

VON DER AKKOMODATION ZUR INKULTURATION

II Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu

von Michael Sievernich SJ

Als Ignatius von Loyola im Jahr 1540 seinen Freund und Gefährten aus Pariser Studientagen, Francisco de Javier (Franz Xaver) auf den Weg nach Indien schickte, folgte er der inneren Dynamik der noch jungen Gesellschaft Jesu, wenngleich der neue Orden zu diesem Zeitpunkt noch keine päpstliche Bestätigung hatte.¹ Diese Dynamik war bestimmt vom Prinzip der apostolischen Mobilität, das gegenüber dem monastischen Prinzip der Stabilität (*stabilitas loci*) von den Mitgliedern die Bereitschaft verlangte, überall dorthin zu gehen, wo zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen den Seelen am besten zu helfen (*iuuare animas*) sei.

Mit dieser missionarischen Aussendung, die freilich auch dem Wunsch des portugiesischen Königs João III. und dem Auftrag Papst Pauls III.² folgte, eröffnete Ignatius ein weites Arbeitsfeld, das sich im Rahmen der europäischen Expansion der Neuzeit schnell auf andere Kontinente ausdehnen und für den Orden typisch werden sollte.³ Franz Xaver sollte durch eine nur zehnjährige, aber kraftvolle und erfolgreiche Tätigkeit in den asiatischen Kulturen Indiens, Indonesiens und Japans zur missionarischen Leitfigur des katholischen Europa werden, zumal er schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tod vor den Toren Chinas (1552) zusammen mit dem Ordensgründer Ignatius zur Ehre der Altäre erhoben wurde (1622). Der große Bogen missionarischer Leitideen des Jesuitenordens beginnt bei Ignatius und den spirituellen Grundlagen des Ordens und wurde in den Anfängen wesentlich von den Erfahrungen bestimmt, die Franz Xaver in einem interkulturellen Lernprozess machte.

¹ Vgl. Cándido de DALMASES, *Ignatius von Loyola*. Versuch einer Gesamtbibliographie des Gründers des Jesuitenordens, München; Zürich; Wien 1989, 186–190.

² J. ITURRIOZ, San Francisco de Xabier »enviado« del papa Paulo III Roma, marzo 1540, in: *Manresa* 58 (1986), 155–179.

³ Vgl. Philippe LÉCRIVAIN, *Pour une plus grande gloire de Dieu*. Les missions jésuites, Paris 1991; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992.

1. Die Mission der Gesellschaft Jesu

Der spirituelle Ursprung der Jesuitenmissionen, verstanden als missionarische Unternehmungen vor allem in außereuropäischen Kulturen, liegt in der bei Ignatius biographisch wirksamen Idee der apostolischen Pilgerschaft und in der daraus folgenden Disponibilität des Ordens für kirchliche Sendungen begründet.

In seiner Autobiographie, die er seinem Sekretär Juan de Polanco diktierte, spricht Ignatius von Loyola in der dritten Person vom »Pilger« (peregrino); daher wird dieser ignatianische Text auch »Bericht des Pilgers« genannt.⁴ Mit dieser Selbstbezeichnung, die Iñigo bisweilen auch in frühen Briefen verwandte, hat er nicht allein seine Pilgerreise zu den Heiligen Stätten in Palästina (1523) im Sinn, sondern auch das Leben als dauernde Suche nach Gott und das Ideal der apostolischen Pilgerreise (peregrinatio), die freilich nicht mehr durch die asketische Heimatlosigkeit wie bei den frühmittelalterlichen irischen Wandermönchen motiviert ist, sondern durch die Verteidigung und Verbreitung des Glaubens. Die Idee der missionarischen Pilgerschaft⁵ sollte nachhaltig jene Gruppe von »Freunden im Herrn« prägen, die sich später zur *Compañía de Jesús* zusammenschlossen.

Denn als Iñigo de Loyola und seine Gefährten in Paris ihre gemeinsame Zukunft planten, gelobten sie 1534 in der Märtyrerkapelle am Montmartre eine Pilgerreise nach Jerusalem und ein apostolisches Leben in Armut und Keuschheit. Sollte aber die Pilgerreise nicht stattfinden können, was die Türkenkriege auch tatsächlich verunmöglichten, wollten sie nach Rom gehen und sich dem Papst für jedwede Sendung zur Verfügung stellen, was sie 1538 auch in die Tat umsetzten.

Das geistliche Ideal der Disponibilität im Dienst der Weltkirche schlägt sich auch in den Satzungen des Ordens (Konstitutionen) nieder, die durch ergänzende Normen an die gegenwärtigen Verhältnisse angepasst wurden. Um das pastorale Prinzip der Mobilität, das apostolische Prinzip der Sendungen und das universale Prinzip der Adressaten festzuschreiben, legen die Satzungen des Ordens als Regel fest, dass es »unsere Berufung ist, in jeder Gegend der Welt unterwegs zu sein und unser Leben zu führen, wo der größere Dienst für Gott und die größere Hilfe für die Seelen zu erhoffen ist« (Satzungen Nr. 304; DW 2, 674). Die Verpflichtung zur globalen Mobilität findet sich auch in der »Formula Instituti«, der Charta des Ordens, die in die Bestätigungsbulle Pauls III. »Regimini militantis ecclesiae« (1540) eingegangen ist. Denn dort wird als Ziel des Handels der »Fortschritt der Seelen und die Verbreitung des Glaubens« genannt und das Feld des Handelns geistig und geographisch ausgedehnt auf alle Gläubigen, Halbgläubigen und Ungläubigen, d.h. einerseits auf die katholischen Christen sowie die Häretiker, Schismatiker und andererseits auf die

⁴ Ignatius von LOYOLA, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Deutsche Werkausgabe Bd. 2), übers. von Peter KNAUER, Würzburg 1998; *Bericht des Pilgers* 1–84. Wir zitieren nach interner Zählung der Dokumente sowie unter dem Sigel DW 2 und Seitenangabe. Vgl auch die spanische Ausgabe: Ignacio de LOYOLA, *Obras completas* (BAC), edición manual de Ignacio Iparraguirre, Madrid 1963.

⁵ J. C. OLIN, The idea of pilgrimage in the experience of Ignatius of Loyola, in: *Church History* 48 (1979), 387–397.

Ungläubigen (turcos, infieles), auch wenn diese in Weltgegenden wohnen, »die man die Indien nennt« (DW 2, 309). »Indien« (Indias) kann nach damaligem Sprachgebrauch sowohl die östlichen Indien (indias orientales), also Asien bezeichnen, als auch die westlichen Indien (indias occidentales), also Amerika. Der globalen Ausweitung des missionarischen Handlungsfeldes entspricht die Unterstellung unter die universale Autorität des jeweiligen Papstes, dem sich Jesuiten durch ein besonderes »viertes Gelübde« (über die drei für Ordensleute üblichen hinaus) für »Sendungen« zur Verfügung stellen. Das Gelübde des besonderen Papstgehorsams der Jesuiten bezieht sich auf die »Sendungen (circa missiones)« durch den Stellvertreter Christi und hat zum Ziel, die Mitglieder der Gesellschaft Jesu in verschiedenen Gebiete der Welt zu zerstreuen, wo der Verherrlichung Gottes und dem Wohl der Menschen am besten gedient ist (*Satzungen* Nr. 605; DW 2, 757).⁶ Hinter dieser konkreten Sendung durch den Papst steht die geistliche Erfahrung und theologische Überzeugung, dass die universale Kirche und der Papst ihrerseits im Dienst des »universalen Herrn« stehen (Exerzitienbuch Nr. 97; DW 2, 146). Diese universale Sendung stiftete dem Orden von Anfang an eine Weite der Tätigkeitsfelder ein, die der evangelische Kirchenhistoriker Maron mit Recht mit dem »engen Horizont« der deutschen Reformationsgeschichte kontrastiert.⁷

2. Der erste Missionar aus der Gesellschaft Jesu

Vom Motiv bewegt, den Glauben zu verbreiten und Seelen zu retten, entfaltete Franz Xaver neben der Seelsorge für die europäischen Siedler eine zehnjährige Missionstätigkeit im Süden des indischen Subkontinents in der indonesischen Inselwelt und im fernöstlichen Inselreich Japan.⁸ In der Begegnung mit den anderen Kulturen und Religionen sammelte er Erfahrungen, die bei ihm einen interkulturellen Lernprozess auslösten.

Im indischen Raum wirkte er zunächst ohne größere Kenntnis der einheimischen Kulturen bei den schon christianisierten Paravas an der südöstlichen Perlfischerküste, aber auch an der südwestlichen Malabarküste und auf der Insel Ceylon. Nach dem Gebet am Grab des Apostels Thomas bei Mailapur (heute Madras) brach er zu einer Missionsreise in das südostasiatische Archipel auf, die ihn nach Malakka (heute Malaysia) und auf die Molukken (Amboina, Ternate, Moro-Inseln) führte.

Nach der üblichen Missionsmethode der Zeit wollte auch Xaver so schnell wie möglich möglichst viele Menschen durch die Taufe vor der Verdammnis retten. In einem Brief vom 27. Januar 1545 beschreibt er selbst die Taufe von über 10.000 Personen nach einer schnellen Katechetisierung; auf diese Weise zog er von Ort zu Ort und »machte Christen«

⁶ Vgl. J. G. GERHARTZ, »*Insuper promitto ...*«, Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden (Analecta Gregoriana 153), Rom 1966, 209–286.

⁷ Gottfried MARON, *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001, 160.

⁸ Zur Biographie vgl. Georg SCHURHAMMER, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, 2 Bde. (in 4 Teilbde.), Freiburg 1955–1973.

(haziendo Christianos).⁹ Theologisch stand hinter dieser Praxis, die der Mission eine starke Dynamik gab, der heilspessimistisch gedeutete eschatologische Gerichtsspruch des Markusschlusses, nach dem die Glaubenden und Getauften gerettet, die Nichtglaubenden dagegen verdammt werden (Mk 16, 16).

Diese Missionspraxis war an ein ethnozentrisches Schema gebunden, von dem sich Xaver nur langsam lösen konnte. Nach diesem abgrenzenden Schema wurden die Anderen kulturell als »Barbaren«, religiös als »Ungläubige« oder »Heiden« und moralisch als »Sünder« diskriminiert. So beschreibt er in einem Brief vom 12. Januar 1549 an Ignatius die »indios« als barbarische, unwissende, vernunft- und gottlose sowie sündige Menschen (EX II, 5f), wobei er nie ihr Menschsein in Frage stellt, sondern an ihrer grundsätzlichen Erkenntnis- und Freiheitsfähigkeit festhält, die seiner Auffassung nach freilich der kulturellen, religiösen und moralischen Anpassung an die europäischen Standards bedurfte.

Die Wahrnehmung der Anderen änderte sich grundlegend, als Xaver, durch den Samurai Anjiro informiert, nach Japan kam (1549) und dort einer Kultur und einem religiösen Leben begegnete, die es mit der europäischen aufnehmen konnte. Jetzt waren es die Japaner, welche die langnasigen Fremden nach dem ethnozentrischen Schema als »Südbarbaren« (nanban-jin) diskriminierten, doch aus politischen, wirtschaftlichen und religiösen Gründen auch Interesse an den Fremden fanden.¹⁰ In einem Brief vom 5. November 1549 aus Kagoshima berichtet er, dass dieses gebildete Volk der Japaner zwar ungläubig sei, doch gutmütig und ehrenhaft, mit Vernunftgebrauch und Wissbegier ausgestattet, mit gesundem Lebensstil und monogamen Verhältnissen, mit Schriftgebrauch, Bildungsinstitutionen und religiösem Interesse. Auch die Askese der buddhistischen Mönche und die Freundschaft Ninjitsus, des gelehrten Vorstehers eines Klosters der Zen-Schule, beeindruckten ihn. Aus diesen Gründen betont er immer wieder, dass Japan zur Annahme des Christentums besonders disponiert sei (EX II, 186–190). Der Wandel Xavers zeigt sich besonders an seiner Wahrnehmung der fremden Religionen. Bei den »Religionsgesprächen« in den hinduistischen Pagoden Südindiens kann er sich nur voller Abscheu vor der Idolatrie und der Korruption der Tempeldiener abwenden (EX I, 170–174), während er positiv über Dispute mit buddhistischen Bonzen zu berichten weiß und religiöse Praktiken schildert, auch wenn er Irrtümer und moralisch verwerfliches Tun kritisiert (EX II, 190; 262–270).

Franz Xaver durchlief einen interkulturellen Lernprozess, in dem folgende Momente eine zunehmend wichtige Rolle für seine Missionsmethode spielten: Offenheit für die Werte der anderen Kultur, zumal im Fall der japanischen Schriftkultur; Anpassung an die Landessitten (Kleidung, Nahrung); Ansatz bei den politischen und intellektuellen Führungsschichten; Wissenstransfer und -austausch; glaubwürdige Lebensführung; Gespräche über philosophische und theologische Grundfragen; wachsende Bedeutung der Sprachkenntnisse und volkssprachliche Katechismen; Vernunft und Gewissen als gemeinsamer, kulturübergreifender Zugang zur Wahrheit und zu dem im Herzen eingeschriebenen Sittengesetz.

⁹ *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (MHSJ 67, 68), 2 Bde., ed. G. SCHURHAMMER / I. WICKI, Rom 1944–45; zit. EX sowie Band- und Seitenzahl, hier EX I, 274.

¹⁰ Vgl. *The southern barbarians. The first Europeans in Japan*, ed. Michael COOPER, Tokyo 1971.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass seine Gestalt und seine Werk jenseits der hagiographischen Übermalungen wieder zunehmendes Interesse finden, nicht zuletzt angeregt durch die 450. Wiederkehr seines Todestages.¹¹

3. Die Missionen der Gesellschaft Jesu

Aus der spirituell begründeten und pastoral orientierten Disponibilität des *homo jesuiticus*¹² erwächst im Kontext der frühneuzeitlichen Expansion Europas eine missionarische Dynamik, die sich schon zu Lebzeiten des Ignatius von Loyola von Asien (1541 Indien, 1549 Japan) über Afrika (Kongo 1548, Äthiopien 1556) nach Amerika (Brasilien 1549) erstreckte. Auch nach dem Tod des Ordensgründers (1556) wuchs die Zahl der Missionsunternehmen in aller Welt. Nicht wenige der beteiligten Jesuiten, die alle vor der Frage standen, wie den anderen Kulturen und Religionen zu begegnen sei, haben in der Praxis und Theorie Modelle der Begegnung entworfen, die einerseits dem Wahrheitsanspruch des Christentums genügen und andererseits den anderen Kulturen und Religionen gerecht werden sollten, auch wenn diese Synthesen nicht immer gelangen, scheiterten oder unterbunden wurden, wie im Fall der chinesischen und malabarischen Riten. Die nachhaltig prägenden und bis heute diskutierten Experimente und Konzeptionen, die hier nur exemplarisch genannt werden können, sind nicht nur von historischem Interesse, sondern als Alternative zum Ethnozentrismus auch von aktueller Bedeutung in einer sich globalisierenden Welt.¹³

Zu den großen Gestalten unter den Jesuitenmissionaren zählen im asiatischen Raum¹⁴ der Italiener Alessandro Valignano (1539–1606), der als Organisator der fernöstlichen Missionen in Japan das Prinzip der Anpassung systematisch durchführte und erstmals die Entscheidung fällte, auch Nichteuropäer, also in diesem Fall Japaner, in den Orden aufzunehmen. Was Xaver nicht mehr gelang, sollte den beiden Italienern Matteo Ricci und Michele Ruggieri gelingen, die 1583 ins abgeschlossene Reich der Mitte vordrangen und dort in Anknüpfung an die konfuzianischen Klassiker die Religion des »Herrn des Himmels« (Tien-chu) verbreiteten. Ebenso hielten es ihre bedeutenden Nachfolger Adam Schall von Bell aus dem Rheinland und Ferdinand Verbiest aus Belgien, die in weitgehender Toleranz für chinesische Werte und Anpassung an die Kultur eine Mission »von

¹¹ Vgl. Rita HAUB / Julius OSWALD (Hgg.), *Franz Xaver – Patron der Missionen*. Festschrift zum 450. Todestag (Jesuitica 4), Regensburg 2002.

¹² M. SIEVERNICH, *Homo jesuiticus*, in: *Der neue Mensch*. Perspektiven der Renaissance (Eichstätter Kolloquium Bd. 9), hg. von Michael SCHWARZE, Regensburg 2000, 53–78.

¹³ Vgl. W. REINHARD, Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976), 529–590; Klaus SCHATZ, Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002), 383–396.

¹⁴ J. F. MORAN, *The Japanese and the Jesuits*. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan, London; New York 1996; É. DUCORNET: *Matteo Ricci, le lettré d'occident*, Paris 1992; I. G. ŽUPANOW, *Disputed mission*. Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India, New Delhi 1999; P. C. PHAN, *Mission and catechesis*. Alexandre de Rhodes and inculturation in seventeenth-century Vietnam, Maryknoll 1998.

oben« (Kaiser, hohe Beamte, Gelehrte) unternahmen und dabei auch die europäische Wissenschaften und Technologie zum Einsatz brachten. Im indischen Raum sind die Akkomodationsbestrebungen zu nennen, die Roberto de Nobili als römischer »Sanyassin« im Dialog mit den Brahmanen oder die Jerónimo Xavier (1549–1617) am Hof des Großmoguls unternahmen. Mit ähnlicher Methode missionierte Alexandre de Rhodes (1593–1660) im alten Annam, dem heutigen Vietnam. Auf dem amerikanischen Kontinent¹⁵ ist in Luso-Amerika exemplarisch José de Anchieta (1534–1597) zu nennen, der als großer Dichter und Linguist zum »Kirchenvater« Brasiliens wurde, in Hispano-Amerika José de Acosta (1540–1600), der in Peru ein nachhaltig wirkendes Missionshandbuch verfasste und in der Neuzeit erstmals von der »Evangelisierung« (evangelizatio) sprach. Diese und zahlreiche andere Jesuitenmissionare machten in der Regel einen positiven Bezug des Christentums zum jeweiligen kulturellen Kontext zum Kern ihrer missionarischen Bemühungen.

Die ursprüngliche Sendung in der Gesellschaft Jesu äußerte sich also auch in der vielfältigen Missionstätigkeit auf allen Kontinenten, aber auch in den theoretischen Versuchen, die Sendung des Christentums in den jeweiligen Epochen und kulturellen Räumen so zu durchdenken, dass neue Synthesen möglichen wurden. Zwar waren die knapp zweihundert Jahre nach der Wiedererrichtung des Ordens (1814) theoretisch nicht so kreativ wie die gut zweihundert Jahre der »alten« Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung (1773), doch gilt auch für die Gegenwart, dass nicht nur zahlreiche Jesuiten im Dienst der »jungen Kirchen« tätig sind, sondern auch nachhaltige Impulse für das Verständnis der Mission nach dem II. Vatikanischen Konzil vom Orden ausgegangen sind.

Auf der praktischen Ebene ist die Gesellschaft Jesu mit ihren 21.000 Mitgliedern (2001) weltweit in über 90 eigenständige »Provinzen« in über 120 Ländern organisiert, die ihrerseits durch personellen, materiellen und spirituellen Austausch missionarisch miteinander verbunden und ein System von Partnerschaften ausgebildet haben. So haben die beiden deutschen Jesuitenprovinzen ihre besondere Verantwortung für Partnerprovinzen in Afrika und Asien dadurch wahrgenommen, dass bis in die jüngste Vergangenheit deutsche Jesuiten vor allem in Indien (seit 1858), Japan (seit 1908), Zimbabwe (seit 1935, damals noch Rhodesien) und Indonesien (seit 1960) tätig sind.¹⁶ Diese Gruppe umfasste im Jahr 2000 über 70 Personen, wird jedoch aufgrund des Altersdurchschnitts zurückgehen, so dass dieses personelle Engagement langsam ausklingen wird. Dies hängt nicht nur mit dem Mangel an Nachwuchs in Deutschland und dem Umbruch der Missionsidee zusammen, sondern auch mit der Tatsache, dass etwa indische Provinzen des Ordens über einen so großen Nachwuchs verfügen, dass sie bereits ihrerseits Missionare aussenden.

¹⁵ *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, Colégio das Artes da Universidade 1548–1998, coord. S. TAVARES DE PINHO, L. de NAZARÉ FERREIRA, 3 Bde., Porto 2000; C. M. BURGALÉTA, *José de Acosta (1540–1600). His life and thought*, Chicago 1999; M. SIEVERNICH, Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung, in: *Theologie und Philosophie* 76 (2001), 551–567.

¹⁶ Heutige Jesuitenmissionare wie Josef Neuner (Indien), Franz Magnis-Suseno (Indonesien) oder Luis Gutheinz (Taiwan) beschreiben ihre Sicht in: R. HAUB, *Franz Xaver. Aufbruch in die Welt*, Limburg 2002, 88–119.

Auch wenn die personelle Unterstützung ausklingt, so klingt doch die materielle und geistige Unterstützung keineswegs aus, sondern nimmt im Gegenteil neue Formen des Austauschs an. In der »Missionsprokur der deutschen Jesuiten« mit Sitz in Nürnberg haben die deutschen Provinzen ihr missionarisches Engagement institutionalisiert.¹⁷ Sie unterstützt vorrangig die missionarische Tätigkeit der Jesuiten und ihrer pastoralen, sozialen und pädagogischen Institutionen in den genannten Ländern, doch beschränkt sie sich nicht mehr auf diese Länder, sondern versteht sich als kleiner globaler Akteur, der für Projekte schnell aktive Hilfe leisten kann. Dabei kann es sich um Projekte der Katechese oder Evangelisierung handeln, um Bildungs- und Inkulturationsprojekte, um Stipendien zur Ausbildung von jungen Jesuiten oder um Aufbauhilfe für lokale Kirchen, um Hilfe bei Verfolgungssituationen oder für Flüchtlinge (*Jesuit Refugee Service*), um ländliche Entwicklung, Straßenkinderprogramme oder Gesundheitsprojekte.

Auf über 100.000 Spenderinnen und Spender sowie ein wachsendes Spendeaufkommen gestützt, kann die Missionsprokur zahlreiche Projekte unterstützen, in der Mehrzahl in Asien und Lateinamerika. Dabei ist sie international und weltkirchlich vernetzt und durch lokale Bindung der Projekte eng und partnerschaftlich mit den Adressaten verbunden. Auch sieht sie wie die großen kirchlichen Hilfswerke eine Vermittlungsfunktion zwischen den lokalen Kirchen in den betreffenden Ländern und der Kirche in Deutschland. Über ähnliche Institutionen zur Förderung weltkirchlicher und missionarischer Belange verfügen auch die anderen Provinzen. Über dieses praktische Engagement der Missionsprokuren hinaus sind in den letzten Jahrzehnten im Orden bestimmte Leitideen entstanden und Grundoptionen formuliert worden, die innerhalb der Gesellschaft Jesu zum verbindlichen Programm erhoben wurden, aber auch weit darüber hinaus Wirkung entfaltet haben.

4. Leitidee der Inkulturation

Zu den missionarischen Leitideen, welche die nachkonziliare Kirche am nachhaltigsten geprägt haben, dürfte der Begriff der »Inkulturation« gehören, der schnell Eingang in lehramtliche Äußerungen und theologische Reflexionen finden und eine breite Wirkungsgeschichte entfalten sollte. Dabei spielten die obersten legislativen und exekutiven Instanzen des Ordens eine entscheidende Rolle, d.h. die »Generalkongregation« des Ordens als oberstes gesetzgebendes Organ, das die programmatischen Leitlinien festlegt, und der »General« genannte Generalobere, insbesondere Pater Pedro Arrupe (1907–1991).

Der Neologismus »Inkulturation«¹⁸ bezeichnet in ähnlicher Weise wie die bis dahin üblichen Begriffe wie Akkomodation oder Adaptation die Verhältnisbestimmung des

¹⁷ Weitere Information im Internet: www.jesuiten.org/mission (April 2002). Das informierende Magazin *weltweit* erscheint viermal jährlich.

¹⁸ Zur Grundinformation vgl. H. WALDENFELS, Inkulturation, in: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, hg. von U. RUH / A. SEEBER, Freiburg 1986, 169–173; K. J. RIVINIUS, Inkulturation, in: *Stimmen der Zeit* 212 (1994), 687–696; P. SCHINELLER, *A handbook of inculturation*, New York; Mahwah 1990.

Christentums zu den Kulturen. Dass die Impulse aus der Gesellschaft Jesu kamen, ist angesichts ihrer langen und interkulturellen Erfahrungen auf diesem Gebiet nicht verwunderlich.

Im spezifischen Sinn bedienten sich schon in den 50er Jahren der belgische Missionswissenschaftler und Jesuit Joseph Masson und andere Kollegen dieses Begriffs und verstanden darunter die Einwurzelung oder Einpflanzung der christlichen Botschaft in nichtchristliche Kulturen. Allerdings schwankte die Terminologie zwischen den Begriffen der Akkulturation und der Inkulturation.¹⁹ Im Zusammenhang der Konzilsdiskussion um eine Öffnung der Kirche zu den Kulturen sprach Masson, wenn auch eher beiläufig, von der Notwendigkeit eines »vielgestaltig inkulturierten Katholizismus« (*catholicisme inculturé d'une façon polymorphe*).²⁰

Das Konzil verwendete den Begriff der Inkulturation zwar nicht, doch hatte es sehr wohl die Sache im Blick, als es etwa die »angepasste Verkündigung« (*accomodata praedicatio*) als »Gesetz der Evangelisierung« bezeichnet und jedem Volk die Fähigkeit zuschreibt, »die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen« (*Gaudium et spes* 44). Außerdem betont es die wechselseitige Bereicherung der Kirchen und Kulturen (*Gaudium et spes* 58) und die Aufgabe, die in jedem sozio-kulturellen Großraum zur theologischen Besinnung anspricht (*Ad gentes* 22).²¹

Ein gutes Jahrzehnt später verhalf die 1974/75 in Rom tagende 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu dem neuen Begriff zum Durchbruch. Die Sache wurde zunächst unter verschiedenen Begriffen verhandelt, doch wollte man weder auf alte Begriffe wie »Akkommodation« zurückgreifen noch neuere wie »Indigenization« oder schon belegte wie »Akkulturation« verwenden. Daher knüpfte man an den englischen Begriff der »enculturation« an, mit dem der amerikanische Kulturanthropologe Melville J. Herskovits den Eintritt eines Individuums in eine Kultur und seine Fähigkeit sich darin auszudrücken bezeichnete, und wandte ihn analog auf den Eintritt der Kirche in eine Kultur an. Dabei wandelte sich der Begriff auf dem Umweg über die lateinische Übersetzung (*inculturatio*) in »inculturation«. Allerdings wird man berücksichtigen müssen, dass auch die asiatischen Bischöfe in ihrem auf der Vollversammlung der *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC) verabschiedeten Dokument vom 27. April 1974 in Taipei von der inkulturierten Kirche sprachen: »The local church is a church incarnate in a people, a church indigenous and inculturated.«²²

Das endgültige Dokument, eines der an den Orden gerichteten Dekrete, fordert dann die Inkulturation, verstanden als »Inkarnation des Evangeliums« in den kulturellen Werten der

¹⁹ Vgl. *Mission et cultures non-chrétiennes*. Rapports et compte rendu de la XXIX^e semaine de missiologie Louvain 1959 (Museum Lessianum, section missiologique 40), Brüssel 1959.

²⁰ J. MASSON, L'Eglise ouverte sur le monde, in: *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962), 1032–1043, hier 1038.

²¹ Zur Entwicklung des Begriffs vgl. François GUILLEMETTE, L'apparition du concept d'inculturation. Une reception de Vatican II, in: *Mission. Journal of mission studies* (Ottawa) 2 (1995), 53–78.

²² *For all the peoples of Asia, Federation of Asian Bishops' Conferences*. Documents from 1970 to 1991, edited by G. B. ROSALES / C. G. ARÉVALO, Maryknoll (New York), Diliman (Quezon City) 1992, 14 (Statement of the General Assembly Nr. 12).

einzelnen Völker, besonders in Asien und Afrika, aber auch in den nicht mehr christlich zu nennenden westlichen Ländern und den von atheistischen Ideologien beherrschten östlichen Ländern. Neben dem Dialog mit dem Erbe der großen nichtchristlichen Traditionen plädierten die Patres auch für eine Inkulturation hinsichtlich der neuen universellen Werte, die sich aus dem internationalen Austausch ergeben (32. GK, Dekret 4, Nr. 53–55).²³ Auf der Generalkongregation war das Thema freilich eines unter vielen und stand im Schatten anderer Fragestellungen, die vordringlicher erschienen, wie vor allem das Binom von Glaube und Gerechtigkeit. Doch erkannte man die Brisanz des Themas, ohne es ausdiskutieren zu können. Daher beauftragte die Generalkongregation den damaligen Generaloberen des Ordens, Pedro Arrupe SJ, das Thema in einer Unterweisung über die Inkulturation aufzugreifen und zu vertiefen (32. GK, Dekret 5, Nr. 2).

Dieser Aufgabe unterzog sich der General in einem Brief vom 14. Mai 1978 an die ganze Gesellschaft Jesu. Darin bestimmte er auf dem Hintergrund der ignatianischen Spiritualität und des jesuitischen Anpassungsprinzips das fundamentale Prinzip folgendermaßen:

»Inkulturation ist die Gestaltwerdung des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, dass diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eignen (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern dass sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert, so dass eine ›neue Schöpfung‹ daraus wird.« (Inculturation is the incarnation of christian life and of the christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question (this alone would be no more than a superficial adaptation), but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming and remaking it so as to bring about ›a new creation‹.) Dabei betont der Jesuitengeneral, dass die Notwendigkeit der Inkulturation universal sei, also nicht nur für die bisher kaum christianisierten Länder gelte, sondern auch für die schon lange christianisierten Länder, »wenn wir mit der Botschaft des Evangeliums den modernen Menschen erreichen wollen. Es wäre ein gefährlicher Irrtum, wollte man leugnen, dass diese Gebiete eine Re-Inkulturation des Glaubens brauchen.«

Über seinen Brief hinaus ließ der General ein unter seiner Leitung verfasstes Arbeitspapier zum Thema erscheinen, das zwar keine programmatische Erklärung darstellt, aber durchaus offiziösen Charakter besitzt. Dieses Papier definiert in ähnlicher Akzentsetzung Inkulturation als »that effort which the church makes to present the message and values of the Gospel by embodying them in expressions that are proper to each culture, in such a way that the faith and christian experience of each local church is embedded, as intimately and deeply as possible, in its own cultural context.« Das Papier hebt vor allem auf die Vielgestaltigkeit der Inkulturation ab, die nicht nur ethnische Gruppen, sondern auch die

²³ Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, hg. von der PROVINZIALSKONFERENZ DER ZENTRALEUROPAISCHEN ASSISTENZ, München 1997. Im folgenden im Text zitiert unter dem Sigel GK (= Generalkongregation) sowie Nummer und interne Zählung des Dekrets.

Welt der Wissenschaft betreffe. Theologisch wird die Inkulturation nach dem Modell der Inkarnation gedacht, aber auch das pfingstliche Moment der Annahme jedes Volkes und jeder Kultur herangezogen sowie Einzelfragen diskutiert, wie etwa der Prozess der Inkulturation und die sich ergebenden Schwierigkeiten.²⁴

Pedro Arrupe, der vor seinem römischen Amtsantritt Missionar in Japan gewesen war und als solcher die Atombombe auf Hiroshima miterlebte, hat sich vielfach zu missions-theologischen Fragen geäußert, angefangen von einer Intervention auf dem II. Vatikanischen Konzil, als er bei der Diskussion um das Schema XIII (später *Gaudium et spes*) über den Atheismus sprach (27. Sept. 1965), bis zu Äußerungen über die Inkulturation der Katechese auf der vierten römischen Bischofssynode (1977).²⁵ Das aus diesen Beratungen hervorgegangene nachsynodale Apostolische Schreiben *›Catechesi Tradendae‹* (1979) schwankt zwar noch terminologisch zwischen »Akkulturation oder Inkulturation«, greift aber Thema und Begrifflichkeit auf, um die »Inkarnierung der Botschaft in den Kulturen« zu umschreiben (Nr. 53). Damit war der erste Schritt der lehramtlichen Rezeption getan, dem der lateinamerikanische Episkopat in seinem Dokument von Santo Domingo (1992) ebenso folgen sollte wie die Missionsenzyklika *›Redemptoris Missio‹* (1995) Johannes Pauls II., die nun wie selbstverständlich von Inkulturation spricht. Neben dem persönlichen Zeugnis, der Bildung von Ortskirchen (plantatio), den kirchlichen Basisgemeinden und dem interreligiösen Dialog bezeichnet das Dokument auch die Inkulturation als einen der Wege der Mission und bestimmt sie als »innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in verschiedenen Kulturen« (Nr. 52). Auch die Internationale Theologenkommission nahm sich in den 80er Jahren des Themas an und veröffentlichte ein Dokument, welches das Verhältnis von Glaube und Inkulturation im Hinblick auf die Heilsgeschichte, aber auch auf die Fragen der modernen Zeit hin reflektiert.²⁶

Da das Christentum kulturell niemals »nackt« daherkommt, sondern immer in kultureller Vermittlung, d.h. als Kultur, die auf eine andere Kultur trifft, geht es bei der Inkulturation nicht um eine Begegnung zwischen einem kulturlosen, »reinen« Christentum und religionslosen »reinen« Kulturen. Vielmehr geht es um einen Hineingang in die fremden Kulturen, ohne deren Andersheit zu zerstören, wie denn das II. Vatikanum betonte, »dass aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde« (*Lumen gentium* 17).

²⁴ Die Texte des Briefes von Pedro Arrupe und des Arbeitspapiers in drei offiziellen Sprachen in: *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XVII (1977–1979), 229–309, hier 257 und 266; deutsche Übersetzung des Briefes »Über die Inkulturation«, in: P. ARRUPPE, *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ*, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983), hg. von H. ZWIEFELHOFER, München 1987, 240–248, hier 241.

²⁵ P. ARRUPPE, *Catequesis e inculturación*, in: DERS., *La iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao / Santander 1982, 241–245; vgl. den Kommentar von A. EXELER, *Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode*, München 1979, 149–151.

²⁶ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Fides et inculturatio*, in: *Gregorianum* 70 (1989), 625–646.

Diesen osmotischen Prozess definierte der in Rom lehrende niederländische Jesuit Arij Roest-Crolius folgendermaßen: »Die Inkulturation der Kirche ist die Integration der christlichen Erfahrung einer lokalen Kirche in die Kultur des jeweiligen Volkes, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern auch eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert, und auf diese Weise zu einer neuen Einheit und Gemeinschaft beiträgt, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern auch als eine Bereicherung der Gesamtkirche.«²⁷

In diesem Prozess sind die drei Momente der Begegnung und Übersetzung, der Auseinandersetzung und Unterscheidung sowie der neuen Synthese zu unterscheiden. Überdies werden zwei Aspekte des einen Prozesses hervorgehoben: eine eher rezeptive Inkulturation *ad intra*, bei der Elemente der Kultur kirchlich übernommen werden, und eine eher produktive Inkulturation *ad extra*, bei der es um aktive Kulturgestaltung seitens der Kirche geht.²⁸

Mit der Kategorie der Inkulturation hat die Gesellschaft Jesu einen nachhaltigen Beitrag zum Verständnis der Mission in der Gegenwart geleistet, zumal diese Kategorie angesichts der Exkulturation des Christentums in Europa und des Neuarrangements religiöser Traditionen auch in der Situation der späten Moderne Anwendung finden kann und muss.

5. Dienst an Glauben und Gerechtigkeit

Hinsichtlich der missionarischen Leitideen hat den Jesuitenorden nicht nur die Inkulturationsfrage bewegt, vielmehr wurden während der Beratungen der schon erwähnten 32. Generalkongregation weitere programmatische Leitkategorien kreiert, die in ihrer Wirkung im Orden und darüber hinaus die Inkulturationsfrage zunächst in den Schatten stellten. Zwar wird die Inkulturation als notwendige Voraussetzung zur Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Nationen, Gruppen, Klassen und Milieus angesehen (32. GK, Dekret 4, Nr. 36), doch das beherrschende Thema war das Binom des Einsatzes für den Glauben und die Gerechtigkeit. Die versammelten Patres sahen im Zuge der Zeit in der Ungerechtigkeit eines der Haupthindernisse für den Glauben und seine Verbreitung und konnten sich dabei auf die vorangegangene 31. Generalkongregation (1966) berufen, die den Auftrag des Papstes Pauls VI. zur Auseinandersetzung mit dem Atheismus aufgriff und ausdrücklich auch in den »sozialen Ungerechtigkeiten« in den Entwicklungsländern eine Ursache für die Verbreitung atheistischer Lehren sah (31. GK, Dekret 3, Nr. 3). Auf diesem Hintergrund

²⁷ »The inculturation of the Church is the integration of the Christian experience of a local Church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal.« A. A. ROEST CROLIUS, What is so new about inculturation, in: *Gregorianum* 59 (1978), 721–738, hier 735.

²⁸ A. A. ROEST CROLIUS: Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation, in: A. und Chr. LIENKAMP (Hgg.), *Die »Identität« des Glaubens in den Kulturen*. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997, 17–29, hier 21–26.

fällten sie ein knappes Jahrzehnt später auf der 32. Generalkongregation (1974/75) die Grundentscheidung, »dass die Teilnahme am Kampf für Glauben und Gerechtigkeit das ist, was den Jesuiten in unserer Zeit ausmacht« (32. GK, Dekret 2, Nr. 3).²⁹

Diese Entscheidung, die etwas vom umstrittenen zeitgenössischen Kontext des Befreiungsparadigmas spüren lässt, prägte ein berühmt gewordenes Dekret dieser Generalkongregation, das die Sendungen der Jesuiten heute als »Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit« umschrieb.³⁰ Diese fundamentale Option beruft sich einerseits theologisch auf die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe: »Evangelisierung ist Verkündigung des Glaubens, der in der Nächstenliebe wirksam wird. Sie kann nicht verwirklicht werden ohne die Förderung der Gerechtigkeit.« (Dekret 4, Nr. 28)

Zum anderen stellt sie auch die strukturelle Frage, die immer wieder anklingt: »In einer Welt, in der man jetzt die Macht der sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen erkennt und deren Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten entdeckt, ist Dienst am Evangelium auch Veränderung der Strukturen.« (Dekret 4, Nr. 31)

Auch die in dieser Dekade entwickelte Befreiungsrhetorik, die für Lateinamerika von Gustavo Gutiérrez und anderen entfaltet wurde,³¹ spiegelt sich in den Texten wider, wenn es heißt: »Die Veränderung der Strukturen mit dem Ziel, die Menschen materiell und spirituell zu befreien, ist deshalb eng verknüpft mit dem Werk der Evangelisierung.« (Dekret 4, Nr. 40)

Über solche Einzelaussagen hinaus wird sogar die ursprüngliche Inspiration der Gesellschaft Jesu, nämlich die »Verteidigung und Verbreitung des Glaubens, um der Kirche jeden Dienst zu leisten, der zur Ehre Gottes und zum allgemeinen Wohl beitragen könnte«, befreiungstheologisch reformuliert. Denn das Heil der Seelen der Nächsten zu suchen heiße in »moderner Sprache ausgedrückt: die völlige Befreiung des Menschen, die zu einer Teilnahme am Leben Gottes führt« (Dekret 2, Nr. 11). Darüber hinaus müsse man das Übel auch an der Wurzel packen, im Herzen des Menschen. Schließlich werden unter dieser Rücksicht die stärkere Einfügung in die Welt, die engere Kooperation mit anderen Christen und Nichtchristen gefordert sowie der soziale Einsatz und die Solidarität mit den Armen.

Im Rahmen des Befreiungsparadigmas haben in Lateinamerika eine Reihe von einflussreichen Jesuitentheologen die Frage nach der Mission der Kirche gestellt und verschiedene Antworten herausgearbeitet, die von den theologischen Entwicklungen des Subkontinents geprägt waren und diesen zugleich mitprägten. Dazu gehörte der inzwischen verstorbene uruguayische Theologe Juan Luis Segundo, der für eine Befreiung der Theologie plädierte und ein eher elitistisches Konzept entwickelte. Ignacio Ellacuría, der als Rektor der Zentralamerikanischen Universität (El Salvador) zusammen mit anderen Jesuiten 1989 ermordet wurde, entwickelte auf dem Hintergrund der Philosophie Zubiris das Konzept einer »historisch befreienden Mission« der Kirche, während der Argentinier Juan Carlos

²⁹ I. CAMACHO, La opción fe-justicia como clave de evangelización en la Compañía de Jesús y el Generalato del Padre Arrupe, in: *Manresa* 62 (1990), 219–246.

³⁰ Vgl. J.-Y. CALVEZ, *Foi et justice*. La dimension sociale de l'évangélisation, Paris 1985.

³¹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*. Perspectivas, Salamanca 1972; dt. *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973; 10. erweiterte und neubearbeitete Auflage 1992.

Scannone die Volksreligiosität zum hermeneutischen Ort der Mission macht, die vor den Herausforderungen einer gerechteren Gesellschaft, einer zur Transzendenz offenen Kultur und einer Überwindung der eindimensionalen technisch-wissenschaftlichen Rationalität steht. Auch der Brasilianer Marcello de Carvalho Azevedo ist für die Frage der Kultur sensibel und bestimmt die Mission der Kirche auf dem Hintergrund der brasilianischen Entwicklung als inkulturierte und befreiende Evangelisierung. All diese Positionen umkreisen mit unterschiedlichen Akzenten den Zusammenhang von Glaube und Gerechtigkeit, wobei insbesondere die beiden letztgenannten Autoren die Frage der Kultur ins Spiel bringen und damit der Erweiterung des Binom von Glauben und Gerechtigkeit vorarbeiten.³²

Die heiß umkämpfte Option für Glaube und Gerechtigkeit sollte nicht nur ordensintern Geltung beanspruchen, sondern auch über den Orden hinaus wirken. Ein Beispiel dieser Erweiterung des Adressatenkreises ist die engagierte Rede, die Pater Pedro Arrupe anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Hochschule Sankt Georgen zu Frankfurt am 21. November 1976 in der Paulskirche gehalten hat und in der er den Dienst am Glauben und die Verwirklichung der Gerechtigkeit als Ausdruck eines radikal gelebten Glaubens und als Aufgabe für die »europäischen Christen« beschrieb.³³

Die 33. Generalkongregation des Ordens im Jahr 1983 hatte vor allem die Aufgabe, den Rücktritt des erkrankten Generaloberen Pedro Arrupe anzunehmen und einen neuen General zu wählen, den Niederländer Peter-Hans Kolvenbach. Darüber hinaus aber bekräftigte sie zwar das programmatische Binom von Glaube und Gerechtigkeit, äußerte sich aber auch dahingehend kritisch, dass dessen Auslegung bisweilen einseitig und unausgewogen gewesen sei und dass diese Einseitigkeiten Spannungen hervorgerufen hätten. Auch könne weder Spiritualismus noch diesseitiger Aktivismus der unverkürzten Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt dienen. Überdies beklagten die versammelten Patres, »dass wir nicht immer klar vor Augen hatten, dass wir die soziale Gerechtigkeit im Licht der ›Gerechtigkeit des Evangeliums‹ anstreben müssen, die gleichsam ein Sakrament der Liebe und Barmherzigkeit Gottes ist« (33. GK, Dekret 1, Nr. 32). Damit war die Richtung eingeschlagen, welche die nächste Generalkongregation aufgreifen und vertiefen sollte: die stärkere Rückbindung der sozialen Gerechtigkeit an die Gerechtigkeit des Reiches Gottes (Mt 6,33).

In der Zwischenzeit aber gab der neue Generalobere Peter-Hans Kolvenbach weiterführende Impulse zum heutigen Verständnis der Sendung der Gesellschaft Jesu und der Option für Glaube und Gerechtigkeit. In einer programmatischen Ansprache an die Versammlung aller Provinziäle in Loyola (1990) bestimmte er als Hauptaufgabe das Werk der Evangelisierung, deren integraler Bestandteil die Förderung der Gerechtigkeit sei. Darüber hinaus

³² V. MENÉNDEZ MARTÍNEZ, *La misión de la iglesia*. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955–1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 80), Rom 2002.

³³ P. ARRUPE, Glaube und Gerechtigkeit als Auftrag der europäischen Christen, in: DERS.: *Im Dienst des Evangeliums*. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983), hg. und eingel. von H. ZWIEFELHOFER, München 1987, 384–392.

aber betonte er, dass die Inkulturation und der interreligiöse Dialog unabdingbare Aspekte dieser Aufgabe seien.³⁴ Damit klingen schon die wesentlichen Elemente an, die zum neuen missionarischen Leitbild des Ordens beitragen sollten.

6. Glaubensdienst durch Gerechtigkeit, Inkulturation, Dialog

Die 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, die 1995 in Rom zusammentrat, hat nicht nur eine Vielzahl von ordensinternen Regelungen verabschiedet, sondern ragt vor allem dadurch heraus, dass sie die Leitidee der Inkulturation in das Binom von Glaube und Gerechtigkeit integrierte und mit der Forderung nach dem interreligiösen Dialog so verknüpfte, dass auf diese Weise ein neues missionarisches Selbstverständnis entstand.³⁵ Zum einen verankerte die Generalkongregation die Sendung des Ordens theologisch in der Sendung Christi und der Kirche und verbindet diese ausdrücklich mit der ignatianischen Idee der Pilgerschaft. Zum anderen vertieft sie das Binom des Dienstes am Glauben und der Förderung der Gerechtigkeit um die Dimensionen der Inkulturation und des interreligiösen Dialogs, die zwar bei anderen Gelegenheiten immer wieder Erwähnung gefunden, aber keinen systematisch bedeutsamen Stellenwert erlangt hatten (vgl. 32. GK, Dekret 4, Nr. 37 und 54).

Das Einleitungsdekret der 34. Generalkongregation, die 1995 in Rom zusammentrat, gibt die Richtung vor, wenn es die Sendung der Jesuiten als Dienst an der Sendung Christi in der Kirche und in der Welt von heute beschreibt und diese Tätigkeit christologisch begründet und spirituell als Pilgerschaft im ignatianischen Sinn versteht (34. GK, Dekret 1). Die Gesellschaft Jesu sieht sich heute »an den Scheidewegen kultureller Konflikte, sozialer und ökonomischer Auseinandersetzungen, religiösen Wiedererwachens und neuer Möglichkeiten zur Verkündigung der Frohen Botschaft an die Völker überall auf der Erde« (34. GK, Dekret 2, Nr. 2), namentlich in Afrika, Asien und Ozeanien, Lateinamerika, in den ehemals kommunistischen Ländern, in Westeuropa und Nordamerika. Als Ursprung der neuen komplexen Sendung in aller Vielfalt der Situationen gilt die Erfahrung des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der ruft und mit seiner Kraft begleitet. Nach dieser christologischen Verankerung werden die Dimensionen der Sendung vertieft und erweitert.

Zum einen findet eine fast unmerkliche, aber fundamentale Vertiefung des Verständnisses der Gerechtigkeit statt, insofern diese mit biblischer Konnotation als »Gerechtigkeit des Gottesreiches« ausgelegt (34. GK, Dekret 2, Nr. 14) wird. Hatte die 32. Generalkongregation primär die soziale Gerechtigkeit im Auge, auch wenn auf Intervention von Pater Carlo Martini, dem späteren Kardinalerzbischof von Mailand, ein Passus mit dem Verweis

³⁴ P.-H. KOLVENBACH, Discours d'ouverture du P. General «de statu Societatis», in: *Acta Romana Societatis Iesu*, vol XX, fasc. 3 (1990), Rom 1991 447–490, hier Nr. 8, 14–16, 20–24; span. in: P.-H. KOLVENBACH, *Selección de escritos 1983–1990*, o. O. (Madrid) 1992, 213–252.

³⁵ Vgl. C. STARKLOFF, Pilgrimage re-envisioned. Mission and culture in the last five General Congregations, in: *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 32 (2000) Heft 5, 1–30.

auf die »Gerechtigkeit des Evangeliums« als Frucht des Heiligen Geistes eingefügt wurde (32. GK, Dekret 4, Nr. 18). In dieser biblischen Linie werden nun ökonomische Engführungen der Gerechtigkeit korrigiert, denn die neue Idee der Gerechtigkeit umfasst nicht nur »strukturelle Veränderungen in der sozio-ökonomischen und politischen Ordnung«, sondern »übersteigt die Vorstellungen von Gerechtigkeit, die aus Ideologien, Philosophie oder bestimmten politischen Bewegungen herkommen, die niemals einen angemessenen Ausdruck dessen bieten können, was die Gerechtigkeit des Reiches Gottes beinhaltet« (34. GK, Dekret 3, Nr. 4 und 5). Zu den dabei neu entdeckten Dimensionen der Gerechtigkeit gehören die schon früher erwähnten Menschenrechte, aber auch die gegenseitige Abhängigkeit, eine Kultur des Lebens, das ökologische Gleichgewicht und solidarische Gemeinschaften, wobei als besonders dringende Probleme Ausgrenzung und Exklusion genannt werden (Afrika, indigene Bevölkerung, Flüchtlinge).

Zum anderen wird das derart vertiefte Binom von Glaube und Gerechtigkeit auf doppelte Weise erweitert. Danach steht »das Ziel unserer Sendung (Dienst am Glauben) und ihr besonderes Merkmal (Glaube, der die Gerechtigkeit des Gottesreiches sucht) in dynamischer Verbindung mit der inkulturierten Verkündigung des Evangeliums und dem Dialog mit anderen religiösen Traditionen als integralen Dimensionen der Evangelisierung« (Dekret 2, Nr. 15). Damit wird also der Glaubensdienst, die Verkündigung des Evangeliums auf den jeweiligen sozialen, kulturellen und religiösen Kontext bezogen, und die Dimensionen der Gerechtigkeit, der Kultur, des Dialogs werden jeweils in eigenen Dekreten entfaltet. Bei der Verhältnisbestimmung von Sendung und Kultur sind nicht nur die großen kontinentalen Kulturen im Blick, sondern auch die kleinen indigenen Kulturen sowie die kritische postmoderne Kultur und die neuen Kultursynthesen der großen Städte, wie denn auch die »Stadt«, durchaus in ignatianischer Tradition,³⁶ als Symbol menschlicher Kultur und der eschatologischen Vollendung von Gott her gilt (Dekret 4). Das Dekret über den interreligiösen Dialog hebt angesichts des reichen ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralismus vor allem auf die Dimensionen des Dialogs ab (Dialog des Lebens, Handelns, der religiösen Erfahrung und des theologischen Austausches) sowie auf die großen Weltreligionen und den religiösen Fundamentalismus (Dekret 5).

Die 34. Generalkongregation hat ihr missionarisches Leitbild in eine geradezu poetische Formel gefasst, welche die wesentlichen Dimensionen in ihrer wechselseitigen Verschränkung beschreibt (34. GK, Dekret 2, Nr. 19) und als eine Grundformel der Mission in der Gegenwart gelten kann:

- »Kein Dienst am Glauben ohne
 - Förderung der Gerechtigkeit
 - Eintritt in Kulturen
 - Offenheit für andere religiöse Erfahrungen.
- Keine Förderung der Gerechtigkeit ohne
 - Glauben mitzuteilen
 - Kulturen umzuwandeln
 - mit anderen Traditionen zusammenzuarbeiten.

³⁶ Vgl. M. SIEVERNICH, Ignatius von Loyola und die Städte der Welt, in: *Geist und Leben* 73 (2000), 164–179.

Keine Inkulturation ohne

sich über den Glauben mit anderen auszutauschen

Dialog mit anderen Traditionen

Einsatz für Gerechtigkeit.

Kein Dialog ohne

den Glauben mit anderen zu teilen

Kulturen zu bewerten

Sorge für Gerechtigkeit.«

Mit dieser Formel ist das Binom von Glaube und Gerechtigkeit endgültig zu einer umfassenderen Sicht hin weiterentwickelt worden, die den grundlegenden Dienst am Glauben in die sozialen, kulturellen und religiösen Dimensionen ausbuchstabiert. Diese Formel vermeidet einerseits eine Isolierung des Glaubensdienstes, als sei es mit einer bloßen Wiederholung katechetischer Formeln getan. Andererseits fordert sie die Vermittlung des Glaubensdienstes in die sozialen, kulturellen und religiösen Welten, in denen Rechenschaft von der christlichen Hoffnung zu geben ist (1 Petr 3, 15).

Diese neue Sicht hat auch der derzeitige General der Gesellschaft Jesu, Peter-Hans Kolvenbach, bekräftigt, als er in einer programmatischen Rede an die in Loyola versammelten Provinziäle (2000) die »kreative Treue in der Sendung« (Creative fidelity in mission) hervorhob und im Sinn der 34. Generalkongregation bekräftigte, dass die »Mission« der Gesellschaft Jesu, der Dienst am Glauben, also die Evangelisierung, die drei unabdingbaren Dimensionen der Kultur, der Gerechtigkeit und des interreligiösen Dialogs umfasse.³⁷ Die bisherige Diskussion hat erwiesen, dass dieses Leitbild weit über die Gesellschaft Jesu hinaus geeignet ist, die missionarische Praxis und den missionstheologischen Diskurs zu bereichern.

Zusammenfassung: Aus der ignatianischen Idee der »Pilgerschaft« entwickelte die frühe Gesellschaft Jesu das Ideal der apostolischen Disponibilität und Mobilität gegenüber »Sendungen« des jeweiligen Papstes. Auf diesem Hintergrund wurde der erste Missionar des Ordens, Franz Xaver, nach Asien entsandt, wo er bei seinem Wirken in Indien, Indonesien und Japan in einem interkulturellen Lernprozess eine missionarische Praxis grundlegte, deren Leitideen in den weltweiten Missionen des Ordens weiterentwickelt wurden. Über praktische Hilfen hinaus hat die Gesellschaft Jesu nach dem II. Vatikanum eine Reihe von missionarischen Leitideen entwickelt, unter denen die der »Inkulturation« herausragt. Nach einer zeitweisen Dominanz des Binoms von Glaube und Gerechtigkeit wurde sie jedoch in eine integrale missionarische Konzeption eingebettet, nach welcher der Dienst am Glauben im Einsatz für Gerechtigkeit sowie durch Inkulturation und Dialog wirksam wird.

Summary: Departing from the Ignatian idea of »pilgrimage« the early Society of Jesus developed the ideal of apostolic disponibility and mobility according to the »missions« of the actual pope. The first missionary, Francis Xavier, was sent to Asia and worked in India, Indonesia and Japan, learning interculturally the leading ideas of a missionary practice which should be further developed by the

³⁷ Allocutio inauguralis P. Generalis »Fidelité creatrice dans la mission«, in: *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. XXII, fasc. 5 (2000), Rom 2001, 713–753 (in Frz. Engl. Span.).

great missionaries of the Jesuit order. In the period after the Second Vatican Council, the Society of Jesus, besides practical help, proposed a number of missionary ideas among which »inculturation« played an eminent role. First dominated by the binom of faith and justice the principle of inculturation has been embedded in an integral formula according to which the ministry for the faith is working through justice, inculturation and interreligious dialogue.

Sumario: Partiendo de la idea ignaciana de la »peregrinación«, la primitiva Compañía de Jesús desarrolló el ideal de la disponibilidad y movilidad apostólicas con relación a las »misiones« del Papa respectivo. Así fue enviado a Asia el primer misionero de la orden, Francisco Javier. Su trabajo en India, Indonesia y Japón supone una praxis misionera en medio de un proceso de aprendizaje intercultural. Sus ideas principales fueron desarrolladas después en las diferentes misiones de la orden a escala universal. Aparte de ayudas prácticas, la Compañía de Jesús ha desarrollado después del Concilio Vaticano II una serie de ideas misioneras fundamentales, entre las cuales sobresale la de la »inculturación«. Después de una preeminencia conyuntural del binomio fe-justicia, la inculturación ha sido anclada en una concepción integral de la misión como servicio a la fe a través de la justicia, de la inculturación y del diálogo interreligioso.