg geprägt hat: Taufunterricht, Erstkommunionunterricht, Religionsunterricht, Firmvorbereitungsunterricht, in vergangenen Zeiten sprach man sogar vom Brautexamen bei der Ehevorbereitung. Evangelische Traditionen kennen die sogenannte Christenlehre. Nicht selten bestand diese Art der Verkündigung im reinen Auswendiglernen von Aussagen verschiedener Katechismen, im Mehren von Glaubenswissen also. Soweit das Konzept vergangener Jahrhunderte. Und heute? Gibt es, so muss gefragt werden, Glaubensvermittlung jenseits von »Unterricht«?

Dass die oben karikaturhaft beschriebene Darstellung religiöser Unterweisung in unserer heutigen Zeit keine tragende Rolle mehr spielen kann, liegt auf der Hand. Doch was tritt an ihre Stelle? Gibt es Modelle von Katechesen, die nicht formelhaft oder intellektualistisch verengt sind, dennoch aber mehr bieten als Stimmung und Gefühl

oder sogenannte niederschwellige Angebote und religiöse Events? Ein alternatives und vielversprechendes Modell bietet seit etwa fünfzig Jahren der Neokatechumenale Weg an. Dieser Glaubensweg ist eine vom Vatikan anerkannte selbstständige Stiftung geistlicher Güter.<sup>1</sup> Er lässt sich als eine mögliche Konkretion dessen verstehen, was im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus und dem neu erschienenen *Direktorium für die Katechese* formuliert wird. Impulse aus der Kerygmatischen Theologie der 1930er-Jahre, die den Neokatechumenalen Weg zwar nicht direkt beeinflusst, jedoch mittelbar mit ihm in Beziehung zu bringen sind, runden die folgenden Überlegungen ab.

## *Evangelii gaudium und das neue Direktorium für die Katechese*

Der erst im Jahr 2010 unter Papst Benedikt XVI. ins Leben gerufene Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung veröffentlichte mit Datum vom 23. März 2020 ein *Direktorium für die Katechese*,<sup>2</sup> welches die vom Vatikan bereits 1971 und 1997 herausgegebenen Vorgängertexte weiterführt. Auffällig hierbei ist ein langes Kapitel zur Katechese im zeitgenössischen kulturellen Kontext (n. 359-372).<sup>3</sup> Im Folgenden sei auf einige Passagen des Dokuments aufmerksam gemacht, die der »Beziehung zwischen Kerygma und Katechese« (n. 57-60) sowie dem »Katechumenat als Inspirationsquelle

<sup>1</sup> Der Kodex des kanonischen Rechtes der lateinischen Kirche sieht die Möglichkeit einer solchen »selbstständige[n] Stiftung [...] aus Gütern oder Sachen geistlicher [...] Art« im CIC can. 115 §3 vor.

<sup>2</sup> PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER NEUEVANGELISIERUNG, *Direktorium für die Katechese*, Bonn 2020. Die Nummernangaben in Klammern im Fließtext beziehen sich auf dieses Dokument.

<sup>3</sup> Vgl. Lucas WIEGELMANN, Neues Katechese-Papier: Alles auf Anfänger, in: HerKorr 74 (9/2020) 11-12.

für die Katechese« (n. 61-65) gewidmet sind. Es sei bereits an dieser Stelle auf das Phänomen hingewiesen, dass die Topoi Kerygma und Katechese zwar seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vielfach Gegenstand lehramtlicher Texte sind, die landläufige Gemeindepastoral mit diesen Begriffen jedoch kaum etwas anzufangen weiß.

Schon in seinem programmatischen Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* hat Papst Franziskus einen ausführlichen Abschnitt vorgelegt, der der »Evangelisierung zur Vertiefung des Kerygmas« gewidmet war.<sup>4</sup> Darin ruft er die altkirchliche Unterscheidung zwischen kerygmatischer und mystagogischer Katechese in Erinnerung,<sup>5</sup> welche zwischen einer kompakten Erstverkündigung, dem *Kerygma*, und einer Entfaltung der Glaubensmysterien, wie sie etwa in den Sakramenten gefeiert werden, der *Mystagogie*, differenziert. Das Kerygma in Kurzform umschreibt Papst Franziskus wie folgt: »Im Mund des Katechisten erklingt immer wieder die erste Verkündigung: ›Jesus Christus liebt dich, er hat sein Leben hingegeben, um dich zu retten, und jetzt ist er jeden Tag lebendig an deiner Seite, um dich zu erleuchten, zu stärken und zu befreien.«<sup>6</sup> Erstverkündigung ist das Kerygma nach Papst Franziskus weniger in einem zeitlich-chronologischen Sinn, sondern in einem qualitativen: »sie ist die hauptsächliche Verkündigung, die man immer wieder auf verschiedene Weisen neu hören muss und die man in der einen oder anderen Form im Lauf der Katechese auf allen ihren Etappen und in allen ihren Momenten immer wieder verkünden muss.«<sup>7</sup>

Im *Direktorium für die Katechese* wird nun auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass im heutigen Kontext de facto kaum noch zwischen »Prä-Evangelisierung, Erst-evangelisierung, Katechese und Weiterbildung unterschieden« werden kann, auch wenn dies theoretisch-begrifflich sinnvoll sein mag (n. 56). Daher müsse jede Katechese

eine Vertiefung des Kerygmas sein: »Eine Katechese, die nicht immer von der Erstverkündigung unterschieden werden kann, ist dazu gerufen, vor allem Glaubensverkündigung zu sein [...]. So ist sie nicht mehr nur ein bloßer Moment harmonischeren Glaubenswachstums, sondern trägt dazu bei, den Glauben selbst zu erzeugen und kann es ermöglichen, seine Größe und Glaubwürdigkeit zu entdecken« (n. 57). Das Kerygma sei »zugleich Akt der Verkündigung und der eigentliche Inhalt der Verkündigung«. In ihm ist »Jesus der Handelnde, der sich im Zeugnis des Verkündenden manifestiert« (n. 58). Das Direktorium erinnert hierbei auch an zahlreiche Formeln des Kerygmas, die im Neuen Testament überliefert werden.<sup>8</sup> Konstitutive Elemente der Katechese des Kerygmas seien »der Angebotscharakter; die narrative, affektive und existentielle Qualität; die Dimension des Glaubenszeugnisses; die Beziehungshaltung; der heilbringende Grundton« (n. 59), ebenso die soziale Dimension der Evangelisierung (n. 60).

Als Inspirationsquelle für den so skizzierten *kerygmatischen* Charakter der Katechese nennt das Schreiben das Schreiben das Katechumenat, welches ein Angebot in einem dreifachen Sinn sei: (a) als »Katechumenat im eigentlichen Sinne für Nichtgetaufte«, (b) als »Katechumenat im analogen Sinne für Getaufte, die noch nicht alle Sakramente der christlichen Initiation vollzogen haben«, sowie als eine »katechumenal inspirierte Katechese für jene, die die Initiationssakramente empfangen haben, aber noch nicht ausreichend evangelisiert oder katechisiert sind, bzw. jene, die den Glaubensweg wiederaufnehmen möchten« (n. 62).

Gemäß der kirchlichen Tradition, wie sie auch im Rituale zur *Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche*<sup>9</sup> entfaltet wird, nennt das Dokument als Übergangsriten des Katechumenats den *Präkatechumenat*, den *Katechumenat*, eine »Zeit der Läuterung und Erleuchtung« mit

der »Übergabe des Glaubensbekenntnisses« sowie der »Übergabe des Vaterunsers«, die »Feier der Initiationssakramente in der Osternacht« und die damit beginnende Zeit der *Mystagogie* (n. 63). Elemente einer katechumenal inspirierten Katechese sind gemäß dem *Direktorium für die Katechese* der (a) österliche Charakter, (b) der Initiationscharakter, (c) der liturgische, rituelle und symbolische Charakter, (d) der gemeinschaftliche Charakter, (e) der Charakter der ständigen Umkehr und des Zeugnisablegens sowie (f) die »stufenweise Entwicklung des Bildungsgeschehens« (n. 64).

### Der Neokatechumenale Weg

Viele der heute in Seelsorge und Verkündigung Tätigen sind nach wie vor von einem Kirchenbild geprägt, wie es wie es in Europa nach der Konstantinischen Wende entstanden ist. Christliche Initiation und kerygmatische Erstverkündigung spielen in diesem Kontext – wie oben gesagt wurde – eine eher untergeordnete Rolle. Die führt dazu, dass die heutige, der säkularen Umwelt fremd gewordene Kirche, nicht selten – um in einem Bild zu sprechen – wie ein Gebäude erscheint, welches zwar inzwischen viele Fenster zur Welt hin weit geöffnet hat, in der es aber keine regulären Eingänge gibt, durch die man in sie hineingelangen kann. Muss ein Katechumenat als Weg der christlichen Initiation, so lässt sich kritisch fragen, tatsächlich auf so etwas wie einen verborgenen Seiteneingang reduziert werden, durch den einige wenige klammheimlich in die Kirche gelangen – sofern ein solcher Eingang überhaupt auffindbar ist?

Ein Eingang in die Kirche für Ungetaufte und für bereits Getaufte, die sakramental und vor allem lebensweltlich noch nicht ausreichend in den christlichen Glauben initiiert sind oder einen solchen Glaubensweg (wieder) aufnehmen möchten, ist der Neokatechumenale Weg. Er ist in den

1960er-Jahren in Spanien im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden, hat sich dann sehr schnell in Europa und in der ganzen Welt verbreitet und wurde im Jahr 2008 vom Heiligen Stuhl nach einer Erprobungsphase endgültig approbiert.<sup>10</sup> Die genaue Entstehung in den Barckenvierteln von Madrid kann hier nicht referiert werden, ist aber von Kiko Argüello selbst, der den Neokatechumenalen Weg gemeinsam mit der Theologin Carmen Hernández (1930-2016) initiiert hat, im Büchlein *Das Kerygma* niedergeschrieben worden.<sup>11</sup>

Der Neokatechumenale Weg beginnt in einer Pfarrei mit einer Serie von insgesamt fünfzehn thematischen Abenden, welche kerygmatische Katechesen beinhalten, die in Charakter und Inhalt jener kerygmatischen Verkündigung entsprechen, die in den oben genannten Dokumenten skizziert werden (»katechumenal inspirierte Katechese«, *Direktorium* n. 64). Daneben werden zentrale Abschnitte der biblischen Heilsgeschichte von einem Team ehrenamtlicher Katechisten, bestehend aus Männern und Frauen in unterschiedlichen Lebensständen sowie einem Priester, verkündigt. Diese Katechesen, die auf Kiko Argüello und Carmen Hernández zurückgehen, sind bib-

4 Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, Bonn 2013, hier n. 160-175.

5 Vgl. ebd., n. 163-168.

6 Ebd., n. 164.

7 Ebd.

8 Mt 1,23; Mk 1,15; Joh 3,16; Joh 10,10; Apg 10,38; Röm 4,25; 1Kor 12,3; 1Kor 15,3; Gal 2,20. Vgl. PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER NEUEVANGELISIERUNG, *Direktorium* (Anm. 2), n. 58.

9 Für den deutschsprachigen Raum liegt nach wie vor nur eine Manuskriptausgabe vor: DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT (Hg.), *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche*. Grundform, Trier 2001.

10 Vgl. DIÖZESANES NEOKATECHUMENALES ZENTRUM (Hg.), *Neokatechumenale Iter – Statuta*. Der Neokatechumenale Weg – Statut, Kvelaer 2008.

11 Vgl. Kiko ARGÜELLO, *Das Kerygma*. In den Baracken mit den Armen, Sankt Ottilien 2013.



lich und existenzphilosophisch geprägt,<sup>12</sup> verbinden jedoch zugleich das biblische Kerygma mit dem persönlichen Glaubenszeugnis derer, die mit der Verkündigung beauftragt sind. Die Katechesenreihe mündet in ein gemeinsames Wochenende, in dem die Feier der Eucharistie im Mittelpunkt steht. Diese wird von Katechesen vorbereitet, die den Ursprung der christlichen Eucharistiefeier im jüdischen Pessach und dessen Wiederentdeckung im Zweiten Vatikanischen Konzil betonen («mysterium paschale») und liturgisch vom Gedanken der tätigen Teilnahme der Glaubenden geprägt sind («participatio actiosa».<sup>13</sup> Das gemeinsame Wochenende endet mit der Proklamation der Bergpredigt als Verheißung des Neuen Menschen im neutestamentlichen Sinn, der aus der Fülle der Taufgnade lebt.

Fühlen sich einige Hörerinnen und Hörer einer solchen kerygmatischen Katechesenreihe berufen, einen beständigen Glaubensweg zur (Neu-)Entdeckung der Taufgnade zu gehen, bildet sich in der Pfarrei, in der die Verkündigung stattgefunden hat, eine neokatechumenale Gemeinschaft, die sich wöchentlich zu einer Eucharistiefeier am Samstagabend sowie unter der Woche zu einer Wortliturgie trifft und in gewissen Abständen zu einem Austausch untereinander zusammenkommt. In speziellen Einkehrtagen geht es dann im Laufe der Zeit darum, einzelne Abschnitte des Taufritus näher zu betrachten und mit dem eigenen Leben in Verbindung zu bringen, um so einen katechumenalen Prozess zu durchlaufen. Der Neokatechumenale Weg ist demnach – um die Worte des *Direktoriums für die Katechese* zu gebrauchen – ein »Katechumenat im eigentlichen Sinne« für Nichtgetaufte sowie ein »Katechumenat im analogen Sinne« für Getaufte (n. 62), die ihre Taufgnade neu entdecken möchten.<sup>14</sup> Dieser Prozess findet nach vielen Jahren mit einer feierlichen Erneuerung der Taufgelübde und einer Pilgerfahrt ins Heilige

Land einen gewissen Abschluss. Im Rahmen dieses geistlich-spirituellen Weges finden mystagogische Katechesen im Sinne einer Vertiefung des christlichen Glaubensguts, des Kirchenjahrs und der Sakramente statt. Obgleich stark von patristischer Theologie geprägt, sind diese Katechesen nicht intellektualistisch enggeführt, sondern – wie auch im *Direktorium für die Katechese* empfohlen – von liturgischem, rituellem und symbolischem sowie gemeinschaftlichem Charakter gekennzeichnet.<sup>15</sup>

### Theologie der Verkündigung – gestern und heute

Nur wenigen an Theologie interessierten Personen dürfte heute bekannt sein, dass sich bereits in den 1930er-Jahren ein Unbehagen bezüglich des Auseinanderdriftens von damals gelebter Volksfrömmigkeit und Glaubensunterweisung auf der einen sowie akademisch-scholastischer Theologie auf der anderen Seite bemerkbar machte. Kirchliche Seelsorgepraxis und wissenschaftliche Reflexion schienen sich kaum wechselseitig zu beeinflussen. Es war vor allem der in Innsbruck wirkende Jesuit Josef Andreas Jungmann (1889-1975), der mit seinem 1936 erschienen und zum Teil beargwöhnten Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*<sup>16</sup> auf diesen für ihn auch persönlich beklemmenden Umstand aufmerksam gemacht hat. Ihm war es ein Anliegen, das große Ganze der christlichen Verkündigung wiederzuentdecken, dabei manche Auswüchse, wie sie in Frömmigkeit und auch in der akademischen Theologie sich herausgebildet hatten, einzufangen und zu ordnen. Er prägte das, was von ihm und anderen Seelsorgern und Theologen unter der Bezeichnung *Kerygmatische Theologie* oder *Theologie der Verkündigung* etabliert wurde.

Nach Jungmann vollzieht sich Theologie nicht in der Entfaltung eines Begriffes, »auch nicht des Begriffes von Gott«, sondern vor



allem in der »Darlegung eines Weges [...], der Himmel und Erde verbindet.«<sup>17</sup> Die objektive Christozentrik der akademischen Theologie müsse ebenfalls »in der subjektiven Darstellung«<sup>18</sup> zur Geltung gebracht werden, was dem nahekommen dürfte, was das genannte Direktorium als »kerygmatische Katechese« bezeichnet (n. 66). Es gibt nach Jungmann einen Unterschied zwischen Theologie und Verkündigung: »Die Theologie will zunächst der Erkenntnis dienen [...]. Dagegen ist die Verkündigung ganz dem Leben zugewendet«. Gegenstand der Verkündigung ist das, »was man im Urchristentum auch das Kerygma genannt hat.«<sup>19</sup> Daher kenne die Seelsorge »von jeher verschiedene Stufen der religiösen Unterweisung.«<sup>20</sup> Als Bilder einer altkirchlich geprägten Verkündigung nennt Jungmann »Christus als das neue Haupt der Menschheit, die Kirche als Leib Christi, Einwohnung des Heiligen Geistes, Wiedergeburt, Gotteskindschaft«; die »ursprüngliche, schlichte Ausdrucksweise der Heiligen Schrift« sei der »scharfgeschliffenen Sprache der Schule [der Theologie] vorzuziehen.«<sup>21</sup> Jungmann artikuliert in seiner 1936 veröffentlichten Schrift den Wunsch nach einer Wiederentdeckung der Osternacht als nächtlicher Vigilfeier.<sup>22</sup> Er unterscheidet die *Predigt*, die »an einzelne wichtige Lehrpunkte« erinnert, von der *Katechese*, die eine »planmäßige Einführung ins Gesamtgebiet der katholischen Lehre« bieten soll.<sup>23</sup> In der *kirchlichen Kunst* solle das »uns in Christus geschenkte Heil zum Ausdruck« kommen, das »Bild des Gekreuzigten« sei möglichst »schon vom unvergänglichen Glanz seines Sieges umschlossen.«<sup>24</sup>

Die Darstellung der Ausführungen Jungmanns zu einer kerygmatischen oder Verkündigungstheologie soll hier genügen.<sup>25</sup> Interessant ist, dass der Neokatechumenale Weg trotz Gemeinsamkeiten mit Jungmanns Verkündigungstheologie völlig unabhängig entstanden ist.<sup>26</sup> Die strukturellen Parallelen der Forderungen Jungmanns nach einer bildhaften und altkirchlich geprägten Form

<sup>12</sup> Persönliche Aphorismen Argüellos wurden von diesem veröffentlicht in: Kiko ARGÜELLO, *Anotaciones* (1988-2014), Sankt Ottilien 2018.

<sup>13</sup> Vgl. Paul Josef CORDES, *Actuosa participatio – tätige Teilnahme. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften*, Paderborn 1998; Johannes KLINGER, *Liturgische Bildung im Neokatechumenat*, in: HLD 63 (2009) 347-349.

<sup>14</sup> Dementsprechend unterscheidet das Statut des Neokatechumenalen Weges (Anm. 10) zwischen einem echten »Taufkatechumenat« für Nichtgetaufte und dem »Neokatechumenat« zur »Wiederentdeckung der christlichen Initiation seitens getaufter Erwachsener«, vgl. DIOZESANES NEOKATECHUMENALES ZENTRUM, *Der Neokatechumenale Weg – Statut* (Anm. 10), 35. Beides wird im Neokatechumenalen Weg verwirklicht.

<sup>15</sup> Zu einigen weiteren Aspekten des Neokatechumenalen Weges vgl. Raphael WEICHLEIN, *Katholische Achtundsechziger. Neokatechumenaler Weg und Gemeindepastoral heute*, in: HerKorr 72 (11/2018) 49-51.

<sup>16</sup> Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 20 – Kursivschreibung im Original in Sperrdruck.

<sup>18</sup> Ebd., 25.

<sup>19</sup> Ebd., 60.

<sup>20</sup> Ebd., 61.

<sup>21</sup> Ebd., 62.

<sup>22</sup> »In der Zeit, in der die Vigilien in der Form der nächtlichen Anbetungen wieder aufzublühen beginnen, ist es gewiss nicht vermessen, wenn man auch der *mater omnium vigiliarum* selbst ein Wiedererstehen wünscht«, ebd., 126.

<sup>23</sup> Ebd., 142.

<sup>24</sup> Ebd., 219.

<sup>25</sup> Vgl. zuletzt ausführlicher Rudolf PACIK, Josef Andreas Jungmann und die Innsbrucker Verkündigungstheologie, in: ZKTh 142 (2020) 169-195.

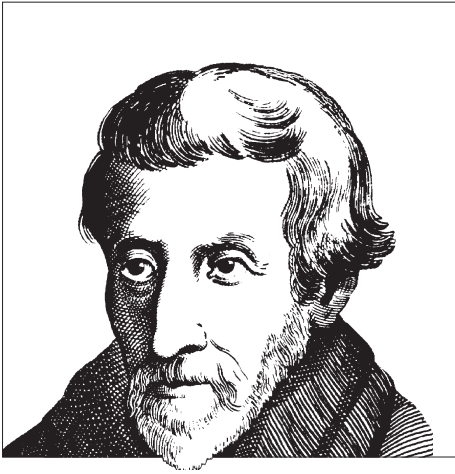
<sup>26</sup> Papst Franziskus selbst ist indes sehr wohl von der Kerygmatischen Theologie geprägt, wie Kardinal Kasper zu berichten weiß. Vgl. Walter KASPER, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015, 19.

der Verkündigung mit einer besonderen Betonung des Ostergeheimnisses und der Praxis des Neokatechumenalen Weges sind jedoch verblüffend. Selbst die von Jungmann aufgeworfene Frage nach einer kerygmatisch inspirierten kirchlichen Kunst wurde von Kiko Argüello, der selbst Künstler ist, in zeitgenössischer liturgischer Kunst und Architektur ebenfalls realisiert.<sup>27</sup>

Im Licht der jüngeren kirchlichen Dokumente zum Thema Verkündigung und von Theologen wie Jungmann kann man den Neokatechumenalen Weg als Beispiel für eine zeitgemäße Umsetzung dessen ansehen, was christliche Verkündigung ausmacht: einerseits durch eine kerygmatische Erstverkündigung Neugier im guten Sinn des Wortes nach geistiger Wiedergeburt und Gotteskindschaft zu wecken, andererseits diese nicht in einer Art Strohfeuer wieder abklingen zu lassen, sondern in einen langfristigen Glaubensweg zur Wiederentdeckung der Taufnade münden zu lassen. Die Alte Kirche nannte diesen Prozess ›Katechumenat‹ und ›Mystagogie‹. Dies dürfte etwas anderes als bloßer Religionsunterricht sein. Der Neokatechumenale Weg verfügt seit über fünfzig Jahren über eine erprobte Praxis und Theologie der Verkündigung. Er ist nicht der einzige Weg in die Kirche, aber vielleicht doch mehr als nur ein versteckter Seiteneingang.<sup>28</sup> ♦

**27** Vgl. Maurizio BERGAMO/Mattia DEL PRETE, *Spazi celebrativi. L'architettura dell'Ecclesia*, Bologna 2003.

**28** Zur Präsenz des Neokatechumenalen Weges in Deutschland und der Schweiz vgl. die Websites <https://neokatechumenalerweg.de> und <https://www.neokatechumenat.ch>. Dort auch Kontakt zu Ansprechpartnern für die einzelnen Diözesen möglich; Kontaktmöglichkeit für Österreich: [zentrummc@gmail.com](mailto:zentrummc@gmail.com).



Dass das Salz  
nicht schal werde

;

Das spirituelle  
Vermächtnis des  
Petrus Canisius

1521-1597\*

von Mariano Delgado

**Liebe Mitglieder  
und Freunde  
der Gesellschaft Jesu!**

Sie haben mich um ein Wort über die Spiritualität des Schutzpatrons der neuen Provinz »Zentraleuropa« gebeten. Ich tue es sehr gerne, weil ich in dieser Spiritualität auch wichtige Anstöße für die Gegenwart finde. Gemäss der rhetorischen Praxis der Jesuiten in ihren Predigten werde ich mich auf drei Punkte oder Gedanken konzentrieren.

### Erster Gedanke

**1** Petrus Canisius, der in den religionspolitischen Ereignissen seiner Zeit und in der Umsetzung der tridentinischen Reform so »aktiv« war, hatte ein zur Mystik und Kontemplation neigendes Naturell. Dies zeigt sich daran, dass er vor dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu sich zur Spiritualität der Kartäuser und auch zur mystischen Theologie des Dominikaners Johannes Tauler hingezogen fühlte.

Die Kölner Kartause stand in der Tradition der *devotio moderna*, das heißt, sie war gekennzeichnet durch eine ausgesprochene Christozentrik, durch Herz-Jesu-Frömmigkeit und durch den mystischen Weg nach Innen. Das kam dem jungen Petrus Canisius entgegen, der Gott auf dem augustinischen Weg nach Innen suchte. Bereits sein geistlicher Mentor, Nikolaus van Essche, der aufgrund seiner schlechten Gesundheit nicht Kartäuser werden konnte, machte Canisius mit dieser mystischen Tradition vertraut. Während seiner Studienzeit in Köln wurde Canisius zudem vom Kartäusermystiker Johannes Justus von Landsberg beeinflusst.

Landsberg hatte 1539 geschrieben: Das Herz Jesu ist »die Schatzkammer aller himmlischen Gnaden, das Tor durch das wir Gott nahen und Gott zu uns herabkommt«. Wir wissen, dass Canisius eine ausgesprochene Herz-Jesu-Frömmigkeit pflegte, die er in seinen täglichen Gebeten ausdrückte. Vor der Ablegung seiner Gelübde in die Hände des Ignatius wurde ihm am 4. September 1549 in Rom eine mystische Erfahrung zuteil, eine visionäre Schau. In seinem Testament macht er daraus ein Herz-Jesu-Gebet, das an die Sprache Landsbergs angelehnt ist: »Du öffnestest mir damals gewissermassen das Herz Deines so heiligen Leibes, in dessen Inneres schauen zu dürfen ich den Eindruck hatte. Du trugst mir auf, aus diesem Brunnen zu trinken, indem Du mich einludst, aus Deiner Quelle mir Heil schenkendes Wasser zu schöpfen, oh mein Heiland. [...] Weil ich

es wagte, mich Deinem so milden Herzen zu nähern, auf das dort meine tiefsten Sehnsüchte Erfüllung finden, versprachst Du mir daraufhin, meine entblösste Seele mit dem Gewand des Friedens, der Liebe und der Beharrlichkeit zu bedecken. Dies diene der Stärkung meiner Berufung in der Gesellschaft Jesu.«

### Zweiter Gedanke

**2** Dass Canisius dann doch nicht in die Kölner Kartause, sondern in die neue Gesellschaft Jesu eintrat, in einen eminent weltzugewandten Orden mit dem Motto »die Welt ist unser Haus«, das ist das Verdienst des Peter Faber, der genauso wie er zur Mystik und zur Herz-Jesu-Verehrung neigte. Canisius sagt in seinem Testament, er habe durch Faber »die größte aller Wohltaten, deren ich auf Erden teilhaftig wurde«, empfangen. Denn Canisius lernte, wie die Einrichtung der Gesellschaft Jesu »wohl geeignet sei, mich zu einem guten, gottseligen Leben und zum Dienste Gottes anzuleiten«, das heißt, dass sie ein guter Ort für seine eigene geistige Vervollkommenung in der Nachfolge Jesu wäre. Durch Faber entdeckt Canisius, dass er mit dem ignatianischen »Gott finden in allen Dingen« als Seelsorger auch ein Mystiker in der Einheit von Aktion und Kontemplation sein kann. Faber konnte Canisius für die Gesellschaft Jesu begeistern, weil die frühen Jesuiten auch ein mystisches Grundverständnis hatten – und in den *Geistlichen Übungen* des Gründers Ignatius von Loyola eine Brücke zur mystischen Tradition der Kirche sahen. Während die mystische Tradition der Kartäuser das individuelle, religiöse Leben mit Nachdruck betont, unterstreicht Ignatius die persönliche spirituelle Erfahrung. Es ist kein Zufall, dass auch Ignatius zu Beginn seiner religiösen Biografie ernsthaft darüber nachgedacht hatte, Kartäuser zu werden. Es gab eine tiefe Verwandtschaft zwischen dem ignatianischen und dem kartäusischen Geist.

In seinen Briefen und persönlichen Erinnerungen merkt man bei Canisius einerseits die Treue zur kartäusischen Mystik und andererseits die Begeisterung für die ignatianische Synthese von Aktion und Kontemplation. So etwa betont er in einem langen Schreiben, das er auf Bitten seines Ordensgenerals Claudio Acquaviva verfasste, wie wichtig es für einen Jesuiten ist, »Gott als in allen Dingen gegenwärtig zu sehen und seine Seele nicht nur im Gebet gen Himmel zu erheben, sondern jedes Ding und jede Handlung mit Gott in Verbindung zu bringen. Auf diese Weise erleben wir nicht weniger Andacht in der Arbeit als in der Kontemplation – wie Ignatius es uns so wunderbar vorgelebt und gelehrt hat«. Canisius nahm dabei Bezug auf die Worte Jesu: »Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht« (Joh 15,5).

In der Kölner Studienzeit wurde Canisius auch von der mystischen Theologie des Dominikaners Johannes Tauler geprägt, den er später »einen kostbaren Seelenschatz« nennen sollte. Tauler gab den Gottsuchenden diesen Ratschlag: »Lass dich auf dein Nichtsein fallen und ergreife dein Nichtsein und halt dich daran fest und an sonst nichts weiter«. Auch dies wird zeitlebens wichtig für Canisius sein: die Erkenntnis seiner Unwürdigkeit und Nichtigkeit vor Gott – verbunden mit dem Vertrauen allein auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit, in die er sich hineinfallen lassen durfte.

Die Prägung Taulers, die natürlich auch mit der ignatianischen Mystik konvergierte, ist bei der zweiten mystischen Gotteserfahrung des Canisius im Juni 1568 in der Kathedrale von Ancona deutlich. Ihm wurde mit einem Mal klar, dass er all seine Absichten und Handlungen »auf das einzig wahre und feste Fundament gründen sollte«. Dieses Fundament war aber »die Erkenntnis des eigenen Ich, meiner Armseligkeit und des eigenen Nichts«. Nur aus diesem »Abgrund meiner eigenen Nichtigkeit« heraus konnte sich Canisius dann, wie er

festhält, doch noch Gott nähern und sich in den »Abgrund Deiner überpreiswürdigen Erhabenheit« hineinfallen lassen. Ein Biograph des Petrus Canisius hat festgestellt, dass sogar die Auswahl der biblischen Zitate in diesem Erfahrungsbericht an eine Predigt Taulers angelehnt ist (Mathias Moosbrugger).

Canisius wird ganz und gar »Jesuit«, ja ein »Musterjesuit« in der Verbindung von Aktion und Kontemplation. Aber die Prägung durch die kartäusische Mystik und die mystische Theologie des Johannes Tauler ist auch vorhanden. Sie hilft ihm, »dem Uermüdlichen« (Pierre Emonet), dem »Aktivismus« nicht zu verfallen und ein »Meister des inneren Gebetes« zu werden.

### Dritter Gedanke

**3** Canisius wird den jesuitischen Welteinsatz zugunsten der anderen immer wieder mit der intensiven Kontemplation verbinden. Es gibt keinen Gegensatz zwischen dem Engagement für die anderen und der Perfektionierung der eigenen Nachahmung Jesu durch inneres Beten. Viele Jesuiten der Anfänge dachten auch so, angefangen mit Ignatius, Peter Faber und Franz von Borja – von Baltasar Alvarez, dem Beichtvater der Teresa von Ávila, zu schweigen.

Aber unter den Generälen Mercurian und Acquaviva werden zu Lebzeiten des Canisius die Weichen zugunsten der klaren Unterscheidung zwischen der mystischen, kontemplativen Tradition nach Art der »Kartäuser« oder der unbeschuhten Karmeliten und der Gebetsart eines Jesuiten gestellt. In einem Rundbrief vom 8.5.1590 an alle Jesuiten sagte Acquaviva, dass man nicht die Kontemplation geringschätzen oder »den Unseren« verbieten sollte. Aber er verwies darin nachdrücklich auf den Unterschied zwischen der kontemplativen Gebetsart etwa eines Kartäusers oder irgend-

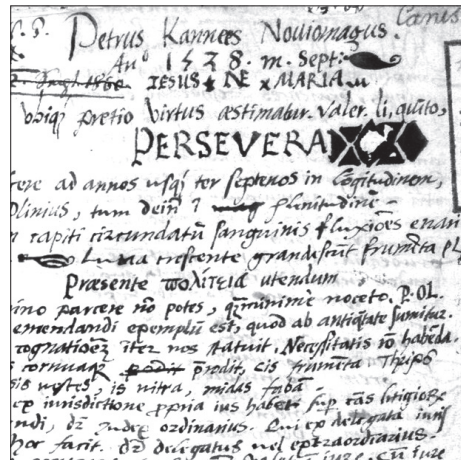


Abb 1

Der siebenjährige Peter Kanis aus dem »Kanis-Triptychon« der Familie Kanis-Van Houweningen, Museum Het Valkhof/Nijmegen

Abb 2

Aus dem Lernheft des Peter Kanis von 1538 mit seinem Lebensmotto PERSEVERA, Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten/München





Abb 3

**Nikolaus van Essche** 1507-1578  
Geistlicher Mentor des Peter Kanis  
ab Ende 1535 in Köln

Abb 4

**Johannes Tauler** 1300-1361  
Dominikaner, rheinischer Mystiker

Abb 5

**Johannes Justus  
von Landsberg** 1490-1539  
Kartäusermystiker, Kölner Kartause

Abb 6

**Peter Faber** 1506-1546  
Der erste Jesuit bewirkte  
den Eintritt des Peter Kanis in die  
Gesellschaft Jesu im Mai 1543

eines anderen Ordensmanns und der eines Mitglieds der Gesellschaft Jesu, angefangen bei der aufgewendeten Zeit. Jener könne solange beten und meditieren, wie er möchte, da er sonst nichts zu tun habe, während dieser an seine apostolische Tätigkeit denken müsse bzw. nicht erlauben könne, dass die Liebe zum Ruhegebet ihn daran hindere, dem Nächsten prompt zur Hilfe zu eilen; weil die Mitglieder der Gesellschaft Jesu zum Wohle des Apostolats das Ruhegebet unterbrechen sollten, wünschte sich der selige Ignatius, »dass die Unseren in jedem Ort und in jeder Tätigkeit den Geist zu Gott mittels häufiger Seufzer erheben und dass sie ihn immer präsent hielten« – etwa im Sinne des Gott-finden-in-allen-Dingen. Acquaviva hat damit die Gebetsart der Gesellschaft Jesu klar formuliert, zugleich aber die Kontemplation in den Dienst des apostolischen Eifers gestellt.

Ich habe den Eindruck, dass Canisius mit dieser starken Zurückweisung des Primats der Kontemplation als Weg für die individuelle Vervollkommenung nicht einverstanden sein konnte. In einem Brief aus der Zeit in Freiburg an einen unbekannten Schweizer Priester, vermutlich an ein Mitglied des Kapitels St. Nikolaus, aber auch gültig für die Jesuiten seiner Zeit, gibt Canisius einige praktische Ratschläge aus seiner eigenen Gebetserfahrung heraus, denn das Schlimmste in der Seelsorge sei, »wenn das Salz der Erde schal werde«. Daher solle man das Stundengebet nicht »oberflächlich überfliegen, leichtsinnig und schnell zu Ende führen [...], gewohnheitsmäßig die vorgeschriebenen Gebete herunterleiern [...]. Einige hindert eine übermäßige Sorge um zeitliche Dinge, andere die Zerstreuung durch die Studien; so besinnen sie sich nur widerwillig auf sich selber und auf den Dienst Gottes und können nicht in Ruhe das Geistliche besorgen«. Canisius ermahnt im Grunde, das mündliche Gebet mit dem inneren Beten zu verbinden und der Kontemplation genug Zeit einzuräumen.



Canisius wurde 1925 zum Kirchenlehrer erklärt, 1926 folgte sein Zeitgenosse und Karmelit Johannes vom Kreuz, der in seiner Jugend ebenso Kartäuser werden wollte, bevor die Begegnung mit Teresa von Ávila ihn für die Reform des Karmels begeisterte. Er hat den missionarischen Aktivismus seiner Zeit, nicht zuletzt der Jesuiten, kritisch beobachtet, und sich um 1590 dazu ähnlich wie Canisius geäußert: »Diejenigen, die sehr aktiv sind und die Welt mit ihren Predigten und äußeren Werken umfassen wollen, mögen hier bedenken, dass sie der Kirche von grösserem Nutzen wären und Gott viel mehr gefallen würden [...], wenn sie zumindest die Hälfte ihrer aktiven Zeit für das Verweilen bei Gott im Gebet benutzten [...]. Andernfalls ist alles ein lautes Hämmern, das kaum etwas nützt, manchmal sogar gar nichts und oftmals Schaden anrichtet. Gott bewahre, dass das Salz schal werde (Mt 5,13); denn auch wenn es äusserlich noch wie Salz aussieht, wird es nichts nutzen. Man weiss ja, dass man gute Werke nur mit Gottes Hilfe bewirken kann«.

**»Gott bewahre,  
dass das Salz schal  
werde«**

sagten die Kirchenlehrer Petrus Canisius und Johannes vom Kreuz. Dies ist eine sehr aktuelle Botschaft an die heutigen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im Weinberg des Herrn. Denn dieser Primat der Kontemplation, des NUR GOTT, ist auch im Schatten der heutigen Kirchenkrise bitter nötig, die auch eine Krise der Gotteserfahrung und des kontemplativen Betens ist.

Ich habe den Eindruck, dass die Jesuiten von heute in Einklang mit den mystischen Anfängen der Gesellschaft Jesu, zu denen auch Canisius gehört, dies deutlich erkannt haben. Aus diesem Grund wünsche ich den Mitgliedern der neuen Provinz Zentraleuropa, dass sie bei ihrem Welteinsatz quasi als »aktive Kartäuser« mit dem Weinstock kontemplativ verbunden bleiben, denn getrennt von ihm können wir »nichts vollbringen« (Joh 15,5). ♦



**\***

**Rede** bei der Feier der Schweizer Jesuiten am Grab des Petrus Canisius in der alten Jesuitenkirche Sankt Michael (Fribourg) am 27. April 2021 aus Anlass seines 500. Geburtstags und der Gründung der neuen Provinz »Zentraleuropa«. Der Redecharakter wurde beibehalten. Empfohlene Literatur: Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistolae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto BRAUNSBERGER, 8 Bde., Freiburg i. Br. 1896-1923; Mathias MOOSBRUGGER, Petrus Canisius. Wanderer zwischen den Welten, Innsbruck 2021; Pierre EMONET, Petrus Canisius. Der Unermüdliche, Würzburg 2021; Mariano DELGADO, Peter Canisius als Seelsorger in Freiburg – Oder: Drei Modernisierungsschübe Ende des 16. Jahrhunderts, in: SZRKG 104 (2010) 289-306.

## Die Eroberung Mexikos durch Hernán Cortés 1521 und das Ereignis von Guadalupe 1531

Von Mariano Delgado

»Nur Trauerblumen und Trauergesänge gibt es hier in Mexiko, in Tlatelolco, ja, dort ist's, wo Leid gefühlt wird« – so klagt ein aztekischer Gesang unmittelbar nach der Eroberung Mexikos durch Hernán Cortés 1521. Auch das Religionsgespräch von 1524 zwischen den ersten zwölf Franziskanern der Mexiko-Mission und aztekischen Priestern und Vornehmen ist von der bitteren Klage der Einheimischen geprägt: »... wohlan, lasst uns denn sterben, wohlan, lasst uns denn zugrunde gehen! Sind doch auch die Götter gestorben.« Toribio de Benavente (Motolinía), einer dieser Franziskaner, sah angesichts des dramatischen Zusammenstoßes zwischen Spaniern und Azteken nach menschlichem Ermessen keine Möglichkeit zur erfolgreichen Evangelisierung – es sei denn, dass Gott ein Wunder wirke.

### Das Wunder

Auf dem nördlich von México-Tenochtitlán gelegenen Hügel Tepeyac, wo einst die Göttin Tonantzin Cihuacóatl (»Unsere verehrte Mutter Frau-Schlange«) von den Azteken verehrt wurde, fand vom 9. bis zum 12. Dezember 1531 das ersehnte Wunder statt: Eine dunkelhäutige Jungfrau erschien viermal dem getauften Indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin (»Sprechender Adler«) mit dem Wunsch, er solle zum Bischof (zum Franziskaner Juan de Zumárraga) gehen

und ihm sagen, man möge ihr, der immer währenden Jungfrau Maria, auf dem Hügel Tepeyac ein geweihtes Heiligtum errichten; er solle sich dabei nicht fürchten, denn sie sei seine geliebte Mutter. Als Juan Diego ein drittes Mal beim Bischof vorsprach, geschah das Wunder der Einprägung des Gnadenbildes Unserer Lieben Frau von Guadalupe in seinen Umhang: Das mexikanische »Guadalupe-Ereignis«, das mit der Guadalupe-Tradition der spanischen Extremadura (der Heimat der Franziskaner) nur den Namen gemeinsam hat, war geboren.

Obwohl die Franziskaner skeptisch waren, da sie den Verdacht hegten, dass die Indios unter der Lieben Frau von Guadalupe letztlich nur ihre alte Göttin Tonantzin anbeten wollten, hat es sich im kollektiven Gedächtnis der Mexikaner tief eingegraben. Das Guadalupe-Fest am 12. Dezember ist »das entscheidende Datum im emotionalen Kalender des mexikanischen Volkes« (Octavio Paz). Durch alle Krisen der mexikanischen Geschichte hindurch ertönte an diesem Tag die tröstliche Botschaft der Jungfrau auf dem Tepeyac: »Fürchte dich nicht – bin ich denn nicht hier, deine liebe Mutter?«

Entscheidend dafür war die neue Sicht, welche die vier »Guadalupe-Evangelisten« (die Kreolen bzw. Jesuiten Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco, Francisco de Florencia SJ) im »marianischen« 17. Jahrhundert verbreiteten. Im Guadalupe-Ereignis sahen sie nicht Synkretismus, sondern den Ausdruck einer ganz besonderen göttlichen Bevorzugung Mexikos. Eine national-messianische Steigerung erfuhr diese Deutung am 12. Dezember 1794, als der Dominikaner Servando Teresa de Mier in einer Festpredigt in der Guadalupe-Basilika dem religiösen Mythos spanischen Nationalbewusstseins nun einen ähnlichen mexikanischen Mythos entgegensetzte. Wie die Jungfrau Maria dem Apostel Jakobus am Ufer des Ebro im heutigen Saragossa erschienen sei, um ihn ob der Bekehrungsresistenz der Altspanier zu trösten und ihm ihre Spuren auf einer

Säule zu hinterlassen, so sei sie auch bei der Evangelisierung Altmexikos dem Apostel Thomas/Quetzalcóatl erschienen und habe auf seinem Umhang ihr Abbild geprägt. Vom Christentum abgefallene Indios hätten dann das Bild geschändet, auch wenn sie es nicht hätten auslöschen können; der heilige Thomas habe es daraufhin versteckt. Zehn Jahre nach der Conquista sei Juan Diego die Himmelskönigin erschienen, habe sich einen Tempel erbeten und ihm ihr altes Bild übergeben, damit er es zum Bischof bringe. Die Mexikaner, so die Botschaft, hätten also das Christentum nicht erst von den Spaniern empfangen, sondern seien Christen der ersten Stunde gewesen, obgleich sie später in den Götzendienst zurückgefallen seien. Der politischen Unabhängigkeit geht die geschichtstheologische Emanzipation voraus.

### Heutige Deutung

Heute versucht die Kirche die national-messianische Interpretation zu relativieren und die theologisch-katechetische zu betonen. Zwei Tendenzen zeichnen sich ab: Für die einen ist das Guadalupe-Ereignis das Paradigma einer Evangelisierung, die mit Hilfe der Jungfrau nach der ersten Missionspredigt dem Christentum ein autochthones Gesicht gegeben habe; nur so sei die Gestaltung der gemischten mexikanischen Gesellschaft möglich gewesen. Für die anderen handelt es sich um eine Evangelisierung von unten, die Ausdruck der Option Gottes für die Armen der Geschichte sei.

Der Prozess zur Heiligsprechung des Juan Diego, die am 31. Juli 2002 stattfand (als erster Indio wurde ihm die Ehre der Altäre zuteil), erhitzte in Mexiko die Gemüter von »aparicionistas« wie »antiaparicionistas«, der Anhänger wie der Gegner der Auffassung, das Guadalupe-Ereignis habe historisch »so« stattgefunden. Dass die mexikanische Bischofskonferenz und Rom diese Heilig-

sprechung so eifrig vorangetrieben haben, hat gewiss mit dem Neuerwachen indigenen Bewusstseins im Schatten des Kolumbus-Jahres 1992 sowie mit der intendierten Neu-evangelisierung zu tun. Das Guadalupe-Ereignis als »Brücke« zwischen der von den Franziskanern mit einer Option für die einfachen Indios evangelisierten aztekischen Kultur, dem iberischen Christentum und der Mestizenkultur Mexikos erscheint nun als nachahmenswertes Modell für die Neuevangelisierung des modernen Mexiko im dritten Jahrtausend angesichts einer »Cancel-Culture«, die in Sachen Verquickung von Mission bzw. Europäisierung der Welt mit Kolonialismus Gefahr läuft, das Kind mit dem Bade auszuschütten. ♦

## »Homo turbulentus«

Der Fall Anton Sepp SJ  
(1683-?)

von Thomas Schader

Das Bild vom monolithischen Jesuitenorden beginnt seit geraumer Zeit zu bröckeln. Erweckte die Gesellschaft Jesu aufgrund ihrer hierarchischen Struktur, ihrer normativen Verfahrensweise und ihres strikten Gehorsamsgebots lange Zeit den Eindruck, ein in sich homogener Orden zu sein, rückt die historische Forschung nun zunehmend Akteure lokaler Aushandlungs- und Entscheidungsprozesse in den Vordergrund und fragt nach Formen von Devianz und Subversion im Orden. Entgegen der geläufigen Unterstellung eines jesuitischen »Kadavergehorsams« verfügten die

Jesuiten keineswegs nur über gleichgesinnte und linientreue Mitglieder. Eigenbrötler, Querulanten und Abtrünnige gab es zu jeder Zeit der Ordensgeschichte – auch unter den Missionaren, die an der »geistigen Eroberung« unter spanischer Flagge teilnahmen und »zur größeren Ehre Gottes« den christlichen Glauben in die Neue Welt trugen.<sup>1</sup> Das zeigt der Fall des Tiroler Jesuiten P. Anton Sepp.

### Ad Indiam petere

Über P. Anton Sepp ist nur sehr wenig bekannt – im Gegensatz zu seinem Namensvetter, dem bekannten Paraguaymissionar und Verfasser des *Paraquarischen Blumengartens* P. Anton Sepp von Rechegg (1655-1733). Die Personenkataloge des Ordens beschränken sich auf die wesentlichen Informationen. Demnach wurde Sepp 1683 in Klausen, Tirol, geboren und trat im Jahr 1700 in den Orden ein. Dass er mit dem ebenfalls aus Südtirol stammenden Sepp von Rechegg verwandt war, ist möglich. Jedoch liefert die Forschungsliteratur hierzu keine weiteren Hinweise. Im Jahr 1717 schloss Sepp seine Studien ab, bewarb sich im Anschluss daran für die Überseemission und wurde, wie sein Namensvetter, in die Provinz Paraguay berufen.<sup>2</sup> Zusammen mit seinen mitteleuropäischen Gefährten, darunter die Patres Joseph Xaver Überacker (1689 - nach 1763), Thomas Wörl (1688-1735) und Michael Streicher (1696-1762) machte er sich auf den Weg nach Spanien und wartete dort ab dem Jahr 1726 auf die Weiterfahrt. Sepp war zu diesem Zeitpunkt bereits 43 Jahre alt. Aus der Wartezeit in Spanien ist mit dem Brief vom Sommer 1727 auch das einzige Schriftstück aus seiner Feder erhalten, wobei das Dokument im Verzeichnis der Jesuitica-Bestände des Bayerischen Hauptstaatsarchivs (BayHStA) bislang fälschlicherweise Sepp von Rechegg zugeordnet wurde. Nachdem die zentraleuropäischen Missionskandidaten auf der Iberischen Halbinsel

angekommen waren, wurden sie auf die »Hospicios de Indias« der andalusischen Ordensprovinz verteilt. In den Herbergen trafen die Missionsaspiranten aus den verschiedenen europäischen Ordensprovinzen das erste Mal aufeinander. Deutsche, österreichische und böhmische Jesuiten kamen erstmals in Kontakt mit ihren spanischen, italienischen, portugiesischen und niederländischen Ordensbrüdern. Alle ein bis zwei Jahre liefen die königlichen Flotten in die überseeischen Provinzen aus, doch konnten sich die Abfahrtstermine aus verschiedenen Gründen hinauszögern. Mal drohten Unwetter, mal wurde die Freizügigkeit eingeschränkt, mal gefährdete die politische Großwetterlage die Abfahrt. In jenen Jahren entzündete sich wieder einmal der Konflikt zwischen Spanien und England um die Festung Gibraltar und verhinderte eine baldige Abreise der Paraguaymissionare. Aus Wochen wurden Monate, aus Monate Jahre. Erst am Heiligabend des Jahres 1728 sollten die Paraguaymissionare die Iberische Halbinsel verlassen. Bis dahin galt es sich die Zeit zu vertreiben.

### In Hispania haerere

Die Missionare aus Zentraleuropa versuchten die Wartezeit aktiv zu gestalten. Nach Erwerb der spanischen Sprache führten einige die »consueta ministeria«, die Dienste am Nächsten, fort, indem sie sich um Kranke und Gefangene kümmerten, sich als Prediger oder Katecheten engagierten oder als Volksmissionare tätig wurden. Andere bereiteten sich auf die Mission in Übersee vor, indem sie indigene Sprachen lernten, sich im Ackerbau und in verschiedenen Handwerken probierten. Die Überseekandidaten verstanden die Wartezeit als Geduldssprobe, die Gott ihnen auferlegt habe, um ihre Tauglichkeit als Apostel zu prüfen. Das Warten sollte die künftigen Missionare abhärten und sie die jesuitischen Tugenden der Indifferenz, des Gehorsams und des Pragmatismus lehren.

Während sich P. Joseph Xavier Überacker in der Gefangenenseelsorge engagierte und Michael Streicher im Kolleg von Montilla Humanitas lehrte, wusste P. Anton Sepp nicht so recht, wie er die Wartezeit überbrücken sollte. Im Sommer des Jahres 1727 gestand er frustriert: »Der lange Aufenthalt hier in Spanien setzt uns allen sehr zu. Er zerrt an unseren Kräften, zwingt gar die Härtesten in die Knie. Das hiesige Land ist schädlich für uns Deutsche, ja macht uns unbrauchbar für die anstehende Missionsarbeit. [...] Was mich und alle anderen am meisten bedrückt ist, dass wir nicht wissen, wann wir hier endlich in See stechen werden, um unserem ersehnten Paraguay entgegen zu segeln. Vor allem, da es so aussieht, dass sich die Abfahrt wohl noch um Jahre hinauszögern wird.«<sup>3</sup> Trotz seines Unmuts gestand P. Sepp, weiterhin auf die göttliche Vorsehung vertrauen und die Entscheidungen des Ordens vollends respektieren zu wollen. Diese Äußerung erwies sich jedoch als reines Lippenbekenntnis, denn Sepp hatte bereits wenige Monate zuvor an die Ordensleitung in Rom geschrieben und seinen Überdruß geäußert. Ihm wurde daraufhin mitgeteilt, er möge sich in Geduld üben und in der Zwischenzeit einen Reisebericht anfertigen. P. Sepp war nicht der einzige Überseekandidat, der sich aus Ungeduld an Rom gewandt hatte. Sein Gefährte P. Überacker schrieb an die Ordenskurie, mit der Bitte, man möge seine Disposition ändern und ihn in eine andere Überseeprovinz schicken, um schneller aus Spanien abreisen zu können.<sup>4</sup> Derartige Bittgesuche blieben

1 Markus FRIEDRICH, *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München/Berlin/Zürich 2016, 71–120.

2 Harald GERL, *Catalogus Generalis Provinciae Germaniae Superioris et Bavariae Societatis Jesu 1556–1773*, München 1968, 373.

3 Übersetzt aus Anton SEPP, *Marchena*, Sommer 1727. BayHStA, Jes. 595/V/36, fol. 1r; 1v.

4 Joseph Xavier ÜBERACKER, *El Puerto*, 9.8.1728. BayHStA, Jes. 595/I/23, fol. 126.

jedoch die Ausnahme, denn die Disposition wurde als Weisung verstanden, die direkt von Gott kam und über die Ordensoberen vermittelt wurde. Die Missionare sollten sich ihr gegenüber dankbar und indifferent verhalten, denn ein Widerstreben gegen die Entscheidung wurde gleichsam als ein Sich-auflehnen gegen Gott interpretiert.<sup>5</sup>

### **Modi deviantes**

Der Gehorsam gehörte zum Selbstverständnis der Gesellschaft Jesu. Die Jesuiten waren entgegen dem geläufigen Vorurteil jedoch keine passiven Mitglieder, die nur auf die Befehle der zentralen Leitstelle warteten, um diese »blind« auszuführen. Vor allem den Missionaren in Übersee, angefangen bei Franz Xaver, wurden gewisse Handlungsspielräume gewährt. Eigenständiges Agieren und selbstbewusstes Entscheiden wurden von den Missionaren insbesondere dann verlangt, wenn es galt, günstige Gelegenheiten nicht verstreichen zu lassen.<sup>6</sup> Dies zeigen folgende drei Beispiele.

Im Jahr 1647 schränkte die spanische Krone die Freizügigkeit ein und verwehrte den deutschen Missionaren die Reise nach Übersee. Die Missionskandidaten wurden gezwungen, die Expedition abubrechen und zurück in ihre Heimat zu reisen. Der Schweizer P. Johann Jakob Stulz (1612-1681) weigerte sich, dieser Aufforderung nachzukommen, begab sich nach Santiago de Compostela und kümmerte sich dort als Wallfahrtsseelsorger um ausländische Pilger, bis sich die politische Lage wieder entspannte. In dieser Zeit legte er sich den spanischen Decknamen »Juan de Sylva« zu, um den Beamten der »Casa de Contratación« seine wahre Herkunft zu verschleiern. Mit Erfolg: Drei Jahre später konnte er als einziger ausländischer Missionar die Reise über den Atlantik antreten und begab sich 1650 mit der Expedition unter Alonso de Ovalle nach Chile.<sup>7</sup>

P. Eusebius Kino (1645-1711) und P. Philipp Segesser (1689-1762) versuchten über den Kontakt zu weltlichen Akteuren ihre Abreise aus Spanien zu forcieren – ein heikles Unterfangen, denn die Ordensleitung wollte ihre Entscheidungsmacht grundsätzlich nicht aus der Hand geben. Während P. Kino im Jahr 1680 den Kontakt zu der Herzogin Doña María de Lencastré (1630-1715) suchte, um über ihre Beziehungen zum portugiesischen Hof eine Überfahrt von Lissabon nach China auf den Weg zu bringen, erhoffte sich P. Segesser im Jahr 1729 über den Kontakt zum spanischen Diplomaten Don Félix Cornejo y Alemán (1675-1737) beim spanischen Hof Gehör zu finden.<sup>8</sup> Zwar blieben die Netzwerkinitiativen der beiden Überseekandidaten erfolglos, doch zeigen die Fälle, dass eigenständiges Handeln durchaus möglich war. Der Grat zwischen tolerierbarer Selbstbehauptung und intolerantem Eigensinn war jedoch sehr schmal.

### **»Homines turbulenti«**

Wann die Grenze überschritten wurde, zeigt der Fall Sepp. Der Tiroler wollte sich durch die Antwort aus Rom nicht beschwichtigen lassen und wandte sich mit seinen Unmutsbekundungen an den Generalprokurator in Madrid, um über dessen Kontakte zum königlichen Hof seine Abfahrt zu beschleunigen. Der Generalprokurator setzte jedoch unverzüglich die Ordenskurie über das impertinente Verhalten des Tirolers in Kenntnis. Neben seiner Ungeduld war Sepp wohl äußerst cholerisch, verlor deswegen öfters seine Contenance und missachtete die gewohnten Regeln der jesuitischen »vita communis«. Details über seine Wutausbrüche sind in den Quellen leider nicht überliefert. Bekannt ist lediglich, dass er aufgrund eines sprachlichen Missverständnisses mit einem spanischen Laienbruder in einen heftigen Streit geriet. Wegen seines widerspenstigen Verhaltens wurde



der »homo turbulentus« im Sommer 1727 in die Kleinstadt Marchena versetzt, wo er, so die Hoffnung seiner deutschen Gefährten, weniger Schaden anrichten konnte. Als Disziplinarmaßnahme verstand P. Sepp die Versetzung keineswegs und sprach davon, dass er lediglich aus gesundheitlichen Erwägungen nach Marchena geschickt worden war. In der Kleinstadt, eine Tagesreise von Sevilla entfernt, besaß die spanische Gesellschaft Jesu das »Colegio de la Encarnación«. Auch dort scheint Sepp sich nicht an die Regeln gehalten zu haben. Sepp wurde schließlich nahegelegt, in die Heimat zurückzukehren, um zu verhindern, dass er aus dem Orden ausgeschlossen würde. Über die Erwägungen berichtete P. Überacker: »Es scheint, dass der Beichtvater P. Antonius de Flores ihn ebenfalls davon überzeugt habe, denn dieser gab mir am Montag in einem vertrauten Gespräch zu verstehen, dass man sich wünsche, dass P. Sepp in die Provinz zurückkehre. Denn man hat die Befürchtung, dass er wegen Unruhestiftung ganz aus der Gesellschaft entlassen werde, sollte er nicht bald nach Paraguay reisen.«<sup>9</sup> Die Konstitutionen des Ordens verlangten die Entlassung eines Jesuiten, wenn die weitere Mitgliedschaft die Integrität des Ordens gefährdete. Der Ausschluss wurde informell, ohne ein formalisiertes Prozessverfahren vollzogen und sollte möglichst friedlich und in beiderseitigem Einvernehmen vonstattengehen.<sup>10</sup> Die spanischen Ordensoberen wandten sich jedoch gegen die Entlassung Sepps und sprachen sich dafür aus, den deutschen Missionar zurück in die Heimat zu schicken. Dies war, nach Auffassung P. Wörls, eine recht moderate Maßnahme und hätte seinem Geschmack nach deutlich schärfer ausfallen dürfen: »P. Sepp musste nach Hause zurückkehren, weil er sich in Spaniern sehr töricht verhalten hatte. Eigentlich würde man bei einem derartigen Verhalten den Kerker, Ketten, Hunger und eine öffentliche Strafe erwarten. Denn so pflegt man die Seinigen hier in Schach zu halten und zu bestrafen [...]«<sup>11</sup>

Anton Sepp war nicht der einzige Überseekandidat, der aufgrund fehlender Geduld oder regelwidrigen Verhaltens nach Hause geschickt wurde. Während es Br. Mathias Schmid (1666-1734) bereits auf der Reise nach Spanien schwerfiel, die nötige Geduld aufzubringen, und er die Expedition 1716 in Marseille abbrach, mussten die beiden österreichischen Missionskandidaten P. Mathias Mikusch (1701-?) und P. Ignatius Grueber (1699-1769) im Jahr 1730 aus Spanien zurückreisen.<sup>12</sup> Obwohl der andalusischen Gesellschaft Jesu von den Mitteleuropäern oftmals eine laxer Sanktionspolitik unterstellt wurde, zögerten die spanischen Jesuiten nicht, die »homines turbulenti« bei groben Regelverstößen aus dem Orden auszuschließen. Auch während der Wartezeit auf der Iberischen Halbinsel kam es zu Entlassungen deutscher Missionskandidaten. Leider lassen sich die jeweiligen Gründe, die zum Ausschluss führten, nicht mehr rekonstruieren. P. Josef Amrhein (1692-?) sollte im Jahr 1723 nach Neugranada reisen, doch

5 FRIEDRICH, Jesuiten (Anm. 11), 71-72; 96.

6 Ebd., 97.

7 Litterae Annuae (1676-1684). Archivum Romanum Societatis Iesu, Chile 6, fol. 338r.

8 Eusebius KINO, Cádiz, 15.9.1680, in: Ernest J. BURRUS (Hg.), Kino writes to the Duchess. Letters of Eusebio Francisco Kino, S.J. to the Duchess of Aveiro, Rom 1965, 89-90; Philipp SEGESSER, Sevilla, 1.5.1730. Staatsarchiv des Kantons Luzern, PA 437/586-12, fol. 1v.

9 Übersetzt aus Joseph Xaver ÜBERACKER, Marchena, 12.9.1727. BayHStA, Jes. 595/I/24, fol. 130.

10 Markus FRIEDRICH, Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773, Frankfurt am Main/New York 2011, 299ff.

11 Übersetzt aus Thomas WÖRL, Sevilla, 25.11.1727. BayHStA, Jes. 595/I/27, fol. 139.

12 Alfons HUBER, P. Franz Pertl SJ (1682-1717) auf dem Weg in die Indianermission im Vizekönigreich Neu-Granada (Kolumbien/Venezuela), in: Jahresbericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung 84 (1982/83) 199; Heiko SCHMUCK, Philipp Segesser SJ (1689-1762). Exemplarische Biographie eines mitteleuropäischen Missionars in Nueva España, Frankfurt am Main 2004, 112.

trat er aus unbekannten Gründen die Reise nicht an. Er wurde noch in Spanien aus dem Orden entlassen und in die Heimatprovinz zurückgeschickt.<sup>13</sup> Ebenso die *Fratres* Anton Ertl (?- nach 1753) und Johann Baptist Franckenheiser (1721-1775). Beide waren nach Chile berufen worden und warteten in Lissabon auf eine Überfahrtsmöglichkeit. Aus unbekannten Gründen wurden sie im Jahr 1750 aus dem Orden entlassen und zurückgeschickt.<sup>14</sup> Während Br. Ertl vom Orden ausgeschlossen blieb, wurde Br. Franckenheiser zu Hause wieder in die Gesellschaft Jesu aufgenommen. Und nicht nur das: Franckenheiser wurde wiederholt als Überseemissionar zugelassen, diesmal für die Provinz Paraguay. Er reiste daher unverzüglich zurück auf die Iberische Halbinsel, wo er jedoch aufgrund der eingeschränkten Freizügigkeit mehrere Jahre warten musste, bis er 1761 schließlich als Ersatzkandidat nach Mexiko reisen durfte.<sup>15</sup>

P. Anton Sepp mag sich noch so widerspenstig und aufsässig verhalten haben, die spanischen Oberen ließen Gnade walten und entschieden, den deutschen Störenfried nicht aus dem Orden zu entlassen – im Gegensatz zu ihren oberdeutschen Kollegen Jahre später. Sepp kehrte 1727/28 in die Heimatprovinz zurück und war im bayerischen Ebersberg noch eine Zeitlang als »coadjutor spiritualis« tätig. Im Jahr 1733, im Alter von 50 Jahren, wurde er schließlich aus dem Orden entlassen. Über die Gründe lässt sich nur spekulieren. Bezeichnend ist, dass im Personenkatalog der Jahre 1730-1734 Sepps Charakter lediglich als »sufficientes« beschrieben wurde.<sup>16</sup> Die Vorfälle in Spanien werden bei der Entscheidung keine unbedeutende Rolle gespielt haben. Was mit Anton Sepp nach der Entlassung geschah, bleibt unklar. Über dessen weiteres Schicksal geben die Kataloge des Ordens leider keine Auskunft.

Die traditionelle Vorstellung vom Jesuitenorden als einem homogenen, hierarchisch-zentralistischen Monolith, der nur gehorsame Gleichgesinnte duldete, wird

zunehmend haltloser. Der Fall des »homo turbulentus« P. Anton Sepp zeigt beispielhaft, wie heterogen die Gesellschaft Jesu war, welche Formen von Selbstbestimmung und Eigensinn praktikabel waren und, bis zu welchem Grad deviantes Verhalten toleriert wurde – vor allem aber zeigt der Fall, wie sehr es innerhalb des Jesuitenordens »gemeinschaft« hat. ♦

**13** Johannes MEIER/Christoph NEBGEN (Hg.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit. Band 3: Neugranada, Münster 2008, 227-228.

**14** Johannes MEIER/Michael MÜLLER (Hg.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit. Band 2: Chile, Münster 2011, 444-445.

**15** Bernd HAUSBERGER, *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko*. Eine Bio-Bibliographie, Wien 1995, 145-146.

**16** *Catalogus Trienne (1730-1734)*. Archivum Romanum Societatis Iesu, Germ. Sup. 35, fol. 37r; 272r.

---

# Verleihung des ersten Hans-Waldenfels- Preises

für Missionwissenschaft  
und Kontextuelle Theologie

**Klaus Vellguth**

Grußwort

**Hans Waldenfels SJ**

Grußwort

**Margit Eckholt**

Laudatio

**Ömer Özsoy**

Präferenz der Differenz:

Zur Habilitationsschrift

von Tobias Specker

**Tobias Specker SJ**

Danksagung

**IIMF**

Internationales Institut  
für missionswissen-  
schaftliche Forschungen

**zmr**

Zeitschrift für Missions-  
wissenschaft und  
Religionswissenschaft

**wbs**

Waldenfels-Born-Stiftung



---

## Grußwort von Klaus Vellguth IIMF | ZMR

Meine sehr geehrten Damen  
und Herren,

Ich freue mich, Sie im Namen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) anlässlich der erstmaligen Verleihung des »Hans-Waldenfels-Preises« begrüßen zu dürfen. Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. (IIMF) ist eine Vereinigung von katholischen Wissenschaftlern sowie von Freunden und Förderern der Missionswissenschaft und der Erforschung interkultureller Beziehungen und Entwicklungen. Die Vereinigung ist ökumenisch offen und pflegt sowohl den interdisziplinären als auch den interreligiösen Austausch.

Ich darf ganz kurz auf die Gründungsgeschichte des IIMF zurückblicken. Am 10. August 1911 wurde das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschung (IIMF) als erstes missionswissenschaftliches Institut in der katholischen Welt durch eine Gruppe von Missionswissenschaftlern und Förderern der Missionswissenschaft in Mainz gegründet. Die Gründung des IIMF geht auf eine Anregung des Reichstagsabgeordneten Matthias Erzberger und auf die Initiative des Reichstagsabgeordneten Alois Fürst zu Löwenstein zurück, der die Gründung des Vereins im Rahmen der Berliner Konferenz des Missionsausschusses des Zentralkomitees der Katholikenversammlung Deutschlands im Januar 1911 beantragt hatte.

Im selben Jahr wie das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) wurde auch die vom IIMF herausgegebene *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZM) als erste katholische Fachzeitschrift dieser neuen theologischen Disziplin gegründet. Erster Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter war Joseph Schmidlin, der die Zeitschrift bis zum Jahr 1937 herausgab. Bis heute besteht eine der wesentlichen Aufgaben des IIMF in der Herausgabe dieser missionswissenschaftlichen Zeitschrift, die gegenwärtig von Prof. Dr. Dr. Dr. hc. Mariano Delgado (Universität Fribourg) als Schriftleiter verantwortet wird. Zur bewegten Geschichte der Zeitschrift gehören Namensänderungen, zwangsweise Einstellungen in der NS-Zeit und der Kriegszeit sowie Wiedergründungen. Nachdem die *Zeitschrift für Missionswissenschaft* im Jahr 1947 wieder erscheinen konnte, gab sie sich 1950 den Namen: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR).

Heute fördert das IIMF die wissenschaftliche Erforschung theoretischer und praktischer Fragestellungen, die sich im Umfeld von Mission, Evangelisierung, Inkulturation, Kommunikation des christlichen Glaubens stellen, sowie die interdisziplinäre Forschung. Das IIMF veranstaltet wissenschaftliche Symposien und Tagungen, wirkt an einschlägigen Veranstaltungen mit und fördert die Publikation missiologischer und religionswissenschaftlicher Veröffentlichungen – insbesondere auch in der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Die katholischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im IIMF bilden einen Arbeitskreis, der zugleich die »Arbeitsgemeinschaft Missionswissenschaft und Religionswissenschaft« unter den katholisch-theologischen Disziplinen ist.

Eine wesentliche Herausforderung besteht für das IIMF gegenwärtig darin, Missionswissenschaft neu zu denken und

dabei religionswissenschaftliche Fragen, Reflexionen des interreligiösen Dialogs und interkulturellen Forschungen ebenso wie die Impulse des Postkolonialismus aufzugreifen – und diese in die Missionswissenschaft zu integrieren. Damit korrespondiert der dialogorientierte missionswissenschaftliche Ansatz mit dem Verständnis einer relationalen Missionswissenschaft, deren Ziel die Verkündigung einer christlichen Botschaft ist, bei der die menschliche Befreiung und Entfaltung im Zentrum steht. Diese Reflexionen fließen in die missionswissenschaftlichen Diskurse des IIMF ein, die sich als akademische Beiträge zu der Frage verstehen, wie sich die christliche Mission im 21. Jahrhundert angemessen realisiert. Diese Frage ist für die Kirche in Deutschland ebenso wie für die Weltkirche umso bedeutender, als Papst Franziskus die Mission der Kirche in eindrucksvoller Weise ins Zentrum seines Pontifikats gestellt hat.

Zwanzig Jahre lang – von 1978 bis 1998 – war der Jesuit und Missionswissenschaftler Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels, der als Begründer der kontextuellen Fundamentaltheologie gilt und dem die Missionswissenschaft wesentliche Impulse verdankt, Vorsitzender des IIMF. In die Zeit seines Vorsitzes fiel unter anderem die Gründung der Stiftung »Promotio Humana«, die Hans Waldenfels gemeinsam mit Pater Andreas Müller OFM initiiert hat. Seit seinem Ausscheiden als Vorsitzender des IIMF im Jahr 1998 ist Hans Waldenfels nun Ehrenvorsitzender der missionswissenschaftlichen Vereinigung. Heute begeht Hans Waldenfels seinen 89. Geburtstag. Und es ist mir eine Freude und Ehre, Dir, lieber Hans, zu Deinem Festtag herzlich zu gratulieren!

Um die qualifizierte akademische Reflexion missionswissenschaftlicher Themen zu fördern, hat das IIMF gemeinsam mit der Zeitschrift ZMR nun den nach seinem Ehrenvorsitzenden benannten »Hans-Waldenfels-Preis« für Kontextuelle Theo-

logie und Missionswissenschaft ins Leben gerufen, dessen erster Preisträger Jun.-Prof. Dr. Tobias Specker SJ heute geehrt wird. Den Anstoß zur Verleihung des Preises gab vor zwei Jahren der Kirchenhistoriker, Missionswissenschaftler und Schriftleiter der ZMR, Prof. Mariano Delgado. Er hat sich nicht nur um die Konzeption des Preises verdient gemacht, sondern auch mit großem Engagement und akademischer Erfahrung dafür gesorgt, dass der Preis attraktiv ausgeschrieben, ein qualifiziertes Auswahlgremium zusammengerufen und – in einem beachtlichen Konsens – der verdiente Preisträger identifiziert werden konnte. Nicht zuletzt hat er die Waldenfels-Born-Stiftung für die finanzielle Unterstützung des Wissenschaftspreises gewinnen können. Mariano, herzlichen Dank für all Dein Engagement auch rund um den »Hans-Waldenfels-Preis«; es ist schade, dass Du aufgrund der neuen Quarantäne-Maßnahmen nicht aus Fribourg kommen konntest.

Der »Hans-Waldenfels-Preis« wurde Ende 2019 erstmals ausgeschrieben. Eingegangen sind zehn hochwertige Bewerbungen: sieben aus Deutschland und je eine aus Österreich, Schweden und der Schweiz. Die Jury bestand aus den Professoren Margit Eckholt (Osnabrück), Klaus Vellguth und Günter Riße (beide Vallendar), Michael Sievernich (Mainz/Sankt Georgen) und Mariano Delgado (Fribourg). In der Jury-Sitzung vom 26. Mai 2020, die als Videokonferenz stattfinden musste, wurde einstimmig beschlossen, den ersten »Hans-Waldenfels-Preis« für Kontextuelle Theologie und Missionswissenschaft an Jun.-Prof. Dr. Tobias Specker SJ zu verleihen, und zwar für seine in Fribourg eingereichte Habilitationsschrift im Fach Fundamentalthologie *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie im Gespräch mit islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran* (2019, 589 S.). Dafür sprachen die wissenschaftliche Qualität und die Originalität der Arbeit,

die anschließend von Prof. Dr. Ömer Özsoy (Frankfurt) und Prof. Dr. Dr. h. c. Margit Eckholt (Osnabrück) gewürdigt werden sollen. Wie die Gutachter betonen, bei dieser Habilitation handelt es sich **a)** um »ein mustergültiges Beispiel fundamentaltheologischer Reflexion«; **b)** »um eine herausragende Arbeit, an der niemand vorbeikommen wird, der sich mit Offenbarung in Bezug auf Christentum und Islam beschäftigt«; **c)** um eine »exzellente und singuläre«, »eigenständige und innovative« Schrift eines Wissenschaftlers mit eigenem Profil.

In meinem eigenen Namen sowie im Namen des Schriftleiters der ZMR, Prof. Mariano Delgado, kann ich sagen: Es freut uns außerordentlich, dass der erste Preisträger ein Jesuit mit einem eigenen Forschungsprofil ist und dass der erste »Hans-Waldenfels-Preis« dank der guten Zusammenarbeit mit dem neuen Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Prof. Dr. Thomas Meckel, heute am Wirkungsort des Preisträgers und am Geburtstag des Preisstifters verliehen werden kann. ♦



## Grußwort von Hans Waldenfels SJ

Sehr geehrte Festversammlung,  
lieber Tobias,  
der heutige Tag erfüllt mich  
mit Freude und Dank.

**Freude,**  
weil sich ein Kreis,  
ja Kreise schließen.  
Das gilt es in Kürze zu begründen:

**A**ls ich 1977 auf den Bonner Lehrstuhl für Fundamentaltheologie berufen wurde, bekam er als erster systematischer Lehrstuhl in Deutschland die Umschreibung »Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der nicht-christlichen Religionen«.

Bis zu Joseph Ratzinger, der seine wissenschaftliche Laufbahn an staatlichen Universitäten als Fundamentaltheologe in Bonn begann, folgte man bis dahin dem stark apologetischen Schema »Gott – Christus – Kirche«.

Ratzingers Nachfolger Heimo Dolch (1912-1984) war Physiker, hatte bei Werner Heisenberg promoviert und studierte anschließend Theologie hier in St. Georgen. Als er 1963 den Bonner Lehrstuhl übernahm, bekam dieser die Bezeichnung »Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaft«. Als Dolch selbst 1976 vor seiner Emeritierung stand, gab es keinen Kandidaten für die Grenzfragen.

Da kam ich ins Spiel. Heimo Dolch sah im Dialog der Religionen ein wesentliches Zukunftsprojekt und schlug der Fakultät eine Neuausrichtung des Lehrstuhls vor.

Da ich zu der Zeit offensichtlich mit meiner fundamentaltheologischen Promotion in Rom und meiner nach Japan weisenden Würzburger Habilitation der einzige Kandidat für eine Neuausrichtung des Bonner Lehrstuhls war, wurde ich am 2. Februar 1977 *primo et unico loco* gesetzt.

Ich überspringe den nicht einfachen Prozess der Zustimmung in der Gesellschaft Jesu, bei dem der damalige Provinzial und frühere Kirchenrechtler von St. Georgen P. Johannes Günter Gerhartz (1926-2016) eine entscheidende Rolle spielte. Jedenfalls hat der Lehrstuhl seither diese Akzentsetzung. Vermutlich ist der derzeitige Lehrstuhlinhaber Claude Ozankom der erste Afrikaner auf einem systematischen Lehrstuhl im deutschsprachigen Raum.

Ich komme zur ersten Promotion, die ich begleiten durfte. Es war 1989 die Arbeit von Günter Riße, dem heutigen Leiter des Kölner Diakoneninstituts und Professor für Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie in Vallendar. Der Titel seiner Arbeit lautete *Gott ist Christus, der Sohn der Maria. Eine Studie zum Christusbild im Koran*, eine Summa cum laude-Arbeit.

Hier, lieber Tobias, schließt Du heute einen Kreis mit Deiner Arbeit zum Thema *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie im Gespräch mit islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran*. Der Preis geht so an einen Jesuiten und wird an einem Ort verliehen, wo Michael Sievernich und jetzt auch Markus Luber den missionarischen Zuschnitt der Kirche hochhalten. Zudem ist St. Georgen seit langem ein Ort, an dem der Islam starke Aufmerksamkeit erfährt. Dafür stehen Christian Troll und Felix Körner – letzterem konnte ich seinerzeit in Ankara bei der Vorbereitung auf seine Habilitation zur Seite stehen. Und jetzt findet das alles in Dir, Tobias, einen hervorragenden Staffelläufer, der den Stab aufgegriffen hat und weiterträgt.



**Damit bin ich beim Dank.**

Er gilt zunächst allen, die diesen Tag und dieses Ereignis vorbereitet haben und jetzt durchführen.

- ♦ Mariano Delgado, der die Jury geleitet hat und den wir corona-bedingt nur in der Ferne begrüßen können;
- ♦ allen Mitgliedern der Jury Klaus Vellguth, Frau Prof. Eckholt, nochmals Michael Sievernich und Günter Riße;
- ♦ dann vor allem dem Rektor der Hochschule, Magnifizenz Prof. Thomas Meckel, seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Wie der Vorsitzende der Stiftung *Promotio Humana* Prof. Walter Eykmann, Ihnen und mir geschrieben hat, waren Sie schon an der Gründung des Würzburger Stiftungslehrstuhls für Missionswissenschaft maßgeblich beteiligt.

Die inzwischen in das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) überführte Stiftung *Promotio Humana* wurde 1997 von P. Andreas Müller (1931-2020) und mir zur Stärkung des IIMF und der ZMR gegründet. Dabei war P. Andreas als Vorsitzender der Prokuratorenkonferenz und Leiter der Missionszentrale der Franziskaner so erfolgreich, dass wenig später die Gründung eines Stiftungslehrstuhls für Missionswissenschaft in Würzburg ins Spiel kam. Die Disziplin war in der Krise. Den Lehrstuhl in München gab es nicht mehr. Münster war reduziert auf einen C3-Lehrstuhl mit Institut, und Würzburg suchte nach Lösungen. In dieser Zeit kam die Idee auf, einen Stiftungslehrstuhl in Würzburg einzurichten.

Wenn ich mit Dank an meinen guten Freund und Mitstreiter P. Andreas, der am 3. Februar dieses Jahres verstorben ist, erinnere, darf ich einige andere Mitbrüder nicht auslassen, die gleichfalls vor nicht zu langer Zeit von uns gerufen wurden. Zwei von ihnen waren Opfer der Pandemie:

- ♦ Andreas Falkner (1934-2020): Er hat sich bis zu seinem Tod für die Verbreitung des Gedankenguts des französischen Jesuiten Michel de Certeau (1925-1986) eingesetzt.

- ♦ Ludwig Wiedenmann (1928-2020): Er war lange Jahre Herausgeber der *Katholischen Missionen*.

Erwähnen möchte ich auch zwei deutsche Mitbrüder aus meiner japanischen Zeit, die voriges bzw. dieses Jahr verstorben sind:

- ♦ Heinz Balkenhol-Morioka (1932-2019), mit dem ich 1956 nach Japan wechselte und der auf seine Weise einen starken Beitrag zur Inkulturation des Christentums geleistet hat;
- ♦ Alfons Deeken (1932-2020), der über Japan hinaus für seine Thanatologie, die Lehre vom guten Sterben, und sein Gespräch mit Medizinern in Japan, den USA und darüber hinaus bekannt geworden ist.

Ich kehre zurück zu den Lebenden. Mein Dank gilt allen, die hier im Haus offen und verborgen am Gelingen des Tages mitwirken, zumal auch den Musikern.

Ich danke Dr. Hans-Georg Kregel, dem Vorsitzenden des Katholischen Akademikerverbands Ruhr, der mir heute die Fahrt nach Frankfurt geschenkt und ermöglicht hat.

Dank allen, wenn ich jemanden vergessen oder nicht ausdrücklich erwähnt habe.

**Wir kommen zur Übergabe des Preises**

Sie geschieht in turbulenter Zeit.

Die Priesterausbildung wird neu bedacht und soll nach neueren Überlegungen wissenschaftlich auf drei Orte konzentriert werden. St. Georgen, wo jahrzehntelang gute Ausbildungsarbeit mit internationaler Ausstrahlung bis hin zu unserem jetzigen Papst geleistet worden ist und geleistet wird, wird in den Planspielen nicht erwähnt.

Der schwarze König soll aus den Krippendarstellungen zu Weihnachten und bei den Sternsängern verschwinden, wo sich gerade schwarze Menschen freuen, dabei zu sein, wo das Kind in der Krippe begrüßt wird. Damit würde nicht nur ein Kulturgut, sondern vor allem auch ein religiöses, genauer: ein christliches Ausdrucksgehehen zerstört.

Die Martin-Luther-Straße in Berlin soll umbenannt werden, weil der Reformator

sich antisemitisch geäußert hat, und es gibt weitere Kandidaten für Umbenennungen von Straßen, Plätzen und Geschäften.

Die Liste zwiespältiger und nervöser, teilweise unsinniger Aktionsvorschläge wird immer länger. Doch die Geschichte bleibt, und wir müssen mit ihr leben, mit der Schuld- und der Segensgeschichte, jedoch nicht nur der Geschichte der Vergangenheit und anderer Menschen, sondern auch mit der heutigen und der eigenen Schuldgeschichte, die viel zu schnell übersehen und verdrängt wird.

**Mit drei kurzen Äußerungen  
möchte ich schließen  
und zur Übergabe  
des Preises kommen:**

Josef Klein, der mir in den 90er Jahren, als ich offiziell auch Pfarrverweser in Düsseldorf war, priesterlich zur Seite stand, hatte ein Lebensmotto:  
**Gott tut nichts als fügen.**

Mariano Delgado zitiert uns die Kirchenlehrerin Theresa von Avila:

**Nada te turbe  
Sólo Dios basta  
Nichts soll dich verwirren,  
nur GOTT genügt.**

Und Papst Franziskus antwortet auf die Frage Antonio Spadaros, wer er sei:

**Ich bin ein Sünder,  
den der Herr angeschaut hat.**

In seiner jüngsten Enzyklika *Fratelli tutti* sieht sich Papst Franziskus stark motiviert von der Begegnung mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyeb in Abu Dhabi. Mit ihm sucht er Gottes Antlitz in allen Menschen, in allen Fremden und nicht zuletzt gerade auch in den Muslimen geschwisterlich zu entdecken. Ich wünsche sehr, dass wir Papst Franziskus in seiner Offenheit für alle Menschen folgen. ♦



## Laudatio von Prof. Dr. Margit Eckholt

Universität Osnabrück

In seiner kontextuellen Fundamentaltheologie hat Hans Waldenfels darauf hingewiesen, wie das christliche Offenbarungsverständnis als »radikale Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus« im Grunde »relativ späteren Datums« ist und »vermutlich im Gegenüber zum Programm aufklärerischen Denkens gewachsen«,<sup>1</sup> und er macht deutlich, dass es eine weitere »Sinnbreite«<sup>2</sup> gibt und das Christentum im Dialog der Religionen herausgefordert ist, das Verhältnis »der« Offenbarung in Jesus Christus zu »den« Offenbarungen zu klären. Als leitendes Prinzip nennt er die ignatianische »Unterscheidung der Geister«: »ut in omnes quærant Deum exuentes se, quantum fieri potest, amore omnium creaturarum, ut affectum universum in ipsarum Creaturam conferant. Eum in omnibus creaturis amando, et omnes in Eo, iuxta sanctissimam ac divinam Ipsius voluntatem« (Constitutiones Societatis Jesu P. III.c. I,26).<sup>3</sup>

Das ist sicher auch der Quellgrund der von Tobias Specker vorgelegten Studie *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie im Gespräch mit islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran*, eine im deutschsprachigen Kontext wegweisende Habilitationsschrift auf dem Feld der Offenbarungstheologie, in der über die wertschätzende und theologisch profunde Auseinandersetzung mit der islamischen Vorstellung der »Unnachahmlichkeit des Koran«, ihrer Ausgestaltung

in den verschiedenen Phasen islamischen Denkens und aktuellen – aus dem Gespräch mit Literaturwissenschaft, Ästhetik und Phänomenologie erwachsenen – Deutungen genau dieses Denken als »Kontext« einer neuen Annäherung an das Offenbarungsverständnis aus katholischer Perspektive eröffnet wird. Auf diesem Weg wird die Gefahr einer vergleichenden Gegenüberstellung von »Offenbarung« und »Offenbarungen« vermieden. Der Fokus, den die islamische Theologie auf das Verhältnis von Offenbarung und Sprache legt, wird zu einer theologischen Leitperspektive, auch aus christlicher Perspektive den Blick auf den Zusammenhang zwischen »phänomenaler Gestalt« und »sprachlicher Form« zu richten und zu fragen, so schreibt es Tobias Specker, »ob und inwiefern die sprachliche Gestalt der Offenbarung mehr ist als nur ein nachträglicher, uneigentlicher und äußerlicher Ausdruck des Offenbarungsgeschehens. Ist sie nur eine Übermittlung des eigentlichen vorsprachlichen Ereignisses oder ist sie eine konstitutive Dimension des Offenbarungsgeschehens?«<sup>(1)</sup><sup>4</sup> Wenn sie aber zum Offenbarungsgeschehen selbst hinzugehört, so ist zu fragen, ob und in welcher Form dann die Alterität und Unverfügbarkeit Gottes in der sprachlichen Gestalt gewahrt wird. Sagt die Eigenart und Besonderheit der sprachlichen Gestalt auch etwas darüber aus, dass und wie sich die Alterität Gottes manifestiert? Es geht der systematischen Perspektive also um den Zusammenhang von sprachlicher Phänomenalität und göttlicher Alterität: Wie gewinnt der dem Menschen unverfügbare, allem Geschaffenen gegenüber bleibend *andere* Gott in der Offenbarung eine konkrete Gestalt, ohne dass seine Alterität dadurch minimiert oder gar aufgehoben würde?«<sup>(1)</sup>

Indem Tobias Specker sich – angestoßen durch die hermeneutisch-sprachphilosophischen und phänomenologischen Perspektiven der islamischen Theologie – mit der poetischen Gestalt der Sprache und dem darin vermittelten Offenbarwerden Gottes

bei bleibender Differenz bzw. Alterität Gottes auseinandersetzt, legt er aus dem Herzstück theologischen Denkens ein Fundament für die christlich-muslimischen Begegnungen, die Papst Franziskus – so wird es in der am 4. Oktober 2020 veröffentlichten Enzyklika *Fratelli tutti* – *Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft* wieder deutlich – als zentrales Moment für den Frieden in einer globalen, fragmentierten und auch von religiösen Konflikten geprägten Welt sieht. Genau diese theologischen Perspektiven werden in den universitären Kontexten der nächsten Jahre weiter zu bearbeiten sein, dies umso mehr, als exklusivistische und ausgrenzende Tendenzen zwischen den Religionen auch in der Gegenwart noch nicht überwunden sind und sich gerade an offenbarungstheologischen Fragen, dem Stellenwert der biblischen Texte und der Offenbarung in Christus auf der einen und des Koran auf der anderen Seite, festmachen. In der Tradition christlicher Theologie markierte das Verhältnis von Offenbarung und Sprache Differenzen: Offenbarungstheologie war mit einer christologischen Grundoption verbunden, die das Wort, den Logos Gottes, als »Instruktion« verstand, eine Belehrung in einem extrinsektischen und exklusivistischen Sinn. Der Weg zur Wahrheit ist allein über dieses Wort eröffnet worden und hängt am Kriterium dieses Wortes. Erst mit der Rezeption hermeneutisch-theologischer Ansätze und dem Rückbezug auf exegetische Arbeiten und sprachphilosophische Überlegungen – wie sie als einer der ersten der protestantische Theologe Eberhard Jüngel in einer differenzierten Weise entfaltet hat – kommt es in den christlichen Theologien zu einer

<sup>1</sup> Hans WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u.a. 1985, 165.

<sup>2</sup> Ebd., 174.

<sup>3</sup> Zitiert nach ebd., 176.

<sup>4</sup> Die Zitationen beziehen sich auf die mir vorliegende, noch nicht veröffentlichte Habilitationsschrift an der Universität Fribourg.

Erneuerung der Offenbarungstheologie. Das Gotteswort ist immer auf das Menschenwort bezogen, Offenbarung erschließt sich insofern aus und in geschichtlichen Zusammenhängen, sie wird nun als Raum der Kommunikation Gottes mit Welt und Mensch verstanden. Ein extrinsektisches und exklusivistisches Verständnis von Offenbarung wird aufgebrochen, neue Räume des Dialogs mit anderen Religionen tun sich auf; aus katholisch-theologischer Perspektive ist dies lehramtlich grundgelegt in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* des II. Vatikanischen Konzils und der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionen. Die gemeinsame »Logozentrik«, wie es der katholische Theologe Gerhard Gäde formuliert,<sup>5</sup> die gemeinsame Annahme, dass Gott zu den Menschen gesprochen hat und sich so in ein Verhältnis zur menschlichen Sprache in Wort und Schrift gesetzt hat, bildet eine neue Grundlage, die offenbarungstheologischen Grundannahmen in Christentum und Islam in ihrer Differenz auch zum Ausgangspunkt der Frage nach möglichen Konvergenzen zu machen.

Genau dieser aktuellen Forschungslinie eröffnet Tobias Specker in seiner Habilitationsschrift weitere Perspektiven, indem er, angeregt durch die Ansätze islamischer Theologie, die er in den Teilen II bis IV seiner Arbeit differenziert vorstellt, im letzten Teil V »Christliche Theologie im Gespräch mit islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit des Islam« metaphorische und poetische (Gott-)Rede mit phänomenologischen Ansätzen eines Offenbarwerdens Gottes in der »Entzogenheit« miteinander verbindet. Das Paradox der Offenbarung Gottes im Kreuz wahrt die Alterität und Differenz Gottes und führt in das »magis« des Offenbarwerdens Gottes ein, das dieses gerade in der Fragilität »des Alltäglichen, des Verschlussten-Unverständlichen, ja des Leidhaft-Belastenden« (534) aufscheinen lässt. Unter der Überschrift

»Klarheit und Paradox – Was das Sprachgeschehen zu sehen gibt« verdichtet sich dieser Ansatz im letzten Teil der Studie. Indem islamisches Offenbarungsdenken so zum neuen »Kontext« christlicher Offenbarungstheologie wird, öffnet sich der Blick auch für eine neue religions-theologische Positionierung. Tobias Specker spricht von einem »mutualen Inklusivismus«, der die Alterität beachtet und der in der metaphorischen Rede selbst begründet ist, die die »eigene Überschreitung schon in sich trägt« (471). Die »Selbstreferentialität poetischer Sprache« lehrt, »die Rede von der Selbstmitteilung Gottes als neue Perspektivierung der Wirklichkeit zu verstehen. Die ›Selbstmitteilung‹ Gottes betrifft die Wirklichkeit, die aus freier Initiative Gottes, von ihm her, neu erschlossen ist.« (472) Das ist der Ausgangspunkt, mit den Differenzen, die in den unterschiedlichen offenbarungstheologischen Positionen liegen, in einer kreativen Weise zur Bestimmung der je eigenen Position umzugehen. Islamisches Denken sensibilisiert die christliche Offenbarungstheologie für »Alteritätsmomente im Sprachgeschehen der Offenbarung« (510), für die »passiv-pathische Dimension des Subjektes und des hermeneutischen Prozesses« (511). »Es wird ersichtlich, dass Fremdheit und Entzogenheit weder zu überwindende, noch unüberwindliche, aber hinderliche Momente des Verstehens sind. Vielmehr ist die Entzogenheit konstitutives Moment des verstehenden Subjektes, so dass das Subjekt sich erst dort gerecht wird, wo es sich im Sprachgeschehen als sich entzogenes und fremdes begreift.« (511) Unter Rückgriff auf phänomenologische Denkfiguren – vor allem Jean-Luc Marions in der kritischen Brechung Joachim Negels – entwickelt Tobias Specker einen Zugang zum Geschehen der Offenbarung, in dem deutlich wird, »dass eine andere Konfiguration der allgemeinen Offenbarung zur religiösen Offenbarung denkbar wird als die christlich-ikonisch konfigurierte Offenbarung« (539). Hier sind Pisten für eine

»schöpfungstheologische Verortung der koranischen Rede innerhalb der christlichen Theologie« (540) gelegt, auf dem Hintergrund der Sprachtheorie Eberhard Jüngels wird der Koran als »eigenständige(r) Ausdruck religiöser Rede« (555) aufgezeigt.

Es ist ein wichtiges und starkes Zeichen, dass der erste Hans-Waldenfels-Preis für eine Arbeit vergeben wird, die das Herzstück der christlichen Theologie, die Offenbarungstheologie, in kreativer Weise weiter entwickelt und herausarbeitet, wie ein Zugang zur Offenbarung als Sprachgeschehen gerade unter wertschätzender und kenntnisreicher Berücksichtigung der Tradition des islamischen Offenbarungsdenkens weiter entfaltet werden kann. Der »Kontext« der anderen, fremden Religion, entwickelt sich zu einem »Topos« katholischer Theologie. Das ist ein Weg, der komparative Theologie weit übersteigt, weil er über den metaphorischen Charakter religiöser Rede bei der Weite – und doch bleibenden Alterität – des Offenbarungsverständnisses der eigenen und der fremden Religion ansetzt. Auf diesem Weg wird die offenbarungstheologische Grundlage der »Zwischenräume« des christlich-muslimischen Dialogs begründet und damit auch ein theologisches Fundament für lehramtliche Dokumente wie *Fratelli tutti* gegeben. Angesichts der neuen Präsenz des Islam im europäischen und deutschen universitären Kontext müssen viele weitere fundierte Arbeiten auf dem Feld des theologischen Gesprächs mit dem Islam vorgelegt werden, die auf dem Hintergrund von Quellen-, Text- und Sprachkenntnissen der islamischen Traditionen die oft sehr holzschnittartigen Darstellungen der »anderen« Religion aufbrechen durch die wertschätzende Vermittlung zentraler islamisch-theologischer Ansätze in Geschichte und Gegenwart.

Um nochmals auf den Namensgeber des Preises zurückzukommen: Hans Waldenfels hat in seiner »Kontextuellen Fundamentalthologie« deutlich gemacht, dass der

Blick auf die theologischen Ansätze der anderen Religion »die Bereitschaft aufrecht (hält), die Botschaft von *der* ›Offenbarung‹ nicht verkrusten zu lassen, sondern als lebenspendendes Prinzip immer neu verwirklicht zu sehen. Sie ermöglicht zudem jene Dialogik, die sich dem göttlichen Geist stellt, der will, wo *er* will (vgl. Joh 3,8). Gottes Offenbarung wird christlich in seiner uneinholbaren Fülle erst dort erahnt, wo – dreifaltig – die Rede ist von Gott, dem unermesslichen Grund, seiner radikalen Selbstmitteilung in Jesus Christus, dem Wort, und der bleibenden, in der liebenden Hingabe seines Geistes sich vollziehenden Selbstentäußerung. Eine geistbewußte Theologie findet dabei auch den Weg von *der* ›Offenbarung‹ zu *den* ›Offenbarungen‹, vor wie nach Christus. Umgekehrt steht eine geistvergessene Christozentrik in der Gefahr, in einer Engführung zu enden.«<sup>6</sup> Genau dies ist auch das Fazit meiner Laudatio auf die Studie von Pater Tobias Specker: Sie steht für eine solche »geistbewußte Theologie«, und ich bin sicher und ich danke dafür, dass ich auch in Zukunft noch vieles von ihm lernen kann, in einem Gespräch, das sich daran orientiert: »ut in omnibus quaerant Deum exuentes se ...«.



5 Vgl. Gerhard GÄDE, Der Koran als Selbstmitteilung Gottes? Theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit, in: Theologie und Philosophie 94 (2019) 235–250, 235; DERS., Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn u. a. 2009, 206–212.

6 WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentalthologie (Anm. 1), 177.





## Präferenz der Differenz: Zur Habilitationsschrift von Tobias Specker von Ömer Özsoy

Die Habilitationsschrift von Tobias Specker trägt einen Titel, der bereits eine Vielfalt von Forschungsfragen und Zielsetzungen erkennen lässt: »Gottes Wort und menschliche Sprache – Christliche Offenbarungstheologie im Gespräch mit islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran«.

Das Hauptproblem, mit dem sich Specker als »Formalobjekt« seiner Arbeit befasst, ist die Spannung zwischen sprachlicher Phänomenalität und göttlicher Alterität. So richtet sich die ihn bewegende systematisch-theologische Frage danach, wie »der dem Menschen unverfügbare, allem Geschaffenen gegenüber bleibend andere Gott in der Offenbarung eine konkrete Gestalt [gewinnt], ohne dass seine Alterität dadurch minimiert oder gar aufgehoben würde?« Dabei zeigt er sich dessen durchaus bewusst, dass diese Spannung nicht explizit christlich, d.h. auf die Christologie eingeschränkt, sondern auch dort gegeben ist, wo eine Religion predigt, Gott habe gesprochen. Um diese Spannung als gemeinsamen Nenner der christlichen und muslimischen Offenbarungstheologien zu behandeln, sucht sich Specker als »Materialobjekt« seiner Reflexion den islamisch-theo-

logischen Diskurs über die Unnachahmlichkeit des Korans, die sog. *iʿğāz al-Qurʾān*, heraus.

Die Rezeption und Analyse der innerislamisch vielfältigen *iʿğāz*-Vorstellungen erfolgen anhand von zwei Gruppen von Beispielen, die durch ihre horizontale und vertikale Ausrichtung mitunter es ermöglichen, erkennbare Perspektivenwechsel im Verlauf des islamisch-theologischen Denkens zu verfolgen. Zur historischen und systematisch-theologischen Einordnung der Thematik werden dabei zwei muʿtazilitische Theologen, an-Nazzām (gest. zw. 835-845) und al-Qāḍī ʿAbdalğabbār (gest. 1024), herangezogen. Als exemplarische Positionen werden aus der vormoderne die sprachphilosophisch sensible *iʿğāz*-Konzepte, wie etwa die des muʿtazilitischen Gelehrten ar-Rummānī (gest. 994) und der beiden Ašʿariten al-Ḥaṭṭābī (gest. 998) und al-Bāqillānī (gest. 1013), sowie aus der Moderne eher literaturwissenschaftlich angelegte Konzepte, Sayyid Quṭb (gest. 1966), Mustansir Mir und Navid Kermani zugehörig, unter die Lupe genommen. Specker resümiert, in den repräsentierten zeitgenössischen Konzepten einen Perspektivenwechsel erkannt zu haben, »indem nicht mehr von der vorausgesetzten theologischen Wunderkriteriologie hin zur spezifischen sprachlichen Gestalt des Koran gedacht wird, sondern vielmehr die Besonderheit der sprachlichen Gestalt des Koran erhoben und sodann auf ihre theologischen Implikationen durchleuchtet werden soll«. Die Grundlage dieses Specker zufolge mit einem relationalen Verständnis der Alterität zusammenhängenden Wechsels der Blickrichtung sei bereits durch al-Ğurğānī (gest. 1078) gelegt worden, der nicht nur die *iʿğāz*-Vorstellung literaturwissenschaftlich argumentierte, sondern auch anstrebte, andersherum die literaturwissenschaftlichen Eigenschaften des Korans theologisch ertragreich zu machen. Das Materialobjekt besteht nicht



in den als ausgewählte Perspektiven näher analysierten Konzepten, sondern erstreckt sich über weitere moderne Ansätze zu literarischen bzw. strukturellen Charakteristika des koranischen Textes, wie etwa die von Nasr Hamid Abu Zayd und Angelika Neuwirth.

Im letzten Kapitel, das der »christlichen Theologie im Gespräch mit den islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit« gewidmet ist, wendet sich Specker zunächst gegen einfache katechetischen Gegenüberstellungen, um seinem Forschungsgegenstand gerecht zu werden und somit die Selbstverortung seiner Arbeit im Rahmen der Fächerkanon der katholischen Theologie nochmal zu betonen. Denn der insbesondere zeitgenössische Korandiskurs der Muslime ist so bunt, dass eine bloß vergleichende Analyse nur durch Ignoranz dieser Vielfalt möglich wäre. Begleitet durch diese Sensibilität setzt er sich dann mit der christlich-arabischen Rezeption der muslimischen *iʿğāz*-Vorstellungen auseinander, die in Briefwechseln zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Theologen aus dem Mittelalter zum Ausdruck kommen. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die »verborgenere, indirekte Auseinandersetzungen« von Elias von Nisibis (gest. 1046) mit der *iʿğāz*-Doktrin, die Specker zufolge in seinem *Kitāb al-Mağālīs* aufzufinden sind. Diese Blickschärfung ist aus Sicht der Intertextualität ausdrücklich zu begrüßen und eignet sich dafür, auf andere interreligiöse Diskussionsbereiche übertragen zu werden.

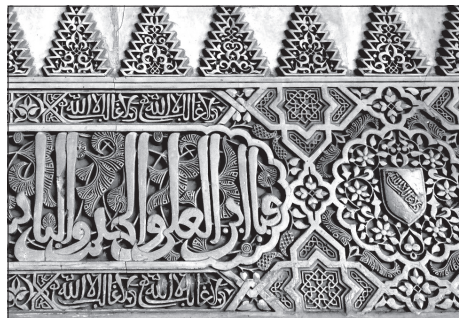
Ein programmatisches Anliegen Speckers ist, weder zur islamischen *iʿğāz*-Doktrin an sich noch zu den dargestellten Positionen zu ihr bestätigend oder widerlegend Stellung zu beziehen. Trotz dieser methodischen Distanzierung unterscheidet sich seine Arbeit von religionswissenschaftlichen und islamwissenschaftlichen Studien insofern, als sie über das phänomenologische Interesse hinaus offenbarungstheo-

logisch situierte und christlich geprägte Forschungs- und Erkenntnisinteressen verfolgt und hofft, »eine differenzierte christliche Bezugnahme zu ermöglichen, die gerade die Eigenart ihres Offenbarungsverständnisses angesichts der islamischen Positionen tiefer versteht«. Es wäre eine Grenzüberschreitung, wenn ich zu beurteilen wagte, inwieweit seine Hoffnung in Erfüllung gegangen ist. Ich erlaube mir aber, meine Bewunderung über seine Vertrautheit mit islamischen Primärquellen sowie Durchdringungsfähigkeit in innerislamische – klassische wie zeitgenössische – Debatten zu äußern, ohne die so eine zu krönende Arbeit nicht zustande gekommen wäre, und die nicht ohne Weiteres bei allen Expert\*innen des jungen Faches Islamische Theologie in Deutschland als selbstverständlich vorauszusetzen sind. Nicht umsonst sieht er sich der Erklärung verpflichtet, dass seine Arbeit, auch wenn sie aus den eigenen Studien der islamischen Theologie und der Zusammenarbeit mit muslimischen Theolog\*innen entstanden ist, letztlich als eine christlich-theologische Arbeit zu betrachten ist. An dieser Stelle gewinnt die methodologische Verortung seiner Arbeit einen existenziellen Charakter. Da er im Endeffekt am eigenen Erkenntniswert der islamischen Positionen in ihren eigenständigen systematischen Zusammenhängen für eine christliche Theologie interessiert ist, will er seine Arbeit eindeutig innerhalb der katholischen Fundamentaltheologie verortet sehen. Sie grenzt sich entschieden von einer rein agonalkompetitiven Verhältnisbestimmung ab und sieht sich dem mikrologischen Zugang sowie zur Positionalität im Wechselspiel verpflichtet. Obwohl die Arbeit das Islamische und Christliche operationell aufeinander bezieht, ist sie auch keine komparativ-theologische – im Sinne von »vergleichend« – Arbeit. Diese aufmerksame und gewissenhafte Selbstverortung impliziert zugleich eine Profilschärfung für den Stiftungslehrstuhl »Katholische

Theologie im Angesicht des Islam« an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

Tobias Specker bietet in seiner Habilitationsschrift viel Material und Anstoß für akademische Diskussionen, und zwar nicht nur durch seine durchdachten wissenschaftsphilosophischen und theologiethoretischen Überlegungen, sondern auch durch seinen gelungenen Umgang insbesondere mit dem Materialobjekt. Als Anhang werden Kerngedanken, Vorzüge und Einsprüche, die teilweise der Arbeit zugrunde liegen und teils durch die Arbeit gewonnen wurden, als zentrale Anliegen der Arbeit in »dreißig Thesen« formuliert. Sie lassen sich wohl als konkretisierende Einlösung der »Präferenz der Differenz« betrachten.

Zum Schluss sei der Mehrwert der Habilitationsschrift von Specker für die Islamische Theologie würdigend hervorgehoben, der an ihrem Beitrag zur Sprachfähigkeit der deutschsprachigen Islamischen Theologie, gar zur Selbstfindung des islamisch-theologischen Denkens überhaupt zu messen ist. Es wäre zu wünschen, dass nach dem Vorbild dieser sprach- und literaturwissenschaftlichen Rekonstruktion der islamisch-theologischen Reflexion über die Spannung zwischen sprachlicher Phänomenalität und göttlicher Alterität und ihrer christlichen Rezeption neue Bemühungen entstehen, dieses facettenreiche muslimische Reflexionserbe über das Offenbarungsgeschehen beispielsweise zeichentheoretisch nachzuzeichnen. ♦



## Danksagung von Tobias Specker SJ

Lieber Professor Vellguth,  
lieber Dr. Höbsch,  
liebe Professorin Eckholt  
und lieber Professor Özsoy,  
lieber Rektor Meckel  
und vor allem natürlich lieber Hans,  
liebe Freunde und Mitfeiernde,

**D**a der Dank für eine so erfreuliche und ermutigende Würdigung auch etwas mit Erinnerung und vorausschauender Verpflichtung zu tun hat, darf ich Ihren Blick auf das Bild lenken, das sich auf dem Programmablauf befindet, der an Ihrem Platz liegt. Es ist Erinnerung, weil es ein Foto aus der letzten christlich-muslimischen Summerschool ist, in der die mir sehr wichtige existenzielle und geistliche Begegnung gepflegt wird. Es ist Vorausschau, weil es hoffnungsvoll auf ein postgraduales Programm zwischen Frankfurt, Granada und Innsbruck verweist, vor allem aber hat es zentral etwas mit der Programmatik des Lehrstuhls zu tun.

Es ist ein Foto eines nicht ganz unbekannten Bauwerks aus dem Emirat von Granada, dem Nasridenpalast (14. Jahrhundert) der Alhambra, und es schließt islamisch inspirierte Kalligraphie und ein heraldisches Motiv aus der europäisch-christlichen Tradition zusammen. Komplementäre Verbindungen von islamisch und christlich inspirierten ästhetischen Elementen in christlichen Bauwerk finden Sie im Mudéjar-Stil, der Stilelemente der islamischen Architektur mit Elementen von Romanik und der Gotik verbindet. Wenn Sie noch ein literarisches Beispiel wollen, so ist an die Übersetzung der Psalmen in das Arabische 889 durch Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī zu denken, in Cordoba 889 entstanden und mit koranischen Begriffen wie (*ar-rahmān*, *al-kitāb* und *hudā*, *sūra* und *zabūr*) durchsetzt. Es ist also ein gutes Bild für das, was der romanische Philologe und große Liebhaber Andalusiens, Georg Bossong, meinte, wenn er sagte, dass die unvergängliche Leistung des maurischen Spanien im Geistigen gelegen habe.

Die Einwände liegen auf der Hand. Um nur einige zu nennen:<sup>1</sup>

Die Zitation des Anderen ist beileibe noch kein Dialog. Genauso gut kann es sich um einen ästhetischen Eklektizismus handeln. Zudem geschieht die Verquickung vor dem Hintergrund der jeweiligen religiösen Dominanz. Und insgesamt ist das Bild einer interreligiösen Harmonie in Andalusien zumindest auch ein idealisierter Rückblick, der vor allem von der sich etablierenden Wissenschaft vom Judentum im 19. Jahrhundert und von den innerspanischen Identitätsdiskussionen im 20. Jahrhundert geleitet wird. Als solcher ist die vermeintliche interreligiöse Harmonie von al-Andalus bis heute auch Objekt politischer Funktionalisierungen, man denke nur an die Allianz der Kulturen, die Erdogan und Zapatero 2007 schlossen.

Nichtsdestotrotz möchte ich für dieses kleine Ornament eine Lanze brechen: Schon ästhetisch schließt es interessanterweise Bild

und Schrift als zwei Ausdrucksformen, die jeweils in Christentum und Islam zentral sind, zusammen (nimmt man einmal großzügig die Heraldik als Bildprogramm). Vor allem aber zeigt es gerade darin, dass hier wohl kein interreligiöses Dialogprogramm, sondern wahrscheinlich bloße ästhetisch geleitete Übernahme am Werk ist, eine lebensweltliche Verquickung. Ganz selbstverständlich ist »der Andere« im »Eigenen« präsent. Im wahrsten Sinne ist der Andere ins eigene Wohnzimmer vorgedrungen und schafft neue Ausdrucksmöglichkeiten. Es ist also nicht zu hoch gegriffen, dieses kleine Ornament als Ausdruck einer religiösen Konvivenz zu sehen. Damit ist ein wichtiges Leitmotiv auch für die Arbeit des Lehrstuhls getroffen:

Der Begriff der Konvivenz stellt das Leben in den Mittelpunkt – gegen alle Theoretiker und Praktiker des Todes, die wir gerade erneut in Frankreich erlebt haben. Vor allem aber ist Konvivenz mehr als Koexistenz: »Schlägt man dazu ein spanisch-deutsches Lexikon auf, findet man sowohl den Begriff Koexistenz als auch den des Zusammenlebens; was, übertragen auf Gesellschaften aller Couleur, und sogar auf die Familie, nicht dasselbe ist: In dem einen Fall nutzt man zu mehreren einen Raum, in dem anderen auch gemeinsam all die Strukturen, in denen Zusammenleben organisiert wird, Kontakte inklusive. ›Menschen, die zusammenleben, teilen sich mehr als nur die Fläche [...], sie leben nicht neben-, sondern miteinander.«<sup>2</sup>

Konvivenz ist also ein anspruchsvolles Programm, das weit über Toleranz und Nebeneinander hinausgeht. Es hat soziale, ökonomische und politische Dimen-

<sup>1</sup> Vgl. in einer ausführlicheren Übersicht: Mariano DELGADO, Der Mythos »Toledo«. Zur Konvivenz der drei monotheistischen Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien, in: Sabine HERING (Hg.), Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte, Opladen 2004, 69–91, 81–83.

<sup>2</sup> S. <https://www.mpg.de/11861991/convivencia> zuletzt abgerufen am 13.3.2021.

sionen – so zum Beispiel die Bejahung des Gemeinwohls durch die unterschiedlichen Gruppen und nicht nur der Nutzung des religiös neutralen Staates, um die eigenen Gruppeninteressen möglichst effektiv zu platzieren.

Diese gesellschaftliche Aufgabe ist für die Religionen und die Theologien eine große Aufgabe und keineswegs selbstverständlich. Sie bedeutet, die Logik der Separation durch die Logik der Relation zu ersetzen. Ich halte es für eine wesentliche Einsicht, dass nicht per se die Gemeinsamkeiten das Miteinander der Religionen gewähren und die Differenzen es gefährden. Es gibt auch vereinnahmende, die Alterität des Anderen missachtende Gemeinsamkeiten und konstruktive Differenzen. Wesentlich geht es um separative und relationale Religionsformen.

Damit ist in gewisser Weise das theologische wie auch praktische Programm des Lehrstuhls geschrieben, nämlich Konvivenz als Verflechtung und echte Beziehung zu unterstützen, herbeizuführen, aber auch theologisch zu durchdenken. Mein Anliegen war und ist, nicht zuerst möglichst öffentlichkeitswirksame Profilierungen zu inszenieren, sondern tragende Netzwerke aufzubauen: Interreligiös, interdisziplinär und international.

Sucht man theologisch ernsthaft nach Verflechtungszusammenhängen, so kann man durchaus auf Hans Waldenfels verweisen. Ich möchte an dieser Stelle nur drei Elemente nennen, in denen er mich inspiriert hat:

Zunächst ist Hans Waldenfels ein differenzbewusster Theologe, der sich wirklicher Fremdheit ausgesetzt hat: Sprachen, vor allem die japanische Sprache, waren für ihn Orte des Verstehens, aber auch Erfahrungen der Befremdung: »Das Fremde sperrt sich [...] gegen die einverleibende Wir-Rede«. <sup>3</sup> Zudem machen fremde Sprachen darauf aufmerksam, dass man auch den inneren Zusammenhang studieren muss und nicht nur Einzelelemente in Beziehung setzen darf.

Sodann weist Hans Waldenfels darauf hin, dass die Begegnung mit dem Fremden keine exotische, unbeteiligte Betrachtung ist, sondern ein echtes Involviertsein bedeutet: »Die Befassung mit der ›Substanz‹ des Fremden [affiziert] unübersehbar auch die ›Substanz‹ des Eigenen.« <sup>4</sup>

Schließlich bringt Hans Waldenfels in den Blick, dass Relationen nicht erst nachträglich zwischen zwei kulturellen oder religiösen Systeme aufgenommen werden, sondern dass die Beziehungen und Verflechtungen konstitutiv sind. Bereits am ursprünglichen Ort der Rede von Kontextualität, nämlich in der modernen Bibelexegese, zeigt er, dass der biblische Text mit seinem Kontext verflochten ist und deshalb außertheologische Erkenntnisse zur Bestimmung dieses Kontextes wie zur Erschließung der Bibel selbst heranzuziehen sind. Dass diese Einsicht in Historizität und Intertextualität heutzutage gerade im Blick auf den Korantext fruchtbar ist und in Frankfurt wie in Berlin gepflegt wird, brauche ich kaum hervorzuheben.

Ich will den Namensgeber abschließend würdigen, indem ich ihm ein Zitat des Sinologen und Philosophen François Jullien zur Seite stellen. Dieser schreibt in seinem recht poetischen Essay mit dem wenig poetischen Titel »Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur«: »Wenn jede Epoche ihre eigene Form des Widerstandes kennt, so halten wir fest, worin er heute besteht: wir müssen uns diesen beiden Bedrohungen – der Uniformierung und dem Identitären – sorgfältig und beharrlich widersetzen. Und, gestützt auf die erfinderische Kraft des Abstands, den Weg zu einem intensiven Gemeinsamen eröffnen.« <sup>5</sup> ♦

<sup>3</sup> Hans WALDENFELS, *Theologische Versuche 2. Gottes Wort in der Fremde*, Bonn 1997, 22.

<sup>4</sup> Ebd., 108.

<sup>5</sup> François JULLIEN, *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, Berlin 2018, 96. Das »Gemeinsame« ist bei ihm als das Relationale zu verstehen.





**Grußwort**  
von Hans Waldenfels  
Im Vordergrund  
der Preisträger



**Danksagung**  
von Tobias Specker



**von links nach rechts**  
Klaus Vellguth  
Tobias Specker  
Hans Waldenfels  
Thomas Meckel

---

# IN MEMORIAM Ulrich Winkler 1961–2021

---

**A**m 27. Januar 2021 starb ao. Univ.-Prof. Dr. Ulrich Winkler, stellvertretender Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg und langjähriger Mitarbeiter am Fachbereich Systematische Theologie, an den Folgen einer schweren Erkrankung. Neben seinem großen Engagement in fakultäts- und universitätspolitischen Belangen sowie in Forschung und Lehre im Bereich der systematischen Theologie war es vor allem sein leidenschaftlicher Einsatz für die Gründung, den Aufbau und die Weiterentwicklung des 4Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, das seine Tätigkeit in Salzburg und weit darüber hinaus kennzeichnete.

Geboren in Alberndorf (Oberösterreich), maturierte Ulrich Winkler 1980 am Gymnasium Petrinum in Linz und absolvierte bis 1982 den Ersten Studienabschnitt der Fachtheologie an der damaligen Philosophisch-Theologischen Hochschule in Linz. Das Studienjahr 1982/83 verbrachte er an der Dormitio in Jerusalem – ein Ort des Theologietreibens, der ökumenischen Begegnung und der interreligiösen Auseinandersetzung, der ihm zeit seines Lebens viel bedeutete. 1983 bis 1987 studierte er Fachtheologie und Selbständige Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg und absolvierte auch Gaststudien an den Universitäten Tübingen und München. 1988 begann Ulrich Winkler seine berufliche und wissenschaftliche Laufbahn an der Universität Salzburg; er wurde Lehrbeauftragter und Assistent am Institut für Dogmatik bei Prof. Gottfried Bachl, promovierte 1995 mit einer Arbeit zur Schöpfungstheologie, wurde 2001 Assistenzprofessor und 2010, nachdem er sich mit der Studie *Wege der Religionstheologie* im Fach Dogmatik habilitiert hatte, Privatdozent und ao. Universitätsprofessor.

**S**eit sich im Jahr 1991 eine Projektgruppe für Theologie Interkulturell an der Salzburger Theologischen Fakultät engagierte und jedes Jahr eine Gastprofessur organisierte, nahm Ulrich Winkler mit großem Interesse an diesen Entwicklungen Anteil und gestaltete sie tatkräftig mit, sodass im Jahr 2001 ein entsprechendes Institut und fünf Jahre später das Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen eingerichtet werden konnte. Zugleich setzte er sich intensiv mit religionstheologischen Debatten auseinander und trug maßgeblich dazu bei, dass der aktuelle Problemstand des religionstheologischen Diskurses in Salzburg rezipiert wurde. Eine Pionierleistung in diesem Zusammenhang war die Herausgabe der deutschen Übersetzung der Studie *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* von Jacques Dupuis SJ im Jahr 2010. Sein besonderes



Interesse fand die Auseinandersetzung mit Komparativer Theologie, der er im WS 2012/13 auch einen Aufenthalt als *Visiting Scholar am Center for the Study of World Religions* an der Harvard University sowie zahlreiche Teilnahmen an Tagungen der *American Academy of Religion* (AAR) sowie der *European Society for Intercultural Theology and Religious Studies* (ESITIS) widmete.

Ulrich Winkler hat in Salzburg zahlreiche Initiativen gesetzt und sie beharrlich vorangetrieben, so etwa die Gründung der Subreihe »interkulturell« der »Salzburger Theologischen Studien«, die Gründung und langjährige Herausgeberschaft der *Salzburger Theologischen Zeitschrift*, die Einführung des jährlichen »Empfangs der Religionen« an der Theologischen Fakultät in Salzburg und nicht zuletzt die Leitung des Universitätslehrgangs »Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess«, der ihm ein besonderes Anliegen war und den er an den Standorten St. Virgil Salzburg, Lassalle-Haus Bad Schönbrunn und Romerohaus Luzern für viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu einem spannenden Forum interreligiösen Lernens und spiritueller Bildung machte. Immer wieder lud er Vortragende ein, die theologisch und religionswissenschaftlich an innovativen Themen arbeiteten und den Studierenden neue Bereiche erschlossen. In den Jahren 2016 bis 2019, in denen Ulrich Winkler den Laurentius Klein-Lehrstuhl für Biblische und Ökumenische Theologie am Theologischen Studienjahr in Jerusalem innehatte, konnte er seine bisherigen Erfahrungen und Kompetenzen nochmals in besonderer Weise einbringen und die Studierenden zu einem systematisch anspruchsvollen, ökumenisch offenen und interreligiös sensiblen Theologietreiben ermutigen. Kurz vor seinem Aufbruch nach Jerusalem konnte er am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen ein FWF-Projekt einwerben, das sich mit der interreligiösen Biografie Bettina Bäumers beschäftigt – einer österreichischen Indologin, die übrigens als erste Frau ein Ehrendoktorat der Salzburger Universität erhalten hatte.

Eine Anmerkung, die Ulrich Winkler in einem Beitrag seiner Habilitationsschrift formulierte, bringt sein theologisches Ethos eindrücklich auf den Punkt: »Spirituelle Bildung ist nur in treuer Beharrlichkeit möglich, die auch das Widerständige, Befremdende, Herausfordernde und Unverständliche des Glaubens nicht einfach abschüttelt, wenn es der subjektiven Behaglichkeit widerstrebt. Sie ist eben kein unverbindliches Spiel.« Dieses Durchhaltevermögen, dieser Mut, sich dem Herausfordernden zu stellen – gerade auch in der religionstheologischen Theorie und Praxis – zeichneten das Wirken Ulrich Winklers aus. Das breit aufgestellte, innovative und durchaus auch streitbare Engagement Ulrich Winklers von den ersten Anfängen von »Theologie Interkulturell« in den 1990er Jahren bis hin zur Einrichtung einer Professur für Religious Studies an der Salzburger Theologischen Fakultät im Jahr 2015 hat Spuren hinterlassen, die Dankbarkeit hervorrufen und der Zuversicht Raum geben, dass Theologie gerade in gesellschaftlichen Umbruchszeiten ein ungemein kreatives Potential verwirklichen kann.



Franz Gmainer-Pranzl

---

# Theologische Abschlussarbeiten 2019 | 2020

**Zur Missionswissenschaft und  
Religionswissenschaft  
Im akademischen Jahr 2019|2020**

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben.

Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

**Missionswissenschaft**  
einschließlich der Missionsgeschichte

**Religionswissenschaft**  
einschließlich der Religionsgeschichte

**Interreligiöser und interkultureller Dialog**

**Theologische Inkulturation  
und ortskirchliche Entwicklungen**

**Theologie der Religionen  
Christliche Soziallehre, Kirchen und  
Theologiegeschichte im Kontext  
der genannten Themenbereiche**

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

---

## Augsburg

**Katholisch-Theologische Fakultät  
der Universität Augsburg**

### Beckel, Bianca

Die Flucht der Israeliten aus Ägypten.  
Ein Vergleich der Darstellung in Kindertora,  
Kinderbibel und Kinderkoran als Chance  
für den Religionsunterricht

*Prof. Dr. G. Langenhorst  
Staatsexamen/Oktober 2019*

### Menhofer, Anna

Interreligiöse Lieder im Religionsunterricht?  
Beispiele, Chancen, Grenzen

*Prof. Dr. G. Langenhorst  
Staatsexamen/Juli 2020*

### Anetekhai, Leonard Oshiokhamele

The Church as a Voice of the Poor in the  
Light of the Pact of the Catacombs of 1965  
(Domitilla): A Nigerian Perspective

*Prof. Dr. A. Laumer  
Lizentiat/Juli 2019*

---

## Freiburg/Schweiz

**Theologische Fakultät  
der Universität Freiburg/Schweiz**

### Specker, Tobias SJ

Gottes Wort und menschliche Sprache.  
Christliche Offenbarungstheologie im Gespräch  
mit islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran

*Prof. Dr. J. Negel / Prof. Dr. H. Schmid  
Habilitation/FS 2020*

**Graz****Katholisch-Theologische Fakultät  
der Universität Graz****Bajzek, Viktoria**

»Per pasta ad astra« – Die Gemeinschaft  
des Fliegenden Spaghettimonsters:  
Religionsparodie oder religiöse Gemeinschaft  
des 21. Jahrhunderts?  
*Univ.-Prof. DDr. F. Winter*  
*Master/Februar 2020*

**Neubauer, Lisa**

Achtsamkeit als neue Kardinaltugend?  
Der Achtsamkeitsbegriff bei Leonardo Boff im  
Vergleich mit der aristotelischen Tugendlehre  
*Univ.-Prof. DDr. R. Esterbauer*  
*Master/Juli 2020*

**Heiligenkreuz im Wienerwald****Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI.  
Heiligenkreuz****Kietzer, Mario**

Dominanz des Kapitals?  
Eine wissenschaftliche Untersuchung über  
die Struktur der Ungleichheit im Spiegel der  
gegenwärtigen Globalisierung  
*Univ.-Prof. Dr. Ch. Spieß*  
*(Katholische Privatuniversität Linz)*  
*Magister/in Bearbeitung*

**Innsbruck****Katholisch-Theologische Fakultät  
der Universität Innsbruck****Brugger, Isabella**

Mutter Teresa:  
Gottesdienst als Menschendienst  
*Prof. Dr. M. Lintner*  
*Master/April 2020*

**Di Tella, Melanie**

Nachhaltigkeit als christliches Thema und Umwelt-  
erziehung im Religionsunterricht.  
Mit Blick auf die »Agenda 2030 für nachhaltige  
Entwicklung« und die Enzyklika »Laudato si'«,  
die Rolle des Christen und die sich daraus  
ergebenden Handlungsmöglichkeiten im  
Religionsunterricht  
*Prof. Dr. P. Renner*  
*Master/Mai 2020*

**Engl, Julia**

Islam.Koran.IS.  
Die Interpretation des Koran im IS  
*Prof. Dr. P. Renner*  
*Master/Juni 2019*

**Pernter, Miriam**

Außerirdisches Leben.  
Welche Hypothesen, Sichtweisen und  
Fragen finden sich in den Naturwissenschaften  
und Religionen wieder?  
*Prof. Dr. P. Renner*  
*Master/Juni 2020*

**Joy, Josmon**

The End or the Transformation of Sacrifice.  
An Exploration of the Religious Practice  
of Sacrifice in a Cultural-Historical  
Context of a Violent Victimized World  
*Prof. em. Dr. J. Niewiadomski*  
*Diplom/November 2019*

**Kumar Hrudayaraj, Bala Kiran**

Compatibility and Parallelism between Capabilities  
Approach (Amartya Sen, Martha Nussbaum) and  
Catholic Social Doctrine: its application to  
economic Political Context of India  
*Prof. Dr. W. Guggenberger*  
*Diplom/September 2019*

**Ströhle, Michael**

Freie Christgläubige als JüngerInnen  
und MissionarInnen in der Welt  
*Prof. Dr. R. A. Siebenrock*  
*Diplom/in Bearbeitung*

**Kabiru, Gilbert Mburu**

Alcohol and drug addiction:  
An integrative pastoral care approach  
for Eldoret diocese in Kenya  
*Prof. Dr. Ch. Bauer /*  
*Prof. Dr. W. Guggenheimer*  
*Promotion/Juli 2020*

**Nguyen, Bich Tuong Vu**

»Ich habe das Werk vollendet, das du  
mir gegeben hast« (Joh 17,4).  
Untersuchungen zum Sendungsauftrag  
Jesu nach dem Johannesevangelium  
*Prof. Dr. B. Repschinski /*  
*Prof. Dr. A. Vonach*  
*Promotion/Juli 2020*

**Porathur, Sinto Jose**

Neoplatonism, the Advaita Vedanta and Com-Con  
Method for Cross-Cultural Philosophizing  
*Prof. Dr. Ch. Kanzian / Prof. Dr. H. Kraml*  
*Promotion/Juni 2020*

**Porathur, Sinto Jose**

Pastoral Ministry Through Life-Witnessing  
(Pastoraler Dienst durch Lebenszeugnis).  
A Spirituality Model Based on the Life-Witnessing  
of St. Teresa of Calcutta to Overcome the  
Pastoral Issues of the Presbyters in the  
Archdiocese of Trichur  
*Prof. Dr. Ch. Bauer /*  
*Prof. Dr. W. Guggenheimer*  
*Promotion/Juni 2020*

**Xu, Feiyan**

Qi und der Heilige Geist.  
Versuch einer Verbindung zwischen verschiedenen  
Qi-Lehren aus den chinesischen Klassikern und  
dem Heiligen Geist  
*Prof. Dr. Ch. Bauer / Prof. Dr. A. Gutheinz*  
*Promotion/Mai 2020*

**Löffler, Alexander SJ**

Christsein mit religiöser Doppelbindung.  
Chancen und Herausforderungen der christ-  
lichen Zenpraxis  
*Prof. Dr. R. Bernhardt (Basel) /*  
*Dr. habil. E. Furlinger (Krems) /*  
*Ass.-Prof. Dr. M. Rötting (Salzburg)*  
*Habilitation/Juli 2020*

**München****Katholisch-Theologische Fakultät  
der LMU München****Arockiaswamy, Alphonse**

A Critical Study on the Church as  
»People of God« in Lumen Gentium:  
Impact on FABC's Self-Understanding of  
the Church in Relation to the Role of  
the Laity in Asia/India  
*Prof. Dr. B. Stubenrauch*  
*Promotion/Juli 2020*

**Kunnel Alex, Jaison**

Communion Ecclesiology as Commitment to  
Ecumenism.  
The Reception of the Second Vatican  
Council in the Syro Malabar Church with  
particular reference to Archbishop Joseph  
Powathil and Matthew Vellanickal  
*Prof. Dr. B. Stubenrauch*  
*Promotion/Juli 2020*

**Osnabrück****Institut für katholische Theologie  
der Universität Osnabrück****Biney, Joseph**

The significance of the Eucharistic meal  
vis a vis the Akan concept of communal meal  
*Prof.in Dr. M. Eckholt*  
*Promotion/in Bearbeitung*

**Dillenseger, Friederike**

ZwischenWeltenGlauben: »Kwaheri, teures  
Kwiro«.  
Missionstheologische Überlegungen anhand  
von Aufzeichnungen der Missionsbenedik-  
tinerinnen von Tutzing in Ostafrika  
(1908-1918)  
*Prof.in Dr. M. Eckholt*  
*Promotion/in Bearbeitung*

**Parzinger, Severin**

Übersetzung und Konvivenz –  
Glaubenspraktiken in der Chiquitania/Bolivien  
*Prof.in Dr. M. Eckholt*  
*Promotion/in Bearbeitung*

**Paderborn****Theologische Fakultät  
Paderborn****Beidaghy, Mojtaba**

Der Mensch als Selbstmitteilung Gottes.  
Offenbarungstheologie und theologische  
Anthropologie bei Karl Rahner (1904-1984)  
und Morteza Motahhari (1919-1979)  
*Prof. Dr. K. von Stosch /*  
*Prof. Dr. M. Legenhausen*  
*Promotion (Dr. phil.)/Dezember 2019*

**Heupts, Cordula**

Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes.  
Theologische Ästhetik im christlich-  
islamischen Gespräch  
*Prof. Dr. K. von Stosch /*  
*Prof. Dr. J. Meyer zu Schlochtern*  
*Promotion (Dr. theol.)/November 2019*

**Mohagheghi, Hamideh**

Theologie der Gewalt.  
Eine Verhältnisbestimmung zwischen  
Koran und Gewalt  
*Prof. Dr. K. von Stosch /*  
*Jun.-Prof.in Dr. M. Tatari*  
*Promotion (Dr. phil.)/Dezember 2019*

**Salzburg****Katholisch-Theologische Fakultät  
der Universität Salzburg****Baur, Dietmar**

Säkulare Spiritualität – Eine Untersuchung  
zu Lebensorientierung und Sinnerfüllung als  
religionswissenschaftliche Kategorien eines  
alternativen Spiritualitätsverständnisses  
*Univ.-Prof. Dr. M. Rötting*  
*Master/März 2020*

**Dietmüller, Marion-A.**

Das Phänomen des Multiple Religious Belonging.  
Religionswissenschaftliche Forschungsmethoden  
aus dem Fokus multipler Religionszugehörigkeit  
*Univ.-Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl*  
*Master/Mai 2020*

**Oberlechner, Manfred**

Wider den defizitorientierten Zwang zur  
Assimilation für Fremde – für eine humanistische  
Pädagogik in der Migrationsgesellschaft  
*Univ.-Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl*  
*Master/Juni 2020*

**Pieslinger, Sarah**

Religiöse Dialektik der Moderne:  
Religion zwischen Individualisierung und  
Eventisierung. Santiago de Compostela  
als religiöses Event?  
Eine religionswissenschaftliche Analyse  
der Bedeutung des Pilgerortes für Pilger  
und Pilgerinnen  
*Univ.-Prof. Dr. M. Rötting*  
*Master/März 2020*

**Schauer, Norbert Christoph**

Islamismus und Nationalsozialismus im  
religionswissenschaftlichen Vergleich –  
Auf der Suche nach eindeutigen Weltbildern  
in Geschichte und Gegenwart  
*Univ.-Prof. Dr. M. Rötting*  
*Master/April 2020*

**Hoffmann, Anna Magdalena**

Heimat – (k)ein Menschenrecht in einer  
globalisierten Welt?  
Differenzierungen einer komplexen  
Fragestellung  
*Ass.-Prof.in G. Putz*  
*Diplom/Oktober 2019*

**Strohriegel, Michael Alexander**

Herausforderungen für Theologie Interkulturell  
und Kirche im gesellschaftlichen und kulturellen  
Wandel  
*Univ.-Prof. DDr. F. Gmainer-Pranzl*  
*Diplom/Oktober 2019*

**Aschenbrenner, Lina Marie Elisabeth**

The Gaga Effect – A Body-Focused  
Ethnography on the Aesthetics and Body  
Knowledge of a Neo-Spiritual Israeli  
Movement Practice  
*Univ.-Prof.in Dr. A. Koch (Linz)/*  
*Dr.phil. A. Hermann (Bonn)*  
*Promotion/August 2020*

**Kilasara, Ewald**

Domestic Violence against Women in Tanzania.  
The Contribution of Moral Theology to  
encounter the Challenge  
*Univ.-Prof.in Dr. A. Walser/*  
*Prof. DDr. P. Fonk (Passau)*  
*Promotion/April 2020*

**Shin, Sung won**

Studien zur kontextuellen Fundamentaltheologie.  
Analyse, Kritik und Überzeugung der  
kontextuellen Fundamentaltheologie (2005)  
von Hans Waldenfels  
*Univ.-Prof. Dr. G. M. Hoff/*  
*Univ.-Prof. Dr. Ch. Wook Heo (Seoul)*  
*Promotion/Juli 2020*

**Tran-Huu, Sarah Franziska**

Die Faszination alternativer Spiritualität.  
Eine religionspsychologische Studie zu  
narrativer Identität, Bedürfnisbefriedigung  
und Körperlichkeit im Konversionsprozess  
zur neureligiösen Gruppe Terra Sagrada  
*Univ.-Prof.in Dr. A. Koch (Linz)/*  
*Univ.-Prof. Dr. F. Winkler*  
*Promotion/Mai 2020*

**Sankt Georgen****Philosophisch-Theologische Hochschule  
Sankt Georgen in Frankfurt am Main****Brusky, Carolin**

Von den Zwischentönen zur Partitur der Möglichkeiten.

Zum Verhältnis von Musik und Gebet im interreligiösen Beten von Christentum und Islam

*Prof. Dr. T. Specker SJ*

*Magister/SS 2020*

**Lindl, Vanessa Viviane**

Persistenz des Heiligen?

Eine Untersuchung zu Hans Joas' Theorie der Sakralisierung

*Prof. Dr. O. Wiertz*

*Magister/SS 2020*

**Müller, Christine**

Ein hoffnungsvoller Fall?!

Zur Spiritualität diakonischen Ordenslebens

*Prof. DDr. K. Kießling*

*Magister/WS 2019/2020*

**Shimoail, Diana**

Von der Substitutionstheorie zur Israel-verwiesenheit der Kirche.

Juden und Christen als Geschwister im Glauben

*Dr. A. Löffler SJ*

*Magister/SS 2020*

**Wiesner, Sonja**

Klimawandel und Gerechtigkeit.

Ethisch verantwortliches Handeln aus christlicher Perspektive

*Prof. Dr. B. Emunds*

*Magister/SS 2020*

**Doos, Yossab**

Das Vaterbild in der Familie.

Empirische Forschung mit christlichen Familien in Ägypten

*Prof. DDr. K. Kießling /*

*PDIn Dr. B. Hoyer*

*Lizentiat/Mai 2020*

**Ntiyamira, Fidèle de Charles**

Versöhnungsprozesse im Gefolge des ruandischen Genozids.

Eine empirische Untersuchung mit Jugendlichen

*Prof. DDr. K. Kießling /*

*PDIn Dr. K. Csiszar*

*Lizentiat/November 2019*

**Owusu, Eric**

The Fate of the Dead and the Living at the Lord's Parousia:

Exegesis of 1 Thessalonians 1:9-10;4:13-18;5:1-11 with Emphasis on History of Religions, Source, Form and Text Critical Methods of Biblical Interpretation

*Prof. Dr. A. Wucherpfennig SJ /*

*Prof.in Dr. M. Peetz*

*Promotion/November 2019*

**Wolff, Michael**

Soziale Teilhabe von älteren Menschen.

Empirischer Vergleich und sozialetische Reflexion dreier Wohlfahrtsstaaten

*Prof. Dr. B. Emunds /*

*Prof. Dr. J. Kädtler*

*Promotion/Februar 2020*

**St. Augustin****Kölner Hochschule****für Katholische Theologie (KHKT)****Arockiam, Edwin Raj**

Die Rolle und Wirkung der Mission der Kirche in Tamil Nadu auf die heutige Gesellschaft

*Prof. Dr. M. Üffing*

*Diplom/Magister/in Bearbeitung*

**Duggimpudi, Eleas Reddy**

Grundlagen, Entwicklungen und Umsetzung des Interreligiösen Dialogs seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

*Prof. Dr. M. Üffing*

*Diplom/Magister/in Bearbeitung*

**Gerlich, Benjamin**

Sakralisierte Macht im Kontext spirituellen Missbrauchs. Ein Vergleich aus religionswissenschaftlicher Perspektive am Beispiel von Neuen Geistlichen Gemeinschaften und der Rigpa-Bewegung

*Dr. C. Hoffmann*

*Diplom/Magister/Mai 2020*



**Aretz, Bernd**

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle  
im Blick auf den Dialog mit dem Judentum

*Prof. Dr. P. Ramers*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Grauer, Harald**

Georg Höltker, Ethnologe und Missions-  
theologe (1895-1976)

*Prof. Dr. J. Piepke*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Kongbo-Gbassinga, Cédric**

Compassion und Barmherzigkeit als Ausdrucks-  
formen der Anerkennung der Anderen und  
als Fundament von Versöhnung und Frieden  
verdeutlicht am Beispiel der aktuellen Konflikte  
in der Zentralafrikanischen Republik

*Dr. C. Hoffmann*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Vallendar****Philosophisch-Theologische Hochschule  
Vallendar****Hostert-Hack, Carolin**

Sozial-caritative Bewegungen und das  
Wirken der Elisabethvereine insbesondere  
im 19. Jahrhundert im Bistum Trier

*Prof. Dr. J. Schmiedl ISCh*

*Magister/SS 2020*

**Allhorn, Wolfgang**

Wie Glauben das Leben bewegt –  
Ordensmuseen als interkulturell geprägte  
Orte missionarischer Präsenz

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Hamburger, Klaus**

Missionarische Spiritualität

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Keller, Alexander**

Von der Missionsvereinigung zum weltweit  
tätigen Solidaritätswerk für Frauen.

Geschichte, theologische Grundlagen  
und Wirken des Päpstlichen Missionswerks  
der Frauen in Deutschland in den Jahren  
1893-2013

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Khup, Huam Mang Joseph**

Kleine Christliche Gemeinschaften  
in Myanmar als Realisationsform einer  
partizipativen Kirche

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Lurweg, Judith**

Taizé als Ort missionarischer Präsenz

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Nwankwo, Linus Chukwudi**

A Religio-Cultural Enquiry into the Reality  
of Christian-Muslim Relationship in Igbo-Land,  
Nigeria: in the Light of Nostra Aetate

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/Juli 2019*

**Nelles, Hans Matthias**

Das Internationale Institut für missions-  
wissenschaftliche Forschungen im Spiegel  
der Missionsgeschichte

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Mehling-Sitter, Sabine**

Buen Vivir als missionstheologisches Paradigma.

Die Inkulturation eines »Lebens in Fülle«

(Joh 10,10)

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Simon, Matthias**

Jugendhaus am Knock als ein Missions-  
haus der Erzdiözese Bamberg

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Voges, Katja**

Religionsfreiheit im christlich-muslimi-  
schen Dialog.

Optionen für ein christlich motiviertes  
und dialogorientiertes Engagement

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/Juli 2020*

**Wilhelms, Julia**

Dem Herrn gehört die Erde.

Eine Theo-Ökologie des Mensch-Seins  
im Zeitalter des Anthropozän

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Promotion/in Bearbeitung*

**Ibrahim, Isis**

Identität und Schöpfungsglaube

*Prof. Dr. mult. K. Vellguth*

*Habilitation/in Bearbeitung*

**Wien**

---

**Katholisch-Theologische Fakultät  
der Universität Wien****Breuer, Gudrun**

Lifestyle versus Lebenskunst.

Eine kritische Analyse der Marke Rituals  
und das ambivalente Potential ritualisierter  
Selbstfürsorge in einer beschleunigten  
Welt

*ao. Univ.-Prof. i.R. K. Baier*

*Master Religionswissenschaft/*

*September 2020*

**Kolp, Cornelia Julia**

American Gods – Ein Beispiel für den  
religiösen Wandel?

*ao. Univ.-Prof. H. G. Hödl*

*Master Religionswissenschaft/*

*Februar 2020*

**Reiskopf, Bernadette Maria**

Die reinigende Wirkung des Wassers  
in den Religionen im Vergleich  
von Hinduismus und Judentum

*ao. Univ.-Prof.in B. Heller*

*Master Religionswissenschaft/*

*August 2020*

**Milota, Katharina**

Johannes von Torquemada

OP als Verteidiger der Conversos

*Univ.-Prof. Dr. Th. Prügl*

*Mag. theol./März 2020*

**Rota, Laurentius Yustinianus**

»Die Menschen stärken, den Glauben  
kommunizieren«.

Die Beiträge der Themenzentrierten  
Interaktion (TZI) für die Basisgemeinde-  
katechese in der Erzdiözese Ende auf  
Flores, Indonesien

*Univ.-Prof.in Dr. A. Lehner-Hartmann*

*Mag. theol./Februar 2020*

# Bücher

## Anna Maria Busse Berger

*The Search for Medieval Music in Africa and Germany, 1891-1961.*  
Scholars, Singers, Missionaries  
*The University of Chicago Press /*  
*Chicago/London 2020, 351 S.*

Sowohl im Allgemeinen in der Geschichtsschreibung über die Entwicklung der deutsch-überseeischen Beziehungen als auch im Besonderen in der Kolonial- und Missionsgeschichte ist eine Form der Interaktionen der diese gestaltenden Akteure unterbelichtet geblieben. Gemeint ist die Musik und die diese gestaltenden Akteure. Deren künstlerisches Schaffen wird in dem hier vorzustellenden Buch als »medieval Music« bezeichnet. Zumindest für diejenigen Leser, die keine Musikwissenschaftler sind, kann dies etwas verwirrend sein. Es sei denn, man versteht unter dieser Bezeichnung die Kirchenmusik.

In dem recht umfangreichen Werk möchte die an der University of California lehrende Musikprofessorin die Geschichte der Musikwissenschaft neu bewerten und deckt deren deutsche und nicht zuletzt die als »global« bezeichneten Wurzeln, die im 19. Jahrhundert entstanden sind, auf und bewertet die bislang vorliegenden Forschungen auf Grundlage aktueller Recherchen neu. Dabei enthüllt Anna Maria Busse Berger bisher nur am Rande betrachtete historische Zusammenhänge wie die zwischen der damals »wiederentdeckten« mittelalterlichen Musik, dem Aufstieg des Gemeinschaftsgesangs und der Art und Weise, wie sich afrikanische Musik mit der praktischen Missionsarbeit in der deutschen Kolonialzeit überschneiden hat. Auf Grundlage ihrer auf tiefgehende Forschungsarbeit beruhenden Erkenntnisse bietet die Verfasserin eine neue Sicht auf die Musikkultur des frühen 20. Jahrhunderts in Deutschland und der Region Südafrika, in der die damalige deutsche Kolonie Deutsch-Ostafrika lag und aus der vornehmlich das heutige Tansania entstanden ist.

Das Buch besteht aus drei Teilen. Busse Berger beginnt mit den Ursprüngen der vergleichenden Musikwissenschaft um 1900, als frühe Befürworter Ideen aus der vergleichenden Sprachwissenschaft verwendeten, um zu testen, ob Parallelen zwischen

nichtwestlicher und mittelalterlicher europäischer Musik gezogen werden konnten. Sie wendet sich dann den Jugendbewegungen der damaligen Zeit zu, so der Wandervogel-, der Jugendmusik- und der Singebewegung, deren Fokus auf dem gemeinsamen Musizieren lag und viele Musikwissenschaftler beeinflusste. Schließlich analysiert sie in Fallstudien zu protestantischen und katholischen Missionsgesellschaften im heutigen Tansania, in denen Missionare, darunter viele Musikwissenschaftler und ehemalige Mitglieder von Jugendgruppen, arbeiteten, die dort gepflegte Musik. Ihre Forschungen ergänzt sie durch ethnografische Fragestellungen und legt einen Fokus auf die regionale bzw. lokale Musik der unterschiedlichen Gemeinschaften der autochthonen Bevölkerungen.

Busse Berger beleuchtet diese lange übersehenen transnationalen Zusammenhänge und die Rolle der globalen Musik in der frühen Musikwissenschaft und formt eine neue Konzeption der musikwissenschaftlichen Forschung in einem entscheidenden Teil des 20. Jahrhunderts. Damit hat die Verfasserin auf ein Manko in den historischen Forschungen nicht nur der deutschen Überseegeschichte hingewiesen. Dieses Desiderat in der Forschung ist kaum zu erklären, spielte die Musik doch vor allem in der Missionshistoriographie eine gewichtige Rolle. Das ist mit Sicherheit den Missionshistorikern bekannt, jedoch hat sich mit dieser Thematik kaum jemand explizit beschäftigt, obwohl sowohl in der einheimischen Missionsgemeinde als auch in von den Missionaren durchgeführten schulischen Ausbildungen Musik und Musikunterricht dazugehörten.

Schon in den vorhergehenden wissenschaftlichen Publikationen hat Busse Berger sich mit der Schnittstelle zwischen Oralität und Alphabetisierung in der frühen europäischen Musik beschäftigt. Während sie sich zuvor auf Notation, Improvisation und Erinnerung im Mittelalter und in der Renaissance konzentriert hatte, hat sie nunmehr den Forschungsblick erweitert und hat in den heutigen Ländern des globalen Südens arbeitende europäische Missionare, hier vor allem diejenigen, die in Ostafrika tätig waren, in ihre Überlegungen einbezogen. Dies macht das Buch zu einem interdisziplinären Werk, welches das Potenzial hat, ein Standardwerk zu werden, denn hierin werden Entwicklungen, kognitive Anregungen, historische Zufälle und Gesetzmäßigkeiten, persönliche Schicksale, gesellschaftliche und künstlerische Prozesse beschrieben und miteinander verknüpft, die sowohl für Kultur- und Musikwissenschaftler, Ethnomusikologen, Kolonial-, Afrika- und Missionshistoriker sowie Mediävisten von Interesse sind. Denn die mit Fakten unterlegten Schlussfolgerungen ermöglichen den Fachvertretern, über den Rand ihrer eigenen Wissenschaftsdisziplinen zu schauen.

Im Mittelpunkt – aus missionsgeschichtlicher Sicht – stehen Missionare verschiedener Gesell-

schaften aus drei Konfessionen. Zwei Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine (Traugott Bachmann und Franz Ferdinand Rietzsch) sowie von der Bethel Mission Otto Hagen und der bekannte und auf dem ehemaligen Missionsfeld bis heute hoch verehrte Lutheraner aus der Leipziger Mission Bruno Gutmann und einige katholische Benediktiner aus St. Ottilien. Sie alle stammen aus Missionsgesellschaften mit lebendigen Musiktraditionen und haben umfangreiche Veröffentlichungen und Briefe hinterlassen, die ihre gewonnenen Erfahrungen in Afrika beschreiben.

Bemerkenswerterweise waren die meisten dieser Missionare zwei bedeutenden Bewegungen in der Kultur des frühen 20. Jahrhunderts ausgesetzt, die ein leidenschaftliches Interesse an mittelalterlicher Musik hatten: der neu etablierten Disziplin der vergleichenden Musikwissenschaft und der Jugendmusik- und Singebewegung. Erich Moritz von Hornbostel und Carl Stumpf, Begründer der vergleichenden Musikwissenschaft, gründeten beispielsweise in Berlin ein Phonogramm-Archiv, um mündlich übermittelte Musik aus aller Welt zu sammeln, zu analysieren, zu vergleichen und zu klassifizieren. Sie waren überzeugt, dass Musik in »primitiven« Kulturen der mittelalterlichen Musik ähnlich ist, und zogen oft weitreichende Schlussfolgerungen hin zur mittelalterlichen Musik.

Viele der nach Übersee ausgesandten Missionare haben Aufnahmen afrikanischer Musik gemacht, die noch heute im Berliner Phonogramm-Archiv aufbewahrt werden und der Forschung zur Verfügung stehen.

Die intensive Beschäftigung mit der Musik der außereuropäischen Kulturen belegt, dass in irgendeiner Weise die meisten Missionare an der deutschen Jugendmusik- und Singebewegung beteiligt waren; Bewegungen, die versuchten, alte Musik und Volksmusik wiederzubeleben, indem sie Gregorianischen Gesang, lutherische Chöre und Renaissance-Polyphonie redigierten und aufführten.

Die Fragen, die Anna Maria Busse Berger zu beantworten sucht, lassen sich vielleicht wie folgt formulieren: Wie haben die vergleichende Musikwissenschaft und die Jugendmusikbewegung die Musik in den Missionsstationen und demzufolge die christliche Missionierung beeinflusst? Haben Missionare die Chöre in die sogenannten Eingeborenen Sprachen übersetzt und veröffentlicht, die sie in ihrer missionarischen Arbeit verwendet haben? Haben sie die Notenschrift eingeführt? Haben die Missionare die Mitglieder der von ihnen besuchten Gemeinden gebeten, neue Hymnenverse und Melodien zu erstellen, die sie besser verstehen und attraktiver finden würden? Gab es Raum für Improvisation? Wenn sie offen für lokale Kultur waren, welchen Raum gab es dann für die Musik der Träger der indigenen Kulturen? Konnten die Missionare den neuen Gemeinden beibringen,

wie man Polyphonie singt? Und wenn ja, in welcher Beziehung stand diese polyphone Praxis zur lokalen Polyphonie? Haben sie ethnografische Recherchen zur vorgefundenen musikalischen Praxis geleistet und versucht, das, was sie herausgefunden haben, mit der Musik des Mittelalters und der Renaissance in Verbindung zu bringen?

Es kann von der Verfasserin eindeutig belegt werden, dass vor etwa einhundert Jahren die Disziplinen der historischen Musikwissenschaft (Erforschung der europäischen Kunstmusik) und der Ethnomusikologie (Erforschung außereuropäischer Musik) auf vielfältige Weise miteinander verflochten waren. So hofften Musikhistoriker, Erkenntnisse über die Beschaffenheit der mittelalterlichen Musik in Europa zu gewinnen, und zwar aus den neuesten Entdeckungen von Musik in »primitiven« Gesellschaften. In dieser Begegnung spielte Erich Moritz von Hornbostel eine zentrale Rolle, die die Verfasserin entsprechend herausstellt.

Er gilt als einer der Begründer der vergleichenden Musikwissenschaft, die sich allmählich zu jenem Fach entwickelte, welches heute als Ethnomusikologie bezeichnet wird. Das vorrangige Ziel der vergleichenden Musikwissenschaft bestand damals darin, Darbietungen mündlich überlieferter Musik aus der ganzen Welt zu sammeln, um sie zu analysieren, zu vergleichen und zu klassifizieren. Das war der Grund, warum Hornbostel zusammen mit seinem Lehrer Carl Stumpf das Berliner Phonogramm-Archiv gründete. Hornbostel entwickelte seine Forschungen nach dem Vorbild der vergleichenden Sprachwissenschaft, wie sie etwa einhundert Jahre zuvor in Berlin betrieben wurde, insbesondere von Jakob Grimm, Franz Bopp und Wilhelm von Humboldt. Diese Sprachwissenschaftler sammelten Grammatiken, um Sprachfamilien zu konstruieren und Protosprachen zu rekonstruieren.

Was in dem vorliegenden Buch herausgearbeitet wird, aber in der Missionshistoriographie kaum bekannt sein dürfte, ist die Tatsache, dass Humboldt auf die dazu vorgenommenen und dokumentierten Untersuchungen von Missionaren aus der ganzen Welt zurückgriff. Das inspirierte Hornbostel, und so stellte er Missionaren und Mitgliedern der Kolonialverwaltung Phonographen zur Verfügung unter der Maßgabe, dass sie ihre Aufnahmen nach Berlin zurückschickten, damit er sie auswerten konnte. Er wollte unbedingt herausfinden, auf welche Weise die unterschiedlichen Musiktraditionen aus der ganzen Welt zusammenhingen und miteinander verwandt waren und welche Rückschlüsse sie möglicherweise auf die antike und mittelalterliche Musik Europas zuließen.

Auch wenn einzelne Fachvertreter – und der Rezensent kann hier nur als Missions- und Kolonialhistoriker urteilen – mit einigen weiteren Erkenntnissen aus ihren Spezialgebieten die Darlegungen vervollständigen oder in dem einen oder anderen

Detail korrigieren könnten, so sei es gestattet, das vorliegende exzellent gegliederte und geschriebene Buch als äußerst wichtige Inspiration und Ergänzung zu den bisherigen Forschungsfragen und -ergebnissen für die Missionshistoriographie zu bezeichnen. Es sollte in den der Ausbildung von kirchlich-missionarischen Entwicklungshelfern sowie der Ausbildung von Theologen und Historikern dienenden Bibliotheken nicht fehlen. ♦

*Ulrich van der Heyden/  
Grahamstown/South Africa*

### **Thomas Gergen (Hg.)**

60 Jahre Redemptoristenklöster  
Bous und Püttlingen.  
Europa und Glaube bieten Zukunft.  
*Conte Verlag /St. Ingbert 2020, 500 S.*

**D**as zu besprechende Werk mit dem optimistisch klingenden Untertitel bietet in seinem überwiegenden Teil eine dezent kommentierte Hauschronik des von 1949 bis 2009 bestehenden Redemptoristenklosters Bous im Saarland. Hinzutreten eine erzählerisch aufbereitete Chronik des Redemptoristinnenklosters Püttlingen und kurze, weiterführende Aufsätze. Maßgeblicher Initiator für die Neugründung des Klosters Bous war Johannes Hoffmann, von 1947 bis 1955 saarländischer Ministerpräsident. Für den Mitbegründer der Christlichen Volkspartei des Saarlandes galten Christentum und geistliche Gemeinschaften als Motoren für ein friedliches und geeintes Europa der Zukunft. Eine sehr lesenswerte Einführung des Herausgebers stellt dies besonders heraus. Die enge Verknüpfung der Geschichte des Klosters mit dem politischen Geschick des Saarlandes prägt dementsprechend auch die Eintragungen in der Hauschronik vor allem der fünfziger und sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts. So erfährt man von noch lange nach der Ablehnung des Saarstatuts bestehenden auch innerkatholischen Spaltungen zwischen »CVP- und CDU-Pastören« (202) und sehr engen politischen Verflechtungen kirchlicher Akteure. Im Fall des Klosters Bous zeigt sich dies exemplarisch am geplanten Bau eines Freibades der Ortsgemeinde in der unmittelbaren Nähe des Klosters. Entsprechende Zusagen an das Kloster unter der Regierung Hoffmann, dass ein solcher Bau für alle Zukunft ausgeschlossen sei, wurden nach deren Ablösung wieder zurückgenommen und der Streit hierüber viele Jahre lang kommunalpolitisch ausgefochten. Dies alles erlaubt teilweise amüsante, aber auch irritierende Einblicke in das »katholische Weltbild« der frühen BRD, wenn etwa das Kloster sich in Sachen Schwimmbad von einem Rechtsanwalt vertreten lassen muss und man eher durch Zufall an die Saarbrücker Kanzlei Dr. Charles Levy herantritt. Das recht ver-

krampft laufende Aufeinandertreffen mit dem jüdischen Anwalt wurde in der Chronik ausführlich geschildert: »Wir aber mussten schmunzeln, dass es sich durch die Umstände so gefügt hatte, dass ein Jude uns im Kampf gegen die ›Christen‹ zu Hilfe kam« (201).

Weitere interessante Beobachtungen lassen sich bezüglich der regelmäßig veranstalteten Volksmissionen durch die Redemptoristen bis hinein ins Sauerland (man gehörte zur Kölner Provinz) machen. Vor allem finanzielle und personelle Probleme prägen über die ganze Zeit die Schilderungen der Chronik, die im Laufe der Jahre allerdings immer spärlicher und lückenhafter werden, bis sie 1980 schließlich ganz abbrechen. Die häufigen und ausführlich geschilderten Besuche von Missionaren aus der Weltkirche in Bous, wie etwa im Falle des gebürtigen Püttlingers Kardinal Josef Clemens Maurer, Erzbischof von Sucre, zeigen die enge internationale Verflechtung des Klosters und seiner Bewohner auf.

Gerade für eine Chronik wäre ein Namen- und Ortsregister sehr hilfreich gewesen, um gezielt nach Orts- und Personennamen suchen zu können. Vielleicht ist das eine Idee für eine mögliche weitere Auflage. Der Band insgesamt gibt Zeugnis von der nachhaltigen Verbundenheit vieler Menschen mit der missionarischen Präsenz der Redemptoristen im Saarland.

*Christoph Nebgen /Saarbrücken*

### **Dietmar Müßig**

Die Jungfrau im Silberberg.  
Ein kolonialzeitliches Marienbild aus  
Potosi als Zeugnis andiner Theologie  
(Weltkirche und Mission 13)  
*Verlag Friedrich Pustet /  
Regensburg 2020, 448. S.*

**D**ie vorliegende Publikation ist eine erweiterte Version der 2018 an der Katholischen Privat-Universität Linz als Dissertation eingereichten und angenommenen Studie auf der Schnittstelle von Ikonographie, Kirchengeschichte, Missionswissenschaft und kontextueller Theologie. Neben einem Glossar von Begriffen auf Spanisch und Quechua, einer Zeit- und Ortstafel, einem Namens- und Ortsregister und dem umfangreichen Bildmaterial (47 Seiten) im Anhang gliedert sich die Arbeit in fünf Teile sowie ein Literaturverzeichnis, das die wichtigsten Quellen aus der Kolonialzeit und des kirchlichen Lehramts sowie eine umfangreiche Sekundärliteratur enthält.

Die Auseinandersetzung mit einer ikonographischen Abbildung als Grundlage und Ausgangspunkt theologischer Reflexion ist zwar nicht neu, aber kaum zuvor wurde ein Bild aus der Kolonialzeit Spaniens derart intensiv und systematisch studiert,

um den Beitrag für eine genuine »andine Theologie« deutlich zu machen. Die *Virgen del Cerro* (Jungfrau des Berges) aus der bolivianischen Bergbaustadt Potosí, das zur Zeit seiner Entstehung zu den wichtigsten Städten der damals bekannten Welt gehörte, ist in einschlägigen Kreisen sehr wohl bekannt und wurde vor allem von der Ethnologie und Kunstgeschichte immer wieder diskutiert. Mit dieser Arbeit rückt aber die theologische und missionswissenschaftliche Perspektive in den Mittelpunkt, und damit die Frage nach einer ikonographischen kontextuellen Theologie. Wie der Autor selber ausführt, ist es »das Ziel der vorliegenden Arbeit, [...] die andine Theologie zu entschlüsseln, die sich hinter dieser kolonialzeitlichen Darstellung der *Virgen del Cerro* verbirgt« (12).

Das Bild steht exemplarisch für die theologische und religiöse Hybriditätsthematik, wonach sich (in diesem Fall) Motive aus der andinen Kosmovision mit europäischen Elementen auf eine unnachahmliche und kompakte Art und Weise verbinden. Die Arbeit geht von einem semiotischen Kulturbegriff aus, also der »Kultur« als Trägerin von zum großen Teil kodierten Bedeutungen, angereichert durch die im *performative turn* (Turner) der Kulturwissenschaften vorgenommene Fokussierung auf Ritualhandlungen, wie sie bis in die Gegenwart bei Prozessionen, Wallfahrten und religiös konnotierten Symbolhandlungen zu beobachten sind.

Im ersten Kapitel mit dem Titel »Bilder im Kulturkontakt« untersucht der Autor den Stellenwert von Sakralbildern in der Pastoral der Kolonialzeit, um darauf aufbauend eine kulturtheoretische Reflexion zu Bildern allgemein vorzunehmen und aus der Sicht der *postcolonial studies* das Thema der »Hybridität« zu vertiefen. Die eigentliche These und leitendes Motiv der Studie besagt, dass im Prozess der Begegnung der iberokatholischen mit der andinen Kultur gleichsam ein »dritter Raum« (third space) geschaffen worden ist, der nicht einfach eine Adaptation der katholischen europäischen Weltansicht durch indigene Maler darstellt, sondern Ausdruck einer eigenständigen und subversiven Neuschöpfung ist. Wie die andine »Volksreligiosität«, so sind auch die von indigenen Künstlern (Frauen kamen in diesem patriarchalen und klerikalen Kontext nicht vor) gefertigten Werke des »andinen Barock« Ausdruck der (kulturellen und religiösen) Überlebensstrategie und des Versuchs einer Neukonfiguration von Identität.

Das zweite Kapitel widmet sich der Analyse des Bildes *Virgen del Cerro* als »einzigartiger Ikonographie« (73). Die Verbindung von Maria mit dem Motiv des »Berges« ist ein in der Ikonographie-Geschichte eher selten vorkommendes Bild und deshalb für die Beurteilung der Singularität des Materialobjekts der vorliegenden Studie wegweisend. Das Gemälde aus der Kolonialzeit ist keine zufällige Komposition, sondern Ergebnis eines klaren und

durchstrukturierten Konzepts, das ausgehend vom Motiv der Marienkrönung deutlich indigene Ziele in pastoraler und politischer Hinsicht verfolgt.

Im dritten Kapitel erläutert der Autor die Arbeitshypothese der »doppelt kodierten Identität« (kolonial und andin) und der »doppelten Loyalität« des Künstlers (bzw. Auftraggebers), welche dem Bild *Virgen del Cerro* zugrunde liegt. Dieses entstand im Kontext der spanischen Conquista, genauer des spanischen »Silberfiebers« im 17. Jahrhundert (das Bild muss wohl auf die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts datiert werden, auch bleibt eine genaue Zeitbestimmung immer noch offen) und ist somit Ausdruck einer politischen Theologie kolonialen Zuschnitts. Zugleich aber bildet es auch einen Rechtfertigungsversuch für den Machterhalt »indigener« Autoritäten und Eliten (Kaziken). Je nach Lesart und Loyalität wird die eine oder andere Deutung vorherrschend.

Das vierte und bei weitem umfangreichste Kapitel geht auf die Deutung der *Virgen del Cerro* im Licht andiner Kosmovision ein. Dabei werden unterschiedliche »andine« Zuschreibungen von Maria durchbuchstabiert, wie sie in der andinen Weltanschauung (»Kosmovision«) und Religiosität im kulturellen und religiösen Einflussbereich des *Tawantinsuyu* (Inka-Reich) auch trotz der Kolonialisierung durch die Spanier noch stark präsent waren und daher auch vom Künstler sicherlich mitbedacht wurden. Insbesondere geht der Autor auf die Assoziationen (bzw. religiös-kulturellen Konvergenzen) von Maria und *Chakana* (kosmische Brücke), *Mama killa/p'axsi* (Mutter Mond), *Pagarina* (Ursprung), *Ilia* (Tiere), *Ispalla* (Pflanzen), *Pachamama* (Mutter Erde), *Sapay Qoya* (Inka-Königin), *Qoya* (Herrin der Mine) und *Waka* (Ort des Opferkults) ein. Für europäisch gebildete TheologInnen und KulturwissenschaftlerInnen ist vor allem das Motiv der »Mutter Erde« geläufig, während die anderen Zuschreibungen sicherlich ein weiteres Panorama für die Frage eines religiösen »Parallelismus« öffnen.

Das fünfte und letzte Kapitel, das für die Publikation speziell erweitert und vertieft worden ist, bezieht sich auf die im Untertitel erwähnte »andine Theologie«, und zwar nicht einfach als einer Größe, die im Zusammenhang mit den kontextuellen Theologien gegen Ende des 20. Jahrhunderts entstanden ist, sondern die bereits als solche in der Kolonialzeit präsent war. Dabei geht der Autor auf die eingangs erwähnte »Hybridität« der Volksreligiosität (als »Anders-Ort« der Pastoral) ein, wendet diese aber pastoral- und missionstheologisch im Sinne einer neuen Identität im »dritten Raum« (third space). Besonders innovativ sind die Reflexionen zu neuen »Gottesbildern«, die von der *Virgen del Cerro* gleichsam evoziert werden. Mittels der »Abduktion« – einer dritten Form logischer Ableitung – ist es möglich,



aus herkömmlichen theologischen Schemata des Entweder-Oder herauszufinden und einer ikonographischen Darstellung aus der Kolonialzeit überraschende Aspekte und theologisch kreative Elemente abzugewinnen.

Damit ist die These der Arbeit bestätigt, wonach die *Virgen del Cerro* ein »Zeugnis andiner Theologie« darstellt. Für Dietmar Müßig bleibt die »hybride Theologie« der Anden aktuell und könnte wohl auch – das führt aber der Autor nicht aus – auf ikonographische Darstellungen in anderen Kontexten, auch dem europäischen, angewandt werden.

Die vorliegende Publikation ist eine gute und notwendige Ergänzung zu den mehrheitlich kunstgeschichtlich oder ethnologisch ausgerichteten Studien der *Virgen del Cerro* (Jungfrau im Silberberg). Dabei bedient sich der Autor nicht nur theologischer Zugänge, sondern zieht auch kulturtheoretische, ikonographische, semiotische und dekoloniale Perspektiven mit ein. Es handelt sich also – trotz des hauptsächlich theologischen bzw. missionstheologischen Anliegens – um eine interdisziplinäre oder transdisziplinäre Studie, die sich zum Ziel gesetzt hat, anhand eines sakralen Bildes aus der Kolonialzeit die Frage der »Dekolonialität«, die gerade für Lateinamerika heute so wichtig ist, neu zu stellen. Obwohl es sich bei der *Virgen del Cerro* deutlich um ein koloniales Bild handelt, kommt in ihm ein wichtiger Aspekt »hybrider« Theologie zum Ausdruck, nämlich die Ambivalenz von Bedeutungen und deren Zuordnung zu bestimmten kulturellen und semiotischen Universen.

Andine Theologie ist demnach nicht einfach christliche Theologie in andinem Gewand und auch nicht andine Kosmvision in christlichem Gewand, sondern im Sinne des *third space* der Kulturwissenschaften etwas Neues. Damit stellt der Autor ganz explizit die Frage nach der Identität – nicht nur der religiösen – von Künstler, Auftraggeber und Betrachter eines Bildes wie jenem der »Jungfrau im Silberberg«. Wie der Autor im Lauf seiner Studie immer wieder ausführt, hatten Bilder (vor allem religiöse Darstellungen) unter den Bedingungen der Kolonialisierung ganz spezifische Bedeutung: einerseits waren sie Gegenstand des »Kampfes gegen den Götzendienst« (*campañas para la extirpación de la idolatría*), andererseits dienten sie als Vehikel der Missionstätigkeit im Sinne einer *Biblia Pauperum*, und schließlich waren sie in den Händen und Augen der indigenen Bevölkerung Elemente des Widerstandes und der Persistenz der eigenen Kultur, Religiosität und Identität. Die *Virgen del Cerro* verkörpert all diese Aspekte und ist deshalb ein hervorragendes Beispiel dafür, die komplexen Vorgänge von Aneignung, Umdeutung und doppelter Bedeutung von christlichen Symbolen und Bildern durch die indigen andine Bevölkerung aufzuzeigen.

Der Autor hat in akribischer Kleinarbeit eine Analyse der *Virgen del Cerro* vorgenommen, wie sie bislang einmalig ist. Zudem hat er die jüngsten Studien kulturtheoretischer und philosophischer Reflexionen zur andinen »Kosmvision« und der »Konvergenz« christlicher (vor allem katholischer) und indigen-andiner Figuren und Phänomene sichtbar gemacht. Dass er sich dabei nicht des abgegriffenen und nicht mehr sehr ergiebigen Begriffs des »Synkretismus« bedient, macht die Arbeit umso aktueller und bedeutet auch einen größeren Grad an Differenziertheit. Leider fallen die Schlussfolgerungen etwas knapp und holzschnittartig aus, da gerade bei der Frage nach einem »dekolonialen« und »feministischen« Gottesbild in andiner Ausprägung die Debatte heute erst am Entstehen ist. Aber die vorliegende Arbeit ist ein wichtiger und wegweisender Anstoß für diese weiterführenden Diskussionen. ♦

Josef Estermann/Luzern

#### Karl Josef Rivinius SVD

»Wir sind Weiße und wollen Weiße bleiben«  
Rassismus in Deutsch-Südwestafrika  
*EOS/St. Ottilien* 2021, 493 S.

Karl Josef Rivinius legt mit diesem Buch eine Studie vor, die weder polemisch noch politisch einseitig engagiert darstellt, was die treibende geistige Kraft hinter den Ereignissen des Herero/Nama-Feldzugs der deutschen Schutzmacht in Südwestafrika von 1904 bis 1908 war. Nach den einführenden Kapiteln von europäischem Kolonialismus (19-47), Deutschlands Eintritt in die Kolonialpolitik (48-88) und der Besiedlungspolitik von Deutsch-Südwestafrika (89-126) beginnt der Hauptteil mit der Schilderung der Aufstände der Herero und Nama gegen die deutsche Schutzmacht (127-226), die Niederschlagung der Aufstände durch die deutschen Schutztruppen (227-317) und die ideologische Debatte um die Rassenfrage in der Kolonie und im Mutterland (318-427). Das hier verarbeitete Material stammt größtenteils aus Archivbeständen des Bayerischen Hauptstaatsarchivs München, des Bundesarchivs Berlin-Lichterfelde/Reichskolonialamt, des Generallandesarchivs Karlsruhe und des Politischen Archivs des Auswärtigen Amtes Berlin. Die Archivarien werden sorgfältig in den zahlreichen und ausführlichen Fußnoten dokumentiert.

Die einleitenden Kapitel resümieren in Kurzform die Kolonialgeschichte der europäischen »Schutzmächte« einschließlich Deutschlands und bilden den ideengeschichtlichen Hintergrund der folgenden Auseinandersetzung zwischen den Einheimischen und der Besatzungsmacht Deutschland. Die damalige offizielle Terminologie »Schutzgebiet« »Schutzmacht« und »Schutztruppen« sind nach

heutigem Verständnis ein zynischer Euphemismus, denn der »Schutz« galt allenfalls den deutschen Siedlern und Interessen, um sie vor den Anfeindungen der Einheimischen zu schützen. Streitpunkt war vor allem die Frage des Landbesitzes, denn das bessere Land mit Wasservorräten wurde den einheimischen Viehzüchtern nach und nach mit der Begründung weggenommen, dass sie das gute Land nicht zum Ackerbau nutzen konnten. Dass die Herrero und Nama nomadische Viehzüchter waren und keinen Ackerbau kannten, wurde ihnen zum Verhängnis, denn aus deutscher Sicht waren sie eben nur »faule Neger«, deren Umerziehung sogar zwecklos erschien. Daher bestand die Kolonialmentalität darin, die Einheimischen als billige Arbeitskraft in der Landwirtschaft, im Bergbau und in der Errichtung der verkehrstechnischen Infrastruktur auch zwangsweise einzusetzen. Der Aufstand der Herero und Nama gegen die Besatzungsmacht war voraussehbar und unter den gegebenen Umständen unvermeidlich. Es ging jetzt darum, »das Joch abzuschütteln« (191), wozu der aus der Äthiopischen Kirche der Kap-Kolonie stammende »Prophet« Shepherd Stuurman (auch Klaas Shepherd oder Hendrik Bekeer genannt) behauptete, die Kraft zu besitzen, durch Salbung unverwundbar zu machen und mit seinen Gesalbten die Deutschen aus dem Land treiben zu können (192).

Unter Major Theodor Leutwein, Gouverneur und Oberbefehlshaber (bis 1904) in Deutsch-Südwestafrika von 1898 bis 1905, brach der Krieg 1904 gegen die Herero aus. Die zögerliche und vermittelnde Haltung des Gouverneurs in dieser Krisenzeit passte der Preußischen Regierung in Berlin nicht, sodass er 1904 durch den neuen Oberbefehlshaber Generalleutnant Lothar von Trotha abgelöst wurde. Sein Ziel war es, »die aufständischen Stämme mit Strömen von Blut und Strömen von Geld« zu vernichten. Rivinius resümiert: »Unter seinem Kommando kam es zu unbeschreiblichen Gewaltexzessen und einem brutalen Vernichtungsfeldzug der Schutztruppe gegen Herero und Nama, einem entsetzlichen Kriegsverbrechen und einem Verbrechen gegen die Menschlichkeit mit folgenreichen Kollateralschäden« (146). Der permanente Zwist mit Gouverneur Leutwein war vorprogrammiert, infolgedessen Leutwein 1905 nach Deutschland zurückbeordert wurde. In einer Proklamation an das Herero-Volk vom 2. Oktober 1904 ließ von Trotha verkünden: »Ich, der große General der deutschen Soldaten, sende diesen Brief an das Volk der Herero. Die Hereros sind nicht mehr deutsche Untertanen ... Das Volk der Herero muss jedoch das Land verlassen. Wenn das Volk dies nicht tut, so werde ich es mit Groot Rohr [Geschütze] dazu zwingen. Innerhalb der deutschen Grenzen wird jeder Herero mit oder ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen. Ich nehme keine Weiber oder Kinder mehr auf,

treibe sie zu ihrem Volk zurück oder lasse sie erschießen. Das sind meine Worte an das Volk der Herero« (150). Acht Monate nach der Erhebung der Herero folgten dem Aufstand im Oktober 1904 die Nama. Der Krieg gegen die Herero war größtenteils ein Jahr später beendet, der Krieg gegen die Nama dagegen nahm Guerillacharakter an und dauerte unter großen Verlusten auf beiden Seiten bis 1908. Nach dem Tod des Nama-Häuptlings Hendrik Witboois 1905 sah von Trotha seine Aufgabe in Südwestafrika für beendet an und kehrte nach Deutschland zurück, wo er den höchsten militärischen Orden *Pour le mérite* erhielt. Kaiser Wilhelm II. empfing ihn demonstrativ nicht persönlich, wahrscheinlich wegen dessen brutaler Kriegsführung und der in Deutschland vernichtenden Kritik daran (225 Fn. 128).

Die Beurteilung der Frage, ob Völkermord oder nicht Völkermord dieses Ereignisses, kommt in diesem Buch etwas zu kurz (315-317). Rivinius zitiert die Mehrheit der Historiker und ebenso den früheren Bundestagspräsidenten Norbert Lammers sowie das Auswärtige Amt, die davon überzeugt sind, dass es Völkermord war, und auf der anderen Seite den Journalisten Bartholomäus Grill, der dazu ausführt: »Die Völkermord-These ist unterdessen in den Mainstream der deutschen Historiografie eingegangen und bisweilen scheint es, als herrsche ein unausgesprochenes Zustimmungsgesetz. Aber es gab und gibt Fachwissenschaftler., die diese These nicht unterschreiben« (315-316). Der Deutsche Bundestag hat bisher keine Entscheidung über diese Frage gefällt. Die deutsche Regierung hat das Wort »Völkermord« vermieden, um sich vor Reparationszahlungen zu schützen. Sachlich jedoch ist der Terminus »Völkermord« von der UN-Völkermordkommission 1951 definiert worden: Völkermord wird in Artikel II in den folgenden Handlungen gesehen, die zur Absicht haben, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören. Es folgen im Einzelnen die Strafbestände: das Töten von Angehörigen der Gruppe, das Zufügen von schweren körperlichen oder seelischen Schäden bei Angehörigen der Gruppe, die absichtliche Unterwerfung unter Lebensbedingungen, die auf die völlige oder teilweise physische Zerstörung der Gruppe abzielen, die Anordnung von Maßnahmen zur Geburtenverhinderung und die zwangsweise Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe. Man hätte sich hier beim Autor eine ausführlichere Diskussion der kontroversen Argumentation gewünscht.

Höchst aktuell ist das letzte Kapitel über den Streitfall »Rassenmischehen« (318-427), weil hier das Phänomen der Rassenfrage in der damaligen Diskussion dokumentiert wird. Der Mainstream der deutschen Presse engagierte sich in der Verurteilung der Rassenmischehen. Die Gründe dafür

lagen in der Befürchtung, durch Vermischung des Bluts die »Reinheit der weißen Rasse« zu zerstören, was dazu führen werde, die Herrschaft über die Kolonialgebiete aufs Spiel zu setzen. Im Blick waren fast ausschließlich die Ehen zwischen einem weißen Mann und einer farbigen Frau, da das umgekehrte Verhältnis geradezu undenkbar war. Man sprach in der Kolonie und im Mutterland im Fall der Mischehe von der »Verkafferung« des weißen Mannes, der sich allzu leicht an das niedrige Kulturniveau seiner Frau angleiche und auf diese Weise seine »Herrenrasse« degradiere. Die Kinder aus diesen Verbindungen sollten nicht mit den Rechten ihrer Väter ausgestattet werden, weil sie »erfahrungsgemäß« die schlechten Eigenschaften beider Elternteile erbten. Gegen diese rassistischen Auffassungen gab es nur wenige Gegenstimmen sowohl in der Kolonie als auch im Mutterland. Das Gouvernement in Deutsch-Südwestafrika versuchte mit allen Mitteln, derartige Mischehen zu unterbinden, indem es eine Eheschließung zwischen Weißen und Schwarzen verbot, sozialgesellschaftliche Ächtung derartiger weißer Übeltäter forcierte und sie von staatlichen Besoldungen ausschloss. Der Reichstag in Berlin diskutierte die Frage der Rassenmischehen in vehementer Form. Zentrumsabgeordnete und Sozialdemokraten strebten eine Legalisierung der Mischehen an, um die Gültigkeit der Ehen zwischen Weißen und Eingeborenen in allen deutschen Schutzgebieten sicherzustellen (375). Am 8. Mai 1912 nahm der Reichstag die Resolution der Kommission für den Reichshaushaltsetat an, in dem eine Legalisierung der schon vorhandenen Mischehen vorgesehen war, neue Mischehen aber verboten werden sollten. Die bereits geborenen Mischlingskinder sollten die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten, die zukünftigen dagegen den Status ihrer eingeborenen Mutter. Die Deutsche Kolonialgesellschaft boykottierte die Resolution und verblieb beim rigorosen Verbot der Mischehen. In der Kolonie wurde die Resolution ignoriert.

Die Stellung der Missionsgesellschaften zur Frage der rassistischen Mischehe war zwiespältig. Der Präses der Rheinischen Missionsgesellschaft im Nama-Land Carl Wandres erklärte in Bezug auf die Resolution von 1912: »Die Mischehen sind nicht nur unerwünscht, sondern geradezu unmoralisch und geben dem Deutschtum einen Schlag ins Gesicht. Die Erzeugung der Mischlinge ist eine Gefahr für unser Land. Mischehen sind stets eine Versündigung an dem Rassenbewusstsein. Ein Volk, das gegen diese Ehre sündigt, sinkt unbedingt auf eine niedrige Stufe und ist, wie die romanischen Völker uns zeigen, nicht fähig, gründliche Kolonisation zu treiben« (401). Er unterstützt diese Überzeugung mit dem Zitat aus Röm 2,24 »Eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden«, und fährt fort: »Unter zehn Fällen von Mischehen verkaffert

in neun Fällen der Weiße« (401). Der Ausschuss der deutschen evangelischen Missionen vom 2. Juli 1912 übernahm zwar die rigorose Ablehnung der Mischehen, erklärte aber, »dass ein gesetzliches Verbot einer legitimen Ehe zwischen einem weißen Mann und einer farbigen Frau nach unserer Überzeugung mit der christlichen Schätzung der Ehe schwer vereinbar ist und außerdem auch den Grundsätzen unserer heutigen Gesetzgebung widerspricht. Wir können weder einen moralischen noch einen rechtlichen Grund finden, der es gestattet, die Freiheit eines mündigen Deutschen in dieser Weise zu beschränken. Überdies liegt es im Interesse der Moralität, dass legitime eheliche Verbindungen nicht zu Gunsten des Konkubinats verhindert werden ... Auch die Mission würde durch ein solches Verbot in eine unerträgliche und vielfach unmögliche Situation gebracht« (405).

Auf katholischer Seite erklärte die Superiorenkonferenz der deutschen Missionsgesellschaften unter dem Vorsitz von P. Armandus Acker CSSp am 10. August 1912: »Wenn auch gegen Rassenmischehen manche Bedenken geltend gemacht werden können, so ist dennoch vom allgemein naturrechtlichen wie vom positiv-christlichen Standpunkt aus ein Verbot dieser Ehen nicht zulässig« (409). Auf der anschließenden Sitzung des Missionsausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 15. August 1912 in Aachen nahm der Zentrumsabgeordnete Karl Bachem zu dieser Frage Stellung, unterstrich noch einmal die Vorbehalte gegen die Mischehe mit Farbigen, betonte aber die grundsätzliche Möglichkeit einer gemischten Eheschließung, denn »die katholische Kirche ist eine Weltkirche, keine Rassenkirche. Die katholische Kirche kennt kein Ehehindernis der Rassenverschiedenheit; und wenn durch Regierungsverordnung ein derartiges Hindernis eingeführt wird, so ist der katholische Missionar von Gewissen wegen nicht in der Lage, sich dem zu fügen« (410). Aufgrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung komme allen Menschen die gleiche Würde vor Gott zu, und in der Verkündigung habe Jesus Christus keinen Unterschied zwischen den Stämmen und Völkern gemacht. Diese Lehre darf nicht aufgegeben werden, denn der Vertrauensverlust der Missionare und an der Wahrheit würden groß sein.

Karl Josef Rivinius' Abhandlung über die Rassenfrage in Deutsch-Südwestafrika ist ein lesenswertes Dokument der neueren deutschen Geschichte. Die Virulenz der Rassenideologie, die sich an der Frage der Rassenmischehe entzündete, verstärkte sich nach dem Verlust der Kolonien 1919 im Mutterland und konzentrierte sich in grausamer Weise auf die einheimischen Juden, Roma und Sinti. Die unmenschliche Rassenideologie mit ihren Millionen Ermordeten bleibt ein Mahnmal für die heutige Zeit. ♦

Joachim G. Piepke/Sankt Augustin

---

# Anschriften

**der Mitarbeiter  
und Mitarbeiterinnen  
dieses Heftes**

## **Adelson Araújo dos Santos SJ**

Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pillotta 4  
IT-00187 Roma

## **P. Lothar Bily SDB**

Don-Bosco-Straße 1  
DE-83671 Benediktbeuern

## **Martin Brunner-Artho**

missio Schweiz  
Rte de la Vignettaz 48  
CH-1700 Fribourg

## **Dr. Gianluca Carlin**

Hardtstraße 14  
DE-53175 Bonn

## **Fides del Castillo**

B1 L4 Carmel Village Phase 1  
Extension  
PH-Majada Out, Calamba,  
Laguna, 4027

## **Wolfgang Deiminger CMF**

Krönleinstrasse 57  
CH-8044 Zürich

## **Prof. Dr. Margit Eckholt**

Universität Osnabrück  
Dogmatik und  
Fundamentaltheologie  
Schlossstraße 4  
DE-49074 Osnabrück

## **Prof. DDR. Mariano Delgado**

Universität Freiburg/Schweiz  
Mittlere und Neuere  
Kirchengeschichte  
Av. de l'Europe 20  
CH-1700 Fribourg

## **PD Dr. Thomas Fornet-Ponse**

missio Deutschland  
Goethestraße 43  
DE-52064 Aachen

## **Samir García Valencia**

Pontificio Collegio  
San Pietro Apostolo  
Viale delle Mura Aurelie 4  
IT-00152 Roma

## **Univ.-Prof. DDR. Franz Gmainer-Pranzl**

Universität Salzburg  
Zentrum Theologie Interkulturell  
und Studium der Religionen  
Universitätsplatz 1  
AT-5020 Salzburg

## **Dr. Niklaus Kuster OFMCap**

Kapuzinerkloster  
Klosterplatz 8/Postfach 1017  
CH-4601 Olten

## **Prof. DDR. Bernhard Lang**

Stormstraße 4  
DE-14050 Berlin-Westend

## **Luis Martínez-Saavedra**

52, Duarrefstrooss,  
LU-9762 Lullange

## **Paul Metzlauff**

Sekretariat der Deutschen  
Bischöfskonferenz  
Kommission für »Geistliche  
Berufe und Kirchliche Dienste«  
Kaiserstraße 161  
DE-53113 Bonn

## **Dr. Hadwig Ana Maria Müller**

Erwinstraße 112  
DE-79102 Freiburg

## **Univ.-Prof. Dr.**

### **Christoph Nebgen**

Universität des Saarlandes  
Lehrstuhl für Kirchen-  
und Theologiegeschichte  
Campus A4 2  
DE-66123 Saarbrücken

## **Prof. Dr. Ursula**

### **Nothelle-Wildfeuer**

Albert-Ludwigs-Universität  
Freiburg  
AB Christliche Gesellschaftslehre  
DE-79085 Freiburg i. Br.

## **Prof. Dr. Ömer Özsoy**

Johann Wolfgang  
Goethe-Universität  
Frankfurt am Main  
Institut für Studien der Kultur  
und Religion des Islam  
Senckenberganlage 31  
DE-60325 Frankfurt am Main

## **ao. Univ.-Prof. Dr.**

### **Gunter Prüller-Jagenteufel**

Universität Wien  
Institut für Systematische  
Theologie und Ethik  
Schenkenstraße 8-10  
AT-1010 Wien

## **Dr. Regina Reinart**

MISEREOR  
Mozartstrasse 9  
DE-52064 Aachen

## **Thomas Schader**

Wendenstraße 7  
DE-99089 Erfurt

## **Prof. Dr.**

### **Joachim Schmiedl Isch**

Philosophisch-Theologische  
Hochschule Vallendar  
Lehrstuhl für Mittlere und  
Neue Kirchengeschichte  
Pallottistraße 3  
DE-56179 Vallendar

## **Prof. Dr. Stefan Silber**

Sodenackerstraße 6  
DE-63877 Sailauf

## **Prof. Dr. Tobias Specker SJ**

Philosophisch-Theologische  
Hochschule Sankt Georgen  
Katholische Theologie im  
Angezicht des Islam  
Offenbacher Landstraße 224  
DE-60599 Frankfurt

## **Prof. Dr. Wolfgang Thönissen**

Johann-Adam-Möhler-Institut  
für Ökumenik im Erzbistum  
Paderborn  
Leostraße 19a  
DE-33098 Paderborn

## **Prof. Dr. Stefan Tobler**

Dep. de Istorie, Patrimoniul si  
Teologie Protestanta  
Bulevardul Victoriei 40  
RO-550024 Sibiu

## **Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth**

Münsterstraße 319  
DE-52076 Aachen

## **Prof. em. DDR.**

### **Hans Waldenfels SJ**

Fischerstraße 8  
DE-45128 Essen

## **Prof. Dr. Karl Wallner OCist**

missio Österreich  
Seilerstätte 12/1  
AT-1010 Wien

## **Dipl.-Theol. Sebastian Walter**

Hansjakobstraße 85c  
DE-81673 München

## **Dr. Christian Weber**

Mission 21  
Missionsstraße 21  
DE-4009 Basel

## **M. phil. Raphael Weichlein**

Professor-Huber-Platz 1  
DE-80539 München

## **Dr. Cesare Zucconi**

Comunità di Sant'Egidio  
Piazza S. Egidio 3/a  
IT-00153 Roma

# Inhalt

## 105. Jahrgang

### ZMR 2021

**zmr**

**Zeitschrift für  
Missionswissenschaft und  
Religionswissenschaft**  
*1911 begründet von  
Joseph Schmidlin*



**Herausgeber  
Internationales Institut für  
missionswissenschaftliche  
Forschungen e.V.**

#### Inhaltsverzeichnisse

1

#### Inhalt Heft 1-4

#### Editorial

6

#### Synodalität und Kontextualität

Margit Eckholt

#### Abhandlungen

48

#### Araújo dos Santos, Adelson SJ

Le Synode sur l'Amazonie:  
Conséquences pour l'Amazonie  
et l'Eglise universelle

86

#### Fornet-Ponse, Thomas

Weltoffene Bürger für  
einen neuen Humanismus?  
Bildung und Theologie im  
Kontext der Globalisierung

74

#### García Valencia, Samir

La comunidad eclesial en  
camino de transformación:  
Un cambio de paradigma  
misionero

103

#### Lang, Bernhard

Der allegorische Imperativ.  
Vier Methoden zum Umgang  
mit Gewalttexten des Alten  
Testaments

60

#### Martínez-Saavedra, Luis

Nouveaux chemins pour  
l'inculturation de l'Évangile

8

#### Müller, Hadwig

Konzepte von Kontextualität  
in der neueren Theologie

123

#### Nebgen, Christoph

Jim Knopf und die armen  
Heidenkinder

22

#### Reinart, Regina

*Querida Amazonia*  
Zwischen pastoraler  
Öffnung und dogmatischer  
Unbeweglichkeit

34

#### Silber, Stefan

Synodalität als ekklesiologisches  
Prinzip ad intra und ad extra.  
Lernen von der Bischofssynode  
für Amazonien

116

#### Thönissen, Wolfgang

Diversität und Einheit im  
ökumenischen Dialog.  
Zur Methodik des differen-  
zierenden Konsenses

#### Kleine Beiträge

286

#### Delgado, Mariano

Die Eroberung Mexikos  
durch Hernán Cortés 1521  
und das Ereignis von  
Guadalupe 1531

288

#### Schader, Thomas

»Homo turbulentus«.  
Der Fall Anton Sepp SJ  
(1683-?)

**DOSSIER**  
**Philippinen**

159

**del Castillo, Fides**

Gifted to give:  
 Perspectives on Faith  
 and the Catholic Church  
 in the Philippines

134

**Delgado, Mariano**

Kleine Kirchengeschichte  
 der Philippinen

132

**Notiz der Redaktion**

Philippinen: 500 Jahre Ankunft  
 des christlichen Glaubens

170

**Prüller-Jagenteufel, Gunter**

Sandiwaan: philippinische  
 und europäische Theolog\*innen  
 im Dialog.  
 Nord-Süd-Begegnungen als  
 Übungsfeld solidarischer  
 Theologie und Kirchenpraxis

**FORUM**  
**Missionarische**  
**Spiritualität**

205

**Bily, Lothar SDB**

Es begann mit einem Traum.  
 Die Salesianer Don Boscos  
 und die »missio ad gentes«

235

**Brunner-Artho, Martin**

Die Spiritualität von  
 »Missio Schweiz«  
 solidarisch und universal

264

**Carlin, Gianluca**

Missionarische Spiritualität in  
 »Comunione e Liberazione«

281

**Delgado, Mariano**

Dass das Salz nicht schal  
 werde – Das spirituelle  
 Vermächtnis des Petrus Canisius  
 (1521-1597)

212

**Deiminger, Wolfgang CMF**

Die missionarische Spiritualität  
 der Claretiner

249

**Eckholt, Margit**

Mission als »intercambio«.  
 Missionarische Spiritualität im  
 Kontext des Stipendienwerkes  
 Lateinamerika-Deutschland

223

**Metzlaff, Paul**

Die Missionarische Spiritualität  
 des *Mission Manifest*

217

**Schmiedl, Joachim ISCh**

Missionarische Spiritualität aus  
 pallottinisch-schönstättischer  
 Perspektive

269

**Tobler, Stefan**

Realistischer Optimismus.  
 Chiara Lubich und die  
 Spiritualität der Einheit

228

**Wallner, Karl OCist**

Missionarische Spiritualität  
 bei »Missio Österreich«

241

**Weber, Christian**

Mission 21: Religion als  
 Ressource für Gerechtigkeit  
 und Frieden

275

**Weichlein, Raphael**  
**Walter, Sebastian**

Kerygmatische Katechese.  
 Der Neokatechumenale  
 Weg und sein Beitrag zu einer  
 Praxis und Theologie der  
 Verkündigung

257

**Zucconi, Cesare**

Barmherzigkeit als Mission



## FORUM *Fratelli tutti*

178

**Delgado, Mariano***Fratelli tutti:*Eine Einladung zur Hoffnung  
und ein »Testament«

182

**Kuster, Niklaus OFMcap***Fratelli tutti:*Eine zweite franziskanische  
Enzyklika

188

**Nothelle-Wildfeuer, Ursula**Geschwisterlichkeit und  
soziale Freundschaft.  
Der Beitrag von *Fratelli tutti*  
zur Weiterentwicklung der  
Sozialverkündigung der Kirche

197

**Specker, Tobias SJ**Dialog aus sozialer  
Verbundenheit.  
Zum interreligiösen Profil der  
Enzyklika *Fratelli tutti* und der  
Erklärung von Abu Dhabi

## Verleihung des ersten Hans-Waldenfels-Preises für Missionswissen- schaft und Kontextuelle Theologie

298

**Eckholt, Margit**

Laudatio

302

**Özsoy, Ömer**Präferenz der Differenz:  
Zur Habilitationsschrift von  
Tobias Specker

304

**Specker, Tobias SJ**

Danksagung

293

**Vellguth, Klaus**

Grußwort

296

**Waldenfels, Hans SJ**

Grußwort

## In Memoriam

308

**Ulrich Winkler** (1961-2021)  
(Franz Gmainer-Pranzl)

## Abschlussarbeiten

310

**Theologische  
Abschlussarbeiten**Zur Missionswissenschaft  
und Religionswissenschaft.  
Im akademischen Jahr  
2019/2020

## Buchbesprechungen

317

**Busse Berger, Anna Maria**The Search for Medieval  
Music in Africa and Germany,  
1891-1961.  
Scholars, Singers, Missionaries  
*The University of Chicago Press/  
Chicago/London 2020, 351 S.*  
(Ulrich van der Heyden)

319

**Gergen, Thomas** (Hg.)60 Jahre Redemptoristen-  
klöster Bous und Püttlingen.  
Europa und Glaube bieten  
Zukunft  
*Conte Verlag /  
St. Ingbert 2020, 500 S.*  
(Christoph Nebgen)

319

**Müßig, Dietmar**Die Jungfrau im Silberberg.  
Ein kolonialzeitliches Marienbild  
aus Potosí als Zeugnis andiner  
Theologie  
(Weltkirche und Mission 13)  
*Verlag Friedrich Pustet/  
Regensburg 2020, 448 S.*  
(Josef Estermann)

321

**Rivinius SVD, Karl Josef**»Wir sind Weiße und wollen  
Weiße bleiben«  
Rassismus in Deutsch-Südwest-  
afrika  
*EOS/St. Ottilien 2021, 493 S.*  
(Joachim G. Piepke)

## Anschriften

324

**Anschriften**der Mitarbeiterinnen  
und Mitarbeiter

# zmr

**Zeitschrift für  
Missionswissenschaft und  
Religionswissenschaft**

1911 begründet von  
Joseph Schmidlin



*Herausgeber*  
**Internationales Institut für  
missionswissenschaftliche  
Forschungen e.V.**

Mit Unterstützung von



*Redaktion*  
**Mariano Delgado**  
Fribourg  
**verantwortlicher  
Schriftleiter**

*in Zusammenarbeit mit*

**Ulrike Bechmann**  
Graz

**Claudia von Collani**

Würzburg

**Margit Eckholt**

Osnabrück

**Norbert Hintersteiner**

Münster

**Claude Ozankom**

Bonn

**Joachim Piepke SVD**

St. Augustin

**Günter Riße**

Vallendar/Köln

**Michael Sievernich SJ**

Mainz/Frankfurt

**Klaus Vellguth**

Vallendar/Aachen

**Hans Waldenfels SJ**

Bonn/Essen

*Redaktionssekretariat*

**Dr. Michael Lauble**

**Mirjam Kromer**

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint halbjährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

#### *Ladenpreise*

€ 46,00 je Jahrgang

€ 30,00 für Studierende

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studierende

jeweils zuzüglich Porto

im Inland incl. 7% MwSt

#### *Bankverbindungen*

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissen-

schaftliche Forschungen‹

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 386 215 00

Kto-Nr 100 394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für  
Mitglieder des IIMF durch  
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

#### *Geschäftsstelle*

Geschäftsstelle des IIMF

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319

D-52 076 Aachen

#### *Vereinsregister*

Das IIMF ist in das Vereins-

register des Amtsgerichts

zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr. 1672 eingetragen.

*Für die Schriftleitung  
bestimmte Sendungen  
werden erbeten an*

**Prof. Dr. Dr. Dr. h. c.**

**Mariano Delgado**

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

*eMail*

mariano.delgado@unifr.ch

*internet*

www.unifr.ch/zmr

www.iimf.de

#### *© Verlag*

EOS Verlag

Erzabtei St. Ottilien

D-86 941 St. Ottilien

Fon 08193-71 700

Fax 08193-71 709

*eMail*

mail@eos-verlag.de

*Internet*

www.eos-verlag.de

#### *Gestaltung*

GraphicDesign

Sievernich & Rose

*eMail*

rose@sievernich.de

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.