N12<526748819 021
ubTÜBINGEN

Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität

Festschrift
zum hundertjährigen Bestehen
des Internationalen Instituts
für missionswissenschaftliche
Forschungen
1911-2011

Sonderband
der Zeitschrift
für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft
95. Jahrgang 2011

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 95. 2011

Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität

Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011

Herausgegeben von
Mariano Delgado | Michael Sievernich

EOS Verlag

Bibliografische Information
Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet
diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Gk I 85 - 95, 2011=SBD

Veröffentlicht mit Unterstützung
folgender Institutionen:
Internationales Katholisches
Missionswerk missio | Aachen
Verband der Diözesen Deutschlands | Bonn
Jesuitenission | Nürnberg
Bistum Münster

© 2011 by
EOS Verlag St. Ottilien 2011

Abb. Umschlag
Francisco de Zurbarán | 1598-1664
›Das Schweißtuch der heiligen Veronika‹
um 1660 | 83,5 x 115 cm
Museo Nacional Colegio de San Gregorio
Valladolid | Spanien

Lektorat
Dr. David Neuhold

Umschlag | Layout | Satz
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISNN 004-3123
ISBN 978-3-8306-7510-5

Inhalt

11 **Vorwort der Herausgeber**

Grußwort von
15 **Joachim Kardinal Meisner**

Grußwort von
17 **Erzbischof Dr. Ludwig Schick**

Grußwort von
20 **Dieter Becker**
Vorsitzender der DGMW

Hans Waldenfels
23 Mission und Prophetie

I
Christentum und Menschenwürde

Paulo Suess
39 Zur Prophetie der Mission im Horizont
der Menschenwürde
»Ihr seid Söhne der Propheten« (Apg 3,25)

Michael Sievernich
51 Prophetie einer »besseren Welt« im Zeitalter
der Globalisierung
Neuer Humanismus und christliche Mission

Günter Riße
73 Zeitlos – Propheten sind nicht aus der Mode gekommen

Mariano Delgado
81 Prophetisches Christentum 1511-2011
Überlegungen zur Predigt Montesinos,
zum prophetischen Wirken
Las Casas' und zur heutigen Aufgabe

Johannes Meier
94 500 Jahre Kirche in Amerika:
Erste Bistumsgründungen und erste
kolonialismuskritische Stimmen

Peter C. Phan
104 A church in the service of the reign of God
Prophetic dimensions of an Asian ecclesiology

Margit Eckholt
116 »Mit Passion und Compassion« –
Impulse interkultureller Theologie aus dem Dialog
mit lateinamerikanischen Theologinnen

Christoph Nebgen
130 Mission als Integration
Der prophetische Beitrag der Gesellschaft Jesu
zur Gesellschaftswerdung in Lateinamerika
am Beispiel der Provinz Neugranada

Virginia R. Azcuy
140 Der Durst nach Spiritualität in der Stadt
Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit

Marco Moerschbacher
153 Mission und Prophetie – zur Rolle der
katholischen Kirche in der Geschichte des Kongo
auf dem Weg zur Unabhängigkeit

II
Religionen im Dialog

Francis X. D'Sa
165 Interreligiöse und Interkulturelle Verständigung
Hermeneutische Überlegungen

Klaus Krämer
176 Der Einsatz für Religionsfreiheit
als prophetisches Zeugnis

Ulrich Dehn
187 Inszenierungen des interreligiösen Dialogs
und sein Verhältnis zur Säkularität

Claudia von Collani
198 Dialoge, Dispute, Diskussionen
Interreligiöse Gespräche in der Ostasienmission

James H. Kroeger
208 An »Asian« Dialogue Decalogue Principles
of Interreligious Dialogue from Asia's Bishops

Stefan Silber
220 Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus
Kritik der pluralistischen Religionstheologie
aus der Perspektive der Armen

Felix Körner
234 Das Prophetische am Islam

III
Inkulturation und Interkulturalität

Claude Ozankom
251 Die lebendigen christlichen Gemeinschaften
Ein Ort kreativer Rezeption
des Zweiten Vatikanischen Konzils

Klaus Vellguth
261 Zwischen Inkulturation eines prophetischen Ansatzes
und prophetischer Kontextualisierung

Dieter Becker
272 Verstehen und Übersetzen im Kontext sprachlicher
Vielfalt und als Aufgabe lokaler Sprachträger

Wojciech Kluj
283 Translations of verbal expressions of faith
as the prophetic dimension of missionary work

Gianni Criveller
294 Speaking of God in China
Matteo Ricci's inspirations for today

David Neuhold
306 »Ich sage, er würde diese Missionarien vernünftiger
und rechtmäßiger Weise fortjagen …«
Der chinesische Kaiser, Pierre Bayle und die Mission –
Ein »prophetisches« Schlaglicht am Ende
des 17. Jahrhunderts?

Klaus Koschorke
315 »When is India to have her own native bishops«?
Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther
(ca. 1806-1891) in der christlichen Publizistik Asiens
und Afrikas im 19. Jahrhundert

Andreas Heuser
325 Lange Wanderschaft und Jenseitsreisen
Globalgeschichtliche Varianten
der »Afrikanischen Reformation«

Othmar Noggler
336 Mission und Prophetie
Dargestellt am Beispiel der Araukanermission

Norbert Hintersteiner
347 Von der »persischen Kirche« zur Mission unter Muslimen
Missionsparadigmen im Wandel des Christentums
im Iran

IV
Perspektiven in der Missiologie

Franz Gmainer-Pranzl
365 »Eintauchen« –
ein ekklesiologisches Leitmotiv

Giancarlo Collet und Ludger Weckel
378 Auf dem Weg zu einer solidarischen Missionswissenschaft
Ein Diskussionsbeitrag

Hildegard Wustmans
400 Missionarisch Kirche sein oder
Auf der Suche nach neuen Wegen zur Autorität
des Glaubens

John F. Gorski
409 From »mission« to »new evangelization«
The Origins of a Challenging Concept

Joachim G. Piepke
420 Mission und Ethnologie
Die Rolle des Anthropos Instituts der SVD

Eric Englert
435 Ökumene in der Mission

Georg Evers
442 Das Problem der Mission im Kontext Asiens

Karl Josef Rivinius
456 Kritischer Diskurs zwischen Steyler Missionaren über die Frage der Akkommodation nach ihrer Ausweisung aus China durch das kommunistische Regime

Paul B. Steffen
481 Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft Theodor Grentrup (1878-1967) Kirchen-, Missions- und Völkerrechtler

Anhang

493 **Bibelstellenregister**

496 **Personenregister**

506 **Verzeichnis** der Autorinnen und Autoren

Vorwort der Herausgeber

Mariano Delgado
Michael Sievernich

Im Zeitalter der Globalisierung gewinnt die christliche Mission ein neues Profil, das auch für das interkulturelle und interreligiöse Zusammenleben der Völker und Kulturen von wachsender Bedeutung ist. Nach dem Prozess der Dekolonisation, der die missionarische Tätigkeit von einer schweren Last befreite, und durch den Paradigmenwechsel des II. Vatikanischen Konzils, der die Religionsfreiheit bekräftigte und ein positives Verhältnis zu anderen Religionen förderte, hat die Mission der Weltkirche neue Spielräume gewonnen. Zudem hat das theologische Nachdenken über die praktischen Vollzugsformen der Kommunikation des Evangeliums durch Zeugnis und Verkündigung, Spiritualität und Liturgie, Diakonie und Caritas neue Zusammenhänge erschlossen. So vertiefte der Leitbegriff der »Inkulturation« das ökumenische Verständnis, fand aber auch eine Fortentwicklung zur »Interkulturalität«, die der heutige Papst Benedikt XVI. schon 1992 vorgeschlagen hatte. Das Feld der Mission ist inzwischen bunter und internationaler geworden, weil zahlreiche Ortskirchen auf allen Kontinenten ihre Sendungsaufgabe verstärkt wahrnehmen, während die wissenschaftliche Reflexion auf die interkulturellen und interreligiösen Kommunikations-, Transfer- und Transformationsprozesse im Rahmen missionarischer Aktivitäten erheblich zugenommen und interdisziplinäre Breite gewonnen hat. Bei allem Wandel aber bleibt die Universalität der christlichen Botschaft, die »allen Völkern« (Lk 24,47) und der »ganzen Welt« (Mk 16,15) gilt.

Im Jahr 2011 können das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* (IIMF) und die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) auf ihr 100jähriges Bestehen zurückblicken, auch wenn die Zeitschrift während der nationalsozialistischen Diktatur verboten wurde und jahrelang nicht erscheinen konnte. Die Gründung des Instituts geht auf die Initiative katholischer Laien wie der Reichstagsabgeordneten Matthias Erzberger und Alois Fürst zu Löwenstein zurück, die im Missionsausschuss des Zentralkomitees der Katholikenversammlungen wirkten. Sie unterstützten die Bemühungen Joseph Schmidlins an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster um die Missionswissenschaft, die zur Gründung der Zeitschrift und später zur Errichtung eines missionswissenschaftlichen Lehrstuhls (1914) an der Universität führten. Mit der Feier des Jubiläums will das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*, eine Vereinigung von Fachleuten auf diesem Gebiet ohne ortsfeste Institution, zur Stärkung dieser wissenschaftlichen Disziplin im deutschsprachigen Bereich beitragen, wo sie erfreulicherweise neues Interesse findet und über die vorhandenen Lehrstühle hinaus (Münster, Würzburg,

St. Augustin, Vallendar) auf neue Einrichtungen wie das von der Deutschen Bischofskonferenz getragene *Institut für Weltkirche und Mission* (Frankfurt) zählen kann.

Es fügt sich, dass der langjährige Erste Vorsitzende und derzeitige Ehrenvorsitzende des IIMF, Prof. DDr. Dr. h. c. Hans Waldenfels SJ, im Jubiläumsjahr sein 80. Lebensjahr vollendet; daher danken wir ihm im Namen des Instituts für seinen unermüdlichen Einsatz und entbieten unsere herzlichen Glück- und Segenswünsche. Wenn die ersten Exemplare dieser Festschrift in einem Festakt in Münster im November 2011 dem römischen Präsidenten des *Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden*, Peter K. A. Kardinal Turkson, sowie dem Münsteraner Ortsbischof Felix Genn überreicht werden, dann wird nicht nur deutlich, dass die katholische Kirche in Deutschland einen Teil der Weltkirche darstellt, sondern es zeigt sich auch die Bedeutung der Ortskirchen Afrikas, Amerikas, Asiens und Ozeaniens sowie die Verknüpfung der christlichen Mission mit Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens, der Gesundheit und der Bildung, der Umwelt und der Demokratie.

Vor genau 500 Jahren ereignete sich eine missionarisch-prophetische Sternstunde, als der Dominikaner Antón Montesino 1511 die Rechte der indigenen Bevölkerung Amerikas einklagte und seine späteren Ordensgenossen Bartolomé de Las Casas und Francisco de Vitoria auf diesen Schrei hin gleichsam *avant la lettre* die ersten neuzeitlichen Formulierungen von Menschenrechten und Völkerrecht vorlegten. Dies ist nur ein Beispiel für das prophetische Erbe der Mission, das den Horizont ausmacht, auf dem diese Festschrift in Zeiten der Interkulturalität sowohl eine geschichtliche Vergegenwärtigung als auch eine theologische Vertiefung anzielt. Die historischen und systematischen Beiträge, die verschiedene kontinentale und kulturelle Perspektiven repräsentieren, sind vier Abteilungen zugeordnet, die exemplarisch das Verhältnis von Christentum und Menschenwürde reflektieren, den Dialog der Religionen in Geschichte und Gegenwart bedenken, allgemein und speziell den Fragen von Inkulturation und Interkulturalität nachgehen sowie verschiedene Perspektiven in der Missionswissenschaft aufzeigen.

Die Kirche ist deshalb missionarisch und als Gesandte zu allen Völkern unterwegs, weil ihre Mission auf der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes aus der ursprünglichen Liebe Gottes des Vaters beruht. Daher ist allen Gläubigen der »Geist der Sendung« (missionis animus) geschenkt, der die kirchliche Tätigkeit begleitet und leitet, ihr aber auch vorangehen kann (*Ad gentes* Nr. 4). Aus dieser »Geistesgegenwart« ergibt sich eine globale Verantwortung der Mission für die Zukunft der Weltkirche im 21. Jahrhundert.

Das Missionsdekret des Konzils hat das theologische Verständnis und die Bestimmung der Mission in prägnanter Weise zusammengefasst und auch unserer Zeit als Auftrag gegeben: »Die Sendung der Kirche vollzieht sich mithin durch das Wirken, kraft dessen sie im Gehorsam gegen Christi Gebot und getrieben von der Gnade und Liebe des Heiligen Geistes allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird, um sie durch das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung, die Sakramente und die übrigen Mitteilungsweisen der Gnade zum Glauben, zur Freiheit und zum Frieden Christi zu führen: So soll ihnen der freie und sichere Weg zur vollen Teilhabe am Christusgeheimnis eröffnet werden. In dieser Sendung setzt die Kirche die Sendung Christi selbst fort, der den Armen frohe Botschaft zu bringen gesandt war, und entfaltet sie die Geschichte hindurch.« *(Ad gentes Nr. 5)*

Die Herausgeber haben vielfach zu danken:

- zunächst den Autorinnen und Autoren für die Freundlichkeit und Zuverlässigkeit, mit denen sie unserer Einladung zur Mitarbeit an der Festschrift gefolgt sind, sowie dem EOS-Verlag in der Erzabtei Sankt Ottilien für die gute Zusammenarbeit;
- den Sponsoren für die großzügige Unterstützung dieses Projekts, namentlich dem Internationalen Katholischen Missionswerk missio, Aachen; dem Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn; der Jesuitenmission, Nürnberg und dem Bistum Münster;
- ferner dem Atelier GraphicDesign Sievernich & Rose für die professionelle Gesamtgestaltung des Buchs;
- nicht zuletzt Dr. David Neuhold als Wissenschaftlichem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, für die redaktionelle Mitarbeit.

Am Fest der Verklärung des Herrn 2011
Mariano Delgado und Michael Sievernich SJ

Grußwort

Joachim
Kardinal Meisner
Erzbischof
von Köln

Köln, im Mai 2011

Sehr geehrte Freunde des Instituts! Schon zu Beginn des bewegten 20. Jahrhunderts formulierte mein Amtsvorgänger als Kölner Erzbischof, Antonius Kardinal Fischer, im Geleitwort zum 1. Jahrgang der »Zeitschrift für Missionswissenschaft«, was auch ich im 21. Jahrhundert nur wiederholen und dieser Festschrift voranstellen kann: »Die Mission ist stets eine Hauptaufgabe der Kirche Gottes gewesen«, wenngleich sich Mission und Weltkirche in diesen letzten 100 Jahren stark gewandelt haben.

So war die im Umfeld des ersten missionswissenschaftlichen Lehrstuhls an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster betriebene missionswissenschaftliche Forschung stark geprägt von den Perspektiven des »katholischen Milieus« und der »Eurozentrierung« der theologischen Reflexion. Wie ein Blick in die ersten Jahrgänge der Zeitschrift belegt, waren die Katholiken in Europa bis zur »Katastrophe des Ersten Weltkriegs« von einem Frühling des missionarischen Aufbruchs ergriffen gewesen. Der Gründer des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung und Herausgeber Professor Josef Schmidlin († 1944 im Vernichtungslager) konnte die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ab 1928) als »Vermählung zwischen Mission und Wissenschaft« über schwierige Jahre hinweg bis zur zwangsweisen Einstellung 1941 fortführen. Aus der ab dem Jahre 1947 in Münster fortgesetzten Tradition der Zeitschrift und des Instituts wirkten dann Mitarbeiter u. a. an dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad Gentes« mit. Aus der Zeit nach dem Konzil möchte ich nicht unerwähnt lassen den Ehrenvorsitzenden des IIMF und damaligen Bonner Theologieprofessor Hans Waldenfels SJ, der vor allem meinen Amtsvorgänger Joseph Kardinal Höffner in der nachkonziliaren Neuakzentuierung der Missionstheologie begleitete.

Denn durch das II. Vatikanische Konzil war der deutsche Katholizismus noch stärker in die Globalisierung eingetreten, was auch an den neuen Themen in der ZMR, wie Inkulturation, Dialog der Religionen und einheimische Theologien erkennbar wurde. Weiterhin wurde dies in der lange vom rheinisch-westfälischen Katholizismus getragenen und geprägten Geschichte der ZMR erkennbar, als der Vorstand als konsequente Verwirklichung des internationalen Charakters des IIMF die Redaktion der ZMR im Jahre 2001 nach Fribourg in der Schweiz verlegte. So wie das 20. Jahrhundert sehr bewegt verlief, war auch die Missionsgeschichte einem großen Wandel unterworfen, und dies spiegelt auch deutlich die

Geschichte der ZMR. Nach der Krise des vormaligen und einseitigen Missionsverständnisses ist »missionarische Kirche sein« überall »in der Kirche der Weltgesellschaft« und auch in Deutschland von Nöten. Dass die Wiederentdeckung der missionarischen Kirche ebenfalls in Deutschland geboten ist, haben von Professor Josef Pieper (1935) über Pater Ivo Zeiger SJ (1948) ebenso wir Deutschen Bischöfe im Schwellenjahr 2000 mit unserem Schreiben »Zeit der Aussaat. Missionarisch Kirche sein« unterstrichen.

Unseren Blick auf die wissenschaftliche Missionsreflexion in der katholischen Weltkirche, wie sie im breiten und aktuellen Forum der ZMR geführt wird, haben die deutschen Bischöfe im Anschluss an die Botschaft der »Neuevangelisierung Europas« des seligen Papstes Johannes Paul II. im Jahre 2004 in einer neuen missionstheologischen Standortbestimmung dargelegt. In dem Schreiben »Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche« wurde die biblische Reich-Gottes-Orientierung zum Ausgangspunkt eines ganzheitlichen Missionsverständnisses genommen, um damit die Wechselseitigkeit und den Dienstcharakter der Mission in den Vordergrund zu stellen.

Diese Perspektiven der Missionstheologie im 21. Jahrhundert werden im Jahre 2011 in dieser Festschrift unter ergänzenden Fragestellungen erarbeitet und vorgestellt. Sie erstrecken sich unter der »Promotio humana« von der »Kolonialismuskritik« über die klassische Thematik der »Inkulturation« bis zur ökumenischen und pneumatologischen Dimension des heutigen Missionsverständnisses. Mit den drei »Weisen aus dem Morgenland«, die als erste Vertreter der Weltkirche hier in Köln besondere Verehrung genießen, gratuliere ich der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft zu ihren erfolgreichen hundert Jahren des Erscheinens und wünsche ihr sowie ihren Autoren und Herausgebern weiterhin Gottes Segen für eine engagierte, profilierte und im Glauben fundierte missionswissenschaftliche Publikationstätigkeit.

Mit herzlichen Segenswünschen
Ihr

+ Joachim Card. Meisner

+ Joachim Kardinal Meisner
Erzbischof von Köln

Grußwort

Erzbischof
Dr. Ludwig Schick
Bamberg

Vorsitzender der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz

Das Jahr 1911 markiert einen Einschnitt in der katholischen Missionsbewegung in Deutschland. In diesem Jahr wurden das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* (IIMF) sowie die *Zeitschrift für Missionswissenschaft* gegründet, die heute den Namen *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) trägt. Obwohl die Gründungen von Institut und Zeitschrift nicht zusammenfallen und beide im Laufe der letzten hundert Jahre zeitweilig unterschiedliche Wege gingen, kann man doch von Zwillingsprojekten sprechen. Für weite Strecken der gemeinsamen Geschichte gilt, dass die Zeitschrift die »Seele« des Instituts ist, wie es ihr Gründer, Josef Schmidlin, einmal formuliert hat.

Hinter der Errichtung des Instituts am 10. August 1911 standen mehrere eindrucksvolle Persönlichkeiten des katholischen Lebens. Die Entstehung und die ersten 25 Jahre dieser Einrichtung können jedoch nicht angemessen gewürdigt werden, ohne Josef Schmidlin, den Nestor der katholischen Missionswissenschaft in Deutschland, in den Mittelpunkt zu rücken. Dieser hatte seit dem Wintersemester 1910 in Münster den ersten (zunächst noch außerordentlichen) Lehrstuhl für Missionswissenschaft an einer Katholisch-Theologischen Fakultät inne. Er war Begründer und Herausgeber der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* und leitete die Wissenschaftliche Kommission des Instituts, dessen wesentliche Aufgabe in der Förderung der Missionswissenschaft in Deutschland lag. Diese personelle Verbindung von Lehrstuhl in Münster, Institut und Zeitschrift wurde aufgelöst, nachdem Josef Schmidlin, ein dezidierter Gegner des Nationalsozialismus, 1934 seine Professur verlor und zwei Jahre später den Bruch mit dem Institut vollzog, wobei hier wissenschaftliche, politische und persönliche Gründe kaum entwirrbar ineinander griffen.

Jenseits der handelnden Personen waren es die kirchliche und die politische Großwetterlage zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die den Aufschwung der Missionswissenschaft in Deutschland möglich machten. Zu den katholischen Aufbrüchen, die die mittel- und nordwesteuropäischen Länder im 19. Jahrhundert erlebten, gehörte auch die weltmissionarische Bewegung. Sie wurde vor allem von den Ordensgemeinschaften getragen, war jedoch im Kirchenvolk tief verankert. Nachdem Deutschland sich spät den Kolonialmächten zugesellt hatte und die Spannungen zwischen Katholizismus und Kaiserreich abnahmen, erfuhr der Einsatz katholischer Missionare

in Übersee auch politische Unterstützung. In diesem Klima konnte die Missionswissenschaft aufblühen.

Bei aller Begeisterung, die der deutsche Drang in fremde Kontinente auch in katholischen Kreisen hervorrief, hat sich das IIMF nie als religiöses Hilfsmittel des deutschen Kolonialismus vereinnahmen lassen. Von Anfang an nannte es sich *Internationales* Institut – ein Anspruch, der immer bedeutsam blieb, auch wenn er sich in der Praxis (vor allem zwischen 1930-1950) nur begrenzt verwirklichen ließ. Der Aufbruch des Jahres 1911 aber vermochte nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern Impulse für eine weitere Förderung und Institutionalisierung der Missionswissenschaft im universitären Leben zu geben.

In der Geschichte des Instituts und den insgesamt 95 Jahrgängen der Zeitschrift spiegeln sich viele politische Konflikte der zurückliegenden 100 Jahre. Dazu gehört insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, der den universalen Charakter des Christentums und damit die Mission als mit ihrer eigenen Ideologie unvereinbar betrachtete. Die Zeitschrift musste 1941 ihr Erscheinen einstellen, Josef Schmidlin selbst kam 1944 in einem nationalsozialistischen Lager zu Tode. Angesichts des in dieser Zeit bereits um sich greifenden »Neuheidentums« nahm in den Kreisen der Missionswissenschaft die Vorstellung erste Konturen an, dass die so genannten Kernländer des Christentums in Europa selbst zu Missionsgebieten würden. 1948 bezeichnete dann der Jesuitenpater Ivo Zeiger auf dem Katholikentag in Mainz zum ersten Mal Deutschland als Missionsland.

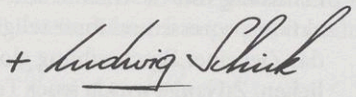
Nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich die Ausgangslage für die Mission grundsätzlich. Die Dekolonialisierung, der Aufbau eigenständiger kirchlicher Hierarchien in den vormaligen Kolonialgebieten und eine neue Wertschätzung des kulturellen Erbes der Völker machten eine Neuorientierung auch der Missionswissenschaft erforderlich. Inkulturation wurde zum Schlüsselbegriff. Der erforderliche Aufbruch geriet jedoch mehr und mehr in den Schatten eines allgemeinen Niedergangs des Missionsgedankens. Die missionarische Begeisterung ließ erheblich nach. Auch die Zahl der Berufungen für den Dienst der Missionarin oder des Missionars ging in den westlichen Ländern dramatisch zurück. Mit nur geringer zeitlicher Verzögerung erfasste diese Niedergangsbewegung auch die Missionswissenschaft an den Hochschulen. Schritt für Schritt verschwanden die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eingerichteten Lehrstühle.

Das IIMF verkörpert inmitten dieser Entwicklung Kontinuität und Durchhaltewillen. Es bewahrte die »Glut unter der Asche« und damit die Möglichkeit, dass in späteren Zeiten neue Aufbrüche gelingen könnten, die tatsächlich in unserer Zeit erfolgt sind.

Die deutschen Bischöfe waren in den zurückliegenden Jahren bemüht, Impulse für eine theologisch zeitgemäße Belebung des Missionsgedankens zu setzen. In diesem Zusammenhang verdient das Wort »Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche« (2004) Erwähnung sowie die 2009 vollzogene Gründung des Instituts für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt). Ich bin überzeugt, dass sich die Frankfurter Neugründung auch positiv auf die Arbeit des IIMF auswirken wird.

Das vorliegende Jahresheft der ZMR ist unter das Thema »Mission und Prophetie – Festschrift 100 Jahre IIMF« gestellt. Bekanntlich bedeutet Prophetie »kritische Zeitansage aus dem Glauben«. In den Themenfeldern dieses Heftes – *Christentum und Menschenwürde, Option für die Armen und eine Spiritualität der Compassion mit fremdem Leid, Theologie der Religionen und interreligiöser Dialog, Inkulturation und die ökumenische Dimension der Mission* – soll dem prophetischen Zeugnis einer missionarischen Kirche nachgespürt werden. Alle diese Themen stehen im Kontext der Globalisierung, die sich nicht in einem bloß ökonomischen Prozess erschöpfen darf, sondern die so gestaltet werden muss, dass die ganze Menschheit in Gerechtigkeit und Friede, Solidarität und Gemeinschaft zusammenleben kann. Wir erleben das Werden einer globalen Schicksalsgemeinschaft, wie sie die Welt in dieser Weise und Intensität noch nicht gesehen hat. Die Kirche kann und muss zu diesem Prozess im Interesse der Menschen ihren unersetzlichen Beitrag leisten. Dazu hat sie das Thema Evangelisation – Mission im Zeitalter der Globalisierung neu zu buchstabieren. Vom Beitrag der deutschen Kirche zur Mission werden auch Impulse für eine missionarische Pastoral in Deutschland ausgehen.

Mit Anerkennung und Dank für 100 Jahre IIMF
und Gottes Segen für das zukünftige Wirken im Dienst
der Kirche und der Menschheit



Dr. Ludwig Schick
Erzbischof von Bamberg
Vorsitzender der Kommission Weltkirche
der Deutschen Bischofskonferenz

Grußwort

Professor
Dr. Dieter Becker

Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft und Inhaber des Lehrstuhls für Missionstheologie und Religionswissenschaft an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau

Dem IIMF zum hundersten!

Mit der Gründung des »Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen« (IIMF) im Jahr 1911 verbanden die Gründerväter den Willen, »wissenschaftliche Forschungen jeglicher Art aus dem Gebiete des katholischen Missionswesens« anzuregen und zu fördern. Dass das IIMF in allem Wechsel der Zeiten mit seinem Wissenschaftlichen Arbeitskreis den deutschsprachigen Missionswissenschaftlern ein herausragendes Forum gewesen ist, ist nach 100 Jahren ein Grund zur Freude und zum dankbaren Innehalten. Als Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW), die ihren 100. Gründungstag im Jahr 2018 feiern wird, überbringe ich die Gratulation der Kollegen und Kolleginnen dieser Vereinigung und verbinde dies mit herzlichen und guten Wünschen für die Zeit, die kommt, und der Hoffnung auf eine weiterhin gute und fruchtbare Zusammenarbeit.

Ein Re-thinking des Erbes lässt allerdings auch den Abstand zur Gründerzeit und die neuen Herausforderungen, vor denen wir gegenwärtig stehen, deutlich hervortreten. Missionswissenschaftliche Forschungen widmen sich heute in einer interdisziplinären Perspektive der Begegnung des Christentums mit nicht-christlichen Religionen sowie der theologischen Reflexion nicht-westlicher kultureller Dialekte des christlichen Glaubens. Zu den Arbeitsfeldern gehören die Theologie- und Christentumsgeschichte Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und Ozeaniens. In der Missionswissenschaft werden kontextuelle Theologien, Konflikte in der Weltchristenheit sowie Fragen von Nord-Süd-Wechselwirkungen, Partnerschaft, Migration, Entwicklung etc. bearbeitet. Dazu kommt die Einführung in Entstehung und gegenwärtige Gestalt nicht-christlicher Religionen, Fragen der Hermeneutik interreligiöser Beziehungen und Probleme des interreligiösen Dialogs sowie der Theologie der Religionen.

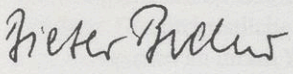
Der Begriff der Mission beinhaltet so mehr als die Verpflanzung eines griechisch und lateinisch geprägten Christentums in einige Gesellschaften und Kulturen in Übersee. Aufgabe von Missionswissenschaft ist die Erfassung von Geschichte und Gegenwart kultureller Interaktionsprozesse und ihrer religiösen Implemente. Sie hat das Ziel einer Beschreibung globaler Präsenz des Christlichen. Zu lange wurde jener Teil des Missionsvorgangs übersehen, der darin besteht, dass einheimische Christen das Evangelium sehr wohl verstehen und sich eigenständig aneignen. Erst im Rahmen einer Neubesinnung von einer Europa-zentrierten zu einer Peripherie-zentrierten

Wahrnehmung der Weltchristenheit fand insbesondere die Interaktion der Kirchen des Südens mit den lokalen Kulturen verstärkte Aufmerksamkeit. Dabei wird heute immer mehr deutlich, dass nicht nur ein »neues«, sondern ein *tertiaterranes* und wirklich anderes Christentum entstanden ist. Dieses Christentum ist – worauf neuerdings häufig verwiesen wird – nicht europäisch säkularisiert, modern, kompromissbereit, sondern radikal, konservativ und charismatisch. Der missionswissenschaftlich interessante *linguistic turn* besteht darin, dass Übersetzungen der Bibel in lokale afrikanische Sprachen nachweislich Elemente der Selbstachtung und der kulturellen Integrität verstärken. Aus der Erfahrung der Kompatibilität der lokalen Sprache mit dem Evangelium entstehen Kräfte, die Selbstbehauptung stärken und Erneuerung freisetzen.

So haben die Missionen der Neuzeit wie wohl kein Faktor sonst dazu beigetragen, dass sich »Weltchristenheit« heute in ungewohnten Erscheinungsformen und mit unerwarteter Dynamik darstellt. Nach einer Phase seiner Europäisierung ist das Christentum an vielen Orten des Globus nun eine Religion des Südens und sollte auch in der hiesigen Theologie so wahrgenommen werden.

Der globale Kontext erfordert eine Repositionierung theologischen Denkens, weil die lokale Präsenz des Christentums mit regionalen Kulturen, Milieus und Religionen interagiert (z. B. pfingstlich-charismatische Bewegungen, Befreiungstheologien, Unabhängige Kirchen). Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie reflektiert die komplexen Probleme dieser Transkulturalität des Christentums. Auch die religiöse Pluralität in Europa verlangt neue Kompetenzen bei interkulturellen Fragestellungen und bei der Reflexion der Begegnung des Christentums mit nichtchristlichen Religionen, Weltanschauungen und Traditionen. Christliche Migrantengemeinden tragen die Spiritualität und Frömmigkeit ihrer Heimatländer in den deutschen Kontext hinein. Missionswissenschaftliche Forschung beschäftigt sich mit Fragen, die für alle Bereiche von Theologie und Kirche relevant sind.

In dem Willen, der Theologie in allen ihren Disziplinen auch in Zukunft weite Horizonte zu eröffnen, wissen wir uns mit den Kolleginnen und Kollegen im IIMF auch weiterhin aufs engste verbunden.



Professor Dr. Dieter Becker
Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft
für Missionswissenschaft

Mission und Prophetie

von Hans Waldenfels

1 Christliche Mission im Widerspruch der Welt

Zu den nachhaltigsten Worten der Nachkonzilszeit gehört der Hinweis auf eine Kirche, die »semper reformanda«, »immer neu in Form zu bringen«, zu erneuern sei. Das gilt auch im Blick auf den Anspruch, dass nach dem Missionsdekret *Ad gentes* Nr. 2 die pilgernde Kirche ihrem Wesen nach missionarisch, »d. h. als Gesandte unterwegs« ist. »Mission« spricht von Sendung und meint im neutestamentlichen Umfeld, dass die Verkündigung der Botschaft Jesu von Anfang an zu den selbstverständlichen Aufgaben der Jüngerschaft Jesu gehört. Bis in die Zeit des 2. Vatikanischen Konzils schien die christliche Mission sogar noch ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal des Christentums zu sein. Doch seither gibt es eine deutliche Konkurrenz von Missionen und Missionaren in aller Welt.[1]

Als 1910 in Edinburgh die erste Weltmissionskonferenz abgehalten wurde und mit ihr die Ökumenische Bewegung begann,[2] war eines ihrer Motive die mangelnde Glaubwürdigkeit christlicher Verkündigung aufgrund der verschiedenen miteinander konkurrierenden Missionsträger in den Kolonialgebieten. Inzwischen besteht Konkurrenz längst nicht mehr allein zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, sondern auch zwischen christlichen und andersreligiösen, ja selbst nichtreligiösen Gemeinschaften. In der heutigen säkularen Gesellschaft treten vielerlei Gemeinschaften mit unverkennbarem Sendungsbewusstsein auf. Buddhisten gebrauchen das Wort Mission heute genauso wie der Islam. Schon das Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 löste unter Hindu-Gemeinschaften, aber auch in anderen religiösen Kontexten bewusst missionarische Impulse aus. 1897 gründete Vivekananda in Kalkutta die Rāmakrishna-Mission,[3] die wie viele andere Gemeinschaften heute in aller Welt ihre Zentren und Filialen besitzt.[4]

Selbst wo Religionen nicht ausdrücklich werbend in Erscheinung treten, wehren sie sich heute häufig mit ihren eigenen Überzeugungen gegen ein missionarisches Christentum. Seit der Jahreswende 2010/11 wird immer wieder darauf hingewiesen, dass zurzeit keine Religion so sehr auf Widerstände stösst und im wahrsten Sinne verfolgt wird wie das Christentum. Im Nahen Osten flüchten Christen aus ihren angestammten Gebieten im Irak, im Iran und anderen Ländern. Die altchristliche Gemeinschaft der Kopten wurde 2010 in Ägypten an ihrem Weihnachtsfest in ihren religiösen Handlungen gestört, Menschen kamen ums Leben, – all das löste in aller Welt Bestürzung, Empörung und Proteste aus. Auch in anderen Ländern Afrikas, im Sudan, in Nigeria

1 Zur Orts- und Zeitbestimmung heutiger Mission vgl. das Grundsatzwerk von Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission.* Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009; auch die Zeitanalysen in der Festschrift für Bruno Kresing: Thomas SCHÄFERS/Peter SCHALLENBERG/Udo ZELINKA (Hg.), *Zur Mission herausgefordert.* Evangelisierung als kirchlicher Auftrag, Paderborn 1999; immer noch lesenswert: Giancarlo COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (Tübinger Theologische Studien 24), Mainz 1984.

2 Vgl. Peter NEUNER, Die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh und das Bild von der Einheit der Kirche, in: *MThZ* 61 (2010) 194-206.

3 Vgl. Hans-Peter MÜLLER, *Die Rāmakrishna-Bewegung.* Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt, Gütersloh 1986.

4 Vgl. Reinhart HUMMEL, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen.* Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart u. a. 1980.

und sonstwo müssen sich Christen wehren. In Indien und Pakistan wird immer neu von Unruhen zwischen fanatischen Hindugruppen und Christen, zwischen Muslimen und Christen berichtet. In der Türkei kommt dem für Säkularität eintretenden Regime erst allmählich zu Bewusstsein, was Religionsfreiheit auch in seinem Lande bedeuten sollte. Im modernen China ist es nach wie vor schwierig, den Glauben nach den inneren Gesetzen religiöser Gemeinschaften, konkret der christlichen Kirchen zu leben.

Religionsfreiheit ist eine der in unseren Tagen am nachdrücklichsten erhobenen Forderungen im Bereich der Menschenrechte. Dabei gibt es zugleich religionsfeindliche Kreise, die ihrerseits mit einem fast »missionarisch« zu nennenden Eifer und auf fundamentalistische, d. h. rational nicht mehr begründbare Weise voller Hass gegen alles Religiöse Sturm laufen und religiöse Menschen in ihrer Existenz bedrohen. Das geschieht in einer Zeit, in der gerade das Christentum mit seiner auf dem 2. Vatikanischen Konzil verabschiedeten Erklärung *Dignitatis humanae* für eine umfassende, auch die bekennenden Atheisten schützende Gesellschaftspolitik eingetreten ist.[5]

Diese wenigen Hinweise beschreiben eine völlig neue Situation der Verkündigung. Die Beschreibung ließe sich erweitern und vertiefen, wenn die Entwicklung der Säkularisierung in den verschiedenen Kulturen in die Betrachtung einbezogen würde.[6] All das ist Anlass genug, das Verständnis von Mission zu überprüfen.

2 »Evangelisierung«

Eine Neuformulierung des christlichen Verständnisses von Mission setzt dort ein, wo dem Begriff eine inhaltliche Füllung gegeben wird. Spätestens nach der Bischofssynode 1975 ist die Rede von Evangelisierung. Papst Paul VI. gab dem Apostolischen Schreiben, das die Ergebnisse der Synode zusammenfasste, den Titel *Evangelii nuntiandi*. Mission ist hier christlicherseits beschrieben als Verkündigung des Evangeliums.

Inzwischen ist die Zeit so rasant fortgeschritten, dass Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ncht mehr allein von Evangelisierung, sondern von »Neuevangelisierung« sprechen. Letzterer hat als Konsequenz der Entwicklungen am 29. Juni 2010 neben der Kongregation für die Evangelisierung der Völker einen Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung eingerichtet. Denn Evangelisierung ist heute nicht mehr allein da gefordert, wo Menschen noch nicht mit dem Evangelium in Berührung gekommen sind.

5 Vgl. ausführlicher Hans WALDENFELS, Dialog und Freiheit, in: DERS., *Löscht den Geist nicht aus!* Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008, 111-125.

6 Beachtenswert ist das inzwischen in deutscher Übersetzung vorliegende Werk von Charles TAYLOR, Das säkulare Zeitalter, Frankfurt 2009, das sich freilich auf den westeuropäischen Raum beschränkt und etwa den asiatischen Kontinent nur am Rande erwähnt; vgl. Hans WALDENFELS, Das europäische Christentum – im Kontext globaler Interreligiosität, in: http://www.hans-waldenfels.de/kirche/kultur (Zugriff: 25.1.2011).

In den traditionell christlichen Ländern (wie den Ländern Europas), aber auch in den schon vor Jahrhunderten missionierten Kontinenten (wie den Ländern Lateinamerikas), ja in unterschiedlichem Maße überall in der Welt ist heute eine grundlegende Erneuerung aus dem Evangelium erforderlich. Auch in diesen Ländern wächst die Zahl der Menschen, die dem Evangelium entfremdet sind, ja für viele ist das Christentum eine Unbekannte.

In Deutschland sind nicht nur die Klagen über den Niedergang der religiösen Praxis unüberhörbar; es kommt das Erschrecken über den rapiden Verlust elementaren religiösen Wissens hinzu.[7] In den Ländern der Europäischen Union schreitet die ursprünglich in Frankreich beheimatete laizistische Form der Säkularisierung fort. Sie zeigt sich in den wachsenden Widerständen gegen die religiösen Symbole in öffentlichen Gebäuden, und selbst die Wegkreuze und Heiligenhäuschen am Wegesrand möchte man in vielen Ländern Zentral- und Westeuropas am liebsten entfernt sehen. Es war in den letzten Jahren nicht möglich, den Namen Gottes in der europäischen Verfassung als Ausdruck des Respekts vor den Grenzen menschlichen Handelns und der Anerkennung eines dem menschlichen Zugriff entzogenen unverfügbaren Bereichs zu verankern. Die Bejahung des Jüdisch-Christlichen als Grundlage der abendländischen Kultur wird zusehends schwieriger. Das Grundverständnis der Familie im Sinne der Schöpfungsordnung ist in den vormals so genannten christlichen Ländern weitgehend ausgehöhlt und weicht allen möglichen Formen menschlichen Zusammenlebens. Was aber besagt in dieser Situation Verkündigung?

3 Verkündigung in Tat und Wort

Zu den wichtigsten Botschaften des 2. Vatikanischen Konzils gehört die Akzentverschiebung im Verständnis der Offenbarung. Im theologischen Jargon gesagt, ist aus einem »instruktionstheoretischen« ein »personal qualifiziertes kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis« (M. Seckler)[8] geworden Danach besteht Offenbarung nicht primär in einer neuen Form von Wissensvermittlung; sie ereignet sich vielmehr in einer interpersonalen Begegnung zwischen Gott und den Menschen, die sich in der Geschichte der Menschen abspielt. Edward Schillebeeckx beginnt sein Buch *Menschen* mit den anrührenden Sätzen: »Ein kleiner Junge soll einmal gesagt haben: ›Menschen sind die Worte, mit denen Gott seine Geschichte erzählt.‹«[9]. Das besagt: Der sich offenbarende Gott trifft in der Menschheits-

7 In seinem Interview-Band *Licht der Welt*, Freiburg 2010, 169, klagt BENEDIKT XVI.: »In Deutschland hat jedes Kind neun bis dreizehn Jahre Religionsunterricht. Wieso dann gar so wenig hängen bleibt, um es einmal so auszudrücken, ist unbegreiflich. Hier müssen die Bischöfe in der Tat ernsthaft darüber nachdenken, wie der Katechese ein neues Herz, ein neues Gesicht gegeben werden kann.«

8 Vgl. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn ⁴2005, 187-190, 193-202.

9 Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen* Die Geschichte von Gott, Freiburg u. a. 1999, 7.

geschichte auf den Menschen, der sich im Glauben für Gott öffnet und sich ihm nicht verschließt. Wo Gottes Wort und des Menschen Antwort zueinander finden, ereignet sich Offenbarung.

Gottes Wort aber ist immer Wort und Tat zugleich. So heißt es in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* Nr. 2: »Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind, die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten, die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.«

Lange Zeit ist im Hinblick auf die christliche Offenbarung mit großer Selbstverständlichkeit von Gottes Wort gesprochen worden. Dabei war der Zusammenhang von Wort und Wirkung bzw. Wirksamkeit, somit auch von Wort und Werk, Wort und Tat häufig nicht sehr bewusst. Gottes Wirklichkeit war dem Menschen zwar im »Buch der Natur« zugänglich und konnte dort auch »gelesen« werden. Doch dieses »Lesen« führte vor allem zu Erkenntnissen, zu Wissen. Dies wiederum fand eine wunderbare Steigerung, wo Gott die im Blick auf die Natur gewonnenen Erkenntnisse dadurch vertiefte, dass er *sich* »offenbarte«. Nach der zuvor zitierten Begriffsbestimmung von Offenbarung als »instruktionstheoretisch« wurde der Mensch durch die Offenbarung vor allem auf neue Weise »informiert« und »instruiert«. Informationen und Instruktionen aber haben auf den ersten Blick eine sachliche Note und erhalten erst bei genauerem Hinschauen eine personale Note. Dass eine interpersonale Begegnung mehr ist als ein Wissensaustausch ist zu lange übersehen worden.

Wir verdanken vor allem den neuzeitlichen Reflexionen auf die Sprache und die Sprachen im Plural, dass auch in der biblischen Exegese intensiver nach der Bedeutung der Sprachen für die Erkenntnis der biblischen Gesamtzusammenhänge sowie nach den Ausdrucksformen der Sprache und ihren Sinn- und Bedeutungszusammenhängen geforscht wurde. Verschiedene Sprachen sagen nicht einfach dasselbe auf andere Weise aus: sie sagen immer auch anderes aus, zumindest »mit« aus. Anders gesagt: Bei allen Texten ist auf ihre Kontexte zu achten; Kontexte aber sind nicht nur worthafter, sondern oft noch mehr non-verbaler Art. Beim Lernen einer fremden Sprache tritt man daher immer in eine andere Lebenswelt ein. Erst der intensivere Vergleich der biblischen Sprachen, des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen, hat die Augen für den starken Zusammen-

10 Vgl. aus der Zeit des letzten Konzils die Arbeiten von Otto SEMMELROTH, *Wirkendes Wort*. Zur Theologie der Verkündigung. Frankfurt 1962; Leo SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966; zur hier behandelten Frage auch Hans WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 8) 197f.

hang von Wort und Wirkung, Wort und Tat im biblischen Denken geöffnet.[10] Dass Goethe in *Faust I* bei seinen Versuchen, für den Anfang des Johannesprologs die richtige Übersetzung zu finden, vom »Im Anfang war das Wort« beim »Im Anfang war die Tat« endete, hat dabei längst eine nachträgliche Bestätigung gefunden.

Der Zusammenfall von Wort und Tat in Gottes Wort zeigt sich von der ersten Seite der Bibel an. Im Schöpfungsakt ist Gottes Wort schaffendes Wort (Gen 1,3.6 u. ö.). Und bei Jesaja 55,10f finden sich die schönen Sätze: »Wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe.«

Was aber für Gottes Offenbarung gilt, gilt auch für die Verkündigung: Sie ist kein rein intellektuelles Geschäft. Sie ist mehr als Information und Wissensvermittlung. Sie setzt persönliche Verankerung und Bindung des Verkündigers im Glauben voraus und wird dadurch zu einem Zeugnis.

4 Von Zeugen und Zeugnissen

Michael Sievernich hat in seinem Werk die spontane, eher unspektakuläre und unorganisierte Missionsstätigkeit der jungen Kirche als »kapillare Verbreitung« bezeichnet.[11] Hausgemeinschaften, Verwandte, Sklaven, Kaufleute und Reisende brachten ihre neue Glaubensüberzeugung mit, wohin sie kamen, und machten keinen Hehl daraus. Die persönliche Überzeugung offenbarte sich im gelebten Zeugnis. Hier hat es im Laufe der Entwicklung eine Verengung des Verständnisses gegeben. In den Vordergrund trat das worthafte Zeugnis und damit die mehr und mehr auch methodisch entwickelte Bezeugung und Weitergabe des Glaubens. Man musste sich verteidigen. Es entstand die Apologetik, die Verteidigung und Rechtfertigung des Glaubens, und das auf intellektuellem Niveau in der Ausbildung von Argumentationsfiguren. Hier spielten Philosophie und Rhetorik auf die Dauer eine wichtige Rolle. Zur Tradition wurde bis auf den heutigen Tag vor allem das, was schriftlich niedergeschrieben, so »konserviert« und weitervermittelt wird. Kein Wunder, dass das gelebte Zeugnis eher in den Hintergrund trat!

Allerdings darf nicht vergessen werden, dass das personale, gelebte Zeugnis sich trotzdem in der Nachfolgegemeinschaft

11 Vgl. SIEVERNICH, *Mission* (wie Anm. 1) 28-30 u. ö.

auf eigene Weise in Erinnerung gehalten hat. Aus der frühesten Zeit kennen wir die Erinnerung an die Apostel, die von Jesus berufenen und autorisierten Sendboten des Evangeliums, und das Gedenken an diejenigen, die allen Widerständen zum Trotz an ihrer Überzeugung festgehalten und am Ende dafür mit ihrem Leben bezahlt haben. Sie wurden »Martyrer«, »Zeugen« genannt. Traditionsstätten wurden die Gräber der Apostel und der Blutzeugen. Damit öffnete sich schließlich der Blick auf Glaubenszeugen, die zwar nicht für ihre Überzeugung in den Tod gegangen sind, wohl aber durch ihre Lebensführung exemplarisch ihren Glauben »bekannt« haben; es entstand in der Kirche mit Martin von Tours die Gruppe der »Bekenner«[12]. Was in späteren Jahrhunderten in die Liste der »Heiligen« eingetragen wurde, die dann nicht mehr im biblischen Sinne einfach als die vom heiligen Gott und seinem Geist Berührten verstanden wurden (vgl. Apg 9,13.32; Röm 1,7; Eph 1,1 u. ö.), hat die ursprüngliche Rolle der Glaubenszeugen nochmals verdunkelt. Wo in der Mehrzahl Bischöfe, Theologen, »Kirchenlehrer«, Unverheiratete, Mönche und Nonnen (»Jungfrauen«), Einsiedler und Einsiedlerinnen die Aufmerksamkeit auf sich zogen, bildete sich ein neues Elite- und Leistungdenken aus.

Auch hier hat das 2. Vatikanische Konzil zu einem Um- und Neudenken geführt[13]. Mit der vertieften Sicht der Offenbarung änderte sich auch das Verständnis der Zeugnisgebung. Die Neuorientierung in diesem Punkt ist vielleicht erstmals im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* deutlich zum Ausdruck gekommen. Dort ist im Kapitel IV zuerst vom vielfach wortlosen Zeugnis des Lebens die Rede: »Für die Kirche ist das Zeugnis eines echt christlichen Lebens mit seiner Hingabe an Gott in einer Gemeinschaft, die durch nichts zerstört werden darf, und gleichzeitig mit einer Hingabe an den Nächsten in grenzenloser Einsatzbereitschaft der erste Weg der Evangelisierung. ›Der heutige Mensch‹, sagten wir kürzlich zu einer Gruppe von Laien, ›hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind‹. Als der heilige Petrus das Bild eines reinen und ehrbaren Lebens zeichnete, brachte er das deutlich zum Ausdruck: ›Ohne zu reden, gewannen sie diejenigen, welche sich weigerten, an das Wort zu glauben‹. (1 Petr 3,1) Die Evangelisierung der Welt geschieht also vor allem durch das Verhalten, durch das Leben der Kirche, das heißt durch das gelebte Zeugnis der Treue zu Jesus, dem Herrn, durch das gelebte Zeugnis der Armut und inneren Loslösung und der Freiheit gegenüber den Mächten dieser Welt, kurz der Heiligkeit.« (Nr. 41)

12 Bedenkenswert ist, dass er bei der berühmten Mantelteilung mit dem Bettler noch ungetauft war.

13 Vgl. Ansgar STEINKE, *Christliches Zeugnis als Integration von Erfahrung und Weitergabe des Glaubens.* Der Zeugnisbegriff in der deutschsprachigen theologischen Literatur nach dem 2. Vatikanischen Konzil, Würzburg 1997.

Nach *Evangelii nuntiandi* folgen aus dem gelebten Zeugnis die lebendige Predigt (Nr. 42), die Wortliturgie (Nr. 43), die Katechese (Nr. 44), der Einsatz der Massenmedien (Nr. 45). Doch dann kehren die Überlegungen erneut zum »unerläßlichen persönlichen Kontakt« zurück (Nr. 46). Es ist schließlich die Rede von der Rolle der Sakramente (Nr. 47) und der Volksfrömmigkeit (Nr. 48). Bei aller Bedeutung, die in der modernen Gesellschaft Organisationsformen und systematischen Gestaltungsweisen zukommt, ist und bleibt das im Leben vermittelte Zeugnis von Mensch zu Mensch die entscheidende Mitte. Leben aber ist immer zunächst Empfang, dann Geben, geprägt zuerst von Passivität, dann Aktivität, gewiss bald verbunden mit sprachlichem Ausdruck, aber erst am Ende das gewählte und gesetzte Wort. Je stärker die Gesellschaft in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen ins Bewusstsein tritt, umso mehr kommt es auf die Überzeugungskraft des Einzelnen an und umso deutlicher wird, dass der Glaube aus der persönlichen Entscheidung für Gott und Jesus Christus lebt.

Wo heute der Dialog ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, gilt Ähnliches. Dialog ist kein Missionsersatz; ohne Zeugnischarakter ist ein religiöser Dialog belanglos, geht sein Charakter als inner-[14] und inter*religiöser* Dialog, also als Dialog, der innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft oder zwischen Angehörigen verschiedener Religionen geführt wird, verloren.[15] Auch wo die verschiedenen Dialogebenen bedacht werden, ist es sinnvoll, beim Dialog des Lebens zu beginnen, soll »Dialog« nicht von Anfang als ein eher elitäres Geschehen im Kreis selektierter Teilnehmer (miss)verstanden werden.

5 Christliches Glaubenszeugnis

Das christliche Glaubenszeugnis gründet letztendlich im Selbstzeugnis Jesu; er ist der Urzeuge. Befragt von Pilatus, ob er ein König sei, antwortet Jesus: »Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.« (Joh 18,37)[16]

Zu den Schwierigkeiten späterer Zeiten gehört es aber, dass alle Nachgeborenen nicht mehr im Sinne des 1. Johannesbriefes 1,1-3 sagen können: »Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und

14 Nach Kardinal Franz König ist der innerkirchliche Dialog der Glaubwürdigkeitstest für die Dialogwilligkeit und -fähigkeit der Kirche überhaupt; vgl. Franz Kardinal KÖNIG, *Offen für Gott – offen für die Welt*. Kirche im Dialog, hg. von Christa PONGRATZ-LIPPITT, Freiburg u. a. 2006; dazu WALDENFELS, *Löscht nicht* (wie Anm. 5) 35-39.

15 Vgl. Hans WALDENFELS, Mission und Dialog – ein Widerspruch?, in: *ZMR* 94 (2010) 65-73.

16 Zum biblischen Zeugnisbegriff vgl. Johannes BEUTLER, Art. Zeuge, Zeugnis, Zeugenschaft I., in: *LThK*^{3} Bd. 10, 1440-1442.

bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.« Die unmittelbare Augenzeugenschaft ist uns verloren gegangen.

Eugen Biser hat dazu auf jenen neutestamentlichen Zeugen hingewiesen, der auf seine Weise unseren »Mangel« teilt. Es ist Paulus, der Jesus zu dessen Lebzeiten nicht begegnet ist, sondern vom auferstandenen Herrn im Damaskuserlebnis auf den Weg der Nachfolge berufen wurde; ihn nennt Biser »den Zeugen«[17]. »Die Einheit von Berufung und Offenbarung, Offenbarung und Auferstehung, Offenbarung und Sendung, die den Inhalt der Damaskusvision bildet, macht zugleich den Kern der paulinischen Botschaft aus.« (43)

Es würde sich anbieten, hier eine *relecture* des Biserschen Paulus-Buches vorzunehmen, doch würde das den Rahmen dieser kleinen Reflexion sprengen. Nur auf wenige Beobachtungen kann hingewiesen werden. Paulus bietet keine System-Theologie und arbeitet nicht mit definitorischen, also abschließenden Begriffsbestimmungen; sein Denken hat vielmehr »den Charakter einer fortwährenden Selbstüberschreitung« (78f.). Für ihn »lag alles, was Festigkeit, Gewissheit und Dauer verlieh, in dem, was von Gott her zu erwarten war« (79). Im Zentrum der Botschaft steht, was im Philipperhymnus 2,5ff. über die Verbindung der Liebesgesinnung Jesu mit seiner Todeshingabe und in 1 Kor 1,17ff über Gottes Weisheit im Kreuz Jesu Ausdruck findet (108ff.), – eine Weisheit, die nicht nur im Rückwärtsblick zu entfalten ist, sondern eine »Zukunft« noch vor sich hat (112). Hier müsste erneut thematisiert werden, dass die Wirkungsgeschichte des Paulus bis heute unabgeschlossen ist, Impulse »unaufgerufen« sind, seine Sprengkraft gefürchtet ist und dass es schon in der Frühzeit der Kirche zu Immunisierungsstrategien gekommen ist, zu Verdrängungen, zur Relativierung und Domestizierung durch die Kanonisierung der Paulus-Schriften (233-255). Ernst Dassmann hat sich ausführlich mit dem »Verschweigen des Paulus« in der Frühzeit der Kirche beschäftigt und kommt zu dem Ergebnis, »dass die Breite und Tiefe der theologischen Sicht des Apostels im 2. Jahrhundert nicht überall unverkürzt verstanden und adäquat weiterverkündigt worden ist«[18]. Damit wurde das Zukunftsträchtige und Prophetische der Botschaft beeinträchtigt, und man darf sich fragen, ob nicht die von Paulus gelebte Freiheit auf die Kirche selbst am Ende beängstigend gewirkt hat.

17 Vgl. Eugen BISER, *Der Zeuge.* Eine Paulus-Befragung, Graz u. a. 1981; die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk.

18 Vgl. Ernst DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch.* Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, 222-260; Zitat: 320.

6 Das Prophetische

Mit der Nennung des Prophetischen kommt ein wesentliches, zukunftsträchtiges Moment der Mission, der Verkündigung und Bezeugung des Glaubens in den Blick. Propheten sind »berufene Rufer«, öffentliche Verkünder[19]. Aus theologischer Binnensicht spricht Jürgen Werbick hinsichtlich des durchschnittlichen Prophetieverständnisses von einem dreifachen Klärungsbedarf: Die Prophetie wird häufig verkürzt als reine Ansage zukünftiger Ereignisse missverstanden; Propheten sind dann mehr oder weniger Wahrsager. Die Prophetie wird auch dadurch abgewertet, dass man sie mit dem Kommen Christi und der Kirche für beendet erklärt, da sich in Jesus Christus das Alte Testament erfüllt hat. Schließlich ist dem modernen Menschen schwer zu vermitteln, wie ein Prophet zur unmittelbaren Wahrheitsmitteilung aus unmittelbarer Gottesbegegnung gelangen kann.[20]

Inzwischen wird die angedeutete Engführung dadurch gesprengt, dass man auf die Vielfalt prophetischer Phänomene im Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft aufmerksam macht. Dabei wird deutlich, dass das Prophetische nicht allein auf den jüdisch-christlichen Bereich beschränkt werden darf.[21] Hinzu kommt, dass es inzwischen auch eine säkularisierte Betrachtung des Prophetischen gibt. Daraus ergeben sich Versuche einer neuen Stellenbeschreibung der Prophetie und des Propheten.[22] Historisch würde sich, wenn man im biblischen Bereich ansetzt, folgendes Bild ergeben:

In seiner Vollgestalt ist der Prophet religiös eine von Gott inspirierte und gesellschaftlich inspirierend wirkende Persönlichkeit. So haben die Propheten des alten Israel bis in die Zeit Jesu gewirkt. Danach ersetzten Zeugen die Propheten, indem sie nicht mehr aus einer neuen Inspiration heraus Zeugnis gaben; sie sprachen aufgrund ihrer Rückbindung an den Ursprung und dann an die inspirierten Bücher der Heiligen Schrift.[23] Wer dagegen als Prophet, also mit dem Anspruch einer neuen »Inspiration« auftrat, wurde bald als »falscher Prophet« verurteilt. Dennoch hat die Kirche nicht verhindern können, dass immer wieder Menschen auftraten, die auch die Botschaft Jesu aufgrund von innerer Eingebung »inspirierend« und oft auch gegen die Widerstände der Kirchenleitung für Kirche und Öffentlichkeit auslegten und verkündeten. Dazu gehören Ordensgründer wie Franz von Assisi und Ignatius von Loyola, Frauen wie Katharina von Siena und Hildegard von Bingen, Mystiker wie Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila, Meister Eckhart u. a., aber auch Jan Hus und Martin Luther, aus deren Reformanstößen Spaltungen wurden. Die Reihe dieser Frauen und Männer ließe sich erweitern und bis in die Gegenwart fortschreiben.

19 Vgl. Frank-Lothar HOSSFELD / Josef ERNST, Art. Propheten, Prophetie II. Biblisch, in: *LThK*^{3} Bd. 9, 628-633.
20 Vgl. Jürgen WERBICK, Art. Prophet, Prophetie III. Systematisch-theologisch, in: *LThK*^{3} Bd. 9, 633-635.
21 Vgl. die großen Umschauartikel zur Prophetie in: *HWP* Bd. 7, 1473-1481; *EncRel(E)* vol. 12, 8-23; *LRel* 512-516; *RGG*^{4} Bd. 6, 1691-1708.
22 Vgl. zum Folgenden Bernhard LANG, Art. Prophetie, in: *NHThG* Neuausgabe 2005, Bd. 3, 416-429.
23 Vgl. zur theologischen Sicht der Inspiration WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 8), 465-472.

Inzwischen wird zwar der Anspruch, aus unmittelbarer göttlicher Inspiration zu sprechen, ganz allgemein eher skeptisch angesehen. Das heißt aber nicht, dass die Rede von »Inspiration«, also Geistbegabtheit untergegangen wäre. Tatsächlich hat der Begriff der Inspiration spätestens seit der Aufklärung außerhalb der Theologie Fuß gefasst. Man spricht seither von dichterischer und künstlerischer Inspiration, von Genialität und Kreativität. Geniale Menschen haben eine starke Ausstrahlung, und der – nicht eindeutig zu definierende – »Intellektuelle« hat neben dem Künstler heute seinen eigenen gesellschaftlichen Rang. Beachtet man, dass »Inspiration« vom Geistesanstoß spricht, muss man sich heute auch in der Kirche fragen, wo und wie der Geist heute wirkt.

Christen werden, wenn sie von einer Vielzahl von Geistesanstößen ausgehen, zudem im Sinne der Unterscheidung der Geister prüfen müssen, wo sich bei all dem der Heilige Geist Gottes bemerkbar macht. Kein Wunder, dass das Prophetische auch im kirchlichen Raum heute wieder einen Platz für sich reklamiert! Dabei geht es um das offene, (angst)freie Wort in der Kirche[24], das – viel zu negativ – oft im Gegenüber zur »(lehr)amtlichen« bzw. so genannten »Amtskirche« gesehen wird. Es geht um die Mündigkeit des Laien, um den Wandel der Kirche von einer (nur) lehrenden zu einer (immer auch) lernenden Kirche, einer Kirche, die sich weniger abgrenzt von der Welt, sondern offen ist für die Menschen in aller Welt.

7 Nach 100 Jahren

Anlass dieser Überlegungen ist, dass vor 100 Jahren 1911 der erste Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Welt an der Universität in Münster errichtet wurde. Als vor 50 Jahren 1961 wenige Jahre vor Beginn des 2. Vatikanischen Konzils dieses Datums gedacht wurde, konnte man auf eine Vielzahl bedenkenswerter Ergebnisse zurückschauen. Es gab in der Theologischen Fakultät ein universitäres Institut für Missionswissenschaft; die Religionswissenschaft hatte ihren Ort. Eine wissenschaftliche Zeitschrift, die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR), war gegründet, die Reihen *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte* und *Missionswissenschaftliche Studien* wurden veröffentlicht. Es bestand das *Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen* (IIMF), in dem sowohl die wissenschaftlichen Arbeiten als auch der Einsatz für das missionswissenschaftliche Anliegen in der kirchlichen Öffentlichkeit einen Ort der Förderung besaßen. Man kann nicht nachdrücklich genug daran erinnern, dass sich im

24 Viel zu schnell vergessen ist, was Karl RAHNER schon in den Jahren vor dem Konzil zum freien Wort in der Kirche gesagt und geschrieben hat, jetzt zusammengefasst in: *Sämtliche Werke*. Bd. 10.

IIMF Bischöfe, missionierende Orden und engagierte Laien, zumal das Präsidium des Deutschen Katholikentags, in der Förderung des missionarischen Einsatzes zusammenfanden. Davon künden die Jahresversammlungen zwischen 1911 in Mainz und 1959 in Köln, aber auch die missionswissenschaftlichen Kurse, Kongresse und Studienwochen.

1961 konnte man voller Dankbarkeit, aber auch Stolz auf eine schwierige, letztlich doch erfolgreiche Zeit zurückblicken. Zwei Weltkriege und das nationalsozialistische Regime waren überstanden und konnten die Gründung von 1911 nicht zerstören. In der Restauration der Kirche nach 1945 hatte sich auch die Münstersche Missionswissenschaft erholt und durch ihre Lehrstuhlinhaber und Absolventen nicht nur im eigenen Land, sondern auch auf europäisch-internationaler Ebene hohes Ansehen erworben. All das lässt sich in der von Joseph Glazik verantworteten Festschrift aus dem Jahre 1961 nachlesen und ist dort gut dokumentiert worden.[25]

Im Rückblick auf die zweiten 50 Jahre ist aber nicht zu leugnen, dass, wie Charles Taylor in seinem großen Werk über das säkulare Zeitalter anmerkt,[26] die Zeit um 1960 auch einen Wendepunkt für die Länder des Westens darstellte.[27] Innerkirchlich ist diese Wende mit ihrem starken Schub zu einer weltweiten Säkularisierung und mit der zunehmenden Erfahrung einer pluralistischen Gesellschaft anfangs noch von den Impulsen des 2. Vatikanischen Konzils und der dadurch ausgelösten Aufbruchstimmung zugedeckt worden. Wenn die Euphorie der Konzilszeit inzwischen im alten Europa kaum noch zu spüren ist, hat das jedoch weniger mit Enttäuschungen über das Konzil zu tun als damit, dass die tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwälzungen in der ganzen Welt erst nachträglich voll zu Bewusstsein gekommen sind.

Dabei hatte das Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* im Missionsdekret *Ad gentes* sowie in den beiden Erklärungen *Nostra aetate* über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit durchaus in die Zukunft weisende Orientierungen gegeben. Es ist aber die Zukunft überhaupt, die dem heutigen Menschen Sorge bereitet und ihn seelisch krank macht. In dieser Hinsicht hat sich auch die Grundorientierung gedreht: Nicht mehr der Blick in die Vergangenheit steht im Vordergrund, sondern die Frage nach dem Morgen und seinen Bedrohungen: Sorgen um die Zerstörung der Umwelt, Ängste angesichts der Gefährdungen durch eine immer weiter fortschreitende und der Einsicht des Einzelnen sich verschließende Wissenschaft und Technik, daraus folgend, Industriefeindlichkeit, das Gefühl des Verlustes der Freiheit und Autonomie, am Ende die Erfahrung der Heimatlosigkeit, der Unbehaustheit und Kälte, des Gottesverlustes.

25 Vgl. Josef GLAZIK MSC (Hg.), *50 Jahre Katholische Missionswissenshaft in Münster 1911-1961*, Münster 1961.
26 Vgl. TAYLOR, *Zeitalter* (wie Anm. 6), 706, 788 u. ö.
27 Vgl. dazu WALDENFELS, *Christentum* (wie Anm. 6).

8 Stunde der Propheten: Exodus und Befreiung

Wer heute von Mission spricht, darf sich nicht so sehr mit der Vergangenheit beschäftigen; er muss in der erlebten Gegenwart den Weg in die Zukunft in den Blick nehmen. Zu beherzigen ist, was am Anfang von *Gaudium et spes* Nr. 1 steht: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.« Dass Menschen nach einer Zeit des Fortschritts- und Wissenschaftsglaubens heute in Ängsten leben und die Schere zwischen Arm und Reich, Menschen in Unsicherheit und Menschen in Sicherheit, aber auch zwischen armen und reichen Völkern sich immer mehr öffnet, ist unübersehbar. Ängste richten sich aber nicht auf das, was war, sondern auf das, was kommt.

Wenn Gott das A und O der Welt ist, also als Schöpfer für den Anfang und als Richter für das Ende steht, ist zu verstehen, dass die entscheidende Frage heute nicht mehr lautet: Woher kommen wir?, sondern: Wohin gehen wir? Über das Woher mögen wir streiten und klagen, – es lässt sich nicht ändern. Doch wohin wir gehen, darüber lässt sich reden, darüber bestimmen wir auf jeden Fall durch unser eigenes Tun und Verhalten mit. Die Erde ist und bleibt uns anvertraut. Hier geht es um »Kultur« und in einer pluralen Welt um kulturellen Austausch, um »Interkulturalität«[28]. Da aber Religion auch Teil der Kultur ist, sind Religionen in ihrem Miteinander in diesen Austauschprozess eingebunden.

Am Ende bleibt die Frage: Was ist mit uns, mit einem jeden Einzelnen von uns nach seinem Tod? Gibt es ein Jenseits des Todes? Und gibt es, wo wir selbst am Ende sind, einen, der uns auffängt? Der Frage nach Gott kann der Einzelne ausweichen, doch sie bleibt, ob wir wollen oder nicht, bestehen.

Wenn wir im Blick auf die letzten 50 Jahre nicht einseitig auf die Entwicklung des Christentums in der alten Welt Europas achten, sondern weltweit Umschau halten, müsste uns klar werden, dass die stärksten Impulse heute aus den außereuropäischen Kontinenten kommen. Prophetische Gestalten sind dann im Raum unserer Kirche die lateinamerikanischen Bischöfe Oscar Romero von El Salvador und Helder Camara von Recife, Mutter Teresa in Indien, Theologen wie Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino und viele andere aus den Ländern der Dritten Welt.

Gegen alle Widerstände haben sich das biblische Motiv des Exodus und die Befreiung als Leitmotive einer menschennahen Verkündigung und eines missionarischen Einsatzes durchgesetzt.[29] Seitdem »Befreiung« in Latein-

28 Vgl. dazu die Festschrift für Michael Sievernich: Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS (Hg.), *Evangelium und Kultur.* Begegnungen und Brüche (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12), Fribourg/Stuttgart 2010.

29 Vgl. dazu das im Verlag Exodus in deutscher Sprache erschienene Standardwerk: Ignacio ELLACURÍA/Jon SOBRINO (Hg.), *Mysterium Liberationis.* Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Luzern 1995/6.

amerika zu einem lauten Signal wurde und auf dem Kontinent zu zahlreichen gesellschaftlichen Aufbrüchen geführt hat, ist auch in den anderen Ländern der Dritten Welt bis in die westliche Welt eine neue Sensibilität für die vielen Formen von Unfreiheit, Ungleichheit und Unterdrückung in allen Schichten der Gesellschaft gewachsen. Der Einsatz für Menschenrechte beginnt bei den materiell Armen und Verhungernden und reicht bis zu den Marginalisierten am Rande der Gesellschaft. Die Missionswissenschaft darf sich heute nicht allein dem Gesamtkomplex theologischer Fächer verpflichtet fühlen; sie muss vielmehr in einen regen interdisziplinären Austausch mit den einschlägigen außertheologischen Fächern eintreten. Gerade dabei wird sie auch für unsere Zeit eine neue prophetische Sprache finden.

Zusammenfassung

Auch Grundbegriffe wie Mission und Prophetie sind immer neu in eine Zeit zu vermitteln. »Mission« spricht bleibend von Auftrag und Sendung. Christlich meint sie die Verkündigung des Evangeliums Jesu. Verkündigung aber geschieht immer in Wort und Tat, in Lebensvollzügen und Lebenszeugnis. Schien in frühchristlicher Zeit die Prophetie sich im Leben Jesu erfüllt zu haben, so lebt sie heute überall da wieder auf, wo Menschen zu einem zukunftsorientierten, erfüllten Lebensvollzug »inspiriert« werden. Angesichts der heutigen menschlichen und menschheitlichen Existenzbedrohungen tut die Missionswissenschaft gut daran, sich erneut auf die prophetische Komponente des kirchlichen Verkündigungsauftrags zu besinnen.

Abstract

Even basic concepts such as mission and prophecy always have to be conveyed anew into an era. In the case of »mission« one abidingly talks about a mandate and about being sent. With the word »Christian«, mission refers to the proclamation of the Gospel of Jesus. Proclamation, however, always takes place in word and deed, in the ways life is lived and witnessed. Although prophecy seemed to have been fulfilled in the life of Jesus in early Christian times, it is being revived again today where people are »inspired«to live their lives in a future-oriented, fulfilled manner. In view of today's threats to the existence of humans and the existence of humanity, missiology would do well to reconsider the prophetic components of the church's mandate to proclaim.

Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität

I Christentum und Menschenwürde

Zur Prophetie der Mission im Horizont der Menschenwürde

»Ihr seid Söhne der Propheten« Apg 3,25

von Paulo Suess

Das Thema »Zur Prophetie der Mission im Horizont der Menschenwürde« scheint, auf den ersten Blick, völlig ungeeignet für eine Jubiläumsfeier. Eine von Propheten verteidigte Menschenwürde deutet nämlich darauf hin, dass diese Menschenwürde nicht von der Großkirche insgesamt, sondern eben nur von einzelnen Propheten dieser Kirche verteidigt wurde. Dem Thema selbst sind also prophetische Spuren eingeschrieben, welche den eigenen kirchlichen Standort kritisch unter die Lupe nehmen müssen und den apologetischen Erwartungshorizont einer solchen Veranstaltung trüben können. Kontrakulturelle Misstöne in den Chor frohgestimmter Festgäste oder eifriger Leser zu bringen ist nicht ohne Risiko. Durch gesellschaftliche Alternativlosigkeit und durch institutionelle Loyalitätsansprüche sind die letzten »treuen Seelen« seit geraumer Zeit auf ein innerkirchliches Pianissimo eingestimmt und sind entweder mit etwas ganz anderem oder aber narzisstisch ganz mit sich selbst beschäftigt. Utopie und Prophetie haben eine schlechte Presse. Wenn dennoch Zeitkritisches angesagt ist, dann werden eben die jeweils anderen denunziert in einer wohl nicht ganz korrekten Auslegung des Wortes Jesu in der Synagoge von Nazareth: »Kein Prophet ist willkommen in seiner Vaterstadt« (Lk 4,24).

Dabei handelt es sich um ein über kirchliche Zäune weit hinausgehendes kulturelles Phänomen. Auch vormals kämpferische Sozialbewegungen sind leiser geworden und haben sich angepasst; Arme ließen sich durch kompensatorische Regierungsmaßnahmen, beispielsweise mit Lebensmittelkörben, abspeisen. So liegen jene Pastoralträger ganz im Trend, wenn sie Reste ihres prophetischen Geistes für das Pensionsalter aufzuheben versuchen. Ihre öffentlich bekundete Linientreue und ihre Fertigkeit, Systemlücken durch Umorganisation zuzumauern, wird als Standfestigkeit offiziell anerkannt.

In Zeiten der Prophetie unter vorgehaltener Hand wird die Prophetie der Mission aufs Neue zum Zankapfel. Sie ist das verschlüsselte Gedächtnis der Kirche, das nicht verjährt. Prophetie nimmt die Kirche öffentlich beim Wort, weist sie auf blinde Flecken in der Realitätswahrnehmung hin und auf Wunden, deren Heilungsprozess schmerzliche systemische Veränderung mit sich bringen müsste, um dem weit verbreiteten Gefühl, dass etwas nicht stimmt, gegenzusteuern. Mimetische Eventkultur und fundamentalistische Glaubensgenossenschaft von Splittergruppen sind Symptome dieser Unstimmigkeit, und kein Heilmittel für den statistisch messbaren Rückgang an Kirchenbesuchern und Spendenaufkommen.

In fünf Schritten versuche ich mich dem Thema »Zur Prophetie der Mission« anzunähern, indem ich erstens zum »Abschied von der Apologie« und zweitens zu differenzierter Wahrnehmung der Realität einlade. In einem dritten Schritt versuche ich dann das inkarnierte Wort, bei dem wir uns in der missionarischen Praxis nehmen lassen müssen, als

prophetisches Wort des Jesus von Nazareth zu hören und wegweisend für das Konzept der Menschenwürde zu verstehen. In einem vierten Schritt werde ich dann die missionarische Kirche als Kirche auf den Schultern der Propheten beschreiben. Der letzte Schritt, oder besser, das letzte Wort sei einigen der vielen Zeugen vorbehalten, die sich in der nachkonziliaren Zeit sich für die Würde aller Menschen prophetisch eingesetzt haben.

1 Abschied von der Apologie

Wer aus Lateinamerika kommt und sich auf »Prophetie der Mission im Horizont der Menschenwürde« einlässt, muss sich zunächst gegen einen starken apologetischen Erwartungsanspruch durchsetzen. So wie der am 24. März 1980 ermordete Erzbischof von El Salvador, Oscar Romero, wohl ein Jahrhundert später als Prophet der Katholischen Kirche kanonisiert werden dürfte, so werden heute ganz selbstverständlich prophetische Stimmen der spanisch-portugiesischen Conquista abgerufen und als Beweisstücke dafür herumgereicht, dass sich die Kirche doch immer schon für die Menschenrechte der Armen, der Indios und Kleinbauern eingesetzt habe.[1] »Seit den ersten Schritten der Evangelisierung war die katholische Kirche aufgrund ihrer Treue zum Geiste Christi eine unermüdliche Verteidigerin der Indios, Beschützerin der Werte, die in ihren Kulturen vorlagen, und Förderin der Menschlichkeit«, rief Papst Johannes Paul II. in seiner Eröffnungsrede den Delegierten von Santo Domingo zu. »Die Anprangerung der Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten durch das Wirken von Montesino, Las Casas, Córdoba, Fray Juan de Valle und vieler anderer war wie ein Schrei, der zu einer Gesetzgebung führte, die auf der Anerkennung der der menschlichen Person durch Gott verliehenen Würde beruhte. Das christliche Gewissen kam mit prophetischem Nachruck in diesem Lehrstuhl für Würde und Freiheit, der in der Universität von Salamanca die Schule von Francisco de Vitoria war [...], zum Ausdruck.«[2] Wer näher nachfragt, kann aber auch ganz andere Dinge erfahren.

Am 16. März 1512 wurde eben diesem Dominikaner Montesino von seinem Provinzial ein Bußschweigen auferlegt, von dem er sich offensichtlich nie mehr erholt hat.[3] Nach dem Bußschweigen ist uns kein einziges Wort mehr von ihm überliefert. Und als es darum ging, während der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo einen Bußgottesdienst zum Andenken an Antonio Montesino zu feiern, da mussten die Bischöfe Erwin Kräutler und José Maria Pires unter konspirativen Bedingungen die offizielle Blockade der Konferenz durchbrechen, um diesen Gedenkgottesdienst unter freiem Himmel am Fuß des Denkmals des Dominikaners zu feiern. Wie sagte der ortsansässige Kardinal Nicolás Lopez, der auch einer der Präsidenten der Generalversammlung war: »Einen Bußgottesdienst zum Gedenken an Montesino, in meiner Kathedrale – unter keinen Umständen!«

1 Vgl. *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur*. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ), Bonn 1993, 59, Nr. 20: »Wie kann also die Kirche, die mit ihren Ordensleuten, Priestern und Bischöfen immer auf der Seite der eingeborenen Bevölkerung stand, an diesem 500. Jahrestag das namenlose Leid vergessen, das den Bewohnern dieses Kontinents während der Zeit der Eroberung und Kolonialisierung zugefügt wurde?«

2 Ebd., 14, Nr. 4.

3 Vgl. die entsprechenden Dokumente in: Paulo SUESS, *A conquista espiritual da América Espanhola*. 200 documentos – século XVI, Petrópolis 1992, 411ff, Dokument 58, 59, 60.

4 Der Brief ist ist ungekürzt veröffentlicht in: http://paulosuess.blogspot.com (rechte Spalte).

Und wie war das mit Oscar Romero? Hat nicht einer seiner Bischofskollegen auf einer Pressekonferenz während der 3. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) in Puebla (26.1.–13.2.1979) erklärt, dass Romero, »der sich für den großen Propheten des Kontinents halte«, sich von marxistischen Priestern habe beeinflussen lassen und die gesamte Kirche von El Salvador in Gefahr bringe? Die Diffamierungskampagne gegen Romero fand im Vatikan offene Ohren. Im April 1979 hatte Oscar Romero nach einer Audienz bei Johannes Paul II. in seinem Tagebuch festgehalten, dass der Papst über die Möglichkeit seiner Absetzung durch einen Apostolischen Administrator gesprochen habe. Wenige Monate vor der Ermordung Romeros wurden zwei Apostolische Visitatoren nach San Salvador gesandt. In jenen Zeiten der großen Drangsal schickte Erzbischof Romero einen Geheimbrief an den Papst, indem er die Situation des Landes und der Kirche in El Salvador schilderte. Zwei Wochen später taucht eine Kopie dieses Briefes in der US-Botschaft von San Salvador auf.

In den drei kurzen Jahren in San Salvador waren sechs Priester der Diözese Romeros ermordet worden. Dann wurde er selbst während einer sonntäglichen Eucharistiefeier erschossen. Er steht für die Treue zum Evangelium anderer Märtyrer der letzten 50 Jahre seit der konziliaren Bewegung des zweiten Vatikanums, für Enrique Angelelli, Bischof von La Rioja, in Argentinien, der 1976 wegen seines Einsatzes für die Armen umgebracht worden war, für Juan Gerardi, Märtyrer eines vierbändigen Berichts über die Gräueltaten der Militärs in Guatemala (1998), für die in San Salvador 1989 zusammen mit der Haushälterin ermordeten sechs Jesuiten der Katholischen Universität, für Rudolf Lunkenbein, den Salesianerpater aus Bamberg und seinen indigenen Beschützer Simão Bororo, die beide 1976 ermordet wurden, als die Landvermessung der Bororos abgeschlossen werden sollte. Ich greife ganz willkürlich nur einige Beispiele heraus.

Als der Einsatz Romeros für die Armen schon weltweit bekannt war, hatte ihn das englische Parlament als Kandidaten für den Friedensnobelpreis von 1979 vorgeschlagen. Er hat diesen Preis gegen Mutter Theresa von Kalkutta »verloren«. Auch in der Warteschlange offizieller Selig- oder Heiligsprechungen wird er wohl noch eine Weile ausharren müssen, bis sich die zuständigen Instanzen darüber klar sind, ob er in die Liste der Märtyrer oder nur in die der Bekenner aufgenommen werden kann. Bei Josemaría Escrivá de Balaguer, den Gründer des Opus Dei, bei Mutter Theresa und bei Johannes Paul II. ging das alles schneller.

Von Leônidas Proaño, Ekuador, von Hélder Câmara, Paulo Arns und Erwin Kräutler, Brasilien, sind ähnliche Biografien bekannt. Sie lebten und leben auf ganz besondere Weise das Wort des Auferstandenen: »Fürchtet euch nicht!« Auch die kirchliche Loyalität des Altbischofs von San Cristóbal de Las Casas, Mexiko, Samuel Ruiz García, wurde bis zu seinem Tod, am 24. Januar 2011, in Zweifel gezogen, hatte er sich doch für Theologie und Diakonat der Indios eingesetzt. Darf man ein solches Projekt, das autochthone Ämterstrukturen und indigene Theologie fördert, einfach besserwisserisch abwürgen? Am 26.10.2005 schrieb Kurienkardinal Francis Arinze an Bischof Felipe Arizmendi, dass selbst nach fünf Jahren, seit der Pensionierung von Samuel Ruiz, weiterhin in der Diözese von San Cristobal de Las Casas die »Ideologie einer autochtonen Kirche« latent präsent sei und daher die Ordination von ständigen Diakonen sofort eingestellt werden müsse.[4] Das war eine Absage an ortskirchliche Ämterstrukturen, Theologie und Liturgie. Vom Inkulturationsprojekt bleibt dann nur noch folkloristische Anpassung kurialer Vorgaben übrig. Das mit sozialen Fragen artikulierte prophetische Gewissen seiner Hirten vor Ort hat Rom nie sonderlich ernst genommen.

Max Weber erleichtert es uns, diese Dinge zu nehmen, wie sie sind, wenn er als Außenstehender darauf hinweist, dass prophetische Praxis nie den Normalfall einer Großkirche

darstellt. Es gab wohl immer Propheten in den Kirchen, nie aber eine prophetische Kirche. Man darf das dann auch nachträglich nicht behaupten. Dabei brauchen wir niemandem Böswilligkeit zu unterstellen, sondern eher eine Mischung von Angst und Eifer, Unkenntnis oder eben eine andere Einschätzung der Wirklichkeit der jeweiligen ortskirchlichen Situation. Es ist daher verständlich, dass in der lateinamerikanischen Theologie die Wahrnehmung der Wirklichkeit und die Vertiefung der Schriftinterpretation eine besondere Rolle spielen.

2 Zugang zur Wirklichkeit

In seiner Ansprache zu Beginn der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, am 13. Mai 2007, erläuterte Papst Benedikt XVI. die Kritik der Römischen Kurie am Stellenwert der Realitätsanalyse in offiziellen Dokumenten der lateinamerikanischen Ortskirche. In Santo Domingo (1992), bei der Kompilation des Schlussdokumentes der 4. Generalversammlung, wurde die schon irgendwie eingefleischte Methode von »Sehen – Urteilen – Handeln« durch einen nächtlichen und von den Delegierten der Generalkonferenz nicht autorisierten Eingriff in den schon approbierten Text umgestellt. Drahtzieher dieses Eingriffs war Kardinal Angelo Sodano, Staatssekretär des Vatikan und einer der drei Präsidenten der 4. Generalversammlung von Santo Domingo. Ihm zur Seite stand Jorge Medina, Bischof von Roncagua, Chile. Seither beginnen kirchliche Dokumente mehr und mehr mit der Positionierung einer im Glaubensbekenntnis begründeten theologischen Plattform, von der aus dann auf die soziopolitische Wirklichkeit herabgeschaut wird.

Diese veränderte methodologische Vorgehensweise, mit der die Priorität des Glaubens vor soziologischen Daten besser dargestellt werden könne, erleichtert mit dem veränderten Stellenwert der politisch-sozialen Realität auch eine veränderte theologisch-pastorale Sichtweise für all jene, die kritische Wachsamkeit von vornherein als »Geschwätz« abtun möchten. Zu dem strittigen Punkt der Priorität zwischen Glaubensbekenntnis und Sozialanalyse hat sich Papst Benedikt in Aparecida wie folgt geäußert: „Gegenüber der Priorität des Glaubens an Christus [...] könnte auch eine andere Frage auftauchen: Könnte diese Priorität nicht vielleicht eine Flucht in den Kult der Innerlichkeit, in den religiösen Individualismus, eine Preisgabe der Dringlichkeit der großen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Probleme Lateinamerikas und der Welt und eine Flucht aus der Wirklichkeit in eine spirituelle Welt sein?

Als ersten Schritt können wir auf diese Frage mit einer anderen Frage antworten: Was ist diese ›Wirklichkeit‹? Was ist das Wirkliche? Sind ›Wirklichkeit‹ nur die materiellen Güter, die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme? Hierin liegt genau der große Irrtum der im letzten Jahrhundert vorherrschenden Tendenzen [...]. Wer Gott aus seinem Blickfeld ausschließt, verfälscht den Begriff ›Wirklichkeit‹ und kann infolgedessen nur auf Irrwegen enden und zerstörerischen Rezepten unterliegen.

Hier müsste ehrlicherweise angefügt werden, dass auch Religionen, die Gott nicht aus ihrem Blickfeld ausschließen, aber ihren Sendungsauftrag als Einverleibung der Anderen und nicht als ihre Artikulation mit anderen verstehen, einem verfälschten Begriff der Wirklichkeit nachlaufen können.[5] Auch das Christentum ist in der Lage, zerstörerische Rezepte zu verschreiben. Und dies bezieht sich nicht nur auf vergangene Zeiten, also auf Kreuzzüge, Inquisition und Glaubenskriege. Ich brauche nur das Wort »Homophobie« zu nennen, um anzudeuten, wie auch heute noch angstbesetzte Tabus unter christlichen

Zeitgenossen Gefühle des Hasses, Vorurteile und Gewaltpotentiale freisetzen können. Zu aggressiver Intoleranz muss man nicht unbedingt »gottlos« oder »ungläubig« sein. Doch zurück zur Auseinandersetzung des Papstes mit der Realitätsanalyse.

»Die erste grundlegende Aussage ist also folgende: Nur wer Gott kennt, kennt die Wirklichkeit und kann auf angemessene und wirklich menschliche Weise auf sie antworten.«

Obwohl es sich bei dieser Sichtweise der Realität doch eigentlich um die Vermischung einer theologischen mit einer soziologischen Realitätsebene handelt, so sind beide Ebenen doch in ein Beziehungsnetz verflochten, das es ermöglicht, jedenfalls in einer kontextuellen Theologie, welche um Inkarnation, Kreuz und Inkulturation keinen unzulässigen Bogen schägt, die beiden Ebenen durchaus zusammenzudenken, »unvermischt« und »ungetrennt«. Der Messias des Glaubens hat als Jesus von Nazareth das Kreuz auf sich genommen, das uns vor der Flucht in den Kult der Innerlichkeit und vor ideologischer Interpretation der Realität schützt.

Als es darum ging, die weltkirchliche Relevanz der Theologie der Befreiung aus dem öffentlichen Scheinwerferlicht herauszunehmen, da mussten für die von ihr in den Vordergrund gestellten Topoi – Option für die Armen, Basisgemeinden, Realitätsanalyse – andere Quellen benannt werden. Besonders galt das für die »Option für die Armen«, die seit Medellín (1968) ins großkirchliche Bewusstsein ja doch irgendwie eingedrungen war. So wurde aus der »Option für die Armen« eine präferentielle Option für die Armen, wobei Aparecida (2007) sogar eine verschärfte Lesart dieser Option vorschlägt: »Vorrangig bedeutet, – so Aparecida – dass sie [die Option für die Armen] all unsere pastoralen Prioritäten und Strukturen durchziehen soll« (DAp 396), weil sie ja wie ein operationales Präfix im Evangelium schlechthin verankert gedacht wird.

Nach der theologischen Lesart der Realität hat Papst Benedikt in seiner Eröffnungsansprache in Aparecida die Option für die Armen christologisch verankert. Die Delegierten haben im Schlussdokument immer wieder auf diese Verknüpfung zurückgegriffen. Die Gedankenkette verläuft etwa so: Gott gehört in die Analyse der Realität hinein. »Nur wer Gott kennt, kennt die Wirklichkeit und kann auf angemessene und wirklich menschliche Weise auf sie antworten« (DI 3). Gott ist nicht ein abstrakter Gott, sondern er ist »grundlegende Wirklichkeit« mit menschlichem Antlitz. Er ist Gott-mit-uns, der Gott der Liebe bis zum Kreuz.

»Wer aber kennt Gott?«, fragt der Papst weiter. »Nur Gott kennt Gott, nur sein Sohn, der Gott von Gott, wahrer Gott ist, kennt ihn. [...] Daher rührt die einzige und unersetzliche Bedeutung Christi für uns, für die Menschheit (DI 3)«. Wir kennen Gott in und durch Christus. »Die Begegnung mit Gott ist in sich selbst und als solche Begegnung mit den Brüdern, ein Akt der Versammlung, der Vereinigung, der Verantwortung [...]. In diesem Sinn ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9, DI 3, DAp 392)«. Und dieser Jesus Messias, so der Papst, »gibt sich uns vor allem in seiner Person, in seinem Leben und in seiner Lehre durch das Wort Gottes zu erkennen« (DI 3). Er ist das Wort Gottes, das sich in ihm klein gemacht und ein menschliches Angesicht angenommen hat, damit Gottes Wort in ihm nicht nur gehört, sondern auch gesehen werden kann (vgl. *Verbum Domini* 12).

5 Vgl. das Themenheft Religionen als Quelle von Gewalt?, in: *Concilium* 33/4 (1997).

Wenn wir dieses Wort Gottes richtig hören, sehen und lesen und uns dabei über die verschiedenen analytischen Ebenen von Soziologie und Theologie im klaren sind, dann braucht das der Wirklichkeitsanalyse vorangestellte christologische Bekenntnis nicht in das Messer einer unsauberen Methodenvermischung zu laufen. Diese Vorgehensweise kann sogar, vor allem im Hinblick auf kirchliche Praxis, zu einer schärferen Sicht des Glaubensumfeldes und der für die Praxis notwendigen Veränderungen führen. Allerdings kann die christologische Glaubensprämisse durch die Formelhaftigkeit ständiger Wiederholung leicht zur Pflichtübung werden. Das kann dadurch vermieden werden, indem wir die christologische Verknüpfung nicht vom historischen Jesus von Nazareth trennen. Das heißt dann, dass wir die Nachfolge des inkarnierten Wortes Gottes in allen pastoralen Diensten der Kirche immer wieder neu ganz ernst nehmen müssen. Wir haben es dann in erster Linie nicht mit pastoralen Einzelfällen, sondern mit der gemeinsamen Sache des Reiches Gottes zu tun. Dabei werden mikrostrukturelle Verknüpfungen zu Knoten in einem universalen Netz.

3 Jesus der Prophet

Die Prophetie der Mission führt uns zu dem dieser Mission vorausgehenden Propheten Jesus von Nazareth, dem wir nachzufolgen versuchen und in dem wir Leben haben. Im Glauben der frühen Kirche, so wie er in der Schrift zum Ausdruck kommt, ist der Messias Jesus nicht nur Horizont alttestamentlicher Prophetie, sondern auch ihre Erfüllung. Die Verklärungsvision ist so zu verstehen, dass die Jünger jetzt nicht mehr unter dem Gesetz des Mose oder der alttestamentlichen Prophetie des Elias ihre Mission erfüllen werden, sondern im Hören auf den »geliebten Sohn« des Vaters: »Auf ihn sollt ihr hören« (Mk 9,7). Er selbst ist Prophet und Lehrer der Weisheit, Verkünder der Gottesherrschaft und Hoffnungsträger für das neue Gottesvolk. Er kommt zur Versöhnung und zum Gericht, zur Annahme der menschlichen Wirklichkeit durch Inkarnation und zu ihrer Erlösung durch Kreuz und Auferstehung.

In der Weissagung des Simeon im Tempel von Jerusalem fokussiert das Lukasevangelium die Sendung Jesu als Sendung des Messias, der »zum Fall und zur Auferstehung vieler« gekommen ist, als Licht und Heil im Zeichen des Kindes (vgl. Lk 2,12ff) und als Widerspruch im Zeichen des Kreuzes: »Gott hat nun in Erfüllung gehen lassen, was er durch den Mund aller Propheten vorhergesagt hat, nämlich, dass sein Messias leiden werde« (Apg 3,18). Durch das Wort des geistbegabten Simeon begegnet uns schon am Anfang der Sendung Jesu das Ganze seiner messianischen Aufgabe. Er wird Gottesknecht und Friedensfürst sein, Licht zur Offenbarung für die Heiden und zur Verherrlichung Israels. Das Heil wird »vor allen Völkern« und schließlich für alle Völker verkündigt (vgl. Lk 2,31; Is 52,10), so wie es bei Isaias schon vorhergesagt war.

Wort des Propheten ist Wort Jahwes. Mose und Stephanus beziehen sich in der Rechtfertigungskrise ihres Lebens auf dieses prophetische Wort: »Einen Propheten wie mich wird euch erstehen lassen der Herr, euer Gott. Auf ihn sollt ihr hören in allem, was er zu euch sagen wird« (Apg 3,22; vgl. 7,37; Dtn 18,15). Der Messias aus Nazareth verkündet nicht nur Offenbarung, er ist Offenbarer und Offenbarung. Er ist *der* Prophet durch den ein Offenbarungszyklus zu Ende kommt, jedoch nicht in dem Sinn, dass es nach ihm nichts mehr zu sagen gäbe. Bei aller Prophetie nach Jesus Christus und in seiner Nachfolge geht es einerseits um Vertiefung, um Kontextualisierung seiner Kritik und Diagnose der Gegenwart, um Reinterpretation der von ihm vorhergesagten eschatologischen Zukunft; andererseits aber um Widerspruch zu falschen Traditionen, zu verstocktem Zeitgeist, zu

modischer Anpassung und systemischer Einordnung. Schließlich geht es um prophetische Tempel- und Opferkritik, die beispielsweise in der Erzählung vom barmherzigen Samariter zum Ausdruck kommt (Lk 10,25-37). Das »ewige Leben« wird nicht durch den Tempel und seine Opfer, an denen der Samariter nicht teilnehmen durfte, gewährleistet sondern durch tatkräftige Hilfe an dem, der unter die Räuber gefallen ist. Hier steht Jesus in einer langen prophetischen Tradition, welche »den Widerspruch zwischen frommer Opferpraxis und sozialer Ungerechtigkeit« gegeißelt hat«.[6]

Das durch Propheten vermittelte Gotteswort wird in der missionarischen Gegenwart des Messias, auf den es sich ja bezieht, »enthüllt« und wiederum neu vernommen, wird Wirklichkeit und Gegenwart (vgl. Is 42). Gesalbt im Heiligen Geist (bei der Taufe, Lk 3,22), weiß sich der Messias gesandt aus dem Geheimnis Gottes vor aller Zeit, um Armen das Evangelium zu verkünden, das für jede Form der Armut ihre Aufhebung in Aussicht stellt: Gefangenen durch Befreiung, Blinden durch das Augenlicht, den in Unfreiheit Erdrückten und in Klage Erstickten durch Freiheit (vgl. Lk 4,18ff; Is 61,1ff; Is 58,6). Das von den Propheten vorhergesagte Gnadenjahr des Herrn ist nun durch die Ankunft des Reiches Gottes erfüllt: »Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes dem Täufer; seitdem wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet, und alle drängen sich danach, hineinzukommen« (Lk 16,16).

»Die fundamentale Botschaft der Prophetie Jesu ist das Reich Gottes«[7], sagt uns José Comblin, der selbst eine prophetische Biographie hat. Er wurde verfolgt, vertrieben, wegen seiner furchtlosen Kritik von Militärs und Kirche mit Argwohn bedacht. Schließlich hat er in Armut gelebt und ein theologisches Werk hinterlassen, das sich an den Zeichen Gottes in der Zeit und an der theologischen Kompetenz der kleinen Leute abgearbeitet hat.[8] Die gesellschaftskritische Relevanz der Mission findet ihre soziale Entfaltung in der Verkündigung des Reiches Gottes als »Befreiung von der Knechtschaft der Korruption« (vgl. *Lumen gentium* 9) und in der Praxis der »größeren Liebe« (Joh 15,13) und »größeren Gerechtigkeit« (Mt 5,20), die uns im ethischen Grundgesetz der Seligpreisungen und im Testament der Abschiedsreden Jesu aufgetragen sind.

Mit der Verkündigung des Reiches Gottes an die Armen in der Synagoge von Nazareth tritt Jesus erstmals öffentlich auf. Seine Option für die Armen steht am Anfang seiner Sendung. Sie ist das fundamentale Zeichen des Widerspruchs seiner Sendung, sein gegenkultureller Einspruch im Konfliktfeld sozialer Spannungen. Sie provoziert seine Vertreibung aus der Stadt und den Lynchversuch der Nazarener aller Zeiten.

Die Frohe Botschaft für die Armen und Anderen und die Predigt vom Reich Gottes sind der theologische Ort der »Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde«, wie sie in der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« vorgesehen ist. Das theologische Fundament dieser Predigt ist die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und ihre Gotteskindschaft, also ihre Kreatürlichkeit. Mit der Gottesebenbildlichkeit ist die Unverletzlichkeit der Person verbunden und mit der Kreatürlichkeit die Gleichheit aller. Diese Begründung ist heute nicht mehr universal zustimmungsfähig, weil sie ja zu einem partikularen Überzeugungssystem gehört. Nach dem Verlust eines verall-

6 Gerd THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 195f.
7 José COMBLIN, *A profecia na Igreja* São Paulo 2008, 65.
8 José Comblin ist am 27. März 2011 verstorben.

gemeinerungsfähigen Gottesbegriffs durch die Aufklärung, konnte das dadurch verloren gegangene Abhängigkeits- und Ursprungsverhältnis des Menschen und seiner Würde von Gott in den Begriff der Natur übergeführt werden. Den Anspruch von Universalität, d. h. von gesellschaftlicher Allgemeinnützigkeit, kann eine Glaubensgemeinschaft nicht auf Grund ihres Offenbarungswissens, sondern nur durch einleuchtende soziale Relevanz und Solidarität mit den gesellschaftlich Benachteiligten beanspruchen. Nicht nur um diesem Anspruch zu genügen, sondern auf Grund unseres missionarischen Selbstverständnisses in der Nachfolge des Propheten aus Nazareth können wir den Orientierungshorizont missionarischer Solidarität mit Kampf um Anerkennung von Menschenwürde und Gleichheit aller umschreiben. Menschenwürde als Wert verlangt zu ihrer Verwirklichung nach den normativen Regeln der Menschenrechte, ist diesen aber und allem Kampf um Anerkennung und aller positiven Gesetzgebung vorgelagert.

4 Missionarische Kirche auf den Schultern der Propheten

Wenn wir von Prophetie als Wesensmerkmal kirchlicher Sendung sprechen, so unterscheiden wir nicht, wie das Paulus noch getan hat, zwischen Aposteln, Propheten, Lehrern, Wundertätern und einer ganzen Reihe anderer Amtsträger (vgl. 1 Kor 12,28). Prophetie der Mission will sagen, dass das ganze Werk der Evangelisation in der Nachfolge Jesu von seinem prophetischen Profil geprägt ist. So hat es auch die Brasilianische Bischofskonferenz in ihrem Dokument »Evangelisierung und prophetische Mission der Kirche«, aus dem Jahre 2005, verstanden, wenn es da heißt: »Evangelisieren ist eine eminent prophetische Aktion [...]«, oder an anderer Stelle: »Die prophetische Dimension ist wesentlich für die evangelisierende Mission der Kirche.«[9] Wie können wir dies verstehen?

Inmitten eines unlösbar erscheinenden Knotens, in dem die Fäden von ungerechten Strukturen, verweigerter Anerkennung der Menschenwürde und persönlicher Schuld zusammenlaufen, hat Mission die Aufgabe daran zu erinnern, dass es am Anfang nicht so war und am Ende nicht so sein wird. Die Zeit der prophetischen Mission ist Erinnerung und Verheißung in einer »Zwischenzeit«, in der missionarische Relevanz sich dadurch erweist, dass sie für »ein anderes Leben« aller glaubwürdig einsteht. In dieser »Zwischenzeit« wird die eschatologische Zukunft in Jesus Christus wie ein Keil in die Gegenwart hineingetrieben, weil »Gott, unsere Gerechtigkeit« (Jer 23,6; 33,16), sich geoffenbart hat, unter uns wohnt und uns Maßstäbe für ein sinnvolles Leben gegeben hat. Missionarische Präsenz legt Sinnspuren in die Welt, die auf die Möglichkeit und Anziehungskraft eines ganz konkret anderen Lebens verweisen. Die Verkündigung dieses durch Gottes Wort verbürgte neue Leben und seine zeichenhafte Realisierung ist die grundlegend missionarische Aufgabe.

Wie schon angedeutet, gibt es in Geschichte und Gegenwart der Kirche stets zwei sehr unterschiedliche Sektoren. Der eine ist es zufrieden, wenn es ihm gelingt, das kleinere Übel zu vermeiden und dadurch Leben zu retten, wenn auch unter unwürdigen Bedingungen und oft nur in der Perspektive jenseitiger Lebensrettung. Der andere Sektor stellt systemische Verflochtenheit radikal in frage, setzt dadurch Leben aufs Spiel, aber längerfristig begünstigt er doch neue Strukturen und Lebensbedingungen für alle. So hat sich beispielsweise Mission mit den Kolonialmächten verbunden, um dadurch das vermeintlich größere Übel

9 *Evangelização e missão profética da Igreja.* Novos desafios (Documentos da CNBB 80), São Paulo 2005, 22, 26.

des Paganismus und sofortiger Ausrottung der Indigenas zu verhindern. Dabei hat sie dem jeweiligen System stets mildernde Umstände zugebilligt. Mit dem Argument, das größere Übel zu vermeiden, hat sie sich mit systemischen Übergriffen paränetisch abgefunden, hat versucht Schmerzen zu lindern und den Armen und Anderen den ethischen Rigorismus des Widerstands auszureden.

Aber Mission kann auch systemkritisch die Maxime des guten und rechten Lebens prophetisch verkünden. Das Fürstenportal des Doms von Bamberg, das die 12 Apostel auf den Schultern der 12 Propheten zeigt, deutet darauf hin, dass das kirchliche Amt stets wissen muss, dass es ohne das prophetische Fundament kurzsichtig wäre. In einer Gesellschaft konformistischer Anpassung an Wettbewerb und Konsum hat Prophetie eminent politische und lebenspraktische Bezugspunkte. Dieser prophetische Horizont entfaltet sich nicht nur in richtender Anklage, sondern auch in Aszese als kontrakulturelle Dimension der Konsumverweigerung, als Gratuität, als Notbremse eines in rasender Geschwindigkeit auf den ökologischen Abgrund zusteuernden Entwicklungsprojekts. Der Kampf um das gute Leben aller als missionarische Aufgabe ist ein Kampf nicht nur um die Umverteilung der Güter, sondern auch um ihre Herstellung in neuen, menschenfreundlichen und dem Schöpfungsprojekt entsprechenden Produktionsverhältnissen, um ihren rechten Gebrauch und um gegenseitige Anerkennung.

Mission ruft in eine Welt, die unter dem Diktat von Kosten-Nutzen-Rechnungen steht, hinein, dass Erlösung aus Gnade geschieht, d.h. durch die Gabe, welche unsere nicht-symmetrische Gottesbeziehung »aufhebt« in jenem Neuen Bund des Friedens, für den wir Weltverantwortung übernehmen. Zu allen Zeiten haben prophetische Zeugen der Gerechtigkeit in der Kirche – manchmal auch gegen sie – in Knechtsgestalt dafür gestritten, dass die Anderen und die Armen erhobenen Hauptes eben diese Knechtsgestalt verweigern können.

5 Prophetische Zeugen

Zeugen der Gerechtigkeit kommen aus der großen Drangsal, in der Ideologien versagen. Sie stehen für die Glaubwürdigkeit einer letzten Gerechtigkeit des Widerstands und der Insurrektion, für die Gerechtigkeit der Auferstehung. Ich denke dabei ganz konkret an den Franziskaner Luís Cappio, vom Rio São Francisco, an den Claretianer Pedro Casaldáliga, von São Félix do Araguaia, an Schwester Genoveva, eine Kleine Schwester des Charles von Foucauld, bei den Tapirapé, und an Bischof Kräutler, Missionar vom Kostbaren Blut, vom Rio Xingu, einem Nebenfluss des Amazonas.

Die genannten Zeugen sind nicht der Normalfall der lateinamerikanischen Kirche und werden auch den ekklesialen Exodus nicht abstoppen. Aber sie schieben, was viel wichtiger ist, der Abwanderung von Glaubwürdigkeit einen Riegel vor und öffnen durch ihre unerschrockene Wahrnehmung der Wirklichkeit der Zuwanderung von Relevanz und Kohärenz Türen und Fenster. Glaubwürdigkeit durch Relevanz für die Mühselig-Beladenen und Kohärenz vor dem Wort Gottes erfordern eine prophetische Praxis, die nie den Dauerzustand einer Großkirche darstellt. Damit unterschätzen wir nicht das Volk Gottes als kirchliches Subjekt, nehmen ihm aber den Druck buchstäblich-normativer Virtuosität. Also noch einmal: Zeichen sind wichtig als Wegweiser, aber sie repräsentieren nie auf Dauer das Ganze. So ist es auch mit diesen personifizierten Zeichen und Zeugen der Gerechtigkeit, die ich hier nur äußerst kurz aus dem brasilianischen Kontext vorstellen kann.

5.1 Luís Cappio

Zur Weihnachtszeit im Jahr 2007, zu einer Zeit übervoller Taschen und Tische, da hat ein so genannter Hungerstreik von Dom Luís Cappio die allgemeine Konsumfreude gestört. Viele haben ihn gefragt: »Warum bist du gekommen, uns zu stören?« Hungerstreik ist Sünde, erklärte der Nuntius. Hungerstreik ist undemokratisch, jammerte die Regierung. Bis heute ist nicht entschieden, ob das Verhalten des Franziskanerbischofs der Diözese Barra (Bahía), das der Umleitung des Flusses São Francisco ein alternatives Projekt entgegenstellte, ein Hungerstreik war oder eine adventliche Fastenzeit von 23 Tagen. Kirche und Staat fühlten sich gestört und suchten nach »honorigen Lösungen«. Im Grunde standen zwei Projekte auf dem Spiel: das Agrobusiness durch Umleitung des Flusses zum Industriezentrum Fortaleza und das Zusammenleben mit dem Fluss und mit von Regenwasser gefüllten Zisternen. Luís Cappio – Störenfried oder Notbremse? Für die Armen und die Indios, die durch die Abzapfung des Wassers geschädigt werden, war er zum Äußersten bereit, ist ihnen zu einer Ikone der Hoffnung und zu einem Zeichen der größeren Gerechtigkeit geworden.

5.2 Pedro Casaldáliga

Zwischen den Jahren 1971 und 2005 war er Bischof der Prälatur São Felix do Araguaia, im Mato Grosso. Am Tag seiner Bischofsweihe ließ er einen Pastoralbrief verteilen, der nach den Aussagen des Soziologen José de Souza Martins den Beginn der Sozialpastoral in Brasilien markiert: »Eine Kirche Amazoniens in Konflikt mit dem Großgrundbesitz und die soziale Marginalisierung.« Während der Militärdiktatur erhielt Dom Pedro viele Todesdrohungen. Am 12. Oktober 1976 wurde er auf einem Pastoralbesuch in Ribeirão Bonito von der Folter zweier Frauen im Gefängnis unterrichtet. Mit dem Jesuitenpater João Bosco Burnier ging er sofort zur Polizeistation. Pater Burnier, den der Polizeibeamte irrtümlich für den Bischof hielt, drohte die Sache öffentlich zu denunzieren. Da fiel der Polizeibeamte über den Priester her und erschoss ihn. Nach der Totenmesse gingen die Leute zur Polizeistation und machten sie dem Erdboden gleich. Heute befindet sich dort die Kirche der Märtyrer. Wir verdanken Bischof Pedro – Mitgründer des Eingeborenen-Missionsrates (Cimi) und der Landpastoral (CPT) – sehr viel an politischer Klarheit, mystischer Tiefe, Treue zum Evangelium und Menschenfreundlichkeit. Solche Menschen gibt es nur einmal in jedem Jahrhundert.

5.3 Schwester Genoveva

Schwester Genoveva, von den Kleinen Schwestern des Charles de Foucauld, lebt seit 1952 mit den Tapirapé, einem Eingeborenenstamm, der durch Epidemien, Verfolgung und Ausbeutung auf 50 Überlebende zusammengeschrumpft war. Sie arbeiteten als Knechte auf den Latifundien, die einmal ihr Land waren. Durch die Präsenz von Schwester Genoveva und zwei Mitschwestern erhielt der Stamm wiederum ein geographisches Zentrum, eroberte sein Land zurück, betrieb Ackerbau und wuchs an Zahl und Hoffnung. Die Arbeit der Kleinen Schwestern war für uns im Missionsrat für die Eingeborenen (Cimi), der ja erst 20 Jahre später (1972) gegründet wurde, ein großes Vorbild, ging es doch in ihrer Mission vordringlich um inkulturierte Präsenz und nicht mehr, wie früher, um »Supervision« und »Seelenrettung«. Auf die Frage, was sie von den Tapirapé gelernt habe, sagte die Schwester: »Wir haben gelernt in Gemeinschaft zu leben, nichts mehr für

uns zu haben. Das gemeinschaftliche Leben bei den Tapirapé war radikaler als im Orden, viel konkreter.« Die Schwestern gingen mit den Indios aufs Feld und pflanzten selbst an, was sie brauchten. Heute gehören zum Stamm mehr als 400 Personen. Wenn man Schwester Genoveva ins Antlitz schaut, sieht man tiefe Furchen, in denen der Same des Evangeliums aufgegangen ist.

5.4 Erwin Kräutler

Bischof Erwin Kräutler hat am 6. Dezember 2010 in Stockholm den Alternativen Nobelpreis erhalten. Dom Erwin ist Präsident des Missionsrates für Eingeborene (Cimi) und hat sich zeitlebens für die Sache der Indios, der Kleinbauern und Minderjährigen weit über seine Diözese Altamira hinaus, am Xingu, einem Nebenfluss des Amazonas, eingesetzt. Sein Weg nach Stockholm war ein Leidensweg. Im Jahre 1983 wurde Kräutler wegen Teilnahme an einer Solidaritätsaktion mit Zuckerrohrpflanzern von der Militärpolizei festgenommen und verprügelt. 1987 überlebte er schwer verletzt einen Mordanschlag, als ein Kleinlastwagen frontal in seinen PKW fuhr. 1995 wurde Kräutlers Ordensbruder Hubert Mattle am Bischofssitz Altamira ermordet. In seiner Dankesrede in Stockholm hat Dom Erwin vor allem zwei Menschen genannt, die ihm besonders nahe standen, und ermordet wurden: Ademir Alfeu Federicci, der »Dema« genannt wurde, und Schwester Dorothy Stang. Dema war Leiter einer kleinen Landgemeinde. Am 23. August 2001 verfasste er ein Dokument, das es der Bundespolizei erleichtern sollte, die Landräuber der Gegend dingfest zu machen. Zwei Tage später wurde er ermordet. Im Jahr 2005 wurde Dorothy Stang, die sich 20 Jahre lang für die Rechte der Kleinbauern an der Transamazonica-Straße eingesetzt hatte, ebenfalls umgebracht. Als Kräutler sie zum ersten Mal traf, sagte sie ihm: »Ich möchte unter den Ärmsten der Armen arbeiten«. Seit 2006 lebt Bischof Kräutler wegen ganz konkreter Morddrohungen rund um die Uhr unter Polizeischutz.

Vielleicht helfen uns solche konkreten Zeugen und Zeichen mehr als theoretische Gerechtigkeitskonzepte, weiter zu gehen auf dem Weg des Jesus von Nazareth. Wir wollen nicht die fromme Lüge von flächendeckender Prophetie und ideal aufgeputzten Gemeinden. Die Welt, in der wir für einander streiten, eine kurze Weile Heimat finden und doch Pilger und Fremde bleiben, ist so, wie sie ist. Sie ist unzureichend, um uns mit ihr abzufinden und in ihr einzurichten, und gerade deshalb weit genug, um in uns den Traum nach dem Absoluten wachzuhalten und über das eine Leben, das uns gegeben ist, hinauszuwachsen. Wir können die Zäune immer wieder etwas hinausschieben, damit Platz wird für die Armen, Anderen, Ausgegrenzten und unter die Räuber Gefallenen; damit die Horizonte weiter und die Hoffnung tiefer sich in die Furchen des Lebens hineingraben; damit das Todesurteil der Angepassten und Gewalttätigen nicht über die Gerechtigkeit der Auferstehung triumphiert; damit Gerechtigkeit als Notwendigkeit erkannt, als alltägliche Möglichkeit umgesetzt und in solidarischer Präsenz glaubwürdig wird.

Zusammenfassung
Der Beitrag fordert einen dringenden Abschied von der kirchlichen Apologie, einen Zugriff auf die Wirklichkeit, der auch vom historischen Jesus her inspiriert ist, und somit konkret ist, und stellt die missionarische Kirche auf die Schultern der Propheten. Mit Luís Cappio, Pedro Casaldáliga, Schwester Genoveva und Erwin Kräutler werden sodann zeitgenössische prophetische Zeugen präsentiert, die der Abwanderung von Glaubwürdigkeit in Bezug auf die Kirche einen Riegel vorzuschieben vermögen.

Abstract
The article calls for one to take immediate leave of ecclesial apologetics and to grasp reality in a way that is also inspired by the historical Jesus and is thus concrete. It places the missionary church on the shoulders of the prophets. The contribution then presents contemporary prophetic witnesses – Luís Cappio, Pedro Casaldáliga, Sister Genoveva und Erwin Kräutler – who are capable of stopping the drift away from credibility with regard to the church.

Prophetie einer »besseren Welt« im Zeitalter der Globalisierung

Neuer Humanismus und christliche Mission

von Michael Sievernich

Ille opifex rerum, mundi melioris origo.
(Ovid, *Metamorphosen* I, 79)

Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur.
(Erasmus, *Convivium religiosum*)

Am Beginn des Renaissance-Humanismus steht symbolisch der berühmte Brief über die Besteigung des Mont Ventoux in Südfrankreich, den der italienische Dichter Francesco Petrarca (1304-1374) auf den 26. April 1336 datierte. Der Brief ging in die umfangreiche Sammlung stilisierter Briefe an vertraute Personen ein (*Familiares* IV,1)[1] und war adressiert an seinen väterlichen geistlichen Freund, den Augustinereremiten und Gelehrten Dionigi da Borgo San Sepolcro. Dieser hatte Petrarca an der Universität von Paris unterrichtet, ihm das Denken des Augustinus nahegebracht und eine Taschenausgabe der *Confessiones* geschenkt, die Petrarca mit sich zu führen pflegte.

Der Text über diese Bergbesteigung schildert nicht nur die Mühen des Aufstiegs, die mit dem Schauspiel einer grandiosen Weltsicht bis zum Horizont belohnt werden, sondern enthält auch Reflexionen über den eigenen Lebensweg, so dass der äußere Aufstieg zur Metapher eines innerlichen Aufstiegs wird. Zunächst spricht der Brief von einem jahrelangen Verlangen, die Höhe des Bergs zu sehen (cupiditas videndi, n.1) und eine eigene Erfahrung (experientia, n.2) davon zu erlangen. Mit seinem Bruder und Freund Gherardo unternimmt er dann den strapaziösen Aufstieg, wobei ein alter Hirt die jungen Leute unterwegs warnt, was aber deren Verlangen nur weiter anstachelt. Die Erfahrung bei der körperlichen Mühe des Aufstiegs, bei dem Petrarca im Gegensatz zu seinem Bruder immer wieder auf vermeintlich bequemere Wege ausweicht, wird ihm zum Anlass über den Weg des inneren Menschen nachzudenken (cogitatio, n.12), über den Weg zum Gipfel des seligen Lebens (beata vita, n.12). Als »peregrinatio« (n.13) bezeichnet, klingen bei diesem Weg Reise und Pilgerschaft zusammen. In spiritueller Anwendung wird also der Aufstieg zum Gipfel zum Bild der Lebensreise zum vollkommen Ziel, während die Täler zum Bild der sündhaften Neigungen werden. »Der Aufstieg auf den Berg wird zur topischen ascensio eines christlichen homo viator.«[2] Aus dem Nachdenken (cogitatio, n.15) über den Aufstieg erwächst beim Aufsteigenden

1 Francesco PETRARCA, *Familiaria*. Bücher der Vertraulichkeiten, hg. von Berthe WIDMER, mit einem Geleitwort von Kurt FLASCH, Bd. 1 (Buch 1-12), Berlin/New York 2005, hier Brief IV,1; 180-188; Francesco PETRARCA, *Die Besteigung des Mont Ventoux*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Kurt STEINMANN, Stuttgart 1995. Zitiert wird im laufenden Text die interne Nummernzählung des Briefes.

2 Karlheinz STIERLE, *Francesco Petrarca*. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts, Darmstadt 2003, 328.

der Wunsch, nun mit der Seele jene Reise zu unternehmen, die er mit den eigenen Füßen erfahren hat, allerdings mit dem Unterschied, dass jene Seelenreise ohne Ortsveränderung im »Augenblick« (in ictu trepidantis, n.15) vonstatten gehen kann und daher einen »mystischen« Charakter hat.

Auf dem Gipfel angelangt, steht er durch den ungewohnten Wind und die freie Sicht wie betäubt da, um an das Erstaunen über diese spektakuläre Erfahrung des Raums ein neues Nachdenken über die Zeit zu knüpfen (a locis ad tempora, n.19), und zwar über die eigene Lebenszeit, näherhin über die Dekade seit Abschluss seiner Studien. Gegenstand dieser Gedanken ist im Anschluss an Augustinus die Wandlung der eigenen Sitten (mutationes morum, n.19) und die allgemeine Wandelbarkeit (mutabilitas, n.24). Der Blick zu den Alpen und nach Italien wird ergänzt durch den Blick zu den Pyrenäen und eine Lektüre der *Confessiones*, die er, so tat es schon Augustinus im selben Alter bei seiner Konversionslektüre, wie ein Orakel benutzt. Dabei stößt er auf eine Aussage, wonach die Menschen die Natur bewundern, dabei aber sich selbst verlassen. Dieses Wort bringt ihn dazu, die inneren Augen (interiores oculi, n.29) auf sich selbst zu richten und zu fragen, warum Menschen draußen suchen, was nur drinnen (intus, n.32) zu finden ist. So folgert er von der Gipfelsicht auf die menschliche Betrachtung (contemplatio, n.33): Wenn einer schon so viel Mühen auf sich nimmt, um den Leib dem Himmel etwas anzunähern, welche Mühen sollten dann die Seele schrecken, sich Gott zu nähern.

Petrarca bestieg den Mont Ventoux gewiss nicht aus sportlichem Ehrgeiz oder bloß um eines ästhetischen Landschaftserlebnisses willen. Neugier und das Verlangen nach neuen Sichtweisen und Erfahrungen, die schon eine Generation vor ihm den englischen Franziskaner und Naturphilosophen Roger Bacon bewegt hatten, trieb auch ihn zu Naturkenntnis und Horizonterweiterung. An der Schwelle zur Neuzeit eröffnet die Besteigung des windigen Berges eine neue Perspektive, sie gewährt rundum den Blick auf die weite Welt, ermöglicht eine neue Raumerfahrung, die zugleich zur Metapher wird für die eigene Seelenlandschaft und die Zeiterfahrung. Das Neue dementiert nicht das Alte, wenn Petrarca die neue Sicht aus der geistlichen Tradition interpretiert, wie auch das Alte die neue ästhetische Erfahrung nicht annulliert. Vielmehr gilt beides, aber so, dass der leibliche Aufstieg zum Sinnbild des spirituellen Aufstiegs wird, und das »Gipfelgespräch« mit Augustinus zum Anlass, die äußerliche Horizonterweiterung auf die innerliche Selbsterkenntnis zu vertiefen. Der Rückgriff auf Augustinus ist also kein bedauerlicher Rückfall, sondern Ausdruck einer modernen Synthese von Innen und Außen. Mit der erweiterten Wahrnehmung der äußeren Welt wächst die Verantwortung für die innere Welt des Selbst- und Gottesverhältnisses. Petrarca verbindet also Naturerlebnis und spirituelle Erfahrung, bietet eine neuzeitliche Synthese von empirischer Welterfahrung und mystischer Selbsterfahrung. Beide bilden keine Alternative, wonach mit wachsender Empirie der Glaube schwinde, sondern eine wachsende Einheit von Erfahrung (experientia), Betrachtung (contemplatio) und vernünftigem Nachdenken (cogitatio) über äußere und innere Welten. Beide bleiben in der Waage und Schwebe, deuten sich wechselseitig. Das Erlebnis des Mont Ventoux führt gewiss zur neuen Weltsicht, aber ebenso gewiss zu einer spirituellen »Revision« der alten Weltsicht.

3 Aeneae Sylvii Piccolominei (Pontificis Pii II.) opera, quae extant omnia, Basileae 1571, hier Epistolarum liber I, epist. 130, p. 678.

4 Vgl. Hugo RAHNER, Gibt es einen christlichen Humanismus?, in: DERS., *Abendland*. Reden und Aufsätze, Frankfurt 1966, 56-68; aus der Perspektive der Patristik beantwortet Rahner die Frage positiv.

5 Vgl. hierzu exemplarisch: *Petrus Canisius SJ (1521-1997)*. Humanist und Europäer (Erudiri Sapientia 1), hg. von Rainer BERNDT, Berlin 2000.

Petrarcas äußerer und innerer Aufstieg steht am Ursprung einer epochalen Geistesrichtung, die man als klassischen Renaissance-Humanismus bezeichnet, der offen ist für Religion, für den ästhetischen Reiz der paganen und den existentiellen der christlichen Religion. Von Italien ausgehend, prägte er vor allem das 14. bis 16. Jahrhundert Europas, ob man an Spanien, die Niederlande, England und Frankreich, Ungarn oder Deutschland denkt. Er brachte neue interkulturelle Synthesen mit der Antike hervor, die keineswegs generell antichristlich waren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Christentum in Europa sich im Lauf eines Jahrtausends in allen europäischen Kulturen und Sprachen verwurzelt hatte, nicht nur in der Romania, sondern auch in den keltischen, germanischen und slawischen Kulturen, und interkulturelle Synthesen zustande gebracht hatte, bevor diese reife Frucht durch den Fall Konstantinopels (1453) in Frage gestellt wurde. Angesichts dieser Bedrohung durch den machtpolitisch aufgestellten Islam sprach der Humanist Enea Silvio de Piccolomini und spätere Papst Pius II. in einer in Frankfurt am Main gehaltenen Rede vom Kontinent Europa als dem »Vaterland« (patria) oder dem »eigenen Haus« (domus propria).[3]

1 Ein Spektrum von Humanismen

Das semantische Feld des »Humanismus« ist heute sehr breit und unübersichtlich geworden, so dass es zunächst einiger kulturhistorischer Klärungen bedarf, um auf diesem Hintergrund die Bedeutung eines christlich orientierten Humanismus herausarbeiten, der in der Gegenwart zu einem Medium der globalen Mission der Weltkirche werden kann, wenn denn deren humanisierende Kraft zur Entfaltung kommen soll.

Der Renaissance-Humanismus an der Schwelle zur Neuzeit, dem auch der *poeta laureatus* Francesco Petrarca angehört, war eine vorwiegend literarisch orientierte geistige Bewegung, die vom 14. bis 16. Jahrhundert in europäischen Städten und Bildungszentren blühte, nachdem sie sich von Italien aus über Europa ausgebreitet hatte. Verbunden mit einer Rezeption der antiken Literatur und Philosophie sowie der spätantiken Schriften der Patristik, prägte sie die intellektuellen Eliten vor allem in urbanen und höfischen Milieus. Dieser Humanismus, der dem Christentum verbunden,[4] aber durchaus kirchenkritisch und reformerisch eingestellt war, konnte selbst in Zeiten eines nicht immer irenischen Konfessionalismus eine gemeinsame Plattform und nicht selten auch eine Verständigungsbasis sein.[5] Damit trug er zur geistig-spirituellen Prägung Europas bei, übte aber über die humanistisch gebildeten Missionare auch auf anderen Kontinenten wie Amerika und Asien einen nicht unerheblichen Einfluss aus.

Das Leitbild dieses Denkens war der »uomo universale«, der sich durch Gewissensbindung und moralische Integrität ebenso auszeichnet wie durch umfassende geistige Bildung und Weltgestaltung. Das Bildungsprogramm schlug sich in den »studia humanitatis« nieder, deren Gegenstände sich vor allem um die Sprache (Grammatik, Rhetorik), um die Literatur (Poetik), um das gute Handeln (Ethik), um die Kunst und um die Geschichte (Historiographie) drehten. Noch lange wurden die humanistischen Studien »humaniora« genannt, und bis in der Gegenwart heißen im anglophonen Raum die Geisteswissenschaften »humanities«. In der Frühen Neuzeit bedeuteten die humanistischen Studien eine gewisse Abkehr von erstarrten Formen scholastischer Dialektik und eine Hinkehr zu den Quellen der antiken Literatur und Philosophie, die damit eine »Wiedergeburt« (Renaissance) erlebten, aber auch eine Hinwendung zu christlichen Schriften, wie Petrarcas Bezug auf Augustinus oder zahlreiche Ausgaben der Kirchenväter belegen.

Das Interesse der Renaissance-Humanisten zeichnete sich systematisch durch die Hinwendung zum Menschen sowie zu Sprache und Erfahrung aus. Bei der Frage nach der Situation des Menschen in der Welt entdeckte er das Individuum als weltliches und spirituelles Wesen, aber auch seine freiheitliche Würde und die daraus erfließende Bildbarkeit und Perfektibilität. Dazu kommt die Ausbildung des individuellen Subjekts, das sich wie bei Giovanni Pico della Mirandola seiner Aufgabe der Weltgestaltung bewusst wird und genau darin seine »Würde« findet. Inhaltlich, sprachlich und ethisch an der Kultur der paganen Antike und der christlichen Spätantike ausgebildet, gilt dem Humanismus die Sprache als das entscheidende Ausdrucksmittel des Menschen.[6] So pflegte der frühe Humanismus die drei alten Sprachen, deren Kenntnis nicht nur die griechische und römische Literatur zugänglich machen, sondern auch eine neue Lektüre der hebräischen und griechischen Bibel in den Ursprachen sowie in der lateinischen Übersetzung (Vulgata) ermöglichten, nicht zuletzt durch kritische Bibelausgaben.

So brachte der Niederländer Desiderius Erasmus das griechische Neue Testament (Basel 1516) heraus und der Spanier Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros die Complutenser Polyglotte (Alcalá 1520). Die Humanisten studierten aber auch die Volkssprachen, wie etwa Antonio Nebrija, der 1492 die erste Grammatik des Spanischen veröffentlichte. Wenige Jahrzehnte später verschrifteten humanistisch ausgebildete Missionare in der Neuen Welt zahlreiche altamerikanische Sprachen, beginnend beim Náhuatl, schufen sprachliche Hilfsmittel wie Grammatiken und Wörterbücher und übersetzten biblische Texte für den liturgischen Gebrauch sowie Katechismen (*Doctrinas*) und Beichthandbücher (*Confesionarios*) in die indianischen Volkssprachen. Im Zusammenhang der Entdeckung neuer Welten zog die Hinwendung zum Menschen und seiner Sprache auch die Wendung zu den Dingen selbst und zur unmittelbaren Erfahrung nach sich, wie sie bei Petrarca schon anklingt. Zu den Ergebnissen solcher Hinwendung gehören die Pflege einer Briefkultur wie in Petrarcas *Familiares* oder die praktisch-ethisch orientierten Sammlungen von Sprichwörtern wie in Erasmus' monumentalen *Adagia*, die den Raum menschlicher Gestaltungsverantwortung in der Selbstsorge ebenso prägen sollen wie der Idealstaat *Utopia* (1516) des englischen Humanisten Thomas Morus den politischen Raum.

Was das Verhältnis zum Christentum angeht,[7] so kritisierten und bespöttelten die Humanisten den Aberglauben ihrer Zeit und übten Kritik an der Veräußerlichung des Glaubens im Reliquienkult oder im Buß- und Fastenwesen, doch war damit keine Negation des Christentums verbunden, sondern seine Reform und Reinigung, und zwar von einer lebenspraktisch orientierten Mitte her, die Weisheit und Offenbarung, »pia philosophia« und »docta religio« verknüpfte. Sie waren also keineswegs neopagan oder antireligiös eingestellt, aber ihre Werke konzentrierten sich nicht auf theologische Fragen, wenngleich einige unter ihnen auch Theologen waren wie Erasmus, dessen monumentales Werk ebenso um die *litterae humanae* wie die *litterae divinae* kreist.[8] Sie suchten also die neue Weltsicht und die neue Entdeckung einer historisch fernliegenden Kultur mit dem Christentum zu verbinden. Sie wandten sich nicht vom christlichen Glauben ab, sondern suchten ihn im

6 Vgl. Ulrich MUHLACK, *Der Humanismus als kulturhistorische Epoche* (Gerda Henkel Vorlesung), Münster 2004.

7 Zum Verhältnis zur Religion vgl. August BUCK, *Humanismus*. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg/München 1987, hier 228-253.

8 Cornelis AUGUSTIJN, *Erasmus*. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer (Studies in Medieval and Reformation Thought 59), Leiden New York 1996.

9 Zum Überblick vgl. Alexander SCHWAN, *Humanismen und Christentum* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 19), Freiburg 1981, 5-63.

10 Henri Kardinal DE LUBAC, *Über Gott hinaus*. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984, 19.

Gegenteil durch Bildung und Tugend zu erneuern und neu zu positionieren. Platon und Sokrates wurden nicht zu Antipoden Christi, sondern zu seinen philosophischen Vorläufern. Da Bildung und Tugend grundsätzlich allen Begabten offen standen und daher die soziale Mobilität förderten, ergab sich allein dadurch eine gesellschafts- und kirchenreformerische Erneuerung »von unten«, die nicht an die klerikalen oder fürstlichen Ordnungsmächte gebunden war.

Der klassische Humanismus der Renaissance steht für den Anfang des neuzeitlichen Subjekts und entfaltete eine nachhaltige Wirkungsgeschichte. Doch in der Folgezeit bedienten sich andere geistige Formationen dieses Namens, die völlig unterschiedliche Konzepte vertraten. So entstanden vor allem im 18./19. Jahrhundert Formen eines Neuhumanismus, in dem Bildungsreformer wie Wilhelm von Humboldt und Friedrich Immanuel Niethammer (er prägte 1808 den Neologismus »Humanismus«) die klassische Bildungstradition im Schul- und Hochschulwesen förderten. Doch entwickelten sich im 19. und 20. Jahrhundert weitere Humanismen philosophischer Art, die den modernen Menschen zwar als autonomes Subjekt begreifen, doch als Voraussetzungen dafür eine Emanzipation aus religiösen Bindungen fordern. Beginnend in der Philosophie der Aufklärung, wird diese Position zu einem dezidiert deistischen oder atheistischen Humanismus radikalisiert, der den christlich mitgeprägten klassischen Humanismus nur in einigen Punkten rezipiert, etwa hinsichtlich der schöpferischen Potentiale, andere dagegen wie ethische Selbstimplikation oder Transzendenzbezug hintanstellt oder negiert.[9]

Diesen Umbruch, der Humanismus und Religion, insbesondere das Christentum, in einen unversöhnlichen Gegensatz zueinander stellt und als Gegner betrachtet, hat der französische Theologe Henri de Lubac (1896-1991) in seinem während des II. Weltkriegs verfassten Buch *Le drame de l'humanisme athée* (1943) beschrieben und an mehreren Gestalten exemplifiziert. So an Auguste Comte, dem Mitbegründer der Soziologie, der den positivistischen Fortschrittsglauben mit seinem Drei-Stadien-Gesetz (Theologie, Metaphysik, Wissenschaft) formulierte und das vermeintliche Verschwinden der Religion mit einer religioiden Überhöhung des Positivismus feierte, die mit der Gründung einer positivistischen Religion endete. Des weiteren gehört in diese Reihe Ludwig Feuerbach, der den religiösen Glauben als Projektion menschlicher Bedürfnisse beschrieb und Gott als nichts anders als das Wesen des Menschen selbst definierte. In dieser Linie, in der Gott zum Geschöpf des Menschen wird, erklärte Karl Marx konsequent, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei und die Gesellschaft der durchgeführte Humanismus der Natur. Und schließlich proklamierte Friedrich Nietzsche die Heraufkunft des Nihilismus und damit die radikale Entwertung der Werte, auch der Moral und Religion. Henri de Lubac, der diesen Systemen die Prophetie eines Dostojewski entgegensetzt, kommt zum Schluss, dass die innere Logik dieser Systeme eines atheistischen Humanismus Gott mit Gewalt entferne und zugleich zu einer spirituellen und sozialen Versklavung führe. »Indem er Gott stürzt, beseitigt er das Hindernis für die Erringung seiner Freiheit. Der moderne Humanismus erwächst also auf dem Boden eines Ressentiments und beginnt mit einem ›Entweder – Oder‹.«[10]

Eine der Folgen ist die mangelnde Wahrnehmung oder gar Bestreitung des Bösen, deren mörderische Folgen die atheistischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts mit ihren Hekatomben von Opfern zeigen. Nach der Erfahrung der Shoa machte der ungarische Schriftsteller und Literaturnobelpreisträger Imre Kértesz in seinem literarischen Werk auf die Problematik der »Berufshumanisten« aufmerksam. Seine Kritik schaut auf den gelähmten westlichen Humanismus und die von ihm so genannten »Berufshumanisten«. Es sind jene, die das Böse der Shoa isolieren und bagatellisieren und der Erfahrung der

Opfer die Geltung absprechen, wie er im Roman *Fiasko* festhält: »Berufshumanisten möchten jedoch gern glauben, daß Auschwitz nur denjenigen widerfahren sei, denen es zufälligerweise damals und dort widerfahren ist, daß den anderen hingegen, denen es zufälligerweise damals und dort nicht widerfahren ist, der Mehrheit, dem Menschen – dem MENSCHEN! – im allgemeinen nichts widerfahren sei.«[11] Solche Positionen vertuschen das Böse, verharmlosen es als Unfall oder Betriebsstörung, suchen es bei anderen und verdecken den eigenen Mangel an Humanität.

Positionen eines philosophischen Humanismus, die sich als Antithese zu Christentum und Kirche und zur Religion überhaupt verstanden, führten bei Jean-Paul Sartre zur Identifizierung von Existentialismus und Humanismus und existieren in Schwundstufen als »humanistische« Vereinigungen, die bisweilen militant atheistisch auftreten und die positive Religionsfreiheit polemisch attackieren. Der säkulare oder »exklusive Humanismus« kommt mit dem Anti-Humanismus darin übereinkommt, so der kanadische Philosoph Charles Taylor, dass er jegliche Transzendenz leugnet. »Exclusive humanism closes the transcendent window, as though there were nothing beyond – more, as though it weren't a crying need of the human heart to open that window, gaze, and then go beyond; as though feeling this need were the result of a mistake, an erroneous worldview, bad conditioning, or, worse, some pathology.« Demgegenüber betont er die Dialektik des säkularen Humanismus ohne Transzendenz. »Exclusive humanism also carries great dangers, which remain very underexplored in modern thought.«[12]

Eine frühere Stimme der Kritik gegen einen atheistisch gepolten Humanismus regte sich schon in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie gehörte dem Philosophen und Konvertiten Jacques Maritain (1882-1973), der für einen theozentrischen »integralen Humanismus« plädierte, der »in christlichen Augen ein neues, nicht mehr sakrales, sondern säkulares oder profanes Christentum darstellen würde«. Dieser neue Humanismus habe nichts mehr mit dem bürgerlichen Humanismus gemein, sondern habe die »Ausrichtung auf eine sozial-zeitliche Verwirklichung jener evangelischen Achtung vor dem Menschlichen, das nicht allein in der geistigen Ordnung bestehen, sondern in ihr Gestalt annehmen soll, und zwar auf das Ideal einer brüderlichen Gemeinschaft hin. Nicht für eine Dynamik oder einen Imperialismus der Rasse, der Klasse oder Nation fordert er von den Menschen, sich zu opfern, sondern für ein besseres Leben ihrer Brüder und für das wirkliche Wohl der Gemeinschaft der menschlichen Personen.«[13] Der Personalismus Maritains und seine Vorstellung eines integralen Humanismus fielen in Europa, vor allem aber in Lateinamerika und den Vereinigten Staaten von Amerika auf fruchtbaren Boden, zumal er an der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948) mitgewirkt hatte. Maritain kann, auch wenn er heute wenig Resonanz findet, als einer derjenigen Zeitgenossen gelten, deren Impulse für die Öffnung der Kirche zur Moderne wichtig wurden.

11 László F. FÖLDÉNYI, *Schicksallosigkeit*. Ein Imre-Kéresz-Wörterbuch, Reinbek bei Hamburg 2009, 46-51, hier 47 (Stichwort »Berufshumanist«).

12 Charles TAYLOR, *A Catholic Modernity?* Charles Taylor's Marianist Award Lecture, edited and with an introduction by James L. HEFT, New York Oxford 1999, hier 26f und 19.

13 Jacques MARITAIN, *Christlicher Humanismus*. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit, Heidelberg 1950, 6 (fr. *Humanisme integral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle Chrétienté, Paris 1936, 15).

14 Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581-869, hier 783.

2 »Neuer Humanismus« – ein Postulat des II. Vatikanischen Konzils

Der starke französische Einfluss auf das II. Vatikanische Konzil spiegelt sich nicht nur in der untergründigen Rezeption des evolutiven Denkens von Pierre Teilhard de Chardin, sondern auch im Thema des Humanismus, das Maritain im Vorfeld thematisiert hatte und um das auf dem Konzil heftig gerungen wurde. In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* werden zweierlei Humanismen unterschieden. Zum einen beklagt das Konzil, auf den philosophischen Humanismus zielend, dass die Leugnung Gottes und der Religion nicht selten als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines »sogenannten neuen Humanismus« (*Gaudium et spes* 7) ausgegeben werde; zugleich stellt es sich die Frage nach der Anerkennung einer Autonomie der Kultur, ohne in einen »rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus« zu verfallen (*Gaudium et spes* 56).

Doch bleibt das Konzil nicht bei der Kritik stehen, sondern postuliert im zweiten Hauptteil der Pastoralen Konstitution, die verschiedene Einzelfragen wie Kultur, Wirtschaft, Krieg und Frieden aufgreift, einen »neuen Humanismus« (novus humanismus), der den humanistischen Gedanken des weltgestaltenden Menschen nicht als prometheische oder faustische Grenzüberschreitung zurückweist, sondern bewusst aufnimmt. Daher bezeichnet das Dokument die Menschen als Gestalter (artifices) und Schöpfer (auctores) der Kultur und sieht im wachsenden Sinn für die Autonomie und die Verantwortlichkeit Zeichen für die »geistige und sittliche Reifung der Menschheit«. Sodann betont das Konzil die Einswerdung der Welt (unificatio), eine Vorabschattung der Globalisierung, und die Aufgabe, »eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit« aufzubauen (ut in veritate et iustitia meliorem aedificemus mundum). Genau darin aber sieht das Konzil die Geburt eines »neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht« (*Gaudium et spes* 55).

In diesen Formulierungen des Konzils zeigt sich ein neues Selbstbewusstsein der Kirche, die sich nicht mehr defensiv von der Moderne abgrenzt, sondern dem »pastoralen Prinzip« entsprechend sich konstruktiv auf die Welt bezieht (vgl. *Gaudium et spes* 1 Fußnote) und den Humanismusbegriff in einer dialogischen Weise wieder in Anspruch nimmt. Kommentatoren haben bemerkt, dass der konziliare Text durch den neuen Humanismus Optimismus ausstrahle und nennt Beispiele wie den Einsatz für die Menschenrechte, den sozialen Ausgleich zwischen Nord und Süd, die friedlichen Revolutionen im ehemaligen Ostblock. Doch fehle eine Aussage über das Gegenstück, nämlich die »neuen Inhumanismen« wie Turbokapitalismus und Umweltverschmutzung.[14] Allerdings tauchen durchaus an anderer Stelle Inhumanismen wie die Rüstungsspirale und ihre Schädigung der Armen auf (vgl. *Gaudium et spes* 81), so dass man zur Interpretation den Gesamttext heranziehen und ihn im heutigen Kontext interpretieren muss.

Eine solche Interpretation gelang wenige Jahre nach dem Konzil Paul VI., als er in seiner Sozialenzyklika *Populorum Progressio* (1967) den Humanismus als »umfassende Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit« auslegte und mit Bezug auf Maritain und de Lubac die Gestaltung der Erde ohne Gott ablehnt, weil dies sich gegen den Menschen richte und einen inhumanen Humanismus mit sich führe. Danach ist nur jener Humanismus der wahre, der sich zum Absoluten hin öffnet, weil eben der Mensch nur durch Überschreiten seiner selbst zu dem werde, was er sein soll (*Populorum progressio* Nr. 42).

Der neue christliche Humanismus anerkennt also die gestalterische Rolle des Menschen in der Geschichte und markiert damit den Übergang von einer Gesetzesethik, die sich vornehmlich an der Erfüllung präskriptiver Gebote und Verbote orientiert, hin zu einer

Verantwortungsethik, die ihre Verantwortlichkeit für eine bessere Welt und die Geschichte kennt. Dazu gehört auch die Verantwortung für neue sozialethische Normen in einer globalen Wirtschaft und Zivilisation.

Welche Bedeutung das Stichwort der Verantwortung inzwischen in der Weltpolitik erlangt hat, mag wie ein Schlaglicht die Erklärung beleuchten, die der Gipfel der wirtschaftsstärksten Industrie- und Schwellenländer (G 20) in Pittsburgh (2009) verabschiedete. Auf dem Hintergrund der Weltfinanzkrise beginnt die Präambel mit dem bemerkenswerten Vorsatz der damals versammelten Staats- und Regierungschefs, »die Ära der Verantwortungslosigkeit (era of irresponsibility) hinter uns zu lassen« (n.1) und die Exzesse, den Leichtsinn und den »Mangel an Verantwortung« in der Finanzwirtschaft nicht mehr hinzunehmen (n.16). Daher wollen sie darangehen, so heißt es im Anhang, »ein Zeitalter nachhaltigen, verantwortungsvollen Wirtschaftens einzuläuten« (a new era of sustainable global economic activity grounded in responsibility) (Annex n.1) und bekennen sich in einer rhetorisch imposanten achthebigen Selbstverpflichtung – »Wir tragen Verantwortung dafür« (We have a responsibility) – zu zentralen Werten; zum Beispiel im sechsten Spiegelstrich: »Wir tragen Verantwortung dafür, in die Menschen zu investieren, indem wir ihnen Bildung, Qualifizierung, menschenwürdige Arbeitsbedingungen, Gesundheitsfürsorge und soziale Sicherheitsnetze bieten und gegen Armut, Diskriminierung und sämtliche Formen sozialer Ausgrenzung vorgehen.«[15] Ob solche Aussagen Gipfelprosa bleiben oder die reale Politik nachhaltig bestimmen, wird erst in historischer Distanz zu beurteilen sein, doch die politische Karriere des Verantwortungsbegriffs ist offensichtlich.

Der neue Humanismus des Konzils mit seinem Verständnis von Verantwortung, das ein freiheitliches Subjekt voraussetzt, konnte sich freilich in der Folgezeit nur bescheiden entfalten, da die öffentlichen Diskurse eher von einem ausdrücklichen oder impliziten »Anti-Humanismus« beherrscht wurden. Es waren vor allem französische Theoretiker wie Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu oder Michel Foucault, die aus strukturalistischen, funktionalistischen oder »archäologischen« Perspektiven heraus den Menschen fragmentierten, die Subjektivität oder zumindest das vernünftige Subjekt in Frage stellten, seine Innerlichkeit und Freiheit, wodurch verantwortliches und sinnbestimmtes Handeln unter Verdacht geriet oder in Abrede gestellt wurde. Dieser im Kleid der Humanwissenschaften einherschreitende Anti-Humanismus, fand freilich den Einspruch des Philosophen Emmanuel Lévinas, für den die aufgedeckte Krise der Subjektivität einen neuen Ansatz erfordert, der die Verantwortung des Subjekts vom unbedingten Anspruch des Anderen her begründet.[16]

3 Eine »bessere Welt in Wahrheit«

Wie lässt sich das konziliare Postulat einlösen, eine »bessere Welt in Wahrheit« zu bauen? Da Respekt vor der Wahrheit des Anderen als Individuum und vor der Wahrheit der anderen Kultur eine grundlegende Rolle spielen, sei hier exemplarisch auf Prozesse der Sozialisation und der Inkulturation verwiesen; Sozialisation verstanden als derjenige Prozess, durch den ein junger Mensch in Anerkennung seiner Würde und seiner Eigenart in einer bestimmten Kultur so erzogen wird, dass er sich in der Sprache und anderen Elementen heimisch fühlt und ausdrücken kann; Inkulturation[17] verstanden als derjenige Prozess, in dem sich der christliche Glaube, der in eine Herkunftskultur eingebettet ist, ohne mit ihr identisch zu sein, sich auf eine andere Kultur dergestalt einlässt, dass er sich in dieser Kultur ausdrücken und zu einer Synthese gelangen kann, die Glaube und Kultur bereichert.

Im rasch fortschreitenden Wissensprozess der Gegenwart und in der späten Moderne kommt der Erziehung der nachwachsenden Generationen in intakten Familien und einer wertgebundenen Bildung in professionellen pädagogischen Institutionen eine Rolle zu, deren Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Dazu gehört auch die Vermittlung von Orientierungswissen, das dazu befähigt, die drängenden Gegenwarts- und Zukunftsfragen selbständig reflektieren und verantwortlich angehen zu können.

Als der agnostische polnische Philosoph Leszek Kołakowski im Jahr 1977 in der Frankfurter Paulskirche den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen bekam, wählte er sich als Thema seines Vortrags die »Erziehung zur Würde«. In der Zeit der Ost-West-Konfrontation, so legte er dar, sei für alle totalitären Systeme die Erziehung zum Hass typisch gewesen. Deutschland hat im 20. Jahrhundert zwei totalitäre Systeme erlitten, und so sind Generationen junger Menschen zum Hass erzogen worden, ob in der nationalsozialistischen oder realsozialistischen Variante, ohne dass diese seelisch verheerende Hasserziehung Gegenstand von pädagogischen Diskursen oder gar strafrechtlicher Aufarbeitung geworden wäre. Kołakowski plädierte gegenüber einer totalitären Hasserziehung für eine Erziehung zur Demokratie, die eine Erziehung zur Würde beinhalte. Diese aber werde nicht durch die Rigidität calvinistischer Erziehungsmethoden erreicht, die von einer hoffnungslos verdorbenen menschlichen Natur ausgehe, sondern »umgekehrt setzt die jesuitische Philosophie sowohl voraus, daß niemand auf Erden absolut und hoffnungslos verdorben ist, als auch, daß alle natürlichen Triebe und Energien etwas Gutes enthalten und zum Guten gelenkt werden können, so daß die übernatürliche Hilfe immer etwas findet, woran sie anknüpfen kann.«[18] Diese anthropologische Grundsicht einer Erziehung zur Würde des polnischen Philosophen spiegelt das humanistische Erbe ebenso wie das biblische Menschenbild, wonach Gott das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht (Jes 42,3) oder jeder Sünder, der umkehrt, Anlass zur Freude gibt (Lk 15,10).

Ein christlicher Humanismus wird jene Wertorientierung in der Bildungstradition wiederentdecken, die aus dem Amalgam von griechisch-römischem Denken, christlichen Glauben und aufgeklärter Vernunft entstand und unter spätmodernen Bedingungen neu zu entfalten ist. Erziehung zu einer Würde, die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründet, ist die unabdingbare Voraussetzung für Freiheitskultur und Demokratie, wie denn auch jene Würde des Menschen, die biblisch auf der Gottebenbildlichkeit des Menschen beruht, unter dem besonderen Schutz der Verfassung steht (Art. 1, Abs. 1 Grundgesetz).

In der Orientierungskrise der Gegenwart gehört es zur christlichen Verantwortung, wie Paulus auf dem Areopag in Athen auch auf den modernen Areopagen der Wirtschaft und Wissenschaft, der Kultur und Politik, bei aller Autonomie der Sachbereiche den Glauben zu Markt zu tragen und vom »unbekannten Gott« zu sprechen (vgl. Apg 17,22ff), d.h. die Gottesrede in der Öffentlichkeit zu vertreten. Die Magna Charta dieser Aufgabe hat das Zweite Vatikanische Konzil formuliert: »Das Wissen um die neuen Wissenschaften, Anschauungen und Erfindungen sollen sie [die Gläubigen] verbinden mit christlicher Sittlichkeit und mit ihrer Bildung in der christlichen Lehre, damit religiöses Leben und

15 www.pittsburghsummit.gov/mediacenter/129639.htm (Zugriff 03. Mai 2011).

16 Vgl. Emmanuel LEVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit einer Einl. vers. von Ludwig WENZLER, Hamburg 1989, (fr. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972).

17 Vgl. Blaise BAYILI, *Culture et inculturation*. Approche théorique et méthodologique, Paris 2008; Achiel PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal (Quebec) 2007.

18 Leczek KOŁAKOWSKI, Erziehung zum Haß, Erziehung zur Würde, in: DERS., *Ansprachen anläßlich der Verleihung des Friedenspreises*, Frankfurt 1977, 39-53, hier 51.

Rechtschaffenheit mit der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem täglich wachsenden technischen Fortschritt bei ihnen Schritt halten und sie so alles aus einer umfassenden christlichen Haltung zu beurteilen und zu deuten vermögen.« (*Gaudium et spes* 62)

Was die Inkulturation betrifft, ein nachkonziliarer Terminus, begegnen sich dabei natürlich nicht eine kulturlose Religion und eine religionslose Kultur, sondern zwei religiös geprägte Kulturen, weshalb man durchaus auch von »Interkulturalität« sprechen kann.[19] So entstand das Christentum in der jüdischen Kultur des Vorderen Orients, überstieg aber diesen Kulturkreis, indem es sich in die hellenistisch-römische Kultur des Mittelmeerraums inkulturierte und das Griechische als Sprache der Heiligen Schrift wählte. In kultureller Anpassungsfähigkeit wird die christliche Botschaft in der Kraft des Geistes »bis an die Grenzen der Erde« (vgl. Apg 1,8), das heißt auf die ganze Menschheit ausgedehnt, so dass wohl erstmals in der Religionsgeschichte der mediterranen Welt sich eine Religion ausbreitet, die nicht exklusives Erbe einer ethnischen Gruppe und nicht an deren Sprache gebunden ist, sondern die Geschichten der Völker in eine universale Geschichte Gottes mit den vielsprachigen Menschen integriert.

Die Universalität zielt aber weder auf eine uniforme Gestalt des Christentums in allen Kulturen noch auf die Exklusivität einer bestimmten Ausprägung. Vielmehr ist das Christentum prinzipiell offen für die Vielheit der Kulturen, an deren Hinfälligkeit es gewiss teilnimmt, ohne indes mit ihnen zu vergehen. Sicher hat das Christentum die Spannung zwischen Glauben und jeweiliger Kultur nicht immer ausgehalten und sich aus Furcht vor dem Fremden entweder kritiklos angepasst oder ängstlich abgeschottet. Doch haben sich aufs Ganze gesehen die Kräfte durchgesetzt, die das Eingehen auf die Kulturen weniger als Bedrohung denn als Chance sahen und in vielfältigen Formen von »Adaption«, »Akkomodation«, »Assimilation«, »Akkulturation« versuchten, die christliche Lebenspraxis, die Glaubensvorstellungen und ethischen Vorschriften in andere kulturelle Verhältnissen zu übersetzen und zu verwurzeln. Das Christentum brauchte etwa ein Jahrtausend, um sich im gesamteuropäischen Kulturraum unter Romanen, Kelten, Germanen und Slawen in wechselseitiger Durchmischung zu verwurzeln. Das heißt aber nicht, dass die abendländische kulturelle Matrix normativ für die Kulturen anderer Kontinente wäre, auch wenn es in der Neuzeit gewiss Formen des Eurozentrismus gegeben hat. Schon vor dem Konzil betonte Joseph Ratzinger, dass die abendländischen Formen des Christentums zwar unaufhebbare Bedeutung hätten, doch fügt er sogleich hinzu, »daß es keinen legitimen philosophischen oder theologischen Grund für eine Exklusivsetzung des Abendländischen gibt«.[20]

Wenn hier von Kultur die Rede ist, dann ist umfassend die Gesamtform des Lebens eines Volkes gemeint, das heißt Organisation und Sinngestalt menschlichen Zusammenlebens in den Hervorbringungen von Recht, Staat, Wissenschaft, Technik und Kunst, vermittelt durch Arbeit, Erziehung, Bildung, Medien. In diesem Sinn versteht das Zweite Vatikanische Konzil unter Kultur »alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in

19 Joseph Kardinal RATZINGER, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 22003, 53; zur Diskussion vgl. Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität.* Begegnung und Wandel in den Religionen, Stuttgart 2010.

20 Joseph RATZINGER, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit der Theologie, in: *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 179-188, hier 185.

21 Arij Roest CROLLIUS, What is so new about inculturation, in: *Gregorianum* 59 (1978) 721-738, hier 735.

Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit.« (*Gaudium et Spes* 53). Der Mensch bringt Kultur hervor, aber Kultur gibt es nur im Plural der Kulturen. Die Aufgabe des um seine Verbreitung besorgten Christentums besteht darin, sich in anderen Kulturen als der Herkunftskultur einzuwurzeln. Aufgrund der spezifischen Differenz von Kultur und Religion gilt dies nicht nur für nationale Kulturen, sondern auch für spätmoderne Entwicklungen von Kulturen säkularen Zuschnitts.

Wenn Inkulturation als Integration in die jeweilige Kultur christologisch von der Inkarnation des Logos her begründet und pneumatologisch vom Pfingstereignis des kommunikativen Miteinander her verstanden wird, dann geht es bei der jeweiligen Kultur nicht um eine unpassende fremde Hülle, die sich das Christentum überstreift. Vielmehr begründen Inkarnation und Geistsendung zum einen die Universalität der christlichen Botschaft für alle Kulturen und zum anderen die universale, geistgewirkte Gegenwart Gottes in den Kulturen. Die dabei ablaufenden interkulturellen Prozesse machen solche der Inkulturation nicht überflüssig, da es bei der Begegnung von Christentum und Kultur um den Hineingang in fremde Kulturen geht, nicht um Überwindung der Andersheit oder Zerstörung der fremden Identität. Das Christentum will den Menschen einer fremden Kulturwelt *in* deren Kultur begegnen. Dementsprechend betonte das Konzil vielfach, »daß aller Same des Guten, der sich [...] in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde« (*Lumen gentium* 17).

Das Hineingehen in die fremde Kultur bedeutet also einen osmotischen Prozess, den der niederländisch-römische Theologe Arij Roest-Crollius fast schon klassisch so beschrieben hat: »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.«[21]

Wenn nun Religion und Kultur nicht einfach identifiziert werden können, sondern differenziert wahrgenommen werden müssen, ließe sich das Verhältnis so bestimmen, dass Religion die innere Sinngestalt der jeweiligen Kulturen ausmacht, Kult als Symbol des unbedingten Horizonts mithin zum Herzstück der Kultur gehört, so dass das Hineingehen in die Kulturen auch den Dialog mit den anderen Religionen erfordert. Dieser Dialog aber geht im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils davon aus, dass die Religionen einen »Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«, so dass Dialog und Kooperation ebenso selbstverständlich sind wie die Aufgabe, dass die Christen »jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern« (*Nostra aetate* 2).

Pädagogische Sozialisation und missionale Inkulturation vermitteln durch ihre Prozesse Orientierungswissen, das umso notwendiger erscheint, je mehr sich Gesellschaften in Modernisierungsprozessen ausdifferenzieren und damit zugleich enttraditionalisieren und pluralisieren. Im Maß der Abnahme traditioneller Orientierung aber kommt auf das Individuum die Qual der Wahl zu, d. h. einer individualisierten Orientierungssuche. Wenn die moderne Welt immer mehr zum Werk des Menschen, zu einem Artefakt wird, in dem der Mensch sich und seinen durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft geschaffenen Werken begegnet, dann kann man diese moderne Welt mit Jürgen Mittelstraß die

»Leonardo-Welt« nennen. Es ist eine Welt, in der das Verfügungswissen zunimmt, d. h. das in Wissenschaften und Technik gespeicherte Wissen um Ursachen, Mittel und Wirkungen, während das Orientierungswissen dagegen abnimmt, d. h. das Wissen um Ziele und Zwecke, das moralische, kulturelle und religiöse Wissen.

Die moderne Welt, so Mittelstraß, sei nicht nur orientierungsschwach, sondern auch unwillig zur Orientierung. Daher beschreibe die Orientierungskrise der Gegenwart nicht nur ein Defizit, sondern ein Programm, weil die moderne Wissenschaft im Orientierungsverzicht in moralischen, sozialen und politischen Fragen eine Voraussetzung ihres Tuns sieht. Durch die Ausgrenzung des Orientierungswissens, das nur provisorisch gelte, würden die Wissenschaften ideologieanfällig und könnten selbst religiöse Züge annehmen.[22] In der Tat zeigen selbst auf die Empirie verpflichtete moderne Naturwissenschaften bisweilen religioide Züge, wenn etwa der erste Nuklearwaffentest (1945) den Codenamen »Trinity« trug, die Sequenzierung des menschlichen Genoms im Humangenomprojekt medial divinisiert wurde (2003) oder der reduktionistische Naturalismus Urständ feiert und auf die Immanenz vertröstet.

Angesichts dieser Orientierungskrise bedarf es einer Vergewisserung der tragenden kulturellen Werte und der religiösen Grundlagen dieser Werte. Die desaströsen Folgen des Orientierungsverzichts und einer den Wissenschaften entborgten, dort aber nur methodischen »Wertfreiheit« machen deutlich, dass die Wissenschaften auch bei Fragen des Wahrheitsbewusstseins, der ethischen Wertorientierungen und des gesellschaftlichen Bezugs involviert sind. Hierbei könnte unter den Geisteswissenschaften die Theologie eine Pilotfunktion einnehmen, weil sie nicht unabhängig vom historischen und sozialen Kontext agiert, sondern sich in Selbstbindung auf die Gemeinschaft der Glaubenden bezieht. In einem analogen Sinn sind auch die anderen Wissenschaften nicht völlig unabhängig und kontextlos, sondern bedürfen, auch wenn ihnen methodisch keine normative Begründungslogik erschwinglich ist, einer expliziten ethischen Rückbindung an die Gesellschaft und an politische Wertentscheidungen sowie deren rechtlich verbindliche Ausformungen. Das Christentum wird am Beginn des dritten Jahrtausends in dem Maß zukunftsfähig sein, in dem es sein kulturelles Gedächtnis der Präsenz Gottes als Logos und als Pneuma, das Glaube und Vernunft verbindet, als Orientierungswissen in die öffentliche Debatte einspeist und auch säkular derart dechiffriert, dass es als Beitrag zum Überleben der Menschheit in Würde und Wahrheit, in Freiheit und Gerechtigkeit erkennbar wird.

4 Eine »bessere Welt in Gerechtigkeit«

Wenn der konziliare Humanismus vorsieht, eine »bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit« aufzubauen (*Gaudium et spes* 55), dann geht es nicht um ein idealistisches oder utopisches Weltverbesserertum, wohl aber um eine anthropologisch, ethisch und theologisch begründete Position im Kontext der Gegenwart. Eine bessere Welt »in Gerechtigkeit« zu gestalten, erfordert im Zeitalter der Globalisierung theoretische wie praktische Antworten auf die Probleme weltweiter Armut, auf die Fragen praktischer Solidarität und einer die Fähigkeiten Subjekts respektierenden Subsidiarität, wobei alle Antworten an zunehmende Verantwortung zurückgebunden sind.

Mit der Erfindung der Zentralperspektive in der Renaissance schlüpfte der europäische Mensch auch reflexiv in die Rolle des Weltgestalters, durch die ihm der Raum der Welt zur Aufgabe wird. Bei diesem Projekt der Moderne weist Giovanni Pico della Mirandola in seiner Programmschrift (1494)[23] dem Menschen nicht nur einen zentralen schöpferischen

Platz zu, sondern benennt auch die Ambivalenz, ins Untere degenerieren oder zum Oberen regenerieren zu können. Die Konturen der Ambivalenz tauchen seitdem immer wieder auf. Das gilt für die Französische Revolution, welche die Menschenrechte proklamierte und zugleich die Guillotine aufstellte, oder für die Emanzipation Lateinamerikas, die den Kreolen, aber nicht der indigenen Bevölkerung Freiheit errang. Es gilt für die Dialektik der Aufklärung ebenso wie für die Risikoproduktion einer »Weltrisikogesellschaft«[24]. Mit dem Leitbegriff der Globalisierung verbinden die einen eine weltweite Zusammenarbeit und globalen Wohlstand auf allen Erdteilen, während andere eine soziale Segregation des Planeten befürchten und eine die Kulturen nivellierende Einheitskultur. Unstrittig ist dabei eine Zunahme und Verdichtung sozialer und medialer Beziehungen, durch welche die Erde zu einem »global village« wird. Die Vermehrung und Verdichtung grenzüberschreitender Interaktionen vernetzt in zunehmendem Maß Individuen und Institutionen zu einem komplexen Gefüge wechselseitiger Abhängigkeiten. All dies gibt der Globalisierung viele Gesichter.[25]

Es geht nicht nur um internationale Güterströme, mobiles Finanzkapital und internationale Unternehmen, sondern auch um Informations- und Wissensaustausch von bisher nicht bekannter Intensität und Qualität. Dazu gehört auch die wachsende Mobilität der Menschen in Migration und Massentourismus. Und schließlich globalisiert sich auch das Leitbild der westlichen Zivilisation mit ihren Ideen und Wertvorstellungen wie Menschenrechten und Demokratie. Nicht zu vergessen sind weitere globale Akteure wie die Weltreligionen, insbesondere die katholische Weltkirche mit 1,2 Milliarden Mitgliedern; als ältester »global player« hat die Kirche aus ihrer geistlichen Sendung und langen historischen Erfahrung heraus eine besondere Mitverantwortung zur humanen Gestaltung der Globalisierung, die sie im Lauf ihrer Missionsgeschichte wahrgenommen hat. Dazu kommen in der Gegenwart die Vereinten Nationen als globale Völkergemeinschaft, die Erweiterung des internationalen Rechts und global zuständiger Gerichtshöfe (Den Haag) und die Nichtregierungsorganisationen (NGO), um nur einige zu nennen.

So friedlich und auf das Wohl aller ausgerichtet diese globale Kooperation auch erscheinen mag, so haben die Prozesse der Globalisierung auch ihre Schattenseiten. Dazu gehören, um nur zwei Beispiele zu nennen, enorme Migrationsbewegungen aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen, wobei diese Mobilität menschlicher Arbeit im Gegensatz zur erwünschten Mobilität von Gütern und Kapital politisch allerdings erschwert oder verhindert wird. Eine andere Schattenseite macht sich im Internet breit, das nicht nur die weltweite Verbreitung von Wissen und Informationen ermöglicht, sondern auch der Proliferation von Hass- und Terrorpropaganda, von Rassismus und Gewaltverherrlichung, von Pornographie und Spielsucht dient.

Der Philosoph Otfried Höffe hat darauf aufmerksam gemacht, dass die menschliche Schicksalsgemeinschaft nicht nur eine »Kooperationsgemeinschaft« ist, sondern auch eine »Gewaltgemeinschaft« und eine »Gemeinschaft von Not und Leid«.[26] Damit weist er zum einen darauf hin, dass sich auch die Gewalt globalisiert, ob in Welt-Kriegen oder

22 Vgl. Jürgen MITTELSTRASS, *Leonardo-Welt*. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung (stb 1042), Frankfurt 21996.

23 Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate/ Über die Würde des Menschen*, lat.-dt., hg. und eingeleitet von August BUCK (Philosophische Bibliothek 427), Hamburg 1990.

24 Vgl. Ulrich BECK, *Weltrisikogesellschaft*. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt 2007.

25 Vgl. *Die vielen Gesichter der Globalisierung*. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung, hg. von der WISSENSCHAFTLICHEN ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1999; engl. The many faces of globalization. Perspectives for a humane world order, published by the German Bishops' Conference Research Group on the Universal Tasks of the Church, Bonn 2000.

26 Otfried HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, 15-20.

regionalen Kriegen oder in weltweit organisierter Kriminalität des Drogen-, Waffen- und Menschenhandels. Die Globalisierung produziert also auch neue Risiken. Zum anderen verweist Höffe auch auf die »Gemeinschaft in Not und Leid«, d.h. Hunger und Armut, wirtschaftliche, politische und kulturelle Unterentwicklung, die es immer gegeben haben mag, aber durch Abkoppelung von wirtschaftlichen und kommunikativen Globalisierungsprozessen verschärft wird.

An diesen und anderen Phänomenen zeigt sich der globale Handlungsbedarf. Denn angesichts der Gewalt bedarf es einer globalen Rechts- und Friedensordnung,

Kooperation braucht faire Rahmenbedingungen (Demokratie, soziale Mindeststandards, Menschenrechte), und die Situation von Armut und Hunger wirft die Fragen globaler Gerechtigkeit und Solidarität auf. Wenn es im Lauf dieser Entwicklungen Gewinner und Verlierer gibt, ist die Kirche aufgrund ihres Grundauftrags der Diakonie in der Pflicht, die Globalisierung aus dem Geist des Evangeliums und mit sozialethischem Augenmaß menschenwürdig mitzugestalten. Bei der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit hilft nicht zuletzt ein Perspektivenwechsel aus der Sicht derer, die in Leid und Not sind.[27]

Die weit verbreitete Armut, die sich an der mangelnden Befriedigung der *human basic needs* bemisst, stellt ein globales soziales Problem dar und ihre Überwindung eine der größten Herausforderungen, deren sich die Weltgemeinschaft zwar in der ersten Dekade zur Bekämpfung der Armut (1997-2006) angenommen hat, ohne indes die Ergebnisse zu erzielen, die eine zweite Dekade (2008-2017) erübrigt hätten. In einer Welt, die immer mehr zusammenwächst, ist es nicht nur eine moralische Verpflichtung, sondern auch im Selbstinteresse der wirtschaftlich führenden Nationen, die Armut strukturell zu vermindern und die soziale Segregation zu mildern. Das Verhältnis zu den Armen auf allen Kontinenten wird auch für die prosperierenden Länder zur Schicksalsfrage.

Für die Lösung weltweiter wirtschaftlicher und sozialer Probleme sind aber nun an erster Stelle die Nationalstaaten und Staatenverbünde wie die Europäische Union, die Weltgemeinschaft und ihre internationalen Organisationen zuständig. Diese politische Zuständigkeit mindert jedoch nicht die subsidiäre Mitverantwortung der Religionsgemeinschaften, insbesondere der international organisierten Katholischen Kirche für eine gerechtere Welt. Welchen Beitrag kann und soll die Kirche ihrem Selbstverständnis und ihren Möglichkeiten nach leisten? Die besondere Verpflichtung den Armen gegenüber steht programmatisch am Anfang des Wirkens Jesu, wenn er in seiner »Antrittspredigt« die messianischen Worte des Propheten Jesaia (Jes 61,1f) aufgreift: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen (τωχοῖς) eine gute Nachricht zu bringen (εὐαγγελίζεσθαι), den Gefangenen die Entlassung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen.« (Lk 4,18f) Der Gedanke, dass der Gesalbte (Messias, Christus) den Armen und Bedürftigen zu Hilfe kommt, wird in der Gerichtsrede des Matthäusevangeliums vertieft, in der sich der Menschensohn mit den Hungrigen und Durstigen, Fremden und

27 Vgl. Hartmut KÖSS, *»Kirche der Armen«?* Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland (Ethik im theologischen Diskurs 6), Münster 2003.
28 *Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas.* Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.
29 Vgl. Gustavo GUTIERREZ, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen.* Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. von Mariano DELGADO, Stuttgart 2009.
30 BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005, Nr. 25.
31 Vgl. Norbert BRIESKORN (Hg.), *Globale Solidarität – Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt*, Stuttgart 1997.

Kranken, Nackten und Gefangenen identifiziert und sagt, was den Geringsten getan werde, das werde ihm selbst getan (Mt 25,31-46). In diesem Sinn gehört die Zuwendung zu den Bedürftigen konstitutiv und unverzichtbar zum christlichen Erbe.

Dieser mystische Kern der Christusbegegnung im Armen hat das caritativ-diakonische Handeln der Kirche über zwei Jahrtausende bestimmt. Im 20. Jahrhundert freilich, dem Jahrhundert der globalisierten Armut, musste sich auch die Sorge für die Armen globalisieren. Dies geschah auf dem II. Vatikanischen Konzil, auf dem die Kirche sich erstmals als »Weltkirche« realisierte. Auf Inspiration Johannes XXIII., der für eine »Kirche aller, besonders der Armen« plädierte, hält die Kirche fest, dass sie »in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war« (*Lumen gentium* 8). Überdies sollen sich die Christen bewusst werden, »daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft«; es sei Pflicht des ganzen Gottesvolkes, die Armen zu unterstützen, und zwar »nicht nur aus dem Überfluß, sondern auch von der Substanz« (*Gaudium et spes* 88). Dazu kommt, dass »Gerechtigkeit und Liebe besonders gegenüber den Armen« (*Gaudium et spes* 21) auch als eines der Heilmittel gegen den Atheismus gelten.

Hatten neben französischen vor allem lateinamerikanische Bischöfe die Armutsthematik in die Beratungen des Konzils eingebracht, so haben letztere auch nachkonziliar das Thema in ihren Lehrdokumenten aufgenommen. So lud der lateinamerikanische Bischofsrat im Dokument von Puebla (1979) im Sinn der Christusbegegnung dazu ein, in den konkreten Zügen der Armen das »Leidensantlitz Christi« zu entdecken (Nr. 31-39) und forderte eine »Umkehr der gesamten Kirche im Sinn einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung« (Nr. 1134).[28] Diese vorrangige Option für die Armen (opción preferencial por los pobres) erhielt durch ihre Rezeption in den päpstlichen Sozialenzykliken *Sollicitudo rei socialis* (1987) sowie *Centesimus annus* (1991) und ihre Erweiterung des Armutsbegriffs über die materielle Armut hinaus weltweite Bedeutung. So haben sich auch die Kirchen anderer Länder diese Option zu eigen gemacht, so das gemeinsame Sozialwort der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997), das für eine »Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten« (Nr. 105ff) plädierte.

Mit der Option für die Armen hat ein Perspektivenwechsel stattgefunden, für den auf theologischer und spiritueller Ebene kaum jemand so gekämpft hat wie der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez, der im Einbruch (irrupción) der Armen einen Einbruch Gottes in Kirche und Gesellschaft sah.[29] Die Gottesrede mit der Leidensfrage zu verknüpfen, entspricht nicht nur biblischer Tradition, wenn man an den sprichwörtlich gewordenen »Barmherzigen Samariter« der lukanischen Parabel (Lk 10,25-37) denkt oder an die Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe (vgl. Mt 22,37-40). Sie kommt auch in der Einheit der drei kirchlichen Grundfunktionen von Glaubensdienst, Gottesdienst und Nächstendienst zum Ausdruck, die Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* (2005) betont, denn der Liebesdienst der Diakonie sei »für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst«[30], wobei auch der Einsatz für gerechte Strukturen der Gesellschaft zu diesem diakonischen Wirken der Kirche gehöre.

Im Rahmen einer globalen Solidarität[31] fördert die Sensibilität für das Leid anderer eine Grundhaltung und Gesinnung des Individuums, welche dazu befähigt, sich in den Dienst anderer oder einer Gemeinschaft zu stellen, also Mensch für andere zu sein. Daneben bezieht sich Solidarität als Sozialprinzip auf die Beistandspflichten, welche die Entfaltungschancen des einzelnen und den Aufbau einer gerechten Gesellschaft sichern. Solidarität ist eine Kategorie

der wechselseitigen Verantwortung, damit alle Menschen Subjekte werden und bleiben können. Hingeordnet auf den Menschen als Person, gründet Solidarität in der Gemeinsamkeit der gleichen Würde aller, die Menschenantlitz tragen. In diesem Sinn beansprucht Solidarität universelle Geltung und fordert Inklusion. Alle politischen und rechtlichen Ordnungsgefüge sind also daran zu messen, ob sie die Würde der menschlichen Person respektieren und deren Freiheitsraum erweitern. Ausformungen dieses Personalitätsprinzips sind die Menschenrechte, verstanden als individuelle Freiheitsrechte, soziale Anspruchsrechte und politische Mitwirkungsrechte, die sich auch in den zivilen, politischen und sozialen Bürgerrechten und einer darauf basierenden Staatsbürgerschaft (citizenship) widerspiegeln. Im Zusammenhang der Globalisierung fordert Solidarität daher die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen als Geschöpfe Gottes weltweit ein und fordert daher auch, »daß die Güter der Schöpfung *für alle bestimmt* sind« (*Sollicitudo rei socialis* Nr. 39).

Neben dem Prinzip der Solidarität besagt das der Subsidiarität, dass dem Einzelnen und kleineren Gemeinwesen nicht entzogen werden darf, was sie aus eigener Initiative leisten können, wie schon Pius XI. 1931 in der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* betonte (Nr. 79). Diese Subsidiarität, die dem Individuum oder der kleineren sozialen Einheit Vorrang vor der nächstgrößeren oder dem Staat einräumt, stärkt die Eigenverantwortung und fördert den Abbau von zentralistischen, autoritären und paternalistischen Systemen.[32] Auf rechtlicher Ebene organisiert Europa das Verhältnis von Gemeinschaft und Mitgliedstaaten nach dem Prinzip der Subsidiarität (*Vertrag von Maastricht über die Europäische Union* [1992], EUV Art. 2). Solidarität ist subsidiär zu organisieren und wird so dem Einzelnen wie der Gemeinschaft am besten gerecht. Damit wird die Verantwortung für eine größere Gerechtigkeit nicht nur politischen oder kirchlichen Instanzen zugeordnet, sondern jedem im Maß seiner Möglichkeiten.

Seit Max Weber und Georg Simmel am Beginn des 20. Jahrhunderts über »Verantwortung« reflektierten, konnte der Begriff einer Verantwortungsethik wohl deshalb so schnell Karriere machen, weil sich die Felder der Verantwortung vom überschaubaren Nahbereich in einem bislang unvorstellbaren Ausmaß ausgeweitet haben und beispielsweise auch Fragen des Klimawandels, der Wasserressourcen, der Energieversorgung oder des Weltalls umfassen. Darauf haben jeweils auf ihre Weise schon Pierre Teilhard de Chardin aus evolutiver, Hans Jonas aus ethischer und Johann Baptist Metz aus theologischer Perspektive aufmerksam gemacht.[33] Die Globalisierung der Solidarität und der Verantwortung gehören zum Kernbestand eines neuen Humanismus christlicher Orientierung, der sich einerseits in das Denken und Handeln zahlreicher Akteure aus humanistischem Geist einfügt und entsprechende Gestaltungsverantwortung übernimmt, der aber andererseits diese Verantwortung »vor Gott« (coram Deo) ausübt, damit

32 Vgl. Oswald VON NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft*. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg 1990 (Erstausgabe 1968); Joachim HAGEL, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik?* Eine Untersuchung zu einer normativen Ordnungstheorie (Salzburger theologische Studien 11), Innsbruck 1999.

33 Vgl. Michael SIEVERNICH, The Globalization of Responsibility. Marginal Notes on Ethics and Religion, in: Tze-wan KWAN (Ed.), *Responsibility and Commitment*. Eighteen Essays in honour of Gerhold K. Becker, Waldkirch 2008, 95-111; Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN, *Die Macht der Verantwortung*, Freiburg/München 2010.

34 Bernhard WELTE, Der Gedanke des neuen Humanismus und die Dialektik von Integration und Fortschritt (1975), in: DERS., *Zu Fragen der Bildung und Erziehung und zu einem neuen Humanismus*, eingeführt und bearbeitet von Ludwig WENZLER (Gesammelte Schriften Bd. I/4), Freiburg i. Br. 2009, 63-76, hier 74.

35 Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 113 und 115f.

36 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 12-104; exemplarisch für die frühe Neuzeit: *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. by Peter BURKE/Ronnie PO-CHIA HSIA, Cambridge 2007.

responsiv auf die Selbstmitteilung Gottes im Logos und im Pneuma eingeht und geistgewirkt eine Ant-Wort auf das ergangene »Wort« gibt.

Ein so verstandener neuer Humanismus wird sich freilich nur dann entwickeln können, wenn sich die Kirche mit ihrer Mission auf den Kontext der Gegenwart einlässt und sich in die späte Moderne inkulturiert, nicht ohne aus ihrer eigenen Tradition heraus die der Moderne innewohnende Ambivalenz und ihre Risiken kritisch in den Blick zu nehmen. Dazu gehören nicht zuletzt jene spezifischen Risiken, die sich aus der Ablehnung der Transzendenz ergeben. Der Freiburger Philosoph Bernhard Welte (1906-1983) hat einen hellsichtigen Entwurf des neuen Humanismus geliefert, den er folgendermaßen beschreibt: »Er muß darin bestehen, die moderne Zivilisation zu übernehmen, und das heißt zugleich, sie weiterzuführen und im Spielbereich dieser Zivilisation und gegen die ihr immanenten desintegrierenden Tendenzen gleichwohl ein integrales Menschentum zu entfalten, das Mensch und Natur, Einzelne und Gesellschaft, Arbeit und Fest, Leben und Sterben, Immanenz und Transzendenz als ein Lebensganzes frei entwickeln könnte. Der neue Humanismus muß also darin bestehen, die dialektischen und antagonistischen Kräfte der zivilisatorischen Entwicklung wieder zusammenzubringen und ihre Dialektik in einer höhere Einheit aufzuheben.«[34]

5 Humanistische Impulse für die Mission der Kirche

Diese höhere Einheit wird am besten gelingen, wenn sich neuer Humanismus und Christentum so verbinden, dass sie einer immanenten Selbstverschließung der Moderne, deren Risiken offenbar geworden sind, ebenso vorbeugen wie einer antimodernen Selbstverschließung der Religion vor den säkularen Zumutungen. Dabei geht es freilich nicht einfach um eine Rückabwicklung, wie Habermas sie beschreibt. Der Katholizismus habe sich bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts »mit dem säkularen Denken von Humanismus, Aufklärung und politischen Liberalismus schwergetan. So trifft das Theorem, daß einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen könne, auch heute wieder auf Resonanz.« Vielmehr geht es in Zeiten der Pluralisierung und Enttraditionalisierung um die Lernbereitschaft auch säkularer Gesellschaften gegenüber religiösen Traditionen, wie es umkehrt auch um die Übersetzung christlicher Gehalte in die spätmoderne Kultur geht. »Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.«[35] Der Bezug auf die Ungläubigen und Andersgläubigen eröffnet freilich ein weiteres, von Habermas nicht reflektiertes Feld. Wenn eine solche »Übersetzung« gerade dazu verhelfen soll, das dem Eigenen so Fremde (den christlichen Glauben) innerlich zu verstehen und seine Wahrheit als die eigene anzunehmen, dann liegt es in der Logik der »Übersetzung«, dass der kognitive Verstehensprozess in einen biographischen einmündet, der die existentielle Annahme des Glaubens und die Eingliederung in die Gemeinschaft der Glaubenden (Kirche) mit sich führen kann, nicht ohne die eigene existentielle Akzeptanz wiederum kommunikativ umzusetzen und in fremden Zusammenhängen resonanzfähig zu machen.

Seit jeher, nicht erst seit dem »translational turn« gehörte es zur kirchlichen Sendung, solche Übersetzungsprozesse zu organisieren, die in der 2000jährigen Geschichte des Christentums vielfach und auf unterschiedliche Weise stattgefunden haben.[36] Nun sind

solche Translationsprozesse, was den christlichen Inhalt angeht, zwar singulär, nicht jedoch, was die damit gegebenen Prozesse der (sprachlichen) Mitteilung, der überzeugenden Rede, des vorbildlichen Beispiels, der ästhetischen Attraktivität, der rituellen Performanz, der ethischen Evidenz, der existentiellen Akzeptanz angeht. Alle sprachlich und symbolisch vermittelten Begegnungen von Menschen tragen es an sich, insbesondere wenn es sich um symmetrische Beziehungen handelt, dem Anderen das Eigene nahezubringen und reziprok vom Anderen für das Eigene zu lernen. Insofern findet im Prozess der Kommunikation des Evangeliums, wie man Mission paradigmatisch umschreiben könnte, etwas Urmenschliches statt, das den Menschen als solchen auszeichnet und vor allem auf seiner Sprachfähigkeit beruht. Diese Anthropologie sprachlicher Kommunikation wiederum ist Voraussetzung einer Theologie sprachlicher Kommunikation, denn nach christlichem Offenbarungsverständnis »spricht« Gott, ob in Schöpfungsworten (Gen 1,3) oder durch Propheten (Hebr 1,1), endgültig im »Logos« Jesus Christus (vgl. Joh 1,1f), dessen »Geist« die Verbreitung des Wortes besorgt und Ant-Worten ermöglicht.

Auf diesem Hintergrund ist nun zu fragen, welche Impulse direkt oder indirekt das Verhältnis des klassischen Renaissance-Humanismus zur Mission der frühen Neuzeit bestimmten; des weiteren, welche Hilfe der klassische Humanismus sowie der konziliare »neue Humanismus« für die Kommunikation des Evangeliums in der späten Moderne leisten können.

Die Humanisten der frühen Neuzeit interessierten sich wenig für die Fragen der Mission, die sich im Zuge der europäischen Expansion in Amerika und Asien stellten, wenngleich die Neue Welt nach dem humanistisch eingestellten florentinischen Bankier Amerigo Vespucci benannt wurde. Nur hin und wieder taucht das Thema eher beiläufig oder indirekt aus. Das ist beispielsweise versteckt in der Predigtlehre der Fall, die Erasmus unter dem Titel *Ecclesiastes* (1535) verfasst hat. Dort denkt der Humanist im ersten Buch über die Größe und Schwierigkeit der Verkündigung nach und kommt auf den zeitgenössischen Niedergang der Predigt zu sprechen. Die Christenheit sei auf einen engen geographischen Raum begrenzt, nämlich auf Europa als den kleinsten Teil der Welt, nachdem Palästina und Kleinasien an die »Mohammedaner« gefallen sei. So plädiert er dafür, Missionare zu den Völkern in den bisher unbekannten Gegenden zu entsenden, um dort das Evangelium zu verkünden. Namentlich nennt er außer den »regiones ignotae« der Neuen Welt, Afrika sowie die Lappen (Pylapii) und die Skythen. Zwar spricht er noch nicht von »Missionaren« – ein erst später geprägter Neologismus, doch sachlich äquivalent ist die Rede vom »operarius« oder vom »propagandae religionis studiosus«, bildhaft vom »pastor« oder »seminator«. Konkret bezieht er sich auf die Myriaden von Franziskanern mit seraphischem Feuer und von Dominikanern mit cherubinischem Geist. Aus diesen Kohorten seien Männer auszuwählen, der Welt abgestorben und für Christus lebend, »qui syncere apud barbaras gentes doceant verbum Dei«.[37] Dabei setzt er sich auch kritisch mit den immer wieder

37 [Desiderius ERASMUS], *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, V–4, Ecclesiastes (libri I-II), ed. Jacques CHOMARAT, Amsterdam 1991, 146-168, hier 150; vgl. Eike WOLGAST, Erasmus von Rotterdam über die Weltmission, in: *ZMR* 79 (1995) 111-119.

38 Vgl. Wolfgang REINHARD, Sprachbeherrschung Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion, in: *Humanismus und Neue Welt*, hg. von Wolfgang REINHARD (Mitteilungen XV der Kommission für Humanismusforschung [Deutsche Forschungsgemeinschaft]), Weinheim 1987, 1-36; vgl. José Luis SUÁREZ ROCA, *Lingüística misionera española*, Oviedo 1992.

39 Matteo RICCI, *Dell'amicizia*, a cura di Filippo MIGNINI (Quaderni Quodlibet 19), Macerata 2005 [Chinesischer Text in Faksimile, italienische Übersetzung, Quellen der Sprüche]. Englisch: Matteo RICCI, *On friendship*. One hundred Maxims for a Chinese Prince, translated by Timothy BILLINGS, New York 2009. Vgl. für die Gegenwart: Carmen MEINERT (Ed.), *Traces of humanism in China*. Tradition and Modernity, Bielefeld 2010.

vorgebrachten Vorwänden und Entschuldigungen wie Unkenntnis der Sprache, Fehlen von Wundern und drohenden Lebensgefahren auseinander und versucht für diese zwar schwierige, doch umso schönere Aufgabe zu begeistern, die mit Habgier und Machtstreben unvereinbar sei. Nicht zuletzt ermahnt er die Bischöfe und christlichen Fürsten an ihre diesbezügliche Verantwortung.

Die humanistische Bewegung an der Epochenschwelle übte allerdings einen erheblichen indirekten Einfluss auf die Missionsunternehmen der frühen Neuzeit aus, weil zahlreiche Missionare der Orden eine humanistische Bildung erhalten hatten und diese in den für Europäer bis dahin unbekannten Weltgegenden in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen einsetzten. Dies gilt insbesondere für die Mitglieder der Mendikantenorden sowie für die in der frühen Neuzeit gegründete Gesellschaft Jesu (1540), die zahlreiche Impulse des Humanismus vor allem für ihr Bildungs- und Schulwesen übernahm. Exemplarischen Einfluss nahm der Humanismus auf die Mission etwa durch die Beschäftigung mit der Sprache, sowohl mit den formalen rhetorischen Strukturen, dem Studium der alten Sprachen und ihrer Übersetzung, als auch mit den ebenfalls geschätzten europäischen Volkssprachen. Im Fall der interkontinentalen Missionsunternehmen kamen nun bis dahin völlig unbekannte Volkssprachen hinzu.[38] Denn um mit den Japanern oder Azteken in Kommunikation treten zu können, mussten die Missionare diese Sprachen erst mühsam, weil ohne Hilfsmittel lernen. Im Fall Asiens, dessen Kulturen über eigene Schriftsysteme verfügten, wie Indien, Japan, China, mussten die Sprachen in Wort und (fremder) Schrift gelernt und beherrscht werden. In Amerika, dessen Kulturen noch nicht verschriftet waren, wenn man von rudimentären Kommunikationsmitteln wie den Knotenschnüren (quipu) der Inka und den piktographischen Systemen der Azteken einmal absieht, mussten die Sprachen erst in ein Schriftsystem gebracht und linguistische Hilfsmittel wie Wörterbücher und Grammatiken erstellt werden. Erst dann konnte man an die beabsichtigte Kommunikation denken, sei es mündlicher Art (Predigt, Katechese) oder sei es schriftlicher Art (Katechismen, liturgische Texte, Beichthandbücher, medizinische Traktate, humanistische Bildungstexte). Humanistische Vorbilder wie Antonio de Nebrijas erstes Lehrbuch des Lateinischen und seine erste Grammatik des Kastilischen (Spanischen), letztere im Jahr der ersten Amerikafahrt des Kolumbus gedruckt (1492), stellten die Kategorien bereit, auch wenn diese für amerikanische und asiatische Sprachen oftmals aus strukturellen oder phonetischen Gründen unzureichend waren und durch diakritische Zeichen ergänzt werden mussten.

Der indirekte Einfluss des Renaissance-Humanismus auf die frühneuzeitliche Mission, der nur rudimentär erforscht ist und Stoff für größere Studien bereithält, lässt sich in der frühen Neuzeit beispielhaft in Ost und West aufzeigen. Für den Raum der ostasiatischen Missionen, wurde 1588 in Macao auf der importierten europäischen Druckmaschine mit beweglichen Lettern der lateinische Katechismus *Christiani pueri institutio* des spanischen Theaterdichters und Humanisten Juan Bonifacio gedruckt. Dieses auf Geheiß des Visitators Alessandro Valignano produzierte Buch, eine Sammlung antiker, biblischer und patristischer Texte und Exempel, sollte der Ausbildung einheimischer Priester beim Lernen des Latein und beim Erwerb der nötigen Tugend dienen, hatte aber keinen Erfolg, zumal in Japan wenig später Verfolgungen der Christen einsetzten. Großen Erfolg dagegen hatte fast gleichzeitig im China der späten Ming-Zeit eine kleine Anthologie antiker und christlicher Sprichwörter und Sentenzen über die Freundschaft, die der Missionar Matteo Ricci für seine Gelehrtenfreunde aus dem Reich der Mitte ins Chinesische übersetzt hatte. Diese erstmals 1596 gedruckte Publikation war wohl deshalb so erfolgreich, weil sie in der Landessprache verfasst war und mit dem Thema der Freundschaft abendländische und ostasiatische Weisheitstraditionen miteinander verband.[39]

Bleibende systematische Bedeutung für die Missionsfrage in Zeiten der Globalisierung dürften klassischer und neuer Humanismus dadurch gewinnen, dass sie zum einen interkulturelle Brücken für »Übersetzung« und Transfer schlagen und zum anderen über integrale Ansätze verfügen, die Lebensbereiche wie Religion, Bildung, Gesundheit, Wissenschaft miteinander verknüpfen. Damit erfüllen sie im Sinn eines mehrdimensionalen Dialogs,[40] der Konvivenz und Kooperation ebenso umfasst wie spirituelle Erfahrung und argumentative Auseinandersetzung, die Voraussetzungen symmetrischer Beziehungen und ganzheitlicher Begegnungen. Diese wiederum lassen neue interkulturell verankerte Synthesen erwarten, die an den anthropologisch und theologisch normativen Erfordernissen von Wahrheit und Gerechtigkeit ebenso orientiert sind wie an den jeweiligen kulturellen und religiösen Kontexten.

Der Renaissance-Humanismus ist keineswegs der erste, sondern nur einer von mehreren interkulturellen und -religiösen Brückenschlägen, die das Christentum zur klassischen und zur späten Antike vorgenommen hat. Denn nach den biblischen Rezeptionsprozessen von philosophischen und ethischen Elementen der Stoa und der patristischen Aufnahme von und Auseinandersetzung mit (spät)antiken Denken und Dichten folgte eine hochmittelalterliche Rezeptionsphase der über das Arabische vermittelten aristotelischen Philosophie, bis schließlich der Renaissance-Humanismus Literatur und Weisheit, Sprichwort und Poesie, Mythos und Moral der Antike sich anverwandelte. Wie im 16. Jahrhundert aztekische und japanische Übersetzungen der Fabeln Äsops, aber auch die chinesisch übersetzten Freundschaftssentenzen Riccis zeigen, waren solche interkulturelle Begegnungen auch außerhalb Europas erfolgreich. Doch darüber hinaus behalten die historischen Begegnungen insofern eine bleibende Bedeutung, als sie diachronisch über weite Zeitspannen hinweg im Verhältnis zu vergangenen Kulturen geleistet haben, was heute unter anderen Voraussetzungen synchronisch mit gegenwärtig gelebten Kulturen zu leisten ist, nämlich die gleichzeitige interkulturelle und interreligiöse Begegnung im globalen Maßstab.

Erasmus hatte in der Kultur der Antike Elemente der Wahrheit und Heiligkeit gefunden, wenn er im *Convivium religiosum*, einem seiner familiaren Gespräche, durch den Mund des Nephalius die Haltung des Sokrates so charakterisiert: »Wahrhaft eine bewundernswerte Gesinnung bei einem, der Christus und die Heilige Schrift nicht kannte. Wenn ich daher derartiges von solchen Männern lese, kann ich mich kaum enthalten zu sagen: Heiliger Sokrates, bitte für uns! (Sancte Socrates, ora pro nobis.)« Oder wenn er im selben Stück der *Colloquia* durch den Mund eines Eusebius über Plutarchs moralphilosophisches Büchlein

40 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 (VApS 102), Bonn 1991; vgl. für den interkulturellen Dialog exemplarisch: *»Clash of civilizations« oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums?* Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, hg. von Margit ECKHOLT (Intercambio Schriftenreihe 3), Berlin 2009.

41 Erasmus VON ROTTERDAM, *Colloquia familiaria/Vertraute Gespräche* (Ausgewählte Schriften Bd. 6, hg. von Werner WELZIG), Darmstadt 1967, darin 20-123: Convivium religiosum/Das geistliche Gastmahl, hier 86f, 112ff.

42 Thomas MAISSEN, Schlußwort. Überlegungen zu Funktionen und Inhalt des Humanismus, in: *Funktionen des Humanismus*. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur, hg. von Thomas MAISSEN/Gerrit WALTHER, Göttingen 2006, 396-402, hier 400.

43 Vasco de QUIROGA, *La utopía en América*, ed. de Paz Serrano GASSENT (Crónicas de América 52), Las Rozas (Madrid) 2002.

44 Chantal PAISANT (dir.), *La mission au féminin*. Témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIXe - début XXe siècle). Anthologie de textes missionnaires, Turnhout 2009.

bemerkt: »Ich finde darin so viel Heiligkeit, daß es in meinen Augen fast einem Wunder gleichkommt, daß in das Herz eines Heidenmenschen (hominis ethnici) so evangelische Gedanken gelangen konnten.«[41] Kirchlicherseits bedurfte es seit Erasmus eines halben Jahrtausends, bis im Zweiten Vatikanischen Konzil wieder Aussagen möglich waren, dass in fremden kulturellen und religiösen Traditionen Elemente der Heiligkeit und Wahrheit zu finden seien, die nicht zerstört werden dürften, sondern zur Vollendung zu bringen seien (vgl. *Lumen gentium* 17, *Ad gentes* 9, *Nostra Aetate* 2). Die erasmianische Vereinnahmung antiker Schriftsteller setzt sich heute im *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993) fort, der im Register den im Jahr 46 vor Christus verstorbenen römischen Philosophen und Politiker Marcus Tullius Cicero zu den »kirchlichen Schriftstellern« zählt.

Was das Verhältnis von Religion und Kultur angeht, stehen niemals bloße religiöse Wahrheitsansprüche einander gegenüber, vielmehr sind diese jeweils in eine gesamte Kultur integriert, so dass jeder interreligiöse Dialog auch zu einem interkulturellen wird und umgekehrt. So gilt für den klassischen Humanismus: »Die heidnische oder vielmehr polytheistische Antike mit ihrer Vielfalt von Völkern und Stämmen, von Sprachen, Religionen und Denkschulen bot sich an als Schule zur sprachlich-rhetorischen Bewältigung von Diversität aus römisch-italienischer, urbaner, laikaler Perspektive.«[42] Mutatis mutandis gilt dies auch von jeder missionarischen Situation, die sich durch eine humanistische Perspektive das gegenwärtige Feld der Diversität erschließen und Formen des angemessenen Umgangs mit ihr aneignen kann. Sicher stellt sich die heutige Diversität komplexer dar, da es nicht nur eine zeitliche Distanz zu einer alten Kultur zu überbrücken galt, welche die eigene (europäische) Kultur zutiefst prägte. Heute gilt es gleichzeitig zeitliche, räumliche, sprachliche und sachliche Distanzen zu zahlreichen Kulturen und Religionen zu überbrücken, die keine Verwandtschaft mit der europäischen Kultur aufweisen. Allerdings gibt es bei aller inhaltlichen Diversität doch fundamentale anthropologische Gemeinsamkeiten wie die gemeinsame Menschennatur, Würde und Rechte sowie gemeinsamen Medien wie Sprache, Gestik, Mimik, Rituale und Ethiken, Wissenschaften und Künste, welche die Kommunikation ermöglichen.

Der Humanismus, den im kolonialen Neuspanien der Jurist Vasco de Quiroga (um 1470-1565)[43] als Richter (Oidor) der Zweiten Audiencia und ab 1536 als erster Bischof von Michoacán praktizierte, verweist auf Dimensionen, die aus dem Selbstverständnis christlicher Mission unverzichtbar sind. Quiroga stiftete für die Indianer »pueblos-hospitales« von Santa Fe (nahe México und La Laguna) und realisierte einen Typus von Mission, der angesichts der schriftlosen Kultur der Purhépechas (Tarasken) und der negativen Auswirkungen des kolonialen Regimes die Kommunikation des Evangeliums mit Bildungs- und Gesundheitswesen, mit Sorge um Arbeit und soziales Wohlergehen verband und sich dabei nicht zuletzt von Thomas Morus' *Utopia* inspirieren ließ. Dass er von der indigenen Bevölkerung bis heute als »Tata Vasco« verehrt wird, zeigt den tiefgreifenden Einfluss dieses humanistischen Bischofs, der Denkform und Lebensform zu einer glaubwürdigen biographischen Einheit verschmolz. Exemplarisch macht er deutlich, was christliche Mission als ganzheitliches Unternehmen schon immer prägte. Zeugnis und Verkündigung, Liturgie und Gebet, Bildung und Gesundheit, Wissenschaft und Weisheit bilden Facetten eines Projekts. Das Gesundheitswesen in missionarischen Zusammenhängen gewann wohl das ausgeprägteste Profil, seit auch Frauen im 19. Jahrhundert mitwirkten und Mission ein feminines Gesicht erhielt.[44]

Der konziliare neue Humanismus mit seiner Vision einer »besseren Welt« verbindet das humanistische Anliegen verantwortlicher Weltgestaltung mit den normativen Kategorien der Wahrheit und der Gerechtigkeit, deren anthropologischer Sinn interkulturell und

interreligiös ausbuchstabiert werden kann, ohne seinen theologischen Sinn der gnadenhaft gewährten Wahrheit und Gerechtigkeit einzubüßen oder gar intolerant in Stellung zu bringen. »An die Möglichkeit des Erkennens einer allgemeingültigen Wahrheit zu glauben, ist keineswegs eine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist eine notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die trennenden Uneinigkeiten zu überwinden und gemeinsam den Weg zur ganzen, ungeteilten Wahrheit einzuschlagen.«[45] Was hier für die Frage der Wahrheit ausgesagt wird, gilt analog auch für die Gerechtigkeit, die als solidarisch »zu tuende« Wahrheit (Joh 3,21) verstanden werden kann, wenn denn Religion auch in ihrer missionarischen Form immer eine Einheit von Erkennen und Handeln, Theorie und Praxis, pietas und caritas bildet. Der klassische Humanismus mit seiner Interkulturalität gehört in die unabdingbare Herkunftsgeschichte der Moderne und des Christentums, deren Synthese wiederum eine Matrix bildet, in der die Mission des Christentums, inspiriert durch einen neuen Humanismus des responsiven, vor Gott und für Andere verantwortlichen Subjekts, ihre interkulturelle Zukunftsgeschichte schreiben wird.[46]

Zusammenfassung

Der Beitrag greift das Postulat eines »neuen Humanismus« des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, das fordert, »eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit« aufzubauen und Verantwortung für die Anderen und die Geschichte zu übernehmen (GS 55). Im Spektrum der Humanismen ist der Renaissance-Humanismus mit Affinität zum Christentum von späteren atheistischen Humanismen oder säkularen Anti-Humanismen zu unterscheiden, die beide die Dimension der Transzendenz ausschließen. Auf diesem Hintergrund diskutiert der Beitrag zur Frage der Wahrheit Themen wie Erziehung, Inkulturation und Orientierungswissen, zur Frage der Gerechtigkeit Themen der Solidarität, Option für die Armen und wachsende Verantwortung. Schließlich werden Impulse des klassischen und des neuen Humanismus für die christliche Mission aufgezeigt.

Abstract

The contribution takes up the Second Vatican Council's postulate of a »new humanism« which demands that we »build a better world based upon truth and justice« and assume responsibility for our brothers and sisters and for history (Gaudium et spes, no. 55). In the array of humanistic doctrines, Renaissance humanism with its affinity with Christianity must be distinguished from later, atheistic forms of humanism or secular forms of anti-humanism, both of which exclude the dimension of transcendence. Working from this background, the article discusses the following: with respect to the question of truth, topics such as education, inculturation, and orientational knowledge; and with respect to the question of justice, the topics of solidarity, option for the poor and expanding responsibility. In conclusion, it identifies stimuli for Christian mission which come from the classical and the »new humanism.«

45 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio* (VapS 135), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1998, Nr. 92.

46 Vgl. neuerdings Adrian HOLDEREGGER/Siegfried WEICHLEIN/Simone ZURBUCHEN (Hg.), Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft, Basel 2011.

Zeitlos – Propheten sind nicht aus der Mode gekommen

von Günter Rißе

1 Evangelisierung und Mission

Das schon 1948 prophetisch – prospektiv von Pater Ivo A. Zeiger SJ gesprochene Wort »Deutschland ist ein Missionsland« auf dem ersten Katholikentag in Mainz nach dem Zweiten Weltkrieg, für das Pater Zeiger damals heftige Kritik erfahren musste, hat sich nach über 60 Jahren nicht nur bestätigt, sondern ist auf ganz Europa hin auszuweiten: Europa ist ein Missionskontinent geworden. Christsein als Minderheit, Christsein in der Diaspora ist eine unleugbare Tatsache im Missionsland Europa. Diese Realität benennend haben die Päpste der letzten Jahrzehnte Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in ihren Enzykliken und Botschaften Wege gewiesen, die (Neu-)Evangelisierung mutig anzugehen. Die in den päpstlichen Schreiben genannten Analysen und Inhalte dessen, was Evangelisierung in den unterschiedlichen Kontexten von Kirche und Welt besagt und bewirkt, ist in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten in den Ortskirchen der Welt aufgegriffen und rezipiert worden. Dabei ist prozesshaft festzustellen, dass im Laufe der Jahre der Begriff Evangelisierung zu einem zentralen Leitbegriff der Pastoral geworden ist.[1]

Auch von den nationalen Bischofskonferenzen in Europa sind in den vergangenen Jahren verschiedene Wegmarkierungen im Rahmen der Evangelisierung gesetzt worden. So veröffentlichte im Jahre 1994 die französische Bischofskonferenz unter dem Titel »Proposer la foi dans la societé actuelle« (= Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft) einen bemerkenswerten »Bericht« (= rapport), der vor siebzehn Jahren einen Konsultationsprozess in unserer europäischen Nachbarkirche auslöste. Unter dem gleichen Titel verabschiedete die Plenarversammlung der französischen Bischöfe im Jahre 1996 eine überarbeitete Fassung dieses Berichts als »Brief an die Katholiken Frankreichs«. An Stelle der bisher üblichen »Pastoral der Aufnahme« (= pastorale de l'accueil empfehlen sie eine »Pastoral des Anbietens« bzw. wörtlicher des »Vorschlagens« (= pastorale de la proposition). Im Jahre 2001 erschien ein drittes Dokument der französischen Bischofskonferenz zur gleichen Sache, in dem Ergebnis des Konsultationsprozesses und verschiedene, beispielhafte pastorale Neuentwürfe aus der Kirche Frankreichs vorgestellt werden. Der in diesen Initiativen geschilderte neue pastorale Ansatz war damals und ist immer noch zukunftsweisend für die Evangelisierung im Missionsland Europa.[2]

1 Vgl. Michael SIEVERNICH, Neue Evangelisierung in der späten Moderne. Zu einem Leitbegriff gegenwärtiger Pastoral, in: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001) 165-175; Franz WEBER, »Da fehlt es an einer richtigen Inkulturation«. Wie lernfähig und inkulturationsbereit ist der Missionskontinent Europa?, in: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001) 176-187.

2 Vgl. Louis RIDEZ, Missionsland Frankreich. Neue Zeiten für das Evangelium, in: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001) 217-219; Peter SCHEUCHENPFLUG, »Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft.« Impulse des Dialogprozesses in Frankreich für die Evangelisierung in Deutschland, in: *Lebendiges Zeugnis* 56 (2001) 220-229.

Am Christkönigsfest des Jahres 2000, fünfundzwanzig Jahre nach dem Schreiben von Papst Paul VI. »Evangelii nuntiandi«, veröffentlichten die Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz ein Wort zur Mission und Evangelisation in Deutschland: »›Zeit zur Aussaat‹. Missionarisch Kirche sein«, dem ein Brief des Bischofs von Erfurt, Joachim Wanke, »Über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland« beigefügt ist. Dieses Wort der Bischöfe ist mehr als nur ein Wort, es ist in der Weitergabe des Glaubens – bis in die Gegenwart hinein – eine Pflichtlektüre für alle in der missionarischen Pastoral Tätigen. Als Aufgehen der Saat des Evangeliums und Wege missionarischer Verkündigung nennt das Bischofswort: »Zeugnis des Lebens«, »Zeugnis des Wortes«, »Zustimmung des Herzens«, »Eintritt in die Gemeinschaft von Gläubigen« und »Beteiligung am Apostolat – selbst in die Sendung eintreten«. Am Ende des bischöflichen Schreibens heißt es rück- und vorausblickend: »Wir treten jetzt in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss. Damit nähern wir uns – freilich in einem völlig anderen gesellschaftlichen Umfeld – in bemerkenswerter Weise wieder der Situation des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens an. [...] Angesichts der ›Fremdheit‹ des Christlichen in einer religionsgesättigten Welt der Spätantike – übrigens eine interessante Parallele zum heutigen ›Religionsboom‹ in einer nachchristlichen Gesellschaft – waren die Interessierten immer wieder neu herausgefordert, sich bewusst für den ›Mehrwert‹ des Christlichen zu entscheiden. Dahin wird sich wohl auch die Pastoral der Zukunft entwickeln.«[3]

War der Focus des Wortes der deutschen Bischöfe »Zeit zur Aussaat« auf das missionarische Kirchesein hierzulande anzusehen, öffneten die deutschen Bischöfe mit der Publikation »›Allen Völkern sein Heil‹. Die Mission der Weltkirche« aus dem Jahr 2004 den Horizont auf die Kirche in der Welt und die Förderung der Weltmission. Ermutigend und fordernd zugleich heißt es am Schluss: »Haben wir den Mut, selber den Weg des Evangeliums einzuschlagen und ihn anderen vorzuschlagen? Bringen wir unsere Charismen und Begabungen in die universale Sendung der Kirche ein! Machen wir die Mission der Weltkirche zur eigenen Mission!«[4]

In der glaubensentwöhnten Umwelt in Deutschland, die letztlich nur ein Spiegelbild des einen europäischen Hauses darstellt, ist – immer schon und mehr denn je – vor allem das persönliche Bekenntnis gefragt. Die gelebte Botschaft des Evangeliums – und damit das Antlitz der Kirche – spiegelt sich wider im Antlitz der Menschen, die die froh machende Botschaft leben und in Wort und Tat überzeugend ihre Erfahrung mit Gott in ihrem Leben künden. Von Gott erzählen aber kann nur, wer Räume der Freiheit schafft und offen ist für den Anruf Gottes; wer Gott zur Sprache kommen lässt in einer Glaubens- und Gebetssprache, die seiner Lebenswelt entspringt.

Im 1. Petrusbrief (3,15) steht das mahnende Wort: »Haltet in euren Herzen Christus, den Herrn, heilig! Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.« Wer aber als Christ Rede und Antwort geben soll von der Hoffnung, die in uns ist, der ist zu einem Glaubenszeugnis auf- und herausgefordert. Das Lebenszeugnis selbst ist dabei unter Beachtung der jeweiligen Lebenswelt mit in die Waagschale

3 Vgl. *»Zeit zur Aussaat«*. Missionarische Kirche sein. 26. November 2000 (Die deutschen Bischöfe 68), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2000.

4 Vgl. *»Allen Völkern sein Heil.«* Die Mission der Weltkirche. 23. September 2004 (Die deutschen Bischöfe 76), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2004; Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

5 Zum Prophetentum vgl. den Art. Propheten, Prophetie: I. Religionsgeschichtlich von Karl HOHEISEL u. II. Biblisch von FRANK-LOTHAR HOSSFELD, in: *LThK*^{3}, Bd. 8, 627-632.

zu werfen. Es zeigt sich, dass es vor allem die Glaubenserfahrungen von glaubenden und bekennenden Christen sind, die suchende und fragende Menschen vor allem interessieren. Vielleicht war das in der Christentumsgeschichte nie anders, nur wird es uns heute immer deutlicher, dass die je eigene erzählte Glaubensbiografie grundlegend ist in der Weitergabe und Vermittlung des Glaubens. Der Glaube wird zunächst einmal geglaubt durch das gelebte Zeugnis des Glaubens.

2 Propheten und Prophetinnen heute

Das 20. Jahrhundert brachte im Kontext der Weitergabe des Glaubens und der Evangelisierung große prophetische Gestalten hervor, die auf eindrucksvolle Weise Zeugnis vom christlichen Glauben ablegten. Stellvertretend seien hier genannt: Charles de Foucauld, Nikolaus Groß, Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp, Romano Guardini, Johannes XXIII., Madeleine Delbrêl, Óscar Romero, Hélder Câmara und Mutter Teresa von Kalkutta. Charismatische Gestalten unserer Zeit, Zeugen und Zeuginnen des Glaubens – Propheten und Prophetinnen, die in Wort und Tat Gottes befreiendes Wort, gelegen und viel öfter ungelegen, kündeten. Ja, Propheten sind auch heute nicht aus der Mode gekommen und die Propheten der Jetztzeit reihen sich ein in die Propheten und Prophetengeschichten der Religionen der Welt.[5]

Propheten, Botschafter Gottes, vermitteln – religionsphänomenologisch gesehen – in den Religionen der Welt, ergriffen durch den göttlichen Geist in Visionen und Auditionen den Willen der je entsprechenden Gottheit. Dass die »Botschafter Gottes« allzu oft in ihrer eigenen Religion keine Anerkennung erfahren haben, vielmehr abgelehnt und verfolgt wurden, hat seinen Grund vor allem in der geschichtlichen, religiösen und sozialen Situation, in welche hinein die Propheten als Sprecher Gottes auftraten und kritisch die bestehenden Überlieferungen und Normen hinterfragten. In den prophetischen Verkündigungen in den verschiedenen Religionen der Menschheitsgeschichte sind Gerichts- und Heilsbotschaft oft untrennbar miteinander verbunden. Blicken wir konkret und beispielhaft auf das Judentum. Die prophetische Tradition des alten Israel zeigt sich alttestamentlich in den Berufungserlebnissen von Männern und Frauen, die auf unterschiedliche Art und Weise ihr Prophetenamt ausüben. Die Propheten, die als Wächter, Boten und Prüfer des Volkes Israel auftreten, künden in unheilvoller Zeit des Volkes im Auftrag Gottes den Menschen Versöhnung mit Gott durch Umkehr vom unheilvollen Weg an. Der Prophet als Visionär, der sich hineingenommen sieht in das anbrechende Reich Gottes, der die Zukunft sieht, wie menschliches Zusammenleben und religiöses Verhalten in einer idealen Gesellschaft aussehen könnten. Die Prophetie weist in die Zukunft und meint die Gegenwart, die Zukunftsaussagen der Propheten sagen uns mehr über das Heute als über das Morgen. Propheten, das sind Rufer in der Wüste unserer Zeit, Beobachter der politischen, sozialen und religiösen Strömungen ihrer Zeit. Gerufene und Rufer in eins, verkündigen die Propheten nicht sich selbst, sondern den, der sie ruft und sendet. Prophet sein heißt, Gottes lebendiges Zeugnis in der Welt sein. In diesem Sinne stellt dann die Kirchenkonstitution »Lumen gentium« des 2. Vatikanischen Konzils fest, dass alle Christen zum Apostolat und zum glaubwürdigen prophetischen Zeugnis in dieser Welt berufen sind, »damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte« (Art. 35).

Das Apostolat des Glaubens und das prophetische Zeugnis aller Christen sind gefragt und herausgefordert. In diesem Zusammenhang aber wird eine Frage für unsere Gesellschaft und einen jeden von uns immer drängender: Wie kann im 21. Jahrhundert der christliche Glaube

im Alltag des Lebens so gelebt und bezeugt werden, dass er für die Menschen attraktiv bleibt und auch wieder wird? Anders gefragt: Wie lassen sich Glauben und Leben so zusammenbringen, dass Christen ihr Christsein im Alltag so buchstabieren, dass es wahrgenommen und bei den Mitmenschen das Feuer entzündet wird, selbst glaubwürdige Christen zu sein?

Antworten auf die hier gestellten Fragen finden sich im Leben und Wirken bei den zuvor genannten prophetischen Heilsgestalten. Beispielhaft mögen drei von ihnen für das zeitlos Prophetische stehen: Charles de Foucauld, Alfred Delp und Madeleine Delbrêl.

3 Charles de Foucauld: Urbarmacher für das Evangelium

Das Leben Charles de Foucaulds[6] (1858-1916) ist geprägt von einer Vielzahl von Aufbrüchen: vom Soldat zum Forscher, vom Aristokrat zum Mönch, von dort zum Hausknecht und dann zum Priester und Missionar. Langsam, aber stetig reift in ihm in all den nacheinander folgenden Lebensabschnitten immer mehr der Wunsch »Bruder aller Menschen« zu werden. Die Sehnsucht ist für Charles de Foucauld der Motor und die treibende Kraft, sich immer wieder neu auf die Suche nach der Lebensvision und den Möglichkeiten zu deren Verwirklichung zu machen. Mit Leidenschaft und Entschlossenheit hat er, der über viele Jahre bis zu seinem gewaltsamen Tod unter Muslimen lebte, Menschen angesteckt, sich in der interreligiösen Bewegung zu engagieren. Charles de Foucaulds Leben und Spiritualität war geprägt von der Begegnung mit dem Islam[7], ganz konkret durch die Tuareg, durch Marabuts, durch die Kultur der Frauen des Maghreb und die islamische Poesie. Das Koordinatensystem, das ihn umgab, in dem Charles de Foucauld lebte und arbeitete, kann näherhin wie folgt beschrieben werden: 1. Heiligung durch die Gegenwart Christi. 2. Im verborgenen Leben Jesu von Nazaret entdecken, dass in meinem »Nazaret«, im unscheinbaren, ganz normalen Alltag des Lebens, Nachfolge sich ereignet. 3. Aus der Nazaret-Spiritualität erwachsen die missionarischen Kompetenz der Nächstenliebe und 4. das Apostolat der Güte, das Gestalt gewinnt in der Gastfreundschaft, einem einfachen Lebensstil und gelebter geschwisterlicher Beziehung zu den Muslimen und zu allen Menschen in den Kulturen und Religionen der Welt.[8]

Mit seinem Leben in der islamischen Welt nimmt Charles de Foucauld prophetisch vorweg, was die moderne Religionstheologie immer wieder zur Sprache bringt, die spirituelle Erfahrung nämlich, »daß die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit Prozesse in Gang setzen kann, die zu einer Vertiefung des eigenen religiösen Bewußtseins oder zur Bekehrung innerhalb der eigenen Religion führt«[9].

6 Vgl. Jean-François SIX, *Charles de Foucauld*. Mit Leidenschaft und Entschlossenheit. Übers. v. Dominica FRERICKS, bearb. v. Christine LECHNER. München 2008; Jean-François SIX, *Charles de Foucauld*. Der kleine Bruder Jesu, hg. v. Jürgen RINTELEN, Freiburg 2005; Antoine CHATELARD, *Charles de Foucauld*. Der Weg nach Tamanrasset. Übers. v. Maria WALBURG, Oberpframmern 2005; Marianne BONZELET, Charles de Foucauld – Impulse zum Christsein heute, in: *Lebendiges Zeugnis* 65 (2010) 284-293.

7 Vgl. Barbara BÜRKERT-ENGEL, *Charles de Foucauld: Christliche Präsenz unter Muslimen*. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass (Christentum und Islam im Dialog 1), Münster 2000.

8 Vgl. ebd., 253f; 314f; vgl. auch BONZELET, *Charles de Foucauld* (wie Anm. 6), 291ff.

9 BÜRKERT-ENGEL, *Charles de Foucauld* (wie Anm. 6), 305.

10 BONZELET, *Charles de Foucauld* (wie Anm. 6), 291.

11 SIX, *Charles de Foucauld*. Mit Leidenschaft (wie Anm. 6), 88.

12 Ebd., 89.

13 Vgl. Alfred DELP, *Mit gefesselten Händen*. Aufzeichnungen aus dem Gefängnis. Vorwort v. Karl LEHMANN, Freiburg 2007; Rita HAUB, *Alfred Delp*. Beten und Glauben (Topos plus Taschenbücher 604), Kevelaer 2007; Roman BLEISTEIN, *Alfred Delp – Geschichte eines Zeugen*, Frankfurt 1989.

14 HAUB, *Alfred Delp* (wie Anm. 13), 8.

15 DELP, *Mit gefesselten Händen* (wie Anm. 13), 160f.

16 Ebd., 116f.

17 HAUB, *Alfred Delp* (wie Anm. 13), 84.

Mit seiner ganzen Person hat Charles de Foucauld »das Geheimnis der Kirche in einer nichtchristlichen Welt gelebt. Das forderte ihn heraus, neue Wege zu suchen, um Kirche unter den Verlassensten und den Nichtchristen zu leben und in missionarischer Kühnheit dem Evangelium neue Wege zu öffnen«.[10] Vor der Aussaat des Evangeliums aber liegt für Charles de Foucauld eine missionarische Vorarbeit: die evangeliumsgemäße Urbarmachung, »d. h. den Mut zur Pionierarbeit haben, erst ›urbar zu machen, bevor ausgesät wird‹ [...] Einer sät, ein anderer erntet und wieder ein anderer macht den Boden urbar«[11]. Kurz vor seinem Tod schreibt Charles de Foucauld: »Missionare, die so isoliert leben wie ich, sind sehr selten. Es gibt nur wenige Missionare, die abgeschieden leben und diesen Dienst der Urbarmachung ausüben; ich wünschte, es gäbe ihrer viel mehr.«[12]

Urbar machen, säen, ernten – Charles de Foucauld: ein Prophet, ein »Urbarmacher für das Evangelium«.

4 Alfred Delp: Beten und Glauben

Alfred Delp SJ[13] (1907-1945) zählt zu den bekanntesten Blutzeugen des 20. Jahrhunderts. In allen Abschnitten seines Lebens, als Priester und Seelsorger, als Redakteur bei den *Stimmen der Zeit*, als politisch Interessierter und Aktiver im »Kreisauer Kreis«, als Gefangener bis zu seiner Ermordung ist Alfred Delp ein Mensch, der Gott zur Sprache bringt, »der zu Gott unterwegs ist und den Mitmenschen Wege zu Gott bahnen will«[14]. An Weihnachten 1944 schreibt der Märtyrer Delp mit gefesselten Händen aus der Haftanstalt in Berlin-Tegel in seiner Meditation über das »Vaterunser« die heute oft zitierten Worte: »Brot ist wichtig, die Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten aber die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung.«[15] Und zuvor finden wir die spirituellen, prophetischen Worte: »Adoro und Suscipe sind die beiden Urworte der menschlichen Freiheit. Das gebeugte Knie und die hingehaltenen Hände sind die beiden Urgebärden des freien Menschen. [...] Mensch, laß dich los zu deinem Gott hin, und du wirst dich selbst wieder haben.«[16]

Für Alfred Delp, ein Zeitkritiker wie ein Zeitgestalter, ausgestattet mit einer Weltoffenheit, einem sozialen Engagement und einer tiefen Gottverbundenheit war und ist die Kirche in der Welt von heute Sakrament der Welt, wenn sie sich immer wieder ihrer spirituellen, ökumenischen und diakonischen Wurzeln bewusst ist. »Delp war der festen Ansicht, dass, was die Ökumene angeht, die Kirchen der Menschheit nicht noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten können, denn dann sind sie abgeschrieben, und dass die Kirche in die Diakonie, in den Dienst der Menschheit zurückkehren muss, und nicht wieder am ausgeraubt an der Straße liegenden Menschen vorbei ins Heiligtum eilen dürfe, wie der Priester und Levit im Gleichnis Jesu von Samaritaner (Lk 10,25-37). Die Folgen wären schlimm: Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben am Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen.«[17]

Im Dienst am Nächsten erweist der Mensch vor allem Gott die Ehre. Dazu die prophetischen, visionären Gedanken von Alfred Delp für den Geist des Dienens in der Kirche von heute und morgen: »›Der Menschensohn ist nicht gekommen sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen‹. Man muß nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen, und man weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. Der Mensch heute ist krank. [...] Rückkehr in

die ›Diakonie‹ habe ich gesagt. Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. ›Geht hinaus‹, hat der Meister gesagt, und nicht: ›Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt‹. Damit meine ich die Sorge auch um den menschentümlichen Raum und die menschenwürdige Ordnung.«[18]

»*Beten und glauben. Danke. (D[el]p.*« – Letzter Bestellzettel aus der Haftanstalt Tegel vom 30. Januar 1945.[19]

5 Madeleine Delbrêl: den Alltag heiligen

Eine Wegweiserin unserer Tage ist Madeleine Delbrêl[20] (1904-1964). Ergriffen von Gott lebte Madeleine Delbrêl in einer radikalen und unbedingten Christusnachfolge. Mit der Verheutigung des Evangeliums, dass »die Welt das Kloster und das Kloster die Welt«[21] ist, ist sie gleichsam zu einer Prophetin für die Nachkonzilszeit geworden. In Madeleine Delbrêl, deren faszinierende Biografie sich zusammenfassen lässt unter der Überschrift »von der Atheistin zur Missionarin der Straße«, steht eine Frau vor uns, die ein lebendiges und ein leuchtendes Beispiel dafür ist, wie das Christsein im Alltag sich entfaltet, gelebt werden kann und daraus Früchte erwachsen für vielfältiges soziales und politisches Handeln. Missionarin der Straße bzw. Mystikern der Straße wird sie gern genannt, denn sie ist es, die uns aufmerken lässt, Gott in allem und überall zu finden: »Ja, wir haben unsere Wüsten [...] und die Liebe führt uns dahin. Derselbe Geist, der unsere weiß gekleideten Brüder (die Eremiten) in ihre eigenen Wüsten leitet, führt uns, zuweilen mit klopfenden Herzen, auf die brandenden Treppen, in die Untergrundbahn, [...] die schwarzen Straßen. Der Heilige Geist, der ganze Heilige Geist in unserem armen Herzen, die Liebe, so groß wie Gott, die in unserem Herzen schlägt wie ein Meer, das um jeden Preis sich befreien, sich dehnen, einströmen will in all diese undurchdringlichen Leute, diese ausweglosen Wesen hinein. Alle Straßen sind uns begehbar, in jeder Untergrundbahn kann man sitzen, alle Treppen steigen, den Herrn überall hin tragen [...] Und dann: beten, beten, wie man inmitten der anderen Wüsten betet, beten für all diese Menschen, die uns, die Gott so nahe sind.«[22]

Madeleine Delbrêl hat – mit ihren pastoralen und missionarischen Initiativen – vorgelebt, was es heißt, dort, wo man lebt, Gott im Gebet des Alltags ins Wort zu bringen. Mitten in der

18 DELP, *Mit gefesselten Händen* (wie Anm. 13), 140f.
19 HAUB, *Alfred Delp* (wie Anm. 13), 74.
20 Rosemarie NÜRNBERG, *Ergriffen von Gott*. Exerzitien mit Madeleine Delbrêl, München 2010; DIES., »Tiefenbohrung«. Beten im Alltag mit Madeleine Delbrêl, in: *Lebendiges Zeugnis* 65 (2010) 275-279; Katja BOEHME, *Madeleine Delbrêl*. Die andere Heilige. Freiburg ²2005; Christine DE BOISMARMIN, *Ein Leben unter Menschen, die Christus nicht kennen*, München 1986, Gotthard FUCHS (Hg.), *»... in ihren Armen das Gewicht der Welt«*. Mystik und Verantwortung. Madeleine Delbrêl, Frankfurt 1995.
21 Ilona BIENDARRA, Madeleine Delbrêl – oder »Die Welt ist das Kloster und das Kloster die Welt«, in: DIES., *»Anders-Orte«*. Suche und Sehnsucht nach dem (Ganz-)Anderen, St. Ottilien 2010, 295-298.
22 Zit. nach Heinz LAU, Madeleine Delbrel und die Bedeutung für das Ordensleben heute, in: *Lebendiges Zeugnis* 65 (2010) 265.
23 Vgl. Gilles FRANÇOIS, Madeleine Delbrêl und Charles de Foucauld, in: *Lebendiges Zeugnis* 65 (2010) 280-283.
24 Zit. nach Otto GEORGENS, Madeleine Delbrêl – (m)ein »Wegweiser«, in: *Lebendiges Zeugnis* 65 (2010) 248.
25 Ebd.
26 Ilona BIENDARRA, Christsein als Berufung und Auftrag heute. Von Madeleine Delbrêl inspirierte Lebensentwürfe in Frankreich, Italien und Deutschland, in: *Lebendiges Zeugnis* 65 (2010) 253.
27 Vgl. LAU, Madeleine Delbrel (wie Anm. 22), 272.
28 Madeleine DELBRÊL, *Gebet in einem weltlichen Leben*, Einsiedeln ⁴1986, 31f, zit. nach BIENDARRA, Christsein (wie Anm. 26), 260.

Welt im Apostolat – und daraus resultierend – im Einsatz für soziale Gerechtigkeit Christus gemäß seiner Berufung nachfolgen heute und zukünftig, dafür steht Madeleine Delbrêl, die mit ihrer eigenen Intensität den Glauben im Alltag lebte und den Boden – gleich der missionarischen Spiritualität des Charles de Foucauld[23] – für das Evangelium bereitete. Eine Kirche, so ihr mahnendes Wort, die nicht missioniert demissioniert. »Wenn wir in einer atheistischen Umwelt leben, stellt sie uns vor die Wahl: zu missionieren oder zu demissionieren«, sagt Madeleine Delbrêl. Demissionieren heißt »abdanken«. Das darf ihrer Meinung nach nicht sein: »Die Christen sind in der Welt wie «Leitungen», im Sinne von elektrischen Drähten für etwas, das die Welt nicht von selbst enthält, nicht aus sich selbst hervorbringen kann. Je mehr die Christen für die Welt ›geladen‹ sind, um so mehr sind sie für die Welt bestimmt.«[24]

Madeleine Delbrêl macht uns Mut, heute missionarisch Kirche zu sein und so zu leben. Schon 1960 schreibt sie – im wahrsten Sinne prophetisch: »Wir sind heute, bewusst oder nicht, von Gleichgültigkeit und Ungläubigen umgeben. Leute haben, vereinzelt oder in Scharen, aufgehört zu glauben oder haben niemals geglaubt oder wissen nicht einmal etwas von dem, was wir glauben. Diese sind unser Nächster. Schon ihre bloße Anwesenheit versetzt uns in missionarische Situationen, die wir nicht selber gewählt haben und die uns überrumpeln. Unser Leben muss in Taten das werden, was christliches Leben seinem Wesen nach ist: apostolisch [...].«[25]

Als »Mystikerin der Straße« lebte Madeleine Delbrêl ihr Christsein aus der Einsamkeit des Glaubens heraus in der Hingabe für die Menschen und im Einsatz für die Welt. Das hat die Menschen vor über fünfzig Jahren angesprochen und spricht sie bis heute an und sie »brechen auf Gott zu umarmen, um in seinen Armen die Welt zu finden«.[26] In der Nachfolge der »Mystikerin der Straße« lassen – nicht nur – die Christgläubigen die alltäglichen Erfahrungen des Lebens an sich heran – auch die Erfahrungen des Absurden und Banalen. Als Christen müssen wir Präsenz zeigen mitten in der säkularen Welt. Gerade dieser Welt gilt unser besonderes Augenmerk. Dorthin sendet uns Christus. Es stimmt etwas nicht, wenn wir uns nur im traditionellen christlichen Milieu bewegen.[27]

Wichtig für Madeleine Delbrêl, aufgeweckt gleichsam durch die Explosion des Evangeliums, ist die Berufung, die Annahme der Rufung Gottes, die Bedingungslosigkeit mit der man den Ruf annimmt und mit der man den Ruf treu bleibt. »Nicht unsere Berufung macht die Heiligkeit aus, sondern die Treue, mit der wir ihr folgen.« Dieses Wort Madeleine Delbrêls bedenkend, wird es uns immer wieder und immer mehr gelingen den eigenen »Alltag zu heiligen«. Dabei sind wir dann vom Reich Gottes nicht mehr fern. Das gilt es dann immer tiefer zu begreifen und im eigenen Lebensalltag, wo doch das geistliche Leben in Gott verankert sein soll, zu entdecken:

Geht in euren Tag hinaus ohne vorgefasste Ideen,
ohne die Erwartung von Müdigkeit,
ohne Plan von Gott, ohne Bescheidwissen über ihn,
ohne Enthusiasmus,
ohne Bibliothek –
geht so auf die Begegnung mit ihm zu.
Brecht auf ohne Landkarte –
Und wisst, dass Gott unterwegs zu finden ist,
und nicht erst am Ziel.
Versucht nicht, ihn nach Originalrezepten zu finden,
sondern lasst euch von ihm finden
in der Armut eines banalen Lebens.[28]

Es gibt keine missionarische Entwicklung ohne diese – von Madeleine Delbrêl getätigte – glühende Rückbindung an Christus, wo man sich neben ihn, der in die Welt gekommen ist, niederhockt. Madeleine Delbrêl: Mitchristin, Missionarin, Mystikerin und – vielleicht das Wirkmächtigste – Prophetin für und in unserer Zeit.

Ich schließe mit einem wahrhaft prophetischen Wort Madeleine Delbrêls an die Sendung der Glaubenden in der Glaubensgemeinschaft der Kirche: »Die missionarische Hoffnung, die dem Vorübergang und das Wachstum des göttlichen Lebens in den Erschütterungen und den Tragödien der Welt erspähen möchte, darf sie ebensowenig wie der Prophet Elias in den Gewittern und dem Lärm erwarten. Sie weiß, die Gnade Gottes erscheint zart wie ein Hauch [...].«[29]

Zusammenfassung

Auch heute sind Propheten nicht aus der Mode gekommen. Propheten der Jetztzeit reihen sich ein in die Propheten und Prophetengeschichten der Religionen der Welt. Gerade das 20. Jahrhundert brachte im Kontext der Weitergabe des Glaubens und der Evangelisierung große prophetische Gestalten hervor, die auf eindrucksvolle Weise Zeugnis vom christlichen Glauben ablegten. Stellvertretend stehen Charles de Foucauld, Alfred Delp und Madeleine Delbrêl für das zeitlos prophetische und missionarische Wirken. Das Apostolat des Glaubens und das prophetische Zeugnis aller Christen sind gefragt und herausgefordert.

Abstract

Even today prophets have not gone out of fashion. Prophets of the present age join the prophets of the world religions and their histories. In the context of passing on the faith and of evangelization, the 20th century in particular produced great prophetical figures who bore witness to the Christian faith in an awesome way. Charles de Foucauld, Alfred Delp and Madeleine Delbrêl are representative of the agelessly prophetic, missionary ministry. The apostolate of faith and the prophetic witness of all Christians are in demand and challenged.

29 www.rudihaberstroh.de/zit/zitdelbrelliebe.pdf.

Prophetisches Christentum 1511-2011

Überlegungen zur Predigt Montesinos, zum prophetischen Wirken Las Casas' und zur heutigen Aufgabe

von Mariano Delgado

Die Gründung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ab 1928: *und Religionswissenschaft*) und des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen* 1911 ist Ergebnis der missionarischen Dynamik des ultramontanen deutschen Katholizismus und seiner missionswissenschaftlichen Bewegung – nicht zuletzt als Reaktion auf den protestantischen »Vorsprung«. Dieser kirchliche Impuls konvergierte mit dem Bestreben der deutschen Regierung, in ihren »Schutzgebieten« auch die katholischen Missionen zu fördern, wozu die gute Ausbildung von Missionaren nötig war.[1] Trotz dieser zeitbedingten Verstrickung mit dem deutschen Imperialismus ist die Gründung von *ZM* und *IIMF* in vielerlei Hinsicht als »prophetisches Zeichen« zu sehen. Dies geht m. E. aus den zwei programmatischen Beiträgen Josef Schmidlins im ersten Heft der *ZM* klar hervor.

Prophetisch ist zunächst der wissenschaftliche Impuls. Denn es geht darum, »stets der Mission zu dienen [...], aber jeweils mit wissenschaftlichen Mitteln«, d. h. »nicht durch süßliche Betrachtung oder marktschreierische Reklame, sondern durch zuverlässige und gründliche Aufklärung und Argumentation«.[2] Dadurch möchte man nicht zuletzt den Verächtern des Missionsgedankens und der missionarischen Tätigkeit der Kirche »unter den Gebildeten« in den eigenen Reihen entgegenwirken.[3]

Prophetisch ist das Bemühen um die Begründung einer akademischen »katholischen Missionswissenschaft«, die es bisher »weder in Deutschland noch in den vorwiegend katholischen Ländern« gab,[4] während die protestantische Theologie sich »zu reger akademischer und literarischer Vertretung dieses Faches« aufgerüttelt hat.[5] Ebenso ist als prophetisch zu betrachten, dass die angestrebte Missionswissenschaft »innerhalb des großen Rahmens der Gesamttheologie« etabliert werden soll.[6]

Schließlich ist auch die gesunde, wissenschaftliche Apologie prophetisch, die von Anfang an praktiziert wird. Mit seinem Beitrag »Katholische Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts« reagiert Josef Schmidlin bereits im ersten Jahrgang der *ZM* auf den Vorwurf Gustav Warnecks, »in der römischen Missionsliteratur« fehle »selbst jeder Ansatz zu einer Missionslehre sowohl aus der älteren wie neueren Zeit«.[7] Schmidlin verweist auf die Vielzahl katholischer Missionstheoretiker im Entdeckungszeitalter, während bei den Reformatoren in dieser Zeit Missionspraxis und -gedanke durch Abwesenheit glänzten. Angesichts des Missionsvorsprungs der katholischen Seite bis 1700, der die Bewunderung der ersten protestantischen Erwecker des Missionsgedankens auf sich zog, kann sich

1 Vgl. dazu Mariano DELGADO/David NEUHOLD, 90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF. Einige Aspekte ihrer Geschichte, in: *ZMR* 90 (2006) 275-298 (dort auch Lit.).
2 Josef SCHMIDLIN, Was wir wollen, in: *ZM* 1 (1911) 5-10, hier 7.8.9.
3 Ebd., 9.
4 Josef SCHMIDLIN, Die katholische Missionswissenschaft, in: *ZM* 1 (1911) 10-21, hier 16.
5 Ebd., 15f.
6 Ebd., 19.
7 Josef SCHMIDLIN, Katholische Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *ZM* 1 (1911) 213-227. Darin auf S. 213 das Zitat aus Gustav WARNECK, *Evangelische Missionslehre*. Ein missionstheoretischer Versuch, Gotha 1897, Bd. 1, 59.

Schmidlin nicht verkneifen, seinen Beitrag mit dieser ironischen Spitze abzuschließen: »So kann man ohne Übertreibung sagen, dass der Protestantismus sein Erwachen zum Missionssinn indirekt bis zu einem gewissen Punkte den katholischen Missionstheoretikern des 16. und 17. Jahrhunderts zu verdanken hat.«[8]

Man kann aber auch von »Prophetieversäumnis« im Gründungsjahr von *ZM(R)* und *IIMF* sprechen. Denn 1911 jährte sich zum 400. Male die berühmte Adventspredigt des Dominikaners Antón Montesino als Anfang der prophetischen Evangelisierung im Entdeckungszeitalter durch Anklage der kolonialen Ausbeutung; aber von dieser prophetischen Tradition ist im ersten Jahrgang der *ZM(R)* überhaupt nicht die Rede. Erst 1913 erscheint ein Beitrag Anton Freytags über »Spanische Missionspolitik im Entdeckungszeitalter«;[9] er nennt darin die Konzessionsbulle von 1493, die Einführung der Encomienda, die Errichtung der ersten Bischofssitze 1511, die Gesetze von Burgos 1512, die Bulle Pauls III. von 1537, den Kampf des Bartolomé de Las Casas' um die Neuen Gesetze 1542 und die Kritik der Missionspraxis durch José de Acosta um 1580, verliert aber kein Wort über die Predigt Montesinos und die damit gelegte prophetische Spur. Man kann dies damit entschuldigen, dass Las Casas' *Historia de las Indias*, die wichtigste Quelle über diese Predigt, erst 1875-1876 gedruckt werden konnte und im deutschen Sprachraum kaum rezipiert worden war.

Es war bereits von »prophetisch« und »Prophetie« die Rede, ohne diese Begriffe näher zu erklären. Wir setzen ja heute voraus, dass sie auf Anhieb im Sinne eines Christentums verstanden werden, das »die Zeichen der Zeit« wahrnimmt. Genügt dies? Was heißt »prophetisches Christentum«? Im Folgenden soll zunächst nach dem Prophetischen in der Bibel gefragt werden; danach werde ich das Wirken Montesinos und Las Casas' als Paradigma eines prophetischen Christentums vorstellen. Abschließend sollen einige Aufgaben prophetischen Christentums heute im Anschluss an das 2. Vatikanum skizziert werden.

1 Der prophetische Strom in der Bibel

Im Frühjahr 1973, im Alter von 18 Jahren, las ich eifrig das Buch *¡Yo creo en la esperanza!* des Jesuiten José María Díez-Alegría.[10] Ich habe es noch in meinem Bücherregal mit allerlei handschriftlichen Notizen am Rande versehen. In den Jahren des Spätfranquismus wirkte es auf mich wie eine Offenbarung. Denn darin war die Rede von einem »prophetischen«, d. h. gerechtigkeitssensiblen Christentum, das sich vorrangig um die Armen und Kleinen der Geschichte sorgt, auf kritische Distanz gegenüber den Mächten dieser Welt geht und auch innerhalb der Kirche die Prophetie im Sinne des Rufes nach den nötigen Kirchenreformen walten lässt: Es schien mir das Gegenbild dessen zu sein, was die Kirche in Spanien unter Franco geworden war. Der Autor war Soziologe, Professor an der Gregoriana und Bruder

8 SCHMIDLIN, Katholische Missionstheoretiker (wie Anm. 7), 227. Vgl. dazu Mariano DELGADO, Missionstheologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter, in: *ZMR* 87 (2003) 93-111.
9 Anton FREYTAG, Spanische Missionspolitik im Entdeckungszeitalter, in: *ZM* 3 (1913) 11-28.
10 José María DÍEZ-ALEGRÍA, *¡Yo creo en la esperanza!*, Bilbao 1972.
11 Vgl. die Hintergründe in: José María DÍEZ-ALEGRÍA, *Crónica de un libro*, Bilbao 1973.
12 DÍEZ-ALEGRÍA, *Esperanza* (wie Anm. 10), 61.
13 Ebd., 79.
14 Vgl. z. B. Ignacio ELLACURÍA, *Eine Kirche der Armen*. Für ein prophetisches Christentum. Aus dem Spanischen von Raúl FORNET-PONSE (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg 2011.
15 Vgl. dazu u. a. Frank-Lothar HOSSFELD, Art. Propheten, Prophetie II. Biblisch: 1. Altes Testament, in: *LThK*^{3} Bd. 9, 628-632; DERS., Biblische Prophetenbilder, in: Günter RIÔE/Heino SONNEMANS/Burkhard THEÔ (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Paderborn 1996, 923-937.
16 Vgl. Josef ERNST, Art. Propheten, Prophetie II. Biblisch: 2. Neues Testament, in: *LThK*^{3} Bd. 9, 632-633.

eines hochrangigen Generals. Er hatte das Buch ohne kirchliche Druckerlaubnis publiziert, ja, sogar gegen das ausdrückliche Verbot des Ordensgenerals Pedro Arrupe. Es wurde zum Bestseller, aber auch zum Skandal. Kirchliche und weltliche Autoritäten protestierten, und der Autor musste um einen – zunächst vorläufigen – Ausschluss aus der Gesellschaft Jesu bitten.[11] Am 25. Juni 2010 ist er im 99. Lebensjahr gestorben.

Díez-Alegría unterscheidet darin zwei grundlegende Religionstypen: den ontologisch-kultischen und den ethisch-prophetischen. Letzterer, der im Hunger und Durst nach Gerechtigkeit sowie im Tun der Liebe besteht, entspricht der Religion der Propheten Israels sowie der Religion Jesu und der ersten Christen, »wie sie im Neuen Testament vorgestellt oder wiedergegeben wird«.[12] Man findet darin Sätze wie diese: »Nach einem genuinen Christentum ist der Kult für die Liebe und die Gerechtigkeit da, und nicht umgekehrt [...]. In der ethisch-prophetischen Auffassung ist die Liebe zum Nächsten wie ein Sakrament der Gottesliebe [...]. Christus begegnet man in den Unterdrückten, die man zu befreien versucht, und nicht anderswo. Dies ist der tiefe Sinn des Gleichnisses vom Jüngsten Gericht, das uns das Matthäusevangelium erzählt (Mt 25,31-46).«[13] Dieses Verständnis eines prophetischen Christentums konvergiert mit dem Grundanliegen der Befreiungstheologien und der politischen Theologien.[14] Díez-Alegría interpretiert das Alte und das Neue Testament unter dieser Perspektive und kritisiert eine Kirche, die des Öfteren den ontologisch-kultischen Religionstyp vertrat. Gewiss, der prophetische Strom in der Bibel ist ein wenig komplexer, aber das von Díez-Alegría Hervorgehobene gehört wesentlich dazu.

In der Literatur wird betont, dass im Alten Testament die Propheten *nābī'*, »berufene Rufer« oder Mahner im Namen Gottes sind, dem sie sich unmittelbar verantwortlich fühlen. Sprachröhre Gottes zu sein ist das wesentliche Merkmal der Propheten: »Wohin immer ich dich sende, dahin wirst du gehen, und was immer ich dir auftrage, das wirst du reden« (Jer 1,7). Zu ihren Aufgaben gehört, das Volk Gottes an die Forderungen des Gesetzes und des Bundes zu erinnern, die Verfehlungen anzuklagen, Gottes Gericht, aber auch dessen Treue und Verheißungen anzukündigen, sowie die Zustände in Religion und Gesellschaft kompromisslos zu kritisieren (Kult- und Sozialkritik); dabei klagen die Propheten nicht so sehr die Verfehlungen des Einzelnen an, sondern eher so etwas wie »die strukturellen Sünden« des gesamten Volkes; nicht zuletzt gehört auch zum Amt der Propheten die Kritik der Politik Israels, wozu sie oft den Königen und Mächtigen furchtlos, die Tugend der Parrhesia praktizierend, ins Gewissen reden.[15]

Im Neuen Testament ist in verschiedenen Kontexten von Propheten die Rede. »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn« (Hebr 1,1). Ähnlich heißt es bei Lukas: »Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet, und alle drängen sich danach, hineinzukommen« (Lk 16,16). Demnach ist Jesus von Nazareth, mit dem das Reich Gottes hier und jetzt anbricht, der Überbieter und Aufheber des Prophetentums.[16] Er wird aber auch als »einer von den alten Propheten« (Mk 6,15), als »Prophet des Höchsten« (Lk 1,76), als »Prophet« (Joh 4,19) bzw. als »der Prophet, der in die Welt kommen soll« (Joh 6,14) bezeichnet. Als fleischgewordenes Wort Gottes offenbart er uns mit Vollmacht dessen Wesen und Antlitz, indem er die Botschaft der Propheten bestätigt und erhellt. Er sieht sich als Erfüllung der prophetischen Verheißungen einer frohen Botschaft für die Armen (Lk 4,16-21; Jes 61,1-2); er preist die Armen sowie diejenigen selig, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten; in der ethisch-prophetischen Tradition kündigt er an, dass wir am Ende nach der Liebe gefragt werden sollen (Mt 25,31-46); und er lehrt die untrennbare Einheit von Gottes- und Nächstenliebe als Kern des Gesetzes und der Propheten (Mt 7,12; Mt 22,40).

Andere Schriften des Neuen Testamentes vertiefen diese Spur, indem sie die Liebe zum Nächsten (1 Kor 13,13; 1 Joh 4,16.19-21) als Beweis der Gottesliebe betonen. An vielen Stellen, vor allem im paulinischen Korpus, wird das Prophetische eher als charismatisches Christentum, geisterfüllte Zukunftsweissagung und Zungenreden verstanden (1 Kor 12,10; 12,28; 13,9; 14,29; 14,32; 14,37; 2 Thess 2,2) bzw. als ein weiteres Amt neben Aposteln und Lehrern (1 Kor 12,28). Aber auch hier gilt das mahnende Wort des Paulus über den Primat der Liebe: »Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüsste, und alle Erkenntnis hätte [...], hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts« (1 Kor 13,2).

Die Christentumsgeschichte bietet uns ein zwiespältiges Ergebnis: einerseits haben darin Christen nie gefehlt, die den ethisch-prophetischen Strom im Sinne der untrennbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, der Verkündung der frohen Botschaft für die Armen, der Anklage der politischen Ungerechtigkeit als struktureller Sünde, der Konfrontation der Mächtigen mit den Forderungen des Evangeliums, und nicht zuletzt auch der Kirchenreform furchtlos, »gelegen wie ungelegen« (2 Tim 4,2), in Erinnerung gerufen haben. Andererseits finden wir auch eine Einengung des Prophetischen auf »Vorhersage künftiger Dinge«, oder eine ekklesiologische Vereinnahmung bzw. Stilllegung desselben in dem Sinne, dass sich »das kirchliche Lehramt als Fortsetzung des Prophetentums Christi« und als dessen Verwalter versteht[17] – und sich daher mit jenen sendungsbewussten Propheten, die auch die Kirche kritisieren, besonders schwer tut.

2 Montesinos Predigt und Las Casas' Wirken als Paradigma eines prophetischen Christentums

Vor dem Hintergrund der mittelalterlichen, kurialen Lehenstheorie »schenkte, gewährte und übertrug« der Borgia-Papst Alexander VI. mit der Bulle »Inter caetera« vom 4. Mai 1493 den spanischen Königen »für alle Zeiten« die neu entdeckten und neu zu entdeckenden Inseln und Festländer innerhalb einer bestimmten Demarkationslinie (der andere Teil galt den Portugiesen). Er verband dies mit dem Auftrag, die neuen Menschen im katholischen Glauben zu unterrichten und sie zu guten Sitten zu erziehen.[18] Unter Berufung auf diese Bulle wurde die Herrschaft mit Conquistas gewaltsam übernommen; und zur besseren Evangelisierung und Zivilisierung der »Indios« wurden diese als Arbeitskraft der Obhut der

17 Vgl. diesbezügliche Belege in Jürgen WERBICK, Art. Propheten, Prophetie III. Systematisch-theologisch, in: *LThK* ³ Bd. 9, 633-635.
18 Vgl. den lateinischen Text der Bulle in: *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, hg. v. Josef METZLER, Vatikanstadt 1991, Bd. 1, 79-83. Deutsche Übersetzung in: Mariano DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika*. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, Düsseldorf 1991, 68-71.
19 John MAJOR, *In secundum librum sententiarum*, Paris 1519, f. clxxxvij^{r}.
20 Zum Einfluss des Prophetismus Savonarolas auf die Dominikaner Kastiliens um 1500 vgl.: Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI* (Biblioteca de teólogos españoles 7), Salamanca 1941, 6-17; Julia BENAVENT, Fray Girolamo Savonarola en España, in: Donald WEINSTEIN e. a. (eds.), *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y en Europa*, Florenz 2004, 281-294.
21 Zu dieser Auslegung von Mt 25,31-46 vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Wo der Arme ist, da ist Jesus Christus, in: DERS., *Nachfolge Jesu und Option für die Armen*. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Mariano DELGADO (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 10), Fribourg/Stuttgart 2008, 43-59.
22 So heißt es im gemeinsamen lateinischen Brief der Dominikaner und Franziskaner Españolas an den Hof vom 27. Mai 1517: »Weder der Pharao noch das ägyptische Volk unterdrückte so grausam die Kinder Israels, und auch nicht die Verfolger der Märtyrer die Kinder der Kirche.« Miguel Angel MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio*. La obra de Fray Pedro de Córdoba O. P. (1482-1521), Madrid 1983, 253.
23 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1995, 226.
24 Vgl. dazu Michael SIEVERNICH, Anfänge prophetischer Theologie. Antonio Montesinos Predigt (1511) und die Folgen, in: DERS. u. a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation*. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 77-98.

Spanier in Encomiendas unterstellt. Alsbald wurde daraus eine unbarmherzige Ausbeutung. Aber die humanistische Gelehrtenrepublik gab sich mit dem aristotelischen Argument des in Paris lehrenden schottischen Theologen John Major († 1550) zufrieden. 1509 sagte er, dass die Spanier über die Indios herrschen können wie »die Griechen über die Barbaren«. Da jene »Sklaven von Natur« seien, regiere sie rechtens »die erste Person, die sie erobert«.[19]

Nachdenklich wurde man erst nach der Ankunft der Predigerbrüder in Santo Domingo Ende 1510. Und dies ist kein Zufall. Denn sie gehörten zum Observantenzweig der soeben reformierten kastilischen Provinz, in dem die Wiederentdeckung des prophetischen Christentums durch den Ordensbruder Girolamo Savonarola († 1498) einen fruchtbaren Boden gefunden hatte.[20] Sie waren ausgebildet in einer lebensnahen (thomistischen) Theologie, die Fragen von Gerechtigkeit und Recht ernst nahm und so die prophetischen Traditionen Israels wach hielt. Zudem loderte in ihren Herzen das Feuer der Nachfolge Jesu in der tätigen »Kompassion«, d. h. die Suche nach dessen Antlitz »in den Armen und Leidenden« nach Mt 25,31-46.

Die Unterdrückung der Indios, die nach Relecture der erwähnten Matthäusstelle in einer universalen Perspektive auch als Heiden zum mystischen Leib Christi gehörten,[21] durch »Christen« war für sie noch schlimmer als die der Kinder Israels unter dem Pharao.[22] Ausgehend vom Evangelium »Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft …« (Joh 1,23), stellte Antón Montesino am vierten Adventssonntag 1511 die entscheidenden Fragen freimütig von der Kanzel: »Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? […] Sind sie etwa keine Menschen? […] Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht? Wie könntet ihr in einem so tiefen, so bleiernen Schlaf versunken sein? Haltet es für gewiß, dass ihr euch in dem Zustand, in dem ihr euch befindet, nicht besser retten könnt als die Mauren oder Türken, denen der Glaube an Jesus Christus fehlt und die ihn nicht haben wollen.«[23]

Wie so oft musste das Evangelium zunächst und vor allem »in der Kirche« gepredigt werden. Aber dies ist nicht das einzige Merkmal des darin vorkommenden »prophetischen Christentums«, über das so viel geschrieben worden ist.[24] Wir können daran ersehen, wie dieses angesichts des von Christen geschaffenen Unrechts, das Leid und Elend des Nächsten hervorruft, überhaupt entsteht: Es beginnt mit der Öffnung des Herzens zur Kompassion mit fremdem Leid, zu einem empathischen Blick für die leidenden Opfer wie für die christlichen Täter, die ihr Heil aufs Spiel setzen. Dies führt beim Propheten zu einer »moralischen Unruhe«, zur Beurteilung des Tatbestandes (hecho) im Lichte des Evangeliums und des natürlichen, positiven und göttlichen Rechtes (derecho), und schließlich zum Entschluss zur prophetischen, unerschrockenen Rede »innerhalb der Kirche«, da Christen die primären Adressaten des prophetischen Weckrufs sind. Entscheidend ist bei der christlichen Prophetie, dass man sich damit nicht leicht tut, dass man sich an den Maßstäben des Evangeliums orientiert, und dass man sich im Gebet und in der Kontemplation vergewissert, ob dieser Schritt im Sinne der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe wirklich geboten ist.

Gerade dies taten die ersten Dominikaner Españolas, wie Las Casas berichtet: »Die Ordensbrüder, die bestürzt waren, als sie von solchen der Menschlichkeit und christlichen Sitte derart widersprechenden Werken hörten, faßten neuen Mut, den Grundsatz, das Mittel und den Zweck dieser entsetzlichen und ungewöhnlichen Form tyrannischer Ungerechtigkeit zu bekämpfen; und da sie inbrünstig, eifrig und glühend für Gottes Ehre eintraten und sie das vielfache Unrecht schmerzte, das man Gottes Gesetz und Geboten antat […], flehten sie zu Gott und empfahlen sich Ihm angelegentlich mit ständigen Gebeten, Fasten und Vigilien, damit Er sie erleuchte und sie sich nicht bei einer Sache irrten, bei der soviel auf dem Spiel

stand, weil sie ihnen so ungewöhnlich und unerhört erscheinen mußte, und damit sie Leute aufwecken könnten, die in einem solch abgrundtiefen Schlaf und so gefühllos ruhten; und nachdem sie sich schließlich reiflich und oft beraten hatten, beschlossen sie, öffentlich von den Kanzeln zu verkündigen und zu erklären, in welchem Zustand sich unsere Sünder befanden, die diese Menschen beherrschten und unterdrückten, und wodurch sie ihren Lohn erhalten würden, nachdem das Ende für ihre unmenschlichen Grausamkeiten und ihre Habsucht gekommen wäre, wenn sie in diesem Zustand sterben sollten.«[25]

Dass der Obere der Dominikaner in Spanien, Alonso de Loaysa, sich entrüstet zeigte und solche Predigten verbot, weil er darin eine Infragestellung der päpstlichen Konzessionsbulle sah, und dass auch König Ferdinand ähnlich reagierte,[26] entspricht der oben erwähnten ekklesiologischen Stilllegung der Prophetie in der Christentumsgeschichte. Aber das prophetische Gewissen, »das an der Macht der Mächtigen rüttelt, das Recht der Entrechteten aufrichtet, sich gelassen zwischen die Stühle setzt und nicht aufhört, die Ruhe derer zu stören, deren Macht auf Kosten des Rechtes der anderen geht«[27] – dieses Gewissen, ist es einmal unruhig geworden, lässt sich nicht mehr zum Schweigen bringen.

Mit der Predigt Montesinos gaben die ersten Dominikaner Españolas dem Christentum, kaum dass es die Neue Welt »in irdenen Gefäßen« (2 Kor 4,7) erreicht hatte, seinen ureigenen Charakter als prophetische Religion der Armen, der Mühseligen und Beladenen zurück,[28] denen das Evangelium vom Reich als »eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft der Befreiung«[29] verkündet werden soll. Sie streuten so eine prophetische Saat aus, die im Herzen des Bartolomé de Las Casas keimen und in seinem Lebenswerk reiche Früchte tragen wird.

Las Casas ist in der Tat ein Paradigma des Propheten in der Christentumsgeschichte, »ein ›Prophet‹ im biblischen Sinne des Wortes«,[30] wie Marie-Dominique Chenu geschrieben hat. Es ist hinreichend bekannt, wie sein Bekehrungsprozess auf die moralische Unruhe zurückgeht, die von der Predigt Montesinos ausgelöst wurde, und wie er diesen mit einem Text aus Jesus Sirach 34,21-27 illustriert. Ich selbst habe viel darüber geschrieben.[31] Daher werde ich mich nun auf das Aufzeigen einiger wichtiger Merkmale eines prophetischen Christentums in Leben und Werk Las Casas' beschränken.

1 *Bewusstsein seiner Berufung als »unbewaffneter Prophet«*. Das Wort »Prophet« war damals eher als Synonym für Zukunftsdeuter oder Wahrsager geläufig. In diesem »ironischen« Sinne verwenden es die Begleiter des Kolumbus angesichts seiner Fähigkeit, ein Gewitter anzukündigen.[32] Und im selben Sinne wird Las Casas vom Franziskaner Toribio de Benavente Motolinía spöttisch als »Möchtegern Wahrsager oder Prophet« bezeichnet,

25 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 2 (wie Anm. 23), 224.

26 Vgl. die Briefe Loaysas und des Königs im März 1512 in: José María CHACÓN Y CALVO, *Cedulario Cubano. Los orígenes de la colonización*, vol. 1 (1493-1512) (Colección de Documentos inéditos para la historia de Hispano-América 6), Madrid o. J. (1929), Dok. 95, 96, 100 und 101.

27 Joseph RATZINGER, Das Gewissen in der Zeit, in: *Über Reinhold Schneider*, hg. v. Carsten Peter THIEDE, Frankfurt/M. 1980, 99-113, hier 109.

28 Pedro HENRIQUEZ UREÑA, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México 1964, 20.

29 So die Definition des Evangeliums in der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre *»Libertatis nuntius« über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«* vom 6. August 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1984, Vorwort.

30 Marie-Dominique CHENU, *La Parole de Dieu*, vol. 2: L'Evangile dans le temps, Paris 1964, 201-212, hier 208; zu Las Casas als Prophet vgl. (Auswahl): Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, El perfil profético del Padre Las Casas, in: *Studium* 15 (Madrid 1975) 281-359, 331-342; DERS., El protector de los americanos y profeta de los españoles. Los dos perfiles de la personalidad del Padre Las Casas, in: *Studium* 14 (Madrid 1974) 543-565; DERS., La fidelidad del Padre Las Casas a su carisma profético, in: *Studium* 16 (Madrid 1976) 65-109; Carlos SORIA, Fray Bartolomé de Las Casas, profeta cristiano, in: *Crítica* (Madrid 1974) 33-35; DERS., Fray Bartolomé de Las Casas, historiador, humanista o profeta?, in: *Ciencia Tomista* 101 (1974) 411-426; Marcel BATAILLON, Las Casas, un profeta?, in: *Revista de Occidente* 47 (Madrid 1974) 279-291; Luciano PEREÑA, Bartolomé de Las Casas, profeta de la liberación. Derechos y deberes de las naciones, in: *Arbor* 89 (Madrid 1974) 21-34; Enrique DUSSEL, Fray Bartolomé de Las Casas, profeta crítico del imperialismo europeo, in:

weil er Gottes Gericht über Spanien ankündigte, wenn man mit den Conquistas und Encomiendas sowie der Missionierung unter Zwang nicht aufhören sollte.[33] Las Casas selbst hat sich weder in diesem noch im anderen Sinne als Prophet bezeichnet. Gleichwohl war er sich bis zu seinem Tod dessen bewusst, dass er von Gott gesandt worden war, »den Königen und der Welt gegenüber« die Wahrheit über die Behandlung der Indios durch die Christen zu enthüllen.[34] Gewiss, die Sprache, mit der Las Casas dies immer wieder ausdrückt, klingt »quichotisch«. Aber es handelt sich nicht um eitle oder wirklichkeitsfremde »Quichotterie«, sondern um das Bewusstsein seiner strengen Verantwortung vor Gott für die ihm übertragene, prophetische Aufgabe.

Nach seiner Bekehrung eilt er 1515 zum Dominikaner Pedro de Córdoba, seinem bewunderten Seelenführer, und gelobt ihm: »Pater, ich werde alle Mittel erproben, die mir möglich sind, und ich will alle Mühen bestehen, die mir auferlegt werden, um das Endziel der Aufgabe zu erreichen, die ich begonnen habe; und ich hoffe, dass unser Herr mir beisteht; und sollte ich es nicht erreichen, so werde ich das getan haben, wozu ich als Christ verpflichtet war.«[35] Im Anschluss an die Kontroverse von Valladolid mit Juan Ginés de Sepúlveda begründet er seinen apologetischen Kampf für die Indios mit diesen Worten: »Im Bewusstsein dessen, dass ich Christ, Ordensbruder, Bischof, Spanier und Untertan der Spanischen Könige bin, konnte ich es nicht lassen, das Schwert meiner Feder zur Verteidigung der Wahrheit, der Ehre des Hauses Gottes und des sanften Evangeliums Jesu Christi zu schwingen [...] Aus all diesen Gründen sehe ich mich gezwungen, mich wie eine Mauer gegen die Unfrommen zu stellen, um jene sehr unschuldigen Völker zu verteidigen, die demnächst in das wahre Haus Israels eingeführt werden sollten, aber von grausamen Wölfen unaufhörlich verfolgt werden.«[36] Der wahre christliche Prophet ist »unbewaffnet« und hat nur die Macht des Wortes.[37] Dieses hat aber wie bei Las Casas die Schärfe eines Schwertes.

2 *Option für die Indios als die Armen und Bedrängten seiner Zeit.* Die vorrangige »Option für die Armen«, von der heute so viel gesprochen wird, ist ein Grundmerkmal des prophetischen Christentums. Die Propheten bezeugen, dass Christus vom Vater gesandt wurde, »den Armen frohe Botschaft zu bringen« (Lk 4,18). Auch Las Casas hat dies zu seiner Zeit eingeklagt, und zwar nicht nur auf der Ebene der Werke der Barmherzigkeit, sondern auch als politische Forderung von Gerechtigkeit und Recht für die Indios als »die erbarmungswürdigsten, niedergeschlagensten, am meisten beleidigten, ohnmächtigsten, schutzlosesten und bedürftigsten« Menschen, »welche auf dem Erdenrund zu finden sind, an deren Trübsalen und Nöten man auch mit größter Anstrengung, Zuneigung und Wirksamkeit Anteil zu nehmen hat«.[38]

Contacto 11 (Mexiko 1974) n. 5, octubre 1974, 27-33; Alain MILHOU, Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apo-calyptique et du messianisme, in: *Autour de Las Casas*. Actes du colloque du Ve Centenaire 1484-1984 (Toulouse, 25-28 octobre 1984), Paris 1987, 77-106; Philippe Ignace ANDRÉ-VINCENT, Le prophétisme évangélique de Barthélemy de Las Casas, in: ebd. 107-115 ; DERS., Le prophétisme de Barthélemy de Las Casas, in: *Nouvelle Revue Théologique* 101 (1979) 541-560; Michael SIEVERNICH, Der unbewaffnete Prophet. Die »Brevísima relación« des Las Casas als »Fürstenspiegel«, in: *ZMR* 79 (1995) 193-206.

31 Vgl. eine Synthese meiner Forschungen in: Mariano DELGADO, *Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit*. Das Christentum des Bartolomé de Las Casas, Fribourg 2001.

32 Bartolomé de Las Casas, Historia de las Indias, ed. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, in: DERS., *Obras completas*, ed. Paulino CASTAÑEDA DELGADO, vol. 4, Madrid 1994, 1308 (Buch II, Kap. 5).

33 Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V, Enero 2 de 1555, in: Fray TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Claudo ESTEVA (Crónicas de América 16), Madrid 1985, 299-326, hier 310.

34 So u.a. in: LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 2 (wie Anm. 23), 206. Vgl. ähnliche Aussagen im Las Casas' Testament: LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1996, 517f.

35 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 2 (Anm. 23), 266.

36 Bartolomé de LAS CASAS, Apologia, ed. Angel LOSADA, in: DERS., *Obras completas* (wie Anm. 32), vol. 9, Madrid 1988, 72f.

37 Vgl. SIEVERNICH, Der unbewaffnete Prophet (wie Anm. 30).

38 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1 (wie Anm. 34), 437f.

3 *Klarstellung des Gottesbildes.* Wo Christen mit ihrem Verhalten das Gottesbild verdunkeln, hat der Prophet den Gott Jesu Christi ins rechte Licht zu rücken. Das gehört zu den wichtigsten prophetischen Leistungen Las Casas'. Gott ist für ihn der »Vater des Erbarmens« (2 Kor 1,3), einer, dessen Wille darin besteht, »dass alle gerettet und zur Erkenntnis seiner gelangen« (1 Tim 2,4), einer, »der die Bekehrung der Welt zum Glauben an ihn mit Erbarmen, Milde, Sanftmut, Frieden und Frömmigkeit erreichen wollte«[39], einer, »der, als er den Sohn [...] von weitem sah, im Innersten von Mitleid bewegt wurde«[40], einer, der seinen Sohn nicht in die Welt gesandt hat, »dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde«, einer also, der seinen Sohn nicht als Ankunft der Gerechtigkeit, »sondern der Barmherzigkeit« in die Welt sandte,[41] schließlich einer, der als guter Hirt nicht gekommen ist, »zu stehlen, zu schlachten und zu vernichten«, sondern damit die Indios durch die Evangelisierung »das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10).[42] Ein solcher Gott will, dass wir sein Evangelium »sanft und barmherzig« verkünden, dass wir »Barmherzigkeit gegen die Bedrängten zeigen«[43], die Bedrängten befreien und den Verängstigten zur Hilfe eilen.[44]

4 *Differenzierte Evangelisierung unter Gerichtsbewusstsein.* Las Casas möchte den Opfern und den Tätern, den Indios und den Spaniern, das befreiende »Evangelium des Lebens« verkünden. Aber dieses muss ihnen auf je verschiedene Art und Weise gepredigt werden, wenn es prophetisch wirken soll. Gerade dies tut Las Casas, so dass er der Gefahr einer unverbindlichen, subjekt- und situationslosen Gottesrede entgeht.

Gegenüber den Indios betont er das Motiv des »barmherzigen Vaters« und des »guten Hirten«. Ein solcher Gott ist vom Leiden der Opfer der Geschichte zutiefst affiziert, vor allem dann, wenn, wie Las Casas schreibt, »das Geschrei soviel vergossenen Menschenblutes schon zum Himmel« steigt und auch »die Erde selbst [...] es nicht mehr ertragen« kann, »dass sie so sehr von Menschenblut getränkt ist«.[45] Las Casas ist sogar davon überzeugt, dass angesichts der Gräueltaten von »Christen« in der Neuen Welt »die Engel des Friedens weinen, ja Gott selbst Tränen vergießt«.[46]

Ein solcher Gott erbarmt sich aber auch der Täter: durch seine Propheten lässt er ihnen seinen Zorn ankündigen, damit sie von den »überaus großen Sünden«, die gegen den Glauben, die Ehre Gottes »und gegen die Nächsten begangen wurden«,[47] Abschied nehmen, den Todesweg verlassen und den Lebensweg wählen. Seit seinem langen *Brief an den Indienrat* vom Januar 1531 wird Las Casas immer wieder von einem Gott reden, »der ein gerechter

39 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1 (wie Anm. 34), 349.
40 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1994, 150.
41 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 1 (wie Anm. 40), 177.
42 Ebd., 303.
43 Ebd., 232.
44 Vgl. LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1 (wie Anm. 34), 346.
45 Ebd., 347.
46 Ebd., 348.
47 Ebd., 135f.
48 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Memoria de Dios y teología, in: *Las Casas entre dos mundos*. Congreso teológico internacional (Lima, 26-27-28 de Agosto de 1992), Lima 1993, 27-46, hier 32: vgl. auch DERS., Wenn wir Indianer wären ..., in: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik*. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 32-44; DERS., Auf der Suche nach den Armen Jesu Christi. Evangelisierung und Theologie im 16. Jahrhundert, in: Giancarlo COLLET (Hg.), *Der Christus der Armen*. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Freiburg 1988, 37-56; DERS., *En busca de los pobres de Jesucristo*. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, Lima 1992 (Salamanca 1993).
49 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 2 (wie Anm. 23), 291.
50 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1 (wie Anm. 34), 297.
51 Vgl. Unsere Hoffnung. Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit, in: GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Beschlüsse der Vollversammlung*, Bd. 1, Freiburg ^{2}1978, 71-111 (Einleitung von Theodor Schneider: 71-84; Beschluss: 84-111), Gericht: I 4, 92f.
52 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/2: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1997, 261-266, hier 261.
53 Ebd., 264.
54 Ebd., 265f.

Richter ist«; er beschwört den schrecklichen Tag »des überaus gerechten und strengen göttlichen Gerichtes«, an dem seinen Landsleuten, vor allem der Krone und den Mitgliedern des Königlichen Rates, genaueste Rechenschaft über das ihnen anvertraute Evangelisierungswerk abverlangt werden wird; spätestens an diesem Tag werden alle Untaten ans Licht kommen, und Gott wird jedem in Liebe *und* Gerechtigkeit nach seinen Werken vergelten.

Das Gerichtsbewusstsein nach Mt 25,31-46 ist, wie Gustavo Gutiérrez bemerkt hat,[48] die zentralste Intuition in der Gottesrede Las Casas'. Dies führt ihn nicht nur dazu, in den misshandelten Indios das Antlitz des »gegeißelten Christus« zu entdecken,[49] sondern auch zu einer Gerichtshoffnung für diese. Je älter er wird, desto mehr rückt dies in den Vordergrund. In seinem *Traktat über die Schätze Perus* hält er fest: »Mir scheint, sie [die Indios] könnten allenfalls einen gewissen Trost und Hilfe in der Vorstellung finden, dass am Tag des Gerichts, wenn alle herbeigerufen und angehört, wenn ihre und der anderen Völker Verdienste und Sache erörtert, wenn alle Listen und Machenschaften der Tyrannen und die Nichtigkeit ihres Tuns offengelegt und durch das Wort des gerechten Richters zur ewigen Strafe verurteilt werden, die Unschuld derer, die von jenen hienieden Übles erlitten, so nicht anderweitige Sünden es verhindern (für die es auch ohne Glauben keine Entschuldigung gibt), zu Tage tritt, verteidigt und geschützt wird.«[50]

5 *Den Mächtigen ins Gewissen reden.* Aber es ist wichtig, dass wir der prophetischen Gottesrede Las Casas' nicht nur »Gerichtsbewusstsein« abgewinnen, sondern auch das »pastoralkluge« Richten der Gerichtsbotschaft an die richtige Adresse. Er versteht sie als eine »befreiende«, die allen Opfern, »die Unrecht leiden, eine unverlierbare Hoffnung zusagt«, als »Tröstungs- und Ermutigungskraft« angesichts geschichtlicher Bedrängnis, aber auch als eine Botschaft, die alle erbarmungslosen Täter der Geschichte an Gottes Strenge und Gerechtigkeit erinnert. Häufig haben Christen – wie das Dokument »Unsere Hoffnung« der Würzburger Synode 1975 anmahnte – den befreienden Charakter der Gerichtsbotschaft in der Kirche selbst verdunkelt, weil sie diese zwar laut und eindringlich vor den Kleinen und Wehrlosen, aber häufig zu leise und halbherzig vor den Mächtigen dieser Erde verkündet haben.[51] Las Casas steht hier in der Tradition der alttestamentlichen Propheten, die »den Königen« furchtlos ins Gewissen reden. Er hatte es mit den mächtigsten Königen seiner Zeit zu tun, mit Karl V. und Philipp II., die sich als der David und der Salomon Spaniens verstanden. Und beide erinnerte er an die Forderungen des Wortes Gottes.

Ein gutes Beispiel prophetischer Rede ist das Schreiben, mit dem Las Casas seine letzten Werke, den *Traktat über die Schätze Perus* und den *Traktat über die zwölf Zweifelsfälle* 1564 Philipp II. widmete. Er erinnert diesen daran, dass nach der Bibel die Könige »nur zeitlich eingesetzte Stellvertreter und Statthalter Gottes sind, die ersten Diener und Vollstrecker der göttlichen Vorsehung«; dass auch nach den »klugen weltlichen Gelehrten« die Könige den Völkern »wie Väter und Hirten« sind.[52] Danach bekundet Las Casas, dass er berufen war, den Königen Spaniens das Geheimnis über die Unterdrückung der Indios zu offenbaren, und dass er dazu diesen Traktat geschrieben habe, in dem er u. a. auf zwölf Zweifelsfälle antwortet, die ihm ein Ordensbruder vorgelegt hatte: »Ich war zur Antwort durch göttliches Gebot verpflichtet, wie es Petrus in 1 Petr 3,15-16 verkündet: ›Seid allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der von euch Rechenschaft über die Hoffnung fordert, die ihr in euch habt; doch mit Sanftmut und Furcht‹.«[53] Las Casas versteht sein Wirken als »fundamentaltheologische« Aufgabe! Dann fordert er den König auf, endlich »jene Übel auszumerzen und einen gänzlich anderen als den bisher eingeschlagenen Weg zu gehen. Vielleicht werden Sie auf diesem Weg die Gefahr bannen, in der Spanien unbesorgt darüber lebt, daß Gott die Strenge seines Zorns über es ausgießt [...] Was mich betrifft, so habe ich die Sache pflichtgemäß geschildert.«[54]

6 *Ein betender Prophet, der mit seinem Gott ringt.* Erst diese Dimension, Ausdruck seiner mystischen Erfahrung, erweist Las Casas als einen wirklichen christlichen Propheten. Zahlreiche Zeugnisse belegen seine Gebetspraxis. Er selbst sagt, es scheine, dass er geboren wurde und Gott ihn dazu bestimmt habe, »um [vor Gott und den Menschen] ständig fremden Kummer zu beweinen«, den er freilich nicht weniger tief empfinde, »als wenn er mein eigener wäre«. So kann er nicht umhin, festzuhalten, was seine Seele ihm »jeden Tag beschreibt und beweint«, obwohl er »so leben könnte, wie andere leben, die dies nämlich übergehen, dabei aber vielleicht das Risiko eingehen, ihre Rettung aufs Spiel zu setzen«.[55] Aus den vielen fremden Zeugnissen seien hier nur zwei von Tomás de la Torre genannt, seinem Mitbruder und Mitarbeiter während der Zeit als residierender Bischof von Chiapa (1544-1546). De la Torre berichtet, wie sich Las Casas nachts in seiner Kammer lange Stunden dem Gebet widmete, wobei sein Seufzen und Klagen die Ordensbrüder tief beeindruckte.[56] Und als Las Casas 1545 die erbitterte Feindschaft der Gerichtsbeamten der *Audiencia de los Confines* zu spüren bekam, von denen er forderte, sie sollten den Untaten der Spanier Einhalt gebieten, wie dies die königlichen Neuen Gesetze vorsahen, soll er in Tränen zu Gott gebetet haben: »Herr, Du weißt, was ich damit beabsichtige und was ich damit verdiene, nämlich Hunger, Durst, Ermüdung und den Hass aller; wenn ich mich täusche, so täusche ich mich um deines Evangeliums willen; aber so wie ich es verstehe, glaube ich, mich nicht zu täuschen; und wenn ich es nicht richtig verstehen sollte, so wirst Du, Herr, mich erleuchten, damit ich nicht das Ärgernis bleibe, das ich in dieser Welt bin.«[57]

7 *Kirchenkritische Dimension.* Auch diese darf bei einem christlichen Propheten nicht fehlen, denn seine primäre Hauptaufgabe ist die Evangelisierung der Kirche, das Wecken der verschlafenen Gewissen der Christen in der jeweiligen Zeit. In der ethisch-prophetischen Tradition der Bibel ist Gott der Hüter der Gerechtigkeit: »Recht und Gerechtigkeit sind die Stützen deines Thrones« (Ps 89,15). Wenn Las Casas daher von der Kirche spricht, hegt er die Vision, dass auch diese »die Hüterin der Gerechtigkeit« sein und »in sich genauso wenig wie in anderen Unrecht« dulden sollte.[58] Wir wissen, dass Las Casas selbst seine Rolle als Bischof in der alten advokatorischen Tradition – der Bischof als Vater der Armen, als Ankläger der Ungerechtigkeit und Hüter der Gerechtigkeit – gesehen hat. Für ihn war es selbstverständlich, dass dies auch für alle Bischöfe gelten sollte. Daher hat er einen kleinen Traktat geschrieben, um mit Vernunftgründen nachzuweisen, dass die Bischöfe »unermüdlich und unerbittlich« für die Befreiung der Unterdrückten einzutreten haben.[59]

Ausgehend von dieser Vision der Kirche kann Las Casas nicht umhin, die Verfehlungen der Kirche seiner Zeit im westindischen Kontext mit beißender Ironie zu kritisieren. So etwa das Betrachten der Werke der Barmherzigkeit als Ersatz für die gebotene Gerechtigkeit und Restitutionspflicht: »Und wenn sie lange Zeit in einer Einöde bei strengster Bußübung gelebt haben, bekennen sie, dass Gott barmherzig sei und sich erbarme, und meinen deshalb, dass

55 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1 (wie Anm. 34), 490f.
56 Vgl. Francisco XIMÉNEZ, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 4 Bde. (Biblioteca Guatemalteca de cultura popular 81-84), Guatemala 1965, hier Bd. 3, 666.
57 Ebd., 776.
58 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/2 (wie Anm. 52), 239. Vgl. dazu: Mariano DELGADO, »Hüterin der Gerechtigkeit«. Mystik, Politik und Kirche bei Bartolomé de Las Casas, in: Dietlind LANGER u. a. (Hg.), *Gottesfreundschaft*. Christliche Mystik im Zeitgespräch (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 9), Fribourg/Stuttgart 2008, 173-186.
59 Vgl. LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/1 (wie Anm. 34), 101-112. Vgl. dazu Michael SIEVERNICH, Das Amt des Bischofs nach Las Casas, in: *»Den Armen eine frohe Botschaft«*. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. von Josef HAINZ u. a., Frankfurt/M. 1997, 267-281.
60 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 1 (wie Anm. 40), 290f.
61 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 3/2 (wie Anm. 52), 382f.
62 LAS CASAS, *Werkauswahl* Bd. 1 (wie Anm. 40), 331.
63 Ebd., 335.

er ihnen die Plünderungen und Übel, die sie gegen Gott und zum Leidwesen von Millionen ihrer Nächsten verübt haben, nicht anrechnen werde; denn sie verfügen in Testamenten und in ihrem letzten Willen, um die Überschreitungen zu sühnen, von den Gütern, die sie zurücklassen, sollen zehn oder mehr Arme gekleidet oder in irgendeinem Kloster ein Altar errichtet werden, an dem drei oder vier Messen pro Woche gelesen werden«.[60]

Las Casas geht einen Schritt weiter. Er kritisiert nicht nur die fehlgeleitete Frömmigkeit der Gläubigen, sondern auch die Praxis der Seelsorger selbst, einschließlich der Bischöfe, die es besser wissen müssten: »Alle Ordensleute und Kirchenmänner begehen eine Todsünde, wenn sie irgendwelche Spenden und Gaben von den Encomenderos annehmen, auch wenn sie damit Kirchen und Klöster für den Altardienst bauen, es in Gold, Silber und Schmuck anlegen, Kapläne einstellen oder Kapellen und Begräbnisstätten bauen.«[61]

Ebenso kritisiert Las Casas, dass Missionare bei der Evangelisierung der Indios nicht selten auf Züchtigungsmethoden zurückgriffen, wie Prügeln, Peitschen, Fesseln, körperliche Strafen oder das Einjagen von Angst. Glaubensboten, die solches tun, »irren und verschulden sich sehr – auch dann, wenn sie die Macht und Autorität von Bischöfen haben mögen«.[62]

8 *Stein des Anstoßes.* Wir sahen oben, wie Las Casas darunter litt, dass er ein Ärgernis in dieser Welt geworden war. Sein missionstheologisches Hauptwerk schließt er mit dem Bibelwort ab: »Wenn der Wandel eines Menschen dem Herrn wohlgefällt, so wird er auch seine Feinde zum Frieden mit ihm bringen« (Spr 16,7).[63] Dieser Sehnsucht nach Frieden mit seinen Feinden zum Trotz ist Las Casas eine der meistverleumdeten Gestalten der Welt- und Kirchengeschichte geworden, eben ein Stein des Anstoßes. Er teilt damit das Schicksal vieler christlicher Propheten, die angesichts des zum Himmel schreienden Unrechts nicht nur »karitativ«, sondern auch »politisch« im Sinne des Kampfes um Gerechtigkeit und Recht für die Opfer der Geschichte das messianische Programm Christi in der Synagoge von Nazareth als ein Programm des Erbarmens einschließlich des Bekehrungsappells an die Täter zu verwirklichen suchten.

3 Prophetisches Christentum heute

Allgemein verstehen wir heute unter »prophetisches Christentum«, dass die Christen und die Kirche »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art«, als eigene »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« empfinden (*Gaudium et spes*, 1), in den »Armen und Leidenden« das Antlitz Christi suchen und erkennen (*Lumen gentium*, 8), und mitten in den Konflikten der Zeit für Gerechtigkeit und Recht, für Frieden, Freiheit und Wahrheit eintreten (wie es an vielen Stellen von *Gaudium et spes* heißt). Es ist allerdings ein paradoxer Befund, dass die Konzilstexte, die ein solches Christentum vertreten, überhaupt nicht Worte wie »Prophet« oder »prophetisch« dafür verwenden. Diese kommen in den Konzilstexten eher im Sinne der Bezeichnung der drei Ämter Christi und der Teilhabe der gesamten Kirche daran, nicht nur der Hierarchie, sondern auch der Laien vor (*Lumen gentium*, 12, 17, 31, 35; *Ad gentes*, 15; *Apostolicam auctuositatem*, 2, 10); oder es ist im Sinne der Ankündigung und Erfüllung der Verheißung (*Lumen gentium*, 6, 55; *Dei verbum*, 3, 4, 7, 12, 14, 17; *Ad gentes*, 9; *Presbyterorum ordinis*, 11; *Unitatis redintegratio*, 21; *Nostra aetate*, 4) bzw. der Anerkennung Jesu als Propheten durch die Muslime davon die Rede (*Nostra aetate*, 3).

Mit den Propheten als Verkündern des Evangeliums »in der Kirche« und Weckern der verschlafenen Christenheit tat sich das Konzil offensichtlich schwer. Lediglich in *Gaudium*

et spes 43 werden »die Propheten im Alten Bund« als Ankläger der skandalösen Spaltung »zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben« gepriesen, während dies »im Neuen Bund« Christus selbst – und viel strenger – getan habe. Versuche einiger Konzilsväter, das unbequeme Charisma der Prophetie expliziter zur Geltung zu bringen, wurden nicht vom Erfolg gekrönt.

Bei der Diskussion des Schemas von *Lumen gentium* in der 53. Generalkongregation vom 22. Oktober 1963 warb der Brüsseler Kardinal Suenens vergeblich für eine stärkere Betonung des Prophetischen: »Was wäre unsere Kirche ohne die Charismen der Propheten als jener Menschen, die vom Geist erfüllt sprachen, die ›gelegen wie ungelegen‹ [2 Tim 4,2] insistierten und die Kirche, wenn diese manchmal schlief, weckten, damit sie in ihrem Wirken das Evangelium Christi nicht vernachlässigte?«[64] Trotzdem spricht das Konzil nicht von Propheten in diesem Kontext – und in manchen römischen Texten merkt man heute noch eine mangelnde Sensibilität für das Prophetische.

Als Beispiel dafür mögen die Lineamenta der XIII. ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (2012) »Neuevangelisierung für die Weitergabe des Glaubens« vom 4. März 2011 gelten, die unter der Federführung des neuen Rates zur Förderung der Neuevangelisierung entworfen worden sind.[65] Sie zitieren wiederholt viele »Missionsbefehle« aus dem Neuen Testament (u. a. Mt 28,19-20, Mk 16,15-16). Aber die Rede Jesu in der Synagoge von Nazareth (Lk 4,16-21), in der er uns selbst sagt, wofür er vom Geist des Herrn gesalbt und gesandt wurde, sucht man darin vergeblich. Bei der Betonung der Notwendigkeit der Begegnung mit Jesus Christus als Hauptziel der Evangelisierung ist von Mt 25 überhaupt nicht die Rede, sondern nur von der Eucharistie, als ob Jesus in der Gerichtsrede uns nicht eine zweite reale Präsenz in der Welt nahe legte. Ebenso wenig werden *Lumen gentium* 8 oder *Gaudium et spes* 1 zitiert, Stellen, die dem Wirken der Kirche heute eine unverkennbare prophetische Tendenz geben. So bleibt die Vision vom Reich Gottes, die am Ende der Lineamenta erwähnt wird, ohne den entsprechenden prophetischen Geist.

Die nachkonziliare Theologie spricht vom prophetischen Christentum, wie wir oben sahen, zumeist im Sinne des ethisch-prophetischen Religionstyps. Darin kommt zum Ausdruck »die epochale Bedeutung der Nächstenliebe für die Gotteserkenntnis des modernen Menschen«, von der Karl Rahner gesprochen hat.[66] Es ist sicherlich im Sinne von Propheten wie Las Casas, dass heute das Eintreten für Gerechtigkeit und Recht sowie die Suche nach der realen Gegenwart Christi »im Abendmahl des Armen«[67], wie Bischof Hélder Câmara sagte, für Christen selbstverständlicher geworden sind. Prophetisches Christentum hieße heute aber auch, mindestens zwei andere, Las Casas sehr teure Aufgaben nicht zu vernachlässigen:

64 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II: Periodus secunda, Prs III: Congregationes generales L-LVIII, Vatikanstadt 1972, 176: »[…] qualis esset Ecclesia nostra sine charismate prophetarum seu hominum ex inspiratione Spiritus loquentium, qui instantes ›opportune importune‹ […] Ecclesiam aliquando dormientem excitabant, ne Evangelium Christi in praxi negligeretur?« Vgl. dazu PÉREZ FERNÁNDEZ, El perfil (Anm. 30), 309-311.

65 Vgl. deutschenText in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110304_lineamenta-xiii-assembly-conf_ge.html

66 Karl RAHNER, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes, bearbeitet von Herbert VORGRIMLER, Freiburg 2005, 76-91, hier 90.

67 Vgl. dazu das schöne Gedicht von Hélder CÂMARA »Irre ich mich, o Herr?«, in: DERS., *Der Traum von einer anderen Welt*, München 1987, 139.

68 Gustavo GUTIÉRREZ, La evangelización de América Latina ante el año 2000, in: *Ciencia Tomista* 116 (1989) 365-378, 377.

69 Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln ²1965, 83.

70 Vgl. Johann B. METZ, Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: *Diagnosen zur Zeit*, mit Beiträgen von DEMS. u. a., Düsseldorf 1994, 76-92.

71 Vgl. Karl RAHNER, Gotteserfahrung heute, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 23: Glaube im Alltag, bearbeitet von Albert RAFFELT, Freiburg 2006, 138-149, hier 148.

Zum einen die Pflege des Gebetes und der Kontemplation, ohne die es »weder Solidarität mit dem Armen noch christliches Leben« gibt.[68] Prophetisch wirkt in diesem Sinne die Mahnung des Hans Urs von Balthasar am Ende des Konzils: »Wer nicht zuerst auf Gott hören will, hat der Welt nichts zu sagen. Er wird sich, wie so mancher Priester und Laie heute, bis zur Bewußtlosigkeit und Erschöpfung ›um vieles kümmern‹ und dabei das Eine Notwendige versäumen; ja er wird sich manches vorlügen, um dieses Versäumnis zu vergessen oder zu rechtfertigen.«[69]

Zum anderen ist es angesichts der »Gotteskrise«[70] bzw. einer Gotteserfahrung heute, die »kaum etwas spezifisch Christliches« sei,[71] aber auch angesichts der verschärften Religionskonkurrenz in der Globalisierung dringend nötig, dass Christen ihr Gottesbild, ihren Glauben an einen Gott der bedingungslosen Liebe, der uns in Jesus von Nazareth sein Antlitz gezeigt hat, »bescheiden und ehrfürchtig« (1 Petr 3,16), aber mit klugen Argumenten kommunizieren. In diesem Sinne kommt der ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI. *Deus caritas est* vom 25. Dezember 2005 zweifelsohne prophetische Bedeutung zu.

Zusammenfassung

Der Beitrag macht zunächst auf Prophetisches wie auf Prophetieversäumnis bei der Gründung von ZM(R) und IIMF aufmerksam. Nach einer kurzen Erinnerung an den prophetischen Strom in der Bibel werden Montesinos Predigt 1511 sowie Las Casas' Wirken als Paradigma eines prophetischen Christentums vorgestellt. Einige Überlegungen über prophetisches Christentum heute schließen den Text ab. Prophetisch ist ein Christentum, das gerechtigkeitssensibel bleibt und Christi Antlitz in den Armen und Bedrängten aller Art sucht – dabei aber nicht vergisst, die Kontemplation zu betonen sowie das christliche Gottesbild (Deus caritas est) deutlich zu kommunizieren.

Abstract

The contribution first draws attention to the prophetical and to the neglect of prophecy at the time of the establishment of the ZM(R) and IIMF. After briefly recalling the prophetical currents in the Bible, the article then presents the 1511 sermon of Montesino as well as the work of Las Casas as paradigms of a prophetical Christianity. In conclusion, the text offers some reflections on prophetical Christianity today. A Christianity is prophetical when it remains sensitive to questions of justice and seeks the face of Christ in all types of poor and distressed people, but at the same time does not forget to emphasize contemplation as well as to communicate clearly the Christian image of God (Deus caritas est).

500 Jahre Kirche in Amerika: Erste Bistumsgründungen und erste kolonialismuskritische Stimmen (1511-2011)*

von Johannes Meier

Im Jahre 1992 haben die christlichen Kirchen an die Ankunft des Christentums auf dem amerikanischen Erdteil 500 Jahre zuvor erinnert. Historischer Bezugspunkt dafür war die »Entdeckung« der Karibischen Inseln durch den Seefahrer Christoph Kolumbus im Jahre 1492.[1] Das Gedenken der Kirchen erfolgte somit im Kontext des Gedenkens an die »Entdeckung« und die darauf folgende »Eroberung«, die »conquista« Amerikas. Diese historischen Geschehnisse sind vor zwanzig Jahren außerordentlich kontrovers diskutiert worden, sowohl in Lateinamerika wie auch in Europa, ja, sogar weltweit.[2] Während die eine Seite sie als Kulturbegegnung deutete, sah die andere Seite darin eine Kulturvernichtung. Viele sprachen vermittelnd von »Licht und Schatten«. Kolumbus und nach ihm fast alle anderen Entdecker und Eroberer begriffen sich ganz selbstverständlich als Katholiken, als Christen. Deshalb war und ist es richtig, dass sich die Kirchen an diese Männer, ihre Taten und deren oft schlimme Folgen erinnert haben und weiterhin erinnern. Doch muss auch festgehalten werden, dass die Entdecker und Eroberer nicht als Männer der Kirche nach Amerika kamen. Sie hatten Verträge mit der spanischen Krone, sie handelten oft auf eigene Faust.

Faktisch gab es in den beiden ersten Jahrzehnten seit 1492 kaum kirchliche Akteure in der Neuen Welt. Zwar nahmen an der zweiten Reise des Kolumbus im Herbst des Jahres 1493 zwölf Männer aus verschiedenen Orden teil. Sie feierten am 6. Januar 1494 an der Nordküste von Haiti, wo Kolumbus eine Stadt, »La Isabela«, gründen wollte, die erste Heilige Messe auf dem amerikanischen Erdteil.[3] Doch sind sie fast alle noch 1494, teils auch 1495 in ihre Heimat zurückgekehrt – mit drei Ausnahmen: der Hieronymit Ramón Pané und die beiden Franziskaner Juan Deledeule und Juan Tisin blieben mehrere

* Vortrag am 23. Februar 2011 in Montevideo

1 Papst Johannes Paul II. sagte in seiner Ansprache zur Eröffnung der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, die vom 12. bis 28. Oktober 1992 in Santo Domingo (Dominikanische Republik) stattfand: »Jesus Christus ist die ewige Wahrheit, die sich in der Fülle der Zeiten geoffenbart hat. Gerade um die Frohbotschaft an alle Völker weiterzugeben, gründete er seine Kirche mit dem besonderen Auftrag, zu evangelisieren: ›Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen‹ (Mk 16,15). Man kann sagen, dass in diesen Worten die feierliche Aufforderung zur Evangelisierung enthalten ist. Daher hat die Kirche seit dem Tag, da die Apostel den Heiligen Geist empfingen, die große Aufgabe der Evangelisierung begonnen. Der heilige Paulus spricht das kurz und programmatisch aus: ›Jesus Christus verkünden‹ (Gal 1,16). Dies aber haben die Jünger des Herrn zu allen Zeiten und in allen Gegenden der Welt getan. In diesem einzigartigen Vorgang markiert das Jahr 1492 ein Schlüsseldatum. Am 12. Oktober nämlich – also genau heute vor 500 Jahren – kam Admiral Christoph Kolumbus mit drei Karavellen aus Spanien hier an und richtete in diesem Land das Kreuz Christi auf.« Zitiert nach: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur.* Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1993, 12f.

2 Exemplarisch für die Debatte in Mexiko vgl.: Gerhard KRUIP, *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung.* Die mexikanische Kontroverse um die »Entdeckung Amerikas« (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 34), Münster 1996.

Jahre vor Ort. Diese drei waren übrigens keine Priester, sondern Laienbrüder. Pané hat über seine Erfahrungen mit den Einheimischen einen interessanten Bericht verfasst.[4] Deledeule und Tisin reisten 1499 nach Spanien zurück; dort baten sie den Erzbischof von Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros, der Franziskaner war, weitere Angehörige ihres Ordens auf die Karibische Insel zu schicken. So sind im Jahre 1500 in der Gesandtschaft des Gouverneurs Bobadilla drei und im Jahre 1502 mit dem Gouverneuer Ovando weitere 17 Franziskaner nach Westindien ausgereist. Sie ließen sich in Santo Domingo nieder und verteilten sich von dort später auf weitere Siedlungen. Über ihr Wirken ist wenig bekannt.[5] Gemessen an der großen Zahl einheimischer Bewohner und der wachsenden Zahl von Siedlern blieb die Präsenz der Kirche auch mit diesen Franziskanern gering. Dies sollte sich erst ändern, als Papst Julius II. den Königen von Kastilien und León im Jahre 1508 das Patronatsrecht über die in den neu entdeckten Ländern zu errichtende Kirche verlieh.

1 Die ersten Diözesen in Amerika

König Ferdinand hatte in den Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl darauf bestanden, dass der spanischen Krone in Amerika ein Patronatsrecht im selben Umfang wie im Königreich Granada eingeräumt werden solle. Die von seinem Vorgänger Alexander VI. der Krone 1501 übertragenen Zehntrechte genügten ihm nicht. Die Weihe und Aussendung von drei Bischöfen, die Julius II. 1504 für drei künftige Diözesen auf Haiti ernannt hatte, zögerte der König deshalb hinaus. Am 28. Juli 1508 wurde dann vom Heiligen Stuhl die Bulle »Universalis Ecclesiae regimini« ausgestellt. Sie verlieh den spanischen Königen das Recht, Diözesen in den überseeischen Gebieten zu errichten und dem Papst geeignete Personen für die dortigen kirchlichen Ämter zu präsentieren. Auf dieser Grundlage ließ König Ferdinand in den Jahren 1509 und 1510 ein Konzept ausarbeiten, wonach auf der Insel Haiti zwei Bistümer in Santo Domingo und Concepción de la Vega sowie auf der inzwischen eroberten Nachbarinsel Puerto Rico ein Bistum geschaffen werden sollten. Durch seinen Botschafter in Rom übermittelte er diesen Plan dem Heiligen Stuhl. Papst Julius II. setzte ihn mit der Bulle »Romanus Pontifex« vom 8. August 1511 in Kraft.[6] Dieser Tag – übrigens der Gedenktag des heiligen Dominikus – kann als Datum der institutionellen Gründung der katholischen Kirche auf dem amerikanischen Erdteil gelten, als Beginn ihrer organisierten Ausbreitung über Europa hinaus.

3 Leon LOPETEGUI/Felix ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: México, América Central, Antillas* (Biblioteca de Autores Cristianos 248), Madrid 1965, 211-222.

4 Ramón PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. El primer tratado escrito en América, Nueva versión, con notas, mapas y apéndices por José J. ARROM (Colección América Nuestra 5), México D. F. ^{5}1984.

5 Antonine TIBESAR, The Franciscan Province of the Holy Cross of España. 1505-1559, in: *The Americas* 13 (1956/57) 377-389, hier 379-381; Lino GOMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista*. Experiencia franciscana en Hispanoamérica (Biblioteca Porrúa 65), México D. F. 1977, 4-6.

6 Edition der Bulle »Universalis Ecclesiae regimini« (28. Juli 1508) in: Josef METZLER (Hg.), *America Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus (Collectanea Archivi Vaticani 27/ Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 3), Città del Vaticano 1991, I, 104-107; Edition der Bulle »Romanus Pontifex« (8. August 1511), in: ebd., 112-117; Johannes MEIER, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln*. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XXXVIII), Immensee 1991, 9-12; Spanisch: Johannes MEIER, La historia de las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico y Santiago de Cuba desde su inicio hasta la mitad del siglo XVII, in: Armando LAMPE/ Samuel SILVA GOTAY (Hg.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Bd. IV: Caribe, Salamanca 1995, 21-151, hier 21-25.

Die Bulle erklärte, dass an den drei Orten – Santo Domingo, Concepción de la Vega und Puerto Rico – Kathedralen zu bauen seien, in denen die Bischöfe predigen, die Gottesdienste feiern und die Sakramente spenden sollten. Sie wies auf die Verpflichtung zur Taufe und Bekehrung der Nichtchristen hin. Sie umschrieb das Territorium der drei neuen Diözesen und erklärte alle Bewohner dieser Gebiete zur »feligresía« der jeweiligen Bischöfe. Diese wurden angewiesen, sich um geeignete Mitarbeiter zu bemühen, um ihr Amt in vollem Umfang wahrnehmen zu können. Dabei war sowohl an ein Domkapitel gedacht wie an Pfarrgeistliche, denen an den zu gründenden Pfarrkirchen die Seelsorge übertragen werden solle, schließlich auch an die Hilfe von Ordensleuten. Am 8. Mai 1512 wurden die schon 1504 vom Papst ernannten drei Bischöfe in Burgos geweiht und durch König Ferdinand in ihre Ämter eingewiesen (»installiert«): der Franziskaner Francisco García de Padilla als Bischof von Santo Domingo, der Dominikaner Pedro Suárez de Deza als Bischof von Concepción de la Vega und der Weltkleriker (Säkularkleriker) Alonso Manso als Bischof von Puerto Rico.[7] Die drei neuen Bistümer sollten zur Kirchenprovinz von Sevilla gehören. Deshalb nahmen die drei Bischöfe die kanonische Konstitution ihrer Diözesen am 26. September 1512 im Erzbischöflichen Palais in Sevilla vor.[8]

Zwei dieser drei Bischöfe haben ihr Amt in Amerika auch angetreten. Am längsten wirkte dort Alonso Manso, der im Mai 1513 in Puerto Rico eintraf. Zunächst residierte er in dem Ort Caparra an der Nordküste. Häufige Schwierigkeiten mit den spanischen Siedlern bewogen ihn 1516, nach Europa zurückzufahren. Krone und Papst stärkten ihm den Rücken und ernannten ihn zum Generalinquisitor von »Las Indias«. Er kehrte 1520 nach Puerto Rico zurück, wo er nun die neue, schön gelegene Stadt San Juan und in ihrer Mitte die Kathedrale aufbaute. Alonso Manso blieb bis zu seinem Tod am 27. September 1539 in seiner Diözese.[9]

Auch der erste Bischof von Concepción de la Vega hat dort sein Amt ausgeübt. Er wirkte von Oktober 1513 bis Anfang des Jahres 1516 in Westindien und kehrte dann nach Spanien zurück, wo er 1520 verstarb.[10] Hingegen hat der erste Bischof von Santo Domingo, Francisco García de Padilla, sein Amt vor Ort nicht angetreten. Er starb am 6. Dezember 1515 in Getafe.[11] Erst der zweite Bischof, der 1516 ernannte italienische Adlige Alessandro Geraldini, traf 1519 in Santo Domingo ein.[12]

7 Elizabeth WARD LOUGHRAN, The first Episcopal Sees in Spanish America, in: *The Hispanic American Historical Review* 10 (1930) 167-187.

8 Alejandro TAPIA Y RIVERA (Hg.), *Biblioteca histórica de Puerto Rico, que contiene varios documentos de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII*, San Juan de Puerto Rico [2]1945, 371-386; Carlos NOUEL, *Historia eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo, primada de América I*, Santo Domingo [2]1979, 44-51.

9 Cristina CAMPO LACASA, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico 1511-1802*, San Juan de Puerto Rico 1977, 33-37; Mario A. RODRÍGUEZ LEÓN, *Presencia de los frailes dominicos en Puerto Rico durante el siglo XVI*: Tercer Encuentro de Historiadores de la Orden de Predicadores de América Latina y el Caribe, San Juan de Puerto Rico 1987, 10-12.

10 NOUEL, *Historia eclesiástica I* (wie Anm. 8), 52.

11 Fidel FITA, Fray García de Padilla, primer obispo de Bainúa y de Santo Domingo, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 20 (1892) 587-614.

12 Benno M. BIERMANN, Alessandro Geraldini, Bischof von San Domingo 1517-1525, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 34 (1950) 195-206; Sebastiano BAGGIO, *Alessandro Geraldini de Amelia, primer obispo residente en la diócesis primada de América* (Colección V Centenario 1), Bogotá 1986.

13 Leo M. KAISER, The Earliest Verse of the New World, in: *Renaissance Quarterly* 25 (1972) 429-439.

14 Heinrich BOEHMER, *Luthers Romfahrt*, Leipzig 1914; Otto SCHEEL, *Martin Luther*. Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. 2: Im Kloster, Tübingen [3-4]1930, 480-539; Reinhold WEIJENBORG, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise, in: *Antonianum* 32 (1957) 147-202; Herbert VOSSBERG, *Im heiligen Rom*. Luthers Reiseeindrücke 1510-1511, Berlin 1966; Eva Maria JUNG-INGLESSIS, *Auf den Spuren Luthers in Rom*, St. Ottilien 2006. – Entgegen dem Konsens der älteren Forschung hat der Marburger Kirchenhistoriker Hans Schneider am 16. Februar 2011 auf einer Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom (»Martin Luther in Rom/ Martino Lutero a Roma«) die These vertreten, Luther sei nicht im Auftrag des Erfurter und der sechs anderen strengen Konvente, sondern im Gegenteil im Auftrag von Generalvikar Johannes von Staupitz nach Rom gereist, und zwar nicht im Winter 1510/1511, sondern ein Jahr später im Winter 1511/1512.

15 MEIER, *Die Anfänge* (wie Anm. 6), 89.

Geraldini war durch seinen älteren Stiefbruder Antonio, der seit 1469 als päpstlicher Legat am spanischen Hof wirkte, auf die Iberische Halbinsel gekommen und dort König Ferdinand bekannt geworden. Dieser hatte ihn zum Berater seiner Tochter Katharina gemacht, die seit 1501 als Gemahlin Prinz Arthur Tudors in England weilte und nach dessen Tod 1509 von König Heinrich VIII. geehelicht wurde. Später, seit 1525, suchte sich Heinrich von ihr zu trennen, was schließlich zur Lösung der englischen Kirche von Rom durch die Suprematsakte von 1534 führen sollte. So war also der erste in Santo Domingo residierende Bischof ein Italiener, dessen vorhergehendes Amt sich am englischen Hof in London befunden hatte und weitläufig mit dem Schisma der anglikanischen Kirche verknüpft ist.[13] Zu den verblüffenden Gleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte gehört auch, dass in den Wintermonaten 1510/1511, als der spanische Botschafter mit der Kurie in Rom über die Errichtung der ersten Bistümer in Westindien verhandelte, der damals 27jährige Martin Luther in der Ewigen Stadt geweilt hat. Im Auftrag des strengen Erfurter Augustinerkonventes, in dem er damals lebte, und im Namen von sechs weiteren deutschen Augustinerklöstern überbrachte Luther zusammen mit einem älteren Gefährten dem General des Augustinerordens in Rom eine Stellungnahme. Diese richtete sich gegen die Vereinigung von zwei Richtungen unter den damaligen deutschen Augustinern, nämlich den strengen »Observanten« und den weniger strengen »Konventualen«. Für die Vereinigung setzten sich der Generalvikar der »Observanten« in Deutschland ein, Johannes von Staupitz, aber auch der General des Ordens, weshalb das von Luther überbrachte Begehren in Rom ohne Erfolg blieb.[14]

Auf dem Weg dorthin und von dort zurück nach Deutschland ist Luther in der Höhe des Sees von Bolsena mit etwa 30 km Abstand an dem weiter östlich gelegenen Städtchen Amelia vorbeigezogen. Aus Amelia stammte Alessandro Geraldini. Die beiden haben sich nicht gekannt. Sie hätten sich wohl auch nicht verstanden. Das wird an folgendem Punkt deutlich: Als Geraldini nach Santo Domingo kam, war er sehr enttäuscht, dort keine stattliche Kathedrale vorzufinden. 1522 begann er ihren Bau im gotischen Stil. Um dafür finanzielle Ressourcen zu erschließen, schlug er dem Papst vor, einen Ablass auszuschreiben zur Sühne der von den spanischen Siedlern an den Indígenas verübten Verbrechen. Es kam ihm nicht in den Sinn, die Einkünfte des Ablasses zur Wiedergutmachung an den Opfern zu verwenden. Er hatte den Bau der Kathedrale im Sinn.[15] Sicher hat er nicht gewusst, dass im fernen Deutschland inzwischen Martin Luther eine Debatte angestoßen hatte, welche die theologischen Grundlagen für solcherlei Buß- und Strafkompensationen erschütterte.

2 Die Anfänge des Kampfes der Kirche für die Menschenrechte der Urbevölkerung

Für die dramatisch leidende Urbevölkerung der Karibik haben sich in jenen Jahren vor allem die Dominikaner eingesetzt. Dieser Orden hatte im Jahre 1508 die Erlaubnis erhalten, 15 Mitglieder nach Amerika zu schicken. In drei Gruppen reisten die Dominikaner zwischen November 1509 und Mai 1511 nach Santo Domingo. Die Vorhut bildeten Pedro de Córdoba, der als Oberer fungierte, und die Patres Antonio Montesino und Bernardo de Santo Domingo. Alle drei stammten aus dem Dominikanerkonvent zu San Esteban in Salamanca. Von Beginn an konzentrierten sie sich auf ihre religiösen Aufgaben und erkannten rasch als moralische Schlüsselfrage die Versklavung der einheimischen Bevölkerung durch die spanischen Siedler. Deshalb forderten sie ihre Landsleute auf, sich von dieser mit den Grundlagen des christlichen Glaubens unvereinbaren Sünde zu bekehren.

Die ganze Kommunität, angeführt von Pedro de Córdoba, stand hinter der Predigt von Fray Antonio Montesino, die dieser am vierten Adventssonntag, 21. Dezember 1511, hielt und welche einen fundamentalen Konflikt mit den Kolonisten ausbrechen ließ.[16]

Ausgehend von dem Wort des Täufers Johannes »Ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste« (Joh 1,23) prangerte Montesino in Anwesenheit von Diego Kolumbus und der Honoratioren der Stadt die Abscheulichkeiten der spanischen Herrschaft über Haiti an; er warf seinen Landsleuten schwere Versündigung vor: »Mit welchem Recht und nach welchem Gesetz haltet ihr sie in einer solch grausamen und schrecklichen Knechtschaft? Wie könnt ihr sie so unterdrücken und plagen, ohne ihnen zu essen zu geben noch sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich durch die maßlose, von euch erzwungene Arbeit zuziehen? Wie könnt ihr sie dahinsterben lassen oder, klarer gesagt, töten, nur damit sie täglich Gold für euch anhäufen? Sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?«[17] Montesinos Worte lösten bei Kolumbus, den Kronbeamten und Siedlern helle Empörung aus; doch ließen sich die Dominikaner nicht auseinanderdividieren oder zur Revision ihrer Auffassung bewegen; im Gegenteil, diesmal beginnend mit Ijob 36,3f (»Ich rufe mein Wissen weit hinaus, wahrhaftig, meine Worte sind kein Trug«), verschärfte Montesino am folgenden Sonntag seine Anklage und kündigte namens seiner Mitbrüder an, die Dominikaner würden allen die sakramentale Lossprechung verweigern, die sich an Verfolgung und Versklavung von Indios bereicherten.[18] Mit diesen Predigten rissen die Dominikaner den Konquistadoren die Kreuzfahrermaske vom Gesicht, gaben dem Christentum seine alte Rolle als Religion der Unterdrückten zurück und eröffneten die jahrzehntelange Debatte um das Recht Spaniens zur Landnahme in Amerika.[19]

Diego Kolumbus ließ Anfang 1512 König Ferdinand von den Vorfällen in Santo Domingo unterrichten und plädierte für eine umgehende Ausweisung der Dominikaner aus Westindien; dabei schaltete er den Oberen der Franziskaner, Alonso de Espinal, in dem Wissen ein, dass dieser Orden das Herrschaftssystem auf der Insel nicht in Frage gestellt hatte. Der König und seine Ratgeber reagierten auf die Nachrichten betroffen; die Arbeitsverpflichtung der Indios sei seinerzeit von Juristen und Theologen als »conforme a derecho humano y devyno« beurteilt worden; er selbst trage die Verantwortung dafür. Der vom König beigezogene Provinzial der spanischen Dominikaner, Alonso de Loaysa, zeigte sich

16 Miguel A. MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio*. La obra de Fr. Pedro de Córdoba O. P. 1482-1521 (Publicaciones de los Institutos de Filosofía y Teología de Madrid, Serie II, Vol. 4), Madrid 1983, 23-63.

17 Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias* (Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas I u. II), hg. v. Juan PÉREZ DE TUDELA BUESO (Biblioteca de Autores Españoles 95 u. 96), Madrid 1957/61, hier Kap. III 4 (BAE 96, 176); Mariano DELGADO, Der Aufstand der Dominikaner und seine Folgen (1510-1514), in: DERS. (Hg.), *Bartolomé de Las Casas*, Werkauswahl, Band 2: Historische und ethnographische Schriften, Paderborn 1995, 221-253, hier 226.

18 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 5 (BAE 96, 178-181); DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 229-231.

19 Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier ^{3}1972, 189-196; Paulo SUESS, Glaubensfreiheit und Zwangsarbeit. Spanische Missionare, Theologen und Juristen des 16. Jahrhunderts zur Rechtslage der Indios, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71 (1987) 292-315, hier 293-295; Michael SIEVERNICH, Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und die Folgen, in: DERS./Arnulf CAMPS/Andreas MÜLLER /Walter SENNER (Hg.), *Conquista und Evangelisation*. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika, Mainz 1992, 77-98.

20 MEDINA, *Una comunidad* (wie Anm. 16), 130-134.

21 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 6 (BAE 96, 181-183); DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 231-233.

22 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 7-16 (BAE 96, 183-211); DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 233-240; MEDINA, *Una comunidad* (wie Anm. 16), 138-146.

23 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 17-18 (BAE 96, 211-216); MEDINA, *Una comunidad* (wie Anm. 16), 147-150.

24 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 19 (BAE 96, 216-219); MEDINA, *Una comunidad* (wie Anm. 16), 101-103.

bestürzt, untersagte für die Zukunft derartiges Ärgernis erregende Predigten und drohte bei Zuwiderhandlung die Rückbeorderung nach Spanien an.[20]

Inzwischen hatte sich Antonio Montesino zur Verteidigung seiner Position aufgemacht; Ende März oder Anfang April 1512 traf er in Spanien ein. Der Obere der Kommunität von Santo Domingo, Pedro de Córdoba, reiste ihm nach, sobald ihn die Stellungnahme des Ordensprovinzials erreicht hatte. Trotz Widerständen bei Hof gelangten Montesino und Córdoba vor den König und trugen ihm unerschrocken ihre Ansichten über die Lage der Indios vor.[21] Nunmehr wurde eine gemischte Kommission von Juristen und Theologen unter Leitung des Bischofs von Palencia, Juan Rodríguez de Fonseca, zur Untersuchung des Sachverhalts bestellt; sie erarbeitete neue Gesetzesvorschläge, die Leyes de Burgos vom 27. Dezember 1512. Darin wurde der Status der amerikanischen Eingeborenen als freier Vasallen der spanischen Krone definiert; als Freien wurde ihnen das Recht auf ein eigenes Haus, eigene Wirtschaftsführung und eigenen Lebensunterhalt verbürgt; als Vasallen wurden sie verpflichtet, für die Krone nützliche Arbeiten zu leisten, wenn diese durch regelmäßige Erholungszeiten erträglich gemacht und in Waren wie Kleidung oder Hausrat entlohnt würden. Daneben bekräftigten die Gesetze die der Krone vom Papst gemachte Auflage, die Indios im christlichen Glauben zu unterweisen; sie hielten an einem ideal gedachten Zusammenleben von Neusiedlern und Alteingesessenen und damit am System der Encomienda fest: die Europäer sollten durch ihr Vorbild eine Umerziehung der Indios zu christlicher Lebensweise bewirken; den längst erwiesenen unchristlichen Egoismus der Siedler, ihren Trieb nach Macht und Reichtum kalkulierten die Leyes de Burgos nicht ein.[22] Die Dominikaner zeigten sich mit diesen Regelungen unzufrieden; sie erreichten in zähen Verhandlungen noch gewisse Abmilderungen, die am 28. Juli 1513 in Valladolid protokolliert wurden; demnach durften Kinder unter 14 Jahren und verheiratete Frauen nicht zur Arbeit verpflichtet werden; auch sollten die Indios maximal neun Monate im Jahr für die Siedler arbeiten, damit ihnen genügend Zeit zur Bestellung ihrer eigenen Felder bleibe.[23]

Pedro de Córdoba genügte nicht, was er auf dem Verhandlungsweg zugunsten der Indios erreicht hatte. So entschloss er sich, durch eine praktische Aktion die Richtigkeit und Durchführbarkeit der Grundsätze der Dominikaner nachzuweisen. Ihm schwebte vor, in Gegenden abseits der spanischen Niederlassungen und unter Ausschluss des schlechten Beispiels und der Gewalttätigkeiten der Kolonisten das Evangelium zu verkünden und durch aufopferndes Apostolat rein indianische Christengemeinden aufzubauen, religiöse Gemeinwesen, die der Oberhoheit des Königs von Spanien unterstehen und sich ansonsten unter Anleitung von Geistlichen nach den christlichen Geboten ausrichten sollten. Von Pedro de Córdoba stammt also jene Idee, die später vor allem die Jesuiten in ihren »Reduktionen« verwirklicht haben. So machte er König Ferdinand das Angebot, an der venezolanischen Küste und am Golf von Paria mit Dominikanerbrüdern die Indios zu christianisieren, wenn andere Spanier aus dieser Region ferngehalten würden. Der König ging darauf ein; er gewährte Pedro de Córdoba zahlreiche Vergünstigungen, damit er eine Reisegruppe von zwanzig Missionaren zusammenstellen konnte; Diego Kolumbus wies er am 12. Mai 1513 an, den Dominikanern eine Karavelle, Nahrungsmittel und Dolmetscher zur Verfügung zu stellen, und den Botschafter beim Heiligen Stuhl, Jerónimo de Vich, beauftragte er am 28. Mai, den Papst dazu zu bewegen, den Missionaren die Erlaubnis zu gewähren »para poder confirmar en ausencia de obispos, poder usar el óleo viejo y crísma, donde no hobiere obispos, [...] bendecir aras y cálices«.[24] Im Winter 1513/14 reisten Pedro de Córdoba und Antonio Montesino in drei Gruppen mit insgesamt 18 Ordensangehörigen und zwei Postulanten von Spanien nach Santo Domingo zurück. In der zweiten Hälfte des Jahres 1514 brach zunächst eine dreiköpfige Gruppe – Antonio Montesino, Francisco de

Córdoba und der Laienbruder Juan Garcés – nach Venezuela auf; Montesino musste aus Krankheitsgründen auf Puerto Rico zurückbleiben; die beiden anderen fuhren weiter und gingen bei Píritu an Land, 130 km westlich von Cumaná; dort sind sie 1515 als Märtyrer gestorben, nachdem ein spanisches Schiff entgegen den Abmachungen an der Küste aufgetaucht war und Indios als Sklaven verschleppt hatte.[25]

Im Frühjahr 1513 hatte König Ferdinand auch den Eroberer von Kuba, Diego Velázquez, ermächtigt, die Urbevölkerung dieser Insel einem »Repartimiento« *zu* unterwerfen. Demgemäß stattete Velázquez im Laufe dieses und des folgenden Jahres seine Soldaten mit »Encomiendas« aus; unter den Begünstigten war auch der Feldgeistliche von Velázquez' Kompagnon Pánfilo de Narváez, der damals 30jährige Bartolomé de Las Casas; ihm wurden die Indios des Dorfes Canarreo im Tal des Río Arimao als Arbeitskräfte zugewiesen. Las Casas, der mit Gouverneur Ovando 1502 nach Haiti gekommen war und dort in der Landschaft Cibao eine »Encomienda« besessen hatte, befand sich in einer Gewissenskrise, seit ihm vor seinem Aufbruch nach Kuba ein Dominikaner in der Beichte die Lossprechung verweigert hatte, weil er nicht bereit war, seine Indios freizulassen. Den entscheidenden Anstoß zu seiner Bekehrung gaben Sätze aus dem Buch Jesus Sirach (34,21-27), auf die der Kleriker bei der Vorbereitung einer Messfeier stieß; anhand dieses alttestamentlichen Textes wurde ihm zweifelsfrei bewusst, dass die »Conquista« dem Willen Gottes widersprach, denn Gott – so war hier zu lesen – hat kein Gefallen an unrechten Gütern und der Ausraubung der Armen; auch alle weiteren Schriften, die er zu Rate zog, lieferten ihm »nur immer neue Beweisgründe und verbürgte Lehren, die für das Recht jener westindischen Völker und gegen die Plünderungen, Untaten und Ungerechtigkeiten sprachen, die wider sie begangen wurden«. So entschied sich Las Casas zum Verzicht auf seine »Encomienda«; damit war er frei, dem von den Dominikanern begonnenen Kampf für die Rettung der Indios beizutreten.[26]

Las Casas kannte Pedro de Córdoba seit 1510 und wusste von dessen Anschauungen. Pedro de Córdoba hatte bald nach Beginn der Eroberung Kubas vier seiner Mitbrüder

25 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 33-34 (BAE 96, 253-257); MEDINA, *Una comunidad* (wie Anm. 16), 64-66 u. 104-110.
26 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 79 (BAE 96, 356-358); DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 262-266; Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Bartolomé de Las Casas, Brevisima relación de su vida*. Diseño de su personalidad. Síntesis de su doctrina, Caleruega 1984, 23-25.
27 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 81-82 (BAE 96, 360-365); Johannes MEIER, *Zeuge einer befreienden Kirche: Bartolomé de Las Casas*, Leutesdorf 1988, 18.
28 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 83 (BAE 96, 365-367, das Zitat: 366); DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 266f.
29 LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Kap. III 90 (BAE 96, 387-389); DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 270-272; Constantino BAYLE, *El protector de Indios* (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos 10), Sevilla 1945; Demetrio RAMOS PEREZ, El P. Córdoba y Las Casas en el plan de conquista pacífica de tierra firme, in: *Boletín Americanista* 3 (1950) 175-210, hier 191-194.
30 DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 272-274.
31 LAS CASAS, Historia de las Indias, Kap. III 85 (BAE 96, 370-372); Johannes MEIER, Die Historia de las Indias als Quelle der karibischen Kirchengeschichte, in: DELGADO, *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl*, Band 2 (wie Anm. 17), 154-160, hier 157-159; DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 278, Anm. 29.
32 DELGADO, Der Aufstand (wie Anm. 17), 283-292 u. 318-320; MEIER, *Die Anfänge* (wie Anm. 6), 220f; Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Bartolomé de Las Casas. I: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias 1516-1517. II: Capellán de S. M. Carlos I, poblador de Cumaná 1517-1523, Madrid ^{2}1984.
33 MEIER, *Die Anfänge* (wie Anm. 6), 223-228; Matthias GILLNER, *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten (Theologie und Frieden 12), Stuttgart 1997, 42-54.
34 Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. Band IV: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens VII. (1513-1534). Zweite Abteilung: Adrian VI. und Klemens VII., Freiburg $^{10-12}$1928, 149; Markus GRAULICH, *La potestà del Papa secondo il pensiero di Adriano VI e il suo progetto di reforma della Curia Romana*, Roma: Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Diritto Canonico, Dissertazione dottorale 1999.

zur Predigt und Mission dorthin entsandt, Gutierre de Ampudia, Bernardo de Santo Domingo, Pedro de San Martín und Diego de Alberca. Zu ihnen nahm Las Casas Verbindung auf. In der Erkenntnis, dass die Entwicklung auf Kuba dieselbe Richtung nahm wie zuvor auf Haiti, entschlossen sich Gutierre de Ampudia und Las Casas zur Reise nach Santo Domingo, um der dortigen Kommunität Bericht zu erstatten.[27] Im Juli 1515 traf Las Casas mit Pedro de Córdoba zusammen; das gemeinsame Anliegen stiftete zwischen den beiden Männern eine tiefe, freundschaftliche Beziehung; Las Casas versprach dem zwei Jahre älteren Dominikaneroberen: »Vater, ich werde alle möglichen Wege versuchen und vor keiner Mühe zurückschrecken, die mir begegnen wird, um das zu vollenden, was ich begonnen habe; und ich hoffe, daß unser Herr mir dabei helfen wird; und sollte ich das Ziel nicht erreichen, so werde ich das getan haben, was ich als Christ tun mußte«.[28]

Nach der Besprechung in Santo Domingo fuhr Las Casas, jetzt begleitet von Antonio Montesino, nach Spanien weiter. Durch Vermittlung des Erzbischofs von Sevilla ließ sich König Ferdinand zur Einberufung einer Kommission bewegen, die die »Indische Frage« erörtern sollte; es war aber noch kein Ergebnis erreicht, als der Monarch im Januar 1516 starb. In den folgenden Monaten gelang es Las Casas, Montesino und Pedro de Córdoba, der ihnen nachgereist war, den interimistischen Regenten Francisco Kardinal Jiménez de Cisneros von der Notwendigkeit einer grundlegenden Systemveränderung in Westindien zu überzeugen. Cisneros beauftragte Las Casas, einen »plan para la reformación de las Indias« auszuarbeiten; am 17. September 1516 ernannte er ihn zum »procurador o protector universal de todos los indios«, zum Anwalt und Beschützer aller Indios.[29]

Damit war Las Casas in seine Lebensaufgabe berufen worden, die ihn 50 Jahre lang, bis zu seinem Tod am 18. Juli 1566, voll in Anspruch nehmen sollte. Mit Pedro de Córdoba reiste er Ende 1516 nach Santo Domingo zurück. Als sich dort der neuen Regierung – Cisneros hatte sie drei Mönchen des Hieronymitenordens übertragen – wiederum Widerstände in den Weg stellten und sich das massenhafte Sterben der Indios durch eine Pocken-Epidemie dramatisch beschleunigte, fuhr Las Casas Mitte des Jahres 1517 nochmals nach Spanien.[30] Schon im Vorjahr hatte er das Vertrauen des Bischofs Adrian Florensz gewonnen, der als Bevollmächtigter des späteren Kaisers Karl V. aus Brüssel nach Spanien gekommen war und gemeinsam mit Kardinal Cisneros und nach dessen Tod (8. November 1517) allein die Regierungsgeschäfte führte. Adrian zeigte sich über die Unmenschlichkeiten entsetzt, von denen Las Casas aus Amerika berichtete.[31] Las Casas lobte die Güte, Lauterkeit und Frömmigkeit Adrians, der ihm das direkte Gespräch mit dem Thronfolger ermöglichte, sobald dieser in Spanien eingetroffen war. Am 19. Mai 1520 beauftragte ihn der junge König, auf einem Gebiet von 800 km Länge an der Küste Venezuelas seine Vorstellungen von einem friedlichen Zusammenleben zwischen Christen und Indios in die Tat umzusetzen.[32] Zwar misslang das Experiment in Venezuela, aber in den 30er und 40er Jahren hat es Las Casas, inzwischen selbst Mitglied des Dominikanerordens, in Guatemala (Verapaz) und Chiapas verwirklichen können.[33]

In der Begegnung von Adrian Florensz, der seit 1517 auch Kardinal war, und Bartolomé de Las Casas zeigt sich noch einmal eine Verknüpfung von europäischer und amerikanischer Kirchengeschichte: Am 9. Januar 1522 wurde Adrian zum Papst gewählt. Martin Luther war damals bereits in Acht und Bann. Hadrian VI., wie er sich als Papst nannte, zeigte Verständnis für die Anliegen der Reformation. Auf dem Nürnberger Reichstag 1522/23 ließ er durch seinen Legaten Francesco Chiericati seinen Willen erklären, die Missstände in der Kirche zu überwinden. Hadrian wollte eine Reform der Kirche. Allerdings blieb er in Rom weitgehend isoliert und starb schon am 14. September 1523. Auf seinem Grabstein in der deutschen Kirche in Rom, Santa Maria dell' Anima, steht der Satz: »Ach, wieviel hängt davon ab, in welche Zeit auch des besten Mannes Leben fällt.«[34]

3 Schlussbemerkung

Damit endet mein Rückblick auf die Anfänge des Christentums in Amerika. Im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, vom Jahre 1511 an, trat die Kirche als Akteur auf dem Kontinent in Erscheinung: institutionell – durch die Präsenz der ersten Bischöfe, und prophetisch – durch den Kampf der Dominikaner für eine Überwindung des den Ureinwohnern zugefügten Unrechts, für ein menschenwürdiges Leben der Indios. Voller Optimismus, so unter ihnen eine vom Evangelium inspirierte Kirche aufbauen zu können, hatte Pedro de Córdoba am 28. Mai 1517 an den spanischen König über die Einheimischen geschrieben: »gentes tan mansas, tan obedientes y tan buenas, que si entre ellos entraran predicadores solos sin las fuerzas e violencias destos mal aventurados cristianos, pienso que se podiera en ellos fundar quasi tan excelente iglesia, como fue la primitiva.« »Es sind so sanftmütige, folgsame und gute Völker, dass ich glaube, man könnte, wenn sich zu ihnen einzig Prediger begeben werden unter Ausschluss all der Gewalttaten verübenden Abenteurer, eine nahezu so herausragende Kirche unter ihnen aufbauen, wie es die Urkirche war.«[35]

Zusammenfassung
Die christlichen Kirchen haben im Jahre 1992 an die Ankunft des Christentums auf dem amerikanischen Erdteil 500 Jahre zuvor erinnert. Historischer Bezugspunkt dabei war die »Entdeckung« der Karibischen Inseln durch den Seefahrer Christoph Kolumbus. Dadurch geriet das kirchengeschichtliche Gedenken weitgehend in den Kontext der vor allem in Lateinamerika und Europa geführten Kontroverse um die spanische Conquista und deren Deutung als Kulturvernichtung oder Kulturbegegnung. Faktisch gab es in den beiden ersten Jahrzehnten seit 1492 kaum kirchliche Akteure in der Neuen Welt. Dies änderte sich erst, als Papst Julius II. den Königen von Kastilien und León im Jahre 1508 das Patronatsrecht über die in den neu entdeckten Ländern zu errichtende Kirche verlieh. Das Jahr 2011 eignet sich in besonderer Weise für einen differenzierten Rückblick auf die Anfänge des Christentums in Hispanoamerika. Denn einerseits wurden 1511 die ersten drei Diözesen des Kontinents errichtet, andererseits kamen zum selben Zeitpunkt die ersten Angehörigen des Dominikanerordens nach Santo Domingo, die nach kurzer Reflexion den Einsatz für das Überleben und die Anerkennung der Menschenwürde der indigenen Bevölkerung in das Zentrum ihrer Arbeit rückten. Die Initialzündung gab eine im Advent 1511 von P. Antonio Montesino OP gehaltene Predigtreihe. Sie eröffnete eine jahrzehntelange Debatte, die sich später vor allem mit den Namen der Dominikaner Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas verband. Der Beitrag legt neuere Erkenntnisse der kirchen- und ordensgeschichtlichen Forschung vor allem zum zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts dar. Von besonderer Relevanz für die Gesamtentwicklung des Christentums ist dabei die Rolle des späteren Papstes Hadrian VI., der ab 1516 zeitweise die spanische Regentschaft führte.

35 MEDINA, *Una comunidad* (wie Anm. 16), 263-268, das Zitat: 264.

Abstract
In 1992 the Christian churches recalled the arrival of Christianity on the American continent 500 years earlier. Here the historical point of reference was the »discovery« of the Carribean Islands by the seafarer Christopher Columbus. In this process the church-historical remembrance largely got caught up in the context of the controversy being carried on principally in Latin America and Europe concerning the Spanish Conquista and its interpretation as a destruction of cultures or an encounter of cultures. In actual fact, there were hardly any church protagonists in the New World for the first two decades after 1492. This only changed in 1508 when Pope Julius II granted the kings of Castile and Leon the right of patronage over the church which was yet to be established in the newly discovered countries. The year 2011 is particularly suitable for reviewing the beginnings of Christianity in Hispanic America in a differentiated way. This is the case because, on the one hand, the first three dioceses of the continent were established in 1511, and, on the other hand, the first members of the Dominican Order came to Santo Domingo the same year who, after a brief reflection, placed their commitment to the survival of the indigenous population and to the recognition of their human dignity at the center of their work. A series of sermons delivered in Advent of 1511 by Padre Antonio Montesino, O. P., provided the initial spark. It launched a debate which went on for decades and was later associated above all with the names of the Dominicans Francisco de Vitoria and Bartolomé de Las Casas. The contribution presents new insights from research into the history of the church and the history of the order, above all concerning the second decade of the 16th century. Of particular importance for the overall development of Christianity here is the role of the future Pope Adrian VI who, beginning in 1516, was temporarily regent of Spain.

A church in the service of the reign of God Prophetic dimensions of an Asian ecclesiology

by Peter C. Phan

Recent reports of clerical pedophilia in Europe, a decade after those in the United States, once again exposed the hierarchy of the Roman Catholic Church, this time even Pope Benedict XIV himself, to the glare of the media limelight. Church leaders who had covered up these sexual crimes were urged to resign, and a few mitered heads have rolled. No doubt the bishops who sheltered the pedophile priests by shuffling them to different pastoral assignments or paying hush money must be held accountable for their failures of pastoral oversight and possibly criminal acts, not only to their Roman superiors – some of whom were allegedly not free from blame – but also to their local churches and societies.

In response to costly lawsuits and under heavy public pressure, the Vatican subsequently introduced norms and policies to protect children from clerical sexual predators and to prevent future cover-ups of sexual crimes. Whether these canonical measures are adequate or too little and too late, the clerical sex abuse, in addition to the enormous damage it has brought to the credibility of church authorities, has had at least two deleterious effects on church life and theology. First, the focus on the hierarchy and the subsequent call for administrative transparency and church reforms (including the abolition of mandatory clerical celibacy), albeit necessary, has tended to identify the church with its hierarchy and of blurring the nature of the church as the People of God. As is well known, the rediscovery of the church as a community of fundamentally equal members – the People of God – is one of the greatest achievements of the Second Vatican Council. With the authority to regulate matters regarding clerical sex abuse being reserved exclusively to the hierarchy, together with the repeated attempts by the Roman Curia in the post-Vatican II era to bring about the »reform of the reforms« – an euphemism for a restorationist agenda – this ecclesiological insight runs the risk of being erased and its practical implications neutralized.

Secondly, the current fixation in the church on sex (not only pedophilia but also homosexuality and woman ordination) has diverted its collective attention and energy from other pressing issues such as economic justice, peace, the integrity of creation, inculturation, and interreligious dialogue. In addition, clerical pedophilia has cost the church huge sums of money, reportedly amounting to several billions of dollars in the United States alone. Of

1 The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) was founded in 1970, on the occasion of Pope Paul VI's visit to Manila, Philippines. Its statutes, approved by the Holy See *ad experimentum* in 1972, were amended several times and were also approved again each time by the Holy See. For the documents of the FABC and its various institutes, see Gaudencio ROSALES/C. G. ARÉVALO (Ed.), *For All The Peoples of Asia:* Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991, vol.1, New York/Quezon City 1992; Franz-Josef EILERS (Ed.), *For All the Peoples of Asia:* Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1992 to 1996, vol. 2, Quezon City, 1997; IDEM (Ed.), *For All The Peoples of Asia:* Federation of Asian Bishops' Conferences. *Documents from 1997 to 2002*, vol 3, Quezon City 2002; and IDEM (Ed.), *For All The Peoples of Asia:* Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 2002-2006, vol. 4, Quezon City 2007.

course, the victims of the sex abuse must be justly compensated. Nevertheless, the enormous financial resources that have been spent to settle lawsuits against clerical pedophilia could have been used for the other causes mentioned above that lie close the mission of the church.

The theme of this essay is not clerical sexual abuse. Rather, in celebrating the twenty-fifth anniversary of the establishment of the TAC/OTC of the FABC, it raises the question of whether the teaching of the Federation of the Asian Bishops' Conferences and Asian theologians on the mission of the church, and within this context, the church's prophetic function, can help obviate the above-mentioned twin dangers, posed by the scandal of clerical pedophilia, of reducing the church to the hierarchy and neglecting certain key dimensions of Christian mission. More specifically, it examines whether the Asian Catholic theology of the church as a *prophetic* community can serve as a timely corrective to the kind of ecclesiology underlying the way some bishops in the West have handled clerical pedophilia, whose concerns lie more in protecting the institutional interests of the church, such as its reputation and finances, than in defending the victims of clerical sexual abuse and hence in serving the reign of God.

Ironically, Google ›Asian ecclesiology‹ and you will not find so many hits as when you type in, let's say, ›papacy‹ or ›episcopacy.‹ Indeed, were one to survey the rather extensive official documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences and the writings of Asian theologians, one would be struck by the dearth of explicit treatments of what is commonly referred to as ecclesiology or the theology of the church.[1] If anything, there is a conscious shying away from »churchy« themes such as papal primacy and infallibility, apostolic succession, magisterium, episcopal power, the hierarchical structure, canon law, the Roman Curia, and the like. Not that these realities are of no importance for the Asian churches. Of course, they are, but they do not occupy the central position on the theological radar of the Asian churches, as they do in Western theological circles. Rather, instead of developing an ecclesiocentric or church-centered ecclesiology, Asian bishops and theologians have fostered what may be called a regnocentric or kingdom-of-God-centered way of being church. Their main concern is not so much to elaborate a theoretical ecclesiology as to implement ways of being church appropriate to the socio-political, cultural, and religious contexts of Asia. Their ecclesiology, when it comes to be formulated, is born out of an attempt to practice an authentic way of being church.

On the other hand, it would be wrong to infer from this paucity of references to ecclesiastical matters that the church is not a major concern for Asian Christians. On the contrary, a »new way of being church,« to use a popular slogan among Asian theologians, arguably lies at the heart of the pastoral ministry of the Asian churches. To explain this new way of being church the essay begins with a presentation of the main elements of Asian ecclesiology. In the second part attention will be given to the way Asian ecclesiology understands the prophetic function of the church's mission. The essay concludes by noting how this ecclesiology can help Christianity shape the future of both the worldwide church and Asia itself as the continent assumes an increasingly significant role in the global village.

1 Elements of an Asian Ecclesiology

Asia is characterized by mind-boggling diversities – geographic, linguistic, ethnic, economic, political, cultural, and religious – and it is within this pluralistic context that the Asian theology of the church should be broached. One of the bitter ironies of Asian Christianity is that though born in (Southwest) Asia, it returned to its birthplace as a foreign religion, and worse, as the religion of its colonizers, and is still being widely regarded as such by many Asians. But such

perception of Christianity as a Western religion imported to Asia by Portuguese and Spanish colonialists in the 16th century, and later by other Western imperialist powers such as Britain, France, Germany, the Netherlands, and lastly the United States, belies the ancient roots of Asian Christianity. The conventional image of Christianity is that of a Western religion, that is, one that, though born in Palestine, soon moved westward, with Rome as its final destination, and from Rome as its epicenter, sent missionaries worldwide. This inaccurate picture ignores the fact that in the first four centuries of Christianity's existence, the most successful fields of mission were not Europe but Asia and Africa, with Syria as the center of gravity.[2]

Given its ancient history and its vast territory, Asian Christianity is also characterized by extreme multiplicity and diversity, with at times mutually conflictive ecclesial histories, canonical structures, denominational affiliations, liturgical traditions, and theological orientations. Consequently, it is impossible to formulate a common theology of the church that might be called an Asian ecclesiology. In what follows I will only attempt to outline some key elements of a vision of church among Asian church leaders and theologians. Such ecclesiology, as will be made clear, is geared not so much toward developing an idiosyncratic understanding of the institutional elements of the church as toward facilitating a new way of being a Christian *in* and *of* Asia.

2 A Regnocentric Church

I have alluded above to one of the curious features in Asian magisterial documents and theological writings on the church, namely, the conspicuous absence of »churchy« issues. This lack of interest in the institutional aspects of the church is not the result of ignorance nor is it dictated by merely pragmatic considerations. Rather it is derived, I submit, from what might be called »ecclesiological kenosis,« a moving away from the church *ad intra* to the church *ad extra*, from self-preservation and self-expansion to mission and service to the world. This shift is predicated upon the theological conviction that at the heart of the Christian faith and practice there lie not the church and all its institutional and juridical elements but the reign of the Triune God. It is only by bearing witness to and serving the reign of God among all Asian peoples, and not by increasing its membership and expanding socio-political influence, that the church will truly become Asian. To be church truly, the Asian church, paradoxically, must »empty« itself and cease to exist for its own sake, in the service of a higher reality, namely, the kingdom of God. What the church is, is determined by what it must do; its essence is defined by its function. Ecclesiology, in the Asian perspective, must be essentially pastoral theology. It should not given pride of place in theological discourse; it must not occupy a high position in »the hierarchy of truths,« to use an expression of Vatican II.

Recent Asian theology has vigorously urged this »ecclesiological kenosis.« In his book, *Pentecost in Asia*, Thomas C. Fox has described well the evolution of the Asian Catholic Churches from their church-centered way of being church to a regnocentric or kingdom-

2 For a comprehensive history of Asian Christianity, see Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Volume I: Beginnings to 1500, Maryknoll, N.Y. 1998 and *A History of Christianity in Asia*, Volume II: 1500-1900, Maryknoll, N.Y. 2005. See also Scott W. SUNQUIST, (Ed.), *Dictionary of Asian Christianity*, Grand Rapids, Michigan 2001.

3 Thomas FOX, *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church*, Maryknoll, N.Y. 2002.

4 *Ecclesia in Asia* (*EA*), no. 17. For the English text of *EA*, see Peter C. PHAN (Ed.), *The Asian Synod: Texts and Commentaries*, Maryknoll, N.Y. 2002, 286-340.

5 *Lumen Gentium*, no. 5.

centered ecclesiology. This conversion took place over three decades, from the foundation of the FABC in 1970 to the Special Assembly of the Synod of Bishops for Asia (the »Asian Synod«) which met in Rome from April 19 through May 14, 1998.[3]

In this kingdom-centered ecclesiology no longer is the church considered the pinnacle or the center of the Christian life. Rather it is moved from the center to the periphery, from the top to the bottom. Like the sun around which the earth and the other planets move, the reign of God is the center around which everything in the church revolves and to which everything is subordinated. In the place of the church the reign of God is now installed as the ultimate goal of all the activities within and without the church. Now both what the church is and what it does, are defined by the reign of God and not the other way round. The only reason for the church to exist is to serve the reign of God, that is, to help bring about what has been commonly referred to as the »kingdom values.« It is these values that the church must promote and not its self-aggrandizement or reputation or institutional survival. Every law and policy of the church must pass the litmus test of whether they promote the reign of God.

The point of regnocentric ecclesiology is not to devalue the role of the church but to determine its nature and purpose correctly. Needless to say, there is an intrinsic connection between the reign of God and the church, as is well expressed by Pope John Paul II in his apostolic exhortation *Ecclesia in Asia* promulgated after the Asian Synod: »Empowered by the Spirit to accomplish Christ's salvation on earth, the Church is the seed of the Kingdom of God and she looks eagerly for its final coming. Her identity and mission are inseparable from the Kingdom of God which Jesus announced and inaugurated in all that he said and did, above all in his death and resurrection. The Spirit reminds the Church that she is not an end unto herself: in all that she is and all that she does, she exists to serve Christ and the salvation of the world.«[4]

There is therefore no intrinsic incompatibility between serving the kingdom of God and expanding church membership and influence – often euphemistically referred to as »church growth« in missiological literature. Indeed, the two activities of Christian mission must go hand in hand. The issue is rather one of theoretical and practical priority. That is, when push comes to shove, what is to be favored, the reign of God or the church? When, for instance, the choice is between standing in solidarity with the poor and the oppressed, and as a consequence, forfeiting the church's privileges and favors among the powerful and the wealthy, what option must the church make? Or, in the case of clerical pedophilia, who is to be protected, the abused children or the clerical predators and the »good name« of the church/clergy?

The same problem can be framed in terms of the relationship between the reign of God and the church. Clearly, the church is not identical with the kingdom of God, nor is the kingdom of God confined to the church. The church is only, as Vatican II puts it, »the seed and the beginning of that kingdom.«[5] Its constitution is defined by the kingdom of God, which acts as its goal and future, and not the other way round. The church is not an end unto itself; its *raison d'être* is to serve the kingdom of God. It is a community of persons existing not for themselves but for a transcendent purpose; it is, to put it bluntly, a means to an end.

When this relationship is reversed, with the church turned into the goal of one's ministry, or when mission is made to serve the church, the possibility of moral corruption, especially by means of power, is enormous. Worse, one is tempted to protect one's personal advantages and interests under the pretext of defending the church! Asian theologians are particularly sensitive to this temptation, given past connections between Catholic missions and colonialism in their countries.

3 Church as Missionary: Liberation, Inculturation, and Interfaith Dialogue

A regnocentric church is by nature a missionary church, committed to promoting the »kingdom values« preached by Jesus. But what are these? Or, more concisely, what does the kingdom of God stand for? Despite Jesus' frequent use of the symbol of the reign of God, he did not give it a clear definition. What is meant by the reign of God and the values that it proclaims are implicit in Jesus' parables, miracles, and above all in his ministry, death and resurrection. After all, the kingdom of God has come in and with Jesus who himself is the *auto-basileia tou theou*. In a nutshell, the reign of God is nothing less than God's saving presence in Jesus by the power of the Holy Spirit, a presence that brings about gratuitous forgiveness and reconciliation and restores universal justice and peace between God and humanity, among humans themselves, and between humanity and the cosmos.

In Asia's economic, cultural, and religious contexts, the Asian bishops and theologians propose that the church's mission of realizing the kingdom values take the form of a triple dialogue. The reason for this dialogical modality is the presence in Asia of the many religions and cultures. Living in such cultural and religious milieus, Christians, who are but a tiny minority, must enter into dialogue with other believers, in an attitude of respect and friendship, sometimes for physical survival. But, more than pragmatic considerations, there is the theological doctrine today, at least in the Roman Catholic Church, that, as John Paul II says, »the Spirit's presence and activity affect not only individuals but also society and history, peoples, cultures and religions. Indeed, the Spirit is at the origin of the noble ideals and undertakings which benefit humanity on its journey through history.«[6]

Given this religious pluralism, it is only natural that dialogue is the preferred mode of proclamation. As Michael Amaladoss puts it: »As soon as one no longer sees the relationship of Christianity to other religions as presence/absence or superior/inferior or full/partial, dialogue becomes the context in which proclamation has to take place. For even when proclaiming the Good News with assurance, one should do it with great respect for the freedom of God who is acting, the freedom of the other who is responding and the Church's own limitations as a witness. It is quite proper then that the Asian Bishops characterized evangelization itself as a dialogue with various Asian realities – cultures, religions and the poor.«[7]

It is important to note also that dialogue as a mode of being church in Asia does not refer primarily to the intellectual exchange among experts of various religions, as is often done in the West. Rather, it involves a fourfold presence: »a. The *dialogue of life*, where

6 JOHN PAUL II., *Redemptoris Missio [RM]*, no. 28. For the English translation of RM, see William BURROWS (Ed.), *Redemption and Dialogue:* Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation, Maryknoll, N.Y. 1993, 3-55.

7 Michael AMALADOSS, *Making All Things New*. Dialogue, Pluralism, and Evangelization in Asia, Maryknoll, N.Y. 1990, 59.

8 THE PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE/THE CONGREGATION FOR THE EVANGELIZATION OF PEOPLES, *Dialogue and Proclamation*, 42 (19 May, 1991). See also *For All Peoples* (1997) (see note 1), 21-26.

9 See EILERS (Ed.), *For All Peoples of Asia* (1992) (see note 1), 14-16; 22-23; 34-35; 107; 135; 141-43; 281-82; 307-12; 328-34; 344; *For All Peoples of Asia* (1997) (see note 1), 196-203.

10 As Archbishop Oscar V. Cruz, Secretary General of the FABC, said at the Seventh Plenary Assembly: »The triple dialogue with the poor, with cultures, and with peoples of other religions, envisioned by FABC as a mode of evangelization, viz., human liberation, inculturation, interreligious dialogue.« See *A Renewed Church in Asia*. Pastoral Directions for a New Decade (FABC Papers 95), Hong Kong 2000, 17.

11 For reflections on the connection between evangelization and liberation according to the FABC, see Peter C. PHAN, Human Development and Evangelization: The First to the Sixth Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences, in: *Studia Missionalia* 47 (1998) 205-227.

12 *A Renewed Church in Asia* (see note 10), 8.

13 *A Renewed Church in Asia* (see note 10), 3-4. The document is available from FABC, 16 Caine Road, Hong Kong. E-mail: hkdavc@hk.super.net. For the Final Statement of the Seventh FABC Plenary Assembly, see *For All Peoples* (2002) (see note 1), 1-16.

people strive to live in an open and neighborly spirit, sharing their joys and sorrows, their human problems and preoccupations. b. The *dialogue of action*, in which Christians and others collaborate for the integral development and liberation of people. c. The *dialogue of theological exchange*, where specialists seek to deepen their understanding of their respective religious heritages, and to appreciate each other's spiritual values. d. The *dialogue of religious experience*, where persons, rooted in their own religious traditions, share their spiritual riches, for instance, with regard to prayer and contemplation, faith and ways of searching for God or the Absolute.«[8]

In terms of areas in which dialogue must be carried out, the FABC suggests three: dialogue with the Asian people, especially the poor; with their cultures; and with their religions.[9] In other words, the three essential tasks of the Asian churches are liberation, inculturation, and interreligious dialogue.[10] It is vital to note that for the FABC these are not three distinct and separate activities of the church; rather they are three intertwined dimensions of the church's one mission of evangelization.[11] As the FABC's Seventh Plenary Assembly puts it concisely: »These issues are not separate topics to be discussed, but aspects of an integrated approach to our Mission of Love and Service. We need to feel and act ›integrally.‹ As we face the needs of the 21st century, we do so with Asian hearts, in solidarity with the poor and the marginalized, in union with all our Christian brothers and sisters and by joining hands with all men and women of Asia of many different faiths. Inculturation, dialogue, justice and option for the poor are aspects of whatever we do.«[12]

4 The Eightfold Movement of the Asian Churches

This necessity to be local churches living in communion with each other was reiterated by the FABC's Seventh Plenary Assembly (Samphran, Thailand, January 3-12, 2000). Coming right after the Asian Synod and the promulgation of the Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia* and celebrating the Great Jubilee, with the general theme of »A Renewed Church in Asia: A Mission of Love and Service,« this assembly is of particular significance because it highlights the kind of ecclesiology operative in the Asian churches. Taking a retrospective glance at over a quarter of a century of its life and activities, the FABC summarizes its »Asian vision of a renewed Church« as composed of eight movements constituting a sort of Asian ecclesiology:

1. A movement towards a Church of the Poor and a Church of the Young.
2. A movement toward a »truly local Church,« toward a Church »incarnate in a people, a Church indigenous and inculturated.«
3. A movement toward deep interiority.
4. A movement toward an authentic community of faith.
5. A movement toward active integral evangelization.
6. A movement toward empowerment of men and women.
7. A movement toward active involvement in generating and serving life.
8. A movement toward the triple dialogue with other faiths, with the poor and with the cultures, a Church »in dialogue with the great religious traditions of our peoples.«[13]

This eightfold movement describes in a nutshell the new way of being church in Asia. Essentially, it aims at transforming the churches *in* Asia into the churches *of* Asia. Inculturation, understood in its widest sense, is the way to achieve this goal of becoming local churches. This need for inculturation in the church's mission of »love and service,« according to the FABC's Seventh Plenary Assembly, has grown even more insistent in light

of the challenges facing Christianity in Asia in the next millennium, such as the increasing marginalization and exclusion of many people by globalization, widespread fundamentalism, dictatorship and corruption in government, ecological destruction, and growing militarization. The FABC sees these challenges affecting special groups of people in a particular way, namely, youth, women, the family, indigenous people, and sea-based and land-based migrants and refugees.[14] To meet these challenges fully, the FABC believes that it is urgent to promote the »Asianness« of the church which it sees as »a special gift the world is waiting for«: »This means that the Church has to be an embodiment of the Asian vision and values of life, especially interiority, harmony, a holistic and inclusive approach to every area of life.«[15]

In sum, this Asian way of being church places the highest priority on communion and collegiality at all the levels of church life and activities. At the vertical level, communion is realized with the trinitarian God whose *perichoresis* the church is commissioned to reflect in history. On the horizontal level, communion is achieved with other local churches, and within each local church, communion is realized through collegiality, by which all members, especially lay women and men, are truly and effectively empowered to use of their gifts to make the church an authentically local church.

5 The Prophetic Role of the Church

To be a kingdom-centered church, that is, an efficacious sign of the reign of God anywhere, the church must also be a truly local church built on communion and equality everywhere. And to achieve this goal, the church, according to the FABC, must be characterized by the following features, among which prophecy obtains a preeminent place.

5.1 The Prophetic Role of the Asian Churches

1 First, the church, both at the local and universal levels, is seen primarily as »a *communion of communities*, where laity, Religious and clergy recognize and accept each other as sisters and brothers«[16] At the heart of the mystery of the church is the bond of communion uniting God with humanity and humans with one another, of which the Eucharist is the sign and instrument par excellence.[17]

2 Moreover, in this ecclesiology there is an explicit and effective recognition of the *fundamental equality* among all the members of the local church as disciples of Jesus and among all the local churches in so far as they are communities of Jesus' disciples and whose communion constitutes the universal church. The communion (*koinonia*) which constitutes the

14 See ibid., 6-12.
15 Ibid., 265.
16 EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 287. The FABC applies this vision of church as »communion of communities« to the church both at the local and universal levels: »It [the church] is a community not closed in on itself and its particular concerns, but *linked* with many bonds *to other communities of faith* (concretely, the parishes and dioceses around them) and to the one and universal communion, *catholica unitas*, of the holy Church of the Lord« (*For All Peoples*, vol. 1 [see note 1], 56). In other words, not only the diocese but also the church universal are a communion of communities. The universal church is not a church above the other dioceses and of which the local churches are constitutive »parts« with the pope as its universal bishop. Rather, it is a communion in faith, hope and love of all the local churches (among which there is the Church of Rome of which the pope is the bishop), a communion in which the pope functions as the instrument of unity in collegiality and co-responsibility with other bishops.
17 For an extended discussion of communion ecclesiology, see J.-M. R. TILLARD, *Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*, trans. R. C. DE PEAUX, Collegeville, Minnesota 1992.
18 For a theology of the Trinity as a communion and *perichoresis* of persons, see Leonardo BOFF, *Trinity and Society*, trans. Paul BURNS, Maryknoll, N.Y. 1986.

church, both at the local and universal levels, and from which flows the fundamental equality of all Christians, is rooted at its deepest level in the life of the Trinity in whom there is a perfect communion of equals.[18] This fundamental equality among all Christians, which is affirmed by Vatican II,[19] annuls neither the existence of the hierarchy in the church nor the papal primacy. Rather it indicates the modality in which papal primacy and hierarchical authority should be exercised in the church, that is, in collegiality, co-responsibility and accountability to all the members of the church. Unless this fundamental equality of all Christians with its implications for church governance is acknowledged and put into practice through concrete policies and actions, the church will not become a communion of communities.

This vision of church as communion of communities and its corollary of fundamental equality are the sine qua non condition for the fulfillment of the church's mission. Without being a communion, the church cannot fulfill its mission, since the church is, as indicated above, nothing but the bond of communion between God and humanity and among humans themselves. As *Ecclesia in Asia* puts it tersely, »communion and mission go hand in hand.«[20]

3 This pastoral »discipleship of equals« leads to the third characteristic of the new way of being church in Asia, that is, the participatory and collaborative nature of all the ministries in the church : »It is a *participatory* Church where the gifts that the Holy Spirit gives to all the faithful – lay, Religious, and cleric alike – are recognized and activated, so that the church may be built up and its mission realized.«[21] This participatory nature of the church must be lived out not only in the local church but also among all the local churches, including the Church of Rome, of course, with due recognition of the papal primacy. In this context it is encouraging to read in *Ecclesia in Asia* the following affirmation: »It is in fact within the perspective of ecclesial communion that the universal authority of the successor of Peter shines forth more clearly, not primarily as juridical power over the local churches, but above all as a pastoral primacy at the service of the unity of faith and life of the whole people of God.«[22] A »pastoral primacy« must do everything possible to foster co-responsibility and participation of all the local churches in the triple ministry of teaching, sanctification, and service in the church and must be held accountable to this task so that these words do not remain at the level of pious rhetoric but are productive of concrete structures and actions.

4 The fourth characteristic of the new way of being church in Asia is the *dialogical* spirit: »Built in the hearts of people, it is a Church that faithfully and lovingly witnesses to the Risen Lord and reaches out to people of other faiths and persuasions in a dialogue of life towards the integral liberation of all.«[23] Ever since its first plenary assembly in Taipei, Taiwan, 1974, the FABC has repeatedly insisted that the primary task of the Asian Churches is the proclamation of the Gospel. But it has also maintained no less frequently that the way to fulfill this task in Asia, as pointed out above, is by way of dialogue, indeed a triple dialogue, with Asian cultures, Asian religions, and the Asians themselves, especially the poor.[24]

19 See *Lumen Gentium*, no. 32: »All the faithful enjoy a true equality with regard to the dignity and the activity which they share in the building up of the body of Christ.«

20 *EA*, no. 24.

21 EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 287. See also ibid., 56: »It [the Church] is a community of authentic *participation and co-responsibility*, where genuine sharing of gifts and responsibilities obtains, where the talents and charisms of each one are accepted and exercised in diverse ministries, and where all are schooled to the attitudes and practices of mutual listening and dialogue, common discernment of the Spirit, common witness and collaborative action.« The Exhortation also recognizes this participatory character of the Church but emphasizes the fact that each person must live his or her »proper vocation« and perform his or her »proper role« (*EA*, 25). There is here a concern to maintain a clear distinction of roles in ministry, whereas the FABC is concerned that all people with their varied gifts have the opportunity to participate in the ministry of the Church.

22 *EA*, no. 25.

23 EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 287-288.

24 For the intrinsic connection between the proclamation of the Gospel and dialogue in its triple form, see EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 13-16.

5 The fifth and last feature of the new way of being church in Asia is *prophecy*: The church is »a leaven of transformation in this world and serves as a *prophetic sign* daring to point beyond this world to the ineffable Kingdom that is yet fully to come.«[25] As far as Asia is concerned, in being »a leaven of transformation in this world,« the church must now understand its mission of »making disciples of all nations« not in terms of converting as many Asians as possible to the church (which is a very unlikely possibility) and in the process increasing its influence as a social institution (*plantatio ecclesiae*). Rather, being a »small remnant« and likely to remain so for the foreseeable future, Christians must journey with the followers of other Asian religions and together with them – not instead of, or worse, against them – work for the coming of the kingdom of God.

5.2 The Central Role of the Laity in Asian Christianity

Given the geographical vastness of Asia and its huge population, and given the small number of Asian Christians, it is clearly impossible for Christianity to fulfill its mission were it to rely primarily on its clergy and religious. Indeed, in many Asian countries, most if not all non-sacramental functions, especially evangelization and social services, are carried out by the laity. This is particularly true among Pentecostal and Charismatic churches, which do not require ordination for leadership and emphasize the duty of each and every member to spread the faith. Indeed, it is the work of the laity that accounts for the tremendous growth of these churches, especially in communist countries, which tend to control the activities of the clergy and ignore the lay people.

In the Roman Catholic Church, however, the role of the laity, in spite of Vatican II's reform, has been very restricted. The FABC is well aware of the extremely limited role to which the laity have been consigned both in the life of the church and in their specific ministry to the world. It has been advocating, repeatedly and vigorously, for a greater involvement of the laity, especially women, in the church and in the world corresponding to their baptismal vocation. Among its seven offices, the FABC has one dedicated to the laity, and of its seven general assemblies so far, two, the third and especially the fourth, focused on the laity, though of course discussions of and statements on the laity are also found in the other general assemblies.[26]

At the third general assembly (1982) the FABC lamented the overemphasis on the church as institution and the eclipse of the laity within it: »The structures of our ecclesial organization (sometimes so large, amorphous and impersonal) often image-forth ›institution‹ in its less attractive aspects, and not ›community‹; church groups not infrequently remain individualist in ethos and practice. Sometimes organs of lay participation and co-responsibility have not been established, or are left inactive and impeded, existing only in name. Often enough the gifts and charisms of the laity – both women and men – are not duly recognized, welcomed or activated in significant functions and tasks of ministry and apostolate.«[27]

25 EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 288.
26 For the final statement of the third general assembly, see EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 53-61 and for that of the fourth, see ibid., 178-98.
27 EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 57.
28 Ibid., 193. Emphasis added.
29 Ibid., 195. Emphasis added. Space does not allow a longer presentation of the FABC's teaching on the laity. For a fuller picture, see especially of the work of its Institute for Lay Apostolate (*For All Peoples* [1992], 235-246) and its Office of Laity (*For All Peoples* [1997], 75-139 and *For All Peoples* [2002] [see note 1], 65-116).
30 *EA*, no. 45.

Four years later, in 1986, at its fourth general assembly, the FABC turned its full attention to »the vocation and mission of the laity in the Church and in the world of Asia.« It examined the role of the laity with regard to the plight of Asian women, the family, education, mass media and work, business, and health care. Among the many recommendations the FABC made, two stand out with regard to the theme of this essay. First, it stressed »renewal of structures: communion, collegiality, co-responsibility«: »The renewal of inner ecclesial structures does not consist only in strengthening and multiplying the existing parochial and diocesan organization, nor in creating new ones. It consists in creating the right atmosphere of *communion, collegiality and co-responsibility for an active and fuller lay initiation, participation and action.*«[28]

Secondly, with regard to the clergy-laity relationship, the FABC insisted that »there is no one-sided renewal of clergy or laity. In a Church of communion we, clergy as well as laity, are mutually related and mutually conditioned. We feel the need for a basic change of heart. In a Church which is a communion that tries to liberate others from oppression and discrimination, *collegiality and co-responsibility are urgent* [...]. In this respect, the clergy leadership has a duty to make the initial moves to foster lay involvement and to recognize the emerging leadership of the laity.«[29] By linking the task of developing collegiality with and co-responsibility to the laity with that of liberation from oppression and discrimination, the FABC implicitly emphasized the need for the liberation of the laity both within and without the church.

It is only in a church that is truly participatory, »in which no one feels excluded,«[30] and in which everyone is co-responsible and accountable to everyone else, and whose sole *raison d'être* is to serve the kingdom of God, that any structural reform will lead to a greater transparency in church governance. In this task of church reform the experiences and teachings of the churches of Asia can lend their humble yet clear and firm voice, fully aware of their deficiencies, just as they too must learn from the experiences and teachings, and at times, the failures of the other churches.

6 Asian Christianity within the World Church and within Asia

A theological critic, especially one trained in Western ecclesiology, might object that the various elements I have expounded above as essential parts of an Asian ecclesiology, important as they are, have not dealt with many other aspects that must considered fundamental to a theology of the church such as apostolic succession, hierarchical structure, the Petrine office, collegiality, the magisterium, ecumenicity, and so on.

Such criticism is well taken were a comprehensive ecclesiology to be developed. However, as pointed out above, the Asian bishops and theologians are not interested in elaborating a comprehensive dogmatic ecclesiology as such. While not denying the institutional aspects of the church, they are primarily concerned with the mission of the church and its pastoral ministry. Their overriding question is: How to make the church into a living reality not only *in* but also *of* Asia? In other words, the task they set for themselves is forming a Christianity with an Asian face.

Recent demographical studies have noted that the future of Christianity seems to lie not in the West but rather in the non-Western parts of the globe. There has been a massive shift of the Christian population from the north (Europe and North America) to the south (Africa, Asia, and Latin America), a fact long known among missiologists and recently brought to the attention of the larger public by Philip Jenkins in his *The Next Christendom: The Coming*

of Global Christianity.[31] It is projected that by 2025 there would be 2.6 billion Christians, of whom 633 million would live in Africa, 640 million in Latin America, and 460 million in Asia, whereas there would be only 555 million in Europe. In other words, by then half of the Christians on the planet would be found in Africa and Latin America. Furthermore, it is projected that by 2050, only about one-fifth of the worlds' 3 billion Christians would be non-Hispanic Whites.

From the geopolitical and economic perspectives, Asian countries such as China, India, Japan, and Korea (especially South Korea but also North Korea, for military reasons) will likely play a significant role on the global stage in the twenty-first century. The challenge for Asian Christianity at this juncture is how to help Asia achieve a beneficial impact on the world scene. It does not seem that the solution lies in converting individual Asians. Asian Christians still form but a tiny minority of the population, and even though the number of Pentecostals and Charismatics has been growing rapidly in recent decades, a drastic increase in the Christian population in Asia is highly unlikely. In fact, Asian churches, at least the mainline ones, do not seem to be overly concerned about augmenting their membership or even saving souls, as if Asian non-Christians were »pagans« destined to eternal damnation unless they convert to Christianity. Rather, they see as the primary task the evangelization of the Asian cultures and societies by imbuing them with the kingdom values.

This task cannot however be accomplished unless Christianity acquires an Asian face. This is of course a tall order, and the various steps the Asian bishops and theologians have suggested, i. e., focusing on the reign of God, evangelizing through dialogue, developing a church as communion of communities, and enabling the laity, no doubt will contribute greatly to shaping an authentically Asian face to Christianity.

Of these steps, I suggest the triple dialogue as an especially appropriate means for contemporary Asian Christianity. Dialogue with the Asian poor, through liberation and integral development, is rendered more necessary and urgent than ever by globalization, which arguably is taking place more extensively in Asia than in any other continent. This economic process, while it has raised the standard of living in general, is creating a growing gap between the rich and the poor and between the wealthy and the impoverished countries. Unless the Asian churches stand in effective solidarity with the poor and the marginalized, who constitute the great majority of the Asian population, their preaching of the Good News is not credible. Similarly, dialogue with adherents of other religions, in particular Hinduism and Islam, is urgently called for to achieve peace and reconciliation, especially in India, Indonesia, Malaysia, Thailand, Sri Lanka, and the Philippines where religiously-inspired conflicts threaten to erupt. Finally, dialogue with cultures remains a permanent challenge since Christianity is still burdened by its linkage with Western colonialism and imperialism. This is true in particular in the case of Roman Catholicism since it is viewed not only as a foreign religion but also as part of a State (the Vatican), with all its diplomatic apparatus and political power.

In this »dialogical ecclesiology,« church issues such as communion and papal primacy, which have been a bone of contention in Western ecclesiologies, will, I submit, be approached rather differently. Communion will be seen in a context wider than that of Eucharistic and intra-church unity. It will be enriched by the Asian concept of yin-yang

31 Philip JENKINS, *The Next Christendom*. The Coming of Global Christianity, Oxford 2002.
32 EILERS (Ed.), *For All Peoples* (1992) (see note 1), 70.

harmony, which admits conflict and diversity as a vital and necessary component of unity. Furthermore, in a harmony (rather than communion) ecclesiology, church unity is directed *outward*, in the sense both of mission (which is relatively absent in current communion ecclesiology) and of collaboration with other religions (mission as dialogue). Similarly, papal primacy will seen not so much as the pope's juridical power over his fellow bishops but as a reciprocal relationship of collegiality among them.

There is no doubt that for Christianity to acquire an Asian face is an arduous and lengthy process. But the stakes are high. A statement of the Federation of Asian Bishops' Conferences put it starkly 30 years ago: »The decisive new phenomenon for Christianity in Asia will be the emergence of genuine Christian communities in Asia – Asian in their way of thinking, praying, living, communicating their own Christ-experiences to others [...]. If the Asian Churches do not discover their own identity, they will have no future.«[32]

Zusammenfassung
Die Kirche steht im Dienste am Reich Gottes – Mission und Dienst an der Welt sind darum unabdingbare Momente für eine asiatisch inspirierte Ekklesiologie. Die Kirche ist in dieser Perspektive immer wieder gefordert, es abzulegen, um ihrer selbst willen existieren zu wollen. Sie ist ein Mittel zum Zweck auf das Reich Gottes hin. In Asien, als Ursprungskontinent des Christentums, stellt sich in diesem Kontext zudem die dringende Frage nach der Formung und Gestaltung einer Kirche mit asiatischem Angesicht.

Abstract
The church serves the kingdom of God – mission and service to the world are therefore indispensable moments for an Asiatically inspired ecclesiology. In this perspective the church is constantly being called upon to set aside the wish to exist for its own sake. It is a means to an end, to the kingdom of God. Furthermore, in this context the urgent question arises in Asia, as Christianity's continent of origin, about the formation and organization of a church with an Asian face.

»Mit Passion und Compassion«

Impulse interkultureller Theologie aus dem Dialog mit lateinamerikanischen Theologinnen

von Margit Eckholt

1 »Mit Passion und Compassion« – drei methodische Vorbemerkungen[1]

1.1 »Ausgangspunkt« und »Ort« der Überlegungen – biographische Anmerkungen

Wenn mit dem Stichwort »Compassion« ein »Weltprogramm« für das Christentum zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Zeiten von Globalisierung und zunehmender Exklusion, formuliert ist, so ist dies sicher auch aus Frauenperspektive zu prüfen. Ziel der folgenden Überlegungen ist, diese Perspektive im Ausgang von neuen Entwicklungen in der feministischen lateinamerikanischen Theologie zu formulieren. Dabei wird dieser »Ausgangspunkt« durch den »Ort« meines eigenen theologischen Arbeitens gebrochen. Als deutsche Theologin beobachte ich die Suchbewegungen lateinamerikanischer Theologinnen und versuche, sie in meinem eigenen theologischen Arbeiten »wahr-zunehmen«. Der »intellectus fidei« meiner Überlegungen erwächst aus einer interkulturellen systematisch-theologischen Reflexion.

Um dies zu verdeutlichen, setze ich zunächst bei einigen biographischen Anmerkungen an. Jede theologische Reflexion erwächst aus spezifischen Orten und Lebensgeschichten: Ich hatte nach Abschluss meiner Promotion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen über die Förderung durch die Alexander-von-Humboldt-Stiftung drei Semester an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Pontificia Universidad Católica (PUC) in Santiago de Chile verbringen können. Während meines Aufenthaltes in Santiago wurde ich zur Teilnahme an einem Frauenkreis am Ökumenischen Institut Diego de Medellín eingeladen. Hier habe ich mich zum ersten Mal intensiv mit Ansätzen feministischer Theologie auseinandergesetzt; wir haben Texte von lateinamerikanischen oder auch europäischen

1 Folgender Beitrag ist eine erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der in spanischer Version in der chilenischen Zeitschrift *Teología y Vida* erschienen ist: Margit ECKHOLT, »Con pasión y compasión«, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas, in: *Teología y Vida* 4 (2007) 9-24.

2 Vgl. dazu: Virginia R. AZCUY/Margit ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen.* Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft, Zürich/Berlin 2009. – Vgl. die Web-Seite von Teologanda: www.teologanda.com.ar.

3 Vgl. www.teologanda.com.ar; vgl. folgende Publikationen: Virginia R. AZCUY/M. Marcela MAZZINI/Nancy V. RAIMONDO (Hg.), *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires 2008; Virginia R. AZCUY/Gabriela DI RENZO/Cecilia LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Diccionario de Obras de Autoras.* En América Latina, el Caribe y EE.UU., Buenos Aires 2007; Virginia R. AZCUY/Mercedes L. GARCÍA BACHMANN/Celina LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires 2009; Virginia R. AZCUY/Marta PALACIO/Nancy BEDFORD (Hg.), *Hitos y Cruces del Camino*, Buenos Aires, 2010, Bd. 4 (im Druck); dazu: Margit ECKHOLT, »Zwischen Entrüstung und Hoffnung«. Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?, in: Mariano DELGADO/Odilo NOTI/Hermann-Josef VENETZ (Hg.), *Blutende Hoffnung.* Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 151-170; Margit ECKHOLT, Kreativ und auf neuen Wegen. Theologinnen in Lateinamerika, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 515-520.

4 Vgl. dazu auch den Kommentar und die Würdigung von »Gaudium et Spes« von Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-869.

Theologinnen gelesen und diskutiert. Meine Dozentinnentätigkeit an der theologischen Fakultät der PUC in Santiago de Chile, meine europäisch geprägte Theologie wurden in dem Frauenkreis stark angefragt. Mir ging zum ersten Mal bewusst auf, was kulturelle Differenz heißt, dass »Fremde« auch eine Herausforderung für theologisches Arbeiten darstellt. Die Reflexion auf die »Fremde« und die Einbeziehung des »fremden Blicks« in eigenes Arbeiten ist seitdem zu einem wichtigen Moment meines theologischen Arbeitens geworden. Ich habe im Rahmen der theologischen Methodenlehre meine Habilitation vorbereitet, eine hermeneutische Reflexion auf die Inkulturationsthematik, den Dialog der Kulturen, wobei ich mich von der hermeneutischen Philosophie Paul Ricoeurs habe anleiten lassen. Persönlich haben mich vor allem die vielen »Sprünge« betroffen, auf die ich während meines Aufenthaltes in Santiago gestoßen bin; »el salto« heißt eine der großen Straßen in Santiago, die die Viertel der Reichen mit denen der Armen verbinden. Die Frage nach Gerechtigkeit in einer globalisierten Gesellschaft, Solidaritäts- und Entwicklungsarbeit sind Momente, die neben dem wissenschaftlichen Arbeiten meinen Weg begleiten, aber auch diesen Weg befruchten: die internationale, die interkulturelle Dimension theologischen Arbeitens, die Auseinandersetzung mit Fremdheit, mit Grenzüberschreitungen, sind Momente, die für mich zu einer geschichtlichen, inkarnierten Theologie zählen. Die folgenden Überlegungen sind erwachsen aus dem Dialog von deutschen und lateinamerikanischen Theologinnen, den AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e. V., die Bischöfliche Aktion ADVENIAT und das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V. seit fast 10 Jahren fördern. Ein Höhepunkt war der erste gemeinsame Kongress lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen, der vom 25. bis 28. März 2008 an der Jesuitenhochschule San Miguel in Buenos Aires stattfand.[2] In Buenos Aires hat sich eine Theologinnengruppe zusammengeschlossen, ca. 40 Frauen, die einerseits in der Wissenschaft arbeiten, ihre Promotion erstellen oder auch ihr Theologiestudium abschließen, die andererseits aber auch an verschiedenen Orten in der Pastoral tätig sind; »Teologanda«, so der Name der Gruppe, organisiert jährlich verschiedene Tagungen und Workshops und hat ein Publikationsprojekt zur feministischen Theologie in Lateinamerika – den Theologinnen der ersten und zweiten Generation, ihrem Weg in der Theologie und ihren wissenschaftlichen Arbeiten – abgeschlossen.[3] Seit Beginn des Dialogs konnte ich die Arbeit von Teologanda begleiten; folgende Überlegungen sind aus diesen Begegnungen erwachsen.

1.2 Die Bedeutung des interkulturellen Dialogs: kritische Erinnerung an die politische und befreiungstheologische Dimension theologischen Arbeitens

Christen und Christinnen glauben an einen Gott, der sich zutiefst in die Geschichte »inkarniert« hat, der uns die Zeichen unserer Zeit als Zeichen der Gegenwart des Geistes Gottes in unserer Geschichte wahrnehmen lässt. Eines der entscheidenden Zeichen unserer Zeit ist die neue Wahrnehmung von Fremde und Fremdem, Dialog über die Grenzen der eigenen Kultur hinaus. Dabei ist der neue interkulturelle Dialog in der Tiefe der christlichen Glaubensoption angelegt: Die großen Erneuerungsbewegungen in der Geschichte – auch der Geschichte des Christentums – waren immer von »Grenzüberschreitungen« geprägt, vom Schritt vom »Innen« zum »Außen«, vom »Außen zum Innen«, von der Spannung zwischen »Macht« und »Ohnmacht« – weil genau dies der Weg des Wortes Gottes in Zeit und Geschichte ist: die »Macht« der Welt, von Sünde und Todesverfallenheit durch die »Macht der Ohnmacht«, die Gottes-Passion, aufzubrechen.[4] Gottes Leben schaffender Geist ist immer schon jenseits der Grenzen, die wir setzen.

Ganz entscheidend hat das 2. Vatikanische Konzil zu einem Wahrnehmen dieser Grenzüberschreitungen beigetragen. Der »Welthorizont«[5] des christlichen Glaubens, den das Konzil bereits im Blick hatte, gewinnt in Zeiten der Globalisierung, der Vernetzung der Welten vor allem auf den Ebenen von Wirtschaft und Politik sowie der Kommunikationsmedien, eine neue Qualität. Welt-Kirche lebt heute, in einer immer enger zusammenwachsenden Welt, mehr als zuvor von der Begegnung mit dem Fremden, mit der Anderen, vom Lernen voneinander. »Intraekklesiale Solidarität«[6] zeigt sich nicht nur im Einsatz für Menschenrechte, dem Kampf gegen Armut und Gewalt, den großen Themen im deutsch-lateinamerikanischen Dialog der 70er und 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Sie wächst auch im Sich-Herausfordern-Lassen durch die »Anderen«. Christliche Identität und auch die Identität der Kirche leben aus und von der Begegnung und dem Austausch mit den vielen Geschichten der Anderen. Wenn wir »solidarisch« sein wollen, dann gehört dazu, die Geschichten der Anderen wahr-zunehmen. Angesichts der immer größer werdenden Schere zwischen »Arm« und »Reich«, der Aufteilung der Welt in Gewinner und Verlierer – wobei dazu vor allem Mädchen und Frauen gehören – öffnen uns die Geschichten von Frauen in den Ländern des Südens die Augen für die Schattenseiten der Globalisierung, für Gewalt, die durch Ausgrenzung von Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten hervorgerufen wird.

Die internationale und interkulturelle Dimension der Begegnungen mit lateinamerikanischen Theologinnen stellt für europäische Theologinnen eine wichtige und gefährliche Erinnerung an die Strukturen von Sünde und Gewalt, an Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten der Weltgesellschaft dar. Feministische Theologie hat in den letzten Jahren neue Impulse aus differenztheoretischer und Gender-Perspektive erhalten; die Bestimmung dessen, was Differenz ist bzw. was unter »Gender« verstanden wird, ist an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie, an eine spezifische soziale Stellung, an wirtschaftliche Positionen, Ausbildungsniveaus usw. gekoppelt. Die Brisanz der Gerechtigkeitsthematik, die die erste und zweite Frauenbewegung mit ihrer Forderung der »Gleichheit« im Blick hatte, gilt heute nach wie vor, Gleichheit und Differenz sind aufeinander zu beziehen. Die Weiterentwicklung gender-theoretischer Ansätze unter

5 Vgl. dazu Margit ECKHOLT, Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer »neuen Katholizität«, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 6 (2000) 378-390.

6 »Intraekklesiale Solidarität« ist eine Kurzformel für die Weltkirche-Arbeit, die ADVENIAT über lange Jahre geleistet hat und weiter leistet: vgl. Dieter SPELTHAHN/Michael P. SOMMER/Christoph LIENKAMP (Hg.), *Gelebte Solidarität.* 40 Jahre Adveniat, Mainz 2002.

7 Vgl. folgende Publikationen: Vgl. dazu: Virginia R. AZCUY (Hg.), *El lugar teológico de las mujeres.* Un punto de partida, Buenos Aires 2001; DIES. (Hg.), *Semillas del siglo XX:* Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas, Buenos Aires 2002; DIES. (Hg.), *En la encrucijada del género.* Conversaciones entre teología y disciplinas, Buenos Aires 2004; ebenso: Margit ECKHOLT/Gustavo ORTÍZ (Hg.), *Ciudadanía y perspectiva de género.* Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia (2), Quito 2010.

8 Vgl. das Dokument der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats von Puebla, Nr. 31-39 (in: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, 13. Februar 1979, in: *Die Kir-che Lateinamerikas.* Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla [Stimmen der Weltkirche 8], Bonn 1979).

9 Vgl. Heike WALZ, Interkulturelle Theologie und Geschlecht. Herausforderungen für Europa am Beispiel lateinamerikanischer Theologinnen, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 27 (2010) 107-132; vgl. auch Jon SOBRINOS Erinnerung an die »Option für die Armen: Zurück zur Kirche der Armen.« Für Gustavo Gutiérrez, den Christen und Theologen von Medellín, in: Mariano DELGADO/Odilo NOTI/Hermann-Josef VENETZ (Hg.), *Blutende Hoffnung.* Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 89-99.

10 Johann-Baptist METZ, Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: *Compassion – Weltprogramm des Christentums.* Soziale Verantwortung lernen, hg. von Johann-Baptist METZ/Lothar KULD/Adolf WEISBROD, Freiburg/Basel/Wien 2000, 9-18, hier 13.

11 María Pilar AQUINO, *Nuestro clamor por la vida.* Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer, San José/Costa Rica 1992, 183, 184.

dem Zeichen der »Diversität« stellt genau dies in den Mittelpunkt; »das« feministische Anliegen gibt es nicht, vielmehr ist die soziale, kulturelle, ethnische usw. Vielfalt der Geschichten von Frauen zu berücksichtigen und gerade auch das Involviertsein von Frauen in vielfältige »Strukturen der Sünde«, in Geschichten von Ausgrenzung und Gewalt, als Opfer und Täterinnen. Ein erster Schritt auf diesem Weg ist der Dialog mit den »Anderen«, das Wahrnehmen der fremden Geschichten, das Einüben von Solidarität – das niemals selbstverständlich ist, sondern ein langer, schwieriger Weg der Kreuzungen. Diese »encrucijadas«[7] stellen ein kritisches Korrektiv zu den jüngeren gender-theoretischen Entwicklungen im feministischen Diskurs dar; sie halten für die feministische Theologie das Anliegen der befreiungstheologischen Aufbrüche der 70er – und 80er Jahre des letzten Jahrhunderts in Erinnerung: dass wir das Gesicht des barmherzigen Gottes in den vielen Gesichtern der Armen und Gedemütigten, vor allem der Frauen – der jungen und alten – entdecken können.[8] Das gilt heute genauso wie vor 30 oder 40 Jahren.[9]

1.3 »Mit Passion und Com-passion« – die Perspektive lateinamerikanischer Theologinnen

Für Johann Baptist Metz ist die »gerechtigkeitssuchende Compassion« »das Schlüsselwort für das Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung. Sie ist [...] die biblische Mitgift für den europäischen Geist, so wie die theoretische Neugierde die griechische Mitgift und das Rechtsdenken die römische Mitgift für Europa ist.«[10] Metz lenkt den Blick auf die »Leidempfindlichkeit« des Christentums, Antwortversuche auf die in der Moderne in Misskredit geratene Theodizeefrage sind allein aus einem Perspektivenwechsel möglich: Die »Macht« Gottes erweist sich als »Macht« in der »Ohnmacht« des Kreuzes, in der Gottes-Passion. »Com-passion« ist sicher einer der Sprachschlüssel, um in der »gebrochenen« Moderne das »Spezifikum« christlichen Glaubens auszudrücken.

Der Titel des vorliegenden Beitrages »Mit Passion und Com-passion« knüpft an eine Formulierung der in San Diego lehrenden mexikanischen Theologin María Pilar Aquino an. Sie spricht im Blick auf die Solidarität mit den Notleidenden von der »compasión« und der »pasión por el otro«: »Esta actitud (la solidaridad entrañable) no se entiende sólo como disposición objetiva para aliviar el dolor y el sufrimiento de otros, sino como genuina inclinación compasiva hacia quienes les es arrebatada la vida concreta, hacia su propio dolor, y carga sobre sí, su suerte y su destino. Combina el hecho – el alivio a la miseria – con la fuente de donde brota la actitud compasiva: las eñtranas, condensando en un solo acto la realidad y la fuente, el hecho y el seguimiento, la compasión y la pasión por el otro.«[11] Mitleiden, die »Leidempfindlichkeit« und die Leidenschaft für den bzw. die andere gehören zusammen. Die Leitfrage der folgenden Überlegungen ist, ob nicht aus Frauenperspektive – insbesondere der Perspektive lateinamerikanischer Theologinnen – eine wichtige neue Facette der »compassion« erschlossen wird, die »Mit-Leidenschaftlichkeit«, die den Blick auf die »Leidempfindlichkeit« des Christentums, den Johann Baptist Metz in vielen seiner Arbeiten geschärft hat, einbettet in einen weiteren Horizont: die »Option für das Leben« – als der vorrangigen Gottes-Option. Der lebendige Gott ist es, der in seiner Leidenschaft für den Menschen und für die Welt Leiden und Leben auf eine einzigartige Weise miteinander verknüpft hat.

Diese drei methodischen Vorbemerkungen geben den Weg der folgenden Überlegungen auf: Zunächst werden »Suchbewegungen lateinamerikanischer Theologinnen« vorgestellt,

von dort ausgehend wird dann die theologische Leitperspektive – »Mit Passion und Compassion« – erschlossen und abschließend nochmals ein Blick auf eine interkulturell vorgehende systematische Theologie geworfen. Vielleicht können die Überlegungen Impulse geben, eine neue »politische Theologie« aus Frauenperspektive auszugestalten, aus dem interkulturellen Gespräch vieler Theologinnen, in dem die Räume des Privaten und des Öffentlichen auf eine neue Weise zusammenfinden, »aportes para un ethos de mutualidad eclesial y social«, Beiträge zu einem »ethos compasivo«, wie die argentinische Theologin Virginia Azcuy es formuliert.[12]

2 »Option für das Leben« – Suchbewegungen lateinamerikanischer Theologinnen

2.1 Rückblick

Seit Ende der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts hat sich in Lateinamerika feministisch-theologisches Arbeiten ausgestaltet. Lateinamerikanische Theologinnen greifen auf den befreiungstheologischen Ansatz zurück, weil diese Theologie »parteilich« ist, weil sie in einem konfliktiven gesellschaftlichen Umfeld eine »Option« formuliert hat, auf Seite derer steht, die arm sind, denen Gewalt angetan wird, die unterdrückt werden und weil gerade dort Gott in der Geschichte gegenwärtig ist. Ihnen ist es aber auch gelungen, die theologischen Ansätze der Befreiungstheologie kreativ umzugestalten; der »Blick« der Frauen verwandelt und konkretisiert die Befreiungsthematik, die Option für die Armen. Die theologische Arbeit der Frauen ist von Anfang an eine spannungsreiche und plurale Bewegung, gemeinsam ist die Option für die Frau, vor allem für die arme Frau. Je nach wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Situation der Regionen Lateinamerikas kristallisieren sich unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte heraus, eine mehr an der Theologie der Befreiung orientierte feministische Theologie in Zentralamerika und Mexiko (vgl. vor allem das Institut DEI in Costa Rica, die Arbeiten von Elsa Támez, Costa Rica und María Pilar Aquino, Mexiko/San Diego), eine Theologie der Kulturen, im Dialog mit indigenen Traditionen, in der das Thema der Ökologie von Bedeutung ist (z. B. Aurora Lapiedra, Consuelo del Prado), oder in Brasilien eine Theologie, die beide Momente verbinden möchte (z. B. Ivone Gebara, Ana María Tepedino). Die »Option für die Armen« wird in der Arbeit der Frauen konkretisiert, die Akzentsetzung der »Befreiung« ändert sich: Ausgangspunkt sind nicht die großen politischen Befreiungsbewegungen, sondern die kleinen und immer wieder neuen Entdeckungen des Lebens in seiner »Alltäglichkeit«[13], in seiner Zerbrechlichkeit, seinen Widerständigkeiten und Widersprüchlichkeiten, in genau denen aber die

12 Virginia AZCUY, Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas, in: Nancy BEDFORD / Mercedes GARCÍA BACHMANN / M. STRIZZI (Hg.), *Puntos de encuentro*, Buenos Aires 2005, 37-63, hier 42; ebenso: Virginia AZCUY, Teología y género. Un diálogo al servicio de la fe y la promoción de la justicia, in: *Stromata* 60 (2004) 1-15.

13 Vgl. zum Aspekt der »Alltäglichkeit« die theologischen Ansätze von Ana SOJO, Ana María TEPEDINO und Ana-María ISASI-DÍAZ, dazu: Ivone GEBARA, Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano, in: José COMBLIN / José Ignacio GONZÁLEZ FAUS / Jon SOBRINO (Hg.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 199-213, hier 207.

14 Zur Geschichte der feministischen Theologie in Lateinamerika: Margit ECKHOLT, Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas, in: *Herder-Korrespondenz* 3 (1995) 141-146; DIES., Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika, in: *Herder-Korrespondenz* 49 (1995) 367-372.

15 Vgl. auch den auto-biographischen Text: Virginia AZCUY, Teología en las encrucijadas, in: Marcelo GONZÁLEZ / Carlos SCHICKENDANTZ (Hg.), *A mitad del camino*. Una generación de teólogas y teólogos argentinos, Córdoba 2006, 31-45.

Erfahrungen der Transzendenz gemacht werden. In der Erfahrung des Mitleidens, der Solidarität und Gerechtigkeit werden die Zeichen der Gegenwart Gottes entdeckt, ein Gott des Lebens, dessen Leidenschaft für das Leben sich im leidenschaftlichen Einsatz der Frauen für einander niederschlägt.

Die theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika erwächst aus der »Praxis«, aus der Begleitung der Aktivitäten von Basisorganisationen und -gemeinschaften der Frauen, der Entwicklung von Strategien des Überlebens in Situationen extremer Armut, in einem Umfeld politischer, wirtschaftlicher und sozialer Unterdrückung der Frau. Die Bedeutung des Beitrages der lateinamerikanischen Theologie der Frauen liegt in ihrer Lebensnähe, der Einbindung in den Bewusstseinsbildungs- und Befreiungsprozess der Frauen, in der Einsicht in die kulturelle Ausprägung von Frauenbildern, die Aufarbeitung des weiblichen Elementes in der lateinamerikanischen Kultur und des konkreten Beitrages der Frau zur Ausgestaltung eines »ethos compasivo« in der Vielfalt kultureller Lebensformen.[14]

Von Anfang an arbeiten die lateinamerikanischen Theologinnen Perspektiven nordatlantischer feministischer Theologien und »gender-Theorien« ein. Die Kreativität ihrer Theologie ist in ihrer »Option für das Leben« verankert; sie ist die entscheidende Kraft, Grenzen zu überwinden und mit anerkannten Differenzen »befreiend« umzugehen. Feministische Theologie in Lateinamerika ist durch eine große geistige und geistliche Weite geprägt, sie ist praktischer Vollzug von Interkulturalität. Gerade darum ist der Dialog mit bzw. das Lernen von Theologinnen in Lateinamerika von großer Wichtigkeit, die eigenen deutschen (bzw. europäischen) theologischen Provinzialismen aufzusprengen. Wir können von ihnen lernen, theologische Modelle kreativ fortzuschreiben und im Lernen vom Anderen bzw. der Anderem, im interkulturellen Austausch auf dem Weg zu wirklicher Universalität, einer »neuen Katholizität« zu gehen.

2.2 Neue Suchbewegungen

Die feministisch theologische Arbeit der 70er Jahre erwächst in Lateinamerika vor allem aus kleinen, den Basisbewegungen angeschlossenen, ökumenisch und interdisziplinär ausgerichteten Instituten (wie z. B. dem Instituto ecuménico Diego de Medellín in Santiago de Chile, dem Instituto Bartolomé de Las Casas in Lima/Peru usw.). Sie hat zumeist keinen universitären Charakter. Sicher ist dies auch strukturell bedingt, viele Frauen – Laien und Ordensfrauen – sind in der Pastoral aktiv tätig, wenige Frauen sind jedoch theologisch qualifiziert ausgebildet. Noch geringer ist der Anteil der Frauen in der theologischen Lehre an Fakultäten der Katholischen Universitäten Lateinamerikas. Konsequenz ist, dass das Thema »Frau« an den klassischen theologischen Ausbildungszentren, an theologischen Fakultäten der Katholischen Universitäten oder Priesterausbildungsstätten nicht (oder kaum) präsent war. Gerade hier ist in den letzten Jahren eine neue Entwicklung zu beobachten; in Buenos Aires oder in Santiago de Chile entstehen Netzwerke von (jüngeren) Frauen, die ihre theologische Ausbildung an klassischen Fakultäten gewinnen, aber darüberhinaus neue Wege gehen wollen, um Lebensgeschichten, Erfahrungen und theologische Arbeit von Frauen sichtbar zu machen. In Buenos Aires ist seit ca. 15 Jahren ein Kreis von Theologinnen aktiv, unter Leitung von Virginia Azcuy, die an der theologischen Fakultät der PUC Buenos Aires und der theologischen Fakultät der Jesuitenhochschule in San Miguel/Buenos Aires als Theologieprofessorin lehrt und bemüht ist, diese Orte für eine Frauentheologie zu öffnen.[15] Interessant ist, dass die Theologinnen, die sich zu vernetzen beginnnen, an verschiedenen kirchlichen, gesellschaftlichen, theologischen Orten tätig sind und auch zwischen diesen Orten »wandern«. Es sind Frauen, die bereits lehren, andere, die

sich qualifizieren, ihre Doktorarbeit oder Lizentiatsarbeit schreiben, die einen »klassischen« theologischen Weg durchlaufen, sich auf eigene Initiative dabei mit der Arbeit der »Pionierinnen« feministischer lateinamerikanischer Theologie (aber auch mit Entwicklungen aus dem nordatlantischen Raum) auseinandersetzen. Das Netzwerk der argentinischen Theologinnen – »Teologanda« – ist ökumenisch angelegt und durchlässig auf andere wissenschaftliche Disziplinen. Zu den Tagungen werden Philosophinnen, Soziologinnen, Historikerinnen usw. eingeladen, interdisziplinäres Arbeiten charakterisiert den »intellectus fidei« der Theologie der Frauen. Ziel ist es, wissenschaftlich wahr- und ernstgenommen zu werden, auf Kongressen präsent zu sein, zu publizieren, aber darüberhinaus die Ergebnisse der Arbeit auch auf Ebene kirchlicher Bildungsarbeit, in Pfarreien, Gemeinschaften usw. vorzustellen. Welche Entwicklung dieser beeindruckende Aufbruch nehmen wird, ist sicher offen – wenn das, was bislang an den Rändern von Theologie, Kirche und Gesellschaft betrieben wurde, in die Mitte geholt wird, wenn Erfahrungen, Wünsche, Bedenken, Reflexionen von Frauen sichtbar werden, werden Spannungen nicht ausbleiben.

Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts haben Gender-Programme und -Perspektiven an lateinamerikanischen Universitäten große Bedeutung gewonnen. Sie sind interdisziplinär ausgerichtet. An Katholischen Universitäten ist auch die Theologie in diese Programme eingebunden, und genau diese neue Entwicklung kann den Aufbruch der Theologinnen und ihren Einbruch in klassische akademische Zentren stützen und vielleicht eine Brücke in die Zukunft – auch über Spannungen hinweg – darstellen. Ein roter Faden, der sich durch die vielfältigen Gender-Programme von Mexiko bis Chile zieht, ist die Einbettung der Frage der Geschlechterdifferenz in die große Gerechtigkeitsschere der lateinamerikanischen Gesellschaften. Der Blick auf die Geschlechterdifferenz ist nicht von der sozialen und wirtschaftlichen Situation der Frauen, den täglichen Gewalterfahrungen – im privaten und öffentlichen Raum –, dem oft geringeren Bildungsniveau, der prekären Arbeitssituation, zu trennen. Gender-Programme an Katholischen Universitäten stehen so – wie z. B. an der vom Jesuitenorden getragenen Katholischen Universität in Uruguay – im Zusammenhang des Bildungsauftrages der Universität, im Dienst der Förderung der Gerechtigkeit.[16] Genau an dieser Stelle begegnen sich die Impulse der feministischen Theologie der 70er Jahre, ihre Option für die arme Frau und ihre befreiungstheologische Perspektive mit den neuen Schwerpunkten und Horizonterweiterungen, die die Gender-Studies für die Universitäten bedeuten, und diese Schnittstelle ist ein hilfreiches Moment, die Theologie der Frauen auch an den klassischen Zentren theologischer Arbeit, an Katholischen Universitäten, zu verorten. Darüberhinaus wird diese Begegnung einen

16 Vgl. D. A. LARRAÑAGA, Lineamientos generales para implementar la perspectiva de género en la Universidad Católica, in: http://www.ucu.edu.uy/Institucional/Lineamientos. Vgl. dazu: Gustavo GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas*. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía, México 2002; Sonia MONTECINO/Alexandra OBACH, *Género y epistemología*. Mujeres y disciplinas, Santiago de Chile 1999.

17 Vgl. z. B. in: Paul RICOEUR, *Etica y cultura*, Buenos Aires 1986.

18 Vgl. hier auch das Forschungsprojekte an der PUC Buenos Aires zur argentinischen Krise: Virginia R. AZCUY/Octavio GROPPA (Hg.), *Suena la »Campana de Palo«*. Ensayos de escucha a los pobres, Buenos Aires 2003.

19 AZCUY, Teología e inequidad de género (wie Anm. 12), 7; vgl. auch: Virginia R. AZCUY, Theologie vor den Herausforderungen der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen, in: *ZMR* 87 (2003) 264-281.

20 AZCUY, Teología e inequidad de género (wie Anm. 12), 14.

wichtigen Beitrag für die Außenwirkung der Theologie überhaupt darstellen. Die Arbeit an der Bestimmung der Relationalität der Geschlechter betrifft Grundfragen des »ethisch-mystischen Kerns« jeder Kultur, um eine Formulierung Paul Ricoeurs aufzugreifen.[17] In Lateinamerika waren – anders als in den säkularen nordatlantischen Kontexten – auch religiöse Fragestellungen hier immer von entscheidender Relevanz. So könnten theologische Expertinnen und Experten sich neue Aufgabenfelder erschließen, auch über den klassischen Ort einer theologischen Fakultät hinaus, und im »Studium Generale« der drängenden Fragen der lateinamerikanischen Gesellschaften der theologischen Arbeit ein neues Profil geben. Die Wege, die die lateinamerikanischen Befreiungstheologien seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts eingeschlagen haben, könnten aus diesen Orten neu gebahnt werden. Die lateinamerikanische Theologie kann dabei über die Einbettung in die interdisziplinär ausgerichteten Gender-Programme an Relevanz gewinnen und über das interdisziplinäre Gespräch ihre theologische Methodik weiterentwickeln.

Einen solchen interdisziplinären Weg schlägt z. B. die argentinische Theologin Virginia Azcuy ein. Ein wichtiger Referenzpunkt ihrer theologischen Arbeit ist eine langjährige Mitarbeit in einem interdisziplinären Forschungsprojekt an der Pontificia Universidad Católica PUC Buenos Aires, in dem verschiedene Analysen der »argentinischen Krise«, der zunehmenden Armut in der argentinischen Gesellschaft erstellt worden sind. Nach den Ursachen für die Entwicklungshemmnisse wurde gefragt, gerade auch über den Blick auf die am meisten von der Krise Betroffenen – das sind vor allem Frauen, junge und alte. Aus soziologischer Perspektive wird die »inequidad de género«, die Ungleichheit der Geschlechter, als die »asimetría social fundamental« gesehen.[18] Von diesen Analysen ausgehend bezeichnet Virginia Azcuy die »inequidad de género« und mit ihr verbunden die soziale Ungleichheit aus theologischer Perspektive als »iniquidad«: »Quiere decir que la desigualdad de género se encuentra en la base de la existencia humana y sobre ella sobrevienen las demás privaciones desventajas socio-culturales. La realidad de la inequidad de género, en un contexto creciente de exclusión como el que se da en América latina, se presenta como una problemática humana urgente y conmovedora. Desde la mirada ético-teológica, toda inequidad puede ser entendida como iniquidad o pecado social y está llamada a ser erradicada o transformada. La tarea de la teología consiste, en este caso, sobre todo en un esfuerzo de interpretación tanto de la situación real como de los caminos constructivos de nuevas relaciones sociales de equidad.«[19]

Ihr Blick richtet sich, und dabei setzt sie beim Weg der Pionierinnen der feministischen Theologie in Lateinamerika an, auf die »gekreuzigten Frauen«: Es geht darum, so wendet sie eine Formulierung von Jon Sobrino, »bajar de la cruz a las mujeres crucificadas« – die gekreuzigten Frauen vom Kreuz zu holen. Das bedeutet dabei nicht, den Blick allein auf die Frauen als »Opfer« und »Leidende« zu richten, sondern vielmehr, über diesen Blick die Entwicklungspotentiale der Gesellschaft zu stärken, Wege der Gestaltung eines Miteinanders im Sinne eines guten Lebens auszulegen. Eine solche – die »inequidad de género« überwindende – »convivencia« mitzugestalten wird in den nächsten Jahren der entscheidende Beitrag der feministischen Theorie in Gesellschaften wie den lateinamerikanischen sein. Genau hier ist die theologische Frage eingebettet, die Virginia Azcuy angesichts der Gewalterfahrungen, die vor allem arme Frauen machen, in Anlehnung an Gustavo Gutiérrez so formuliert: »cómo hablar de Dios ante la inequidad de género, qué palabras pueden decir las mujeres para proclamar el advenimiento de la salvación y activar nuevas prácticas de transformación eclesial y social.«[20] Die Frage der »compassion« stellt sich aus Frauenperspektive aus diesen Orten heraus und kann auch nur von dort ausgehend beantwortet werden.

3 Mit Passion und Compassion: ein feministisch-theologischer Blick auf ein »Weltprogramm« des Christentums in Zeiten von Globalisierung und Exklusion

Einer der großen theologischen Impulse von J. B. Metz ist, immer wieder auf die Brücke zwischen dem Leidensgedächtnis der Menschen und dem Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen hingewiesen zu haben. In Zeiten der Globalisierung und des Dialogs mit anderen Religionen ist gerade dieses Gottesgedächtnis die Gestalt der Gottesrede, die sich bewähren kann: eine durch die Theodizeefrage gebrochene Gottesrede: »zum anderen ist die Gottesrede der biblischen Traditionen eine Rede, die durch die ebenso unbeantwortbare wie unvergessliche Theodizeefrage – also durch die Frage nach dem Leid in Gottes guter Schöpfung – konstitutionell ›gebrochen‹ ist, eine Rede, die nicht eine Antwort, sondern eine Frage zu viel hat. Sie ist deshalb eine Gottesrede, die sich nur über die Leidensfrage, über die memoria passionis, über das Eingedenken des Leids, des Leids der anderen – bis hin zum Leid der Feinde – universalisieren kann.«[21] Immer wieder hat Metz darauf den Blick gelenkt: »Vom Gott Jesu reden, heißt unbedingtes, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen.«[22] Ein solches Gottesgedächtnis wehrt »die Vergeßlichkeit der modernen Freiheit«[23] und macht sprachfähig im Dialog der Religionen. Was in der Tiefe den »sittlichen Universalismus« zusammenhält, ist die »Anerkennung der Autorität der Leidenden«.[24] Dabei zeichnet – auch angesichts von Compassions-Modellen in anderen Religionen – das Christentum eine »schwache« und »verletzbare« Mystik aus: »Jesus kann sich über die Landschaft des Leidens nicht erheben, seine Mystik mündet in einen Schrei. Und die Wege der Nachfolge führen in die Compassion.«[25]

Unter den lateinamerikanischen Autoren ist es sicher Jon Sobrino, der in der Entfaltung seiner Kreuzestheologie einem solchen Denken nahe ist. Das Kreuz ist der Ort, an dem das, was Nicht-Liebe ist, aufgedeckt und angeklagt wird. »Das Kreuz Jesu ist Ausdruck der Liebe Gottes.«[26] Es ist »Konsequenz der vorherigen Grundentscheidung Gottes für die Inkarnation, die radikale Annäherung aus Liebe und in Liebe, wohin dies auch immer führen mag [...] Vom Beginn des Evangeliums an erscheint Gott in Jesus als ein Gott *mit* uns, im Laufe des Lebens Jesu zeigt er sich als ein Gott *für* uns, am Kreuz erweist er sich als Gott, der uns *ergeben* ist und als Gott, der *wie* wir ist.«[27] Dieser gekreuzigte Gott ist dabei »eine Wirklichkeit, die man nicht mit theoretischen, sondern nur mit praktischen Begriffen erfassen kann; es geht also nicht um Theo-Logie, sondern um Theo-Praxis: Sie ist es, die den gekreuzigten Gott entfesselt. In Lateinamerika ist handgreiflich, daß das Leiden Gottes auch ein Motiv ist, welches eher die Befreiung als die Resignation begünstigt. Die Liebe als glaubwürdige Liebe hat ihre eigene Wirksamkeit. Der gekreuzigte Gott erinnert immer daran, daß es keine Befreiung von der Sünde gibt, ohne daß man diese Sünde auf sich nimmt. Und es gibt keine Überwindung der Ungerechtigkeit, wenn man

21 METZ, Compassion (wie Anm. 10), 11.
22 Ebd., 12.
23 Ebd., 14.
24 Ebd., 15, 17.
25 Ebd., 17.
26 Jon SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998, 316.
27 SOBRINO, *Christologie der Befreiung* (wie Anm. 26), 334.
28 Ebd., 336. Vgl. auch Jon SOBRINO, Christentum und Versöhnung. Unterwegs zu einer Utopie, in: *Concilium* 39 (2003) 592-603, hier 596: »Mitten in den Konflikten offenbart sich Gott immer zugunsten des Schwachen und Unterdrückten. Und genau darin besteht sein Gottsein.«
29 Vgl. Anmerkung 11, der Untertitel lautet: Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer.

diese Ungerechtigkeit nicht auf sich nimmt.«[28] Auf diesen Wegen der Nachfolge wird das »mysterium iniquitatis« der Sünde der Welt, der »gekreuzigten Völker« aufgedeckt. Noch mehr als das »Leidensgedächtnis« und die »Leidempfindlichkeit« ist es die Anklage angesichts der »gekreuzigten Völker« und in der Anklage das Aufdecken der »Sünde« der Welt, die den Denkweg Jon Sobrinos auszeichnen.

Die argentinische Theologin Virginia Azcuy setzt genau hier an: Es geht darum, gerade auch die Frauen, die unter verschiedensten Situationen von Gewalt leiden, »von ihren Kreuzen zu nehmen«. Sie blickt auf die Situationen der Ungerechtigkeit und der Ungleichheit der Geschlechter in den lateinamerikanischen Gesellschaften. Kritik ist hier angesagt, jedoch keine oberflächliche, sondern eine, die aus der »Compassion«, dem Mitleiden heraus erwächst. Dieser erste Schritt ist jedoch nicht losgelöst von einem zweiten, der »Passion«, der Leidenschaft für den bzw. die andere, die den Lebenshorizont nicht vergisst. »Passion« ist so verbunden mit der Suche nach konstruktiven Schritten, die Quellen des Lebens gerade auch in Situationen der äußersten Gewalt zu entdecken und von ihnen ausgehend neue Formen der Gemeinschaft, auch des Miteinanders von Mann und Frau zu suchen. »Compassion« und die »Passion« für den bzw. die andere gehören zusammen, wie María Pilar Aquino es bereits 1992 in ihrer Arbeit *Nuestro clamor por la vida* formuliert hat.[29] Indem auf dem Weg der »compassio« die Ungerechtigkeiten, die »Sünde der Welt« aufgedeckt wird, kann sich Neues ereignen, wird an Quellen des Lebens gerührt, und sie sind es wiederum, die dieses Aufdecken ermöglichen. An der Seite der Leidenden stehen, »compassio«, sie von den Kreuzen nehmen, und »passio«, die lebenschaffende Leidenschaft für die anderen, die Quelle, aus der die »compassio« sich speist, sind aufeinander bezogen und ineinander verquickt. Wenn die Quelle des Lebens nicht erschlossen ist, nicht entdeckt ist, kann die Sünde der Welt nicht aufgedeckt werden. Das Schöpfungs-Ja und die Nicht-Liebe des Kreuzes werden auf den Denkwegen der lateinamerikanischen Theologinnen wieder ineinander gewoben.

Wenn Virginia Azcuy die »inequidad de género« als »iniquidad« theologisch qualifiziert, hat sie die Gestaltung der Beziehungen in der Gesellschaft im Blick: Ungerechtigkeit und Ungleichheit in Bezug auf die Geschlechterbeziehungen beeinträchtigen die volle Entfaltung der menschlichen Entwicklung, vor allem von Frauen, dabei steht aber auch die Würde der Männer auf dem Spiel. Frauen sind nicht einfach nur »Opfer«, sie sind – gerade weil es in den gender-Beziehungen um interpersonale Beziehungen geht – auch Mittäterinnen. Das »Gemengelage« von Opfer- und Täterperspektive gerade im Blick auf die Bestimmung dessen, was »soziale Sünde« ist, wird aus einer solchen Frauenperspektive schärfer herausgearbeitet, und mehr als in anderen Ansätzen die Gefahr von Dualismen, die die Geschichte des Christentums begleitet hat, vermieden. Gerade auch angesichts der sozialen, ethnischen usw. Differenzen zwischen Frauen, gewinnt die Gemengelage von Opfer- und Täterperspektive noch einmal mehr an Brisanz, nicht alle Frauen werden bzw. sind »Opfer«, viele – vor allem wir Frauen der Nordhalbkugel, Frauen mit Ausbildung, Arbeitsplätzen, sozialer Sicherung – sind eingewoben in vielfältige Netze struktureller, sozialer Sünde. So wird ein neues Licht auf die »Ohnmacht der Opfer« und die »Macht der Täter(innen)« geworfen.

»Compassio« ist ein Schritt der »Bekehrung«, an der Seite der Gekreuzigten zu stehen, ihren Schrei zu hören, Ungerechtigkeiten, Gewalt anzuklagen. In der »Passio« weitet sich der Horizont, das Licht der Auferstehung setzt das Schöpfungs-Ja neu frei, auch in Situationen von Gewalt, von Tod, von Hoffnungslosigkeit. Über die Anklage hinaus geht es so um mehr, um Leben, um die Möglichkeiten und Träume von Freiheit als »transformación emancipatoria«, wie es Theologinnen wie Elsa Támez, Rebecca Chopp

und Virginia Azcuy formulieren,[30] um den Blick auf das, was Leben ermöglicht. Hierin gründet die scheinbare Redundanz der Formulierung »mit Passion und Compassion«. Licht und Dunkel wechseln sich ab, Nähe und Ferne, Verlust und Lust, in den vielen »Toden« des Lebens können Auferstehungserfahrungen gemacht werden. Das Aufblitzen des Lebensmomentes, auch angesichts des Todes, rührt an die Lebensquellen, erinnert an die Schöpfungsmacht Gottes und öffnet einen Raum für die Verheißung der Auferstehung der Toten. »Wir sind zum Leben berufen, und die Hartnäckigkeit, mit der wir es verteidigen, wird Früchte bringen. Der Schrei der Opfer jeglicher Gewalt bringt zum Ausdruck, daß der Tod nicht das letzte Wort haben wird.«[31] – so der mexikanische indianische Theologe Eleazar López. In der indianischen Theologie Lateinamerikas und in feministisch-theologischen Ansätzen wie denen Ivone Gebaras berühren sich der Schrei der Opfer mit dem Jubel der Befreiten, das Staunen über die Schönheit der Auferstehungserfahrungen, auch der alltäglichsten, und das Erstarren angesichts der tagtäglichen, nicht abbrechenden Gewalt, vor allem im Leben der Frauen, der Schwarzen, der Arbeiter, der Indígenas usw. Auch in einer Landschaft aus Schreien, auch angesichts der gebrochenen Körper können sich Lebensgestalten ausbilden, die »Leidenschaft« für das Leben, für den und die andere bricht auch hier immer wieder ihre Bahn: Es gibt ein »Können« in den Tiefenschichten menschlicher Identität, in das sich die Spur des Schöpfers eingeschrieben hat und das im befreienden und zärtlichen Miteinander aufgedeckt werden kann.

Diese »Option für das Leben« charakterisiert von Anfang an den Denk- und Lebensweg der lateinamerikanischen Theologinnen; die Wege, die die Pionierinnen feministischer lateinamerikanischer Theologie gegangen sind, sind auch heute gangbar und zukunftsfähig. Theologinnen wie Ivone Gebara haben immer wieder gefragt, wie die Fülle des Lebens Gottes denen angesagt werden kann, die alltäglich mit Tod, Gewalt und Armut konfrontiert werden.[32] Sie haben den Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung erweitert, der Kampf um Leben und Tod wird nicht nur in den »großen Ereignissen« der Geschichte, dem Einsatz für Menschenrechte oder in Programmen der Armutsbekämpfung ausgetragen, sondern auch im Bereich des Privaten, der Alltäglichkeit, den interpersonalen Beziehungen, in der Familie, auf dem Feld der Erziehung. Die konkreten Erfahrungen der Frau erhalten ihre Bedeutung, sie selbst ist als Mutter und Lebenspartnerin Ausdruck für das Ja zum Leben, Bewahrerin des Lebens und Streiterin für das Leben. Im gemeinschaftlichen Engagement der Frauen in den Basisgemeinschaften, im gemeinsamen Ringen um Erfahrungen des Lebens in Situationen von Armut, Not, Gewalt erwächst diese Option für das Leben und die Erfahrung, im Wunder der alltäglichen Befreiungserfahrungen an das Geheimnis Gottes

30 AZCUY, Teología e inequidad de género (wie Anm. 12), 14.
31 Eleazar LÓPEZ, Versöhnung und Vergebung in der Welt der Indígenas, in: *Concilium* 39 (2003) 557-560, hier 560.
32 Vgl. z. B. Ivone GEBARA, *Die dunkle Seite Gottes.* Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg/Basel/Wien 2000.
33 Dorothee SÖLLE, Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die Feministische Theologie, in: Irene DINGEL (Hg.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung.* Bilanz, Perspektiven, Akzente, Leipzig 2003, 9-22, hier 21.
34 Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Wach auf, meine Freundin.* Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft, Stuttgart 2000, 115.
35 Ivone GEBARA, Feministische Spiritualität: Wagnis und Widerstand, in: *Concilium* 36 (2000) 506-516, hier 516.
36 Vgl. hier auch die Publikation: Annegret LANGENHORST/Johannes MEIER/Susanne REICK (Hg.), *Mit Leidenschaft leben und glauben.* 12 starke Frauen Lateinamerika, Wuppertal 2010. – Über den Blick auf verschiedenen Frauenbiographien wird diese neue Gestalt der Prophetie sichtbar.

zu rühren: dass Gott ein Gott des Lebens ist, dass er Auferstehung in der Zerbrechlichkeit des Alltags immer wieder neu ermöglicht. Die theologische Arbeit von Frauen in Lateinamerika setzt beim Leben und den Lebensmöglichkeiten an. Sie weist darin den Weg zu einer wirklichen Theologie der Inkarnation, eines Ja zum Leben – und dies gerade in einem Umfeld des Todes, von Gewalt mit den unterschiedlichsten Gesichtern, auch und vor allem mit den Gesichtern der armen Frauen.

In ihrem als Vermächtnis geltenden Text zu Erreichtem und noch Ausstehendem feministischer Theologie spricht auch Dorothee Sölle von einer solchen »Theologie des Lebens«. Sie ist der frauengerechte und -gemäße Ausdruck einer neuen politischen Theologie. Eine solche Theologie des Lebens gründet in der Einsicht in das »Miteinander« und die »Gegenseitigkeit«. »Gegenseitigkeit«, so Dorothee Sölle, ist eine der wichtigsten Kategorien einer neuen politischen Theologie, die sich als »Theologie des Lebens« zu verstehen habe; sie ist der Schlüssel für ein Verständnis der Wirklichkeit der Welt, von Mensch und Schöpfung.[33] Hier berühren sich die Wege der lateinamerikanischen Theologinnen mit den Wegen europäischer Theologinnen. Auch für Elisabeth Moltmann-Wendel gilt es, die »Leben-gebende Energie« zu entdecken; sie ist der Überzeugung, dass die »Lust zur Welt angesichts ihrer Zerstörung« bleibt.[34] Ivone Gebara kann uns dabei – in unser Ungeduld und Hast – daran erinnern, dass ein solcher Prozess Zeit braucht: »Was uns bleibt (d. h. angesichts der täglichen Gewalterfahrungen, der zunehmenden Armut, d. Vf.), sind lediglich die wenigen Dinge, die das Menschliche in uns tragen: Freundschaft, Zärtlichkeit und Solidarität unter den Menschen – und die Hoffnung auf den neuen Tag, der da kommt. Ich glaube, daß in der kollektiven Befindlichkeit von Sintflut und Finsternis dies der einzig gangbare Weg ist. Vor allem aber müssen wir spüren können, daß da Hände sind, die uns die Hand halten, und daß da Herzen sind, die im Rhythmus unseres Herzens schlagen, so daß die alten Spaltungen überwunden werden. Wir müssen wissen, daß da Menschen sind, die gemeinsam mit uns von einer besseren Welt träumen. Die Geschichte hat gezeigt, daß es dieses solidarische Warten in der Tat schon gegeben hat und daß es es noch immer gibt. Die Geschichte ist im Stande, in absehbarer Zukunft zu verkünden, daß einige zarte, ›grüne Pflänzchen‹ schon zu sehen sind. Und das Leben, und zwar das Leben in jeder Form, kann auch in den entferntesten Ecken der Erde sprießen.«[35]

4 Abschließend und ausblickend: feministische interkulturelle Theologie im Zeichen von Prophetie und »Option für das Leben«

Die »Option für das Leben«, wie sie aus den Texten von Ivone Gebara und anderer lateinamerikanischer Theologinnen spricht, steht für eine Gestalt von »Prophetie«, die aus dem leidenschaftlichen und mitleidsvollen Blick auf das Leben in all seiner Alltäglichkeit erwächst. Freude und Leid, Brüche und Hoffnungen, Zerstörung und Neubeginn, das geduldige Warten auf das Keimen, Reifen und Wachsen des Lebens, dies alles gibt der Prophetie der lateinamerikanischen Frauen einen neuen Ton. In dieser Leidenschaft für das Leben werden die »mysteria iniquitatis« erinnert, aber in der Tiefe der Leid-Erinnerung werden die – auch noch so kleinen, zerbrechlichen – Auferstehungs-Spuren benannt, die aus der Dichte des Vertrauens in den Gott des Lebens erwachsen. Die neue öffentliche Theologie der Frauen ist in dem Sinn politisch, dass sie den Raum des Politischen in die vielen, auch »privaten« Alltagsgeschichten hineinbricht. Aus diesen Räumen machen sich dann die neuen Stimmen der Prophetie hörbar.[36]

Theologie im nordatlantischen Raum hat in den letzten Jahren die Prophetie zunehmend außer acht gelassen, in Zeiten der Simultaneität der Bilder und der Inblicknahme der Räume und Nicht-Orte, in denen Menschen sich bewegen, ist die Dimension der Zeit in den Hintergrund gerückt. Menschen »haben« keine oder kaum Zeit und Zukunft wird als angstbesetzte – auch angesichts der Notwendigkeit und des Pragmatismus der vielen Alltagsgeschäfte – nicht in den Blick genommen. Vergangen die Zeiten, in denen ein Johann Baptist Metz für die Würzburger Synode ein Dokument wie »Unsere Hoffnung« verfassen konnte. Gerade darum ist auch der interkulturelle Dialog mit theologischen Ansätzen anderer Kontexte von Bedeutung. Sicher scheinen für europäische Theologinnen die neuen theologischen Ansätze manchmal fern, und es ist gar nicht leicht, die Relevanz der befreiungstheologischen und politischen Dimension theologischer Arbeit und Praxis im europäischen Kontext auch heute aufzuzeigen. Das wurde in den letzten Jahren auch in den Diskussionen um Gender-Ansätze deutlich.[37] Die Auseinandersetzung mit der »geschlechtlichen Differenz« ist ein wichtiges neues Moment feministischer Theologie, dabei dürfen Fragen der Gerechtigkeit und die soziale und kulturelle Differenz nicht außer acht gelassen werden. Die neuen wissenschaftstheoretischen Ansätze der Gegenwart, die unter dem Zeichen der »Diversität« stehen, bergen vielleicht die Chance, dieser Vielfalt einen neuen Raum zu geben und so auch, gerade über den interkulturellen Dialog, neue Spuren für eine prophetische, öffentliche und politische Theologie auszulegen. Notwendig ist hier Begegnung, Dialog, ist die Ausbildung von interkulturellen und interdisziplinären Netzwerken. Die kirchlichen Hilfswerke, ADVENIAT, Misereor und Missio, das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, AGENDA – Forum katholischer Theologinnen haben hier wichtige Arbeit geleistet. Der Dialog, der seit vielen Jahren auf verschiedensten Tagungen in Deutschland oder auf den anderen Kontinenten eingeübt wird, hält die »gefährliche Erinnerung« an die »mysteria iniquitatis« wach, legt aber auch neue Spuren einer Prophetie des Lebens aus.

Die Theologie von Frauen, die sich in diesen interkulturellen Foren ausgestaltet, ist so im Fadenkreuz der Diskussionen um Freiheit und Gleichheit sowie der Geschlechterdifferenz in der Vielfalt ihrer Ausprägungen zu verorten. Gerade darum kann feministische Theologie gar nicht anders als in einem »Plural« betrieben werden, darum sollte sie eine interkulturelle, eine internationale, eine interdisziplinär arbeitende Theologie sein, eine öffentliche und politische Theologie. Es geht je neu darum, die Fremde, das Unvertraute zu entdecken, Grenzen zu überschreiten, sich auf Reisen zu machen, ins Neue, ins Unbekannte, das wir auch in Ansätzen von Theologinnen anderer kultureller Kontexte entdecken können. Diese Reisen sind eine Gestalt der »Solidarität«, die konkrete Namen trägt, die Namen der anderen Frauen – und gewiss auch Männer –, die wir auf diesen Wegen kennenlernen. Eine solche theologische Praxis erinnert in Zeiten der Globalisierung, die gerade im deutschen Kontext mit einer zunehmenden Provinzialisierung verbunden sind – auch was die theologische Arbeit angeht –, in Zeiten einer immer weiter auseinanderklaffenden Schere von Arm und Reich, des bedrohten Friedens und des zunehmenden religiösen Fundamentalismus – in allen Weltreligionen –, an den Weg der Konzilskirche. Eine sich als Welt-Kirche, als Kirche in Welt vollziehende Kirche versucht, immer wieder neu die »Zeichen der Zeit« zu erschließen und weiß, dass pastorale, gesellschaftlich-politische und theologische Fragen in interkultureller und ökumenisch-interreligiöser Perspektive zu beantworten sind.[38]

Zusammenfassung
Johann Baptist Metz hat mit dem Stichwort »Compassion« ein »Weltprogramm« für das Christentum zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Zeiten von Globalisierung und zunehmender Exklusion, formuliert. Die Leitfrage der folgenden Überlegungen ist, ob nicht aus Perspektive lateinamerikanischer Theologinnen eine wichtige neue Facette der »compassion« erschlossen wird, die »Mit-Leidenschaftlichkeit«, die den Blick auf die »Leidempfindlichkeit« des Christentums einbettet in einen weiteren Horizont: die »Option für das Leben« – als der vorrangigen Gottes-Option. Der lebendige Gott ist es, der in seiner Leidenschaft für den Menschen und für die Welt Leiden und Leben auf eine einzigartige Weise miteinander verknüpft hat. Neue Spuren einer prophetischen Theologie können hier ansetzen.

Abstract
With the catchword »compassion«, Johann Baptist Metz formulated a »world program« for Christianity at the beginning of the 21st century, in times of globalization and increasing exclusion. The central question of the following reflections is whether an important, new facet of »compassion« is not accessed from the perspective of Latin American women theologians, the »suffering with others« which embeds the view of Christianity's »sensitivity for suffering« in a broader horizon: the »option for life« – as the pre-eminent option of God. The living God is the one who has linked suffering and life in a unique way in His passion for the human being and for the world. New paths of a prophetical theology could start out from here.

37 Saskia WENDEL, »Neuer Wein in neue Schläuche« – Von der Feministischen Theologie zu einer genderbewussten Rede von Gott, in: *FeminismsRevisited*. Freiburger Geschlechter Studien 24 (2010) 129-144.
38 Vgl. dazu auch: Margit ECKHOLT, *Poetik der Kultur*. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg 2002.

Mission als Integration

Der prophetische Beitrag der Gesellschaft Jesu zur Gesellschaftswerdung in Lateinamerika am Beispiel der Provinz Neugranada

von Christoph Nebgen

Im Zuge der aktuellen Integrationsdebatte in Deutschland wird verstärkt auf den Zusammenhang von kultureller und religiöser Identität und ihre Bedeutung für die moderne Gesellschaft hingewiesen. Das dabei immer wieder auftauchende Schlagwort einer so genannten Leitkultur und der Verweis insbesondere christdemokratischer Politiker auf das jüdisch-christliche Erbe unserer Gesellschaft machen deutlich, dass die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Fremden die Frage nach dem Eigenen existentiell werden lässt. Das scheinbar selbstverständliche und doch oft unreflektierte Verhältnis zur eigenen kulturellen und wenn nicht religiösen, so doch zumindest weltanschaulichen Identität bedarf in diesen Situationen eines Blickes auf ihre Wurzeln, ihre Geschichte und ihre zukunftprägende Wirkkraft. Diese Selbstvergewisserung ist nötig, um einen Dialog und damit die intendierte Integration verantwortungsvoll gestalten zu können. Prozesse dieser Art sind nichts Neues und finden und fanden überall dort in der Geschichte der Menschheit statt, wo sich Gesellschaften in Bewegung befinden und unterschiedliche Kulturen aufgrund neu entstandener räumlicher Nähe zueinander in Beziehung treten.

Dieser Aspekt sollte beachtet werden, wenn man versucht, die Leistung der Gesellschaft Jesu in den überseeischen »Missionsgebieten« in der frühen Neuzeit zu bewerten. Betrachtet man den Orden als einen gesellschaftlichen Akteur in den vormodernen Staatsgebilden der spanischen und portugiesischen Kolonialreiche, erkennt man, dass sich seine »Mission« basierend auf dem christlichen Menschenbild seiner Zeit in weiten Teilen mit dem beschreiben lässt, was heute unter dem Begriff Integration verstanden wird. Die Verwendung des Begriffes Mission im Sprachgebrauch der Gesellschaft Jesu ist sehr facettenreich und korrespondiert in seiner Anwendbarkeit mit der berühmten jesuitischen Indifferenz.[1] Die Rede von den außereuropäischen Missionen des Ordens lässt zu Unrecht den Eindruck entstehen, dass sein Wirken sich dort allein auf die Neuevangelisierung der Urbevölkerung beschränkt habe. Vielmehr erwies sich die Gesellschaft Jesu als ein Akteur, der nach dem neutestamentlichen Leitbild »ut omnes unum sint« (Joh 17,21) in verschiedenen Teilbereichen der Kolonialgesellschaft mitwirkte und ihrem Neuaufbau assistierte. Dies gilt insbesondere für ihr Wirken im Bereich des spanischen

1 Vgl. Michael SIEVERNICH, Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005, 7-30.
2 Juan Manuel PACHECO, *Los Jesuítas en Colombia*, Bd. I (1567-1654), Bogotá 1959, 66.
3 Vgl. ebd., 67-71.
4 Paulino CASTAÑEDA DELGADO, Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer Arzobispo de Lima, in: Anuario de Estudios Americanos XXXIII (1958), 57-103.
5 Vgl. PACHECO, *Jesuítas* (wie Anm. 2), Bd. I, 79.
6 Johannes MEIER (Hg.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika*. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Bd. 3: Neugranada (1618-1771), bearbeitetet von Christoph NEBGEN, Münster 2008, 14-27.
7 Fabio RAMIREZ, *Notas para una historia de la Universidad Javeriana*, Bogotá 2004. Die Bestätigung erfolgte übrigens zeitgleich mit denjenigen für die Kollegien von Córdoba (Argentinien), Santiago de Chile, Charcas (Sucre, Bolivien), Cuzco, Quito, Guatemala, Mérida de Yucatán und Manila (Philippinen). Bezüglich der alten Bestände der kolonialen Bibliothek der Javeriana vgl. José DEL REY FAJARDO, La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana de Bogotá, in: *Paramillo* 21 (2001) 5-866. Außerdem: PACHECO, *Jesuítas* (wie Anm. 2), Bd. I, 507-543.

und portugiesischen Patronatsgebiets, wie im Folgenden am Beispiel der 1696 eigenständig gewordenen und sich an den geographischen Grenzen der Audiencia von Santa Fe de Bogotá orientierenden Ordensprovinz Neugranada aufgezeigt werden soll.

Zwei große Bereiche jesuitischen Wirkens, die sich geographisch unterscheiden lassen, werden separat vorgestellt und im Hinblick auf ihre Integrationsleistung bewertet. Zum einen sollen jene Räume des kolonialen Herrschaftskomplexes betrachtet werden, in denen die europäischen Eliten schnell ihre politische und kulturelle Hegemonie herrschaftlich etablierten. Überblicksartig wird hier der Beitrag der Jesuiten auf verschiedenen gesellschaftlichen Teilgebieten unter dem Aspekt einer Integrationsleistung beschrieben. Zum zweiten soll auf das »missionarische Kerngeschäft«, die Christianisierung der Urbevölkerung geblickt werden. Mittels zahlreicher Missionarsberichte über die Begegnung mit der amerikanischen Urbevölkerung gerade auch aus der Feder von Missionaren aus dem deutschen Sprachraum lassen sich Aussagen über die Einstellung der Ordensmitglieder gegenüber der kulturellen und religiösen Identität der Indígenas, das Selbstverständnis der Missionare selbst und die indigenen Reaktionen auf deren missionarische Präsenz machen. Exemplarisch soll der einzige erhaltene Bericht des ersten deutschsprachigen Orinokomissionars Kaspar Beck (1645-1684) vorgestellt werden, da in ihm ungeschminkt die Problemfelder – dazu gehören eben auch Integrationsprobleme – im Zusammenleben des Missionars mit den Indígenas thematisiert werden.

1 Jesuitisches Wirken innerhalb der Kolonialgesellschaft

In Begleitung des neu ernannten Präsidenten der Audienca von Neugranada, Don Antonio González, erreichten am 8. Mai 1589 die PP. Francisco de Victoria und Antonio Linero sowie der Bruder Juan Martínez als erste Jesuiten den Hafen von Cartagena, wo sie in der Folgezeit predigten.[2] Über den Río Magdalena reisten sie dann bald schon nach Santa Fe de Bogotá, dem Amtssitz des Präsidenten, wo sie am 29. März 1590 ankamen. Die Patres beschäftigten sich mit dem Katechismusunterricht für die Kinder und wirkten pastoral unter der kolonialen Bevölkerung wie auch unter schwarzen Sklaven und den hier lebenden Ureinwohnern vom Stamme der Muiscas, deren Sprache sie sich schnell anzueignen versuchten.[3]

Das vermehrte Insistieren sowohl des Erzbischofs von Bogotá, Bartolomé Lobo Guerrero,[4] wie auch des Präsidenten der Audienca, mittlerweile war dies Dr. Francisco Sande, auf Gründung einer offiziellen Niederlassung der Gesellschaft Jesu in der Stadt ihres Amtssitzes blieb lange Zeit ohne Erfolg; zeitweise mussten die Jesuiten den Ort wieder verlassen, bevor sie schließlich 1600 ein eigenes Haus erwerben konnten. Am 14. März 1602 teilte P. General Aquaviva dem Dr. Sande mit, dass er nunmehr Erlaubnis zur Gründung einer Niederlassung gegeben habe und zwölf weitere Jesuiten entsandt werden würden, um diese zu bevölkern.[5] Auch aus strategischen und infrastrukturellen Erwägungen heraus sollte in Cartagena, dem Anlandehafen für alle aus Europa kommenden Schiffe, die erste offizielle Niederlassung der Gesellschaft Jesu in Neugranada gegründet werden (1604).

Unter den Kolonisten genoss das Vorhandensein einer jesuitischen Niederlassung hohe Attraktivität. Die große Zahl an neugegründeten Ordenshäusern im Bereich der Audienca von Santa Fe de Bogotá zu Beginn des 17. Jahrhunderts geht zu ihrem größten Teil auf die Initiative der örtlichen Bevölkerung zurück, die insbesondere die Bildungsarbeit des Ordens schätzte.[6] Prunkstück der jesuitischen Bildungslandschaft war die Universidad Javeriana in Bogotá. Zwischen 1621 und 1623 erfolgte zunächst die päpstliche, dann die königliche Approbation als Universität einschließlich der von ihr verliehenen akademischen Grade.[7]

Die Gründung der Universität führte zu einer verschärften Konkurrenzsituation zu den Dominikanern, die für ihre Konvente El Rosario bzw. San Tomás ebenfalls das approbierte Recht auf Verleihung akademischer Grade besaßen.[8] Gleichwohl entwickelte sich die Javeriana zur wichtigsten höheren Bildungsanstalt in Neugranada, in der zeitweise – neben Theologie, Philosophie und den freien Künsten – auch Medizin (belegt zumindest 1636-1641) und ab 1706 auch beiderlei Rechte gelehrt wurden.[9] Zahlreiche Gelehrte wurden von den europäischen Hochschulen des Ordens nach Neugranada vermittelt, um dort den Anschluss an die überseeischen Bildungsstandards zu wahren.[10] Auch einige deutschsprachige Jesuiten wurden hier eingesetzt: P. Peter Liner lehrte vermutlich zwischen 1731 und 1738 die Moraltheologie,[11] P. Franz Albrecht Rauber war ab 1738 bis vermutlich 1751 ebenfalls an der theologischen Fakultät eingesetzt[12] und P. Albert Buckowsky wirkte dort zwischen 1711 und 1713 als Spiritual.[13] Die Kollegsapotheke wurde zeitweise ebenfalls von zwei aus der oberdeutschen Provinz stammenden Brüdern betreut: Zwischen 1723 und mindestens 1736 von Bruder Innozenz Hochstätter,[14] und zwischen 1761-1767 durch Bruder Leonhard Wilhelm.[15]

Ähnliches lässt sich auch für den Bereich der bildnerischen Künste sagen, wo zahlreiche Ordensangehörige aus Übersee dafür Sorge trugen, dass die aktuell maßgeblichen Techniken und Stile Europas auch in Neugranada zur Anwendung kamen.[16] Eindrückliches Beispiel für einen solchen Kulturtransfer ist die Fassade der Kollegskirche von Cartagena de Indias.[17] Nach den Plänen der Noviziatskirche von Landsberg in Oberbayern hatte Bruder Michael Schlesinger den Bau als Architekt geleitet. An gut ausgebildeten Handwerkern und Architekten herrschte Mangel, so dass seine Expertise beispielsweise auch nach dem schweren Erdbeben von 1766 von staatlicher Seite angefragt wurde.

Neben diesen transkontinentalen Austauschbemühungen im Bereich der Wissenschaften und der Künste widmeten sich zahlreiche weitere Aktivitäten von Angehörigen des Jesuitenordens innergesellschaftlichen Integrationsprozessen. Einen Bereich bildete hierbei die sozial-caritative Arbeit, die durch von den Jesuiten angeleitete Bruderschaften betrieben wurde. Krankenbesuche und Armenspeisungen wurden auf Initiative des Ordens durch Laien organisiert, die selbst in den Bruderschaften ein spirituelles Angebot fanden. In so genannten Volksmissionen betrieben Ordensangehörige Katechese in allen gesellschaftlichen Schichten. Von Santa Fe de Bogotá aus wurden etwa die Arbeiter in den Salzminen in der Region um Antioquia besucht. Der Schwerpunkt der Arbeit lag auf dem Beichthören und Predigen, auch auf öffentlichen Plätzen. Bei weiteren Reisen wurde den Patres von bischöflicher Seite teilweise auch die Befugnis erteilt, Pfarreien und Doktrinas zu inspizieren und ungeeignete Gemeindepriester zu melden bzw. selbst aus dem Amt zu entfernen.[18] Auch die weniger dicht besiedelten, im Nordosten von Bogotá gelegenen Gebiete wurden auf

8 RAMIREZ, *Notas* (wie Anm. 7), 10.
9 Vgl. ebd., 8-11.
10 José DEL REY FAJARDO, *Catedraticos jesuitas de la Javeriana colonial*, Bogotá 2002.
11 Vgl. ebd., 171.
12 Vgl. ebd, 278-279.
13 Siehe: Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI, Rom), N. R. et Quito 4, fol. 57 (Catalogus brevis 1711).
14 DEL REY FAJARDO, *Catedráticos* (wie Anm. 10), 156.
15 Vgl. ebd., 359.
16 Tulio ARISTIZABAL GIRALDO, Sin sutana y con sutana. Jesuítas artistas y sus colegas en Colombia, in: *Javeriana* 709 (2004) 52-63.
17 Abbildung bei MEIER, *Jesuiten* (wie Anm. 6), Bd. 3, 221.
18 PACHECO, *Jesuítas* (wie Anm. 2), Bd. I, 336.
19 Vgl. ebd., 337.
20 Bernd HAUSBERGER, *Für Gott und König*. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko, Wien 2000.
21 Peter C. Hartmann sieht im Modell der jesuitischen Reduktionen in Paraguay sogar »eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus«; vgl. DERS., *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768*. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus, Weissenhorn 1994.
22 Siehe: Octavio PAZ, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt a. M. 1998, 104.
23 Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 126.
24 In dieser positiven Formulierung, die den Indio als gleichberechtigten Menschen ausweist.

diese Weise pastoral mitversorgt. Ausgangsstationen dieser Missionsreisen waren die Kollegien von Pamplona und Mérida, von wo aus die Patres bis in die Küstenregion rund um Caracas reisten. Die Jesuiten fungierten dabei nicht nur als pastorale Aushilfe, sondern vielfach auch als kircheninternes Kontrollorgan, welches kritisch den Diözesanklerus und die Einhaltung der Kirchenzucht überprüfte. Vor allem das niedrige Bildungsniveau der in den Gemeinden angetroffenen Weltpriester wurde von den jesuitischen Wandermissionaren immer wieder moniert.[19] Die oft vorgetragene Bitte der kolonialen Bevölkerung nach Gründung jesuitischer Bildungseinrichtungen und konstanter Präsenz des Ordens vor Ort rührte nicht zuletzt von daher.

Ein Proprium jesuitischer Integrationsarbeit in der Provinz Neugranada bestand in der Katechese unter den afrikanischen Sklaven. Als Pionier in Praxis wie Theorie hat hier der 1576 in Sevilla geborene Alonso de Sandoval zu gelten. In seinem Leitfaden für die pastorale Arbeit unter den aus Afrika verschleppten Sklaven mit dem programmatischen Titel *De instauranda Aethiopum salute* beschreibt der Jesuit nicht nur verschiedene Sitten, Gebräuche und Dialekte der Afrikaner, sondern integriert afrikanische Tänze und Musik auch geschickt in seine pastorale Handreichung, um auf diese Art einen Zugang zu den Menschen zu finden. Fortgeführt wurde seine Arbeit nicht zuletzt durch den sich selbst als »esclavo de los esclavos« bezeichnenden und 1888 heilig gesprochenen Pedro Claver, aber auch durch zahlreiche weitere Ordensgenossen, die in der Sklavenpastoral ihre persönliche Berufung sahen.

In all diesen verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen wirkten Mitglieder der Gesellschaft Jesu in einem gewissen Sinne als Integratoren. Sie taten dies jedoch nicht aus einem staatsbeamtlichen Selbstverständnis heraus. Ihr pastorales Handeln wurzelte in der ignatianischen Spiritualität und damit zuletzt im Evangelium selbst.

2 Die Integration der Urbewohner: Zivilisierung im Namen der Krone oder »Heiliges Experiment«?

Innerhalb der zeitgenössischen Forschung zur außereuropäischen Missionsgeschichte und namentlich zur Rolle der Gesellschaft Jesu im Kontext der lateinamerikanischen Kolonialgeschichte scheint es zwei miteinander unversöhnliche Extrempositionen zu geben: Zum einen wird etwa von Bernd Hausberger der Standpunkt vertreten und reich belegt, die Jesuitenmissionare seien »für Gott und König« im Einsatz gewesen und ihr Wirken sei vor allem eine durch den spanischen Staat geförderte Christianisierung zum Zwecke einer Europäisierung gewesen, mit dem letzten Ziel einer kulturellen und sozialen Assimilierung der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas.[20] Andere Forscher verteidigen das weit verbreitete Reduktionsmodell als ein »Heiliges Experiment«, in dem die kulturelle Identität der amerikanischen Ureinwohner respektvoll aufgenommen und eine der christlichen Urgemeinde ähnliche Lebensweise etabliert werden konnte.[21] Für beide Standpunkte gibt es eine jeweils fundierte Quellengrundlage, die sowohl die europäisch-koloniale als auch die indianische Sichtweise zu integrieren versucht.

Man kann mit Octavio Paz festhalten, dass der mit Spaniern und Portugiesen gekommene Katholizismus der mittel- und südamerikanischen Urbevölkerung zumindest einen Platz in einem gemeinsamen Kosmos zusprach, anders als dies im Norden des Doppelkontinents geschah.[22] Der barocke Missionar hätte wohl wie José de Acosta formuliert,[23] dass der Indianer als Geschöpf Gottes sogar ein Recht darauf habe, die Botschaft des Evangeliums zu erfahren.[24] Die Folgen dieser heilsuniversalistischen Aussage auch für die soziale

Stellung der Indígenas sind bedeutend. Dies gilt besonders, wenn man sich vor Augen führt, dass die Formulierung allgemeiner Menschenrechte zu diesem Zeitpunkt noch weit in der Zukunft lag. Acostas als missionstheoretische Leitlinien formulierte Sätze besitzen einen zutiefst egalitären und humanistischen Charakter, die als Ideal des missionarischen Vorgehens die »apostolische Weise« (more apostolico) vorschlagen. Bedingt durch das rein biblisch geprägte Schöpfungsverständnis der Missionare entwickelten sich unter ihnen sogar Theorien, die sich mit der Abstammung der Indígenas beschäftigten. Mittels linguistischer Vergleiche versuchten einzelne Missionare die Indianer heilsgeschichtlich als versprengte Reste aus dem Schoß der abrahamitischen Völker zu identifizieren.[25]

Die Feststellung der absoluten Integrationsfähigkeit der Indios aus heilsgeschichtlicher Perspektive wird allerdings durch eine eher pessimistische kulturgeschichtliche Einschätzung ergänzt. In seiner *Historia natural y moral de las Indias* (1590) klassifiziert José de Acosta die Kultur der meist nomadisch lebenden Indios Amerikas auf der niedrigsten Stufe. Die auf konkreter missionarischer Erfahrung basierende Bewertung kultureller Differenz bedeutete aus »integrationspolitischer« Perspektive ein stetes Problemfeld. Der Wunsch, ihre traditionelle Lebensweise fortzuführen, barg für die Indios in ihrem Zusammenleben mit den europäischen Missionaren ein immenses Konfliktpotential.

Hierüber berichten auch die Aufzeichnungen zahlreicher deutschsprachiger Jesuiten aus den Missionssiedlungen der Provinz Neugranada. Wie war ihr Selbstverständnis im Bezug auf das Verhältnis von Kultur und Religion, wie ihr Blick auf die Religiosität der amerikanischen Ureinwohner? Beispielhaft sollen an dieser Stelle die Beschreibungen herangezogen werden, die der aus Rottenburg stammende P. Kaspar Beck 1681 von einer kleinen am Orinoko gelegenen Siedlung aus an seine Oberen nach Rom geschickt hat.[26] Im Vergleich zu den später vor allem im Neuen Welt-Bott veröffentlichten Missionarsbriefen enthält dieser zum internen Gebrauch verfasste Lagebericht eine ungeschminkte Beschreibung der Probleme im Zusammenleben von Missionar und Indio.

3 Integrationsprobleme in umgekehrter Perspektive – das Zusammenleben von Sáliva und P. Beck

Kurz nach seiner Ankunft am Orinoko sandte P. Beck 1681 einen umfangreichen Lagebericht über seine Arbeit an die Oberen nach Rom. In manchen Passagen seiner Beschreibungen aus dem missionarischen Alltag der Siedlung Cussia präsentiert er die Reaktionen und Deutungen der Indios vom Stamme der Sáliva auf seine Anwesenheit, die es uns erlauben, Rückschlüsse auf die besonderen Problemfelder auch aus der Perspektive der Indios zu ziehen.[27]

Schnell wird bei der Lektüre des Textes deutlich, dass sich für den europäischen Missionar, der auf sich allein gestellt im indianischen Umfeld in einer ungewohnten Minderheitensituation lebte, die Integrationsproblematik unter umgekehrten Vorzeichen stellte. Beispielhaft etwa sind die Geschehnisse, die sich rund um eine Mondfinsternis abspielten, die von den Sálivas sofort mit der Anwesenheit des europäischen Missionars in Verbindung gebracht wurde. P. Beck schildert dramatisch, wie ihn das Naturschauspiel fast das Leben gekostet hätte: Der Mond wurde von den Sáliva wie von den meisten der im Orinokogebiet lebenden Stammesgemeinschaften gottähnlich verehrt. Für sein plötzliches Verschwinden machten die Einheimischen sofort den Vertreter des »neuen Gottes« verantwortlich. P. Beck – bereits in Furcht um sein Leben – versuchte den Indios die astronomischen Zusammenhänge zu erläutern und das ganze als vorübergehendes Naturschauspiel zu erklären.[28] Schließlich konnte er die Mordversuche gegen sich solange hinauszögern, bis der Mond den Erdschatten wieder ver-

ließ und die bereits bewaffneten und in hellem Aufruhr befindlichen Indios sich beruhigten. Als verantwortlich für diese Geschehnisse wurde von den Sáliva neben dem Missionar vor allem jener unbekannte Gott betrachtet, der durch Hinrichtung gestorben war und noch dazu unsichtbar sei, wie sie P. Beck vorwarfen.[29] Als der Mond wieder sichtbar wurde, begrüßten ihn die Sálivas mit großem Applaus und Tanz und entschuldigten sich beim Missionar für ihr Verhalten, bevor dann mit einem großen Fest mit Musik und Gesängen religiöser Art die Wiederkunft der Naturgottheit gefeiert wurde.[30] Welchen Inhalt die Texte der Gesänge haben, wollte man ihm aber nicht mitteilen. Später musste der Missionar dann miterleben, wie von den Männern des Stammes wahllos Frauen und Kinder ausgewählt wurden, um diese als Versuch zur Besänftigung des Mondgottes öffentlich auszupeitschen.

Als am nächsten Morgen einige Vertreter des Stammes bei der Hütte des Missionars anklopften und ihm Essen anboten, auch um ihn dazu zu bringen, mehr über die Hintergründe der Mondfinsternis zu erzählen, zeigte sich Kaspar Beck kurz angebunden, verärgert über die Vorkommnisse des Vorabends. Er versuchte die Oberhand im Disput mit ihnen zu gewinnen, indem er verbot, dass jemand außer ihm seine Hütte betreten dürfe.[31] Die Indios leiteten Eigentum streng von dessen Herstellung ab: Die Hütte des Priesters war von ihnen selbst gebaut worden und daher auch ihr Eigentum, während der Missionar ihres Erachtens diesbezüglich keinerlei Rechte besaß. Der schließlich zustande gekommene Pakt – Erklärung der Eklypse gegen Nichtbetreten der Missionarshütte – wurde zwar widerwillig von den Indios akzeptiert, in der Realität dann aber doch einfach übergangen; denn bald schon wieder »streunerten« die Sáliva in der Behausung des Missionars neugierig herum.

Beck erklärte daraufhin die Hintergründe für das Zustandekommen der Finsternis mit Hilfe eines Papiermodells, indem er Sonne und Mond als Teil der göttlichen Schöpfung präsentierte und damit die religiösen Deutungen der Sáliva adäquat zu ersetzen versuchte. Als positives Ergebnis dieser Belehrung konnte er verzeichnen, dass ihm und seinen Erklärungen in der Folge mehr Respekt gezollt wurde. Bezüglich des Blicks der Einheimischen auf die Anwesenheit des Missionars ist der Vorfall von besonderem Interesse, da es sich um eine akute Krisensituation handelte. Dass die Sáliva sogleich Beck für die für sie erschreckenden Unregelmäßigkeiten in ihrem Lebensumfeld verantwortlich machten, zeigt, wie fragil die Position des Paters war und wie wenig Akzeptanz und Vertrauen er letztendlich unter den Indios genoss.

Jeder Versuch von Rekonstruktion der indigenen Perspektive kann sich zwangsläufig nur im Bereich einer Vermutung bewegen, da schriftliche Zeugnisse fehlen, die den Blickwinkel der Einheimischen artikulieren. Dennoch kann man aus ihrem von P. Beck beschriebenen Verhalten gewisse Erwartungen und Denkmuster herauslesen, die sie in ihrem Zusammenleben

25 Dokumentiert ist eine diesbezügliche Forschung durch den aus Mainz stammenden P. Johannes Burckhardt, vgl. MEIER, *Jesuiten* (wie Anm. 6), Bd. 3, 143.

26 José DEL REY FAJARDO, Los Jesuítas alemanes en el Nuevo Reino de Granada. El padre Gaspar Beck y la primera visión del mundo sáliva, in: Karl KOHUT/María Cristina TORALES PACHECO (Hg.), *Desde los confines de los imperios ibéricos*. Los jesuítas de habla alemana en las misiones americanas, Frankfurt/Madrid 2007, 541-603.

27 Siehe: ARSI, N. R. et Quito 15-1, fol. 71-78v.

28 Ebd., fol. 76v: »Hisce annectere placuit deficientis Lunae Ecclypses, quarum tres saltem spectare licuit non sine praesenti votae periculo. Ex quibus tres efferatis gentibus ingens formido incussa fuit, ut adeo parum abfuerit, quin nos ad supplicia abstraherent: nobis enim culpa defectionis inorebatur.«

29 Ebd., fol. 76v: »Simul patam exprobando mihi, propter me nunc lunam tam amicam sibi mori, eo quod me ad oppidum suum admiserint, et concesserint legem illam novam Dei illis ignoti et invisibilis, quin et patibularii declarare, de qua tamen maioribus uis innotuisset nihil, me esse seductore et proditore [...]«

30 Ebd., fol. 77: »Subinde unus et alter ad me accesiit gratulaturus mihi, quod ita eveniat, sicut praedixerim.«

31 Ebd., fol. 77: »[...] vix orto sole sequentis diei advolarunt ad casam meam et quidem non minibus vacuis, obtulerunt Cassave, haustum es eodem unacum [...] Ego tunc quidem paucis respondi, sed dixi, quod si velint mihi quinque dies concedere, ut nullus intret in domum meam (versantur enim ab orti solis ad occasum usque meum arbitrando omnia mea facta dicta et si ipsos discedere iubeo, respondent domum suam esse, se aedificasse.)«

mit dem Missionar anwandten. Gerade im Kontrast zum Denken und Deuten des barocken Missionars entsteht für den heutigen Betrachter ein relativierender Abstand, der auch eine komische Note der kulturellen Begegnung im späten 17. Jahrhundert aufzeigt.

So etwa, wenn P. Beck beginnt, die vorgefundene Flora und Fauna zu beschreiben und hierbei den gefährlichen Aspekt der Pflanzen- und überdies der Tierwelt hervorhebt. Wenn nämlich einer der Einheimischen von einer Schlange gebissen worden sei, so würde man den Betroffenen schnell in eine Hängematte legen, und einer der Stammesältesten setze sich neben ihn, um diesem dann für P. Beck unverständliche Gesänge vorzutragen. Der Missionar tat dieses Handeln in seinem Bericht als Aberglauben ab und stellt dem heidnischen und der Zauberei verhafteten Tun sein eigenes christliches Hausrezept entgegen: Ein Stoßgebet zum Apostel Paulus nebst einem Schluck in Wasser aufgelöster und zuvor gesegneter Pauls-Erde sind seine Empfehlung gegen das Gift der Schlange.[32] Welche der beiden »Kulturtechniken« tatsächlich größeren Erfolg zeitigte, sei dahingestellt. Die Indios hatten aber offenbar Schwierigkeiten, die Funktion vieler missionarischer Handlungsweisen wie etwa Lesen und Schreiben zu verstehen. P. Beck bemerkt in seinem Bericht, dass die Indios selbst über keine Schrift verfügten und ihnen ein Verständnis für diese Technik fehlte. Da der Missionar in anderen Zusammenhängen – wie etwa beim Heilen eines Schlangenbisses – auf ein im indianischen Verständnis magisches Tun zurückgriff, interpretierten diese auch den Umgang des Missionars mit Stift und Papier als eine Art Zauber. Bei ihnen war der Eindruck entstanden, dass das beschriebene Papier sprechen könne; sobald P. Beck das in besonderen transzendenten Zusammenhängen stehende Messbuch nahe seines Kopfes hielt, gar ein Gebet dabei sprach, glaubten sie, dieser höre Stimmen, die durch die Schreibkunst in das Buch hineingelangt seien. Auch dafür, dass sie selbst diese Stimmen nicht hören konnten, hatten sie eine passende Erklärung gefunden: Als P. Beck eines Tages einen Brief von seinem deutschen Mitbruder, P. Christoph Riedel, aus der benachbarten Missionsstation erhielt, fand er diesen bereits geöffnet vor. Auf Nachfragen erklärten ihm die Sáliva, dass man den Umschlag geöffnet habe, um zu hören,

32 Ebd., fol. 72v: »[…] a serpente laeso in sotito suo pensili reti cum morte luctanti affidet unus aliqui es senioribus qui nescio quibus incantationibus mederi mato canatur, mudo sufflando, modo murmurando, nescio quid, diem noctemque impendit sine effectu, nam morsu serpentis afflictum corpus inter 24 horas funus est. Haec mato medendi ego in me curam suscepi et, laus sit deo, omnibus profuit quibus cum locutus sum, ut S. Paulum invocarent, et me praeunte dicerent orationem eius in Breviario, simul et immisui glebam terra S. Pauli quibusdam guttis aquae ad bibendum.«

33 Ebd., fol. 78: »quare ingens disputatio suborta fuit. Thesis proposita erat, utium papyrus loquatur nec ne varie vertatum est, quod scilicet loquatur, sed cum Albis hominibus solum, cum ipsa charta sit alba.«

34 Ebd., fol. 78: »Huius defuncti longe fortunatissimi parens continuo ad me accessit, petitans, ut Deo Caeli et Terrae, de quo tanta dixerim, quod sit potentissimus, […] et omnia ex nutu Ipsius pendeant, litteras scriberem, vitamque exorare denuo. Respondi ego Deum Caeli audire omnia, et videre omnia etiam quae in pectore latent, praeterita et future esse ipsi sicut praesentia. Ad filium vero demortuum quod attinet dependere a fide sua, quam si habeat et nihil traesilet, et si pro Gloria Dei esset, certo fore.«

35 Ebd., fol. 74: »Contigit autem, sub idem tempus, ut me spoliatum vestibus, nudum scilicet, sicut ipsi Indi, circumducere omni vi conati sit per adiacentes populos, causati: Hyopam praenuntiasse adventum meum, et adiciesse fortunatum fore tunc quidem, si me nudum circumducerunt. Verum reposui ego, ante me sanguinem et vitam daturum, quam concessurum exui me vestibus: videant quid agant, venturos homines albos expetuturor pane ob talia enormia facinora. Sic reluctante me identidem, admodum aegre tandem ab incepto destilerunt. Versabar enim solus cum parvo puero Ind. Nam 6 destinati ex Planis milites, ut nos pro custodia comitarentur, vix viso Orinoco, seu periculis, seu minoribus fustibus et venenatis Barbarorum telis perte.illi, desertis nobis, rursus aufugerunt.«

36 Ebd., fol. 74: »Et ecce navi ex corice majoris arboris desumpta feliciter superavimus fluvium, iamque 40 stadia circiter progressi mecum Indi, cum sub noctem, me deserto, omnes aufugissent. Quid agam, viarum ignores, duce destitulus, simul et omni victu, certo in praedam cessurus si non Barbaris sale fevi Tigribus, leonibus etc. Tandem relegi viam, quam, licet obscure et simper in bivio, vidi ex nostris vastigiis impressam, denique bono Angelos Duce delatus sum ad priorem fluvium, sed miserabile illud navigii genus non amplius inveni: quare deposita veste artem illam natandi exercui, quam Rottenburgi adhuc studiosus nonnullis virgis ameram, evasique ad alteram ripam. Pro vestitu tunc usus fui sofoliis arborum et triduo transacto, sub noctem studio Deo propitio salvus et incolumis intravi Cussiam.«

was der andere Pater denn ausrichten wollte. Aus dem Umstand, dass sie indessen keine Stimme hören konnten, schlossen sie, dass das Papier ausschließlich mit weißen Männern rede, da es ja selbst auch weiß sei.[33]

Was kann man aus diesem Beispiel bezüglich der indigenen Perspektive auf das Zusammenleben mit dem Missionar herauslesen? Zunächst einmal konnte man von indianischer Seite aus offensichtlich verschiedene Handlungsweisen des weißen Mannes überhaupt nicht einordnen und interpretierte sie in einem magischen Sinn. Man erklärte sich die Verhaltensweisen des Paters durch dessen von ihm selbst immer wieder betonte Nähe zum Transzendenten, im indianischen Verständnis zum Geisterreich. Beim Versuch, an diesen Handlungen und Kommunikationsformen des Missionars teilzuhaben, scheiterten die Indios aber; sie empfanden dies als einen Ausschluss, sogar als eine Form von Zurückweisung aufgrund ihrer anderen Hautfarbe, die sie offenbar als Unterscheidungsmerkmal stark wahrnahmen.

Beck erwähnt noch ein weiteres Beispiel, in welchem seine Schreibkunst von den Sáliva mit dem Transzendenten in Verbindung gebracht wurde. Man sei neulich an ihn herangetreten, damit er wiederum seine Kommunikationsmittel im Dienste der Indios einsetze. Als ein zuvor getaufter junger Mann der Dorfgemeinschaft verstorben und mit dem Kreuz in der Hand selig entschlafen war, kam kurz danach dessen Vater zu ihm mit der Bitte, dass der Geistliche einen Brief an den christlichen Gott schreiben solle, um bei diesem dafür zu bitten, seinem Jungen das ewige Leben zu schenken. P. Beck lehnte dies ab und verwies darauf, dass Gott alles höre und sehe und man ihm nicht eigens schreiben müsse. Es hänge vom Glauben des Vaters an diesen Gott mit ab, was mit seinem Sohn geschehe.[34]

Das religiöse Verständnis der Indios war dialogisch geprägt. Kontakt mit dem Geisterreich ist insbesondere im Zustand der Trance möglich und findet dann als Gespräch statt. Im Horizont dieser Erfahrung wurden von indigener Seite die im Messbuch gesammelten Texte der Gattung nach als direkte Ansprachen an den christlichen Gott verstanden, die dieser offenbar auf irgendeine unerklärliche Weise musste lesen können. Die unmittelbarer erscheinende, weil direkt dialogische Kommunikationsform mit dem Transzendenten, welche die Sáliva bevorzugten, fand ihren rituellen Platz in Form des sogenannten Hyopa. In diesem durch Alkohol hervorgerufenen Rauschzustand versuchte man Kontakt zum Geisterreich aufzunehmen und konnte so Informationen über Vergangenheit und Zukunft erhalten. P. Beck stand diesem Brauch mehr als skeptisch gegenüber. So unterbreitete man dem Pater eines Tages, dass man mittels des Kontakts zum Geisterreich seine Ankunft bereits vorhergeahnt habe, dass die Vorhersage aber auch die Mitteilung enthalten habe, der weiße Mann werde genauso unbekleidet wie die Indianer die umliegenden Dörfer besuchen.[35] Um diese Forderung nach Anpassung des Missionars an die indigenen Kleidungsgepflogenheiten und weitere Pläne der Sáliva zu unterbinden, sah P. Beck in diesem Fall offenbar keine andere Möglichkeit, als das Drohpotential des in den Llanos stationierten Militärs anzuführen, um die Sáliva so von ihrem Tun abzuhalten.

Als er kurze Zeit später eine Wanderung zur weiter entfernten Siedlung Cuboho plante, wählte er fünf Mitglieder des Dorfes aus, die ihn begleiten und führen sollten. Gemeinsam legten sie einen großen Teil der Strecke zurück, doch in der ersten Nacht ließen die Indianer den Missionar im Stich und kehrten ohne ihn nach Cussia zurück. Dieser war nun halbwegs orientierungslos im Urwald auf sich alleine gestellt. Dennoch fand er nach einem weiteren Tag den Rückweg in seine Missionsstation, dem eigenen Verständnis nach geleitet durch seinen Schutzengel; dabei hatte er den Fluss durchschwimmen müssen, seiner Kleider entledigt und notdürftig bedeckt mit Pflanzenblättern.[36]

Man könnte das Verhalten der indianischen Begleiter P. Becks als Versuch auslegen, sich des merkwürdigen Mitbewohners zu entledigen. Dieser hatte sich nun bereits

des öfteren unwillig gezeigt, gewisse Sitten der Dorfgemeinschaft zu akzeptieren (Eigentumsverhältnisse, Autorität der Hyopa, Kleidung), und es liegt nahe, anzunehmen, dass man den Pater nicht ohne Grund in dieser weiten Entfernung vom Dorf förmlich aussetzte.

P. Beck bemerkte diese Unwilligkeit ihm und seiner Präsenz gegenüber in der Folge immer massiver. Bei jedem Zwischenfall im Dorf wurde der Missionar hierfür verantwortlich gemacht. Sei es die Explosion von Schwarzpulver – die nun in der Tat auf die Präsenz des Paters zurückging –, seien es Blitzeinschlag oder ein schlechter Fischfang, die Sáliva bemerkten schließlich gegenüber Beck, dass seine Anwesenheit von Beginn an unter einem schlechten Stern gestanden habe, so habe es die Hyopa immer wieder vermeldet.[37] Dass er bislang von ihnen verschont worden sei, schreibt er dem Drohpotential zu, das von den weiter im Hinterland stationierten Militärs ausging. Er selbst beschreibt seine Situation mit der von Hieronymus beschriebenen Zeit der Christenverfolgungen im alten Rom.[38]

Nach und nach unterließen es die Indios schließlich, den Missionar mit Essen zu versorgen, was ihn dazu zwang, sich von Kräutern zu ernähren. Zwar bemerkt er in seinem Bericht an den General, dass Not und Hunger die besten Köche seien, doch einige der genossenen Kräuter zeitigten den schlimmen Effekt, dass P. Beck drei Tage lang bewusstlos im Bett liegen musste.[39]

Die Indios vermieden es, den Pater direkt aus der Dorfgemeinschaft zu verweisen; ihre zeichenhafte Sprache dürfte aber deutlich genug zum Ausdruck gebracht haben, dass sie auf eine weitere Präsenz des Geistlichen keinen gesteigerten Wert legten; ganz im Gegenteil sah man in dem Missionar so etwas wie einen Unglücksboten, dessen weitere Duldung lediglich der Bedrohung durch militärische Intervention zu verdanken war.

Auch wenn P. Kaspar Beck den Bericht an seinen General hoffnungsvoll schloss und dabei von kleinen Fortschritten wie der vermehrten Katechese unter der Jugend des Dorfes erzählen konnte, lässt sich erahnen, dass ihm im weiteren kein großer missionarischer Erfolg unter seinen indianischen Nachbarn beschieden sein würde. Zwar war es ihm gelungen, bei den Indígenas Interesse insbesondere für die christlichen Riten zu wecken, doch sein Unwille, sich grundlegenden kulturellen Traditionen der Sáliva zu unterwerfen, verhinderte seine Integration in die Stammesgemeinschaft.[40] Kurze Zeit nachdem er seinen Bericht verfasst hatte, wurde Cussia von eindringenden Kariben überfallen und P. Beck getötet. P. Becks Bericht ist exemplarisch für die jesuitischen Missionsversuche im Orinokogebiet gerade gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Aufgrund der klimatischen Bedingungen und der Multiethnizität seiner Bewohner boten sich hier ganz andere Voraussetzungen für das Gelingen christlicher Mission als etwa in den großen Reduktionen Paraguays. Die Ausweisung des Ordens aus den Gebieten spansicher Herrschaft im Jahr 1767 bedeutete das Ende jesuitischer Integrationsleistung in allen gesellschaftlichen Bereichen.[41]

37 Ebd., fol. 75v: »Hyopam, quam ut oraculum Delphicum colunt, inspirasse infortunium hoc inxissum esse, quia Patres recepti, quia Crux erecta quia ignota fides promulgata sit, parum abfuit, quin nos ad capitale supplicium abstraxissent.«

38 Ebd., fol. 75v: »Sunt hae scilicet antiquae fraudes et et toti orci, quos iam olim in primitive Ecclesia contra Neochristianos exercuit, ut S. Hieronymus si bene memini testator.«

39 Ebd., fol. 76.

40 Interessant ist der Fall des P. Franz Rauber, der unter den Völkern der Chiriocas und Guahibos wirkte und hier versuchte sich äußerlich in seinem Lebensstil an deren Gewohnheiten anzupassen. Doch sein Vorgehen war nicht erfolgreich und wurde von ihm wieder abgebrochen. Vgl. MEIER, *Jesuiten* (wie Anm. 6), Bd. 3, 175.

41 Das Gedankenexperiment, was es für Lateinamerika bedeutet hätte, wenn der Orden seine Tätigkeit dort nicht hätte einstellen müssen, wagt der mexikanische Historiker Miguel LEÓN-PORTILLA: DERS., Imaginando futuribles: ?qué hubiera pasado en América Latina de no haber sido expulsados los jesuitas?, in: Manuel MARZAL/Luis BACIGALUPE (Hg.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamerica 1549-1773*, vol. II, Lima 2007, 97-103.

Zusammenfassung
Im Kontext der kolonialen Strukturen gelang es dem Jesuitenorden, als Integrator in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen (Bildung und Wissenschaft, Kultur, Diakonie) aufzutreten und hier im Sinne einer Christianisierung tätig zu sein. Hiervon profitierten auch die in diesem Bereich lebende Urbevölkerung und die aus Afrika verschleppten Menschen. Unter den Voraussetzungen der indianischen Lebenswelt jenseits der kolonial erschlossenen Welt mussten die dort arbeitenden Missionare selbst eine Anpassung an die vorherrschenden Lebensgewohnheiten und kulturellen Traditionen der Urbevölkerung vornehmen, wenn sie sich erfolgreich in die Gemeinschaften integrieren wollten. Am Beispiel des gescheiterten Missionsversuchs von P. Beck wird deutlich, dass die Grundlage für eine erfolgreiche Evangelisierung die Akzeptanz der Anwesenheit des Missionars in der Lebenswelt der Indios war. Um sich als anerkannter Mitbewohner zu integrieren, wurde von dem Missionar verlangt, die kulturellen Traditionen der Gemeinschaft zu akzeptieren und selbst einzuüben. Im Bezug auf seine Botschaft als religiöser Experte bestand bei den Sáliva von Beginn an eine große Neugier. Das Festhalten an europäischen kulturellen Normen durch den Missionar verhinderte letztendlich eine Verständigung in Bezug auf die religiösen Inhalte. Dennoch liegen in den historischen Erfahrungen, die in beiden Beispielen zum Ausdruck kommen – gelungene Integration im kolonialen Kontext, Versuch und Scheitern in der indianischen Lebenswelt – die Wurzeln dafür, dass sich innerhalb der Gesellschaft Jesu im 20. Jahrhundert ein neues Missionsverständnis entwickeln konnte. Das Prinzip der »Inkulturation« ist die Frucht der reichen missionarischen Erfahrung des Ordens.

Abstract
Within the context of colonial structures the Jesuit order succeeded in appearing as an integrator in different social sub-areas (education and science, culture, pastoral service) and to be active here in the sense of a Christianization. The native populations living in these regions and the people hauled from Africa also profited from this. The missionaries working under the conditions of the Indian world beyond the world which had been colonially developed had to adapt to the prevalent lifestyles and cultural traditions of the native population by themselves if they wanted to be successfully integrated into the communities. The example of the unsuccessful missionary attempt of Father Beck shows clearly that the acceptance of the presence of the missionary in the world of the indigenous people was the basis for a successful evangelization. To be integrated as a recognized fellow inhabitant, the missionary had to accept the cultural traditions of the community and practice them himself. Right from the beginning the Sáliva had a high degree of curiosity regarding his message as a religious expert. In the end, the missionary's retention of European cultural norms prevented an understanding with respect to religious content. Nevertheless, in the historical experiences expressed in both examples – successful integration in the colonial context, attempt and failure in the indigenous world – one finds the roots which made it possible for the Society of Jesus to develop a new understanding of mission in the 20th century. The principle of »inculturation« is the fruit of the rich missionary experience of the order.

Der Durst nach Spiritualität in der Stadt

Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit

von Virginia R. Azcuy

»Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen; aber du weißt nicht, woher er kommt noch wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist.« (Joh 3,8). Jesu Einladung an Nikodemus, aus den Höhen geboren zu werden, bleibt auch in diesen Zeiten des Pluralismus und der Wiederkehr der Religion gültig. *Es gibt viele Wege und Möglichkeiten, zu suchen, aber nur den einen Geist*, so lässt sich die paulinische Lehre über die Vielfalt der Charismen paraphrasieren (1 Kor 12,4). Der Durst nach Spiritualität, der in den vielen verschiedenen Wegen zum Ausdruck kommt, lädt ein, die Gegenwart des Geistes Gottes aufs Neue zu entdecken. Die Herausforderung für die Theologie besteht darin, das menschliche Streben zu erforschen und seinen Sinn zu interpretieren und Gottes Zeichen in den historischen Ereignissen zu entdecken. Dem Phänomen wachsender Spiritualität soll entlang der Frage nachgegangen werden, ob es sich um eine Mode oder ein Zeichen der Zeit handeln könnte.[1] Sollten wir das Phänomen als *ein Zeichen dieser Zeit* interpretieren,[2] ist es Aufgabe der Theologie, eine scharfsichtige Weisheit und einen prophetischen Instinkt zu entwickeln, die den Durst nach Spiritualität zu verstehen wissen und zur pastoralen Bekehrung der Kirchen im Dienst einer erneuerten missionarischen Evangelisierung führen.

Der vorliegende Artikel wurde für ein Seminar zum Thema Stadtpastoral verfasst, das vom 22. bis 25. Februar 2011 in Montevideo (Uruguay) im Rahmen eines interdisziplinären und internationalen Forschungsprojekts unter der Leitung von Prof.in Dr. Margit Eckholt (Osnabrück) stattfand.[3] Mein Interesse im vorliegenden Text konzentriert sich vor allem auf den Bereich der Theologie der Spiritualität sowie auf die Entwicklung von drei Perspektiven in diesem Bereich: (1) Als Voraussetzung meiner Überlegungen stellt sich die Frage nach der Stadt und nach der Spiritualität hinsichtlich einer »pluralen Topologie« der Zeichen der Zeit. (2) Das Studium der Spiritualität findet aus theologischer Sicht zunächst im Dialog mit der Soziologie und auf einem neuen pluralen Schauplatz statt. (3) Einige Betrachtungen, die den Durst nach Spiritualität in der Stadt als Zeichen unserer Zeit interpretieren, beschließen diesen Artikel.

1 Ausgewählte Ausgangspunkte

1.1 Die Zeichen der Zeit und die Herausforderung, sie wahrzunehmen

Die Bedeutung des Begriffs *Zeichen der Zeit* erhellt sich im Zusammenhang mit seinem Gebrauch zur Zeit von Johannes XXIII., Paul VI. und zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils. Die Zeichen der Zeit sind bedeutende Ereignisse, die aufgrund ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit und ihrer Häufigkeit die Geschichte geprägt haben. Sie lösen Besinnung und Mitleid, Hoffnung und Orientierung in einer bestimmten Epoche aus und schaffen so die Grundlage für einen Konsens oder eine allgemeine Zustimmungsfähigkeit. Es sind historische Zeichen, die sich auf die menschliche Freiheit auswirken, weil sie zeigen, dass

es gerechtere und würdigere Lebensformen geben kann. Sie erlangen ihre Bedeutung nicht von außen, von den Lesenden, sondern weil sie selbst inkarnierter Ausdruck der historischen Wirklichkeit sind. Die Zeichen der Zeit brauchen eine Kirche, die interpretiert und im fortwährenden Dialog mit ihrer Zeit steht, aber auch bereit ist, von dieser zu lernen. Sie sollte fähig sein, sich beständig im Dienst der Verkündigung des Evangeliums zu erneuern (GS 4,44; LG 8c). Einige Kriterien, um die Zeichen der Zeit zu *identifizieren*, sind die Tatbestandsmäßigkeit oder die Besonderheit jeder Epoche, ebenso die Verheißung besserer Zeiten, der allgemeine Konsens, und ihre Unumkehrbarkeit. Um festzustellen, welche Ereignisse Zeichen der Zeit sein könnten, verbindet der christliche Glaube die theologischen Lektüre mit anderen Wissenschaften und dem kulturellen Volkswissen. Das interdisziplinäre Gespräch und der pastorale Dialog der Gläubigen, die je unterschiedliche Lebensformen verfolgen, ist unentbehrlich für die Herausforderung, die eine Lektüre der komplexen menschlichen und sozialen Phänomene der konkreten Wirklichkeit darstellt.

Die Ereignisse, Erfordernisse und Wünsche der heutigen Zeit wahrzunehmen, ist eine Aufgabe des ganzen Gottesvolkes unter der Leitung des Heiligen Geistes (GS 11). Die *gläubige Interpretation* der Zeichen der Zeit ist der Versuch, über die Objektivität der historischen Phänomene hinaus, die Anfragen zu entdecken, welche *die menschliche Freiheit, die Mission der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums und Sein Geist* uns stellen. Die Theologie dient der Wahrnehmung der Zeichen Gottes in den Zeichen der Zeit, weil sie um das *fundamentale* Zeichen, das Leben Christi, weiß (Mt 16,3; Lk 12,54-56). Jesus Christus ist »das Zeichen der Zeichen, das die Zeichen Gottes in Anbetracht des Glaubens verständlich macht«.[4] Die Lektüre der Zeichen der Zeit, welche das II. Vatikanischen Konzil für die Kirche einfordert, impliziert auch, die Verkündigung des Evangeliums mit der historischen Situation der Adressat/en/innen zu verbinden. Diese Verbindung muss den Respekt vor dem Anderssein, aber auch den Auftrag, das Evangelium in der heutigen Zeit *hörbar zu machen*, berücksichtigen.[5]

Dieser pastorale Auftrag, angestoßen durch das II. Vatikanische Konzil, wurde in Lateinamerika auf der Zweiten Konferenz der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín, welche kürzlich ihr 40jähriges Bestehen begehen konnte, rezipiert. Diese Konferenz war insofern *ein neues Pfingsten*, als dass ein neues prophetisches Bewusstsein die Kirche des Alten Kontinents aufgeweckt hat. Die Zeichen der Zeit *in dieser Zeit und an diesem Ort* waren verbunden mit der Sorge um die (globale) Entwicklung. Die globalen Entwicklungszusammenhänge seien ein komplexes Zeichen an sich und das Resultat von anderen Zeichen, ohne die ein Verständnis des Ganzen nicht möglich sei: Gemeint sind der Wandel, die Aufwertung des Persönlichen und des Vergänglichen, und die Verwelt-

1 Vgl. Josef SUDBRACK, Spiritualität – Modewort oder Zeichen der Zeit. Ein Kapitel moderner Pneumatologie, in: *Geist und Leben* 71 (1998) 198-211.

2 Ich schließe mich der Sichtweise des theologischen Zentrums »Manuel Larraín« an. Siehe dazu u. a.: Fernando BERRÍOS/Jorge COSTADOAT/Diego GARCÍA (Hg.), *Signos de estos tiempos*. Interpretación teológica de nuestra época, Santiago de Chile 2008. Zitiert als *Signos de estos tiempos*.

3 Meine Darstellung greift einen meiner früheren Artikel auf, mit dem Titel »Indicios de vida en las encrucijadas de la ciudad«, der aus einem Workshops im Zuge desselben Projekts unter der Leitung von Prof. Eckholt, am 7. Oktober 2009 in Münster (Deutschland) entstanden ist. Dieser wurde schließlich überarbeitet und als Artikel veröffentlicht: Virginia R. AZCUY, Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria, in: *Teología* 100 (2009) 481-501. Derzeit wird ein weiterer Artikel, der meinen Beitrag zum gemeinsamen Projekt darstellt, zum gleichen Thema veröffentlicht. Vgl. Virginia R. AZCUY, La ciudad, signo de estos tiempos y lugares. El discernimiento de los signos de Dios y el desafío de una espiritualidad urbana, in: *Nuevo Mundo* 12/13 (2010/2011).

4 Carlos M. GALLI, Aportes para la interpretación teológica de los signos de los tiempos, in: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Hg.), *La crisis argentina*: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe, Buenos Aires 2004, 247-252, 250.

5 Vgl. Christoph THEOBALD, Lire les signes de temps, in: *Études* 406 (2007) 197-212.

lichung.[6] Zweifellos betonte man in diesem Kontext auch, dass die Wirklichkeit der Armen und die Armut ein *vorrangiges* Zeichen der Zeit sei, und setzte dieses als Option für den pastoralen und theologischen Weg unserer Kirchen fest. Dennoch versuchte man, auch wenn man die pastorale Option für die Armen und Leidenden aufrecht erhielt, den Blick auf die Dinge nicht einzuschränken, um nicht Gefahr zu laufen, die Augen wiederum vor dem Neuem im Wirken des Geistes Gottes in der Geschichte zu verschließen.[7] In der Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie und in der weltweiten Verbreitung des Paradigmas der Befreiung zeigt sich die Reichweite ihres prophetischen Charakters, der die Kraft der *vorrangigen* Option für die Armen nicht verloren hat. Die Subjekte, die heute im geschichtlichen und kirchlichen Bewusstsein allmählich sichtbar werden, sind die Frauen, die Afro-Amerikan/er/innen, die Indigenen, die Immigranten, die gefährdeten Kinder etc.[8]

1.2 Die Stadt und die Spiritualität/en in einer »pluralen Topologie« der Zeichen der Zeit

Eine Theologie, die auf den Zeichen der Zeit basiert, muss ihre eigene Kartographie erdenken und erarbeiten. Da eine neue Kartographie jedoch nur schwer umfassend gestaltet werden kann, ist es wichtig, Prioritäten, Optionen und Etappen, sowie konkrete Lokalisierungen zu formulieren. Eine theoretische Hilfe ist sicherlich das Konzept einer »pluralen Topologie« der Zeichen der Zeit, das die *unterschiedlichen* Orte der *einen* Heilsaussage Gottes in der Geschichte meint.[9] Die Zeichen der Zeit zeigen, dass an Gottes Ort in der Geschichte Pluralität gefordert ist, um die vielen Zeichen der Zeit und die eine Heilsgeschichte zu vereinen. Es ist notwendig, »*den Glauben an die Wirklichkeit und die Führung des Heiligen Geistes in der Geschichte* als grundlegende Vermutung einer Theologie der Geschichte« zu vertiefen, »auch wenn er kaum ausreichend, zumindest im christlichen Westen, artikuliert worden ist«.[10] In der Praxis ermöglicht die Tatsache, dass die »plurale Topologie« der Zeichen allgemeine Gültigkeit hat, lokale und provisorische Studien zu verfolgen, die aufgrund ihrer Aktualität bedeutsam sind. Eine *lateinamerikanische* Theologie der Zeichen der Zeit äußert sich in der räumlichen Dimension, d. h. an dem Ort oder an den Orten, an denen sie ihre Lektüre situiert und in der Art und Weise, wie sie sich auf konkrete Phänomene bezieht. Auf diesem Wege

6 Vgl. Marcos McGRATH, Los signos de los tiempos en América Latina hoy, in: SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II*. Conclusiones, México 1968, 73-100, 97.

7 Vgl. Jorge COSTADOAT, Los signos de los tiempos en la teología de la liberación, in: *Signos de estos tiempos* (wie Anm. 2), 131-148, 145.

8 Siehe dazu: Virginia R. AZCUY/Margit ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen*. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft, Münster 2009; Ana M. BIDEGAIN, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires 2009.

9 Vgl. Hans-Joachim SANDER, Die singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der plurales Topologie der Zeichen der Zeit, in: Peter HÜNERMANN/Bernd J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Basel/Wien 2006, Bd. 5, 134-147.

10 Juan NOEMI, En la búsqueda de una teología de los signos de los tiempos, in: *Signos de estos tiempos* (wie Anm. 2), 83-98, 93.

11 Vgl. Eduardo SILVA, Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio, in: *Teología y Vida* L (2009) 41-58, 57.

12 Vgl. Katheryn TANNER, *Spirit in the Cities*. Searching for the Soul in the Urban Landscape, Minneapolis 2004, ix-xv.

13 Vgl. Michael NORTHCOTT (Hg.), *Urban Theology*. A Reader, London/Herndon 1998, 1-7.

14 Vgl. Juan M. VELASCO, Espiritualidad cristiana en situación de secularización, in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*. VI Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 1996, 119-158, 126ff.

15 Vgl. Peter HÜNERMANN, La acción de Dios en la historia. Teología como interpretatio temporis, in: José O. BEOZZO/Peter HÜNERMANN/Carlos SCHICKENDANTZ, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes*. Signos de los tiempos en América Latina, Córdoba 2006, 17-59.

kann sie nicht nur die Merkmale einer Epoche wahrnehmen, sondern auch eine notwendige topologische Standortbestimmung und eine lokale Interpretation vornehmen. Sie nähert sich in dieser Hinsicht den kontextuellen Theologien.[11]

Im Rahmen des genannten Seminars zeigte sich, dass es hilfreich ist, die *Prozess*haftigkeit einer Lektüre der Zeichen der Zeit zu betonen. Diese Prozesse lassen sich mehr oder weniger explizit und strikt in katholisch-theologischen Initiativen und in Projekten der Schwesterkirchen verfolgen. Aus der Vielzahl der Phänomene, welche für die Theologie als Hermeneutik bedeutsam sind, möchte ich eines, nämlich das Phänomen »Stadt« verdeutlichen. Die Stadt ist *ein* Zeichen der Zeit und gleichzeitig ein Schauplatz, um *andere* Zeichen wahrzunehmen.[12] Laut der *Urban Theology Group* der anglikanischen Kirche von Canterbury weisen die Ziele einer Theologie der Stadt eine Affinität zu einer Theologie der Zeichen der Zeit auf: Das Wehen des anwesenden Geistes in der Kreativität der Kulturen wiederbeleben, moralische wie spirituelle Probleme und Möglichkeiten hinsichtlich eines sich wandelnden religiösen Kontextes ermitteln und das Leben Gottes inmitten der alltäglichen Kämpfe von Christ/en/innen in der Liturgie, in der Spiritualität und in der Glaubensgeschichte ergründen.[13] Für die Ortskirchen, die den Seelsorgeauftrag im urbanen Bereich innehaben, sind die Stadtgebiete öffentliche Beobachtungsstationen, um die Zeichen der Zeit zu erkennen.

Zweitens ist, meines Erachtens, die spirituelle Suche der Menschen ein Beispiel. Als Zeichen *dieser* Zeiten durchziehen sie Veränderungsprozesse und religiöse Suchbewegungen: Die Deinstitutionalisierung der Religion, der Schritt von einer traditionellen Spiritualität hin zu einer anderen Spiritualität, die sich einem diffusen und eklektischen Mystizismus nähert, und die Säkularisierung, die einige selbst als Zeichen der Zeit ansehen, weil sie eine Wiederkehr des Glaubens vorantreibt, der von Individualisierung, Privatisierung und der Autonomie der religiösen Sphäre geprägt ist. Die wachsende Verbreitung von Spiritualität/en benötigt eine sorgfältige Unterscheidungsfähigkeit, da nicht jede spirituelle Form als eine christliche zu verstehen ist. Es finden sich auch andere spirituelle Formen, die auf Transzendenzerfahrungen beruhen. Die authentisch christliche Erfahrung lässt sich durch die absolute und persönliche Transzendenz charakterisieren, auf die sie verweist, und durch die Beziehung zu anderen Menschen, *den Schwestern und Brüdern, den Nächsten und Fremden.*[14] »Weiche« mystische Erfahrungen öffnen das Subjekt für eine geringere Transzendenz, nämlich die unsichtbare und versteckte Seite des eigenen menschlichen Bewusstseins und den subjektiven Charakter des menschlichen Lebenskosmos. Die Qualität der Spiritualität ist sicherlich schwierig zu beurteilen, aber es ist möglich, sie anhand ihrer Früchte und Äußerungen zu erkennen.

1.3 Die Theologie der Zeichen der Zeit, die Theologie und Spiritualität der Stadt

Eine theologische Lektüre der Zeichen der Zeit setzt voraus, dass Gott interveniert und in der Geschichte handelt. D. h. sie trennt die Heilsgeschichte nicht von der Weltgeschichte, sondern sucht nach dem Theologischen *in* der Geschichte. Die Theologie der Zeichen der Zeit ist auf diese Weise eine Theologie der Geschichte, eine *interpretatio temporis*. Das Handeln Gottes vollzieht sich in der Geschichte und die Theologie sucht nach dem Tun und der Leidenschaft Gottes in Jesus Christus durch seinen Geist, ohne jedoch die Zeichen zu verleugnen, welche die Gegenwart Gottes verdunkeln können.[15] Die Theologie deckt in ihrer hermeneutischen Funktion den versteckten göttlichen Sinngehalt in den geschichtlichen Ereignissen auf, die als Zeichen der Zeit angesehen werden. Sie sucht nach Bedeutung *inmitten* anderer Bedeutungen

und *in* den Bedeutungen derselben Wirklichkeit. Jede Wirklichkeit, z. B. die Stadt mit all ihren Möglichkeiten und Nicht-Orten, der Pluralität ihrer Wege und den spirituellen Formen, ist Trägerin oder Hüterin zahlreicher Bedeutungen, die es zu untersuchen gilt. Es ist Aufgabe der Theologie mithilfe der Sozial- und Humanwissenschaften, die Bedeutungen in den Zeichen der Zeit wahrzunehmen, stets vor dem Glaubenshorizont und der Offenbarung des Mysteriums. Die Theologie der Zeichen der Zeit hat ein ähnliche Zielsetzungen wie die Theologie und Pastoral der Stadt oder wie das Studium der Spiritualität, nämlich die vielen Wege des einen Geistes zu untersuchen.

2 Der neue plurale Schauplatz für das Studium der Spiritualität

2.1 Von der Religionssoziologie zur Spiritualitätssoziologie

Das Studium der Spiritualität ist sicherlich nicht exklusiv dem Bereich der christlichen Theologie zugehörig. In den vergangenen Jahrzehnten haben sich auch immer öfter die Religionssoziologie und sogar die Religionsphilosophie damit beschäftigt.[16] Die Fragen nach der *Zukunft der Religion* und die Diskussion über die *Zukunft des Christentums* sind beunruhigende Anzeichen, so meinen einige Gelehrte.[17] Kritisch greift auch Martín Velasco die Fragestellung nach der *Krise der Religionen* und der *Krise des Christentums* auf.[18] In Lateinamerika ist das Thema keinesfalls irrelevant. Wir in Lateinamerika sind beteiligt an tiefgreifenden Wandlungsprozessen, welche das Bild des Katholizismus für die Zukunft verändern werden: *Ist Lateinamerika nicht mehr katholisch?* So fragt sich der Religionssoziologie Christian Parker dringlichst hinsichtlich des wachsenden kulturellen und religiösen Pluralismus.[19] Zumal die Zukunft definitiv mit der Pluralisierung der Kultur und der Religion verknüpft sein werde, welche einen Wandel ohnegleichen und in unterschiedlicher Hinsicht eine Krise hervorrufen könne. Aldo Ameigeiras stellt dieselbe Thematik auf raffinierte Art und Weise dar, indem er vom *Katholizismus und dem religiösen Pluralismus oder der Pluralität der Katholizismen* spricht.[20] Neben der Vielfalt der Kulturen und den universalen Symbolen zeige sich der Verlust von Hegemonien und Absolutheitsansprüchen darin, dass alle Kirchen nicht nur darum kämpfen müssen, ihre Gläubigen »einzufangen«, sondern auch »zurückzuhalten«.[21]

16 Vgl. V. Durán Casas/Juan C. Scannone/Eduardo Silva (Hg.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. De la experiencia a la reflexión, Bogotá 2003.
17 José M. Mardones, *¿Adónde va la religión?* Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo, Santander 1996; Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre, in: F. J. Sánchez R. (Hg.), *Mística y sociedad en diálogo*, Madrid 2006, 89-105.
18 Juan M. Velasco, Crisis de las religiones y crisis del cristianismo. Ideas para una recomposición de la institución cristiana, in: Instituto Superior de Pastoral, *Mundo en crisis, fe en crisis*. V Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 1996, 79-120.
19 Vgl. Cristián Parker Gumucio, América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente?, in: *América Latina Hoy* 41 (2005) 35-56.
20 Aldo Ameigeiras, Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos, in: Fortunato Mallimaci (Hg.), *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires 2008, 59-74.
21 Vgl. Aldo Ameigeiras/Pablo Martín (Hg.), *Religión, política y sociedad*. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente, Buenos Aires 2009, 9-13.
22 Fortunato Mallimaci, Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política, in: Fortunato Mallimaci (Hg.), *Religión y política*. Perspectivas desde América Latina y Europa, Buenos Aires 2008, 117-137, 124.
23 Vgl. Mardones, *¿Adónde va la religión?* (wie Anm. 17), 15-41.
24 J. Armando Robles, El cristianismo en América Latina: signos de transformación y su lectura, in: *Alternativas* 15,35 (2008) 77-96.
25 Velasco, Espiritualidad cristiana en situación de secularización (wie Anm. 14), 126ff.
26 Kieran Flanagan/Peter C. Jupp (Hg.), *A Sociology of Spirituality*, Surrey/Burlington 2009 re-impresión.
27 Vgl. Giovanni Moioli, Teología espiritual, in: *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca 1982, IV, 27-61 und *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid ^{4}1991, 1838-1850.
28 Vgl. Saturnino Gamarra, *Teología Espiritual*, Madrid 1994, 4.

Sich dem Thema der Religion aus soziologischer Sicht zu nähern, bedeutet die Säkularisierungsthese und die Moderne zu problematisieren. Das Paradigma der *Säkularisierung*, verstanden als ein Verlust sozialer Bedeutungen, von Glaubensvorstellungen und religiösen Institutionen, oftmals beschrieben als »Glaube ohne Beheimatung« oder als Prozess der Deinstitutionalisierung, wird schrittweise umgedeutet, und zwar im Sinne einer Wiederherstellung der Religion, die Individualisierungs- und Globalisierungsprozesse miteinander verbinde. Für Fortunato Mallimaci ist »der Verlust der Macht der Institutionen über das Leben der Gläubigen nicht ein Synonym für das Verschwinden der Religionswissenschaften [...] Unsere Gesellschaften ordnen sich neu und stellen immer wieder ihre Glaubensvorstellung, auch die religiösen, neu zusammen«.[22] Die religiösen Subjektivierungsprozesse erklären sich vor dem Horizont der *neuen religiösen Bewegungen* oder der spirituellen und mystischen Suchbewegungen, die subjektive Religionserfahrungen befördern. Das Christentum wird von zwei weiteren Konsequenzen herausgefordert, die Folge der Deinstitutionalisierungsprozesse sind: von einem diffusen und eklektischen Mystizismus, siehe z. B. die Suche nach Entrückungserfahrungen und die *New Age*-Bewegung, und von einer dogmatischen Gegenbewegung, die versucht, religiöse Traditionen zu erhalten.[23] In Lateinamerika ist das aufsehenerregendste Phänomen, begleitend zum Abwandern vieler Katholiken von den ursprünglichen religiösen Institutionen, der Zuwachs an neopentekostalen evangelikalen Kirchen.[24]

Das Paradigma der Säkularisierung, der »Prozess des Verschwindens der Religion angesichts der Moderne« (Hervieu-Léger), verschiebt sich zugunsten der Tendenz, Religion neu zusammenzustellen und individuell zu gestalten, und ruft damit, wie nie zuvor, das Thema der Spiritualität auf den Plan. Das Subjekt ist Protagonist seiner Religionsausübung. Gleichzeitig relativiert es nach seinem Ermessen die religiösen Festschreibungen und institutionellen Regulierungen.[25] Eine andere Deutung des »Ausbruchs« der Spiritualität im Bereich religiöser Studien bietet der Sammelband, der als erster einer Reihe von Essays über die Bedeutsamkeit der Spiritualität in der Religionssoziologie vereint hat. Bei dem Sammelband handelt es sich um eine Veröffentlichung unter der Herausgeberschaft von Kieran Flanagan und Peter C. Jupp mit dem Titel *A Sociology of Spirituality*.[26] In der Einleitung wird angemerkt, wie wichtig es sei, die Spiritualität aufgrund ihres Bedeutungszuwachses und aufgrund der geringen Aufmerksamkeit, die ihr in der Religionssoziologie bisher geschenkt wurde, anzusprechen. Das mangelnde Interesse erkläre sich möglicherweise durch die subjektive, erfahrungsbezogene und nicht rationale, somit für die Sozialwissenschaften nur schwer beweisbare Dimension der Spiritualität.

2.2 Von der Theologie der Spiritualität zu den Studies in Spirituality

In der Theologie wird die Verbindung zur Spiritualität im 20. Jahrhundert bedeutend. Die Theologie der Spiritualität entsteht als eine »neue« Disziplin innerhalb der theologischen Forschung und Lehre. Sie ist geprägt von der Geschichte der christlichen Tradition zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts. Dabei handelt es sich laut Giovanni Moioli um ein relativ neues Phänomen, betrachtet man die Geschichte der Theologie und ihre Beziehung zur Spiritualität unter der Voraussetzung, dass das grundlegende Problem der Theologie der Spiritualität der Versuch sei, Theologie und Spiritualität zu vereinen.[27] Das Spezifische dieser Zeit ist das Wiedererstarken des Interesses an theologischer Spiritualität dank des Impulses der »mystischen Bewegung« Ende des 19. Jahrhunderts sowie die Institutionalisierung der Theologie der Spiritualität als Disziplin und schließlich die Forderung nach einem Handbuch der spirituellen Theologie.[28] In der zweiten Hälfte des 20. Jahr-

hunderts ist das II. Vatikanische Konzil das kirchliche Großereignis, das Polarisierungen bei spirituellen Fragestellungen hervorruft, auch wenn es kaum Studien gibt, die auf die Auswirkungen auf die »neue« Disziplin eingehen.[29] Auch wenn es bedauernswert ist, dass aus der Perspektive der Spiritualität der Beitrag des Konzils nicht gewürdigt worden ist, kann im Anschluss an Jesús Castellano festgehalten werden, dass die Sprache der Konzilsdokumente mit den gewohnten Formen bricht, welche die theologischen Wissenschaften bis dato künstlich voneinander getrennt hatten: Theologie, Pastoral und Spiritualität konvergieren nun in einer beschreibenden und mahnenden Sprache, welche die Einheit von Lehre und Leben, Theologie und Spiritualität aufzeigen will.[30] In Lateinamerika zieht man im nachkonziliaren Entwicklungsprozess, den manche als Etappe der Neubewertung der Theologie der Spiritualität betitelt haben, die Bilanz, dass die Theologie der Spiritualität dazu verhelfe, die Vielfalt der Positionen und Orientierungen deutlicher wahrzunehmen: »Die spirituelle Theologie ist keine Disziplin und sie wird es, voraussichtlich, auch nie sein, wenn wir unter einer Disziplin etwas Abgeschlossenes und Einheitliches verstehen. Vielmehr zeigt sich auch hier ein Pluralismus, der nicht weniger legitim ist als in anderen Bereichen mit historischen Entwicklungen. Es handelt sich um einen Pluralismus in den unterschiedlichen Themenfelder und Einstellungen der Vergangenheit und Gegenwart.«[31]

In den vergangenen Jahrzehnten, in denen Konsensvereinbarungen und neue Tendenzen bezeichnend waren, besticht in den *Studies in Spirituality* ein weniger bekannter Ansatz, der mit Entwicklungen im akademischen Bereich der USA, Großbritannien und Niederlande zusammenhängt. Es handelt sich um die Besonderheit, dass die *Studies in Religion* den Reflexionsrahmen für die christliche Spiritualität darstellen. Die *Studies in Spirituality* ziehen, ihrem akademischen Fokus entsprechend, sowohl die Bibel als auch die Geschichte als konstitutive Quellen heran und verwenden sie neben dem interdisziplinären Arbeiten und dem interreligiösen Dialog als Interpretationsschlüssel. An dieser Stelle sei auf die Autor/en/innen Sandra Schneiders, Kees Waaijman und Philip Sheldrake verwiesen.[32] Die Definition von Spiritualität, die diese Autor/en/innen geben, erlaubt sowohl eine christliche Spezifizierung als auch den Blick auf unterschiedliche religiöse Traditionen. Für Waaijman ist »die Spiritualität die beständige Transformation als offene Beziehung zum Unabhängigen«.[33] Für Schneiders ist Spiritualität »die Erfahrung einer bewussten

29 Einige Ausnahmen sind die monographischen Ausgaben der Zeitschrift *Revista de Espiritualidad* 34 (1975), 43 (1984) 2-132, 547-697 sowie die Arbeiten von G. HOLOTIK, Pour une spiritualité catholique selon Vatican II, in: *NRT* 107 (1985) 838-852; Les sources de la spiritualité catholique selon Vatican II, in: *NRT* 109 (1987) 66-77.

30 Vgl. Ciro GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*. Corrientes y perspectivas, Burgos 2002, 295, Fussnote 14; Jesús CASTELLANO, Los grandes temas de la espiritualidad tradicional en la doctrina del Vaticano II, in: *RevEsp* 34 (1975) 166-188, 169.

31 Augusto GUERRA, Proceso histórico en la formación de la teología espiritual, in: *Teresianum* 52 (2001) 23-68, 65.

32 Siehe dazu: Bruce H. LESCHER / Elizabeth LIEBERT (Hg.), *Exploring Christian Spirituality*. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, New York / Mahwah 2006; Kees WAAIJMAN, *Spirituality*. Forms, Foundations, Methods, Leuven 2002; Philips SHELDRAKE, *Spirituality and History*, New York 1998.

33 Kees WAAIJMAN, Toward a phenomenological definition of spirituality, in: *Studies in Spirituality* 3 (1993) 5-56, 45.

34 Sandra SCHNEIDERS, The Study of Christian Spirituality, in: *Studies in Spirituality* 8 (1998) 38-57, 39-40.

35 Sandra SCHNEIDERS, Spirituality in the Academy, in: Kenneth J. COLLINS (Hg.), *Exploring Christian Spirituality*. An Ecumenical Reader, Grand Rapids, MI 2000, 227-269, 256-257.

36 Vgl. LESCHER / LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality* (wie Anm. 32), 3-5.

37 Siehe SCHNEIDERS, The Study of Christian Spirituality (wie Anm. 34), 52-56; Belden C. LANE, Writing in Spirituality as a Self-Implicating Act: Reflections on Authorial Disclosure and the Hiddenness of the Self, in: LESCHER / LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality* (wie Anm. 32), 53-69.

38 Siehe Giuseppe GIORDAN, Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory, in: FLANAGAN / JUPP, *A Sociology of Spirituality* (wie Anm. 26), 161-180.

Vereinigung im lebendigen Geschehen der Selbsttranszendenz auf einen letzten Wert hin«.[34] In der christlichen Spiritualität werden diese formalen Kategorien durch den christlichen Inhalt spezifiziert: der letzte Wert ist der dreieine Gott, der sich in Christus offenbart. Der *Unterschied* dieser Fokussierung ist wesentlich, im Gegensatz zu anderen im vergangenen Jahrhundert, die akademische Lokalisierung des Studiums der Spiritualität und seiner Beziehung zur Theologie: »Die christliche Spiritualität kann nur dann als eine theologische Disziplin benannt werden, wenn die Theologie als Oberbegriff für alle heiligen Wissenschaften und für alle religiösen Studien verstanden wird, die einen expliziten Bezug zur Offenbarung sowie ausdrücklich eine konfessionelle Bindung aufweisen. Wenn die Theologie jedoch im strengen Sinne definiert ist, z. B. als systematische Theologie oder Moraltheologie, ist die Spiritualität keine theologische Disziplin, ebenso wenig wie die Kirchengeschichte oder die biblische Exegese als theologische Disziplinen zu benennen wären. [...] Anders gesagt schlage ich vor, Spiritualität nicht als eine Unterkategorie der Dogmatik oder der Moral anzusehen.«[35]

Sandra Schneiders nennt fünf Aspekte, welche das Studium der Spiritualität zusammenfassen können:[36] 1. Die Spiritualität ist per se eine theologische Disziplin und keine Unterdisziplin der Theologie, z. B. als Teil der Moraltheologie. 2. Ziel des Studiums ist »das spirituelle Leben als Erfahrung«, d. h., die Spiritualität versucht das Erfahrungswissen, wie es aktuell erscheint, und das Subjekt, das ein Leben in Fülle in Christus sucht, zu verstehen. 3. Als Methode schlägt die Autorin eine *hermeneutische Annäherung an die Spiritualität* vor, welche sie nach Paul Ricoeur in drei Phasen unterteilt: Die Beschreibung der Erfahrung, die es zu untersuchen gilt, die Analyse, welche zur Erklärung und Bewertung führt, und schließlich die Aneignung, welche nach der Bedeutung dieser Erfahrung für uns fragt. 4. Die Spiritualität ist ein interdisziplinäres Feld, denn ihr Inhalt lässt unterschiedliche disziplinäre Standpunkte zu. Die Wahl der Methodologie ist abhängig vom jeweiligen Thema, das untersucht werden soll. So ist eine spirituelle Strömung der ersten Jahrhunderte etwas anderes als ein spiritueller Text des 17. Jahrhunderts. 5. Die Zielsetzung der Disziplin ist eine dreifache: Die religiöse Erfahrung untersuchen und das spirituelle Leben des Forschenden sowie anderer Personen begleiten – dies knüpft an die Dimension des Selbstbezugs von Spiritualität an.[37] Der Schwerpunkt der *Studies in Spirituality* bei Schneiders macht deutlich, dass die Interdisziplinarität im Umgang mit dem Thema Spiritualität in einem religiös pluralen Kontext und aufgrund der Individualisierung des Glaubens heute, eine angemessene Arbeitsform ist.

2.3 Von einem theologisch/religiösen Konzept zu einem soziologischen?

Mit dieser Überschrift möchte ich die Fragestellung andeuten, die Giuseppe Giordan im oben genannten Werk von Flanagan und Jupp aufwirft, wenn es um die epistemologische Lokalisierung der Spiritualität in der Soziologie und in der Theologie geht.[38] Seiner Meinung nach entsteht das Konzept »Spiritualität« in der Religionssoziologie im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Pluralismus. Seine Perspektive betont die wachsende Bedeutung des/der Gläubige/n gegenüber den religiösen Institutionen. Es sei ein Zeichen individueller Glaubensfreiheit und Kreativität, das Heilige mit relativ neuen Themenstellungen wie der Suche nach Wohlstand, Gesundheit und Lebenssinn verbinden zu können. Es sei deshalb interessant, den Gebrauch des Konzepts der Spiritualität in der Soziologie im Vergleich zur Theologie zu betrachten: *Die Spiritualität hat sich vom Bereich »des Versteckten« in der Theologie zu einem »modischen« Konzept in der Soziologie entwickelt.* Das Vorhaben lässt

die Debatte offen, die im akademischen Bereich generell noch nicht geführt wird und die, vom heutigen Kontext ausgehend diskutiert werden muss. Das Studium der Spiritualität wird im interdisziplinären Dialog von den Sozialwissenschaften lernen können sowie die Soziologie die ausstehende Themen der Spiritualität behandeln wird müssen.[39]

3 Der Durst nach Spiritualität in der Stadt/den Städten als Zeichen der Zeit

3.1 Die christliche Spiritualität im Kontext der Wiederkehr der Religion

Die Neuzusammenstellung des Glaubens, so Martín Velasco in Anlehnung an Michel de Certeau, der vom *Ausbruch des Christentums* spricht, entstehe aus einer positiven Wertschätzung der Säkularisierung heraus: Die Säkularisierung sei keine Bedrohung, sondern »ein Zeichen der Zeit durch das der Heilige Geist der Kirche [...] die Mängel der Inkarnation des Christentums in der Geschichte aufzeigt und einen neuen Weg zu einer neuen historischen Realisierung auf der Höhe der Bedürfnisse der Zeit weist«. Für Velasco besteht diese Neuzusammenstellung des Glaubens aus drei unerlässlichen Elementen:[40] Den Glauben wiederzugewinnen, ist das Zentrum christlichen Glaubens, der Strukturwandel der institutionellen Strukturen – den wir in Lateinamerika seit Aparecida pastorale Bekehrung nennen – und die Begründung einer neuen Form der Anwesenheit christlicher Institution in der säkularen Welt. Diese Elemente zeigen, dass eine neue Gestalt des Christentums möglich und die Gestaltung einer *neuen Spiritualität* aus dem Evangelium nötig ist. Angesichts des wachsenden spirituellen Durstes bedarf es einer umsichtigen Unterscheidungsfähigkeit, denn von einer christlichen Spiritualität kann nur gesprochen werden, wenn auf Christus oder den christlichen Gott verwiesen wird. Sicherlich gibt es Verweise oder spirituelle Grundlagen,[41] aber aus der Abtrennung der Institutionen von den christlichen Religionen entstehen eben auch andere Suchbewegungen, die im Rahmen der neuen Situation bewertet werden müssen. Das Kriterium, das Martín Velasco einbringt, die Transzendenz wahrhaft anzuerkennen, scheint mir brauchbar, um die Verbreitung des Spirituellen besser einschätzen und erforschen zu können: »Der Unterschied zur authentisch christlichen Erfahrung beruht auf zwei voneinander abhängigen Merkmalen: Auf der Wirklichkeit des Transzendenzaktes und seinem absoluten und persönlichen Charakter und auf der Transzendenz an sich, auf die der Erfahrungsakt verweist. Die ›weichen‹ Mystiken, welche wir zuvor angesprochen haben, öffnen das Subjekt auf eine

39 Siehe John COLEMAN, Social Sciences, in: Arthur HOLDER (Hg.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford 2005, 289-307.
40 Siehe VELASCO, Espiritualidad cristiana en situación de secularización (wie Anm. 14), 119-158.
41 Stephan DE FIORES, Espiritualidad contemporánea, in: Stephan DE FIORES/Tullo GOFFI (Hg.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1991, 617-644.
42 VELASCO, Espiritualidad cristiana en situación de secularización (wie Anm. 14), 126.
43 Vgl. José A. GARCÍA, Muchos caminos pero un solo Espíritu. Lo irrenunciable de la espiritualidad cristiana, in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Espiritualidad en tiempos de crisis* (wie Anm. 14), 13-37, 15. Siehe dazu: Virginia R. AZCUY, En camino hacia una mistagogía cristiana. Los aportes de Karl Rahner a la Teología Espiritual, in: *Proyecto* 42 (2002) 43-69.
44 Die Formulierung stammt von Bernardo Kliksberg. Die Herausforderung dieser Wirklichkeit für die Kirche habe ich in folgendem Artikel bearbeitet: Virginia R. AZCUY, Reflexiones abiertas sobre la crisis-país. Pensar pensándonos – aportes teológico/sociales, in: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Hg.), *La crisis argentina* (wie Anm. 4), 153-208, 79ff.
45 VELASCO, Espiritualidad cristiana en situación de secularización (wie Anm. 14), 146.
46 João B. LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal, in: J. de J. LEGORRETA (Hg.), *10 Palabras clave sobre Pastoral urbana en América Latina*, Estella 2007, 217-256, 220. Siehe dazu: João B. LIBANIO, *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*, São Paulo 2002.

geringere Transzendenz hin, die nicht mehr als die unsichtbare versteckte Seite des eigenen menschlichen Bewusstsein in seiner Gesamtheit ist, und deshalb nicht vom Universum zu trennen ist, in dem das Subjekt lebt.«[42]

Die christliche Wahrnehmung der Spiritualität in der heutigen Zeit sieht sich herausgefordert von der Aufgabe, *die vielen Wege* religiöser Erfahrungen zu respektieren und von *dem einen Geist*, der für die christliche Spiritualität unverzichtbar ist, zu unterscheiden. Wenn es möglich ist, die unterschiedlichen subjektiven Suchbewegungen als Form der Spiritualität zu akzeptieren, ist es gleichwohl notwendig zu bestimmen, welche Aspekte die Spiritualität ausmachen, die sich zu Recht christlich nennen darf. Man sollte nicht vergessen, dass das Phänomen der Subjektivierung des Glaubens Hand in Hand geht mit der Verbreitung einer »Spiritualität à la carte«, die nichts anderes ist als »der Gott in der Hosentasche«. In diesem Zusammenhang führt Johann Baptist Metz den Ausdruck *Religion ja, Gott nein* an und beschreibt damit eine Tendenz innerhalb von Religion und Spiritualität, Gott als Referenzpunkt zu verlieren.[43] In dieser Situation stellt sich gleichzeitig die Frage, welche Möglichkeiten bleiben, die vielen Wege christlicher Spiritualität sowie ihre Unverzichtbarkeit zu bejahen, so z. B. einen Standpunkt im Dialog, der hilft, religiösen Fanatismus oder kirchliche Verengungen zu überwinden oder die Vision eines wahrhaft Christlichen, das den Respekt vor religiöser Identität und freier Religionsausübung garantiert. Aus diesem Grund meine ich, dass es zunächst wichtig ist, den trinitarischen Charakter christlicher Spiritualität, d. h. die Perspektive des Gott-Vater/Mutter, der/die die Menschen und Gemeinschaften *ruft*, ihm/ihr nachzufolgen, und zwar unter der Führung des Geistes, der den Geist der Kommunion, Reziprozität und Einheit in Verschiedenheit beseelt, wiederaufzugreifen.

In Zeiten der Neubewertung des Religiösen muss die Spiritualität auch an ihrer ethischen und politischen Dimension und ihrem Einsatz für die Ausgestoßenen gemessen werden, vor allem im Kontext Lateinamerikas und der Karibik, wo die eng miteinander verknüpften Begriffe *Glaube und Gerechtigkeit* maßgeblich sind und die Identität unserer Kirchen durch das »caso anti-ejemplar« der sozialen Ungerechtigkeit geprägt worden sind.[44] Immer wieder haben die kontextuelle Theologien, die eine angemessene *situationsbezogene Spiritualität* entwerfen, daran erinnert, dass es unmöglich sei, die Gotteserfahrung, das Zentrum der christlichen Erfahrung und Spiritualität, zu verwirklichen ohne eine ethische Position in den Gesellschaften, die von Ungerechtigkeit und Unterdrückung geprägt sind, einzunehmen. Die Christ/en/innen, die sich in Zeiten der Säkularisierung *aus Gründen der Religionszugehörigkeit* sprichwörtlich am Stadtrand oder im Exil befinden, weil sie eine Minderheit darstellen, können sich so in das Leben derer einfühlen, die in der Stadt in gettoisierten Gebieten leben: Der Rückzug an die Ränder bedeutet, unablässigem und tiefgreifendem Wandel, unerbittlichen ökonomischen Gesetze, der Vorherrschaft der vorgetäuschten Effektivität und der eigene Schwachheit zu begegnen.[45]

3.2 Die Stadt, Bedrohung oder Chance für die Spiritualität?

João B. Libanio fügt unseren Betrachtungen ein Dilemma, eine Kritik, hinzu: »Uns beängstigt die Frage, ob die Stadt nicht nur die Ausgeglichenheit und die Ruhe des Wohnens zerstört hat, sondern auch die Glaubenserfahrung.«[46] Um über das Leben und die Spiritualität in der Stadt zu sprechen, beschreibt Libanio den Wandel vom Ruralen zum Urbanen entlang zweier Betrachtungen: »Eine erste Feststellung scheint offensichtlich. Die Urbanisierung hat die traditionelle Religiosität einer kritischen Befragung unterzogen. Man hat sie im übertragenen Sinne vom Stroh, das Korn von überflüssigen Hüllen befreit und gereinigt. Wenn sich auch statistisch gesehen die Kirchenmitglieder verringert haben, hat die Religiosität doch sicherlich

an Tiefe, Bewusstheit und Verbindlichkeit gewonnen. Die Erneuerung wurde u. a. durch das II. Vatikanische Konzil ausgelöst, das den traditionellen Glauben in die moderne, urbane Welt übersetzt hat. Die Stadt an sich verhindert nicht, dass der Glaube gelebt wird, aber sie macht es notwendig, das Verständnis der Praxis neu zu formulieren. Deshalb haben sich die Katechismen, Theologien und Liturgien vor dem Hintergrund der städtischen Blickweise vervielfacht.«[47]

In dieser ersten Feststellung zieht der Autor eine positive Bilanz der Effekte der Urbanisierung, auch wenn er einen gewissen Prozess der Deinstitutionalisierung erkennt, betont er gleichzeitig, dass das christliche Leben gereift sei. In der Stadt »verschwindet die religiöse Dimension nicht, sondern sie verändert sich«; »die Individualisierung, die Privatisierung und die Autonomie der religiösen Spähre führen dazu, dass diese wächst und variiert«.[48] Im Gegensatz dazu betont Libanio in seiner zweiten Beobachtung einen kritischen Aspekt bezüglich religiöser Tendenzen unserer Zeit: »Eine zweite generelle Feststellung zeigt, dass die Stadt die Verbindungen im Zusammenleben der Menschen zerstört und stattdessen die Anonymität und den Individualismus bestärkt hat. Der Individualismus, der auch als eine eigene Ideologie der Moderne bezeichnet wird, nimmt zu und bewirkt, dass die Religion nicht ausgelöscht, sondern in ihrem notwendig institutionellen und von den Autoritäten überwachtem Charakter geschwächt wird. Jedes Individuum ist vor die Wahl gestellt, religiöse Elemente auszuwählen.«[49]

Das soziale Zusammenleben, das in der Stadt in gewisser Weise bedroht ist,[50] weist, wenn man geschwächte Institutionen und Gemeinschaften betrachtet, Parallelen zu den religiösen Erfahrungen in der Stadt auf. Der innere Anspruch des christlichen Glaubens ist es, »mithilfe der kirchlichen und gemeinschaftlichen Praxis, individuelle Glaubenspraktiken zur bewältigen«. Da »der Glaube sich angesichts von Anonymität und Einsamkeit des Individualismus in der großen Stadt auflöst«, so Libanio, »heißt glauben, Gemeinschaft zu bilden und am gemeinschaftlichen Leben teilzunehmen«.[51] In der Stadt zu glauben, sei schwieriger und anstrengender, das Zusammenleben und der Glaube seien aufgrund der sozialen Bedingungen auf die Probe gestellt, vor allem mit Blick auf die gemeinschaftliche Dimension. Libanio behauptet aber auch, dass der Glaube eine derartige Reflexionsebene bei Christ/en/innen erreichen könne und zur evangelisierenden Kraft werde.[52]

Es schließt sich die Frage an, wie die Gemeinschaften aussähen, die besser auf die individuellen Personen eingingen, damit sie und ihre Familien ihre Spiritualität in der Stadt leben könnten, und welche spirituellen Angebote diese Gemeinschaften bräuchten. Ich möchte nur einige mögliche Orientierungspunkte nennen. Die christliche Spiritualität, die in der zeitgenössischen Kultur durch die große Stadt symbolisiert wird, befindet sich in *einer Situation des Exils*.[53] Die Christ/en/innen, die zumeist in den Städten wohnen, sind aufgrund der Umwandlungen und der Pluralisierung des Religiösen, verstoßen »an die Außenbezirke der Stadt«, an die Ränder. Diese Minderheitssituation in der heutigen Gesellschaft als ein

47 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 217.
48 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 230.
49 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 220.
50 Ich ziehe zudem, in gewisser Hinsicht, die Möglichkeiten und Erleichterungen der Stadt/Städte und der Globalisierung in Betracht. Vgl. Gabriel BAUTISTA, La ciudad y el paradigma de la comunión. Un elogio de lo urbano, in: *Teología* 100 (2009) 503-521.
51 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 253.
52 Vgl. LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 255.
53 Vgl. VELASCO, Espiritualidad cristiana en situación de secularización (wie Anm. 14), 144ff.
54 Vgl. Gerhard LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid 2000.
55 Vgl. GARCÍA, Muchos caminos pero un solo Espíritu (wie Anm. 43), 35ff.
56 Vgl. Víctor M. FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras*. ¿Lo tomamos en serio?, Buenos Aires 2010.
57 Vgl. Luiz C. SUSIN, Misión en un tiempo de cambios profundos y desafíos culturales insoslayables, in: Amerindia, *La misión en cuestión*. Aportes a la luz de Aparecida, Bogotá 2009, 21-32, 30ff.

Zeichen der Zeit zu akzeptieren, bedeutet für Christ/en/innen, einen Weg des spirituellen Lernens einzuschlagen, der sich von der Macht und dem Prestige entfernt, die die religiösen Institutionen durch die Geschichte innehatten. Die Erneuerung des Christentums in dieser neuen gesellschaftlich-religiösen Situation erfordert, Modelle kirchlicher Vereinsamung zu überwinden und sich neuen Formen der Zusammenarbeit mit den Verbänden und aktiven sozialen Organisationen in den Städten zu öffnen. Die Stadtpastoral hat erst dann ihre volle Gültigkeit, wenn sie Kooperationen zwischen den Kirchen und anderen Gruppen, die ebenfalls auf der Suche nach Lösungen für die dringendsten Probleme, die die Bewohner der Städte – insbesondere die Ausgeschlossenen – bedrücken, befördert.

3.3 Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit

Die Lektüre der Zeichen der Zeit ist mit den radikalen Ansprüchen des Evangeliums direkt verbunden und sie braucht eine Wahrnehmung, die von der Einsatzbereitschaft für das Evangelium und von prophetischem Instinkt gestärkt wird. Eine Theologie, die sich ausgehend von einer pluralen Topologie der Zeichen der Zeit leiten lässt, benötigt eine beständige Revision ihrer Grundlagen, ihrer Interpretationskriterien und ihres Einsatzes für Gottes Heilsplan in der Menschheits- und Weltgeschichte. In Zeiten von Pluralismus und der Wiederkehr der Religion, lädt der Durst nach Spiritualität als ein Zeichen der Zeit die christlichen Kirchen dazu ein, ihre spirituellen und pastoralen Angebote zu überdenken. Eine der dringendsten Fragen ist, *welche Kirchen, welche Glaubensgemeinschaften braucht Gott in diesen Zeiten*, um eine Aussage Gerhard Lohfinks aufzugreifen.[54] Noch scheint es unabdingbar, den Prozess der Deinstitutionalisierung des Glaubens anzuerkennen und die Frage nach dem Wert der religiösen Institutionen als Schlichter, insbesondere in Bezug auf die Weitergabe des Glaubens, welche die innerste Aufgabe der Evangelisierung ist, anzufragen. Die Wirklichkeit ist mit der spezifischeren Frage nach *der Art der Spiritualität, die der Geist Gottes für diese Zeiten hervorruft, und welche Spiritualität/en die katholische Kirche vorschlägt und im Bereich der christlichen Religion als angemessen ansieht*, verknüpft.

Eine andere Lesart ist jene, dass die christlichen Kirchen sich der Möglichkeit ausgesetzt sehen, sich als »Gemeinschaft der Erinnerung« (Robert N. Bellah) neu zu entwerfen, und sich mit »Plausibilitätsstrukturen« (Peter Berger) des Glaubens in sozial verträglichen und nachhaltigen Gemeinschaften darzustellen.[55] Die drei zentralen Funktionen einer Erinnerungsgemeinschaft sind: Verwurzelt sein, um sich selbst zu entwerfen, seine Vergangenheit durch Zeugnisse erzählen, um der Gemeinschaft und der Verbindung zwischen Persönlichem und Sozialem Sinn zu verleihen. In den Kontexten des Pluralismus sind die Erinnerungsgemeinschaften und die Spiritualität, die daraus erwächst, unentbehrlich, um die Identität aufrecht zu erhalten und der Glaubenserfahrung Bedeutung zu verleihen. Letztendlich muss die Frage nach der *Glaubwürdigkeit* die Reise der religiösen Institutionen durch die Geschichte begleiten: Warum und wie glauben wir in unseren Zeiten? Solche Fragen führen geradewegs zu ekklesiologischen Fragestellungen – gelebten und erdachten. Es sind Fragen, die der Pastoral und der Spiritualität in der Stadt inhärent sind. Der allgemeine Horizont, in dem diese Perspektiven zu entwickeln sind, kann kein anderer sein als jener der »pastoralen Bekehrung«, wie es die Konferenz von Aparecida benannt hat.[56] Eine neue Form der kirchlichen Präsenz muss auch eine »neue Katholizität« entwerfen, offen universal, im Dialog, Anerkennung gebend und schlichtend, auf der Suche nach Transzendenz und Mystik in der heutigen Zeit.[57] Die Herausforderung ist und bleibt, die Zeichen der Zeit und in ihnen das Wehen des Heiligen Geistes in der Geschichte, in der wir leben, zu lesen und zu entdecken, um Auskunft über unseren Glauben geben zu können.

Zusammenfassung
Der Durst nach Spiritualität in den Städten ist ein Zeichen der Zeit und somit eine Herausforderung für die Kirche und die Christen. Dies trifft vor allem auch für Lateinamerika zu. Der Beitrag stellt sich unter anderem die Frage, ob die Stadt als solche eine Bedrohung oder Chance für die Spititualität darstelle. Denn die christliche Spiritualität befindet sich zunehmend in der Situation eines Exils, topografisch gesprochen: sie wird an die Außenränder der Städte gedrängt. Hier zeigt sich enormes Potential für die Erneuerung des Christentums an.

Abstract
The thirst for spirituality in the cities is a sign of the times and thus a challenge for the church and Christians. This also applies in particular to Latin America. Among other things, the article asks whether the city as such is a threat to or an opportunity for spirituality since Christian spirituality increasingly finds itself in the situation of exile, speaking topographically: it is being pushed to the outer edges of the cities. This reveals great potential for the renewal of Christianity.

Aus dem Spanischen übersetzt
von Miriam Leidinger

Mission und Prophetie – zur Rolle der katholischen Kirche in der Geschichte des Kongo auf dem Weg zur Unabhängigkeit

von Marco Moerschbacher

Noch bis in die 70-er Jahre des 19. Jahrhunderts war das riesige Gebiet des Kongobeckens im Herzen Afrikas ein weißer Fleck auf den europäischen Landkarten – *terra incognita*. Mit dem Staat Kongo, der zwischenzeitlich Zaïre und nun Demokratische Republik Kongo heißt, entsteht jedoch der drittgrößte Staat Afrikas, in dem die katholische Kirche nach wie vor ein wichtige Rolle spielt. Wie stellte sich das Verhältnis von Mission und Kolonisierung, von Kirche und Staat in den ersten hundert Jahren dieser Geschichte dar?

1 Die Anfänge der »zweiten Evangelisierung« des Kongo im 19. Jahrhundert[1]

Die ersten europäischen Missionare, die im Jahre 1878 den unteren Kongo erreichen, sind Protestanten von der britischen *Livingstone Inland Mission*, die in Matadi einen ersten Posten errichten. In den folgenden Jahren wird hart um die politischen Ansprüche sowie um die missionarischen Zuständigkeiten gekämpft. Die ersten katholischen Missionare errichten 1880 in Boma eine Missionsstation. Es handelt sich um französische Spiritaner, da auf katholischer Seite der westliche Kongo bereits 1865 von der *Propaganda Fide* in Rom zum Missionsgebiet der jungen französischen Kongregation der Spiritaner erklärt worden war.

Den missionarischen Anstrengungen, ins Landesinnere vorzudringen und *Stanley Pool* zu erreichen,[2] entspricht auf politischem Gebiet die Konkurrenz zwischen Henry Morton Stanley und dem Franzosen Pierre Savorgan de Brazza. Stanley hatte in seiner berühmten 1000-Tage-Expedition (1874-77), in der er als erster Europäer das Gebiet von der ostafrikanischen Küste bis zur Kongo-Mündung am Atlantik durchquerte, die in der Nähe des Atlantiks gelegene Flussverbreitung erreicht und *Stanley Pool* benannt. Savorgan de Brazza erreicht 1880, von Libreville in Gabun kommend, den Pool, hisst an dessen Nordufer die französische Flagge und trifft erste Abkommen mit ortsansässigen Stammesfürsten. Nach seiner Abreise erreichen jedoch protestantische Missionare der englischen *Baptist Missionary Society* den Pool und holen die französische Flagge wieder ein. Von Boma aus versuchen einige französische Spiritaner, de Brazza am Pool zu treffen, um sich ihm anzuschließen. Der Widerstand der einheimischen Bevölkerung verhindert jedoch die

1 Zu den Ausführungen in diesem Beitrag vgl. Marco MOERSCHBACHER, *Volk Gottes in Afrika*. Die Rolle der Laien in der pastoralen Erneuerung von Kardinal Malula, Kinshasa (Annua Nuntia Lovaniensia LX), Leuven/Paris/Dudley MA 2007, passim. Die Zeit seit dem 19. Jahrhundert gilt als zweite Evangelisierung, weil bereits gegen Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts europäische Missionare in dem Gebiet des damaligen Kongo-Königreiches tätig sind.

2 John BAUR, *2000 years of Christianity in Africa*. An African history 62-1992, Nairobi 1994, hier das Kapitel »The Race to Stanley Pool«, 215-218.

Errichtung einer Missionsstation. Erst 1883 lassen sich die ersten katholischen Missionare an der Nordseite des Pools nieder, und de Brazza beginnt mit der Errichtung einer Missionsstation, die später zu Brazzaville, der Hauptstadt der Republik Kongo, wird.

Auf der anderen Seite des Pools gelingt es Stanley 1881, dem Stammesfürsten Ngaliema die Erlaubnis zum Bau einer Siedlung abzuhandeln, und so entsteht in der Nähe des Dorfes Kinshasa das spätere Léopoldville. Stanley lädt Missionare der *Livingstone* und der *Baptist Mission* ein, bei ihm eine Missionsstation zu errichten und von dort aus mit Dampfschiffen ihre Missionsarbeit stromaufwärts auszudehnen.

König Leopold II. von Belgien hatte mit wachsendem Interesse Stanleys Berichte von der Ost-West-Durchquerung gelesen und ihn schließlich damit beauftragt, vom Pool aus eine für Ochsenkarren befahrbare »Straße« vom Pool bis an den Atlantik zu bauen, die Stanley 1884 fertig stellt. 400 Abkommen mit Stammesfürsten sichern der von König Leopold gegründeten *Association Internationale Congolaise* (AIC) die Hoheitsrechte und späteren Wirtschaftsrechte. Im selben Jahr 1884 erkennen die Vereinigten Staaten von Amerika die AIC als diplomatischen Partner an. Andere Mächte wie Deutschland, Frankreich und Portugal protestieren gegen Stanleys Vorgehen im Kongo, weil sie ihre eigenen Interessen in Afrika gefährdet sehen.

Auf der Konferenz von Berlin (1884-1885) gelingt es Leopold II. von Belgien, der selbst nicht anwesend ist, durch einflussreiche Mittelsmänner und geschicktes Taktieren Großbritannien und Frankreich gegeneinander auszuspielen und Reichskanzler Bismarck vom künftigen Segen des Wirkens der *Association Internationale Congolaise* auch für Deutschland zu überzeugen. So wird noch am Ende des 19. Jahrhunderts ein Gebiet so groß wie Festlandeuropa als »unabhängiger Staat« der AIC unterstellt. Diese ändert ihren Namen, und der neue *État Indépendant du Congo* steht fortan unter der alleinigen Herrschaft Leopolds II., der in Personalunion König von Belgien und König des »unabhängigen Staates Kongo« ist.[3]

2 Die Kolonialzeit

2.1 »Unabhängiger Staat Kongo«

König Leopold II. hat sich immer nur für den wirtschaftlichen Nutzen der Kolonien interessiert. Seine wirtschaftlichen Interessen setzt er nun, da er »seine Kolonie« hat, systematisch und rücksichtslos durch. Die belgische Administration wird zur sogenannten Zivilisierung eingesetzt, was nichts anderes ist als die wirtschaftliche Ausbeutung der Güter Elfenbein und Kautschuk, mit denen sich in Antwerpen und auf dem Weltmarkt riesige Gewinne erzielen lassen. Dabei sind die Methoden, die von der staatlichen Autorität zur Gewinnung dieser Güter angewandt werden, überaus grausam. Adam Hochschild spricht in seinem Werk *Schatten über dem Kongo* von einem Massenmord, der zwischen 1890 und 1910 die Bevölkerung von geschätzten 20 Millionen Menschen auf die Hälfte reduziert.[4]

König Leopold, der selber nie seinen Fuß auf kongolesischen Boden gesetzt hat, ist die Anwesenheit ausländischer Missionare, die französische oder britische Interessen vertreten, ein Dorn im Auge. Katholische belgische Missionare sollten ihn im Kongo bei seinem Werk unterstützen. Dies erweist sich angesichts der mangelnden Begeisterung für die Afrikamission in der belgischen Bevölkerung aber als extrem schwierig.[5] Unterstützung findet der König schließlich bei der Kongregation von der Unbefleckten Empfängnis (CICM), nach dem Ort ihrer Gründung, dem Brüsseler Vorort Scheutveld, auch Scheutisten genannt, die die Missionsarbeit im 1886 von Rom errichteten »Apostolischen Vikariat Belgisch-Kongo« übernehmen sollen. Die Spiritaner erhalten die Zuständigkeit für das nördlich gelegene »Apostolische Vikariat Französisch-Kongo« und werden von König Leopold aus »seinem

Gebiet« ausgewiesen. Die Scheutisten kommen 1888 in den Kongo und errichten Missionsstationen in Kwamouth, am Zusammenfluss der Flüsse Kasayi und Kongo, und in Léopoldville.[6] Von Kwamouth aus erfolgt die weitere Missionierung des heute katholischen Kernlandes Kasayi und nach Eintreffen weiterer belgischer Missionare anderer Orden die Missionierung des ganzen riesigen Landes.

König Leopold bietet den Missionaren großzügig kostenlosen Landbesitz auf unbestimmte Zeit an – nicht zuletzt, um mit Hilfe der Missionen in seinem Heimatland die Unterstützung für »sein Unternehmen Kongo« zu stärken.[7] Diese Landvergabe verhilft den Missionen zudem zu finanzieller Eigenständigkeit. 1892 gründen die Jesuiten in Kwango ihre erste Missionsstation. Die anderen Orden wie Trappisten, Prämonstratenser, Redemptoristen und verschiedene belgische Schwesternkongregationen folgen. 1897 aber wird die großzügige Landpolitik aufgegeben, vor allem als Gegenreaktion auf die kritischen Stimmen der protestantischen Missionare, die die unmenschliche Kolonisierung und Ausbeutung der Schwarzen anprangern. Die neuen Missionen müssen nun eine hohe Pacht für das Land bezahlen, wobei nur den »nationalen Missionen«[8] Ausgleichszahlungen für ihren Schulunterricht geleistet werden. Versteckt erhalten so die katholischen Missionen gegenüber den protestantischen eine bevorzugte Behandlung.

1905 veröffentlicht eine internationale Untersuchungskommission im Auftrag der britischen und amerikanischen Regierung einen Bericht über die »Kongo-Gräueltaten«, der auf Informationen und Dokumenten der »ausländischen« protestantischen Missionare im Kongo beruht. König Leopold muss seine humanistische Gesinnung beweisen. Die Konvention zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Unabhängigen Staat Kongo von 1906 garantiert den »nationalen« Missionen je 100 bis 200 Hektar unbefristeten Landbesitz unter der Bedingung, dass jede Missionsstation eine Schule unter staatlicher Aufsicht zur landwirtschaftlichen und handwerklichen Ausbildung der kongolesischen Bevölkerung unterhält.

Aber der internationale Druck gegen Leopolds Kongopolitik wächst. 1908 sieht sich König Leopold II. gezwungen, den »Unabhängigen Staat Kongo« an den belgischen Staat zu abzutreten. Der Kongo wird belgische Kolonie.

Zu den besonderen Missionsmethoden im Kongo des beginnenden 20. Jahrhunderts gehören die so genannten *Fermes-Chapelles*[9] der Jesuiten, in denen junge Männer in eigens errichteten, christlichen Dörfern von ihrem traditionellen Umfeld abgesondert und unter der Anleitung von Katechisten in der katholischen Lehre sowie in landwirtschaftlichen Techniken unterrichtet werden. Wenn diese jungen Männer später heiraten, gründen sie fernab von ihrem traditionellen Leben im Stammesverband ihre eigenen christlichen Dörfer bzw. Gehöfte. Diese christlichen Dörfer, die bald eine gewisse finanzielle Eigenständigkeit entwickeln, stehen unter der Aufsicht der von Station zu Station reisenden Missionare.

3 Vgl. ebd., 217 sowie Joseph KI-ZERBO, *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*, Wuppertal 1979, 443f.

4 Vgl. Adam HOCHSCHILD, *Schatten über dem Kongo.* Die Geschichte eines der großen, fast vergessenen Menschheitsverbrechen, Stuttgart ³2000, 331; KI-ZERBO, *Geschichte Schwarzafrikas* (wie Anm. 3), 502-505.

5 So lehnten die belgischen Jesuiten zwei Anfragen von König Leopold II. (1879 und 1885), in den Kongo zu gehen, mit dem Hinweis ab, es fehle ihnen an Personal. Vgl. Léon de SAINT MOULIN SJ, Objectifs de la mission du Kwango et esquisse de l'itinéraire de la Compagnie de Jésus au Congo, in: Léon de SAINT MOULIN SJ / Onésime MUYEMBE (Hg.), *Un siècle d'évangélisation au Bandundu.* Bilan et perspectives, Kinshasa 2005, 15-28, hier 15f.

6 Vgl. BAUR, *2000 years of Christianity* (wie Anm. 2), 217f.

7 Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., 219f. sowie François BONTINCK CICM, La deuxième évangélisation du Zaïre, in: *Telema* 22 (1980), 6, 35-54, hier 44-46.

8 »Nationale Missionen« waren die Missionen belgischer Provenienz, die alle von katholischen Missionaren geleitet wurden.

9 Wörtlich: »Landwirtschafts-Kapellen«. Zu diesem Thema vergleiche BONTINCK, La deuxième évangélisation (wie Anm. 7), 42-44; Léon de SAINT MOULIN SJ, Le Père Émile van Hencxthoven, fondateur de la mission du Kwango, in: *La Compagnie de Jésus et l'Évangélisation en Afrique Centrale.* Esprit, histoire et perspectives, Kinshasa 1994, 10-50, hier 37-47.

Léon de Saint Moulin SJ spricht von einer »ganzheitlichen Evangelisierung«, auf die die *Fermes-Chapelles* abzielten. Ihrem Gründer, P. Émile van Hencxthoven SJ, ging es um »eine endogene Entwicklung, ohne Investitionen von außen oder wenigstens mit sehr begrenzten Mitteln. Er bemühte sich, das materielle Wohl der Christen durch den Verkauf von Brennholz für die Dampfschiffe zu verbessern, aber auch durch Kleinviehzucht oder den Handel mit Kautschuk [...] Aber sein Projekt war auch eine Art Assimilierungspolitik und griff zum Nutzen der Kirche auf die Macht des kolonialen Systems zurück. Die Afrikaner wurden als Kinder angesehen, und er ließ zu, dass man ihnen gegenüber bis zu einem gewissen Maße Zwang und gar Gewalt anwandte.«[10]

Die Scheutisten gehen ebenfalls nach diesem Prinzip der »christlichen Dörfer« vor, das quantitativ gesehen sehr erfolgreich ist, da sich die katholischen Missionen mit seiner Hilfe rasch in dem riesigen Land ausbreiten.

Aber eine zu große Eigenständigkeit der katholischen Missionen ist nicht im Interesse des kolonialen Systems. Diesem geht es nicht um eine Verbesserung der Lebensbedingungen der einheimischen Bevölkerung, sondern um Gewinne für die beteiligten europäischen Unternehmen und die belgische Staatskasse. Dem gegenüber schlägt P. van Hencxthoven im Jahr 1905 in einem Brief an einen Mitbruder die Gründung einer »Gewerkschaft der Schwarzen« vor. Er könne nicht verstehen, warum die Einheimischen nicht auch vom Reichtum ihres Landes profitieren sollten. Warum sie zum ewigen Sklaventum verdammen? Schließlich ziehe Belgien jedes Jahr einen millionenschweren Gewinn aus dem Kongo und lasse den Einheimischen keinen Platz in diesem Unternehmen.[11]

1909 beginnt die Kolonialregierung, Steuern zu erheben, die das Überleben der *Fermes-Chapelles* immer schwieriger machen. Schließlich geben die Jesuiten ihr System der *Fermes-Chapelles* auf, nachdem es von der politischen Linken in Belgien zudem noch als paternalistisches System und »Staat im Staat« gebrandmarkt worden ist.[12] Sie gehen dazu über, *Chapelles-Écoles* ohne Internat einzurichten.[13] Die Schüler halten sich dort nur tagsüber auf. Das Projekt der »ganzheitlichen Entwicklung« in den *Fermes-Chapelles* ist letztlich an seinem inhärenten Paternalismus und an der inneren Logik des kolonialen Systems gescheitert.

2.2 »Belgisch-Kongo«

Nach dem Ersten Weltkrieg wächst im Mutterland Belgien das Interesse an der belgischen Kolonie Kongo sprunghaft an, was sicher auch auf die wirtschaftliche Stärkung Belgiens durch die Ausbeutung des Kongos (vor allem in Form von Elfenbein und Kautschuk) zurückzuführen ist. Der Kongo wird zur »nationalen Aufgabe«, bei der die Zivilisierung, d. h. wirtschaftliche, soziale und medizinische Entwicklungen nach europäischen Vorstellungen, und die Verbreitung des Christentums Hand in Hand gehen. 22 Missionsgesellschaften gehen von Belgien aus in die »Kongo-Mission«; praktisch jede Familie hat ihre Ordensschwester oder ihren Missionar im Kongo.

10 SAINT MOULIN, Objectifs de la mission du Kwango (wie Anm. 5), 17f.
11 Vgl. SAINT MOULIN, Le Père Émile van Hencxthoven (wie Anm. 9), 31.
12 Der Vorwurf des Paternalismus entbehrt wohl nicht einer gewissen Grundlage, ein »Staat im Staat« aber sind die *Fermes-Chapelles*, anders als beispielsweise die »Reduktionen« der Jesuiten in Paraguay, nie gewesen.
13 Vgl. SAINT MOULIN, Le Père Émile van Hencxthoven (wie Anm. 9), 47.
14 Zahlen nach BAUR, *2000 years of Christianity* (wie Anm. 2), 444.
15 Faustin Jovite Bashuth MAPWAR, Les méthodes d'apostolat dans la mission du Kwango-Kwilu hier et aujourd'hui, in: SAINT MOULIN / MUYEMBE, *Un siècle d'évangélisation* (wie Anm. 5), 59-73, hier 69.
16 Etwa der Provinzial der Weißen Väter Guy Mosmans, von dem einige Artikel zusammengestellt sind in: DERS., *L'Église à l'heure de l'Afrique* (Église vivante), Tournai 1961.
17 Vgl. BAUR, *2000 years of Christianity* (wie Anm. 2), 445.

Eckpfeiler der katholischen Missionen ist das Schulsystem. 1926 werden alle staatlichen Schulen im Kongo den katholischen Missionen anvertraut, wobei der Staat beträchtliche Subsidien für den weiteren Betrieb der Schulen übernimmt. Damit sind 90 % der Schulen in katholischer Hand. Nur etwa 10 % Privatschulen bleiben in zumeist protestantischer Trägerschaft. Diesen protestantischen Schulen steht theoretisch zwar ebenfalls staatliche Unterstützung zu; sie müssen jedoch bis 1946 warten, ehe sie diese tatsächlich erhalten.

Das Schulsystem ist für die katholische Kirche das wirksamste Mittel der Missionierung: Man lässt sich taufen, um die Kinder zur Schule schicken zu können. Die großen Wellen der Massenmissionierung in Belgisch-Kongo finden hier ihren Ursprung: 1930 gibt es im Kongo 640.000 Katholiken, das sind 10 % der Gesamtbevölkerung; 1959, ein Jahr vor der Unabhängigkeit, sind es 5,5 Millionen, d. h. 40 % der Bevölkerung, die sich zum katholischen Glauben bekennen.[14] In dieser Zeit wird die Kirche in enger Zusammenarbeit mit dem Staat zu einer mächtigen Kraft innerhalb der kongolesischen Gesellschaft.

Dieses System ist aber auch sehr kosten- und personalintensiv. Von vier Patres einer zentralen Missionsstation ist einer voll und ganz mit der Administration der Schule beschäftigt. Sein Gehalt deckt die Kosten für die anderen Patres, und seine Aufsicht über die Schule garantiert die christliche Institution Schule. Aus pastoraler Perspektive aber ist diese Aufsichtsfunktion, wie John Baur bemerkt, häufig kontraproduktiv. Disziplinarische Maßnahmen machen die Bemühungen um pastorale Nähe zunichte. In einer kleinen Missionsstation ist der einzige Pater mit der Leitung der Schule und der Aufsicht über die Lehrer so beschäftigt, dass praktisch keine missionarische Arbeit »nach außen« möglich ist.

»Kirche – Schule – Krankenhaus bleibt die Triade, die all das zusammenfasst und symbolisiert, wofür im allgemeinen die Arbeit der Mission steht.«[15] Mit dieser Triade Kirche – Schule – Krankenhaus werden die großen Missionsstationen zu wichtigen Zentren des gesellschaftlichen Lebens. So können die katholischen Missionen in Zusammenarbeit mit der Kolonialverwaltung im ganzen Land eine starke Infrastruktur ausbilden. Diese starke Infrastruktur bildet den Grundstein für eine rasch wachsende Kirche, deren institutionelle Stärke sich bis auf den heutigen Tag gehalten hat. Die kongolesische Kirche, deren erste Wurzeln ins 15. und 16. Jahrhundert zurückreichen, wird so nicht nur zur ältesten, sondern auch zur größten Kirche der neueren Zeit auf dem afrikanischen Kontinent.

Langfristig gesehen ist jedoch die größte Schwäche dieses Systems, in dem die Schulen eine zentrale Rolle spielen, die Überzeugung der Kolonialbeamten und der Missionare (mit einigen rühmlichen Ausnahmen[16]), dass eine elementare Schulbildung zwar nützlich sei und deshalb große Teile der Bevölkerung erreichen müsse, dass diese Ausbildung der Kongolesen jedoch nicht über die elementare Stufe hinauszugehen brauche. So schützt sich das koloniale System, indem es über Jahrzehnte hinweg die Ausbildung einer einheimischen Elite untergräbt. Als der Kongo 1960 unabhängig wird, weist er zwar eine Scholaritätsrate von 65 % auf – die höchste aller afrikanischen Staaten und Kolonien der damaligen Zeit –, zählt aber nur 15 kongolesische Hochschulabsolventen![17]

Das Bewusstsein, dass auch die kongolesische Bevölkerung ein Recht auf eine qualifizierte Ausbildung und gesellschaftliche Mitgestaltung hat, erhält durch die Erfahrungen der afrikanischen Soldaten im Zweiten Weltkrieg einen starken Schub. Sie kämpfen Seite an Seite mit den alliierten Truppen ihres »Mutterlandes« und gewinnen eine neue Anerkennung und ein neues Selbstbewusstsein. Philosophische Strömungen wie etwa die Négritude-Bewegung erhalten dadurch eine stärkere soziale Verankerung. Auch bei den Kolonialmächten beginnt sich die Notwendigkeit einer einheimischen Elitebildung in den Kolonien zögerlich Bahn zu brechen.

1954 wird in Léopoldville die Universität Lovanium als Ableger der Katholischen Universität von Leuven gegründet. Das Kolonialministerium in Brüssel entwickelt einen Plan, der allerdings erst zu Ende des Jahrhunderts die universitäre Ausbildung weiterer Teile der einheimischen Bevölkerung zum Ziel hat. Dieses zaghafte Vorgehen, das dem Empfinden der meisten Missionare entspricht, führt bei den aufstrebenden Intellektuellen, den *Évolués*, zu starken Ressentiments. Als 1958 auf der anderen Flussseite in Brazzaville die Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonie Französisch-Kongo erklärt wird, entlädt sich die Unzufriedenheit in Kinshasa in Straßenschlachten, mit denen die kongolesische Bevölkerung die sofortige Unabhängigkeit einklagt. Überstürzt entlässt Belgien »seine« Kolonie am 30. Juni 1960 in die Unabhängigkeit, auf die das Land aber in keiner Weise vorbereitet ist.

Insgesamt ist das Verhältnis von Kirche und Staat bis zur Unabhängigkeit von verschiedenen Tendenzen geprägt. Die ersten Missionare stehen dem Unternehmen von König Leopold II. häufig kritisch gegenüber, auch wenn sie auf die Hilfe der belgischen Beamten zurückgreifen. Die Antinomie zwischen dem kolonialen System und einer wirklichen Entwicklung für die einheimische Bevölkerung wird durchaus gesehen. In der belgischen Kolonie Kongo sind die größten Missstände im Kongo überwunden. Durch die großen Missionsstationen nach dem Ersten Weltkrieg, in denen nicht mehr der enge Kontakt der Missionaren mit der einheimischen Bevölkerung gegeben ist, sind die Missionare enger in das koloniale System eingebunden. Auf Seiten der Missionare werden kritische Stimmen gegenüber der Kolonialverwaltung rar. Nach dem Zweiten Weltkrieg beginnt sich das Bewusstsein zu verändern. Besonders das Selbstbewusstsein der einheimischen Bevölkerung führt zur Unabhängigkeitsbewegung, der führende Kirchenvertreter zunächst zögerlich, dann deutlicher ihre Zustimmung aussprechen.

3 Auf dem Weg in die Unabhängigkeit – das prophetische Wirken J. A. Malulas

Zu diesen führenden Kirchenvertretern zählt Joseph Albert Malula (1917-1989), der – nach seiner Priesterweihe im Jahr 1946 und nach pastoraler Tätigkeit in verschiedenen Pfarreien des damaligen Léopoldville – als einer der ersten Kongolesen im Jahr 1959 zum Bischof, nämlich zum Weihbischof von Léopoldville, geweiht wird. Während seiner Bischofsweihe im Stadium Tata Raphaël spricht er die berühmt gewordenen Worte, die er später als das Programm seines ganzen Lebens bezeichnet: »Für eine kongolesische Kirche in einem kongolesischen Staat.«[18]

Für Malula geht der Einsatz für die ganzheitliche Selbstbestimmung der Kongolesen Hand in Hand mit seinem unermüdlichen Bemühen, eine authentisch afrikanische Ortskirche aufzubauen. So begleitet er als junger Kaplan eine Gruppe kongolesischer

18 Vgl. Allocution après l'ordination épiscopale, in: *Œuvres complètes du Cardinal Malula*, rassemblées et présentées par Léon de SAINT MOULIN s. j., Volume 2, Textes biographiques et généraux, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997, 49-50, hier 49.
19 Manifeste de Conscience africaine, in: ebd., vol. 6, Textes concernant le laïcat et la société, 301-309.
20 L'âme de l'Afrique noire, in: ebd., Volume 3, Textes concernant l'inculturation et les abbés, 19-34, hier 23.
21 Ebd., 24.
22 Religions africaines et christianisme, ebd., 84-86, hier 85.
23 »Ihr, unsere rechtschaffenen Ahnen, seid mit uns. Ihr, die ihr mit Gottes Hilfe ihm treu gedient habt, seid mit uns. Ihr, die ihr Christus nicht gekannt habt, ...« Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires. Der feierliche Ritus, in: *Der neue Meßritus im Zaire*. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18), Freiburg/Basel/Wien 1993, 67-90, hier 70.
24 L'âme de l'Afrique noire (wie Anm. 20), 27.
25 Ebd.

Intellektueller (so genannte *Évolués*), die im Jahr 1956 das *Manifeste de Conscience africaine* veröffentlichen, welches die Debatte um die Unabhängigkeit auf die Tagesordnung setzt.[19]

In einem Kontext der Ungleichheit zwischen Schwarz und Weiß, ja des Rassismus, war es aber insbesondere die Leidenschaft für ein authentisch afrikanisches Christentum, die Malulas ganzes Leben bestimmt hat.

In seiner Rede auf der Weltausstellung in Brüssel im Jahr 1958 setzt sich der junge J. A. Malula mit dem Verhältnis zwischen den Rassen auseinander. Er führt aus, dass der Schwarzafrikaner Gott bereits vor der Ankunft der weißen Missionare kannte. Jegliche Bezeichnung der Schwarzen als ›heidnisch‹, ›wild‹ oder ›primitiv‹ verkenne die zutiefst religiöse »Seele« (so auch der Titel des Vortrags) des Schwarzafrikaners. »Dieser Sinn für Gott ist einer der afrikanischen Werte, auf die wir sorgsam bedacht und stolz sind.«[20]

Im Rückblick auf die ersten Jahrzehnte der Evangelisierung stellt Malula fest, dass das Christentum im Kongo auf fruchtbaren Boden gefallen ist (von 18 Millionen Einwohnern sieben Millionen Katholiken) und sieht den Grund für diesen zahlenmäßigen Erfolg in der religiösen Grundausrichtung der Schwarzafrikaner.

»Der pure Monotheismus, zu dem sich die Bantu überall bekannten, bot dem Katholizismus eine solide Grundlage, auf der die katholische Lehre aufbauen konnte. Der Glaube an das Weiterleben der Seele und an den endgültigen Lohn eröffnete unendliche Möglichkeiten der Entfaltung. Durch sein Verständnis von der Familie als Clan, sein Gemeinschaftsleben und seine große Gastfreundschaft war der schwarze Bantu auf die universelle Nächstenliebe vorbereitet, die die eigentliche Quintessenz des Christentum ist.«[21]

Wenn Joseph Albert Malula hier vom Schwarzafrikaner vor der Ankunft des Christentums spricht, ist zu bedenken, dass seine Großeltern noch keine Christen waren, sondern der traditionellen afrikanischen Religion anhingen. Für Malula knüpft das Christentum an diese traditionellen afrikanischen Religionen an. Denn wie er zwanzig Jahre später ausführt, gilt: »Durch seine Inkarnation ist das inkarnierte Wort zu uns afrikanischen Völker gekommen, nicht um die Religion unserer Ahnen zu zerstören, sondern um sie zu ihrer Fülle, ihrer Vollendung zu führen. Ich bin gekommen, sagt Christus, nicht um zu zerstören, sondern um alles zu vollenden, was existiert. Und was in Afrika existiert, das sind bestimmte moralische und religiöse Werte der afrikanischen Traditionen. Diese Werte betrachten wir zu Recht als das Proto-Evangelium. Es sind diese moralischen und religiösen Werte, die das Christentum vervollständigt, erhebt und zu ihrer Vollendung führt. Ist das nicht der *semen verbi*, von dem das Zweite Vatikanische Konzil spricht?«[22]

Angesichts der oben genannten traditionellen afrikanischen Werte, so Malula in seiner Rede auf der Weltausstellung 1958, konnte der Missionar dem Schwarzafrikaner Gott verkünden, der zugleich der Gott seiner Väter war. Deshalb werden im kongolesischen Ritus, offiziell »Römisches Meßbuch für die Diözesen Kongos«, an zentraler Stelle die Ahnen um ihre Fürbitte bei Gott angerufen.[23] Diesen Gott, der den Befreier Jesus Christus gesandt hat, habe der Schwarzafrikaner mit Begeisterung angenommen, so Malula in seiner Rede von 1958.

Aber auch die Schattenseiten dieser jüngsten Begegnung zwischen Afrika und Abendland finden hier Erwähnung. So habe die abendländische Zivilisation mit ihrem Individualismus die traditionelle Familienstruktur der Bantu ins Wanken gebracht.[24] Zudem sei die Missionierung der »ersten Stunde« oberflächlich geblieben. Das Christentum habe noch keine tiefen Wurzeln in den Seelen der afrikanischen Christen geschlagen. »Die schwarze Seele wurde nicht erreicht. Das Leben des schwarzen Menschen stellt uns eine Dualität vor: das Evangelium auf der einen Seite, das Leben selbst auf der anderen.«[25] Die Unabhängigkeitsbewegungen der afrikanischen Völker und das erstarkende Selbstbewusstsein der Afrikane-

rinnen und Afrikaner stellen auch die katholische Kirche vor die Herausforderung, dass sie »auf Afrikas Erde eine afrikanische Gestalt annehme, um wahrhaft katholisch, d. h. die Kirche aller Völker zu werden.«[26]

Diese Ausführungen stehen im Kontext einer zu Ende gehenden Kolonialzeit, in der das Verhältnis zwischen den Rassen vom Paternalismus der Weißen und einer erwarteten Unterwürfigkeit der Schwarzen bestimmt ist. Der Weiße duzte den Schwarzen in der Öffentlichkeit wie selbstverständlich, erwartete aber umgekehrt ein respektvolles »Sie« in der Anrede. Das Verhältnis ist das zwischen Herrscher und Untergebenem. Im Bereich der menschlichen Beziehungen müssten, so Malula in seiner Rede von 1958, die Weißen erst lernen, »im Schwarzen zuerst einen Menschen zu sehen, und dann erst die Farbe seiner Haut«[27].

Malula warnt vor einer Überbetonung des Unterschieds zwischen Schwarz und Weiß. »Es gibt keine zwei Menschheiten, eine abendländische und eine andere, afrikanische; es gibt keine zwei Menschheiten, die der zivilisierten und die der primitiven Menschen. Es gibt keine zwei Gruppen von Menschen, die kultivierten, logischen und die nichtkultivierten, vorlogischen Menschen. Es gibt nur eine Menschheit, die alle Menschen vor Gott gleich und in der menschlichen Natur zu Brüdern macht.«[28]

Die fundamentale Gleichheit zwischen schwarzen und weißen Menschen besteht für Malula gerade in ihrer Beziehung zu Gott. »Das Problem der menschlichen Beziehungen, der Rassenkonflikte und der politischen Konflikte, die die Menschen im Kongo trennen und einander gegenüberstellen, können in Ruhe und Frieden gelöst werden, wenn wir uns alle unserer grundlegenden Gleichheit vor Gott und unserer universellen Geschwisterlichkeit bewusst sind.«[29] Bereits bei Malulas Berufung zum Priester spielte diese Dimension eine Rolle, dass gerade das Christentum, vermittelt durch die Kirche, die Gleichheit aller Menschen verkündet: »Ich habe Schwarze gesehen, die die Soutane tragen«[30], vermittelt einen Widerhall von dieser ambivalenten Faszination der westlichen Kultur und Religion, die eben auch quasi eine Emanzipation vor Gott ermöglicht.

In seiner Rede im Jahr 1958 führt Malula die Kirche als Beispiel und Vorbild für die belgische Regierung an: »Die katholische Kirche hat an die Möglichkeiten der Afrikaner geglaubt: sie hat Afrika afrikanische Priester gegeben, die Direktoren von Schulen, Leiter von Missionsstationen und sogar Bischöfe sind. Sie haben dieselben Vollmachten und dieselben Verantwortlichkeiten wie ihre weißen Mitbrüder. Das Werk der Evangelisierung in Afrika ist ein Erfolg, weil die Kirche an die Möglichkeiten der Afrikaner geglaubt hat. Dieses Vertrauen ist es, das die Kongolesen von der Regierung erwarten.«[31]

Die Tiefe der Wunde, mit der die Kolonisierung die afrikanische Identität entwertet und belastet hat, ist für Nichtafrikaner oft schwer zu ermessen. Sie mag zwar gelegentlich auch für eine Festschreibung in der Opferrolle missbraucht worden sein,[32] stellt aber in der

26 Ebd., 26.
27 Ebd., 28.
28 Ebd., 29.
29 Ebd., 30.
30 Le Cardinal Malula par lui-même, in: *Œuvres complètes du Cardinal Malula* (wie Anm. 18) Volume 2, Textes biographiques et généraux, 114-131, hier 115.
31 L'âme de l'Afrique noire (wie Anm. 20), 34.
32 Dies diagnostiziert etwa Axelle KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris 1991.
33 Ludwig BERTSCH SJ, Das nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Africa* Papst Johannes Pauls II. Überlegungen, Anfragen und Anstöße eines europäischen Theologen, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 4 (1996) 24-38, hier 27.
34 Deuxième session du Concile Vatican II, in: *Œuvres complètes du Cardinal Malula* (wie Anm. 18), Volume 2, Textes biographiques et généraux, 152-154, hier 153.
35 Vgl. Intervention sur sacerdoce et célibat, ebd. 182f., hier 183.
36 Vgl. ebd. 182.
37 Die Kirche zur Stunde der Afrikanität, in: Ludwig BERTSCH SJ, *Laien als Gemeindeleiter*. Ein afrikanisches Modell, Theologie der Dritten Welt 14, Freiburg/Basel/Wien 1990, 79-89, hier 81.
38 L'Évêque africain aujourd'hui et demain, *Œuvres complètes du Cardinal Malula* (wie Anm. 18) Volume 3, Textes concernant l'inculturation et les abbés, 87-106, hier 94.

kulturellen Identitätsfindung Schwarzafrikas eine bleibende Frage dar. Ludwig Bertsch SJ spricht von einer »kulturellen Schizophrenie«, die sich am Beispiel der Religionszugehörigkeit konkretisiere: »Um Christen zu werden, mußten die Afrikaner vieles, ja oft alles, was ihre kulturelle Identität ausmachte, aufgeben.«[33] Dem hält Joseph Albert Malula eine radikale Option für ein afrikanisches Christentum entgegen.

Dabei ist für ihn die Überwindung dieser »kulturellen Schizophrenie« ein lebenslanger Prozess, in dem die Erfahrung des Zweiten Vatikanischen Konzils ein wichtiger Meilenstein ist. So berichtet Malula beeindruckt von dem Einzug der 2500 Bischöfe in Sankt Peter, der ihm die Katholizität der Kirche plastisch vor Augen geführt habe. Über die Bedeutung dieser auf dem Konzil erfahrenen Weltkirche schreibt er 1963:

»Die Botschaft Christi wendet sich an alle Menschen, an alle Völker. Sie ist nicht für ein bestimmtes Volk bestimmt. Die koloniale Wirklichkeit, die die Evangelisierung mit der Kolonisierung verbunden hat, ist keine notwendige geschichtliche Gegebenheit, sondern absolut kontingent. Von der Offenbarung ausgehend müssen wir diese beiden trennen und erkennen, dass das Christentum eine göttliche Initiative ist: Gott, der sich in die Begegnung mit den Menschen begibt, um sie in Christus zu seinen Söhnen zu machen.

Die katholische Kirche in Afrika ist der lebendige Christus in Afrika, der sich heute an das afrikanische Volk wendet, an die Afrikaner, um sie zu seinen Brüdern, zu gleichberechtigten Söhnen Gottes zu machen. In der katholischen Kirche sind die Afrikaner weder Ausländer noch Eindringlinge, sondern wahre Kinder des Hauses. Sie sind keine unehelichen, sondern legitime Kinder, Teil der Gemeinschaft der Heiligen, Glieder der Familie Gottes, mit denselben Rechten und denselben Pflichten wie die anderen, vor ihnen gerufenen Völker.«[34]

Als Schlüsseltext des Zweiten Vatikanischen Konzils, der die Aufgabe der Afrikanisierung beschreibe, sieht J. A. Malula den bekannten Abschnitt aus dem Missionsdekret:

»Um dieses Ziel [sc. das Christentum recht zu gestalten] zu verwirklichen, muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens.« (Ad gentes 22)

Auf Afrika angewandt, ist damit mehr gemeint als eine folkloristische Überarbeitung liturgischer Ausdrucksformern wie Musik und Tanz. Wie Kardinal Malula vor der Versammlung der Römischen Bischofssynode im Jahr 1971 (»Über den Dienst des Priesters und die Gerechtigkeit in der Welt«) ausführt, versteht er diesen Text als einen Aufruf zu einer »tiefgehenden und radikalen Überprüfung« der gesamten christlichen Tradition, um zwischen dem Wesentlichen dieser christlichen Tradition und den sozio-kulturellen Elementen zu unterscheiden.[35] Afrikanisierung impliziert also, die Kirche in Afrika zu »desokzidentalisieren« und eine afrikanische Ortskirche mit ihrer eigenen Theologie, ihrer eigenen Philosophie, ihrer eigenen Liturgie und eigenen disziplinarischen Regelungen aufzubauen.[36] Der theologische Schlüsselbegriff ist hier die Ortskirche, die nur dann wirklich Ortskirche ist, »wenn sie die ganze Fülle ihrer Heilsmittel zu nutzen weiß«[37].

Wie Malula anlässlich des 20. Jahrestages seiner Bischofsweihe ausführt, fordert die Afrikanisierung auch ihm selber eine nicht einfache Überwindung des Kolonisationskomplexes und der grundlegend abendländischen Denkstrukturen[38] ab.

Die Afrikanisierung der Kirche bezeichnet Malula als ein »ganzes Lebensprogramm«[39], dessen Verwirklichung alle Kreativität und alle Intelligenz der Schwarzafrikaner erfordere. Die tiefe und radikale Überprüfung der christlichen Tradition in diesem Sinne ist ein andauernder Prozess, der zu Lebzeiten Malulas bereits große Fortschritte gemacht hat[40], aber bis heute eine bleibende Aufgabe darstellt.

Zusammenfassung
Die Anfänge der zweiten »Evangelisierung« des Kongo im 19./20. Jahrhunderts werden im vorliegenden Beitrag nachgezeichnet. Der Weg führte von dem »unabhängigen Staat Kongo« zu »Belgisch-Kongo« sowie 1960 in die Unabhängigkeit. Das prophetische Wirken Kardinal Malulas kommt anschließend zur Darstellung, das nicht zuletzt in der Erfahrung des II. Vatikanums wurzelte.

Abstract
This contribution traces the beginnings of the second »evangelization« of the Congo in the 19th and the 20th century. The path leads from the »independent state of Congo« to the »Belgian Congo« as well as, in 1960, to independence. The prophetic work of Cardinal Malula is then described which is rooted in particular in his experience of the Second Vatican Council.

39 Die Kirche zur Stunde der Afrikanität (wie Anm. 37) 82.
40 Vgl. dazu MOERSCHBACHER, *Volk Gottes in Afrika* (wie Anm. 1).

Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität

II Religionen im Dialog

Interreligiöse und Interkulturelle Verständigung

Hermeneutische Überlegungen

von Francis X. D'Sa

1 Das Problem

In seinem postsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia* (EC) hofft Johannes Paul II. im dritten christlichen Jahrtausend auf eine große Glaubensernte im asiatischen Kontinent. Das Schreiben aber ist sich der verschiedenen Schwierigkeiten der asiatischen Bischöfe bewusst. Eine der eklatanten Schwierigkeiten ist die Proklamation von Jesus als dem einzigen Retter der Welt. Die Asiaten haben keine Schwierigkeit Jesus als eine Manifestation Gottes zu akzeptieren, aber nicht als die *einzige Manifestation* oder als den *einzigen Retter*. Auf dem Hintergrund der Glaubenssätze der asiatischen Religionen, die mit kulturellen Werten und Kosmovisionen eng verbunden sind, entstehen philosophische, kulturelle und theologische Schwierigkeiten. Ferner gibt es die Tatsache, dass für nicht wenige Asiaten Jesus als Ausländer gilt (EC §20).

2 Gegenseitige Verständigung bei den Kultur-Welten

Ecclesia in Asia geht nicht unmittelbar auf diese Schwierigkeiten ein. Stattdessen macht das Dokument einige Vorschläge, die mir aus der pädagogischen Perspektive wichtig zu sein scheinen.[1] Aber bevor wir uns mit der Pädagogik beschäftigen, tut es not, uns mit den Schwierigkeiten, die mit der Verkündigung von Jesus Christus als dem einzigen Retter in Zusammenhang stehen, auseinanderzusetzen.

Diese und andere Schwierigkeiten, denen wir im religiösen Raum Asiens begegnen, entspringen der Andersartigkeit der Kulturen. Die Schwierigkeiten der asiatischen Religionen mit Jesus – dem einzigen Retter der Welt – sind weniger Glaubensschwierigkeiten als kulturelle Grenzen. »Einzig« (= unique)[2] ist in den meisten asiatischen Kulturen (und Religionen) ein Fremdwort. Asiatische Kosmovisionen sind vertraut mit »sowohl-als auch«, aber nicht mit »entweder-oder«. Die lateinische Tradition spricht z. B. von *terminus* für einen Fachausdruck. Der *terminus* ist begrenzt, *determinus* zeigt seine Grenze. Hingegen verwendet die Sanskrit-Tradition für dieselbe Bedeutung das Wort »paribhāṣā«, um den Brei herumreden! Ein anderes Beispiel: Die lateinische Tradition verwendet *status*, eher

1 EC §20: »The presentation of Jesus Christ as the only Saviour needs to follow a *pedagogy* which will introduce people step by step to the full appropriation of the mystery […] The Synod recommended that subsequent catechesis should follow ›an evocative pedagogy, using stories, parables and symbols so characteristic of Asian methodology in teaching‹.« Ein Problem der Verschiedenheit der Kosmovision kann nicht durch eine Pädagogik gelöst werden.

2 Auch Einzigartigkeit (»uniqueness«).

mit einer passiven Nuance. Für die Sanskrit-Tradition gilt *status* als etwas Dynamisches und ist bestens für das Unveränderliche, das Absolute (Geheimnis) geeignet.[3]

Dies ist nun eine andere Diagnose, die einer anderen Lösung bedarf. Denn die Gefahr, dass wir eine andere Kultur mit Augen unserer Kultur betrachten und mit dem Vorverständnis unserer Kultur beurteilen, ohne uns mit einem hermeneutischen Verdacht zu wappnen, ist groß. Es ist deshalb unentbehrlich, dass wir mit Vorsicht mit einer fremden Kultur umgehen.

Diese Gefahr wird aktuell, besonders wenn wir uns mit fremden Schriften, Traditionen und Gewohnheiten beschäftigen. Das trifft uns alle: Atheisten, Buddhisten, Christen, Hindus, Juden, Muslime, Sikhs, die Ur-Religionen, usw. – nicht nur päpstliche Dokumente. Auf den Punkt gebracht: Das ist das Problem der interreligiösen und interkulturellen Verständigung.

Wir Christen sprechen alle eine Sprache, die Gläubige von anderen Glaubenstraditionen nicht verstehen. Es stimmt aber, dass auch die Andersgläubigen dasselbe tun. Jedoch wir, die wir einen Missionsauftrag bekommen haben, hätten uns längst dieses Problems bewusst sein müssen. An erster Stelle denke ich an uns indische Christen, die als Minderheit unter Hindus oder Muslimen leben. Wir alle reden oder bekommen zu hören, dass der Missionsauftrag zu unserem Christsein gehört.

Wie kommt es denn, dass wir nach wie vor unsere »monokulturelle« Sprache sprechen? Wieso fehlt uns das Bewusstsein, dass unsere christliche Sprache von den Andersgläubigen nicht so verstanden wird, wie wir sie meinen? Sicherlich nicht, weil die anderen dumm sind oder weil sie kein Interesse haben.

Nach meiner Einschätzung liegt die Antwort höchstwahrscheinlich darin, dass wir Christen uns des Problems der Verständigung nicht richtig bewusst sind.[4] Vielleicht meinen wir, dass wir einander ohne Weiteres verstehen könnten, wenn wir (und auch die anderen) ein wenig mehr guten Willen zeigen würden.

3 Der Dialog der Kulturen und Religionen

Das eigentliche Problem der interkulturellen Verständigung aber liegt anderswo, nämlich in unserer monokulturellen Einstellung oder noch präziser, in der monokulturellen Einstellung unserer Kultur-Welt. Wir nehmen einfach an, egal ob wir Christen oder Hindus oder Muslime sind, dass wir alle auf gleiche Weise verstehen; und dass wir alle das gleiche Verständnis von Wirklichkeit und Wahrheit haben.[5]

Jede Kultur-Welt ist eine Welt für sich, was Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis betrifft. Jede Kultur-Welt hat ihre Eigenart und ihre Einzigartigkeit, die sich auf Schritt

3 Betty HEIMANN, *The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*, Hertford 1951, 1: »In spite of all (late) systematics and predilections for classification India's terms never get the rigidness of Latin ›termini‹, fixed limits.« Wiederum ebd., 91: »Synonyms are the expression of India's dynamic thinking. The predilection for forming synonyms is based on India's love of paraphrase instead of clear-cut, one-sided designation.«

4 Die anderen Glaubensgemeinschaften bemühen sich noch weniger ihre Glaubenserfahrungen interkulturell verständlichen zu machen.

5 *Redemptoris missio* §20: »Bei all dem Leid, von dem die Völker Asiens heimgesucht sind, könnte Jesus am besten als der Retter verkündet werden, der das Dasein all jener mit Sinn erfüllt, die unsäglichen Schmerz und Leid erdulden.« Wenn das so wäre, wären die Leidenden längst Christen geworden!

6 Raimon PANIKKAR, The Sermon on the Mount of Intrareligious Dialogue, in: *Journal of Ecumenical Studies* 22,4 (1985) 773, Editorial. Besonders: »Selig seid ihr, wenn ihr eure Überzeugungen nicht aufgebt, und sie dennoch nicht als absolute Normen hinstellt.« Übersetzung von Herrn Dr. Jürgen Lohmayer.

7 Siehe Francis X. D'SA, Die verschiedenen Glaubenswelten der Religionen am Beispiel von Christentum und Hinduismus, in: Bernhard NITSCHE (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive*. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt a. M. 2005, 68-77.

8 Raimon PANIKKAR, *Der Dreiklang der Wirklichkeit*. Die kosmotheandrische Offenbarung, Salzburg/München 1995.

und Tritt behauptet. Von Weitem mag vieles ähnlich aussehen, aber bei näherem Hinsehen überraschen uns die Unterschiede.

Wir behaupten nicht, dass die Kultur-Welten gänzlich verschieden sind, sondern dass sie verschieden genug sind, um den hermeneutischen Verdacht rechtzeitig einzuschalten. Ähnlichkeiten werden wir zur Genüge begegnen, wenn wir uns in einer »neutralen« Sprache (zum Beispiel Englisch) unterhalten würden. Aber besonders hier trügt der Schein sprichwörtlich, denn auch Englisch ist keine »neutrale« Sprache. Wir brauchen nur bekannte Ausdrücke wie Geburt, Geschichte, Geschehen, Glauben nennen und wir werden unsere blauen Wunder erleben, vorausgesetzt, dass wir einsehen, dass wir nach wie vor in einer monokulturellen Welt beheimatet sind.

Monokulturelle Welt impliziert (bewusst oder unbewusst) kultureller Mangel an Sensibilität anderen Kulturen gegenüber. Das wiederum bedeutet monokulturelle Hegemonie, man setzt die eigene Kultur als Norm voraus, um fremde Kulturen zu beurteilen. Vielleicht pflegen alle Kulturen (vermutlich unbewusst) ein hegemonisches Selbstverständnis. Was Wirklichkeit und Wahrheit angeht, gerade dort scheint die Kultur das letzte Wort zu haben. Die Einstellungen, die die Nachbar-Kulturen an den Tag legen, erscheinen uns, die wir andere Einstellungen pflegen, meistens als nicht sehr sinnvoll. Deswegen ist der Dialog der Kulturen unabdingbar. Das letzte Wort, wenn es so etwas überhaupt geben sollte, sollte einem aufrichtigen Dialog der Kulturen zukommen. Auf dieser Ebene haben alle Kulturen die gleichen Rechte und die gleichen Pflichten.[6] Daher wäre als Arbeitsregel die Selbstkritik der Kritik an anderen Traditionen vorzuziehen. Die wichtigste Regel in diesem Kontext wäre, meines Erachtens, folgende: *Die anderen so verstehen, wie sie sich verstehen, damit sie uns verstehen, wie wir uns verstehen.* Bis wir uns dies angeeignet haben, ereignet sich kein echtes Pfingstfest!

In diesem Beitrag fragen wir nicht nach der Pädagogik des Dialogs, sondern nach dem rechten Verhältnis der Kulturen zueinander, ein Verhältnis aus dem gegenseitige Verständigung entsteht. Schlicht gefragt, wie können sich die Kulturen bezüglich ihrer Einzigartigkeit verständigen? Wie können die Religionen sich verständigen, was Glauben, Glaubenserfahrung und Glaubenssatz betrifft? Die Welt einer Kultur (und dementsprechend die Welt einer Religion) besteht mindestens aus drei Ebenen: Die Wahrnehmungsebene (Weltverständnis), die Bewusstseinsebene (Menschenverständnis) und die Tiefendimension (»Gottes«-Verständnis).[7] Diese drei Dimensionen machen die Kosmovision einer Kultur aus. Wenn wir Vergleiche zwischen Einzeleigenschaften anstellen, dann muss dies auf dem Hintergrund der gesamten Kosmovision geschehen. Wir dürfen nicht mit Einzelheiten ohne Bezug auf die Kosmovisionen beginnen. Vielmehr müssen wir sozusagen das Gesamtbild immer im Blick haben. Folgende Erörterung soll das genauer klären.

Eine Kosmovision hat mit Kosmos, Mensch und »Gott« – den drei Zentren der Wirklichkeit – zu tun.[8] Das Wort Kosmovision ist eine einzigartige Beziehungsganzheit dieser Zentren. Weil wir darin geboren sind, darin aufgezogen werden, mit ihrer kulturellen Sprache von Gewohnheiten, Traditionen, Prozessen, Verstehensweisen, Literatur, Kunst, Musik, Moral, Ethik und Religion vertraut werden, bekommen wir – meistens – ohne ein thematisches Lernen ein Gespür für Wirklichkeit und Wahrheit. Jede Religion bietet ihren Anhängern eine Kosmovision. Das Verständnis von Wirklichkeit und Wahrheit drückt das Eigenwesen einer Kultur aus.

Deshalb ist es ein schwieriges Unterfangen eine fremde Kultur (und Religion) von innen her zu verstehen. Die Religionswissenschaft ermöglicht uns gleichsam eine Landkarte der Religionen und einen Stadtplan der einzelnen Traditionen. Ihre Seele aber bleibt verborgen.

Der Dialog der Kulturen und Religionen zielt darauf, dass die Austausch haltenden Personen Einblick in die Welt des anderen bekommen. Wenn man in die Glaubenswelt des anderen einen Blick wirft, beginnt man diese andere Welt ein klein bisschen zu verstehen. »Ein Blick« ist ein sehr schwacher Ausdruck, denn man muss in der Tat in die Welt des anderen eintreten. Wenn man vom Ufer des anderen das eigene Ufer betrachtet, dann ist dies eine eigenartige Wahrnehmung – wie etwa eine unmittelbare Betrachtung des eigenen Gesichts! Dieses Gesicht aber ist uns nicht vertraut! Die uns nicht vertraute Betrachtung vom anderen Ufer ist gleichsam eine neue Offenbarung.

Bevor wir mit einer fremden Kultur dialogisch vorgehen, tut es not, mit ihrem Geschichtsverständnis vertraut zu werden. Dieses Vorgehen könnte unser Vorverständnis einigermaßen auf die Begegnung vorbereiten. Das Geschichtsverständnis bezieht sich auf fast alles. Deshalb ist es grundlegend auch für das Wirklichkeitsverständnis. Es ist unter diesem Gesichtspunkt, dass wir uns der Untersuchung des Geschichtsverständnisses widmen.

4 Vielfalt des Geschichtsverständnisses[9]

Jede Kultur hat ein eigenes Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis. Die christliche Kosmovision ist eine andere als die hinduistische Kosmovision. Exemplarisch können wir nun das Verhältnis zwischen der Kosmovision des anthropischen Geschichtsverständnis des westlichen Christentums und der des karmischen Geschichtverständnis der Bhagavad-Gītā der Hindu-Traditionen kurz besprechen.

4.1 Anthropisches Geschichtsverständnis

Unter anthropisches Geschichtsverständnis verstehe ich das Weltgeschehen, insofern es den Menschen – den Anthropos – und sein Schicksal betrifft. Geschichte ist nicht nur eine Kette von vernetzten Fakten, noch weniger eine Chronologie der Geschehnisse. Aus den Geschehnissen stechen einige hervor und zwar diejenigen, die mosaikartig eine Einheit bilden. Dann sind sie mehr als Geschehnisse. Nunmehr sind sie Ereignisse. Ein Geschehen wird zum Ereignis, wenn es zusammen mit anderen Geschehnissen ein sinnvolles Ganzes bildet. Wenn eine Ganzheit der Geschehnisse sinnvoll wird, wird damit die Geschehnis-Ganzheit zum Ereignis. Anthropisches Geschichtsverständnis besteht aus einer sinnvollen Kette von Geschehnissen, die das Schicksal der Menschen affiziert. Damit wird das Ganze mit den Teil-Geschehnissen zum Ereignis. Im Zentrum steht die menschliche Person; daher die Bezeichnung »anthropisches Geschichtsverständnis«. Gottes-, Menschen- und Weltverständnis – alles bezieht sich letzten Endes auf die menschliche Person.

9 Francis X. D'SA, Anthropische und karmische Geschichte, in: Francis X. D'SA, *Regenbogen der Offenbarung*. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse, Frankfurt a. M./London 2006, 63-86.

10 Das heißt auf Englisch: The uniqueness of Jesus Christ.

11 Siehe Francis X. D'SA, Christliche Arbeit und hinduistisches Karma, in: Ernesto GRASSI/Hugo SCHMALE (Hg.), *Arbeit und Gelassenheit*. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur, München, 1994, 85-109; DERS., Karma: Work for Liberation and Means of Bondage. Towards a Hindu Theology of Work, in: *Jeevadhara. A Journal of Christian Interpretation*. XIII: 75 (1983) 196-212.

12 Raimon PANIKKAR, The Law of Karma and the Historical Dimension of Man, in: Raimon PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross/Cultural Studies, New York, 1979, 364-369.

13 J. Severino CROATTO, *Biblical Hermeneutics*. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning, Maryknoll, NY, 1987.

14 Siehe Francis X. D'SA, Dharma as Delight in Cosmic Welfare: A Study of Dharma in the Gita, in: *Biblebhashyam* VI (1980) 335-357.

Das Interessante dabei ist das damit verbundene Wahrheitsverständnis: Etwas ist wahr, wenn dafür die Geschichte bürgen kann. Wenn man die Geschichtlichkeit der Geschehniskette nachweisen kann, in dem man erforscht, wie es eigentlich gewesen ist, dann gilt dies als wahr und zwar als *geschichtlich* wahr. Im anthropischen Geschichtsverständnis hat Wahrheit mit Geschichtlichkeit zu tun. Das anthropische Geschichtsverständnis ist der Garant für die Wahrheit eines Ereignisses. Wo dieser Garant fehlt, fehlt auch das Fundament seiner Wahrheit. In dieser Kosmovision hat alles, was geschichtlich nicht nachweisbar ist, keinen Wahrheitswert. Wie wir gleich sehen werden, macht dieser anthropische Standpunkt im karmischen Geschichtsverständnis überhaupt keinen Sinn.

Es sind andere Züge, die der anthropischen Kosmovision zukommen. Das Zentrum des Geschichtsverständnisses bildet der Anthropos mit seiner Freiheit. Freiheit und Verantwortung sind wichtige Eigenschaften des Anthropos. In der Glaubensversion dieser Perspektive sieht er sich an Gottes statt. In dieser Eigenschaft trägt er Verantwortung für sich und für die Welt. Die Verantwortlichkeit macht ihn Gott ähnlich. Sein Heil oder Unheil hängt davon ab, wie er seine Verantwortung wahrnimmt. In der säkularen Version glaubt er mit seiner Vernunft und Freiheit die letzte Instanz für sein Leben in der Welt zu sein. Als geschichtliches Wesen weiß er die Einmaligkeit des Lebens zu schätzen, wie auch jeder Augenblick einzigartig und einmalig ist. Die Einmaligkeit des Lebens bestimmt seine Einstellung zu Zeit und zu Leben. Von diesem Standpunkt aus ist es für ihn unmöglich, an eine Wiedergeburt zu glauben. Das passt überhaupt nicht in sein Glaubensschema. Umgekehrt passt nur in diese Kosmovision der Glaubensatz der Einzigartigkeit von Jesus Christus.[10] Er passt aber nicht in die Kosmovision der karmischen Geschichte.

Die anthropische Kosmovision stellt den Anthropos in das Zentrum: Gott wird Mensch, die Menschen sind Gotteskinder, die Welt ist zu humanisieren und der Teufel hat seine Hand im Spiel. Offensichtlich spielt hier die Welt als solche eine untergeordnete Rolle, besonders was das Heil angeht (wenn man vom Römerbrief 8,19-23 absieht). Bisher hat diese Kosmovision keine heilsgeschichtliche Rolle für den Kosmos gesehen. Eine Kosmovision ist niemals statisch, sie ist dem ständigen Wechsel unterworfen. Dennoch kann der Wechsel nur innerhalb bestimmter Parameter und der Grenzen der Kosmovision stattfinden, auch wenn wir im Voraus nicht wissen, wo die Grenzen liegen.

4.2 Karmisches Geschichtsverständnis

Die geschichtliche Entwicklung von Karma-Bedeutungen ist lang und kompliziert. Skizzenhaft können wir Folgendes hervorheben: In der vedischen Zeit bedeutete Karma die Handlung beim Opferritual. Später bezog sich die Bedeutung auf eine Spiritualität der Handlung (Karma-Yoga in der Bhagavad-Gītā[11]). Eine andere weit verbreitete Bedeutung hat mit unseren vergangenen Handlungen und ihren Wirkungen zu tun. Unser vergangenes Karma bestimmt unsere Gegenwart und Zukunft. Es gibt eine Kontinuität zwischen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In manchen Fällen bedeutet Karma einfach Handlung.[12] In den Traditionen Indiens geschieht eine Art Akkumulation der Bedeutungen.[13] Keine Bedeutung wird ausgeschaltet; nur kommen neue hinzu.

Die karmische Sicht der Welt bezeugt eine Welt der Solidarität, wo alles – aber auch alles – miteinander verbunden ist. Die Folge davon: Zeitlich und räumlich gibt es keine Insel, weil das Ganze ein Kontinuum ist. Mit Blick auf ein Kontinuum redet man heuristisch von Geschehnissen. Deshalb gibt es kein Ereignis. Wichtig ist immer das Ganze, die Ganzheitlichkeit. Ein Einzelwesen hat keinen Platz in dieser Kosmovision. Deshalb ist

die Bemühung, sich wie eine unabhängige Insel zu benehmen, der Anfang des Unheils.[14] Gründe dafür sind das Besitzergreifen und das der Neigung und Abneigung Verfallensein. Daraus entsteht eine Pseudo-Persönlichkeit (ahaṁkāra), wo »Ich« und »mein« eine wichtige (auch wenn illusorische) Rolle spielen.

Die Metapher der Wiedergeburt ist sowohl bei den Menschen wie bei den Welten zu begegnen.[15] Dies ist eine Glaubensmetapher, deren Eigenart es ist, den Glauben zu beleben und ihn zu vertiefen. Wenn man das übersieht, beschäftigt man sich nur mit der informativen Seite der Metapher, bewertet sie über und vernachlässigt die transformative Seite. Damit vergisst oder übersieht man die eigentliche Dynamik einer Glaubensmetapher. Kurz und bündig: Es scheint das Schicksal einer Glaubensmetapher zu sein, öfters wortwörtlich ausgelegt zu werden.

In der Kosmovision der Wiedergeburtswelt besteht die Wirklichkeit aus der veränderlichen Wahrnehmungsdimension wie auch aus der unveränderlichen Dimension des Geistes. Wenn man der Dynamik der Neigungen und Abneigungen (Prakṛti) folgt, verfällt man unter ihre Herrschaft. Dadurch wird man verblendet. Daraus entsteht die geistige Blindheit (Moha), was die Welt des Geistes betrifft. Damit wird man im Wiedergeburtskreis eingefangen.

In der karmischen Kosmovision gibt es keinen Platz für Freiheit und Verantwortung – eben wegen der geistigen Blindheit. Es ist daher verständlich, dass in der geistigen Tradition Indiens eine Diskussion über Freiheit und Verantwortung nicht zu finden ist.

Es ist unabdingbar, dass man sich seiner Blindheit bewusst wird. Je bewusster wir uns unserer Blindheit werden, desto offenerer und breiter wird der Weg des Heils. Alle Yoga-Wege der Bhagavadgītā ermöglichen Einsicht in die Wirklichkeit, wie sie ist. Die Projektionen, die unseren Wünschen und unserem Verlangen entstammen, werden durch die diversen Yogas nichtig gemacht. Damit wird das Herz rein und der Verstand erleuchtet. Auf dem Weg nach dem Unveränderlichen, dem wirklich Wahren, steht nichts mehr im Weg. Damit ist das Geschichtliche, das zum Bereich des Zeitlichen und Veränderlichen gehört, endgültig vorbei.

Gelingt es einem, sich gründlich von dieser negativen Dynamik zu distanzieren, so wird man vom Licht des Geistes (Puruṣa) geführt. Damit öffnet sich der Weg der endgültigen Befreiung (Mokṣa).

15 Z. B. Bhagavad-Gītā 2:13, 22,27. Was Wiedergeburt der Welten angeht 8:16-22: Bis hin zum Brahmā-Bereich sind die Welten der Wiedergeburt unterworfen, Arjuna. Ist man aber zu mir gelangt, Kuntī-Sohn, so gibt es keine Wiedergeburt. Diejenigen Menschen kennen Tag und Nacht, die wissen, dass ein Tag Brahmās Eintausend Yugas wahrt und dass eine Nacht Brahmas nach tausend Yugas endet. Beim Anbruch eines solchen Tages entstehen alle Gestaltungen aus dem Unentfalteten. Bei Anbruch der Nacht versinken sie in dem, was das Unentfaltete heißt. Die große Zahl der Wesen, die immer wieder entstanden sind, versinken ohne ihren Willen Beim Anbruch einer Nacht, o Prithā-Sohn, um beim Anbruch des Tages neu entstehen. Jenseits dieses unentfalteten Seinszustandes gibt es jedoch noch ein anderes unentfaltet ewiges Sein, das selbst nicht zugrunde geht, wenn alle Wesen zugrunde gehen. Dieses Unentfaltete wird als Unzerstörbares bezeichnet. Man nennt es das Höchste Ziel. Wer Es erlangt hat, kehrt nicht zurück. Dies ist mein höchster Wohnsitz. Dies ist der Höchste Geist, Prithā-Sohn, durch liebende Hingabe zu Erlangen, nicht anders. In ihm befinden sich alle Wesen, das ganze Universum ist von ihm entfaltet worden. *Bhagavad Gītā.* Der Gesang des Erhabenen. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael VON BRÜCK, Frankfurt/Leibzig 2007.

16 *Redemptoris missio* §44: »Die Verkündigung hat Christus, den Gekreuzigten, Gestorbenen und Auferstandenen zum Gegenstand: durch ihn ereignet sich die volle und echte Befreiung vom Bösen, von der Sünde und vom Tod; in ihm schenkt Gott das ›neue Leben‹, ein göttliches und ewiges Leben. Das ist die ›gute Nachricht‹, die den Menschen und die Geschichte der Menschheit verändert und auf deren Kenntnis alle Völker ein Recht haben.« Welcher gebildete Hindu wird diese »gute Nachricht« als gute Nachricht rezipieren und verstehen?

5 Die Gegenüberstellung der zwei Kosmovisionen

Im anthropischen Geschichtsverständnis ist Wahrheit mit Geschichte und Geschichtlichkeit eng verbunden. Das eine ohne das andere ist nicht möglich. Sie bedingen sich gegenseitig. Jesus Christus ist wahrer und wirklicher Mensch, weil er in der Geschichte geboren, gelitten und gestorben ist.

Im karmischen Geschichtsverständnis ist Wahrheit mit Unveränderlichkeit verbunden. Daher ist nur das Höchste Geheimnis allein wahr. Alles andere ist wahr, insofern es mit dem Höchsten Geheimnis verbunden ist. Krishna alleine ist wirklich wahr, weil er unveränderlich ist und unveränderlich bleibt.

In den Augen der karmischen Geschichte ist die anthropische Geschichte nur relativ wahr. Deshalb hat die Inkarnation Schwierigkeiten in dieser Kosmovision sich für das wirklich Wahre zu qualifizieren. Die anthropische Geschichte dreht den Spieß um, denn darin hat auch der Avatarā Schwierigkeiten sich für das wirklich Wahre zu qualifizieren, weil er nicht geschichtlich ist.

Sieht man das Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis der karmischen Kosmovision und das der anthropischen christlichen Kosmovision zusammen, so sind sie wie Öl und Wasser. Weil anthropisches Geschichtsverständnis hier nichts verloren hat, ist das karmische Geschichtsverständnis unfähig, Brücken zu ihm zu bauen. Gleichermaßen gilt dies für das anthropische und das karmische Geschichtsverständnis. Während die anthropische Welt sich in eine personalistische Richtung bewegt, bewegt sich die karmische Welt in die kosmische Richtung. Dementsprechend sind die Metaphern der anthropischen Welt »anthropisch« und die der kosmischen Welt »kosmisch«.

Der heilige Paulus und mit ihm die ganze christliche Tradition predigen Christus, den Gekreuzigten, weil er durch sein Leiden und seinen Tod die Menschen gerettet hat. Für die Hindus ist das alles vermutlich bewundernswert. Aber dieses Bewundernswerte ist unfähig den gläubigen Hindu aus dem Wiedergeburtskreis herauszuholen![16] Seinerseits wird es der Christ schwer haben, die Geburt Krishnas als wahr anzunehmen, weil sie *geschichtlich* nicht stattgefunden hat.

Diese Gegenüberstellung der Eigenarten der zwei Kosmovisionen entlarvt deren faktisch verzwickte Verstehenssituation. Eine solche Gegenüberstellung zeigt, was eine Kosmovision hat und was ihr fehlt; auch was eine hat, aber es nicht weiß.

Fazit: Solange man eine fremde Kultur/Religion mit den Augen der eigenen Kultur betrachtet, solange wird sie ihr Geheimnis nicht preisgeben. Dasselbe gilt für die anderen, wenn sie mit einer fremden Kultur genauso vorgehen. Das ist eine hermeneutische Voraussetzung, die einer theologischen Reflexion vorauszugehen hat.

6 Die Interaktion der Kulturen

Es fällt Kulturen schwer thematisch zuzugeben, dass sie von anderen Kulturen beeinflusst werden. Geschichtlich gesehen ist die Beeinflussung konstant und kontinuierlich. Keine Kultur ist eine Insel, auch wenn sie sich manchmal wie eine Insel benehmen. Solche Beeinflussung folgt eigenen Regeln. Abgesehen davon, dass es einige Fälle gibt, wo man thematische Beeinflussung öffentlich zugibt, wenn z. B. die Verfasser der indischen Landesverfassung diskutierten, ob eine Verfassung wie die der USA oder die Großbritanniens für das Land geeignet wäre, geschieht die interkulturelle Interaktion meistens stillschweigend und unterschwellig. In diesem Zusammenhang fallen einem die Prozesse symbiotischer und osmotischer Art ein.

Das zeigt sich darin, dass die Katholiken in Indien anders sind als die in Italien; die Muslime auf der Mindanao-Insel unterscheiden sich von Muslimen in Mumbai; die Hindus in Bali sind wesentlich anders als die Hindus in Banares oder Birmingham; die Juden in Indien sind anders als die in Indiana, USA. Last but not least, die indigene Bevölkerung in Patna, Indien, ist so verschieden von der indigenen Bevölkerung in Pune, Indien.

Die Ausdrücke »symbiotisch« und »osmotisch« mögen abstrakt klingen, aber es kommt ihnen, homologisch gesprochen, ein Unterscheidungsgeist zu, der unvorstellbar ist. Solche Prozesse finden in divergierenden Kontexten statt. Was sie von anderen übernehmen und von anderen aussaugen und was nicht, zeigt eine Art Unterscheidungsgeist.

6.1 Die Phänomene der Interkulturation und Inkulturation

Kulturen, die nebeneinander leben, sind solchen Prozessen ausgesetzt. Ohne unser Wissen oder Zutun finden sie statt. Dieses Phänomen beginnt mit den symbiotischen und osmotischen Prozessen – *bevor wir davon eine Ahnung haben*. Auch die nicht beachtete Begegnung der Kulturen bringt eine Wirkung hervor. Dies ist die Wirkung der Interkulturation.

Wenn wir uns der Anzeichen der Interaktion zwischen den Kulturen bewusst werden, dann fangen wir an, diese Interaktion zu thematisieren. Bei der Bewusstwerdung dieser Prozesse merken wir, dass die Begegnung der Kulturen zu Veränderungen sowohl in unserer Kultur wie auch in den fremden Kulturen geführt hat. Diese Veränderung, allerdings ohne unser Wissen und ohne unser Zutun, ist der Anfang des Inkulturationsprozesses.

Als eklatantes Beispiel erwähnen wir die Sklaverei in den USA, wo fast alle katholischen Ordensleute Sklaven hatten, wie es damals bei der Bevölkerung Usus war. Die Ordensleute hatten sich, ohne sich weitere Gedanken zu machen, den Brauch zu eigen gemacht. Sie hatten sich dem Zeitgeist angepasst. Sie hatten sich falsch inkulturiert![17]

Warum zurück in die Vergangenheit? Nehmen wir die Kirche in Indien heute, vor allem die Kirche in Südindien, wo der Skandal des Kastenwesens weit verbreitet ist. Das Übel des Kastenwesens ist ein gewaltiges Problem der Hindus, aber nicht weniger der Christen in Indien. Auch hier hat sich die Kirche an den Zeitgeist angepasst.

Das Fazit: Die ersten Veränderungen, die bei der Inkulturation durch symbiotische und osmotische Prozesse stattfinden, sind von vornherein suspekt.

Was ist in den Menschen, dass sie sich so leicht an den Zeitgeist anpassen? Die symbiotischen und osmotischen Prozesse sind Teil der karmischen Solidarität. D. h. sie sind keine unabhängigen Prozesse, sondern sie sind wesentlicher Bestandteil des an der Samsāra-Welt gebundenen, christlich gesprochen, unerlösten Menschen. Der Mensch mit seinen Anziehungs- und Abstoßkräften tendiert dahin, den bequemeren Weg der Neigungen und Abneigungen vorzuziehen. Das Menschenleben in der Welt zeichnet sich nicht immer als heiligmäßig ab.

7 Der erste Handelnde bei der Inkulturation des Glaubens ist der Heilige Geist[18]

Ecclesia in Asia behauptet mit Recht: Der heilige Geist ist der erste Agent der Inkulturation des Glaubens in Asien.[19] Nachdem unsere (gleichsam) »Naturkräfte« (= Neigungen und Abneigungen) uns auf dem Heilsweg im Stich lassen, bedarf es der Unterscheidung der Geister. Die gegenseitige Beeinflussung auf der symbiotischen wie auch auf der osmotischen Ebene findet ohne unser Wissen und ohne unser Zutun statt. Da wird allerdings einiges

angeeignet, was nicht koscher ist. Und es bleibt einiges unbeachtet, was wichtig wäre. Nur der Geist kann uns zur Hilfe kommen und Hilfe leisten bei der Unterscheidung der Geister. Daher ist das Prinzip »Der heilige Geist ist der erste Agent der Inkulturation des Glaubens in Asien«, das *Ecclesia in Asia* aufstellt, wichtig für eine Theologie der Inkulturation. Wo dieses Prinzip vernachlässigt oder überhaupt nicht ins Spiel gebracht wird, wird dort auch die Anpassung an den Zeitgeist leichter passieren.

Dieses Prinzip entspringt nicht einer Frömmigkeitsbewegung, sondern es hat mit dem Prinzip Hoffnung zu tun, wie die inspirierenden Geist-Aussagen in der Enzyklika *Redemptoris missio*[20] klar machen. Hoffnung, wie der Römerbrief uns erinnert, hat mit dem Unsichtbaren (und nicht primär mit der Zukunft) zu tun. Unsere Vermutung wird zur Überzeugung, wenn wir »das Unsichtbare« mit dem »Heiligen Geist« ersetzen.[21]

Ich kann nicht umhin einige dieser Aussagen von *Redemptoris missio* zu zitieren. Sie sind, so kommt es mir vor, die Pfeiler, worauf das Prinzip »Der Heilige Geist ist der erste Agent der Inkulturation« ruht.

1 Der Heilige Geist ist wahrlich die Hauptperson für die ganze kirchliche Sendung. §21.

2 Die Sendung der Kirche ist, wie die Jesu, Werk Gottes oder, wie Lukas oft schreibt, Werk des Geistes. §24.

3 Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit. §28.

4 Das Zweite Vatikanische Konzil erinnert an das Wirken des Geistes im Herzen jedes Menschen, durch »die Samen des Wortes«, auch durch religiöse Anregungen, durch Anstrengungen allen menschlichen Handelns, sofern es auf die Wahrheit, auf das Gute, auf Gott ausgerichtet ist. §28.

5 Der Geist gibt dem Menschen »Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten«. §28.

6 … überdies »müssen wir annehmen, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, mit dem Ostergeheimnis in Berührung zu kommen in einer Weise, die nur Gott kennt«. §28.

7 Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt. §28.

8 Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege: »In wunderbarer Vorsehung lenkt er den Weg der Zeiten und erneuert er das Gesicht der Erde«. §28.

9 Und nochmals: es ist der Geist, der »die Samen des Wortes« aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht. §28.

10 So leitet uns der Geist, der »weht, wo er will« (Joh 3,8), der »in der Welt wirkte, noch bevor Christus verherrlicht wurde«, der »das Universum, alles umfassend, erfüllt und jede Stimme kennt« (Weish 1,7), dazu an, unseren Blick zu erweitern, um so sein zu jeder Zeit und an jedem Ort vorhandenes Wirken in Betracht zu ziehen. Es ist ein Aufruf, den ich

17 Edward F. BECKETT SJ, Listening to our History. Inculturation and Jesuit Slaveholding, in: *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 28 (1996).
18 *Ecclesia in Asia* §21.
19 *Ecclesia in Asia* §21
20 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris missio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1990, §56.
21 Raimon PANIKKAR, *The Rhythm of Being*. The Gifford Lectures, Maryknoll NY, 2011, 10: »Hope is not the expectation of a bright tomorrow. Hope is of the invisible.«

selbst wiederholt gemacht habe und der mich bei den Begegnungen mit den verschiedensten Völkern geleitet hat. Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: »dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen«. Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß »jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist«. §29.

11 Es ist derselbe Geist, der bei der Menschwerdung, im Leben, im Tode und bei der Auferstehung Jesu mitgewirkt hat und der in der Kirche wirkt. §29.

12 Das universale Wirken des Geistes darf andererseits nicht getrennt werden von der Eigenart des Wirkens am Leib Christi, der die Kirche ist. Denn es ist immer der Geist, der wirkt, sei es daß er die Kirche belebt und sie zur Verkündigung Christi drängt, sei es daß er seine Gaben auf alle Menschen und Völker ausbreitet und sie entfaltet, indem er die Kirche durch den Dialog anleitet, diese Gaben zu entdecken, zu fördern und anzunehmen. Jede Gegenwart des Geistes muß mit Achtung und Dankbarkeit aufgenommen werden. Seine Unterscheidung ist aber eine Aufgabe der Kirche, der Christus seinen Geist gegeben hat, um sie zur vollen Wahrheit zu führen (vgl. Joh 16,13). §29.

13 Jede Gegenwart des Geistes muß mit Achtung und Dankbarkeit aufgenommen werden. Seine Unterscheidung ist aber eine Aufgabe der Kirche, der Christus seinen Geist gegeben hat, um sie zur vollen Wahrheit zu führen (vgl. Joh 16,13). §29.

Diese Aussagen sind wichtig, eine Theologie des Heiligen Geistes im Kontext des religiösen Pluralismus und eine interreligiöse und interkulturelle Theologie zu entwickeln. Dafür aber ist hier nicht der geeignete Ort. »Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; *jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit.*« (§28).[22] Diese Worte sind in der Tat der Grund der christlichen Hoffnung! Unsichtbar west der Heilige Geist *immer und überall.* Das Gute, das Wahre und das Schöne, egal wo sie vorkommen, entstehen aus dem Geist Gottes, dem Geist Jesu Christi!

8 Schlussbemerkung

Der Geist Gottes, so versichert uns *Redemptoris missio*, ist immer und überall am Werk. »Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und *die* Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.«[23] Hier haben wir keimhaft eine neue Richtung für das christliche Verstehen von Dialog und Mission. Es geht nun darum, dass wir die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes in diesen Religionen entdecken und anerkennen. Von der christlichen Seite her gesehen ist dies die Tür zum Dialog und zur Mission.

22 Meine Hervorhebung.
23 *Redemptoris missio* §56.
24 Das ist kein Relativismus, der absolute Wahrheit weder annimmt noch anerkennt. In unserem Fall hängt alles vom Absoluten ab, nur kann der Mensch das Absolute nicht absolut aufnehmen. Als geschichtliches Wesen ist seine Rezeptionsfähigkeit nicht absolut, sondern relativ. Dieser Standpunkt heißt Relativität oder Relationalität. Denn die Glaubenssprache bzw. Glaubenssätze beziehen sich auf ihre Kosmovision. Die Sprache des Glaubens ist eine Sprache, die in ihrer Kosmovision beheimatet ist. Nur innerhalb dieser Kosmovision ist sie verständlich und noch mehr, nur innerhalb dieser Kosmovision ist sie gültig – deswegen heißt diese Beziehung Relativität oder Relationalität. Die Glaubensausdrücke sind nur innerhalb der betreffenden Glaubenswelt verständlich, gültig und wahr. Hermeneutisch gesehen ist es unmöglich, dass Glaubenssätze außerhalb ihrer Glaubenswelt ohne Weiteres gültig und wahr sein können.

Dies ist kein hegemonisches Verständnis von Mission. Jeder, dem der Dialog und die Mission am Herzen liegen, muss das tun – immer vom Standpunkt seiner Glaubensperspektive. Meine christliche Glaubensperspektive hat Christus im Zentrum. Von dort aus verstehe ich Gott, Welt und Mensch. Ich nehme an, dass Gläubige aus anderen Traditionen ihr eigenes Glaubenszentrum haben, wofür sie eigene Bezeichnungen haben werden.

Das heißt lange nicht, dass alles gleich ist oder alles gleich bedeutet. Jede Religion hat ihr eigenes einzigartiges Grundwiderfahrnis und daher eine eigene Sprache, die dem Widerfahrnis entspricht. Ihre Glaubenssprache entspricht ihrem Glaubenswiderfahrnis.[24]

Der langen Rede kurzer Sinn: Dass wir in einem Informationszeitalter leben, heißt lange nicht, dass wir uns auf dem Weg der Verständigung befinden. Verständigung, besonders interreligiöse und interkulturelle Verständigung, ist sowohl eine Wissenschaft wie auch eine Kunst. In unserem Zeitalter wird die Wissenschaftsseite nicht zu kurz kommen. Es ist die Kunstseite, die mit Lebenssinn zu tun hat, die in Gefahr ist. Nicht nur weil wir dafür keine Zeit haben, sondern weil wir dafür keinen Sinn haben.

Zusammenfassung

Für Globalisierungsbefürwörter ist das Problem der interreligiösen und interkulturellen Verständigung einfach: Eine Sprache, die alles nivelliert. Wenn man aber glaubt, dass jede Kultur und jede Religion eine eigene Welt darstellen mit einer eigenen Sprache, dann wird das Problem der gegenseitigen Verständigung akut. Jede Kultur hat ihre Einzigartigkeit, deren Pfeiler das Wirklichkeit- und das Wahrheits-Verständnis ausmachen. Aber diese Art von Verständigung ist nicht von Außen verstehbar. Die Schwierigkeit dieser Problematik wird exemplarisch durch die Auseinandersetzung zwischen anthropischem Geschichtsverständnis der christlichen Traditionen und dem karmischen Geschichtsverständnis der Bhagavad-Gītā erläutert. Es geht hier lediglich um die Veränderungen (Inkulturation und Interkulturation), die bei der Begegnung der Kulturen stattfinden. Hilfreich in diesem Kontext ist die kirchliche Lehre (Ecclesia in Asia), dass der erste Handelnde bei der Inkulturation der Heilige Geist ist. Sie ist Teil einer ganzen Reihe von einsichtsvollen Aussagen über den Heiligen Geist in der Enzyklika Redemptoris missio.

Abstract

For protagonists of globalization the question of interreligious and intercultural understanding is simple: one language, that evens everything out. But if one thinks that each culture and each religion represents its own world with its own language, then the problem of understanding one another becomes acute. Each culture possesses a uniqueness which rests on pillars that constitute its cosmovision and its understanding of truth. This kind of understanding, however, cannot be comprehended from the outside. The difficulty with this problematical situation is explained using the example of the dispute between an anthropic understanding of history in the Christian tradition and the karmic understanding of history of the Bhagavad-Gita. Of concern here are only the changes (inculturation and inter-culturation) which occur when cultures encounter each other. In this context the church teaching (Ecclesia in Asia) is helpful that the Holy Spirit is the prime agent in inculturation. This teaching is part of a whole series of insightful statements about the Holy Spirit in the Encyclical Redemptoris missio.

Der Einsatz für Religionsfreiheit als prophetisches Zeugnis

von Klaus Krämer

Angesichts einer zunehmenden Zahl an Übergriffen und Gewalttaten ist die Verletzung der Religionsfreiheit und das breite Feld religiös motivierter Gewalt zu einem der drängendsten Themen der gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion geworden.[1] Christen gelten hinsichtlich der angenommenen Zahlen als die derzeit am meisten betroffene Religionsgruppe. Geht es bei dem Ruf nach Religionsfreiheit in erster Linie um Vertretung der Interessen der eigenen Religionsgemeinschaft – was im Sinne einer bewussten politischen Lobbyarbeit für verfolgte und bedrängte Christen durchaus legitim wäre – oder steht ein grundsätzlicheres Anliegen dahinter, das sich in der Wahrnehmung einer anwaltlichen Funktion allein noch nicht erschöpfen und die Grenzen der eigenen Interessengruppe deutlich überschreitet würde? Wie ist der Gedanke der heute vielfach eingeforderten Religionsfreiheit im Selbstverständnis der Religionen, insbesondere im Christentum selbst verankert? Kommt dem konsequenten und mutigen Einsatz für Religionsfreiheit am Ende vielleicht sogar eine eigene prophetische Qualität zu?

1 Prophetie und Toleranz: Ein Blick ins Alte Testament

Vielfach wird die These vertreten, dass das Christentum, wie alle anderen monotheistischen Religionen, per se intolerant sei.[2] Die lange und leidvolle Geschichte von Religion und Gewalt lassen diese Bewertung auf den ersten Blick durchaus plausibel erscheinen: Beispiele aus der Missionsgeschichte, in denen das Christentum mit Zwang und Gewalt auf Kosten indigener Kulturen ausgebreitet wurde, werden ebenso herangezogen, wie der Hinweis auf die Kreuzzüge und die Verfolgung von Häretikern und Glaubensabweichlern im Mittelalter. Die Blutspur der Intoleranz reicht über die verschiedenen Formen eines gewaltbereiten religiösen Fundamentalismus und Fanatismus bis in die Gegenwart.

1 Zur Orientierung kann der jährliche Bericht der »United States Commission on International Religious Freedom« dienen (www.uscirf.gov).

2 Herbert Schnädelbach spricht davon, dass religiöse Toleranz keine christliche Tugend sei: Herbert SCHNÄDELBACH, Der Fluch des Christentums – Die sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: Robert LEICHT (Hg.), *Geburtsfehler?* Vom Fluch und Segen des Christentums. Streitbare Beiträge, Berlin 2001, 13-33, 20f; Odo Marquard plädiert vor dem Hintergrund der angeblichen Intoleranz der monotheistischen Religionen für eine Wiederbelebung des Polytheismus: Odo MARQUARD, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: DERS., *Abschied vom Prinzipiellen.* Philosophische Studien, Stuttgart 1995, 90-116.

3 Dtn 5,7.

4 Ex 20,2.

5 1 Kön 18.

6 Vgl. dazu exemplarisch die Begegnungen von Natan und David (2 Sam 12,1-14) oder von Elija und Ahab (1 Kön 18,16-19). Siehe dazu auch die Einführungen von Herbert NIEHR in: Erich ZENGER u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ^{4}2001, 210-223.

7 Zur Eigenart und Bedeutung der Prophetie in Israel vgl. Erich ZENGER, in: DERS. (Hg.), Einleitung (wie Anm. 6), 371-381.

8 Umfassende Darstellungen der Geschichte der Religionsfreiheit sind zu finden bei Heinrich LUTZ (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977; Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 28 (1970) 26-41; Joseph LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965.

Auch ein Blick auf die Propheten des Alten Testaments gibt zunächst keinen günstigeren Befund. Große und eindrucksvolle Prophetengestalten setzen sich für die Durchsetzung des Monotheismus ein und gehen der unmittelbaren Konfrontation mit den Göttern der Israel umgebenden Völker dabei nicht aus dem Weg. Immer wieder wird JHWH als ein »eifersüchtiger Gott«[3] vorgestellt, der keine anderen Götter neben sich duldet.[4] Die kraftvolle und machtbewusste Gestalt eines Propheten Elija im ersten Buch der Könige, der den Baalspriestern entgegentritt und sie bis zur physischen Vernichtung niederringt, kann aus heutiger Sicht nur schwer als Vorläufer eines toleranten Miteinanders verschiedener Religionen gesehen werden.[55]

Ein perspektivischer Blick in das Alte Testament lässt zum Thema Religionsfreiheit allerdings gerade bei den Propheten auch noch andere Facetten erkennen, die ein weitaus komplexeres Bild ergeben. Da ist zum einen die charakteristische Polarität zwischen großen Prophetengestalten und den Königen Judas und Israels. Die Propheten stellen sich den Königen immer wieder entgegen und konfrontieren sie mit dem Willen JHWHs, dem das königliche Handeln ganz offenkundig nicht entspricht.[6] Die Propheten nehmen damit eine Funktion wahr, welche die in der Antike übliche Sakralisierung des Königtums von Grund auf in Frage stellt. Der König ist ganz offenkundig nicht der erste Interpret des göttlichen Willens und damit der unumschränkte Herr über die Religion. Es bedarf einer eigenen vom König unabhängigen Institution, um den Willen Gottes zur Geltung zu bringen. Damit ist über das Verhältnis von Religion und staatlicher Macht eine erste wichtige Aussage zur Frage der Religionsfreiheit gemacht.

Noch deutlicher wird dies bei den großen Einzelpropheten – wie Jesaja, Jeremia oder Amos.[7] Sie zeichnen sich aus durch eine scharfe Analyse und schonungslose Kritik der jeweiligen historischen Verhältnisse. Sie legen die Diskrepanz offen zwischen dem Willen JHWHs und der religiösen Praxis des Volkes und seiner Anführer. Insbesondere weisen sie auch auf soziale Missstände hin und machen damit deutlich, dass der Bund mit JHWH auch dort verletzt wird, wo die Rechte der Schwachen, der Armen und der Fremden nicht beachtet werden. Mit der Kategorie der Fremden kommen dabei zumindest indirekt die Aspekte fremder Kultur und Religion mit in den Blick. Verbunden wird die Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse immer wieder mit einem visionären Ausblick auf eine Zukunft, in der das Volk Israel in vollkommener Übereinstimmung mit dem Willen Gottes lebt. Indem die Propheten den öffentlichen Religionsbetrieb und die gesellschaftlichen Verhältnisse kritisieren und sich dabei unmittelbar auf ihre Sendung durch Gott selbst berufen, nehmen sie in gewisser Weise gegenüber der Mehrheit des Volkes und seiner Führer Religionsfreiheit für ihre Person in Anspruch. Da ihre Worte allerdings durchweg nicht auf Zustimmung stoßen, werden sie selbst zum Objekt des Widerspruchs und der Verfolgung.

2 Ansätze zu einer Kultur der Toleranz in Antike und Mittelalter

Um nachzuzeichnen, welche Position das Christentum im Laufe seiner Geschichte zur Religionsfreiheit eingenommen hat, sollen im Folgenden einige Grundlinien skizziert werden.[8] Zunächst sollen grundlegende Fragen identifiziert werden, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Zum einen stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Freiheit im Selbstverständnis der jeweiligen Religion. Dieser Fragenkomplex beginnt bei der Frage nach der Bedeutung der Freiheit bei der Annahme des Glaubens und den Anstrengungen, neue Mitglieder für die Glaubensgemeinschaft zu gewinnen (Mission). Er geht über die Frage nach der Bedeutung der Freiheit bei einem Verlassen der Glaubensgemeinschaft bis

hin zur Freiheit, abweichende Meinungen in Glaubensdingen zu vertreten. Der zweite große Fragenkomplex bezieht sich auf die Bedeutung der Freiheit im Verhältnis zwischen Religion und Staat. Zunächst ist zu klären, inwiefern der Staat die Religionsausübung als eine öffentliche Angelegenheit betrachtet und eine entsprechende eigene Zuständigkeit in dieser Frage beansprucht. Sodann ist danach zu fragen, ob sich der Staat mit einer bestimmten Religion identifiziert (Staatsreligion) und wie er mit religiösen Minderheiten umgeht.

Der These von der grundsätzlichen Intoleranz des Monotheismus hält Arnold Angenendt in seiner grundlegenden Arbeit über Toleranz und Gewalt[9] entgegen, dass die drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) darin übereinstimmen, die Innerlichkeit und das individuelle Ethos zu betonen. Dies trage in substantieller Weise zu Toleranz und Menschenwürde bei.[10] Weil Gott allein auf das Innere schaue, sei ihm alles, was nicht diesem Inneren entspringe zuwider: »Gott nimmt nichts Erzwungenes an. Folglich hat es auch keinen Sinn, Menschen zum wahren Glauben zwingen zu wollen.«[11] So stellt Augustinus in seinen Schriften immer wieder heraus, dass der Mensch nur freiwillig glauben könne: »credere non potest nisi volens«.[12] Auch der Koran stellt in Sure 2 fest: »Es gibt keinen Zwang in der Religion.«[13]

Auf die Frage, ob man die Ungläubigen zum Glauben zwingen solle, antwortet Thomas in seiner *Summa theologiae*, dass man die Ungläubigen, die den Glauben noch nicht angenommen haben, wie die Juden und die Heiden, auf keine Weise zum Glauben nötigen solle.[14] Der Grund liegt für ihn in der Eigenart des Glaubensaktes selbst: Der Glaube ist eine Sache des Willens. Er ist näherhin ein »Akt des Verstandes, in welchem dieser auf Geheiß des von Gott durch die Gnade bewegten Willens der göttlichen Wahrheit beistimmt; er unterliegt also freier Entscheidung in Hinordnung auf Gott«.[15] Allerdings haben die Gläubigen das Recht, die Ungläubigen dazu zu nötigen, dem Glauben nichts in den Weg zu legen. Genannt werden im einzelnen: Gotteslästerungen (blasphemiae), bösartiges Zureden (malae persuasiones) und offene Verfolgung (apertae persecutiones). Diese Tatbestände rechtfertigen nach Thomas auch kriegerische Maßnahmen gegen die Ungläubigen (Kreuzzüge). Diese dürfen allerdings nicht das Ziel verfolgen, die Ungläubigen zum Glauben zu zwingen – »denn, wenn sie sie auch besiegten und gefangen hielten, würden sie es doch ihrer Freiheit überlassen, ob sie glauben wollen«.[16]

Ganz anders verhält es sich jedoch, wenn es sich nicht um Andersgläubige handelt, sondern um Abtrünnige. Während sie in der Praxis des Judentums und des Islams als Gottesfeinde zu eliminieren waren – bis hin zur Tötung – war das frühe Christentum in dieser Hinsicht toleranter.[17] Auf der einen Seite galt die Weisung des Apostels Paulus, das Evangelium vor Verfälschungen zu bewahren.[18] Dem diente die förmliche Ausschließung

9 Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt*. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007.
10 Ebd., 95.
11 Ebd., 98.
12 Tractatus in Joh. 26,2; CChrSL 36, 260.
13 Sure 2,256; Adel Theodor KHOURY, *Der Koran*, Gütersloh 2004, 105. Vgl. dazu Patricia CRONE, »Es gibt keinen Zwang in der Religion«. Islam und Religionsfreiheit, in: *CIBEDO-Beiträge* (2008) 4-9; Christian W. TROLL, Welchen Stellenwert haben Menschenwürde und Religionsfreiheit im Islam?, in: Ludwig BERTSCH u. a. (Hg.), *Viele Wege – ein Ziel*: Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festgabe für Georg Evers zum 70. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2006, 179-198.
14 Summa theologiae II-II q.10, a.8, c.
15 Summa theologiae II-II q.2, a.9, c.
16 Summa theologiae II-II q.10, a.8, c.
17 ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 97; vgl. umfassend das Kapitel »Kein anderes Evangelium«, ebd., 232-294.
18 Gal 1,7.
19 In Gal 1,9 ordnet Paulus an, dass der, der ein anderes Evangelium verkündige, verflucht werden solle: hier fällt zum ersten Mal der sich später zum terminus technicus entwickelnde Begriff des anathema.
20 Mt 13,24-30.
21 Angenendt weist darauf hin, dass diese Position, die Gott und nicht den Menschen die letztgültige Aburteilung der Häretiker zuspricht, als »eschatologische Intoleranz« bezeichnet wurde, weil sie erst am Weltende, aber noch nicht in der Gegenwart stattfinde (ANGENENDT, *Toleranz* [wie Anm. 9], 235; unter Bezugnahme

derer, die ein falsches Evangelium verkünden, aus der sakramentalen communio.[19] Auf der anderen Seite verzichtete man auf körperliche Gewalt. Die fehlgeleiteten Brüder galt es zu ertragen. Als Orientierung diente hier vor allem das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.[20] Die Ablehnung Jesu, das Unkraut auszureißen und sein Gebot, Unkraut und Weizen wachsen zu lassen, deutete bereits die frühe Kirche als ein Verbot von vorzeitigem menschlichen Eingreifen. Das Verbrennen des Unkrauts sollte dem eschatologischen Gericht Gottes überlassen bleiben.[21] Verstärkt wurde diese Sicht durch die paulinische Aufforderung, in allem die Liebe walten zu lassen, die alles ertrage (caritas tolerat omnia).[22] Aus diesen Quellen entstand ein Toleranzverständnis, das dem Menschen als einem endlichen, sündhaften Geschöpf gerecht werden will, den es liebevoll zu ertragen gelte, auch wenn die Sünde, die er tut, in der Sache nicht gebilligt werden darf.[23] Diese Position wurde auch von Augustinus vertreten, der die auf Abwege Geratenen zunächst nur durch die Kraft des Wortes zur Einsicht zwingen wollte.[24] Angesichts der Auseinandersetzungen mit den Donatisten kam er allerdings zu einer Modifizierung dieser Auffassung und befürwortete den begrenzten Einsatz von Gewalt (Rutenschläge, Verbannung, Vermögensstrafen).[25] Er bezog sich hierzu auf ein biblisches Motiv, das dem lukanischen Gleichnis vom Gastmahl entnommen war[26]: Dort befahl der Hausherr, die Menschen außerhalb der Stadt zu nötigen, in sein Haus zu kommen, um am Festmahl teilzunehmen (»compelle intrare«).[27] Freilich sind bei Augustinus auch diese Zwangsmaßnahmen im letzten auf die Umkehr des Abgeirrten ausgerichtet. Die Todesstrafe wäre mit dieser Zielsetzung nicht vereinbar gewesen.[28]

Genau an diesem Punkt kommt es am Ende der Antike und zu Beginn des Mittelalters zu einer veränderten Sichtweise, die sich nur erschließt, wenn man die Rolle des Staates in diesem Zusammenhang näher betrachtet. Arnold Angenendt hat in seinem umfassenden Werk über Toleranz und Gewalt herausgestellt, dass die physische Eliminierung von Menschen, die die Grenzen der legitimen Religionsausübung in nach den damals geltenden Maßstäben inakzeptabler Weise überschritten hatten, in weitaus überwiegender Zahl durch die staatlichen Behörden und nicht durch die Institutionen der Religionsgemeinschaft selbst vollzogen wurde. Und zwar gilt dies in gleicher Weise für den vorchristlichen antiken Staat wie für den christlichen Staat der Spätantike und des Mittelalters. Angenendt erklärt diesen Tatbestand mit dem religionsgeschichtlichen Phänomen der »Gottesfeindschaft«.[29] Danach ist derjenige, der sich durch eine frevelhafte Tat zu einem Feind Gottes oder der Götter macht, aus der Gemeinschaft auszuschließen und physisch zu beseitigen, da sich anderenfalls der Gotteszorn nicht nur auf ihn selbst, sondern auch auf seine ganze Umwelt ergießen würde. Insofern bestand für das antike Gesellschaftsverständnis eine ausdrückliche staatliche Pflicht zur Beseitigung der Gotteslästerer, um durch ihre physische Existenz

auf: Carsten COLPE, Formen der Intoleranz. Altkirchliche Autoren und ihre antipagane Polemik, in: Rainer KAMPLING / Bruno SCHLEGELBERGER, *Wahrnehmung des Fremden.* Christentum und andere Religionen, Berlin 1996, 87-123, 93).

22 1 Kor 13,7; vgl. 2 Kor 11,26f.

23 Rainer Forst hat in seiner Frankfurter Habilitationsschrift »Toleranz im Konflikt« herausgearbeitet, dass das Neue Testament für den gesamten europäischen Diskurs der Toleranz bis in die Neuzeit hinein von zentraler Bedeutung sei: Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt.* Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003, 58.

24 AUGUSTINUS, Epistula 93, V (17), CSEL 34,2.

25 Zu den Akzentverschiebungen in der Position des Augustinus vgl. ANGENENDT, Toleranz (wie Anm. 9), 236-239; Klaus SCHREINER, ›Tolerantia‹. Begiffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus, in: Alexander PATSCHOVSKY / Harald ZIMMERMANN (Hg), *Toleranz im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, 355-389.

26 Lk 14,15-24.

27 Lk 14,23; AUGUSTINUS, Epistula 93, III (10), CSEL 34,2.

28 Vgl. dazu ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 238. Diese Position vertreten auch Klaus Schreiner (Klaus SCHREINER, *Toleranz*, in: *GGB*, Bd. 6 [1990] 445-605, 467) und Rainer Forst (FORST, *Toleranz* [wie Anm. 23], 78).

29 ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 245-248.

das öffentliche Wohl nicht zu gefährden. Das Motiv der Gottesfeindschaft ist damit zum einen ein wichtiges Moment, um die Verfolgung der Christen durch den römischen Staat religionsgeschichtlich einzuordnen. Es erklärt aber auch warum der spätantike Staat, in dem sich die religionspolitische Konstellation verändert hatte und nun das Christentum zur dominierenden Religion geworden war, in einen regelrechten Zielkonflikt geraten musste zwischen der staatlichen Pflicht zur Beseitigung der Gotteslästerer auf der einen Seite und dem christlichen Gebot der Gewaltlosigkeit auf der anderen. Angenendt weist darauf hin, dass Konstantin diesen Konflikt durch einen insgesamt als maßvoll einzuordnenden Umgang mit den zu verfolgenden Ketzern zu lösen suchte.[30] Das heißt, dass in der Regel die Verbannung an die Stelle der Hinrichtung trat. Doch finden sich bereits in dieser Zeit Ansätze zu einem schärferen Vorgehen, das sich in deutlicher Weise in den strafrechtlichen Bestimmungen des spätantiken Codex Iustinianus niederschlug.[31] Zur ersten Hinrichtung eines Häretikers im Westen des Reiches kam es 385 in Trier. Bezeichnender Weise wurde dieses Vorgehen von so prominenten Zeitgenossen wie Martin von Tours und Ambrosius von Mailand auf das schärfste verurteilt.[32]

In dieser entschieden kritischen Haltung gegenüber einem gewaltsamen Vorgehen gegen Ketzer und Häretiker hat sich im Laufe der Zeit eine deutliche Akzentverlagerung ergeben. So rechtfertigte beispielsweise Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert die Vollziehung der Todesstrafe durch die staatliche Gewalt durch den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit von Vergehen und Strafe innerhalb der mittelalterlichen Rechtspraxis: Wenn schon Falschmünzer und andere Übeltäter ohne weiteres durch die weltlichen Fürsten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, dann könnten um so mehr die Häretiker, die sich ja durch ihr Vergehen gegen den Glauben einer viel schwerer wiegenden Verfehlung schuldig gemacht haben, nicht nur aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern auch rechtmäßig getötet werden.[33] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch eine veränderte Interpretation des Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen: Wenn nämlich sichergestellt sei, dass mit dem Unkraut kein Weizen ausgerissen wird, wenn also die Schuld des Angeklagten eindeutig feststehe und ihre Verwerflichkeit allgemein anerkannt werde, dann könne dieser, nachdem er die Möglichkeit zur Umkehr endgültig ausgeschlagen hat, aus der Glaubensgemeinschaft ausgeschlossen und mit dem Tod bestraft werden.[34] Mit Blick auf die eingangs formulierten Fragen zur Stellung der Religion in der staatlichen Ordnung ist an dieser Stelle also eindeutig festzuhalten, dass der antike und der mittelalterliche Staat Fragen der Religionsausübung als eine öffentliche Angelegenheit betrachtete für die er mit Blick auf die Sicherung des Gemeinwohls eine eigene Zuständigkeit in Anspruch nahm und damit gegebenenfalls auch Zwangsmaßnahmen rechtfertigen konnte.

Für die geschichtliche Entwicklung der Religionsfreiheit ist es des weiteren bedeutend, dass der römische Staat nach Wegen suchte, um religionspolitische Lösungen für die durch Eroberung in das römische Reich eingegliederten Völker mit anderen Kulturen und Religionen zu finden. In der Regel geschah dies durch eine Identifikation der fremden Götter mit entsprechenden römischen Gottheiten. Dies war in einem polytheistischen Kontext

30 Ebd., 249; vgl. dazu Klaus M. GIRARDET, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantin d. Gr., in: Ekkehard MÜHLENBERG (Hg.), *Die Konstantinische Wende*, Gütersloh 1998, 9-122.

31 ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 249f.

32 Vgl. dazu die Lebensbeschreibung des heiligen Martin von Tours von Sulpicius Severus; Friedrich PRINZ, Der Testfall. Das Kirchenverständnis Martin von Tours und die Verfolgung der Priscillianer, in: *Hagiographica* 3 (1996) 1-13.

33 Summa theologiae II-II q.11, a.3, c.

34 Summa theologiae II-II q.10, a.8, c; q.11, a.3, c.

35 Dazu ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 101-107.

36 Ebd., 102.

37 Ebd., 320-327.

relativ leicht möglich. Das System ließ sich jedoch für den ausgeprägten Monotheismus des jüdischen Volkes nicht anwenden. Hier entwickelte der römische Staat die Rechtsfigur der »religio licita«.[35] Sie geht vom Nebeneinander verschiedener Religionsgruppen aus, deren Verhältnis zueinander dadurch geregelt wird, dass die vorherrschende Religion die Existenz der anderen akzeptiert und ihren Anhängern eine interne Kultausübung und die bürgerlichen Grundrechte gewährt, ihnen gleichzeitig aber auch bestimmte Beschränkungen auferlegt, die sich vor allem in einer höheren Steuerlast niederschlugen.[36] Durch die Legitimierung der Kultausübung war die Gefahr der Gottesfeindschaft gebannt und den religionsfremden Gruppierungen die Teilhabe an den allgemeinen Bürgerrechten ermöglicht. Diese im Kontext des römischen Rechts entwickelte Lösung muss – auch wenn sie aus heutiger Sicht deutliche Defizite hinsichtlich voller Freiheit und Gleichberechtigung in der Religionsausübung aufweist – als eine erste bedeutende Toleranzleistung bewertet werden. Der später christlich geprägte Staat hat sie gegenüber den anderen monotheistischen Religionen ebenso praktiziert wie die islamisch regierten Staaten. Diese erste historische Form eines institutionalisierten Minderheitenschutzes setzt freilich einen funktionierenden Staat voraus, der in der Lage ist, religiöse Minderheiten vor gewaltsamen Übergriffen zu schützen.

3 Herausbildung der Religionsfreiheit im religionsneutralen säkularen Staat

In der Nachfolge der Antike hatte sich in Europa eine Staats- und Gesellschaftsform entwickelt, die ganz vom Christentum als prägender geistiger und religiöser Kraft bestimmt war. Die alles bestimmende Wahrheit war die Wahrheit des christlichen Glaubens. Die Kirche war die Hüterin und letztverantwortliche Interpretatorin dieser Wahrheit, der Staat ihr »weltlicher Arm«. Nur innerhalb dieser Wahrheit konnte es letztlich auch Freiheit geben. Demgegenüber konnte der Irrtum kein Recht für sich beanspruchen. Wer sich also gegen diese Wahrheit stellte, stellte sich damit zugleich gegen die Gesellschaft, er galt als Feind des Menschengeschlechts, als Frevler, dem man in letzter Konsequenz keine Daseinsberechtigung mehr zugestand.

Mit den Kirchenspaltungen des 16. Jahrhunderts und den nachfolgenden Konfessionskriegen kam es zu einer völlig veränderten Situation. Die das christliche Mittelalter prägende Einheit von Kirche und Staat konnte in dieser Form nicht mehr weiterbestehen. Wenn in diesem Zusammenhang von der Entstehung des säkularisierten Staates gesprochen wird, dann bedeutete dies zunächst, dass die kirchlichen Autoritäten ihren unmittelbaren Einfluss auf staatliches Handeln weitgehend verloren. Auf der anderen Seite dachte der sich in dieser Zeit herausbildende neuzeitliche Staat nicht daran, auf seine Zuständigkeit für die religiösen Angelegenheiten seiner Untertanen zu verzichten: Der Landesherr bestimmte die Religion, die in seinem Territorium zu praktizieren war (cuius regio eius religio), und übte selbstverständlich auch die unmittelbare Kirchenaufsicht aus (landesherrliches Kirchenregiment). In Kontinuität zum antiken und mittelalterlichen Staat sahen sich die Landesherren auch weiter in der Pflicht, im öffentlichen Interesse Gottesfeinde zu verfolgen und zu bestrafen. Angenendt hat darauf hingewiesen, dass dies nun vielfach in eigener Regie der staatlichen Behörden geschah, also ohne Beteiligung der kirchlichen Instanzen und damit oftmals ohne kirchliche Feststellung des tatsächlichen Vorliegens einer Häresie. Im Ergebnis führte dies nicht selten zu einem erheblichen Ansteigen der Verurteilungen.[37] Mit Blick auf die Entwicklung der Religionsfreiheit als individuelles Freiheitsrecht kann somit in dieser ersten Phase der Entwicklung des säkularen Staates noch keine wesentliche Veränderung festgestellt werden.

Die Herausbildung der Religionsfreiheit als regulatives Prinzip des Zusammenlebens in einer Gesellschaft, die durch einen zunehmenden religiösen und weltanschaulichen Pluralismus geprägt ist, ist in untrennbarer Weise mit der Aufklärung verbunden. Ein deutlicher Indikator für eine veränderte Positionierung des Staates hinsichtlich seiner eigenen Verantwortung und Zuständigkeit in Fragen der öffentlichen Religionsausübung ist dabei die offizielle Abschaffung des Straftatbestands der Gotteslästerung. Religionsdelikte werden von nun an nur noch unter dem Aspekt der öffentlichen Ordnung verfolgt: Die Gewährleistung des Religionsfriedens ist das im Sinne des Gemeinwohls zu sichernde Gut und nicht der Schutz vor frevelhaften Verfehlungen gegen die göttliche Ordnung.[38] Damit war ein wesentlicher Schritt hin zu einem religionsneutralen Staat gemacht, der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen ein friedliches Zusammenleben ermöglicht. Übersehen werden darf jedoch nicht, dass die Position des »aufgeklärten Staates« zu Religion und Kirche keineswegs durchweg als »neutral« bewertet werden kann. In der Philosophie der Aufklärung und in der Haltung ihrer Protagonisten ist eine Grundströmung unverkennbar, die dem traditionellen Christentum im Allgemeinen und der Kirche mit ihren hierarchischen Strukturen im Besonderen ausgesprochen kritisch, bisweilen auch feindlich gegenübertrat. Gleichzeitig nahmen auch »aufgeklärte Regierungen« weiterhin weitreichende Kompetenzen zur Regelung innerkirchlicher Fragen für sich in Anspruch. Insofern kann also schwerlich von einem religionsneutralen Staat im heutigen Verständnis die Rede sein.[39]

Mit Blick auf die Frage der Religionsfreiheit zeigt das 19. Jahrhundert somit ein ausgesprochen komplexes Bild, mit verschiedenen Konstellationen und unterschiedlichen Verständnissen. Die Idee des modernen aufgeklärten Staates trat sehr leicht in ein durchaus spannungsreiches Verhältnis zu Christentum und Kirche. Religionsfreiheit konnte hier vor allem als ein Recht verstanden werden, das sich zunächst einmal gegen die Kirche richtete. Im Hintergrund stand freilich ein Kirchenbild, das von einer alle gesellschaftlichen Bereiche prägenden und dominierenden Staatsreligion ausging. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Erklärung der Menschenrechte von 1789 kirchlicherseits vielfach wie eine Kriegserklärung verstanden wurde. Sie wurde vor allem als Ausdruck eines antichristlichen und antikirchlichen Geistes gedeutet, was den großen Widerstand gegen die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts verständlich macht. An dieser Spannungslage wird eine innere Problematik des aufgeklärten Staates deutlich: In dem Maße wie der Staat selbst eine weltanschauliche Position einnahm, war er der Kirche und dem Christentum gegenüber in gewisser Weise voreingenommen und damit nicht mehr wirklich neutral.[40] Demgegenüber hielt man auf kirchlicher Seite noch lange an dem klassischen Kooperationskonzept zwischen Kirche und Staat fest, das von einer dominierenden durch den Staat privilegierten Konfession ausging. Den anderen Religionsgemeinschaften wurde im Ergebnis lediglich der Status

38 Vgl. dazu ebd., 337f.
39 Am Beispiel der Geschichte des Königreich Württemberg weist Angenendt darauf hin, dass eine »aufgeklärte Kirchenpolitik« nicht selbstverständlich auch mit Gewährung von Religionsfreiheit verbunden, sondern oftmals bestrebt war, die kirchlichen Verhältnisse bis in Detailfragen hinein umfassend zu regulieren (ebd., 343).
40 Forst spricht in diesem Zusammenhang von einem »Fanatismus der Toleranz« (FORST, *Toleranz* [wie Anm. 23], 366).
41 Vgl. ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 343.
42 Vgl. den umfassenden Artikel von Mariano DELGADO, Vierzig Jahre ›Dignitatis humanae‹ oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: *ZMR* 89 (2005) 297-310.
43 Vgl. dazu ebd., 300 (mit weiteren Nachweisen).
44 Walter KASPER, *Wahrheit und Freiheit.* Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, 11.
45 Ebd., 22.

einer religio licita zuerkannt. Religionsfreiheit wurde hier verstanden als Toleranz ohne volle Gleichstellung. Die Idee eines säkularen Staates muss aber nicht notwendigerweise mit einem christlichen Grundansatz unvereinbar sein: Dies zeigt in exemplarischer Weise die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776, die Religionsfreiheit vor allem im Sinne einer Autonomie der Religionsgruppen verstand. In eine ähnliche Richtung zielte die katholische Emanzipationsbewegung des 19. Jahrhunderts. Sie stellte sich gegen die staatlicherseits beanspruchten ausgedehnten Kirchenkompetenzen und propagierte die Freiheit der Konfessionen und Religionen mit jeweils innerer Autonomie. Glaubensangelegenheiten werden hier als rein innerkirchliche und damit staatsfreie Angelegenheiten verstanden.[41] Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis zur Sichtweise der frühen Kirche.

4 Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit

Diese hier nur skizzierte differenzierte Diskussionslage zum Thema Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert erklärt zum einen die besondere Bedeutung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit. Sie macht aber auch nachvollziehbar, warum es gerade an dieser Stelle zu einer durchaus kontroversen Diskussion auf dem Konzil kam, die auch fast fünf Jahrzehnte nach dem Konzil noch nicht vollständig beendet ist.[42]

Eine nicht zu vernachlässigende Minderheit der Konzilsväter sah in der Erklärung »Dignitatis humanae« einen Bruch mit der Lehrtradition der Päpste des 19. Jahrhunderts in dieser Frage, der im letzten eine Kapitulation vor dem neuzeitlichen Relativismus und Indifferentismus bedeuten würde. Sie wollten für die kirchliche Einordnung der Religionsfreiheit an der klassischen Formel festhalten, wonach Freiheit nur der Wahrheit, nicht aber dem Irrtum zustehe.[43]

Auch wenn in Bezug auf die Einordnung und Bewertung der Religionsfreiheit durch das Konzil ein neuer und bedeutsamer Akzent gesetzt wurde, sah die Mehrheit der Konzilsväter und der nachkonziliaren Theologen die Konzilserklärung »Dignitatis humanae« doch in der Kontinuität der katholischen Lehrentwicklung zu dieser Frage. In seiner umfassenden Studie zu »Dignitatis humanae« stellt Walter Kasper heraus, dass sich die Verurteilung der modernen Freiheitsgeschichte durch die Päpste des 19. Jahrhunderts gegen ein ganz bestimmtes Verständnis der Religions- und Gewissensfreiheit richte, dem man in der Tat eine letztlich indifferente Haltung gegenüber der Wahrheit oder einen autonomistischen Rationalismus vorwerfen könne.[44] Ohne sich zu dieser Positionierung in Widerspruch zu setzen, konnte das Konzil an eine von der Menschenrechtserklärung der französischen Revolution unabhängige katholische naturrechtliche Tradition von der Würde der menschlichen Person anknüpfen, die in der scholastischen Schulphilosophie des 16. Jahrhunderts entfaltet wurde. Neu ist dabei nach W. Kasper also nicht die Lehre von der Würde der menschlichen Person oder die Sicht der Wahrheitsfrage, sondern dass »Dignitatis humanae« »klarer als die bisherige Doktrin zwischen der moralisch-theologischen Ordnung einerseits und der juridisch und politischen Ordnung andererseits unterscheidet. Damit nimmt sie auf ihre Weise die neuzeitliche Unterscheidung von Moralität und Legalität auf«.[45]

Das Konzil anerkennt mit seiner Erklärung das Faktum eines gesellschaftlichen Pluralismus, in dem verschiedene Religionen und weltanschauliche Orientierungen zusammenleben. Ein friedliches Zusammenleben setzt voraus, dass jeder die Freiheit des

anderen respektiert. Was aber nicht heißt, dass man seine inhaltliche Position damit teilen würde oder müsste. In die klassischer Terminologie übersetzt würde das bedeuten, dass eben nicht der Irrtum anerkannt wird, sondern das »irrende Gewissen« als Gewissen respektiert wird. Die Anerkennung gilt also nicht der inhaltlichen Positionierung, sie gründet vielmehr im Respekt vor der unveräußerlichen Würde des individuellen Menschen.

Von entscheidender Bedeutung ist von daher die Verbindung von Religions- und Gewissensfreiheit in dem Konzilsdokument: »Die Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlicher Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat oder öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.«[46]

Durch die Einbeziehung des Gewissens wird die Freiheit des Einzelnen nicht nur gegenüber Staat und Gesellschaft, sondern auch innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft abgesichert. Das Gewissen ist damit auch von den Religionsgemeinschaften zu respektieren. Insoweit ist an dieser Stelle auch die Möglichkeit des Religionswechsels oder des Austritts aus der Religionsgemeinschaft als Bestandteil der Religionsfreiheit grundgelegt. Das Recht auf Religionsfreiheit bleibt ausdrücklich auch denen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen.[47] Damit gelingt eine wichtige Klärung im Verhältnis von Wahrheit und Freiheit: Alle Menschen sind (moralisch) »verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren«. Diese Pflicht ist jedoch keine äußere, sondern eine innere Pflicht: Sie berührt und bindet die Menschen in ihrem Gewissen. Die Wahrheit erhebt ihren Anspruch nicht anders »als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt«.[48]

Den entscheidenden Grund dafür, dass die Religionsfreiheit jedem Menschen erhalten bleibt, unabhängig davon, ob er von ihr in der rechten Weise Gebrauch macht, sieht das Konzil darin dass dieses Recht nicht in der subjektiven Verfassung einer Person begründet liegt, sondern im Wesen und in der Würde der menschlichen Person. Eine der wichtigsten Leistungen des Konzils dürfte es daher sein, dass es sich nicht einfach einem vorgegebenen Verständnis von Religionsfreiheit angeschlossen hat – und damit in Bezug auf seine historischen Gegner in gewisser Weise »eingelenkt« hätte, sondern einen eigenen authentischen Zugang zum Gedanken der Religionsfreiheit entwickelt hat. Im zweiten Artikel des Dokuments stellt das Konzil fest, »dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird.«

46 Dignitatis humanae 2.
47 Dignitatis humanae 2. Bedeutung hat diese Aussage aus historischer Sicht aber auch in der aktuellen Diskussion (insbesondere in Bezug auf den Islam)!
48 Dignitatis humanae 1. Vgl. hierzu die Unterscheidung von Walter Kasper zwischen moralisch-theologischer Ordnung und politisch-juridischer Ordnung: KASPER, *Wahrheit* (wie Anm. 44).
49 Dignitatis humanae 9, 11.
50 Ausdrücklich nimmt Dignitatis humanae 12 darauf Bezug: »Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert.«
51 Dignitatis humanae 10.
52 Dignitatis humanae 11.
53 Dignitatis humanae 10.
54 Vgl. dazu auch die Explikation des christlichen Glaubens an Erlösung im Rahmen einer Analytik der Freiheit von Thomas Pröpper in seiner grundlegenden Studie: Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte.* Eine Skizze zur Soteriologie, München ^{2}1988.

Es erfolgt eine biblische Begründung durch das Beispiel Jesu und der Apostel: Die Heilige Schrift zeigt, »wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen«.[49] Bemerkenswert ist hier die ausdrückliche Bezugnahme auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen: damit schließt sich der Kreis zur Argumentation der frühen Kirche.[50] Nach der Lehre des Konzils gründet die Religionsfreiheit aber vor allem in der theologischen Eigenart des Glaubensaktes. Es gehört zum Grundbestand katholischer Lehre, dass »der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt«.[51] Durch den Ruf Gottes werde der Mensch zwar in seinem Gewissen verpflichtet, er werde aber nicht gegen seinen Willen gezwungen.[52] Von daher entspreche es völlig der »Wesensart des Glaubens, dass in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist.«[53]

Mit dieser theologischen Grundlegung bleibt die Religionsfreiheit nicht nur eine äußere, formale Freiheit, ein Freiheitsraum, der durch die staatliche Ordnung garantiert und wo nötig auch verteidigt wird. Der letzte und tiefste Sinn dieser Freiheit ist der existentielle Vollzug der inneren Freiheit. Der Glaube wird dabei als ein umfassendes existentielles Freiheitsgeschehen verstanden: Nur im freien Akt der Selbstbindung, der von der Gnade Gottes ermöglicht und getragen ist, kann der Mensch zur Vollendung seines Wesens in der Beziehung zu Gott gelangen.[54] Der Mensch kann zur Vollendung seiner Freiheit finden, er kann diese Vollendung aber auch verfehlen. Um der Freiheit willen muss diese Möglichkeit des individuellen Scheiterns als ein Teilmoment des umfassenden Freiheitsgeschehens hingenommen werden.

Die im Konzilsdokument »Dignitatis humanae« grundgelegte theologische Begründung der Religionsfreiheit macht deutlich, dass die Religionsfreiheit nicht eine Konzession an den Zeitgeist ist, sondern im Glauben selbst gründet. Dieser inhaltliche Beitrag zur Religionsfreiheit dient aber nicht nur der Selbstvergewisserung und der Standortbestimmung der Kirche in der modernen Gesellschaft, mit ihm leistet die Kirche auch einen wichtigen Dienst für die Gesellschaft als ganze: Sie bietet aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus eine inhaltliche Begründung und Entfaltung des Rechtes auf Religionsfreiheit an. Dies kann der religionsneutrale Staat selbst nicht leisten. Er ist aber in Bezug auf die Werte, die dem Zusammenleben der Menschen innerhalb eines Gemeinwesens zu Grunde liegen, ganz entscheidend auf die Grundhaltungen und -überzeugungen seiner Bürger angewiesen. Insofern ist es auch im modernen Staat legitim, dass religiös begründete Werte das Leben der Gesellschaft mitprägen und mitbestimmen – sofern die Religionsfreiheit der anderen, dadurch keinen Schaden nimmt.

5 Religionsfreiheit und prophetisches Zeugnis

Am Ende dieser kurzen Überlegungen, die nur einige Aspekte skizzieren, nicht aber eine angemessene Darstellung der historischen Entwicklung der Religionsfreiheit zu bieten vermochten, sollte zumindest das eine deutlich geworden sein: dass die Religionsfreiheit kein Gedanke ist, der von außen an Glauben und Kirche herangetragen wird, sondern eine innere Entsprechung im christlichen Glaubensverständnis selbst besitzt.

Der Einsatz für die Religionsfreiheit dient von daher dem Glauben, weil äußere und innere Freiheit Grundvoraussetzung für die Annahme des Glaubens und damit auch für

seine fruchtbare Verkündigung und Ausbreitung ist. Insofern ist die Religionsfreiheit unabdingbare Voraussetzung für die Mission. Der Einsatz für Religionsfreiheit ist aber nicht allein dadurch motiviert, der Kirche den für ihre Aktivitäten erforderlichen Handlungsspielraum zu sichern. Der Einsatz für Religionsfreiheit nimmt die Freiheit aller Menschen in den Blick und setzt sich auch für die Religionsfreiheit der Menschen ein, die keine Christen sind und durch missionarische Aktivitäten nach menschlichem Ermessen kaum je erreicht werden können. In dieser universalen Weite wird der Einsatz für Religionsfreiheit selbst zu einem missionarischen Zeugnis eigener Art. Dieser Einsatz legt Zeugnis ab für die umfassende Freiheit, zu der alle Menschen von Gott berufen sind. Eine Freiheit, die dazu bestimmt ist, ihre höchste Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott selbst zu finden und die darum der tiefste und umfassendste Grund für die unveräußerliche Würde eines jeden einzelnen Menschen ist.

Im Lichte dieses universalen eschatologischen Horizonts erschließt sich zugleich die prophetische Qualität, die einem vom Glauben motivierten Einsatz für umfassende Religionsfreiheit zukommt. Wie bei den großen Prophetengestalten des Alten Testaments ist das Wort, das Gott in die Gegenwart seines Volkes spricht, auch heute keine allgemeine und abstrakte Rede, sondern das deutliche Benennen von konkreten Missständen und himmelschreiendem Unrecht. Die konkrete Solidarität mit Menschen, die unter Ausgrenzung, Entrechtung und Verfolgung zu leiden haben, ist ein überzeugendes Zeichen für die Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu vom Reich Gottes und ein Ausweis der Wirkmächtigkeit dieser Botschaft, die nicht nur die Vision einer fernen Zukunft ist, sondern eine Kraft besitzt, die in unsere Gegenwart hineinreicht und sie schon heute zu verändern vermag.

Zusammenfassung

Nach einem Blick in das Alte Testament und seiner prophetischen Tradition wird die Antike und das Mittelalter auf Toleranz und Religionsfreiheit hin befragt. Hier haben die monotheistischen Traditionen mit der Betonung der Innerlichkeit und das römische Recht über die Konstruktion der »religio licita« wichtige Impulse für die moderne Entwicklung bereitgestellt. Danach wird das Verhalten der katholischen Kirche in den letzten 200 Jahren gegenüber der Religionsfreiheit dargestellt. Auf dem II. Vatikanum konnte man schöpferisch dem modernen Konzept der Religionsfreiheit eine religiös-theologische Begründung liefern – etwas, das der säkulare Staat nicht bieten kann. Nicht zuletzt deswegen kann heute die Forderung nach Religionsfreiheit als prophetisches Zeugnis angesehen werden.

Abstract

After looking at the Old Testament and its prophetic tradition, the article examines antiquity and the Middle Ages with respect to tolerance and religious freedom. Important impulses for the modern development are provided by the monotheistic traditions with their emphasis on interiority and by Roman law concerning the construction of the »religio licita.« The conduct of the Catholic Church towards religious freedom over the past 200 years is then presented. At the Second Vatican Council one was able to provide a religious-theological foundation for the modern concept of religious freedom in a creative way (something which the secular state cannot offer). Not least of all for this reason the demand for religious freedom can be regarded today as prophetic witness.

Inszenierungen des interreligiösen Dialogs und sein Verhältnis zur Säkularität

von Ulrich Dehn

Was haben interreligiöser Dialog und Säkularität miteinander zu tun? Stehen sie in einem Verhältnis zueinander, das in Begriffen der gegenseitigen Förderung oder Behinderung zu verstehen wäre? Sind sie gegenseitige Teilbereiche voneinander? Ich beschränke mich hier auf einige Variationen des interreligiösen Dialog und darin wiederum auf dialogische Inszenierungen. Eine weitere Besonderheit ist zeitlicher Art: Ich mache einen Griff in die Geschichte und konzentriere mich zunächst auf das Hoch- und Spätmittelalter, um dann zur Frühen Neuzeit und zur Gegenwart fortzuschreiten. Daran soll herausgearbeitet werden, welche Typen von Verhältnisbestimmung zwischen Dialog und Säkularität es in den letzten tausend Jahren gab und welche Strukturmerkmale sie vereinigen.

1 Die Konstruktionen des Dialogs

Für die Religionsgeschichtsschreibung war das 19. Jahrhundert die Zeit der Religionsdialoge, die Zeit der Entdeckung des Friedens als Thema der Religionen und die Zeit der offen erkennbaren und erforschbaren weltweiten Durchdringung von religiösen Systemen. Am prominentesten hat dies damals der von der westlichen Forschung so genannte Neo-Hinduismus exerziert. Das Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 war eine erste große multilaterale Inszenierung der weltweiten Kommunikation der Religionen, jedoch reichen die Bemühungen und Anliegen, die friedliche Kommunikation der Religionen als einen Faktor zur Vermenschlichung der Welt zu gestalten und zu nutzen, tief in die Geschichte hinunter. Sie sind in geschichtlichen Epochen zu finden, in denen wenig Wissen über die jeweils anderen Religionen und keine nennenswerte Kenntnis ihrer originalen heiligen Schriften vorhanden war. Wichtige Unternehmen dieser Art sind uns bereits aus dem Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit überliefert. Was trieb die Konstrukteure der religiösen Kommunikation? Was waren ihre Anliegen, wie sahen ihre Mittel aus, von welchen konzeptionellen Entscheidungen waren ihre Ausführungen getragen? Aus der Beantwortung dieser Fragen ergeben sich Paradigmen der interreligiösen Inszenierung und Kriterien, die zu einer Verfeinerung der Konstruktion des Interreligiösen führen können.

Wichtige Stationen des Erkenntnisweges sind Petrus Abaelard (1079-1142), der seine Schrift *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (*Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*) kurz vor seinem Tod schrieb, aber nicht vollenden konnte, Raimundus Lullus/Ramon Lull (1232-1316), dessen Schrift *Liber de gentili et tribus sapientibus* (*Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*) von 1274 bis 1276 entstand, und Nikolaus von Kues (1401-1464), der seine Schrift *De pace fidei* unter dem Eindruck der Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen 1453 schrieb. Etwas mehr als ein Jahrhundert später begann der indische Großmogul Akbar mit seinem Projekt einer Einheitsreligion, die insbesondere die Muslime und Hindus versöhnen sollte. Eine partielle

Vergleichbarkeit weist das Unionsprojekt des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. aus dem Jahre 1817 auf. Elemente der genannten Unternehmungen sind im Projekt Weltethos enthalten, das seit 1990 von dem katholischen Theologen Hans Küng ausgeht. Über diese hier zu behandelnden Projekte hinaus wären folgende zu nennen:

- der zeitgenössische Versuch von Shafique Keshavjee, die werbende Präsenz der Weltreligionen als öffentliches Tribunal zu gestalten.[1]
- das Buch *Le Voyage de Théo* (*Theos Reise*) (1997, dt. 1998) von Catherine Clément, das sich in seiner Aufmachung an den Philosophie-Roman *Sophies Welt* anlehnt; es bietet eine Panorama-Reise durch die Religionen der Welt mit einem integrativen religiösen Einheitskonzept.

Den erwähnten Unternehmungen ist gemeinsam, dass sie Konstruktionen aus jeweils einer einzigen Feder darstellen und insofern für eine gegenwärtige Leserschaft zunächst Auskunft darüber geben, wie die jeweiligen Autoren die anderen Religionen sahen. Zweifelhaft ist, ob die mittelalterlichen Autoren Petrus Abaelard, Ramon Lull und Nikolaus von Kues den nichtchristlichen Religionen sonderlich freundlich und tolerant gegenüberstanden. Abaelard nimmt den Islam im Zuge der zeitgenössischen Stimmung gar nicht als eigenständige Religion wahr und lässt stattdessen den Juden und Christen mit einem »Philosophen« debattieren, Ramon Lull war zeitweilig dem Islam bzw. den »Sarazenen« keineswegs wohlwollend gesonnen, und der Cusaner war für seine Feindseligkeit gegenüber dem Islam bekannt.

Treibendes Motiv für die Dialog-Konstruktionen von fiktiven Gesprächen ist also überwiegend nicht ein religiöses, sondern ein säkulares, namentlich die Ansicht und Hoffnung, dass Religionen als gesellschaftliche Kräfte einen erheblichen Einfluss auf sozio-politischen Frieden und Unfrieden haben können, zumal in einer Zeit, in der die religiös-politische Symbiose dies erheblich direkter suggerierte als in Zeiten einer verblassenden religiösen Diskurs- und Definitionsmacht in der Öffentlichkeit.

Unter diesem Gesichtspunkt ist zunächst der Text von Petrus Abaelard zu betrachten, der auf den ersten Blick eine rein theologisch-philosophische Auseinandersetzung zwischen einem Christen, einem Juden und einem »Philosophen« darstellt, wobei zumeist unterstellt wird, dass hinter dem »Philosophen« ein Muslim vermutet werden müsse.

2 Petrus Abaelard: Die dialogische Apologie des frühscholastischen Christentums

Abaelard wurde 1079 im Südosten von Nantes als Sohn des Ritters Berengar geboren, verzichtete aber auf das adlige Leben und widmete sich ganz der Wissenschaft, um einer der bedeutendsten und umstrittensten Theologen und Philosophen der Frühscholastik zu werden. Zugleich nahm er zeit seines Lebens aufgrund der Vorwegnahme zahlreicher aufklärerischer Positionen innerhalb der kirchlichen Theologie und Philosophie eine Außenseiterrolle ein

1 Shafique KESHAVJEE, *Der König, der Weise und der Narr*, 1998, dt. München 2000.
2 Jörg ULRICH, Abaelard, Peter, in: Markus VINZENT (Hg.), *Metzler Lexikon christlicher Denker*, Stuttgart/Weimar 2000, 1.
3 Hans-Wolfgang KRAUTZ, Nachwort, in: Peter ABAELARD, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, 287-328, 290.
4 Vgl. KRAUTZ, Nachwort (wie Anm. 3), 307.
5 Insgesamt scheint mir fraglich, ob das Anliegen Abaelards so stark aus anderen Texten heraus und aus der Bezugnahme auf den »liberalen Geist des andalusischen Spaniens« heraus bestimmt werden darf, wie Krautz (296) dies tut, der an vielen Stellen die Nähe zur Ringparabel in ihrer Lessingschen Version sucht.

und kann insofern als »das *enfant terrible* der hochmittelalterlichen Kirche und zugleich der originellste Denker der frühen Scholastik« bezeichnet werden.[2] Abaelard lief seinen Lehrern Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon bald den Rang ab, wird aber 1121 und 1140 jeweils als Ketzer verurteilt, seine literarisch gut bezeugte Liebesbeziehung zu seiner Privatschülerin Heloisa findet ein jähes Ende durch seine durch den Onkel seiner Geliebten veranlasste Entmannung und beider Eintritt ins klösterliche Leben. Im damals tobenden Universalienstreit, d. h. in der Auseinandersetzung darüber, ob Allgemeinbegriffe nur in Gedanken existieren oder auf substanzielle Seinseinheiten (Entitäten) verweisen, nimmt Abaelard eine mittlere Position ein zwischen den Nominalisten, die der Meinung waren, dass Allgemeinbegriffe lediglich »Namen« (nomen) seien, als gedankliche Abstraktionen aus erfahrenen Dingen, und andererseits den radikalen Realisten, die die platonische Auffassung vertraten, dass Universalien tatsächlich auf real existierende Substanzen verweisen, die unabhängig von den wahrnehmbaren Objekten existieren. »Für Abaelard sind Allgemeinbegriffe Erzeugnisse des menschlichen Geistes: sie haben einen mentalen Status. Ihr Bedeutungsinhalt konstituiert sich durch semantische Setzungen der Sprachgemeinschaft.«[3] Er zweifelt den Sinn der kirchlichen Berufung auf die Tradition an und verweist auf widersprüchliche Aussagen der Kirchenväter: Man müsse wählen, das heißt: vernünftig theologisch argumentieren und selektieren. Das 1141 entstandene *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* steht unter der Vorgabe vernünftigen Argumentierens, unter der er sich mit den Gesprächspartnern einig weiß. Das Buch besteht aus einem kürzeren Gespräch zwischen Philosoph und Jude und einem längeren Gespräch zwischen Philosoph und Christ; an der Schwelle vom ersten zum zweiten Gesprächsgang lässt Abaelard den Philosophen seine Rolle als die des Erforschers der Standpunkte des Juden und des Christen definieren und den Richter zum Urteil anrufen, der an dieser Stelle (86f) sein einziges kurzes Votum spricht. Der »Philosoph« kann charakterisiert werden als Vertreter der antiken Philosophie der Stoa und des Epikureismus, der als Träger und Vertreter der natürlichen Offenbarung des Sittengesetzes unter den Nichtgläubigen auftritt.[4] Zunächst zeigt er im Gespräch mit dem Juden die Begrenztheit der mosaischen Gesetzgebung auf und bestreitet u. a. die Wertigkeit und Notwendigkeit der Beschneidung als geschichtlichen Einschnitt für Gottes Zuwendung zu den Menschen und als Ausgangspunkt des Sittengesetzes. Bereits der vorjüdische Noah und der Heide Hiob sind für ihn Beleg dafür, dass das natürliche Sittengesetz ausreicht und keiner Hinzufügung durch den Gottesbund mit Abraham/Mose bedarf. Anschließend muss er sich vom Christen die Begrenztheit des natürlichen Sittengesetzes nachweisen lassen. Dem *lex naturalis* stellt der Christ die Ableitbarkeit aller ethischen Entscheidungen und Tugendpfade aus Vernunftgründen (246f, 250f) gegenüber. Der Skopus des Gesprächs wird nicht enthüllt, da das Buch als letztes Werk Abaelards unvollendet blieb, und so gibt es keinen abschließenden Richterspruch, aber es kann, so Krautz, von der Botschaft einer »transzendenten Chancengerechtigkeit« ausgegangen werden, oder, noch etwas dichter am Text, von einer gemeinsamen Berufung auf eine vernunftbegründete Ethik und Tugendlehre, die von der Sache her als eine Vorabschattung des Projektes Weltethos von Hans Küng betrachtet werden kann. Auch wenn Abaelard an keiner Stelle ausdrücklich ein Anliegen formuliert, das sich direkt auf die säkulare Darstellung der Religion bezieht, gibt er mit den Themen der Tugendlehre und des Guten und Bösen einen Schwerpunkt auch für spätere fiktive »Religionsdialoge« vor. Er verbindet hier zwei Anliegen: das *säkular-religiöse Anliegen* einer gemeinsamen vernünftigen ethischen Grundlage, und das *apologetische Anliegen*, dass es der christliche Gesprächsteilnehmer ist, der dieses argumentativ vorträgt, wenn auch in deutlicher Absetzung von den theologischen Strömungen seiner Zeit, insbesondere der Tradition Augustins.[5]

3 Ramon Lull: Gespräch für den Frieden

Im Unterschied zu Abaelard, der seine Kenntnisse jüdischen Denkens vermutlich in der Studierstube erwarb, ist bei Ramon Lull (1232-1316) der Kontext des multireligiösen und multikulturellen Miteinanders im Mallorca des 13. Jahrhunderts deutlich prägend auch für seine Biographie. Nachdem sein Vater in der katalanischen Armee Jakobs I. von Aragon bei der Eroberung Mallorcas 1229 dabei war, wurde Ramon in Palma de Mallorca geboren, wo der katalanische König seinem Vater ein Lehen überlassen hatte. Auch nach der Reconquista machten die Muslime auf Mallorca noch ca. 30-40 % der Bevölkerung aus, die Juden hatten einen bedeutenden Platz im Geschäftsleben der Insel. Lull war kein Theologe, sondern Privatlehrer der Söhne des Königs, und begann nach seinem »Bekehrungserlebnis« 1263 mit dem Abfassen theologischer Bücher in der rationalistischen Tradition. Er will sich ganz der Verbreitung der christlichen Wahrheit widmen und zugleich die drei monotheistischen Traditionen miteinander ins Gespräch bringen, auch dies allerdings mit missionarischem Anliegen. Zu diesem Zweck lernt er Arabisch, das er letztendlich wohl besser beherrschte als Latein. Nachdem eine heftige dogmatische Auseinandersetzung mit seinem muslimischen Arabischlehrer blutig und mit dem Suizid des Lehrers endete, beschließt Lull, dass die missionarische Darlegung der christlichen Dogmen von der Dreieinigkeit Gottes und der Inkarnation nicht mit Gewalt, sondern nur auf der Basis von Vernunftgründen erfolgen könne. *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* entstand 1274-76 kurz nach dem 7. Kreuzzug (1270-1272), der unter wechselnder Führung (Frankreich/England) gegen Tunis und zur Entlastung der Kreuzfahrerstaaten geführt worden war. Es war nach eigener Aussage als Missions-Lehrbuch gemeint[6] und entwickelt eine Methode zur vernünftigen Herleitung von dogmatischen und ethischen Sätzen anhand der Kombination vorgegebener Eigenschafts- und Tugendbegriffe, graphisch dargestellt mit Hilfe von Bäumen und ihren Blüten, eine frühe Form der Computertechnik.

In der Rahmenhandlung des Buchs[7] grübelt ein »heidnischer Philosoph« über den Tod und gerät in so tiefe Niedergeschlagenheit, dass er beschließt, in einem tiefen, undurchdringlichen und unbewohnten Wald Ablenkung und Heilung von seiner Depression zu suchen. Zum anderen treffen die drei Weisen, ein Jude, ein Christ und ein Muslim (»Sarazen«) aufeinander, unterhalten sich über ihren jeweiligen Glauben und machen Halt bei fünf Bäumen an einer Quelle, die und deren Blätter ihnen von einer »Dame der Intelligenz« erklärt werden. Nach der Erklärung ruft einer von ihnen – und gibt damit die Rationale des Buchs –:

»Ach Gott! Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen. Da es ja nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, daß sich die Vielfalt der Völker zu

6 »Dieses Buch stellt eine Lehre und eine Methode vor, getrübte Geister zu erhellen und schlafende Große aufzuwecken, sowie Fremde und Freunde im gegenseitigen Kennenlernen miteinander zu verbinden, wenn sie die Frage diskutieren, für welche Religion der Heide sich wohl entschieden haben mag, um Gottes Wohlgefallen zu finden« (Ramon LULL, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Stuttgart 1998, 249). Zu Lulls Gesamtwerk und seiner Methode vgl. Erhard Wolfram PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke – die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)* (Band 1: Darstellung), Düsseldorf 1962.

7 Vgl. hierzu LULL, *Buch* (wie Anm. 6), Prolog (5-20), Theodor PINDL, Nachwort, in: LULL, *Buch* (wie Anm. 6), 259-306, bes. 285-291.

8 LULL, *Buch* (wie Anm. 6), 16f.

9 LULL, *Buch* (wie Anm. 6), 249.

einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion ...«[8]

Der Heide trifft die drei Weisen dort, und es kommt zu der Verabredung, ihn durch die vernunftgemäße Darlegung der Gründe für die Existenz Gottes und die Auferstehung aus seiner Verzweiflung zu retten und zum Glauben zu führen. Im Einklang mit der zitierten Vorgabe zeigt der Heide sich zutiefst irritiert, als er merkt, dass es nicht nur den einen monotheistischen Glauben, sondern die drei konkurrierenden Variationen gibt. Nach der Dramaturgie des Buchs verweigern die drei Weisen eine Kenntnisnahme seiner Entscheidung und verabreden, weiterhin fruchtbar miteinander zu ringen – diese »Der-Weg-ist-das-Ziel«-Philosophie des fruchtbaren Dauerdialogs wird auch von Shafique Keshavjee beherzigt, in dessen Buch der König seine Entscheidung über die als beste erachtete Religion am Ende programmatisch nicht bekannt gibt. Die Vorgabe des Buchs von Ramon Lull findet ihre Entsprechung im abschließenden Votum eines der drei Weisen: »Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.«[9]

Im Verlauf des Gesprächs haben zunächst der Jude, dann der Christ und schließlich der Muslim die Möglichkeit, orientiert an der Methode der Blüten des Baums die jeweilige Lehre darzulegen, anhand der Regel, dass nur der Heide mit Fragen unterbrechen darf, nicht die beiden anderen. Mit der kenntnisreichen Darstellung islamischen Glaubens aus dem Munde des »Sarazenen« zeichnet Lull sich vor vielen Autoren des 13. Jh.s aus, die damals noch nicht bereit waren, den Islam als etwas anderes denn als eine Form der christlichen Häresie wahrzunehmen. Er lässt ihn allerdings unvermeidlich mit dem trinitarischen Gottesgedanken kollidieren (196): Das zivilgesellschaftliche Anliegen Lulls geht nicht so weit, dass er, wenn auch nur in seiner Inszenierung, die Glaubensstränge schnell miteinander versöhnen wollte, sondern er setzt auf den ununterbrochenen Diskurs mit der Aussicht des daraus entspringenden Friedens, oder eben des Friedens in Gestalt des ununterbrochenen Diskurses. Jedoch legt der Duktus der Argumentation nahe, dass Lull, der in erster Linie Missionar ist, das christliche Dogma als vernünftig herleitbar als Grundlage eines künftigen gemeinsamen Glaubens betrachtet haben dürfte.

4 Nikolaus von Kues: Himmlisches Friedensschauspiel

Etwas anders ist dies wiederum bei Nikolaus von Kues (1401-1464), der in seinem himmlischen Schauspiel auch schon einen dogmatischen Konsensus konstruiert, der in irdischen Debatten nicht so schnell herzustellen wäre. Der in Kues an der Mosel geborene Universalgelehrte wurde, obwohl er nie formal Theologie studiert hat, später der erste deutsche Kardinal sowie bedeutender Mathematiker und Religionsphilosoph und wurde in den letzten Jahren seines Lebens als möglicher Papstnachfolger gehandelt.

Seine Schrift *De Pace Fidei* (Der Friede des Glaubens, »Die Toleranz«) entstand 1453 nach der Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen und erfährt in der Literatur normalerweise eine sehr wohlwollende Rezeption als bahnbrechend für einen allgemeinen Begriff von Religion und für seine Akzeptanz mehrerer religiöser Vollzüge und ihre gegenseitige Bezugnahme im interreligiösen Gespräch. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Cusaner das Werk von Ramon Lull kannte. Seine Position gegenüber dem Islam geht deutlicher aus dem

einige Jahre später verfassten Werk *Cribratio Alkorani* (1460/61) hervor, der *Sichtung des Korans*, die allerdings weder als »gewissenhafte Auslegung« des Korans gemeint ist, noch zu einem rechten Verständnis des Koran anleiten soll, sondern als apologetisch-missionarische Schrift zur Lesung des Korans vom Evangelium her konzipiert ist. Seine Einschätzung der Muslime geht aus dem Anfang des widmenden Vorworts hervor: »Nimm hin, heiligster Vater, dies von deinem demütigsten Diener im Eifer für den Glauben verfaßte Büchlein, auf daß du, wenn du nach Weise deines Vorgängers, des dreimal heiligen Papstes Leo, der die nestorianische Ketzerei [...] verdammte, die aus jener entstandene muhammedanische Sekte mit demselben Geiste [...] als irrig und verwerflich erweisen wirst, alsbald einige wissenschaftliche Materialien zur Hand habest«.[10]

Es geht Nikolaus darum, »die Muslime gleichsam an die Hand zu nehmen, um sie zum Verständnis des christlichen Glaubens zu führen«.[11] *De Pace Fidei* nun ist in Gestalt eines Gesprächs gehalten, das 17 Vertreter verschiedener Nationen als Repräsentanten diverser in Mitteleuropa damals bekannter Religionen führen, eine fiktive Gerichtsverhandlung vor Gott als Richter im »Himmel der Vernunft«. Nikolaus beklagt zu Beginn, dass aus der Vielzahl der religiösen Orientierungen und der Diversität der Riten Unfrieden, ja Krieg entstehe, und er formuliert in der ersten Szene seines Schauspiels folgendes Programm:

»Wenn aber diese Riten-Verschiedenheit vielleicht nicht abzuschaffen oder (deren Beseitigung) nicht sinnvoll ist – die Verschiedenheit trägt ja zur Frömmigkeit bei, wenn ein jedes Land mit je seinen religiösen Ausdrucksformen umso eifriger darum bemüht ist, daß diese Dir als dem König gefallen –, dann soll wenigstens, wie Du einer bist, (auch) die Religion eine und die anbetende Verehrung eine sein«.[12]

Doch spätestens in der 9. Szene wird deutlich, dass diese vermeintliche Offenheit für eine für alle akzeptierfähige Religion die Wege einer vernunftgemäßen Herleitung des christlichen Dogmas nicht verlässt: »Auch die Araber und alle Weisen werden auf Grund dieser Überlegungen leicht einsehen: die Dreifaltigkeit ablehnen, bedeutet die göttliche Fruchtbarkeit und Schöpferkraft leugnen; und daß die Dreieinigkeit zugestehen die Absage an eine Vielheit und Mitteilhaberschaft von Göttern ist [...] In dem Sinn, wie die Araber und Juden die Dreieinigkeit ablehnen, muß sie gewiß von allen abgelehnt werden. Doch so, wie die Wahrheit der Dreieinigkeit soeben entfaltet wurde, muß sie von allen angenommen werden«.[13]

Die Gespräche, die »Petrus« und »Paulus« mit den Vertretern verschiedener Religionen führen – diese sind normalerweise als Länder- oder Ethnienvertreter benannt, nur der Jude tritt als solcher auf –, führen dazu, dass die unterschiedlichen Riten als auf eine einzige Religion hinweisend identifiziert werden – es ist dies die vernünftig nachgewiesene christliche Form der Gottesverehrung. In der abschließenden 19. Szene heißt es entsprechend:

»Es wurde also im Himmel der Vernunft auf die geschilderte Weise Eintracht unter den Religionen beschlossen. [...] Sie [die Weisen aller Religionen] sollten sich [...] in Jerusalem

10 NIKOLAUS von Kues, *Sichtung des Alkorans*, hg. von Ernst HOFFMANN, übers. von Paul NAUMANN, mit Anmerkungen von Gustav HÖLSCHER, Hamburg 1943, 77.
11 Ludwig HAGEMANN, *Christentum contra Islam – eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999, 69.
12 *De Pace Fidei – Die Toleranz – La tolleranza*. Ein Schauspiel von NIKOLAUS von Kues, hg. von Philipp STEGER, Brixen 2001, 28.
13 *De Pace Fidei* (wie Anm. 12), 66.
14 *De Pace Fidei* (wie Anm. 12), 118.
15 Vgl. Heike FRANKE, *Akbar und Ǧahāngīr*. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild, Hamburg 2007, 73f.
16 Vgl. FRANKE, *Akbar und Ǧahāngīr* (wie Anm. 15), 187.
17 Vgl. FRANKE, *Akbar und Ǧahāngīr* (wie Anm. 15), 333.

als dem gemeinsamen Zentrum versammeln und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf diesem einen ewigen Frieden aufbauen, damit im Frieden der Schöpfer aller gepriesen werde, dem in Ewigkeit Lobpreis gebührt. Amen.«[14]

Nikolaus akzeptiert also die Faktizität der unterschiedlichen Religionen, aber unter dem Eindruck der osmanischen Einnahme Konstantinopels scheinen ihm das christliche Abendland und die von ihm damit verknüpfte Säkularität seiner Welt nur rettbar, wenn andere Religionen einschließlich der Hindus das eine Dach des Christentums als vernünftige Basis für einen Religions- und damit auch weltlichen Frieden zu ihrer Sache machen. So wie es bei Abaelard die Vernünftigkeit des christlichen Sittengesetzes war, die auch der an antiker Philosophie der Stoa und des Epikureismus orientierte Gesprächspartner und der Jude akzeptieren konnten, ist es bei Ramon Lull und dem Cusaner die Vernünftigkeit des christlichen Dogmas. Ihnen allen muss attestiert werden, dass die kenntnisreiche Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Akteuren und ihren Traditionen erstaunlich unpolemisch ausfällt, obwohl insbesondere Lull und Nikolaus für ihre anti-islamische Haltung bekannt waren.

Indem somit den Religionen in fiktiven Szenarien Toleranz gegenüber dem Christentum suggeriert wird, eignet sich dies umso mehr als zivilreligiöses Bindeglied im säkularen Friedensanliegen.

5 Das tauhīd-i ilāhī / din ilahi des Großmoguls Akbar (Indien, 16. Jh.)

Das 16. Jahrhundert führt uns nach Indien in das Reich des Großmoguls Akbar (1542-1605). Seit 1570 wurden am Hofe Akbars Gespräche durchgeführt, die Vertreter unterschiedlicher Religionen zusammenbrachten und nach einigen Jahren zu den berühmten Religionsdiskussionen führten, die Akbar mindestens im Europa des 19. und 20. Jh.s den Ruf des toleranten und multireligiös offenherzigen Herrschers einbrachten. Diese Gespräche dienten auch der Pflege des traditionellen Images eines weisen und gerechten Herrschers, der seine Zeit mit Wissensanreicherung und Austausch zubringt.[15]

Einen den mittelalterlichen christlichen Projekten vergleichbaren Versuch aus nichtchristlicher Perspektive unternahm Akbar, als er auf dem Hintergrund von Islam, Christentum, Brahmanismus und Zoroastrismus eine neue Einheitsreligion namens *tauhīd-i ilāhī* (»Bekenntnis der Einheit Gottes«) bzw. *din ilāhī* (»göttlicher Glaube«) zu stiften versuchte. Akbar nahm damit eine Richtung unter den muslimischen Gelehrten zur Kenntnis, die 1000 muslimische Jahre nach dem Tod Muhammads die Gültigkeit seiner Botschaft als erloschen erklärte und manche Kritik an Muhammads Lebensführung erhob. Es zeichnete sich eine Art chiliastischer Zerfaserungsstimmung ab. Akbar sah nun keinen Grund mehr, am Islam als Staatsreligion festzuhalten, und deklarierte 1582 eine neue multikonfessionell orientierte Religion als verbindlich und sich selbst nach dem Vorbild eines mystischen Ordens zum obersten Sufi-Meister. Er wollte damit »sektiererische Streitereien« insbesondere zwischen den »72 Sekten des Islam und der Hindus« unterbinden und die »Regel des universalen Friedens« verbindlich machen.[16] Als vereinigendes transzendentes Symbol wurde die Sonne gewählt, deren zentrale kultische Stellung seiner Ansicht nach allen Glaubensrichtungen plausibel erscheinen konnte. Dies führte zur Formel »Eine Sonne, ein Gott, ein Padischah«, die zugleich die Rolle Akbars nicht nur als Schöpfer eines neuen Glaubens, sondern auch als religiös legitimierten Herrscher und als Kulmination der Heilsvorstellungen aller Religionen symbolisierte.[17]

Das Projekt war ausdrücklich im Rahmen einer pragmatischen Integrationspolitik zur Sicherung der Macht in einem multireligiösen Staat angesiedelt, stand also unter der selben Motivation wie im 3. Jahrhundert v. Chr. die mutmaßliche Förderung des Buddhismus durch den nordindischen Kaiser Ashoka und sein »*Ashokadharma*«.[18] Akbars Projekt, das von seinem Sohn Ğahāngīr (1569-1627) fortgeführt und vollendet wurde, scheiterte allerdings, der von ihm propagierte neue Glaube setzte sich nicht als Massenphänomen durch, zumal die Alkohol- und Opiumsucht Ğahāngīrs eine nachhaltige Durchsetzung dieser religiösen Herrschaftsideologie erschwerte.[19] Das Konzept des *tauhīd-i ilāhī* folgte demselben Grundgedanken, der schon bei Ramon Lull und dem Cusaner beobachtet werden kann: es war die Inszenierung eines mutmaßlich vernünftigen und für alle einsichtigen Projektes durch einen einzelnen gestaltenden Denker um einer klar umrissenen politischen Funktion willen, im Dienste eines Staates, den Akbar mit Hilfe einer Reihe von Maßnahmen auf eine mehrere Religionen tolerierende und auf eine Einheitsreligion hinführende Säkularität hin umgestalten wollte. Es ging um religiöse Toleranz mit der Absicht der Übereinkunft um einer integrativen Funktion willen, ein Projekt, das dem des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm III. strukturell ähnelte, als dieser um des religiösen – und säkularen – Friedens willen die beiden reformatorischen Flügel der Lutheraner und der Reformierten aus Anlass des 300. Jahrestages der Reformation 1817 zu einer evangelischen Unionskirche zusammenführte und sie aufforderte, gemeinsam Abendmahl unter Brechung des Brotes zu feiern.[20] Das Projekt Akbars jedoch war durch die Kulmination religiöser und politischer Herrschaft in Personalunion und die gegenseitige Instrumentalisierung der beiden Bereiche geprägt. Unbotmäßigkeit im einen Bereich hatte Sanktionierung auch im anderen Bereich zur Folge.

Die Beispiele Akbar und Friedrich Wilhelm III. dürfen nicht überstrapaziert werden, denn hier wurde der Dialog nicht einmal fiktiv konstruiert, sondern es wurden hoheitliche Maßnahmen vollzogen: Die Säkularität des interreligiösen Konstruktes wurde durch die säkulare Trägerschaft des jeweiligen Projektes gewährleistet.

6 Das vernünftige Sittengesetz: Projekt Weltethos

In der Tradition Abaelards kann der Versuch von Hans Küng gesehen werden, die religiöse Menschheit bei gemeinsamen ethischen Grundwerten zu behaften, einem »Weltethos«, das ein ethisches »Minimum« über die Grenzen religiöser Traditionen hinaus anbietet. Das Projekt Küngs bietet ein »Orientierungswissen« in Gestalt einer wirtschaftlichen und politischen Analyse der Weltwirklichkeit und ihrer Probleme sowie einer möglichen Lösung, es schlägt eine theologisch-religionswissenschaftliche Analyse vor, die auf dem Weg über die These der Unausweichlichkeit des Religionsfriedens für den Weltfrieden zu einem ethischen Minimalkonzept gelangt. Zum einen wird der überreligiöse Charakter des Projektes im Sinne einer die Religionen übergreifenden Perspektive betont, zum anderen ein Anspruch über den Bereich religiös glaubender Menschen hinaus geltend gemacht. Ein wichtiges Anliegen ist, das »Weltethos« als möglichen Grundkonsens aller Religionen (und Kulturen) nachzuweisen und den Dialog insbesondere der drei monotheistischen Traditionen (»Trialog«) zu fördern.[21] Die »Vier unverrückbaren Weisungen« lauten:

1 Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben,
2 Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Weltwirtschaftsordnung,
3 Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit,
4 Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.[22]

Ungeachtet der Kritik, die gegenüber dem Projekt laut geworden ist – religionswissenschaftlich problematische Sicht der Religionen als korporativer Subjekte, Überbetonung des religiösen Anteils an Konfliktkonstellationen, Unterbearbeitung der kreativen Anteile des Konfliktiven und Disharmonischen – , sind hier zunächst die Strukturparallelen zu den anderen Projekten zu notieren. Das Anliegen des vernünftigen Sittengesetzes Abaelards wird hier ergänzt durch ein interreligiöses Gesamtunternehmen, das in seiner Dimension der Sache nach an das Projekt Akbars erinnert, wenn auch ohne die auf die Person Akbars und seines Sohnes bezogenen Aspekte der doppelten Legitimation religiöser und politischer Herrschaft. Auch wenn das Projekt inzwischen dank einer finanziell starken Trägerschaft breit verankert ist und stark mit dem Netzwerk der »abrahamischen Trialoge« verknüpft ist, haucht es gemeinsam mit den anderen Projekten die Inszenierung durch die eine Person Küng und die von Küng ausgehenden konzeptionellen Weichenstellungen, die durch Autoren wie Karl-Josef Kuschel und Martin Bauschke gestützt werden.[23] Das Projekt bezieht seine Plausibilität aus der direkten Verknüpfung mit der politischen Dimension. Sein Slogan lautete zunächst: »Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog«, und in aktueller Version: »Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen«.[24]

Das Projekt Weltethos[25] stellt den Zusammenhang Dialog und Säkularität programmatisch her, auch wenn konzeptionell umstritten ist, ob der so konstruierte Wirkungszusammenhang mehr als appellativ gedacht sein kann. Tatsächlich bewegt sich das Projekt Weltethos, selbst wenn es sich jetzt eines großen Umfeldes der Kooperation und einer breiten Aktivitätspalette erfreut, im Rahmen eines festgeprägten Theoriegefüges, das im perspektivischen Niveau nicht wesentlich über die ebenfalls kundigen und gelehrten, aber

18 Romila THAPAR, *Ašoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford 1963; Romila THAPAR, *A History of India*, Vol. 1, Harmondsworth (Penguin Books) 1966, 72-91; Ulrich SCHNEIDER, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 142-158.
19 Vgl. FRANKE, *Akbar und Ğahāngīr* (wie Anm. 15), 26of.
20 Vgl. Hermann LÜBBE, Religion in kulturellen und politischen Modernisierungsprozessen – Zur Aufklärung über die Aufklärung, in: Christina v. BRAUN/Wilhelm GRÄB/Johannes ZACHHUBER (Hg.), *Säkularisierung – Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin 2007, 43-59.
21 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990; *Erklärung zum Weltethos*. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, hg. von Hans KÜNG /Karl-Josef KUSCHEL, München 1993; *Weltfrieden durch Religionsfrieden*. Antworten aus den Weltreligionen, hg. von Hans KÜNG/Karl-Josef KUSCHEL, München 1993.
22 Vgl. *Erklärung zum Weltethos* (wie Anm. 21), 29-40.
23 Um genau diesen Eindruck der perspektivischen Monokultur zu vermeiden, wurden etwa in dem Band »Weltfrieden durch Religionsfrieden« »Antworten aus den Weltreligionen« gesammelt, die sich im Duktus des Weltethos-Denkens bewegen.
24 Der letztere Slogan lag dem Buch »Projekt Weltethos« zugrunde, während der erstere als widmendes Motto der späteren Buchveröffentlichungen dient.
25 Zur Kritik des Projektes vgl. Hans KESSLER, Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverhältnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos, in: *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, hg. v. DEMS., Darmstadt 1996, 1-32, bes. 16-18; Michael WELKER, Gutgemeint – aber ein Fehlschlag. Hans Küngs »Projekt Weltethos«, in: *Evangelische Kommentare* 6 (1993) 354-356; Michael WELKER, Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng, in: *Evangelische Kommentare* 9 (1993) 528f.

eindimensionalen Konstruktionen aus dem 11. bis 15. Jahrhundert hinausgeht. Es verarbeitet aber auf spezifische Weise, dass interreligiöser Dialog immer schon als solcher an der Säkularität partizipiert und zu ihr in einem wechselseitigen Prägungsverhältnis steht und nicht von außen etwas zu ihr beiträgt.

7 Fazit

An den skizzierten Projekten lässt sich ablesen, dass das Unternehmen des interreligiösen Dialogs, im hier behandelten Falle des aus einer Hand inszenierten und konstruierten Dialogs, konzeptionell oder realpolitisch nicht etwa Säkularität behindert oder beeinträchtigt, sondern im Gegenteil sie affirmiert, auch ohne dies ausdrücklich zum Programm zu machen: Im Rahmen dieser affirmativen Dynamik kann er unterschiedlich direkte Formen der sozialen und politischen Programmatik entwerfen und verfolgen, aber selbst wenn er eine dezidiert religiöse Konzeption verfolgt, ist dies eine Methode der Säkularitätsgestaltung im Gestus der angeblichen Verweigerung gegenüber dem Säkularen. Der interreligiöse Dialog lebt von seiner inszenierenden Gestaltung und Konstruktion von der Art, wie sie hier vorgestellt wurde, oder von der nachträglichen interessegeleiteten Interpretation und Lesung eines wie auch immer gestalteten Dialogs mit der Absicht, diesen als Erfolg in die Geschichte einzuschreiben oder als gescheitert zu erklären – d. h. ein Dialog, der gelingen und zum Projekt der Säkularität produktiv beitragen soll, lebt vom guten Willen seiner Interpreten.

Wenn ich einen Begriff von Säkularität unterlege, der jenseits der Stürme der Aufklärung die Akzeptanz dessen meint, »was es in der Welt gibt«, ohne eine Dominanz des Religiösen oder eine Dominanz des das Religiöse zurückdrängen wollenden »Weltlichen«, das dann wiederum zu definieren wäre[26], wenn ich also von einer solchen Definition ausgehe, in der geschehen darf, was geschieht, hat der interreligiöse Dialog eine mehrfache Rolle:

- Er ist zum einen ein unabdingbarer Bestandteil von Säkularität, und zwar in einer noch einmal deutlich prägnanteren und offenkundigeren Weise als Religionen und Religiosität. Der Dialog ist eine der Maßnahmen von Religionen, in die Säkularität einzutreten und sich ihr nicht zu verweigern.
- Er gestaltet die Säkularität kritisch mit und trägt zu *ihrer* Dialog- und allgemeinen Kommunikationsfähigkeit bei.
- Die innerreligiöse Verständigungsdynamik ist unter dem Gesichtspunkt einer Verhältnisgestaltung zur Säkularität zwar auch integraler Bestandteil des Dialogs, aber in diesem Gefüge erst zweitrangig nach der extrovertierten Dimension, d. h. nach dem Anliegen, gemeinsam mit ethischer Option an die allgemeine Öffentlichkeit zu treten.

Dies ist der Grund dafür, dass z. B. in den mittelalterlichen Projekten auch unabhängig von dem evtl. nicht vorhandenen Wohlwollen der Autoren gegenüber den anderen religiösen Traditionen das säkulare Anliegen eine vollgültige Legitimation und Plausibilität der Unternehmungen begründete und Ramon Lull und den Cusaner geradezu dazu nötigte, auch den von ihnen aus unterschiedlichen Gründen missbilligten Islam ohne polemische Leidenschaft in den Dialog einzubeziehen.

Insofern ist der interreligiöse Dialog Bestandteil der Säkularität, also eines gesellschaftlichen Miteinanders jenseits von Säkularisierung als Prozess und jenseits von Säkularismus, er lebt von ihr und arbeitet ihr kritisch zu, ohne völlig in ihr aufzugehen und ohne dass darüber der Dialog des Religiösen und die Verständigung über religiöse Identitäten ihre Wertigkeit verlören oder gar untergingen.

Zusammenfassung
Vom Mittelalter bis in die Gegenwart hinein hat es zahlreiche Inszenierungen des interreligiösen Dialogs gegeben: Werke von Peter Abaelard, Ramon Lull, Nicolaus von Cues, die Projekte des indischen Großmoghuls Akbar, die preußische Union von Friedrich Wilhelm III., das Projekt Weltethos Hans Küngs u. a. Diese Projekte galten je auf unterschiedliche Weise der Gestaltung der Säkularität und dem Ziel von Frieden, Integration und Verständigung, auch wenn ihre Initiatoren im Einzelnen möglicherweise Vorurteile und innere Barrieren zu überwinden hatten. Sie zeigen auch, dass interreligiöser Dialog ein Topos der Inszenierung, der gut gemeinten Interpretation und der wohlwollenden Konstruktion ist, um Gutes bewirken zu können.

Abstract
From medieval times up to the present there have been numerous stagings of interreligious dialogue: works by Peter Abelard, Raymond Lull, Nicholas of Cusa, the projects of the Indian Great Mughal Akbar, the Prussian Union of Frederick William III, the global ethics project of Hans Küng and others. These projects, each in its own way, pertained to the shaping of secularity and to the goals of peace, integration and understanding, even if their initiators might have had to overcome biases and inner obstacles in particular cases. They also show that interreligious dialogue is a topos of staging, of well-meant interpretation and of benevolent construction in order to be able to do good.

26 Vgl. hierzu insbesondere den einleitenden Teil des Aufsatzes von Richard SCHRÖDER, Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: v. BRAUN / GRÄB / ZACHHUBER, *Säkularisierung* (wie Anm. 20), 61-73.

Dialoge, Dispute, Diskussionen

Interreligiöse Gespräche in der Ostasienmission

von Claudia von Collani

1 Dialog, Disput, Diskussion

In der Begegnung zwischen Religionen ist »Dialog« eines der großen Schlagworte. Sprechen wir heute davon, so verstehen wir darunter meist das Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Religionen oder Konfessionen auf gleicher Ebene, wobei es nicht das Ziel ist, den anderen zu bekehren. Zwar sollen Unterschiede klar aufgewiesen werden, doch wichtiger ist es wohl noch, die Gemeinsamkeiten mit den anderen zu finden und zu betonen. Das Herausstreichen der Unterschiede hilft, die eigene Identität zu definieren, während gemeinsame Grundlagen, Ziele und Aufgaben weiterführen sollen. Vorausgesetzt werden bei den Teilnehmern gewisse Kenntnisse über die andere Religion. Dazu kommen Offenheit, Toleranz und Einfühlungsvermögen, um einen Dialog zu ermöglichen. Dialoge setzen einander in etwa ebenbürtige Partner voraus und sie zielen nicht auf den Sieg über den anderen ab. Solche Dialoge, die meist zwischen den Vertretern der großen Weltreligionen geführt werden, also zwischen Christen verschiedener Konfessionen, Muslimen, Juden, Buddhisten, Hindus oder anderen Religionen, sind jedoch keine Erfindung unserer Zeit.[1]

Religiöse Gespräche sind als literarische Disputationen und Dialoge schon aus der Frühzeit des Christentums sowohl mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft als auch mit Philosophen der damaligen Zeit überliefert. Sie sollten vor allem dazu dienen, die geistige und kulturelle Ebenbürtigkeit des Christentums zur heidnischen Philosophie zu zeigen,[2] oder auch die andere Seite von seiner Vortrefflichkeit zu überzeugen.[3] Obwohl viele dieser Dialoge der Prä-Evangelisierung dienten, gab es auch solche, die dieses Ziel nicht hatten und die daher mehr den heute angestrebten Dialogen ähneln.

Neben den schon erwähnten Dialogen gibt es noch Dispute und Diskussionen. Letztere sollen nur verschiedene Argumente vorstellen, müssen aber zu keinem Ergebnis kommen. Dispute haben das eindeutige Ziel, die andere Partei durch die besseren, logischen Argumente zu besiegen. Ihr Ziel ist es teilweise auch, den Intellekt anhand eines gelehrten, sachlichen Gesprächs mit einem möglichst ebenbürtigen Partner zu schulen. So ging und geht es bei akademischen Disputen nur um die Beweisführung und Übung als solche. Vor allem im Mittelalter gehören diese Dispute zur akademischen Ausbildung.

Die religiöse Disputation war ursprünglich eine Form des Glaubensgespräches zwischen Juden und Christen, wobei es vor allem um die verschiedenen Auslegungen bestimmter Verse des Alten Testamentes ging. Die Christen interpretierten sie in dem Sinne, dass Jesus der erwartete Messias sei, während die Juden in der Schrift eine unendliche Zahl von

1 Siehe Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission.* Geschichte, Theologie, Ethnologie, Graz 1992, 120; *Lexikon Missionstheologischer endGrundbegriffe*, hg. v. Karl MÜLLER / Theo SUNDERMEIER, Berlin 1987, 65-68; Jacques WAARDENBURG, Religionsgespräche I, in: *Theologische Realenzyklopädie* 28, Berlin 1997, 632-639.

2 *Lexikon für Theologie und Kirche* III, Freiburg 1986, cols. 339f.

3 WAARDENBURG, Religionsgespräche (wie Anm. 1), 634.

4 *RGG* II, Tübingen 1999, cols. 875f.

5 WAARDENBURG, Religionsgespräche (wie Anm. 1), 635.

6 http://de.wikipedia.org/wiki/Platon (21. Dezember 2010).

wahren Bedeutungen sahen, d. h. es gab keine letzte Wahrheit. Bis ins Mittelalter stellten Disputationen als Religionsgespräche ein Mittel der Auseinandersetzung mit anderen Religionen dar, besonders mit Islam und Judentum. Die formalisierte Disputation war neben der Vorlesung wichtiger Bestandteil in der Scholastik.[4]

2 Verschiedene Formen des Gesprächs in der Geschichte

1 Literarische Modelle des Dialogs: Für den religiösen Dialog gibt es zwei berühmte literarische Beispiele, nämlich Pierre Abaillard (*Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*) und Ramón Llull (*Liber de gentili et tribus sapientibus*). Bei diesen klassischen Dialogen bleibt die Entscheidung für eine Religion, zumindest für den Leser, offen, d. h. es wird keine Religion bevorzugt. Ein späteres literarisches Beispiel wäre das Drama »Nathan der Weise« von Lessing.

2 Die missionarische Disputation: Der Missionar, von der Wahrheit und unbedingten Vortrefflichkeit seiner Religion überzeugt, lehnt die anderen Religionen als Heidentum ab. Immerhin will er die anderen durch vernünftige Argumente von der Richtigkeit seiner Religion überzeugen und nicht durch Gewalt.[5] Belegt sind solche missionarischen Dispute vor allem mit Buddhisten, so in Yamaguchi in Japan, oder in Tibet die Dispute von Antonio de Andrade mit tibetischen Lamas.

3 Das höfische Streitgespräch vor Herrschern: Eine Abart der religiösen, von oben verordneten Disputationen sind religiöse Streitgespräche in Präsenz des Herrschers, wobei die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Religion, im Gegensatz zu der obigen Disputation, mehr oder weniger offen bleibt. Beispiele: die Dispute von Willem van Rubroek mit Vertretern anderer Religionen vor dem Großkhan der Mongolen, oder die Dispute der Jesuiten vor dem Kaiser des Mogulenreichs in Indien.

4 Das dialogische Lehrgespräch: Die dialogische Methode des Lehrgesprächs als Alternative zur Lehrschrift und Rhetorik wurde vor allem von Platon entwickelt.[6] Beim dialogischen Lehrgespräch unterrichtet der Lehrer oder Meister seine Schüler nicht mit einem Monolog, sondern stellt ihnen entweder Fragen, die sie auf die richtige Spur führen, oder lässt sie fragen. Diese Methode richtet sich häufig auch an erwachsene »Schüler«. Diese sollen vor allem auf den richtigen Weg geführt werden, der jedoch eine innere Entscheidung erfordert, die nicht nur auf der Ratio beruht. Der Lehrer/Meister achtet dabei seine Schüler und versucht sie zu fördern und sie allmählich zu überzeugen, manchmal auch indirekt oder mit Hilfe von ungewöhnlichen Mitteln: Rätseln, Gleichnissen, Paradoxen, Anekdoten, Lebensweisheiten. Auch von dieser Methode gibt es klassische Beispiele: Sokrates, Platon, Konfuzius, Johannes den Täufer, Zen-Meister und vor allem Jesus. Aus der Chinamission wären die Gespräche zu nennen, die von den Jesuiten mit chinesischen Gelehrten geführt wurden. Beispiele: Matteo Ricci, Giulio Aleni.

2.1 Literarische Streitgespräche in Europa

Die beiden bekanntesten Beispiele solcher Gespräche stammen von Petrus Abaelardus (Pierre Abaillard, 1079-1142), einem französischen Theologen, Philosophen, Frühscholastiker und sozusagen Vorläufer der Aufklärung, und von Ramón Llull (1232-1316).

Mit seiner Schrift *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* aus dem Jahr 1142 (sie blieb unvollendet) wird Abaelard als Vorläufer des interkulturellen Dialogs betrachtet, und dies zur Zeit des Ersten Kreuzzugs (1096-1099). Dabei repräsentieren die drei Gesprächsteilnehmer (sectae fidei) die drei Glaubensstadien der Religion: der Philosoph oder

Heide, eigentlich ein Muslim, steht für das Heidentum mit dem ungeschriebenen, natürlichen Sittengesetz (lex naturae), der Jude für das mosaische Gesetz (lex mosaica), während der Christ die lex evangelica repräsentiert, die höchste Stufe der drei Gesetze, wobei jede zu ihrer Zeit gültig ist und daher auch zur Erlösung führen kann. Die Diskussion findet jeweils zwischen dem Philosophen und mit dem Juden sowie mit dem Christen statt, während Jude und Christ gar nicht miteinander sprechen, d. h. es handelt sich um Dialoge zwischen Philosophie und Religion. Der Philosoph möchte dabei prüfen, welche der Religionen am besten mit der Vernunft und dem natürlichen Sittengesetz übereinstimmt. Es geht nicht um eine Lösung von Problemen, sondern die Teilnehmer werden zum Weiterdenken angeregt. In der Verwirklichung des Guten sollen das menschliche Glücksstreben und der göttliche Erlösungswille einander begegnen. Das höchste Gut ist die Schau des einen Gottes, woran alle Menschen teilnehmen, wenn sie sich der Nächsten- und Gottesliebe öffnen.[7]

Der katalanische Theologe und Philosoph Ramón Llull (Raimundus Lullus) beschreibt in seinem Werk *Liber de gentili et tribus sapientibus*[8] die Situation der jüdisch-christlich-muslimischen Koexistenz in Spanien vom 10.–15. Jahrhundert, wobei er von allen drei Religionen beeinflusst wurde. Er suchte das Gespräch mit dem Islam, doch durchaus mit dem Ziel der Bekehrung. Von ihm stammen nicht nur fingierte Dialoge mit Muslimen (*Disputatio fidelis et infidelis*, 1308),[9] sondern er führte 1306 auch eine ausgiebige Disputation mit einem Moslem im Gefängnis von Bugia (Afrika). Die Gelehrten der Pariser Universität forderte er zur Missionstätigkeit auf; anhand einer Disputation zwischen einem Heiden und einem Christen wies er auf die Schwierigkeiten hin.[10] Die drei Weisen seines Buches stellen dabei die Vertreter der drei abrahamitischen Religionen dar, während der »Heide« sich am Ende des Buches unter großer innerer Bewegung (die sich nach außen hin durch Tränen manifestiert) zu einer der drei Religionen bekehrt, wobei aber unbekannt ist, zu welcher. Die drei Weisen hingegen beschließen, bevor sie sich in Freundschaft trennen, das Religionsgespräch so lange fortzusetzen, »bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen. Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.«[11]

2.2 Die missionarische Disputation

Wurden die beiden anderen abrahamitischen Religionen zwar einerseits häufig abgelehnt und bekämpft, so wurde doch oft auch das Einigende zwischen allen dreien anerkannt, nämlich der Monotheismus. Das »Heidentum« hatte auch seinen Wert, denn die Heiden, die noch unter der »lex naturae« standen, konnten durch Gottes Gnade auch erlöst werden. Größere Probleme in der Missionspraxis gab es jedoch in der Frühen Neuzeit mit noch lebenden Naturreligionen, so wie die der Azteken, oder mit dem Buddhismus; denn beide wurden als »Götzendienst« angesehen, weil es verschiedene Gottheiten in ihnen gab. Entsprechend wurde mit Vertretern dieser Religionen disputiert. Der erste bekannte Disput mit Buddhisten stammt aus dem 13. Jahrhundert (Willem van Rubroek, s. u.). Weitere Dispute gab es in den frühen Missionen der Jesuiten in Japan und in Tibet.

In Japan begegneten die Jesuiten zum ersten Mal dem Mahayana-Buddhismus. Die Japaner selbst waren für die Jesuiten, die 1549 nach Japan kamen, ganz besondere Menschen, wie P. Cosme de Torre SJ (1510-1570) in seinem Brief vom 29. September 1551 aus Yamaguchi beschreibt: »Es [die Japaner] sind Menschen von sehr hohem und scharfem Verstand, und sie lassen sich sehr durch die Vernunft leiten. Gibt man ihnen durch Vernunftgründe zu verstehen, daß nur der ihre Seelen retten kann, der sie erschuf, und dass ihre Seelen einen

Anfang hatten, aber kein Ende haben, wenn du ihnen das mit wohl gewählten und der Vernunft entsprechenden Worten zu verstehen gibst, [...] vergessen sie ihre Götzen, die sie von Geburt an verehrt haben, [...] und werden Christen.«[12]

So gab es in Japan bald öffentliche Disputationen zwischen den »Bonzen«, d.h. den buddhistischen Priestern oder Mönchen, und den Jesuiten. Dabei ging es für beide Seiten vor allem darum, die verschiedenen Auffassungen und grundsätzlichen Unterschiede, vor allem aber die eigene Überlegenheit, herauszuarbeiten. Die Jesuiten, in der logischen Argumentation und in der Diskussion vor einem Publikum besser geschult als ihre »Gegner«, suchten diese von der Vorzüglichkeit des Christentums zu überzeugen. Doch sie waren mit der japanischen Sprache und der buddhistischen Terminologie nur unzureichend vertraut, so dass es zu schwerwiegenden Missverständnissen kam. Zudem fehlten die gegenseitige Toleranz und der gute Wille, den anderen in seiner Fremdartigkeit zu akzeptieren. Die Jesuiten hielten die buddhistischen Bonzen für Betrüger, die das Volk täuschten, um Reichtümer zu sammeln, während die Buddhisten in den Fremden Konkurrenten sahen.

Von einer dieser Disputationen existiert ein Protokoll, das der Jesuitendolmetscher Fr. Juan Fernandez (1525-1567) anfertigte. Es handelt sich um das Gespräch des Cosme de Torres mit Buddhisten in Yamaguchi am 20. Oktober 1551.[13] Offensichtlich diente es vor allem dazu, der anderen Seite Informationen zukommen zu lassen. Bei einem anderen Gespräch mit Zen-Buddhisten kam es zu Missverständnissen, da die Jesuiten den Zen-Buddhismus völlig missverstanden. So fragten sie die Zen-Anhänger, was sie täten, um Heilige zu werden. Diese aber antworteten lachend, es gebe keine Heiligen; es sei also gar nicht notwendig, sich einen Weg zu suchen. Denn nachdem das große Nichts ins Dasein getreten sei, könne es nichts anderes tun, als sich wieder ins Nichts zu verwandeln.[14]

In seinem Brief vom 15. August 1626 berichtet der Tibetmissionar António de Andrade (1580-1634) von vergleichbaren Disputen mit tibetischen Lamas. Wie nicht anders zu erwarten, war in seinen Augen die buddhistische Lehre der Seelenwanderung besonders anstößig. Damit in Verbindung gestellt wurde das Verbot, Tiere zu töten und in den Krieg zu ziehen, weil auch er mit Töten verbunden ist.[15]

2.3 Das höfische Streitgespräch vor Herrschern

Aus Europa wie aus Asien sind Dispute an Höfen bekannt, die von den Herrschern angeordnet waren oder unter ihrer Schirmherrschaft standen. Die erste Erwähnung eines solches höfischen Gesprächs über die Frage der wahren Religion findet sich aus dem 6. Jahrhundert vom Hof des persischen Sasanidenkönigs Arrinatus. Der Kazarenkhan Bulun bekehrte

7 Peter ABAILARD, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Frankfurt/Leipzig 1995; Jörn MÜLLER, Philosophie und Theologie im Dialog über die rechte Lebensführung: Abaelards *Collationes*, in: Martin F. MEYER (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs*. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas, Darmstadt 2006, 78-90.

8 Zweisprachig: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Stuttgart 1998.

9 Adel Theodor KHOURY/Ludwig HAGEMANN/Peter HEINE, *Islam-Lexikon*, Freiburg 1991, 153f.

10 Robert STREIT (Ed.), *Bibliotheca Missionum* I, Rom/Freiburg/Wien 1963, 256.

11 LULL, *Buch* (wie Anm. 8), 249, bzw. 260.

12 Georg SCHURHAMMER, *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez*, Tokyo 1929, 47f.

13 SCHURHAMMER, *Die Disputationen des P. Cosme de Torres* (wie Anm. 12), 65-86; vgl. Georg SCHURHAMMER, *Franz Xaver*. Sein Leben und seine Zeit, 2. Band: Asien (1541-1552) 3. Teilband: Japan und China 1549-1552, Freiburg 1973, 298.

14 SCHURHAMMER, *Franz Xaver* (wie Anm. 13), 299.

15 António de ANDRADE, Bericht von 1626, in: Jürgen C. ASCHOFF, *Tsaparang – Königsstadt in Westtibet*. Die vollständigen Berichte des Jesuitenpaters António de Andrade und eine Beschreibung vom heutigen Zustand der Klöster, Ulm 1997, 69.

sich mit seinem ganzen Stamm zum Judentum, nachdem ihm ein heidnischer Philosoph, ein Christ, ein Muslim und ein Jude jeweils ihren Glauben vorgestellt hatten.[16] Der erste Bericht über eine solche Disputation, bei der auch Buddhisten beteiligt waren, stammt vom flämischen Franziskanermissionar Willem van Rubroek (1215–nach 1257), der im Jahr 1253 im Auftrag von Innozenz IV. und dem französischen König Louis IX. (1226-1270) zum Mongolenkhan Mönke (Mangu) Khan (1209-1259, reg. ab 1251) gereist war.[17]

Am Hofe des toleranten Khans in Karakorum wurden alle Religionen akzeptiert: Mitglieder der Ostsyrischen Kirche (»Nestoriani«), Muslime (»Saraceni«), Buddhisten (»Tuin«), Daoisten und wohl auch Manichäer. Für Pfingstsamstag (30. Mai) 1254 wurde vor dem Großkhan ein Disput zwischen den Religionen angesetzt, an dem Willem teilnahm. Der Vertreter der Buddhisten war dabei der Abt des Shaolin-Klosters, der Zen-Buddhist Fuyu (1203-1275).[18] Die Debatten fanden vor drei Schiedsrichtern aus den drei Hauptreligionen statt. Noch vor den Debatten ergaben sich interessante Konstellationen: Willem, offensichtlich eher ein Pragmatiker denn ein religiöser Eiferer, paktierte sofort mit den Nestorianern und empfahl ihnen für die Debatte, nicht etwa die Muslime als ihre ersten Gegner im Streitgespräch zu wählen, sondern vielmehr mit diesen zusammenzuarbeiten, denn auch sie glaubten ja an den einen Gott, während die eigentlichen Gegner die »Götzendiener« (i. e. die Buddhisten) seien. Die verschiedenen doktrinären Fragen zwischen der Ostsyrischen und der Katholischen Kirche klammerte Willem aus, das einigende Band war das gemeinsame Glaubensbekenntnis.

Das größte Problem bei der Diskussion war die Tatsache, dass die Kontrahenten die andere Religionen (Buddhisten – Christen) nur unzulänglich kannten und dass ihre Sprachkenntnisse speziell in der religiösen Terminologie nicht ausreichend waren. Vor der Diskussion musste sich jede Partei verpflichten, nicht aggressiv gegen die andere zu werden und zudem ihre Lehre schriftlich niederlegen. Der Hauptpunkt der Kontroverse mit den Buddhisten stellte die Lehre vom einen, allmächtigen Gott dar. Zwar erkannte der Buddhist auch einen höchsten Gott an, doch unter ihm noch zehn weitere, ganz zu schweigen von den Gottheiten auf Erden. Willem konterte das mit Bibelsprüchen: keiner kann zwei Herren dienen. Doch das Problem der Theodizee konnte Willem auch nicht lösen. Letztendlich scheiterte der Buddhist an der vereinten Front der Christen und Muslime, wobei, so berichtet es jedenfalls Willem, die Muslime zwar die Richtigkeit des christlichen Glaubens zugaben, sich jedoch nicht bekehrten.[19]

16 WAARDENBURG, Religionsgespräche (wie Anm. 1), 634.

17 Willems offizieller Reisebericht stammt von 1255: »Itinerarium ad Partes Orientales«. *Sinica Franciscana* I, 164-332, deutsche Übersetzung: Wilhelm von RUBRUCK, *Beim Großkhan der Mongolen 1253-1255*, hg. v. Hans Dieter LEICHT, Lenningen 2003.

18 Xueting Fuyu. Im Shaolin-Tempel wurden neben der Praxis der Kampfkünste ebenfalls Diskussionen gepflegt. http://www.shaolin.cn.com/site/archives/C5 (21. Dezember 2010), sowie http://en.wikipedia.org/wiki/Xueting_Fuyu (21. Dezember 2010).

19 Mt 6,24; Lk 16,13 (RUBRUCK, *Großkhan* [wie Anm. 17], 185-187). Diese Redewendung war auch in China bekannt: »Der Himmel hat nicht zwei Sonnen, und die Erde hat nicht zwei Herren.« Im *Liji* (Buch der Riten), Kapitel Fangji.

20 RUBRUCK, *Großkhan* (wie Anm. 17), 188f.

21 Richard Fox YOUNG, Deus unus or Dei plures sunt? The Function of Inclusivism in the Buddhist Defense of Mongol Folk Religion against William of Rubruck, in: *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989) 100-137.

22 Gerald H. ANDERSON, *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Grand Rapids 1998, 751f (A. CAMPS).

23 Dieses ungedruckte Werk Xaviers existiert in spanischer und persischer Sprache, die spanische Übersetzung liegt im Jesuitenarchiv in Rom.

24 Arnulf CAMPS, *Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa VI) Schöneck-Beckenried 1957, 92-96; er vergleicht den Disput Xaviers mit dem Lulls.

25 Gerhard J. BELLINGER, *Jesus. Leben – Wirken – Schicksal*, Norderstedt 2009, 329f.

26 Neben den Schulgesprächen gibt es auch die Streitgespräche Jesu (Mk 11,27-12,37), wobei es um die Abgrenzung und Widerlegung der klassischen Gegner Jesu, der Phärisäer, ging. BELLINGER, *Jesus* (wie Anm. 25), 329.

Bei der Abschiedsaudienz am Pfingstsonntag 1254 erklärte der Khan Willem seinen Glauben: »Wir Mongolen glauben, dass nur ein Gott ist, in dem wir leben und sterben, und auf ihn richten wir unser ganzes Herz.« Gleichzeitig distanzierte er sich aber vom christlichen Totalitätsanspruch: »Aber so wie Gott der Hand verschiedene Finger gab, so gab er auch den Menschen verschiedene Wege, die Seligkeit zu erlangen. Euch gab Gott die Heilige Schrift, aber ihr Christen richtet euch nicht danach.« Und weiter: »Uns aber gab er Weissager. Wir richten uns danach, was sie sagen, und wir leben in Frieden.«[20]

Ob Möngke Khan die Disputation veranstaltet hatte, um die für sich und sein Volk beste Religion herauszufinden, sei dahingestellt. Willem konnte ihn jedoch nicht von der Vortrefflichkeit des Christentums überzeugen. Die Buddhisten dagegen fanden das Wohlgefallen des Khans, da sie, im Gegensatz zu den monotheistischen Religionen, die mongolischen Götter und Geister als Schutzgottheiten integrierten.[21] Wahrscheinlich war für den Khan die Disputation zwischen verschiedenen Religionen eine Performanz, um seine Herrschaft über die verschiedenen Religionen, aber auch seine Toleranz ihnen gegenüber und seine Großherzigkeit zu zeigen. Gleichzeitig aber wollte er den Religionen demonstrieren, dass sie als seine Untertanen ihm zu Gehorsam verpflichtet waren und für ihn beten sollten.

Der Großneffe von Francisco de Xavier, Jerome Xavier (1549-1617), hinterließ Berichte über Dispute, die vierhundertfünfzig Jahre später am Hofe des Kaisers von Mogulindien, Akbar dem Großen (1556-1605) und seinem Sohn Jahangir (1605-1627) stattfanden. Xavier, seit 1594 am Hofe Akbars des Großen, hatte seine Missionsmethode für die Moguln genau ausgerichtet, nämlich gute Beziehungen zu den Kaisern, Apostolat des Buches, d. h. die Schaffung einer christlichen Literatur in persischer Sprache, und die Weiterentwicklung der zwischen Muslimen und Hindus üblichen Disputationen.[22] Für solche Disputationen erarbeitete Francisco de Xavier in seinem Werk *Fuente de Vida* ein System, das die Wahrheit des Christentums im Vergleich zum Islam zeigen sollte.[23] Die Gesprächspartner waren darin ein Jesuit, ein (heidnischer) Philosoph und ein Mullah. Der Philosoph soll davon überzeugt werden, dass die Menschen eine von Gott geoffenbarte Religion brauchen. Für den Jesuiten gibt es nur zwei Wege, die von der wahren Religion überzeugen können: die Wunder der Vergangenheit und die menschliche Vernunft. Erstere entfallen, so dass nur noch die vernünftigen Argumente überzeugen können. Der wichtigste Unterschied zwischen dem Islam und dem Christentum lag nach Xavier in den Eigenschaften Gottes und in der Trinität.[24]

2.4 Das dialogische Lehrgespräch

Die frühneuzeitliche Jesuitenmission in China gilt allgemein als die dialogische Mission schlechthin, da sie, zumindest im Anfang, wesentlich auf den Gesprächen basierte, die zwischen den Jesuiten und den chinesischen Gelehrten auf gleicher Ebene stattfanden. Dabei handelte es sich jedoch nicht um Dialoge, sondern um Lehrgespräche. Solche Lehrgespräche kannten sowohl die Jesuiten als auch die konfuzianischen Gelehrten aus ihrer Tradition durch das Modell der Meister-Schüler-Beziehungen, wobei die Schüler, zwar erwachsen, doch bisweilen schwer von Begriff, vom Lehrer mit verschiedenen Stilmitteln belehrt werden mussten. Konfuzius wie Jesus erscheinen dabei vor allem als Lehrer der Weisheit. Beide benutzten, je nach Zuhörer und Art des Gesprächs, bestimmte didaktischen Stilmitteln, wie rhetorische Fragen oder Parallelismus.[25] Während im Neuen Testament Jesus seine Jünger und seine übrigen Zuhörer durch Lehrgespräche zur Umkehr bewegen und ihnen das Reich Gottes verdeutlichen wollte,[26] beabsichtigte in China der große Lehrer Kong fuzi (Meister Kong, latinisiert Confucius), von den Jesuiten teilweise als Prophet und

Wegbereiter des Christentums gedeutet, die Herrscher der vielen kleinen Reiche Chinas zu einer besseren Regierung und die Einzelnen zur Selbsterziehung zu bewegen. Seine Worte, Gespräche zwischen Schüler und Meister, Anekdoten über ihn, Beispielgeschichten u. a. bilden den Korpus des *Lun Yu*, der Analekten des Konfuzius, oder die Lehrgespräche des Konfuzius, einen der 13 Klassiker der chinesischen Literatur.[27]

Die ersten Jesuiten in China begriffen bald, dass die gebildeten Chinesen nur nach langer Überzeugungsarbeit und vielen Gesprächen bereit waren, das Christentum anzunehmen. Vor allem Matteo Ricci (1552-1610), der viele Freunde und Bekannte unter chinesischen Gelehrten hatte, wurde bekannt für diese Art der Prä-Missionierung. Seine Erfahrungen mit verschiedenen Gesprächspartnern, verschiedenen Religionen und Themen flossen ein in sein berühmtes Buch *Tianzhu shiyi* (Die wahre Lehre vom Himmelsherrn), das nicht, wie oft behauptet, ein Katechismus ist, sondern eine Art Dialog zur Vorbereitung für die Bekehrung.[28] Als Material verwendete Ricci verschiedene Gespräche mit chinesischen Gelehrten und Buddhisten, die sich teilweise auch bekehrten,[29] während er als direktes Vorbild die geistlichen Übungen des Iñigo de Loyola verwendete.

Zwar ist Riccis Buch dialogisch aufgebaut, doch kein wirklicher Dialog, denn der chinesische und der westliche Gelehrte als Vertreter ihrer Religion und Philosophie sind zwar überaus höflich und liebenswürdig zueinander, doch darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Austausch zwischen ihnen nicht auf gleicher Ebene stattfindet, denn es gibt ein Gefälle: der Abendländer belehrt den Ostasiaten über die weit überlegene Religion. Der Chinese stellt die passenden Fragen, was der Abendländer benutzt, um seine Lehre darzustellen. Der chinesische Gelehrte, sehr erfreut ob der Belehrung, bedankt sich sehr höflich dafür. Um aber die fremde Religion für den chinesischen Gesprächspartner halbwegs annehmbar zu machen, knüpfte Ricci, ausgehend von einem Theismus im alten China, an die Konfuzianischen Bücher an: »Die Wahrheit über den Herrn des Himmels ist schon in die Herzen der Menschen geschrieben«, doch diese bemerken das erst, wenn man sie darauf stößt und sie ihnen richtig erklärt.[30] Dabei werden die Lehren des Konfuzius, d. h. die Fünf Kanonischen Bücher, so behandelt wie das Alte Testament: erst mit Hilfe des Christentums sind sie richtig verständlich.[31] So ist der in den beiden Kanonischen Büchern *Shijing* und *Shujing* erwähnte Shangdi (»Herrscher Droben«) eigentlich nur ein anderer Name für den christlichen Gott und keine neue Gottheit für China.

Eine fast schon modern anmutende Art von Lehrgespräch fand zwischen dem italienischen Jesuiten Giulio Aleni (1582-1649)[32] und zwei Neo-Konfuzianern aus der Provinz Fujian statt. Dieser berühmte Dialog *Sanshan lunxueji* (Gelehrte Konversationen auf dem Sanshan, i. e. in

27 Der Text des *Lun Yu* entstand erst nach dem Tod des Meisters und wurde von Zheng Yuan (127-200 n. Chr.) aus drei verschiedenen Originaltexten zusammengestellt.
28 Matteo RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, transl. D. LANCASHIRE/Peter HU Kuo-chen, ed. Edward MALATESTA, Taipei/Paris 1985, 25.
29 Diskussionspartner waren Xu Guangqi, Li Zhizao, der buddhistische Mönch Sanhuai (1599 in Nanking), sowie der Buddhist Huang Hui 1601/1602. RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 16f.
30 RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 23.
31 RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 369.
32 Eugenio MENEGON, *Un solo cielo.* Giulio Aleni S.J. (1582-1649). Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina, Brescia 1994.
33 Von diesem Disput gibt es eine Art von überarbeitetem Protokoll in chinesischer Sprache von Giulio Aleni selbst. S. dazu Bernard Hung-kay LUK, A Serious Matter of Life and Death: Learned Conversations in Foochow in 1627, in: Charles E. RONAN/B. B. C. OH (Ed.), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago 1988, 173-206.
34 Geboren 1562 hatte er 1583 den jinshi-Grad erworben. Infolge der Machtkämpfe hatte Ye Xianggong, der Staatsminister gewesen war, seine Familie und seinen guten Ruf verloren. LUK, Serious Matter (wie Anm. 33), 173-206.
35 LUK, Serious Matter (wie Anm. 33), 185-187; vgl. RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 107.
36 Christliche Chinesen, aber auch manche Jesuiten benutzten später Taiji als symbolische Umschreibung für den christlichen Gott.
37 LUK, Serious Matter (wie Anm. 33), 199f.
38 LUK, Serious Matter (wie Anm. 33), 198.

Fujian) dauerte mehrere Tage lang (Juni 1627). Alenis Gesprächspartner waren die Gelehrten Ye Xiang'gao (1559-1627) und Intendant Cao, wahrscheinlich Cao Xuequan (1574-1646).[33] Dieser, ein Gelehrter, der zum Buddhismus tendierte, hatte Aleni 1625 von Hangzhou nach Fujian eingeladen. Ye Xiang'gao dagegen war ein von den politischen Zuständen der späten Ming-Zeit bitter enttäuschter Mann, der jeden Lebenswillen verloren hatte.[34]

Diese Konversationen behandelten u. a. die Unterschiede zwischen der christlichen und der neo-konfuzianischen Kosmologie, die auch von Daoismus und Buddhismus beeinflusst war. Der Gedanke der Schöpfung war dem Neo-Konfuzianismus unbekannt: die Welt bestand seit Ewigkeit und würde ewig dauern. Die Dinge entstanden aus dem taiji, das ohne Intelligenz ist und daher zwar als scholastische Urmaterie interpretierbar schien, jedoch nicht als Schöpfer, Lenker oder Leiter und auch keinesfalls identisch mit Shangdi war. Durch das taiji wirken dann die beiden Kräfte yin und yang.[35]

Diese Vorstellungen wurden von den Missionaren gründlich missverstanden. Li, das Prinzip, auch identisch mit taiji, wurde von ihnen scholastisch als Gesetz interpretiert, das den Dingen innewohnt, während yin und yang mit Form und Materie der Scholastik gleich gesetzt wurde. Nach Aleni jedoch war die Existenz eines intelligenten Himmelsherrn zwingend notwendig, und dieser war auch der Schöpfer. Die Prinzipien der Dinge existierten zuerst in der unbegrenzten Intelligenz des Schöpfers, der die Dinge dementsprechend schuf.[36]

Vor allem die Vorstellung von einer ewigen Welt ohne Anfang und Ziel stieß auf die Kritik Alenis. Im Thomismus entsteht alles aus dem Wirken der »vier Ursachen« Materie, Form, Wirkung und Zweck. Alle Dinge benötigten einen Endzweck, um hervorzugehen und das Universum zu erhalten. Dieser Endzweck war der Schöpfer, der personelle Gott. Das Prinzip, li, entsprach dem Naturgesetz.

Ein großes Problem für die chinesischen Gesprächspartner dagegen war es, wie denn der gute Schöpfergott Gutes und Böses hatte erschaffen können. Hier zeigt sich nun ein etwas naives christliches Weltbild Alenis. Gott hat alles gut erschaffen, doch das Böse kommt von den ungehorsamen Engeln und Menschen. Gott belohnt und bestraft. Alles auf Erden, auch das scheinbar Schlechte, habe auch in irgendeiner Weise etwas Gutes für die Menschen. Äußeres Unglück solle die Menschen größere Verehrung und Gehorsam lehren.

Ye Xiang'gao betrachtete die Inkarnation Jesu Christi keineswegs als einmaliges Geschehnis, sondern als weitere Menschwerdung Shangdis, des »Kaisers Droben«, der schon unter der Gestalt der alten, weisen Könige Chinas auf Erden erschienen war, während er die Jesuiten ihrer hohen Moral wegen als durchaus vergleichbar mit Konfuzius ansah.[37] Damit war zwar das Christentum nicht unbedingt erforderlich für China, war aber kompatibel mit den chinesischen Traditionen. Darüber hinaus gab Aleni seinen Gesprächspartnern viele Denkanstöße und neue Betrachtungsweisen der Dinge. Einigkeit herrschte auf beiden Seiten jedoch darüber, dass der Mensch sich selbst moralisch-ethisch weiterentwickeln muss.[38]

3 Missionare und Religionen

Obwohl es in der christlichen Mission viele literarische Zeugnisse gibt, die von Disputen und Dialogen zwischen Partnern aus verschiedenen Religionen berichten, die sich achten und nach Gemeinsamkeiten suchen, sah die Wirklichkeit nicht immer so günstig aus. Speziell die Einstellung der Missionare im Fernen Osten zu den dortigen Religionen war jedoch von einem gewissen Verständnis und Toleranz geprägt. So wurde der Konfuzianismus häufig als Vorbereitung für das Christentum akzeptiert, während die beiden anderen prophetischen

Religionen, Judentum und Islam, manchmal als verstockte Gegner, manchmal aber auch als Schwesternreligionen mit der wichtigsten Gemeinsamkeit betrachtet wurden, nämlich mit dem Glauben an den einen Schöpfergott.

Problematisch war vor allem die Beziehung zwischen Buddhismus und Christentum, und es waren nicht nur die Christen, die sich als intolerant erwiesen. Eklatantes Beispiel dafür war Küchlüg (auch Kuchlug † 1218) Khan vom Mongolenstamm der Naiman. Dieser, zuerst ein Anhänger der Ostsyrischen Kirche, wechselte, beeinflusst von seiner Frau, zum Buddhismus über, was ihn keinesfalls friedlich und tolerant machte, denn er duldete nur Nestorianer und Buddhisten, wohingegen er die Muslime verfolgte. Als bei einer religiösen Disputation ein Imam ihm widersprach, wurde Küchlüg Kahn so zornig, dass er ihn foltern und kreuzigen ließ.[39] Willem van Rubroek, eigentlich offen gegenüber den anderen Religionen, lehnte, so wie es auch die Nestorianer und Muslime taten, die Buddhisten als Götzendiener ab. Diese Haltung verstärkte sich in der Frühen Neuzeit. Der Buddhismus in Japan, China und Tibet wurde vor allem wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Katholizismus abgelehnt, die ihn in den Augen der Missionare zu einer Nachäffung der Wahrheit durch den Teufel machte, der so die Menschen täuschen wollte.

Auch Francisco de Xavier (1506-1552) lehnte den japanischen Buddhismus, der dem Katholizismus in Liturgie und Riten ähnelte, zunächst völlig ab, doch dann fand ein beiderseitiger Lernprozess statt und man fand Gemeinsamkeiten.[40] Später schloss Xavier sogar Freundschaft mit Ninxit († 1556), dem Abt von Fukusho-ji, dem mehrere Klöster unterstanden: »Mit einigen von den Weisesten [Bonzen] habe ich viele Male gesprochen, vor allem mit einem, gegenüber dem alle in diesen Gegenden große Ehrerbietung haben, sowohl wegen seiner Wissenschaft, seinem Leben und seiner Würde, die er hat, wie auch wegen seines hohen Alters, welches achtzig Jahre beträgt, und er heißt Ninxit, was in der Sprache Japans sagen will: Herz der Wahrheit. [...] In vielen Gesprächen, die wir hatten, habe ich ihn in Zweifel gefunden, und dass er sich nicht entscheiden kann, ob unsere Seele unsterblich ist oder zusammen mit dem Körper stirbt. [...] Es ist dieser Ninxit mir so sehr zum Freund geworden, dass es zu verwundern ist.«[41]

Die beiden Pioniere der neuzeitlichen Chinamission, die Jesuiten Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610) waren zu Beginn ihres Chinaaufenthaltes als Buddhisten aufgetreten, doch brachten ihre konfuzianischen Freunde sie dazu, die buddhistischen Gewänder abzulegen und als Gelehrte aus dem Westen aufzutreten. In Riccis *Tianzhu shiyi* finden sich noch Spuren von seiner Bekanntschaft mit buddhistischen Gelehrten, so mit Li Zi (1527-1602).[42] Ricci suchte die buddhistischen Vorstellungen von der Seelenwanderung, so wie er sie sah, zu widerlegen, doch behandelte er seinen offensichtlich sehr gebildeten Gesprächspartner mit großer Achtung.

39 Li TANG, Medieval Sources On the Naiman Christians and Their Prince Küchlüg Khan, in: Dietmar W. WINKLER/Li TANG (Ed.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters.* Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia, Wien/Berlin 2009, 262f.
40 Jesús LÓPEZ-GAY, Saint Francis Xavier and the Shimazu Family, in: *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 6 (2003) 99.
41 Francisco de XAVIER, Brief aus Kagoshima, 5. November 1549, Brief Nr. 90, in: Michael SIEVERNICH (Ed.), *Franz Xaver.* Briefe und Dokumente 1535-1552, Regensburg 2006, 319, LÓPEZ-GAY, Saint Francis Xavier (wie Anm. 40), 97f.
42 Otto FRANKE, *Li Tschi und Matteo Ricci*, Berlin 1939.
43 Bericht Boyms vom November 1658 aus Tunkin, ARSJ, Jap.Sin. 80, ff. 122r-128v, Kopie in München, HStA, Jesuitica 607/118.

4 Resümee

Die verschiedenen Gespräche der Missionare mit Vertretern anderer Religionen waren keineswegs immer Dialoge, sondern häufig Streitgespräche, denen es oft am Verständnis für die anderen mangelte. Doch viele dieser Gespräche führten zu einem besseren Verständnis und zu einer gegenseitigen Toleranz. Der polnische Jesuit Michał Boym (1612-1659) etwa traf auf seiner Rückreise nach China auf einem Schiff mit Angehörigen verschiedener Religionen zusammen, beobachtete sie und disputierte mit ihnen. Während sein Interesse am thailändischen Buddhismus vor allem ein akademisches war, disputierte er sehr ernsthaft mit Muslimen, welche die Dispute als solche genossen, während Boym den Islam völlig ablehnte (»secta maledicta«). Seine Begegnung und seine Gespräche mit einem Protestanten auf der Reise führte jedoch nach der ursprünglich völligen Ablehnung des anderen auf beiden Seiten zu einer gegenseitigen vorsichtigen Annäherung, denn beide wurden sich der Gemeinsamkeiten des Christentums bewusst.[43]

Viele der Aufzeichnungen von den Gesprächen zwischen Religionen geben ein recht unterschiedliches, doch insgesamt eher positives Bild von den Beziehungen der Religionen zueinander wieder. Zwischen den drei monotheistischen Religionen waren die Beziehungen teilweise von Ablehnung und Feindseligkeit, häufig aber auch von Toleranz geprägt. Die Haltung der monotheistischen Religionen zum Buddhismus betonte zwar mehr die Unterschiede und sah im Buddhismus eine »Götzenverehrung«, doch trotz dieser scheinbar unüberbrückbaren Gegensätze gab es auch schon in der Frühen Neuzeit und nicht erst im 20. Jahrhundert durchaus Lernprozesse auf beiden Seiten sowie ein wachsendes Verständnis für die Gemeinsamkeiten. Damit können die Aufzeichnungen von historischen Disputen, Dialogen und Lehrgesprächen auch heute noch als Beispiel für das Miteinander von Religionen und Kulturen dienen.

Zusammenfassung
Obwohl es in der christlichen Mission viele literarische Zeugnisse gibt, die von Disputen und Dialogen zwischen Partnern aus verschiedenen Religionen berichten, die sich achten und nach Gemeinsamkeiten suchen, sah die Wirklichkeit nicht immer so günstig aus. Die Einstellung der Missionare im Fernen Osten zu den dortigen Religionen war jedoch von einem gewissen Verständnis und Toleranz geprägt. So wurde der Konfuzianismus häufig als Vorbereitung für das Christentum akzeptiert, während die beiden anderen prophetischen Religionen, Judentum und Islam, manchmal als verstockte Gegner, manchmal aber auch als Schwesternreligionen mit der wichtigsten Gemeinsamkeit betrachtet wurden, nämlich mit dem Glauben an den einen Schöpfergott.

Abstract
Although there are many literary witnesses in Christian missionary ministry who report on disputes and dialogues between partners from different religions who respect one another and seek the common ground, the real situation did not always look that great. The attitude of the missionaries in the Far East toward the religions there, however, was marked by a certain understanding and tolerance. Confucianism was thus frequently accepted as a preparation for Christianity while the other two prophetic religions, Judaism and Islam, were sometimes regarded as obdurate opponents, but sometimes as sister religions as well that share the most important common feature, namely the belief in the one Creator God.

An »Asian« Dialogue Decalogue

Principles of Interreligious Dialogue from Asia's Bishops[1]

by James H. Kroeger

The most influential body in the Asian Church since the Second Vatican Council is undoubtedly the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). It has strengthened the bonds of communication among the bishops in the region and has contributed to Church renewal and the development of a shared vision about the Church and her evangelizing mission in Asia. Thus, one can validly assert that the FABC is truly »Asia's Continuing Vatican II.«

The FABC is a transnational episcopal structure that brings together bishops from twenty-eight Asian countries; it grew out of the historic Asian Bishops' Meeting (ABM), when 180 bishops met with Pope Paul VI during his 1970 Asian visit. The bishops committed themselves to build »bonds of brotherhood and love,« to foster »a true family of nations in this part of the earth,« and to participate in building »a true community of peoples« in Asia. [ABM (Manila): 27, 12].

Background. Aside from a modest central structure, there are nine FABC offices, which carry out many concrete initiatives and projects. The offices, purposely scattered among various Asian nations, are focused on evangelization, social communication, laity and family, human development, education and student chaplaincy, ecumenical and interreligious affairs, theological concerns, clergy, and consecrated life. Through their diverse activities, each of these offices promotes the growth of the Asian local Churches.

For the Church in Asia to truly discover its own identity it must continually engage in a »three-fold dialogue« with the peoples (especially the poor), the cultures, and the religions of Asia. This programmatic vision of a »triple dialogue« has guided the FABC for nearly four decades. One can assert that as the FABC pursues its vision and practice of dialogue, it forges bonds of unity and builds community in the Asian context.

1 Religions and Dialogue in Asia – a focused bibliography: M. AMALADOSS, Dialogue between Religions in Asia Today, in: *East Asian Pastoral Review* 42 (2005) 45-60; ID., Other Religions and the Salvific Mystery of Christ, in: *Vidyajyoti* 70 (2006) 8-23; S. BEVANS, Inculturation of Theology in Asia: The FABC 1970-1995, in: *Studia Missionalia* 45 (1996) 1-23; E. CHIA (Ed.), *Dialogue Resource Manual for Catholics in Asia*, Bangkok 2001; ID., Thirty Years of FABC: History, Foundation, Context and Theology, in: *FABC Papers* 106 (2003) 1-55; J. DUPUIS, FABC Focus on the Church's Evangelizing Mission in Asia Today, in: *Vidyajyoti* 56 (1992) 449-468; similar presentation in: *FABC Papers* 64 (1992) 1-19; ID., The Church, the Reign of God and the ›Others‹, in: *FABC Papers* 67 (1993) 1-30; ID., *Christ and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll 2002; F.-J. EILERS/G. ROSALES/C. G. ARÉVALO (Ed.), *For All the Peoples of Asia I–II–III–IV* [four volumes of FABC documents], Quezon City 1992, 1997, 2002, 2007; FABC:TAC (Federation of Asian Bishops' Conferences: Theological Advisory Commission), Theses on Interreligious Dialogue, in: *Being Church in Asia*, ed. by J. GNANAPIRAGASAM/F. WILFRED, Quezon City 1994, 7-28 and in: *FABC Papers 48* (1987) 1-22; ID., Asian Christian Perspectives on Harmony, in: *FABC Papers* 75 (1996) 1-66 and in: *For All the Peoples of Asia II*, 229-298; JOHN PAUL II., The Meaning of the Assisi Day of Prayer, in: *Origins* 16 (January 15, 1987), 31, 561-563; ID., The Spirituality of Interreligious Dialogue, in: *Origins* 31 (November 22, 2001) 24, 404-405; J. KROEGER, Cruciform Dialogue in Mission, in: *Bulletin: Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 28 (1993) 147-152; ID., Milestones in Interreligious Dialogue, in: *Review for Religious* 56 (1997) 268-276; ID., *The Future of the Asian Churches*, Quezon City 2002; ID., *Theology from the Heart of Asia: FABC Doctoral Dissertations I-II*, Quezon City 2008; W. LAROUSSE, Dialogue in the Teaching of the Asian Church, in: *Walking Together, Seeking Peace*, Quezon City 2001, 309-324; F. MACHADO, Theology of Religions: A Reflection from a Catholic Point of View, in: *Vidyajyoti* 64 (2000) 727-742; R. MENDOZA, ›Ray of Truth That Enlightens All‹: *Nostra Aetate* and Its Reception by the FABC, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 16 (2006) 148-172; T. MICHEL, *A Christian View of Islam: Essays on Dialogue*,

Methodology. This present study, focused on the broad area of religions and dialogue in Asia, is presented from the experience and perspective of Asia's bishops (FABC). The presentation will unfold in a systematic manner. *First*, a clear *dialogue principle* (expressed in the form of a command or guideline) will be stated. There will be ten of these imperatives; thus, one arrives at a »*Dialogue Decalogue.*« *Second*, a longer section will present the theological-missiological-pastoral *foundations* upon which this principle is based. In this section one will find extensively quoted FABC material; this is purposely done so that the original insights of the FABC will be retained. This author finds that the FABC texts themselves are very insightful and eloquent; they are poetic; they are visionary, inspiring, and soul-stirring.

Readers will find the quoted FABC material followed by a specific reference. The original FABC source will be identified by using abbreviations and numerical references; an example is the following: [FABC I (Taipei): 8]. This reference enables a reader to find the original quote, regardless of the printed version or possible translation of the text[2].

In addition, readers may wish to consult the four-volume collection of FABC documents, *For All the Peoples of Asia* [FAPA]; this series, published by Claretian Publications in Manila, is a standard reference tool for FABC sources. The FABC central secretariat publishes the *FABC Papers*; they are available on the FABC website; see numbers 100 and 125 for comprehensive indexes. Another two-volume resource, which presents all the FABC doctoral studies written from 1985-2008, can serve as a useful source-book; also published by the Claretians in Manila, it bears the title *Theology from the Heart of Asia*. This presentation now turns to an enunciation of ten dialogue principles derived from the experience and reflection of the Church in Asia.

1 To facilitate interfaith dialogue, know well the context of Asia, especially religious realities

Foundations. Concrete facts and statistics are most helpful in grasping the enormous diversity and challenges facing the Church in Asia. Current Asian statistics concretize the task at hand: *bringing the light and power of the Gospel into the multi-religious and pluri-cultural reality of contemporary Asia.*

Maryknoll, NY 2010; S. PAINADATH, Theological Perspectives of FABC on Interreligious Dialogue, in: *Jeevadhara* 27 (1997) 272-288; P. PHAN, Doing Theology in the Context of Cultural and Religious Pluralism: An Asian Perspective, in: *Louvain Studies* 27 (2002) 39-68; A. PIERIS, An Asian Paradigm: Interreligious Dialogue and Theology of Religions, in: *The Month* 26 (1993) 129-134; similar presentation in: *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Maryknoll, NY 1996, 154-161; A. POULET-MATHIS, Ecumenical and Interreligious Dialogue in Asia: Concerns and Initiatives of the Federation of Asian Bishops' Conferences, in: *Mission and Dialogue: Theory and Practice*, ed. by L. MERCADO/J. KNIGHT, Manila 1989, 63-93; similar presentation in: *FABC Papers* 49 (1987) 10-28; V. TIRIMANNA, Theologizing in Asia: Pluralism, Relativism and Subjectivism, in: *Asia Journal of Theology* 14 (2000) 57-67; ID. (Ed.), *Sprouts of Theology from the Asian Soil: Collection of TAC and OTC Documents*, Bangalore 2007; F. WILFRED, Jesus Christ in Today's Asia: An Interpretation of FABC Documents, in: *From the Dusty Soil*, Madras 1995, 161-175; ID., What the Spirit Says to the Churches (Rev. 2:7) [various editors], in: *Vidyajyoti* 62 (1998) 124-133.

2 All abbreviations used in the text refer to FABC documents can be found in the four volumes of *For All the Peoples of Asia*, produced by Claretian Publications in Quezon City (Metro Manila), Philippines (1992, 1997, 2002, 2007). Abbreviations: ABM - Asian Bishops' Meeting (Manila - 1970); ACMC - Asian Colloquium on Ministries in the Church (Hong Kong - 1977); AMC - Asian Mission Congress (Chiang Mai – 2006); AMSAL - Asian-born Missionary Societies of Apostolic Life; BILA - Bishops' Institute for Lay Apostolate; BIMA - Bishops' Institute for Missionary Apostolate; BIRA - Bishops' Institute for Interreligious Affairs; CTC - Conclusions of Theological Consultation (Hua Hin - 1991); EA - *Ecclesia in Asia*; EN - *Evangelii Nuntiandi*; FABC - Federation of Asian Bishops' Conferences; FABC I-IX - FABC Plenary Assembly Statements I-IX; FEISA - Faith Encounters in Social Action; FIRA - Formation Institute for Interreligious Affairs; IMC - International Mission Congress (Manila - 1979); RM - *Redemptoris Missio.*

Asia, the world's largest and most populated continent, constitutes one third of the land area of the whole world (17,124,000 square miles) and is home to approximately 60% of humanity. It is a continent of the young (about 40% are below 15 years of age); there are more than 30 mega-cities in Asia with populations ranging from 5 to 20 million. Of the world's twenty most populous nations [2010] nine are Asian countries (in descending order): China, India, Indonesia, Pakistan, Bangladesh, Japan, Philippines, Vietnam, and Thailand. The population of both China and India exceeds one billion. With this massive bulk goes a wide variety of diversity and contrasts – physical, ethnic, social, economic, cultural, political, and religious.

Asia is a continent rich in non-Christian cultures. It is the homeland of three eminent world religions: Hinduism, Buddhism, and Islam; 85% of all the world's non-Christians are in Asia and they adhere to several of the great religions. Hinduism, born about 5,000 years ago, claims about 900+ million followers, most of them in India and neighboring countries. Buddhism is a religion and philosophy developed from Hinduism by Siddhartha Gautama, (the »Enlightened One«); it has 350+ million followers, mostly in Asia.

Islam, established by the prophet Muhammad in the seventh century, is a monotheistic religion; it incorporates elements of Judaic and Christian belief. Islam numbers some 700 million followers in Asia alone; the Catholics of Asia are slightly over 115 million. Significantly, well over 50% of Asian Catholics are found in one country alone – the Philippines; thus, Catholics in most Asian nations are a small – even tiny – minority (frequently less that 1%). The four largest Islamic nations in the world, each with over 100 million Muslims, are found in Asia: Indonesia (216m), Pakistan (161m), India 147m), and Bangladesh (122m) [2007 statistics]. Other significant religious and philosophical-ethical systems in Asia are Confucianism, Taoism, Shintoism, as well as many indigenous, traditional belief systems.

Regarding the individual nations in the FABC region, abundant statistics are available; only two items are presented here [2007 statistics]. For each FABC country the *estimated population* in millions is listed; this is followed by the *percentage of Catholics* in that nation: *Bangladesh* (158.6m / 0.27%); *Bhutan* (0.6m / 0.02%); *Burma/Myanmar* (48.8m / 1.3%); *Cambodia* (14.4m / 0.02%); *China* (1,322.5m / 0.5%); *East Timor* (1.1m / 97%); *Hong Kong* (7.2m / 4.7%); *India* (1,131m / 1.72%); *Indonesia* (231.6m / 2.58%); *Japan* (127.7m / 0.36%); *Korea-North* (23.7m / ?); *Korea-South* (48.5m / 6.7%); *Laos* (5.8m / 0.9%); *Macau* (0.48m / 5%); *Malaysia* (27.5m / 3%); *Mongolia* (2.6m / ?); *Nepal* (28m / 0.05%); *Pakistan* (162m / 0.6%); *Philippines* (88.7m / 81%); *Singapore* (4.4m / 6.5%); *Sri Lanka* (19.2m / 8%); *Taiwan* (22.9m / 1.4%); *Thailand* (62.8m / 0.4%); *Vietnam* (87.3m / 6.1%).

These few secular and religious statistics already indicate that »being a missionary Church in Asia« demands creative, innovative, *dialogical* and *inculturated* approaches to Gospel proclamation. Local Churches must consider diverse cultural, religious, political, social and economic realities as they envision a pastoral program of integral and dialogical evangelization. The task before the Churches is great; they must respond with enthusiasm and insight!

2 Appreciate the FABC vision of integral, holistic evangelization

Foundations. The task of evangelization is holistic and comprehensive in its scope; Pope Paul VI noted: »For the Church, evangelizing means bringing the Good News into all the strata of humanity, and through its influence transforming humanity from within and making it new.« [Paul VI, *Evangelii Nuntiandi* 18]. FABC describes missionary evangelization: »Mission, being a continuation in the Spirit of the mission of Christ, involves a being with people, as was Jesus: ›The Word became flesh and dwelt among us‹ (Jn. 1:14).«

[FABC V (Bandung): 3.1.2]. »Evangelization is the carrying out of the Church's duty of proclaiming by word and witness the Gospel of the Lord.« [FABC I (Taipei): 25].

The *content* of evangelization is noted: »mission includes: being with the people, responding to their needs, with sensitiveness to the presence of God in cultures and other religious traditions, and witnessing to the values of God's Kingdom through presence, solidarity, sharing and word. Mission will mean a dialogue with Asia's poor, with its local cultures, and with other religious traditions (FABC I).« [FABC V (Bandung): 3.1.2].

»Local Churches, servant and inculturated, are the subject of the evangelizing mission [...] The principal elements [are] as follows: 1) simple presence and living witness; 2) concrete commitment to the service of humankind; [...] 3) liturgical life [...] prayer and contemplation; 4) dialogue in which Christians meet the followers of other religious traditions; [...] 5) proclamation and catechesis [...]. The totality of Christian mission embraces all these elements.« [CTC (Hua Hin, 1991): 36]. Integral Evangelization requires that we become witnesses in our lives of the values and norms of the Gospel.

3 Acknowledge that interreligious dialogue is a key dimension of holistic, integral evangelization

Foundations. Asia's bishops have a deep appreciation of the role of dialogue in the evangelization process; they hold: »Interreligious dialogue is another integral part of evangelization which in the situation of our Churches needs to become a primary concern. We live in the midst of millions of people belonging to the great religious traditions. [...] In this context we believe that interreligious dialogue is a true expression of the Church's evangelizing action in which the mystery of Jesus Christ is operative, calling us all to conversion [...]. We would wish to see interreligious dialogue become a reality at the grassroots level of our Church, through greater openness and reaching out of all their members towards their brothers and sisters of other religious traditions.« [BIMA II (Trivandrum): 14].

»The Church, the sacrament of God's message in the world, continues Christ's work of dialogue [...]. The Church is particularly concerned with man's religious experience, the motivating and leavening agent in his culture. This means that the Church must constantly be involved in dialogue with men of other religions (cf. *Nostra Aetate* 2). The Christian finds himself continually evangelizing and being evangelized by his partners in dialogue (cf. *Evangelii Nuntiandi* 13).« [BIRA II (Kuala Lumpur): 11]. Therefore, »It suffices for the present to indicate here the continued building up of the local church as the focus of the task of evangelization today, with dialogue as its essential mode, [...] through interreligious dialogue undertaken in all seriousness.« [IMC (Manila): 19].

Indeed, since the Church in Asia is a »small flock,« the FABC insightfully asserts: »Mission may find its greatest urgency in Asia: it also finds in our continent a distinctive mode: [dialogue].« [FABC V (Bandung): 4.1]. »From our experience of dialogue emerged the conviction that *dialogue was the key we sought* – not dialogue in the superficial sense in which it is often understood, but as a witnessing to Christ in word and deed, by reaching out to people in the concrete reality of their daily lives [...].« [BIMA I (Baguio): 5]. The FABC frequently employs the categories of dialogue and harmony. This focus on mutual relationships is a central dimension of all bonds of solidarity, no matter what language may express it. Thus, FABC asserts that dialogue is key for them in becoming an Asian Church.

FABC adds an important point of clarification: »Dialogue does not call for giving up one's commitment, bracketing it or entering into easy compromise. On the contrary, for a deeper and fruitful dialogue, it is even necessary that each partner be firmly committed to his or her faith.« [BIRA IV/7 (Tagaytay): 10]. »Dialogue within the Church is important and it is this attitude that will lead us to respect others and to understand evangelization as a process of listening to what they are expressing in and through their lives of the goodness of the Almighty God. It is clear that Dialogue is not for Conversion.« [FIESA IV (Kuala Lumpur): 12].

4 Discover God's saving design that is at work in the Asian reality

Foundations. FABC documents are premised on a broad vision of God's loving plan of salvation, a design expressed in the Judaeo-Christian tradition. In addition, »Christians believe that God's saving will is at work, in many different ways, in all religions. It has been recognized since the time of the apostolic Church, and stated clearly again by the Second Vatican Council (cf. *Gaudium et Spes* 22; *Lumen Gentium* 16), that the Spirit of Christ is active outside the bounds of the visible Church (cf. *Redemptor Hominis* 6). God's saving grace is not limited to members of the Church, but is offered to every person. [...] His ways are mysterious and unfathomable, and no one can dictate the direction of His grace.« [BIRA II (Kuala Lumpur): 12].

»God, the Father of all, has called all men to share in his life and love through his son Jesus Christ. The risen Christ and his Spirit are active in the world making this love a present and growing reality, making all things new. This same love urges us on to dialogue with people of other religions, because we have, especially since the Second Vatican Council, an increasing awareness of the positive role of other religions in God's plan of salvation.« [BIRA III (Madras): 2].

FABC continues: »In Asia especially this involves a dialogue with the great religious traditions of our peoples. In this dialogue we accept them as significant and positive elements in the economy of God's design of salvation.« [FABC I (Taipei): 14]. And again: »a clearer perception of the Church's mission in the context of the Asian reality helps us discover even deeper motivations. Members of other religious traditions already in some way share with us in the mystery of salvation.« [CTC (Hua Hin): 50]. Furthermore: »We are glad that Vatican II affirmed the presence of salvific values in other religions. We are grateful for the timely insights. [...] The Gospel fulfills all hopes, a Gospel which Asia and the whole world direly need.« [BIMA I (Suwon): 7].

On this theme Pope John Paul II has written: »The Spirit's presence and activity affect not only individuals, but also society and history, peoples, cultures and religions. [...] The Church's relationship with other religions is dictated by a twofold respect: ›Respect for man in his quest for answers to the deepest questions of his life, and respect for the action of the Spirit in man‹.« [*Redemptoris Missio* 28-29]. Within the awareness of the Holy Spirit's action and their commitment to dialogue, Asia's bishops boldly state: »we shall not be timid when God opens the door for us to *proclaim* explicitly the Lord Jesus Christ as the Savior and the answer to the fundamental questions of human existence.« [FABC V (Bandung): 4.3].

5 Understand the Asian church's commitment to missionary evangelization, including the announcement of the person and promises of Christ

Foundations. The Catholic Church in Asia is committed to bring the Good News to Asia and to gather its peoples into a family united by bonds of mutual respect. However, local Christians are not always fully involved in this mission. The FABC documents assert that: »the preaching of Jesus Christ and His Gospel to our peoples in Asia becomes a task which today assumes an urgency, a necessity and magnitude unmatched in the history of our Faith in this part of the world.« [FABC I (Taipei): 8].

Asian Christians believe that: »it is as *servants of the Lord* and of *humanity* that we Christians share the same journey with all the Asian peoples. The Church was not sent to observe but to serve – to serve the Asian peoples in their quest for God and for a better human life; to serve Asia under the leading of the Spirit of Christ and in the manner of Christ himself who did not come to be served but to serve and to lay down his life as a ransom for all (Mk. 10:45) – and to discern, in dialogue with Asian peoples and Asian realities, what deeds the Lord wills to be done so that all humankind may be gathered together in harmony as his family. As servant of Yahweh and of humanity, the Church will seek above all faithfulness to God and to the Asian peoples, and will also invite to full participation in the Christian community those who are lead to it by the Spirit of God.« [FABC V (Bandung): 6:3].

The Church in Asia admits its limitations: »how insufficient for the most part has been our missionary consciousness and responsibility. We have so frequently forgotten that the summons and challenge to make known the person and message of Jesus Christ to those who do not know him is a mandate addressed to even the youngest Christian community.« [FABC III (Bangkok): 9:9]. »Unfortunately for many Catholics, faith is only something to be received and celebrated. They do not feel it is something to be shared. The missionary nature of the gift of faith must be inculcated in all Christians.« [FABC V (Bandung): 3.2.3].

The Churches of Asia see a clear Christological component to evangelization; they assert: »While we are aware and sensitive to the fact that evangelization is a complex reality and has many essential aspects – such a witnessing to the Gospel, working for the values of the Kingdom, struggling along with those who strive for justice and peace, dialogue, sharing, inculturation, mutual enrichment with other Christians and the followers of all religions – we affirm that there can never be true evangelization without the proclamation of Jesus Christ. The proclamation of Jesus Christ is the center and the primary element of evangelization without which all other elements will lose their cohesion and validity.« [BIMA I (Suwon): 5-6].

»It is true that in many places Christ cannot yet be proclaimed openly by words. But He can, and should be, proclaimed through other ways, namely: through the witness of the life of the Christian community and family, and their striving to know and live more fully the faith they profess; through their desire to live in peace and harmony with those who do not share our faith [...] Our proclamation of Jesus must also be urgently directed towards the workers, the poor and needy, and the oppressed.« [BIMA III (Changhua): 10-11].

FABC continues: »challenged by the stark reality of millions on our continent who have not yet been evangelized, we welcome [...] this opportunity to face with a sense of urgency the task of making Christ known, loved and followed by the vast multitude of our brothers and sisters.« [BIMA I (Baguio): 2]. »More than two billions of Asians have perhaps never encountered the Person of Jesus in a knowing and conscious way; more than two billions

of Asians have never really heard His message. While this fact fills us with sorrow, it also spurs us on to longing and hope, because we know He will accompany the ways of all those whose footsteps are lovely because they bring the good news of His mercy and love.« [BIMA III (Changhua): 4].

»We affirm [...] that ›the proclamation of Jesus Christ is the center and primary element of evangelization.‹ [...] But the proclamation of Jesus Christ in Asia means, first of all, the witness of Christians and of Christian communities to the values of the Kingdom of God, *a proclamation through Christ-like deeds.* For Christians in Asia, to proclaim Christ means above all to live like him, in the midst of our neighbors of other faiths and persuasions, and to do his deeds by the power of his grace. Proclamation through dialogue and deeds – this is the first call to the Churches in Asia.« [FABC V (Bandung): 4.1]. »The local Churches of Asia will proclaim Jesus Christ to their fellow humans in a dialogical manner.« [CTC (Hua Hin): 51]. Indeed, Asian Christians are committed to »telling the Jesus story«; one key source of their motivation is their own relationship with the person of Christ.

6 Adopt positive attitudes that foster dialogue in practice

Foundations. The commitment of Asia's bishops to interfaith dialogue is clear and consistent; the FABC enunciates foundational attitudes essential to this dialogue. »In Asia, the emphasis in interreligious dialogue falls not so much on academic or theological discussions, as on the sharing of life at all levels. Christians carry out the mission entrusted to them by Jesus Christ when they participate fully in the social and cultural life of the societies in which they live, enriching others by the values they have learned from the Gospel, and finding themselves enriched by the spiritual treasures of their neighbors of other faiths. Thus, the ›dialogue of life‹ is central to Christian life in Asia [...]. Christians in Asia are called to live their faith deeply, in openness and respect for the religious commitment of others.« [FIRA IV (Pattaya): 4].

Dialogue demands transformed attitudes: »to be able to engage in genuine interreligious dialogue, we need to deepen our self-knowledge and continuously discover our personal identity. [...] we need to be continually healed of negativities like suspicion and fear [...] in order to go deeper into ourselves in this inward journey to the God of the Ongoing Dialogue, we need to integrate Asian forms of prayer. [...] We acknowledge here the tremendous opportunities we have of learning from the other religious traditions of Asia, especially from the mystical traditions.« [FIRA I (Ipoh): 3.2-3.3].

»Any dialogical enterprise requires certain basic attitudes, as exemplified in Christ: – a spirit of humility, openness, receptivity, and [...] for what God wishes to tell us through them [Asia's religions]; – a witnessing to the saving grace of Christ, not so much by the proclaimed word but through love in the Christian community, so that its universal validity is seen and felt as such; – a placing of priority on fellowship [...], so that we are led spontaneously and naturally to deeper religious dialogue.« [BIRA I (Bangkok): 18].

FABC promotes a balanced appreciation of dialogue: »for a deeper and fruitful dialogue, it is even necessary that each partner be firmly committed to his or her faith. [...] While firmly adhering to our commitment to Christ, it is indispensable for dialogue that we enter into the religious universe of our dialogue partner and see his or her sincere and unflinching faith-commitment. More than that, we should appreciate the commitment of the other [...]. That is why listening attentively with our heart to the personal commitment

of faith and witness of the other partner can not only facilitate dialogue, but also enrich us and make us grow in our faith, and help us to reinterpret it.« [BIRA IV / 7 (Tagaytay): 10-11].

»Dialogue is a crucial challenge to the Churches in Asia in their growing commitment to the building of the kingdom. This challenge is fraught with risks [...]. However, with the confidence that the Spirit is with us and helps us in our weakness (Rom. 8:26), we commit ourselves to this task of dialogue« [BIRA III (Madras): Conclusion]. In short, dialogue among the followers of diverse religions is to be lived in the daily vicissitudes of life.

7 Appreciate the specific FABC-fostered attitudes toward Asia's venerable religions

Foundations. The FABC in its first plenary gathering enunciated a profound – even poetic – appraisal of Asia's religions: »In this dialogue we accept them as significant and positive elements in the economy of God's design of salvation. In them we recognize and respect profound spiritual and ethical meanings and values. Over many centuries they have been the treasury of the religious experience of our ancestors, from which our contemporaries do not cease to draw light and strength. They have been (and continue to be) the authentic expression of the noblest longings of their hearts, and the home of their contemplation and prayer. They have helped to give shape to the histories and cultures of our nations.« [FABC I (Taipei): 14]. »How then can we not give them reverence and honor? And how can we not acknowledge that God has drawn our peoples to Himself through them?« [FABC I (Taipei): 15].

»Only in dialogue with these religions can we discover in them the seeds of the Word of God (*Ad Gentes* 9). This dialogue will allow us to touch the expression and the reality of our peoples' deepest selves, and enable us to find authentic ways of living and expressing our own Christian faith. It will reveal to us also many riches of our own faith which we perhaps would not have perceived. Thus it can become a sharing in friendship of our quest for God and for brotherhood among His sons.« [FABC I (Taipei): 16]. One notes that these words describe the growing intimacy in a spiritual relationship.

The FABC observes that »this dialogue will teach us what our faith in Christ leads us to receive from these religious traditions, and what must be purified in them, healed and made whole, in the light of God's Word.« [FABC I (Taipei): 17]. Asia's bishops continue: »On our part we can offer what we believe the Church alone has the duty and joy to offer to them and to all men: oneness with the Father in Jesus His Son; the ways to grace Christ gives us in His Gospel and His sacraments, and in the fellowship of the community which seeks to live in Him; an understanding too of the value of the human person and of the social dimensions of human salvation – a salvation which assumes and gives meaning to human freedom, earthly realities, and the course of this world's history.« [FABC I (Taipei): 18].

8 Develop a genuine »sprituality of dialogue«

Foundations. For over three decades the FABC has asserted that spirituality is linked to authentic dialogue: »In Asia, home to great religions, where individuals and entire peoples are thirsting for the divine, the Church is called to be a praying Church, deeply spiritual, even as she engages in immediate human and social concerns. All Christians need a true missionary spirituality of prayer and contemplation.« [FABC VII (Samphran): C–2].

»At the center of this new way of being Church [in Asia] is the action of the Spirit of Jesus, guiding and directing individual believers as well as the whole community to live a life that is Spirit-filled – that is, to live an authentic spirituality. It is nothing more and nothing less than a following of Jesus-in-mission, an authentic discipleship in the context of Asia.« [FABC V (Bandung): 9:1].

»To risk being wounded in the act of loving, to seek to understand in a climate of misunderstanding – these are no light burdens to bear. Dialogue demands a deep spirituality which enables man, as did Jesus Christ, to hang on to his faith in God's love, even when everything seems to fall apart. Dialogue, finally, demands a total Christ-like self-emptying so that, led by the Spirit, we may be more effective instruments in building up God's Kingdom.« [BIRA IV/7 (Tagaytay): 16].

»In Asia, the dialogue of prayer and spirituality is highly valued. Prayer together, in ways congruent with the faith of those who take part, is an occasion for Christians and followers of other faiths to appreciate better the spiritual riches which each group possesses, as well as to grow in respect for one another as fellow pilgrims on the path through life. Human solidarity is deepened when people approach the divine as one human family.« [FIRA IV (Pattaya): 8]. At the First Asian Mission Congress in 2006, the participants committed themselves to »living and promoting a spirituality of the dialogue of life with the peoples of Asia.« [AMC I (Chiang Mai): Orientations, Part One].

The Asian bishops have a »friend of dialogue« in the person of John Paul II (see *Redemptoris Missio* [RM] 55-57); elsewhere in the same document the pope has written: »the interreligious meeting held in Assisi was meant to confirm my conviction that ›every authentic prayer is prompted by the Holy Spirit, who is mysteriously present in every human heart‹.« [RM 29].

Asia's bishops face the challenge of dialogue with realism: »Interreligious dialogue is never easy, it calls for its own spirituality. It is our resolve, therefore, to live and witness to this spirituality of dialogue« [FIRA I (Ipoh): 4.2]. »[C]redible evangelization demands from us Christians in Asia a life of authentic contemplation and genuine compassion. [...] Only an ego-emptying, and consequently powerless, Christian community has the credibility to proclaim the folly of the message of the cross. Such a process of evangelization fosters a culture of dialogue in Asia.« [FEISA I (Pattaya): 7.4.1-2]. Finally, »The call of the laity to holiness and consequently, to the apostolate of the Church [...], is a demand of their Christian identity in virtue of the Christian's full incorporation into Christ and in the Holy Eucharist.« [BILA III (Singapore): 6].

9 Believe that dialogue serves the growth of a new humanity and the kingdom

Foundations. FABC asserts that dialogue is always oriented outward in service of people and God's kingdom. The involvement of the Church in dialogue can be seen as a blessing for all the peoples of Asia. »We build the Church in order to build the Kingdom in our Asian societies and cultures [...]. Our mission therefore must be a dialogue with those of other religious ways that will require us both to proclaim and be proclaimed to, to speak and to listen, to teach and to learn. Through such a dialogical mission, God's Reign will grow in Asia and the Church will become more truly an Asian Church, inculturated in Asian realities.« [FIRA II (Pattaya): 3.5].

»The Kingdom of God is therefore universally present and at work. Wherever men and women open themselves to the transcendent divine mystery which impinges upon them and go out of themselves in love and service to fellow humans, there the reign of God is at work [...]. This goes to show that the Reign of God is a universal reality, extending far beyond the boundaries of the Church. It is the reality of salvation in Jesus Christ, in which Christians and others share together. It is the fundamental ›mystery of unity‹ which unites us more deeply than differences in religious allegiance are able to keep us apart.« [CTC (Hua Hin): 29-30].

With clear resolve, Asia's bishops state: »Therefore, we commit ourselves: [...] To take every opportunity to make Jesus Christ and his message known in a way that is acceptable to Asians, presenting him to them with an ›Asian face,‹ using Asian cultural concepts, terms and symbols; [...] To present the Gospel message as humble servants of the Kingdom of God, always sensitive to the religious and cultural traditions of the people where the Spirit leads us to make Jesus known.« [AMSAL I (Tagaytay): 2].

»This common spiritual pilgrimage demands that we take inspiration from the praxis of Jesus, especially his table fellowship with publicans and sinners, wherein we discover the primal form of the Church of Christ. Before Christianity got established as a structured religion, it was a spiritual movement: Jesus' journey with the poor towards the Kingdom of God. In close dialogue with the poor and the religious cultures of Asia, the Church would be able to rediscover its pristine dynamism which demands a radical emptying (*kenosis*) in its thought patterns, ritual forms and community structures. This age of journeying with sisters and brothers of Asian religions is a privileged moment (*kairos*) for the Church to return to its original call.« [FEISA I (Pattaya): 7.5.1].

10 Concretize a clear commitment to dialogue by establishing ministries and services within the local church that focus on this priority

Foundations. To promote and concretize this dialogical vision, the FABC links its implementation with Asia's local Churches and their ministries. »Each local Church is determined by her human context and lives in a dialectical relationship with the human society into which she is inserted as the Gospel leaven. Since each local Church should embody into the context the task entrusted to her by the servant Lord, she has to discover time and again what ministries and what ministerial structures she requires in order to fulfill her mission to offer to a human society the salvation brought about by Jesus Christ« [ACMC (Hong Kong): 25].

»The renewal of our sense of mission will mean [...] that the acting subject of mission is the *local church* living and acting in communion with the universal Church. It is the local churches and communities which can discern and work out [...] the way the Gospel is best proclaimed, the Church set up, the values of God's Kingdom realized in their own place and time. In fact, it is by responding to and serving the needs of the peoples of Asia that the different Christian communities become truly local churches.« [FABC V (Bandung): 3.3.1].

The FABC forcefully asserts: »Asian Churches then must become truly Asian in all things. The principle of indigenization and inculturation is at the very root of their coming into their own. The ministry of Asian Churches, if it is to be authentic, must be relevant to Asian societies. This calls on the part of the Churches for originality, creativity and inventiveness, for boldness and courage.« [ACMC (Hong Kong): 26].

»Now – as Vatican II already affirmed with all clarity and force – every local church *is* and cannot be but missionary. Every local church is ›sent‹ by Christ and the Father to bring the Gospel to its surrounding milieu, and to bear it also into all the world. For every local church this is a *primary task* [...]. Every local church is responsible for its mission« [IMC (Manila): 14].

With great conviction, Asia's bishops state: »the decisive new phenomenon for Christianity in Asia will be the emergence of genuine Christian communities in Asia – Asian in their way of thinking, praying, living, communicating their own Christ-experience to others. The consequences will be tremendous [...] [in] all aspects of their life [...]. If the Asian Churches do not discover their own identity, they will have no future.« [ACMC (Hong Kong): 14].

»Each local church has its own vocation in the one history of salvation, in the one Church of Christ. In each local church each people's history, each people's culture, meanings and values, each people's traditions are taken up, not diminished or destroyed, but celebrated and renewed, purified if need be, and fulfilled [...] in the life of the Spirit.« [IMC (Manila): 15].

11 Conclusion

Ecclesia in Asia (EA), the document that emerged from the 1998 Special Assembly for Asia of the Synod of Bishops (Asian Synod), explored many pathways in the task of integral evangelization. Particularly in the area of interfaith dialogue, EA noted several pivotal insights harmoniously consistent with the FABC vision: »Contact, dialogue and cooperation with the followers of other religions is a task which the Second Vatican Council bequeathed to the whole Church as a duty and a challenge [...]. From the Christian point of view, interreligious dialogue is more than a way of fostering mutual knowledge and enrichment; it is a part of the Church's evangelizing mission, an expression of the mission *ad gentes.*« [EA 31].

»It is therefore important for the Church in Asia to provide suitable models of interreligious dialogue – evangelization in dialogue and dialogue in evangelization – and suitable training for those involved [...]. The followers of Christ must have the gentle and humble heart of their Master, never proud, never condescending, as they meet their partners in dialogue [...]. Only if the People of God recognize the gift that is theirs in Christ will they be able to communicate that gift to others through *proclamation* and *dialogue.*« [EA 31].

In addition to the copious FABC material provided in this presentation of an *Asian Dialogue Decalogue*, this author desires to close by citing his favorite quote from Pope John Paul II on dialogue. Speaking in Manila to all the peoples of Asia during his 1981 Philippine visit, the pope asserted that the goal of interfaith dialogue should be altruistic (not focused only on personal enrichment); he stated: »Christians will, moreover, join hands with all men and women of good will [...] [and] work together in order to bring about a more just and peaceful society in which the poor will be the first to be served.« Indeed, a key Asian way of mission is dialogical service of the needy. This approach can clearly reveal the face of Jesus in Asia today, strengthen bonds of relationship with Asia's burgeoning masses, and place the Church firmly on the side of the Asian multitudes.

Abstract
The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) is the most influential body in the local churches throughout Asia since the pivotal Second Vatican Council; the FABC, responding to the lead of the »befriending Spirit,« has developed a solid and inspiring ecclesiology of the Asian churches. This paper presents a »dialogue decalogue« (ten imperatives related to interfaith dialogue) drawn from the four-decade experience and reflection of the FABC; thus, important Asian theological-missiological-pastoral insights are translated into concrete imperatives for a genuine and fruitful »dialogue of life.«

Zusammenfassung
The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) is the most influential body of the local churches in Asia – it can be regarded as a product of the Second Vatican Council. The FABC, under the leadership of the »befriending Spirit,« has developed a solid and inspiring ecclesiology of the Asian churches. This article presents ten imperatives for interfaith dialogue. The decalogue comes from the four-decade long experience and the accompanying reflections of the FABC. Important theological, missiological, and pastoral insights are thus translated into concrete imperatives for a genuine and fruitful »dialogue of life.«

Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus

Kritik der pluralistischen Religionstheologie aus der Perspektive der Armen

von Stefan Silber

»Viele Arme« – »viele Religionen«: »Es wird zunehmend deutlich, wie dringend die Theologie der Befreiung und die Theologie der Religionen einander brauchen.«[1] Diese Aufforderung zum Tanz, die Paul Knitter bereits im Jahr 1987 deutlich ausgesprochen hatte, wurde erst in den vergangenen zehn Jahren weltweit aufgegriffen. Besonders durch die Initiative der theologischen Kommission der Ökumenischen Vereinigung der Theologinnen und Theologen der Dritten Welt (EATWOT) setzten sich vor allem Theologinnen und Theologen in Lateinamerika mit der Herausforderung auseinander, dass die Mehrheit der Armen der Welt zwar religiös, aber nicht christlich ist. Zahlreiche Publikationen, die teilweise auf Konferenzen und Symposien zurückgehen, zeugen von einer lebhaften Debatte über die Bedeutung der Religionen für die Befreiung, aber auch umgekehrt von der Notwendigkeit der Befreiung für die Mehrheit der religiösen Menschen dieses Planeten. Der von Knitter angemahnte Beitrag der Theologie der Befreiung zur Theologie der Religionen enthält auch eine konstruktive Kritik am pluralistischen Paradigma, wie es von Knitter, John Hick, Perry Schmidt-Leukel und anderen entworfen wird.

Diese Kritik ist wesentlich für eine Theologie des religiösen Pluralismus aus der Perspektive der Armen, die erst im Entstehen ist und auch hier nur skizziert werden wird. Sie stellt auch einen Beitrag zum Thema »Mission und Prophetie« dar. Denn die doppelte Herausforderung der »vielen Armen« und der »vielen Religionen« verpflichtet auch die Theologie der Mission in der Gegenwart zum Dialog mit den Religionen in ihren verschiedenen Erscheinungsformen und zur prophetischen Kritik an den globalen Strukturen der Verarmung. Diese prophetische Kritik kann sich spätestens seit der Rück-

1 Paul F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung*. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. von Bernd JASPERT, Frankfurt/Paderborn 1997, 177f. Der zitierte Beitrag stammt ursprünglich aus dem von Knitter zusammen mit John Hick im Jahr 1987 herausgegebenen Buch *The Myth of Christian Uniqueness*.
2 Paul F. KNITTER, Introduction, in: DERS. (Ed.), *The Myth of Religious Superiority*: Multi-Faith Explorations of Religious Pluralism (Faith Meets Faith Series in Interreligious Dialogue) Maryknoll, New York 2005, vii-xi.vii.
3 Harvey COX, *Religion in the Secular City*. Toward a Postmodern Theology, New York 1984, 223f, zit. nach KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 178.
4 Aloyisius PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, in: V. FABELLA/S. TORRES (Ed.), *Irruption of the Third World*. Challenge to Theology, Maryknoll 1983, 133f, zit. nach KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 179.
5 Jacques DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* (Salzburger Theologische Studien 38), Innsbruck 2010, 515.
6 KNITTER, *Introduction* (wie Anm. 2), vii, meine Übersetzung.
7 KNITTER, *Introduction* (wie Anm. 2), xi, meine Übersetzung.
8 Vgl. meinen Überblick über die Entwicklung dieser Bewegung: Stefan SILBER, Theologie der Befreiung im Religionsdialog. Eine neue Entwicklung in Lateinamerika, in: *StZ* 130 (2005) 7, 484-488 und die dort bereits angegebene Literatur.
9 Zuletzt: José María VIGIL (Ed.), *Toward a Planetary Theology* (Along the Many Paths of God V), Montreal 2010. In diesem Band werden auf S. 11f die vier anderen Bücher der Reihe beschrieben und Übersetzungen in verschiedene Sprachen angegeben. Vgl. auch meine Rezension der beiden ersten Bände in: *ZMR* 89 (2005) 150f.

kehr der religiösen Rhetorik in die globale Politik des neuen Jahrtausends nicht mehr von einem Wort über die Rolle der »vielen Religionen« im Prozess der Befreiung der »vielen Armen« lossprechen. Die Perspektive der »vielen Armen« - oder genauer gesagt, die *vielen, pluralen Perspektiven* der Armen gewährleisten, dass »Mission und Prophetie« auf die doppelte globale Herausforderung in angemessener Weise antworten können, und zugleich ermöglichen sie eine Kritik der pluralistischen Religionstheologie, welche einige ihrer Aporien beseitigt und sie zu einem wirksamen Instrument der Befreiung der Armen machen kann.

1 Theologischer Kontext

Als Paul Knitter und John Hick im Jahr 1987 das seither heftig umstrittene Buch *The Myth of Christian Uniqueness* veröffentlichten, waren sie der Meinung, einen »religiösen Rubikon«[2] zu überschreiten. Angesichts der Pluralität der Religionen wollten sie den traditionellen Anspruch der christlichen Religion, die einzige wahre oder die einzige Heil bringende Religion zu sein, nicht mehr aufrechterhalten. Bereits in diesem Band findet sich die eingangs zitierte Einladung Knitters an die Adresse der Theologie der Befreiung, sich aus ihrer Perspektive mit der Frage der Religionen auseinanderzusetzen. Knitter zitiert in diesem Zusammenhang noch zwei weitere Autoren, die vor ihm diese Herausforderung benannt hatten: Harvey Cox forderte 1984 die Befreiungstheologie auf, »aus ihren regionalen Begrenzungen« auszubrechen und »nicht nur die religiöse Erfahrung der eigenen einheimischen Bevölkerungsgruppen ernster zu nehmen, sondern auch die Erfahrung der Weltreligionen«[3]. Aloysius Pieris wird von Knitter als weiterer Kronzeuge angeführt. Im Jahr 1983 schrieb er: »Die große Mehrheit der Armen Gottes begreift ihren letzten Sinn und symbolisiert ihren Kampf für Freiheit in der Sprache der nichtchristlichen Religionen und Kulturen. Daher ist eine Theologie, die nicht [...] durch dieses nichtchristliche Menschsein (und seine Religionen) spricht, der Luxus einer christlichen Minderheit.«[4]

Nicht nur aus den Reihen der pluralistischen Religionstheologie wurde auf die innige Verbindung von interreligiösem Dialog und befreiender Praxis hingewiesen: »Sowohl die menschliche Befreiung als auch das Wohlergehen der Schöpfung erfordern heute den gemeinsamen Einsatz der Mitglieder aller religiösen Traditionen«[5], schrieb etwa 1997 Jacques Dupuis.

Über zehn Jahre lang blieben diese konstruktiven Provokationen weitgehend unbeantwortet. Auch die Religionstheologie setzte sich nicht intensiver mit dieser Fragestellung auseinander. Im Vorwort zu *The Myth of Religious Superiority*, das Knitter 2005 »in einer gewissen Weise [als] Nachfolgeband«[6] zu dem genannten Buch von 1987 konzipiert hatte, legt er dar, dass der Weg nach der Überschreitung des »Rubikons« in Richtung auf eine interreligiöse (nicht mehr nur christliche, sondern multireligiöse) pluralistische Religionstheologie weitergegangen sei, in der die Befreiung der Armen nur ein Thema unter vielen, wenn auch »das dringendste«[7] sei.

Etwa ab der Jahrtausendwende beginnt in Lateinamerika eine Gruppe von Theologinnen und Theologen sich der doppelten Herausforderung der »vielen Armen« und der »vielen Religionen« zu stellen.[8] Das sichtbarste Resultat dieser Auseinandersetzung ist die von José María Vigil, dem Vorsitzenden der theologischen Kommission von EATWOT, herausgegebene fünfteilige Reihe *Por los muchos caminos de Dios*[9], in der – im Austausch mit Knitter – zahlreiche Autorinnen und Autoren, zunächst vor allem aus Lateinamerika, dann aus der ganzen Welt, schrittweise den Weg von der Theologie

der Befreiung zu einer globalen, interreligiösen Befreiungstheologie der Religionen gehen. Zahlreiche weitere Publikationen im vergangenen Jahrzehnt flankieren diese Diskussion.[10]

In diesen Diskurszusammenhang muss auch das »I. Internationale Symposion für interkulturelle und interreligiöse Befreiungstheologie« gestellt werden, das im Juli 2004 aus Anlass der IV. Zusammenkunft des Weltparlaments der Religionen in Barcelona stattfand.[11] Auch hier trafen Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher religiöser Traditionen zusammen, um sich über die Verantwortung der Religionen für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt auszutauschen. Diese Veranstaltung zeigt exemplarisch, dass der von Knitter 1987 angeregte Austausch nunmehr weltweit in Gang gekommen ist, und Diskurse zwischen den und auch innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen eröffnet hat.[12]

2 Die Perspektive der Armen auf die pluralistische Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie wird vor allem von konservativer Seite kritisiert. Nach der Veröffentlichung des Dokuments *Dominus Iesus*[13] durch die Glaubenskongregation 2000 fühlten sich alle diejenigen bestärkt, die den von Knitter und Hick angemahnten Schritt über den »Rubikon« nicht mitzugehen bereit waren. Die theologische Diskussion um die Bedeutung des religiösen Pluralismus als globales Faktum und die Reflexion um die stärker werdende weltpolitische Bedeutung der Religionen in der Gegenwart des beginnenden dritten Millenniums wurde durch diese kirchenamtliche Warnung vor einer pluralistischen Theologie der Religionen jedoch eher gehemmt als gefördert.

Die Kritik an der pluralistischen Religionstheologie, die aus der Perspektive der Armen erwächst, muss hingegen als eine konstruktive, partnerschaftliche Korrektur verstanden werden. Denn die »vielen Armen«, die nach den Worten von Pieris in ihrer großen Mehrheit die Pluralität der Religionen verkörpern, und zwar nicht nur der so genannten Weltreligionen, bringen durch ihre Perspektive eine materielle, der realen Wirklichkeit der Welt korrespondierende Basis in den Diskurs ein, durch den er eine neue Dynamik gewinnt, die weniger auf spekulative als auf konkret-realistische Ziele ausgerichtet ist. Ausgerichtet an dieser Perspektive kann die Theologie der Religionen die doppelte Herausforderung

10 Auf Deutsch ist die von Luiz Carlos SUSIN, Andrés TORRES QUEIRUGA und José María VIGIL unter dem Titel »Die Theologie und die Pluralität der Religionen« herausgegebene Ausgabe 1/2007 der Zeitschrift *Concilium* wohl die am besten zugängliche Literatur. Vgl. aber auch: José María VIGIL, *Theology of Religious Pluralism*. Towards a pluralistic re-reading of Christianity, Münster 2008.

11 Juan José TAMAYO/Raúl FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación (Colección Nuevos Desafios), Estella 2005, vgl. meine Rezension in: *ZMR* 91 (2007) 2, 317-318.

12 Auch von Seiten der globalen interreligiösen Praxis gibt es inzwischen einen Zugang zu dieser Thematik, da Verantwortliche in der Entwicklungszusammenarbeit und im solidarischen Einsatz für Gerechtigkeit sich zunehmend der interreligiösen Fragestellung stellen. Vgl. etwa Johannes MÜLLER/Michael REDER (Hg.), *Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen*. Beiträge zu einer Fachkonferenz zur Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz am 27./28. März 2006 (Projekte 17), Berlin 2007.

13 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), hg. durch das Sekretariat der Deutschen Bischofs-konferenz, Bonn 2000. Im Folgenden: DI und Nummer des Dokuments. Vgl. Michael J. RAINER (Hg.), *»Dominus Iesus«*. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001.

der Gegenwart beantworten, ohne dabei »irrige oder zweideutige Positionen« (DI 2) zu beziehen, wie in *Dominus Iesus* behauptet wird, aber auch ohne sich einer notwendigen Weiterentwicklung zu verweigern.

Die Kritik der pluralistischen Religionstheologie ist in der Theologie der Befreiung nicht generalisiert – es dominiert noch die Freude darüber, in den Dialog eingetreten zu sein. Die Kritik ergibt sich ganz selbstverständlich aus den epistemologischen Voraussetzungen der Theologie der Befreiung. Sie muss nicht verschwiegen werden, denn weit davon entfernt, den Dialog zu gefährden, kann sie die Entwicklung einer befreienden Theologie des religiösen Pluralismus beschleunigen.

2.1 Heil in den Religionen?

Die Theologie der Befreiung entsteht aus der spirituellen Praxis des Lebens mit den Armen und der Armen selbst. Sie sind ihr theologischer Ort, ihr *locus theologicus*.[14] »Es sind die Armen, die uns sagen, was (die) Welt (ist) und was kirchlicher Dienst an der Welt (bedeutet).«[15] Wie Oscar Romero sind viele Theologinnen und Theologen der Befreiung davon überzeugt, dass der theologische Ort der Armen sogar privilegiert ist. »Ausgehend von diesem Ort versteht man besser, konkreter und universeller, was Gott in Christus offenbart, wie er die Menschheit rettet und was er von der Menschheit erwartet«[16], schreibt Luiz Carlos Susin.

Es ist eine wichtige Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung in den letzten Jahren, dass dieser Ort zunehmend fragmentarisch, gebrochen und partikular wahrgenommen wird. Die Armen werden konkreter, sie werden mit Namen benannt und biografisch beschrieben, und dabei wird zugleich die Gebrochenheit und Pluralität ihrer Identitäten sichtbar. Das theologische Stichwort des Körpers gewinnt in dieser Beschreibung eine große Bedeutung: »Der Körper ist eine Sprache, die von Gott zur Kommunikation genutzt wird. Er ist ein Instrument und ein Ort der Offenbarung. Der Körper ist eine Parabel, um über Gott zu sprechen«[17], schreibt Wanda Deifelt. Die lateinamerikanische feministische Theologie[18] führte diesen Begriff in die befreiungstheologische Diskussion ein.

»Körper lügen nicht.«[19] Mit diesen Worten verweist Mary E. Hunt auf die unausweichliche Materialität der durch die Körper gegebenen Wirklichkeit. Die Armen sind nicht irgendwie arm; ihre Armut kann nicht ernstlich wegdiskutiert oder uminterpretiert werden. Ihre Armut ist körperlich, materiell, real. Ihre Körper verweisen dabei gerade

14 Vgl. Luiz Carlos SUSIN, El privilegio y el peligro del »lugar teológico« de los pobres en la Iglesia, in: *Bajar de la cruz a los pobres:* Cristología de la liberación, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México 2007, 260-266; Hans-Joachim SANDER, Gott. Vom Beweisen zum Verorten, in: Thomas FRANZ/Hanjo SAUER (Hg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (FS Elmar Klinger), Bd. 1: Profilierungen, Würzburg 2006, 574-596.

15 Oscar Arnulfo ROMERO, *Die politische Dimension des Glaubens.* Erfahrungen der Kirche in El Salvador. Vortrag aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Löwen am 2. Februar 1980, in: Antonio REISER / Paul Gerhard SCHOENBORN (Hg.), *Basisgemeinden und Befreiung.* Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika, Wuppertal 1981, 154-164, hier 155. (Übersetzung nach dem spanischen Original korr.)

16 SUSIN, *El privilegio* (wie Anm. 14), 264 [Meine Übersetzung].

17 Wanda DEIFELT, Social Context, Language and Images of God, in: Marcella Maria ALTHAUS-REID/Ivan PETRELLA/Luiz Carlos SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (Reclaiming Liberation Theology), London 2007, 118-130, 130 [Meine Übersetzung].

18 Vgl. etwa Mary Judith RESS, Lateinamerikanische Frauen: »Wir lassen patriarchalische Konstrukte zurück und drängen auf etwas Neues hin«, in: *Conc (D)* 45 (2009) 3, 338-347.

19 Mary E. HUNT, *Bodies don't Lie:* A Feminist Theological Perspective on Embodiment [Vortrag beim III. Weltforum Theologie und Befreiung 2009], in: http://www.wftl.org/pdf/063.pdf [Meine Übersetzung].

auch auf die Vielgestaltigkeit der Armut, die sich nicht in der ökonomischen Not erschöpft, sondern die Körper der Armen auf vielfältige Weise am Leben behindert. Der Körper ist aber nicht nur der Ort der Armutserfahrungen, sondern der Schnittpunkt des menschlichen Lebens überhaupt. Durch die Aufmerksamkeit für den menschlichen Körper können auch die Farbigkeit des Alltags und die Kreativität der Lebensäußerungen des Menschen insgesamt in den Blick genommen werden.[20]

Die Pluralität der Armutsphänomene wird in den letzten Jahren auch als Herausforderung für die Theologie begriffen.[21] Ökonomische Ausbeutung und rassistische Exklusion, Sexismus und Mangel an politischer Teilhabe, Ausschluss von den gesellschaftlichen Gemeingütern und Xenophobie (und viele andere Armutsphänomene) verweisen aufeinander und müssen doch unabhängig voneinander beschrieben werden. Sie sind auch nicht gegenseitig aufrechenbar. Wer beispielsweise als Frau Gewalt erleiden muss, kann zugleich als Mensch weißer Hautfarbe Gewalt ausüben. Befreiung aus diesen komplex miteinander verwobenen Phänomenen der Armut kann nur durch vielfältige und immer wieder neu orientierte Prozesse der Befreiung konkreter Menschen gelingen.

Die Befreiung der Menschen aus körperlicher, materieller Not wird in der Theologie der Befreiung als Gegenstandsbereich der Soteriologie gewertet. Heil kann nicht als etwas Jenseitiges, Spirituelles oder rein Innerliches beschrieben werden. Es schließt das gesamte Menschsein ein. Diese Klärung in der Soteriologie ist ein wichtiges Verdienst der Theologie der Befreiung, da durch sie die Lehre von der Einheit der Geschichte und der menschlichen Berufung, mit der das Konzil die fatale Trennung von Transzendentem und Profanem überwunden hat, aus der Perspektive der Armen in den politischen und gesellschaftlichen Kontext unserer Zeit übersetzt wurde.[22]

Vielfältige Armutsphänomene verlangen, auch in der Theologie von vielfältigen und komplex interdependenten Heilswegen zu sprechen. Nicht jede einzelne, konkrete, körperlich erfahrbare Unheilssituation kann durch den Rekurs auf ein allgemeines, universales, abstraktes behauptetes religiöses Heil beantwortet oder gar geheilt werden. Die Theologie vom Heil muss in konkreten, komplexen und auf die einzelnen Menschen bezogenen Prozessen ausbuchstabiert werden.

Die Frage nach der Verwirklichung von Heil in den Religionen der Welt, die sich die pluralistische Religionstheologie stellt[23], muss daher aus der Sicht der Armen in einer

20 Marcella Maria ALTHAUS-REID, Class, Sex and the Theologian: Reflections on the Liberationist Movement in Latin America, in: ALTHAUS-REID /PETRELLA/SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (wie Anm. 17), 23-38; DIES., Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie, in: *Conc (D)* 44 (2008) 1,83-97.

21 Vgl. Luiz Carlos SUSIN, Jesus: ein »Ort«, um zu leben. Christentum im Aufbruch und Kirchenbildung im Süden, in: Arnd BÜNKER/Eva MUNDANJOHL/Ludger WECKEL/Thomas SUERMANN (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten:* Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, 113-131.

22 Vgl. v. a. GS 41; Stefan SILBER, Armut: Eine Tatsache in der Theologie? Puebla in der deutschsprachigen Systematischen Theologie, in: Thomas SCHREIJÄCK/Knut WENZEL (Hg), *Weltkirchliche Grundoptionen.* 30 Jahre Puebla: Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation (Forum Religionspädagogik interkulturell 17), Münster u. a. 2009, 33-60; Elmar KLINGER, *Armut – Eine Herausforderung Gottes.* Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 71-154.

23 Vgl. etwa KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 177-215.

24 José María VIGIL, *Teología del Pluralismo Religioso.* Curso sistemático de teología popular (Colección Tiempo Axial 5), Quito 2005, 229-258. Vigil widmet beiden Aussagen jeweils ein ganzes Kapitel seiner Reflexionen.

25 Alfons VIETMEIER, Gott wohnt in der großen Stadt. Basisdokument des Kongresses, in: Benjamin BRAVO/Alfons VIETMEIER (Hg.), *Gott wohnt in der Stadt.* Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007 (Theologie und Praxis Abteilung B 23), Zürich/Berlin 2008, 23-52.

26 Yvonne GEBARA, Cristologías plurales, in: *Bajar de la cruz* (wie Anm. 14), 125-130.

27 José Amando ROBLES, Religion als Straßenkarten zum Heil? Einige epistemologische Veränderungen, in: *Conc (D)* 43 (2007) 1, 73-81, 78.

neuen Weise präzisiert werden. Sie muss lauten: Sind für die Armen bestimmte religiöse Praktiken oder Institutionen Quelle des Heils oder des Unheils? Bewirkt eine bestimmte Religion, durch ihre tatsächliche Praxis oder sogar durch ihre anerkannte Selbstdefinition Heil oder Unheil in der Welt, vor allem in der Welt der Armen? Auch das Christentum kannte und kennt Situationen und Kontexte, in denen es mehr für das Unheil der Armen als für ihr Heil verantwortlich war und ist.

Viele Religionen tragen auch in der Gegenwart durch ihre Strukturen wie durch ihr reales Verhalten zum Unheil, zur Ungerechtigkeit und zur Armut bei. Andererseits bewirken viele Religionen auch konkretes Heil im Sinn von Gerechtigkeit und Befreiung. José María Vigil spitzt dieses Ergebnis auf die beiden scheinbar widersprüchlichen Feststellungen zu: »Alle Religionen sind wahr« und zugleich »alle Religionen sind [...] falsch«[24].

Was wahr, was falsch ist an jeder einzelnen Religion, kann aus der Perspektive der Armen beschrieben werden; es ist in jeder Religion etwas Verschiedenes. Ja, jede der verschiedenen Strömungen, die es in jeder Religion gibt, trägt auf ihre Weise Wahres und Falsches zu Heil und Unheil in der Geschichte bei.

Aus der Perspektive der Armen muss daher die Anfrage an die pluralistische Religionstheologie gestellt werden, von welchem Heil für welche Menschen die Rede ist, wenn über das Heil in den Religionen gesprochen wird. Wird das Heil als etwas Abstraktes, Einheitliches, Universales betrachtet, so gerät die körperliche, materielle Konkretheit der Armut der Armen aus dem Blick. Wird davon gesprochen, dass das Heil prinzipiell in allen Religionen zugänglich ist, so kann die reale Beteiligung der Religionen am Unheil verschleiert werden. Die Religionen tragen ein je eigenes, unverwechselbares Profil, im Heil wie im Unheil; aus der Sicht der Armen gibt es daher keinen Relativismus der Religionen.

2.2 Einheit der Religionen?

Die Fragmentierung und Pluralisierung der gesamten Realität, von der im letzten Abschnitt die Rede war, betrifft aus der Perspektive der Armen auch die Welt der Religionen. Die Religionen der Armen sind vielfach gebrochen, mosaikartig aus Bruchstücken verschiedener religiöser Traditionen zusammengesetzt und miteinander verbunden. Auch bezüglich der Religionen gilt, was Alfons Vietmeier[25] aus soziologischer Perspektive über die Welt der Armen in den Großstädten Lateinamerikas sagt: Sie sind nicht nur von Chaos, Komplexität und Subjektivität, sondern auch von einer einzigartigen kulturellen Kreativität geprägt, da in ihnen täglich neue Prozesse kultureller Synthese, Durchdringung und Entwicklung stattfinden. Diese Vielfalt entspricht einem spirituellen Reichtum, der von der Theologie nicht übergangen werden darf. Die Theologie kann sich von dieser Vielfalt bereichern und befruchten lassen, wie Yvonne Gebara[26] schreibt, und wird – auf diese Weise selbst plural geworden – der Realität nur so gerecht werden.

Die Pluralität der Religionen in der Welt der Armen erschwert es, ihre Identität klar zu fassen. Wofür steht eine bestimmte Religion genau? Wer hat innerhalb einer Religion die Autorität, klar zu sagen, was Ausdruck dieser Religion ist und was nicht? José Amando Robles verweist darauf, dass der Pluralismus auch innerhalb der Religionsgemeinschaften selbstverständlich geworden ist und eine einheitliche, scheinbar objektive Definition einer Religion auf der Basis ihrer Glaubensinhalte nicht mehr möglich ist. Es ist zur »Krise der Religion der Wahrheiten oder der Glaubensinhalte«[27] gekommen.

Wenn Religionen nicht mehr essentialistisch als institutionelle oder konzeptionelle Gebilde, sondern unter ihrem Erfahrungsbezug betrachtet werden, so treten ihre prozessualen, pluralen und relationalen Eigenschaften in den Vordergrund. Helene Egnell

spricht von der »Ungeordnetheit« (messiness)[28] der Religionen, die eine klar erkennbare und manipulierbare Identität der Religionen verhindert. Sie stellt die »kleinen Traditionen« in den Vordergrund, die »Theologie des gelebten Glaubens«, die »Religion, wie sie praktiziert wird«, die sich häufig von der »Religion, wie sie vorgeschrieben wird«[29] unterscheidet. Wie lassen sich Religionsgemeinschaften als Einheiten beschreiben, wenn es – wie Annette Mehlhorn formuliert – »innerhalb einer Religion so viele Glaubenswege [gibt] wie es Menschen gibt«[30]?

Aus der Perspektive der Armen verschärft sich diese Fragestellung noch einmal, da einige dieser Glaubenswege offenbar zum Unheil und andere dieser Wege zum Heil führen. Es gibt nicht nur die »Religion, wie sie praktiziert wird«, sondern auch den real praktizierten Götzendienst.

Von dieser Realität aus betrachtet muss der Versuch innerhalb der pluralistischen Religionstheologie kritisiert werden, die Religionen als Einheit zu betrachten oder zu einer solchen Einheit zu gelangen. Nicht alle Religionen suchen dasselbe letzte Ziel oder versuchen das allen gemeinsame Heil zu verwirklichen. Nicht hinter allen Religionen ist derselbe Gott zu finden. Hinter manchen praktizierten Religionen stecken auch die Götzen. Es ist daher John Hick nicht zuzustimmen, wenn er meint, dass es »eine einzige ineffable Letzte Realität [gibt], deren universale Gegenwart durch die verschiedenen menschlichen religiösen Traditionen auf unterschiedliche Weise begriffen, erfahren und beantwortet wird«[31]. Diese universalistische Vereinnahmung der Gesamtheit der religiösen Äußerungen der Menschheit wird ihrer Vielschichtigkeit und Pluralität nicht gerecht und verschleiert die Gewalt, die im Namen mancher Religionspraktiken gegen die Armen ausgeübt wird.

Statt der Suche nach der Einheit pflegen die real praktizierten Religionen unter Umständen das Trennende – mit desaströsen Konsequenzen: »In Indien«, schreibt Michael Amaladoss, »ist heute der interreligiöse Konflikt vielleicht selbstverständlicher als der interreligiöse Dialog. Aus Konflikt entsteht Gewalt, und die Menschen verlieren Leben, Hab und Gut.«[32]

28 Helene EGNELL, The Messiness of Actual Existence, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research ESWTR* 17 (2009) 13-27 [Meine Übersetzung].
29 Ebd., 16f [Meine Übersetzungen].
30 Annette MEHLHORN, Gleich und doch verschieden – getrennt verschieden oder gemeinsam? *Intra*religiöse Debatten und *inter*religiöser Dialog im Wechselverhältnis zwischen Religion, Politik und Gender, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research ESWTR* 17 (2009) 29-40, 33.
31 John HICK, The Next Step beyond Dialogue, in: KNITTER, *Myth* (wie Anm. 2), 3-12, 12 [Meine Übersetzung].
32 Michael AMALADOSS, Dificultades del diálogo con las religiones orientales, in: *RELaT* [http://www.servicioskoinonia.org/relat/] 331 [2003]. [Meine Übersetzung]
33 Marcelo BARROS, El dolor y los riesgos de desoccidentalizarse. La crisis de las Iglesias en América Latina: desafíos para la teología, in: *Alternativas* 15 (2008) 1, 115-130; José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, Des-helenizar el cristianismo, in: *Revista catalana de teología* 24/2, 257-288, auch in: http://curasopp.com.ar/36.php.
34 Jesús TAPUERCA CEBALLOS, Apuesta por el pluralismo. Reflexiones desde la antropología, in: *Alternativas* 15 (2008) 1, 37-54.
35 Vgl. dazu bereits: Stefan SILBER, Zur Gerechtigkeit gesandt. Theologie der Mission und Option für die Armen, in: *ZMR* 94 (2010) 3-4, 95-106. Das einschlägige Werk von DUPUIS, *Unterwegs* (wie Anm. 5), referiert und kritisiert in fundierter Weise die bislang (Erstausgabe 1997) vorgelegten Entwürfe. Seine eigene Synthese leidet jedoch an der selbstauferlegten Beschränkung auf eine traditionelle katholische Epistemologie.
36 Diese doppelte Herausforderung habe ich ausführlicher beschrieben in Stefan SILBER, La liberación de las religiones. Un aporte de la Teología de la Liberación a la Teología del Pluralismo Religioso, in: *Alternativas* 10 (2003) 25, 119-160, 145-151, sowie in Stefan SILBER, *Die Bekehrung der Religionen*. Die Option für die Armen als Maßstab für den interreligiösen Dialog, in: FRANZ/SAUER (Hg.), *Glaube* (wie Anm. 14), Bd. 2: Diskursfelder, 78-104, 80-88.
37 Juan Luis SEGUNDO, *Liberation of Theology*, Dublin 1977; Raimon PANIKKAR, *Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa*, in: TAMAYO/FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad* (wie Anm. 11), 61-68; PANIKKAR, *Das Göttliche* (wie Anm. 16), 11.
38 Hildegard WUSTMANS, Mission – ein Projekt des Ortswechsels in der Theologie, in: FRANZ/SAUER (Hg.) *Glaube* (wie Anm. 14), Bd. 2: Diskursfelder, 360-369.

Die pluralistische Religionstheologie muss daher Abschied vom eurozentristischen Universalismus[33] nehmen. Nur ein Pluralismus, der die Individualität der menschlichen Erfahrungen ernst nimmt[34], kann der Wirklichkeit der religiösen Pluralität, gerade unter den Armen, gerecht werden. Die Perspektive der Armen gewährleistet, dass der interreligiöse Dialog nicht von der materiellen Grundlage der menschlichen Existenz abstrahiert und sich in abstrakten Spekulationen verliert. Die Epistemologie der Theologie der Befreiung ist daher für die Theologie der Religionen unverzichtbar.

3 Auf dem Weg zu einer Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus

Die Kritik an den epistemologischen Grundlagen der pluralistischen Religionstheologie darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Theologie der Religionen im Angesicht des Pluralismus unabdingbar und in der Gegenwart immer dringlicher wird.[35] Denn der Pluralismus der Religionen ist eine unabweisbare Tatsache, und die Theologie kann sich in der Gegenwart nicht mehr damit behelfen, ihn zu leugnen oder zu verurteilen. Vielmehr muss sie zu der Frage Stellung beziehen, welchen Wert der religiöse Pluralismus im Heilsplan Gottes besitzt. Diese Frage stellt sich umso schärfer, als die Vielfalt der Religionen vor allem im Westen zunehmend als Bedrohung eingeschätzt wird, zugleich aber von vielen Menschen im eigenen Leben eklektizistisch praktiziert wird.

Auch aus der Perspektive der Armen ist die Theologie aufgerufen, zum religiösen Pluralismus Stellung zu beziehen. Denn die Armen sind religiös, oft in mehreren religiösen Systemen zugleich. Andererseits sind die Religionen vielfach für die Entstehung und Vertiefung von Armut mitverantwortlich.[36] Welchen Standpunkt kann also die Theologie der Befreiung angesichts des religiösen Pluralismus beziehen?

Es ist aufschlussreich, dass sowohl Juan Luis Segundo, der früh die fundamentaltheologischen und hermeneutischen Grundlagen der Theologie der Befreiung untersucht und beschrieben hat, als auch Raimundo Panikkar, der die religionsphilosophischen Voraussetzungen der pluralistischen Religionstheologie grundlegend durchdrungen hat, zu einer *Befreiung der Theologie* aufrufen, durch die eine Theologie der Befreiung erst möglich werden kann.[37] Ohne eine Neuausrichtung der Theologie, ohne eine Umkehr aus manchen falschen Vorentscheidungen vergangener Jahrhunderte, und ohne eine Abkehr von epistemologischen Voraussetzungen, die in der Gegenwart ihre Funktionalität verloren haben, kann die Theologie ihre befreiende Funktion nicht ausüben und gerät in Gefahr, zum Instrument der Ausgrenzung und der Verarmung zu werden. Auf dem Weg zu einer Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus aus der Perspektive der Armen sind daher fundamentaltheologische Entscheidungen notwendig, die den Weg zu einer Theologie der Befreiung des religiösen Pluralismus vorzeichnen.

3.1 Die Perspektive der Armen als epistemologisches Prinzip.

Die Welt der Armen ist kein beliebiger Standort.[38] Jeder Ort prägt die Theologie, die an ihm betrieben wird. Aus der Perspektive der Armen erscheint die Welt anders als von anderen Orten aus. Erfahrungen mit Welt, Glaube und Gott müssen aus dieser Perspektive anders beschrieben werden. Die Entscheidung für die Perspektive der Armen ist daher eine hermeneutische Vorentscheidung. Auch die (oft unbewusste)

Entscheidung, diese Perspektive *nicht* einzunehmen, und die Weigerung, sich über die eigene Perspektive Rechenschaft zu geben, sind hermeneutische Vorentscheidungen, die das Ergebnis der Theologie prägen.[39] Mit der Option für die Armen hat sich die lateinamerikanische Kirche entschieden, der Perspektive der Armen den hermeneutischen Vorrang in der Theologie zu geben, zum einen, weil dies die Perspektive der Mehrheit der Bevölkerung des Kontinentes ist, zum anderen, weil sich in der spirituellen Erfahrung dieser Kirche die Überzeugung herauskristallisiert hatte, dass dies die Perspektive des biblisch offenbarten Gottes ist.[40] Die Armen werden als Orte der Offenbarung Gottes, als Stellvertreter Christi betrachtet.[41]

Die Welt der Armen ist aber keine einheitliche Perspektive. Dies ist vielleicht eine der wichtigsten Entwicklungen in der Theologie der Befreiung in den vergangenen Jahrzehnten.[42] Denn innerhalb der Welt der Armen werden zahlreiche Perspektiven unterschieden, die mit unterschiedlichen sozialen, kulturellen und geografischen Orten korrespondieren. Jede diese Perspektiven entwickelt eine eigene kontextuelle Theologie, die sich mit anderen Theologien zu einem Pluralismus befreiungstheologischer Perspektiven verbindet, die sich gegenseitig befruchten.[43] Die Pluralität gewinnt dadurch selbst epistemologischen Wert als Ausgangsbasis für die Theologie. Sie kann sich nicht mehr als einstimmige und monolineare Universaltheologie begreifen, die aus einer einzigen Perspektive heraus die Gotteserfahrungen der gesamten Wirklichkeit beschreibt.

3.2 Die Pluralität der Religionen der Armen

Die Armen sind religiös. Dies gilt für die große Mehrheit der Armen im globalen Maßstab im Unterschied zu den meist säkularisierten Armen Europas. Die Armen verstehen sich vielfach sogar zuerst als religiöse, und dann erst als arme Menschen.[44] Aufgrund des Kontextes der Armut leben sie ihre Religiosität in aller Regel in Differenz zu den Entwürfen ihrer religiösen Autoritäten und nicht selten in mehreren religiösen Systemen zugleich.[45]

39 Juan Luis SEGUNDO, La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio, in: *Sal Terrae* 74 (1986) 473-482.
40 Stefan SILBER, *Die Befreiung der Kulturen*. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 27), Frankfurt a. M. 2002, 112-133.
41 Stefan SILBER, Los Cristos ocultados. Cristología(s) desde los excluidos, in: *Bajar de la cruz* (wie Anm. 14), 212-218.
42 Vgl. dazu vor allem: Stefan SILBER, The Paradigm of Pluralism. New Challenges of Latin American Theology, in: *East Asian Pastoral Review* 45 (2008) 4, 329-338 und Stefan SILBER, Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung, in: *HerKorr* 60 (2006) 10, 523-528.
43 Vgl. nur: ALTHAUS-REID/PETRELLA/SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (wie Anm. 17).
44 Diesen Hinweis verdanke ich Franziska Knob.
45 Ausführlich bereits in SILBER, *Bekehrung* (wie Anm. 36), 80-83 und in Stefan SILBER, Gerechtigkeit aus dem Dialog der Religionen. Anstöße aus Lateinamerika, in: *ZKTh* 132 (2010) 1, 65-80.66-68.
46 Afonso Maria Ligorio SOARES, Syncretism and Interconfessional Theology. Some preliminary notes, in: VIGIL (Ed.), *Planetary* (wie Anm. 9), 154-169; DERS., Sincretismo religioso y desafíos a la teología de la liberación, in: *Alternativas* 11 (2004) 27, 127-138, 135.
47 Völlig anders argumentiert VIGIL, *Teología* (wie Anm. 24), 92-109. Er begründet den Pluralismus »*de iure*« aus der Perspektive der pluralistischen Religionstheologie. Für die Armen hat er an dieser Stelle nur einen Exkurs übrig.
48 Pinchas LAPIDE/Raimon PANIKKAR, *Meinen wir denselben Gott?* Ein Streitgespräch, München 1994, 69.
49 Elmar KLINGER, Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Probleme und Perspektiven in der Sicht des Zweiten Vatikanums, in: DERS. (Hg.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen*. Christliche Identität und interreligiöser Dialog, Regensburg 1997, 111-125, 120.

Aus der Perspektive der Armen sind diese religiösen Ausdrucksformen nicht als defizitäre oder verderbte Praxisformen einer Hochreligion zu verurteilen. Sie sind kreative Antworten auf die Offenbarungen Gottes,[46] die ihnen in einer konkreten Situation von Unterdrückung und Gewalt mitten im Pluralismus der Religionen zuteil geworden sind. Ihre Pluralität und oft auch Ambivalenz schuldet sich dem Kontext der Armut, aus dem sie erwachsen. Eine Theologie, die aus der Option für die Armen einen epistemologischen Vorrang dieses Kontextes ableitet, wird diese Pluralität nicht abwerten, sondern als eine Herausforderung betrachten, in ihr die Wege Gottes aufzuspüren. Die Religionen der Armen werden daher in der Theologie der Befreiung gerade auch in ihrer Pluralität anerkannt, nicht weil hinter allen Religionen derselbe Gott vermutet würde, sondern weil der plurale Kontext der Armut der bevorzugte Ort der Offenbarung Gottes ist. Zugespitzt könnte man sagen: Nicht weil die Armen religiös sind, sind sie Thema der Theologie, sondern weil sie arm sind. Als Arme machen sie für die Theologie der Befreiung auch ihre Religionen zu einem Ort der Offenbarung Gottes, in all ihrer Pluralität.

3.3 Anerkennung des Pluralismus der Religionen

Die Anerkennung des epistemologischen Vorrangs der Armen führt über den Wert, der ihren pluralen religiösen Entwürfen zugemessen wird, zur Anerkennung des Pluralismus der Religionen. In der Theologie der Befreiung wird diesem Pluralismus kein Wert »an sich« zugemessen; sein Wert errechnet sich vielmehr in erster Linie aus der faktischen Pluralität der Religionsausübung der Armen. Wenn die Religiosität der Armen *de facto* den Pluralismus der Religionen einschließt, so ergibt es sich aus der Option für die Armen, dass die Theologie der Befreiung nach der positiven Stellung dieser Religionen im Heilsplan Gottes fragt. Da diese Religionen *de facto* für die Armen Wege des Heils und der Befreiung (wenn auch zugleich Wege des Unheils) sind, scheint ihnen *de iure* ein Wert im Prozess der Befreiung durch Gott zuzukommen. Die Option für die Armen und die faktische Pluralität ihrer Religionen sind also die Grundlage für die Anerkennung des Pluralismus der Religionen in der Theologie der Befreiung.[47]

Vom Pluralismus sagt Raimundo Panikkar zu Recht, einerseits, »dass es in Deutschland noch kein gutes Wort ist«, und weiter: »Pluralismus bedeutet nicht Relativismus, Indifferentismus, sondern gerade die tiefe Hochachtung vor den anderen, weil die anderen auch Quellen der Erkenntnis sind, der Offenbarung, wenn Sie so wollen, die nicht auf eine einzige Quelle reduziert werden kann, die die unsere ist.«[48] Der Pluralismus steht – so Elmar Klinger – aus christlicher Sicht nicht gegen die Einzigkeit Gottes, denn Gott »ist der einzige, der sich zu allem überhaupt einzigartig verhält.«[49] In der Diskussion um den Pluralismus geht es für ihn auch nicht um die Wahrheit oder Falschheit von Religionen, sondern um das Verhältnis zwischen Gott und den Götzen, wahren und falschen Bildern von Gott, die man sich in allen Religionen macht, und die aus der Perspektive der Armen unterschieden werden können.

Der Pluralismus ist also gerade nicht in der Gefahr, zur Beliebigkeit zu verkommen, wenn er aus der Kraft der Option für die Armen die je eigene Identität jeder Religion wahrnimmt und angesichts der tatsächlich existierenden religiösen Pluralität das Heil und das Unheil, das aus jeder der Religionen den Armen widerfährt, benennt. Die faktische Pluralität der Religionen stellt keine Bedrohung für die Theologie dar, sondern zeigt sich als Ausdruck der religiösen Selbstbestimmung der Armen und zugleich als ein mögliches Instrument ihrer Befreiung.

3.4 Plurale Wege der Befreiung

Die Vielfalt und Komplexität der ungerechten Verhältnisse, welche die Armen arm machen, bewirkt, dass es nicht nur *einen* Weg ihrer Befreiung geben kann. Es muss viele Wege der Befreiung geben, nicht nur, weil sie den unterschiedlichen Formen der Verarmung korrespondieren müssen, sondern auch, weil jede historische Verwirklichung menschlicher Befreiung immer nur begrenzt sein kann, bestimmte andere Formen der Verarmung und Marginalisierung nicht berücksichtigt oder sogar wieder neue hervorbringt.

Die Theologie der Befreiung setzt daher seit den 1990er Jahren auf eine Diversifizierung der theologischen Bewegungen, die der Vielzahl der lateinamerikanischen Befreiungs- und Emanzipationsbewegungen korrespondiert. Dieser zentrifugalen entspricht in den letzten zehn Jahren wieder eine zentripetale Dynamik, welche die Einheit der Theologie der Befreiung in dieser Pluralität betont und wieder verwirklicht.[50] Der Gewinn, der in der bleibenden Pluralität der Theologie der Befreiung steckt, zeigt sich nicht nur in der Vielfalt der Dialoge, die mit unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und Bewegungen geführt werden kann, sondern auch in der gegenseitigen Bereicherung innerhalb der Theologie.

Insofern die Religionen ebenfalls als Wege der Befreiung der Armen gekennzeichnet wurden, kann der Gewinn eingeschätzt werden, der sich aus der Erwartung einer bleibenden Pluralität der Religionen für die Befreiung ergeben kann. Hier trifft sich die Theologie der Befreiung mit einer bestimmten Strömung in der pluralistischen Religionstheologie, die ebenfalls von einer bleibenden, ja legitimen Pluralität der Religionen ausgeht. Paul Knitter kritisiert diese Strömung, da sie nach seiner Meinung zu wenig das Gemeinsame und Verbindende in den Religionen sucht.[51] Er verkennt jedoch nicht nur die große praktische Chance, die sich durch die Anerkennung dieses bleibenden Pluralismus bietet (wegen der Vielzahl der sich öffnenden Dialoge), sondern vor allem auch ihre theoretische Erfordernis. Denn die Religionen sind – wie beispielsweise Raimon Panikkar zeigt – so verschieden voneinander, dass sie nicht einmal miteinander vergleichbar sind.[52]

Aus diesem Grund spricht sich Panikkar auch gegen das aus, was er »Multilog«[53] nennt. Die Religionen sind zwar dazu aufgerufen, miteinander ins Gespräch einzutreten, aber

50 Josef ESTERMANN, Neuer Wein in alte Schläuche? Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in: Norbert KÖSSMEIER/Richard BROSSE (Hg.), *Gesichter einer fremden Theologie*. Sprechen von Gott jenseits von Europa (Theologie der Dritten Welt 34), Freiburg 2006, 195-202; Sabine PLONZ, Der Kampf um die Hoffnung. Aktuelle Trends in der lateinamerikanischen Theologie, in: *ila* 296 (2006) 24-26; SILBER, Vielschichtig (wie Anm. 42).

51 KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 183-185; Paul KNITTER, Is the Pluralist Model a Western Imposition? A Response in Five Voices, in: DERS., *Myth* (wie Anm. 2), 28-42 [Meine Übersetzung].

52 PANIKKAR, *Hacia una teología de la liberación* (wie Anm. 37).

53 LAPIDE/PANIKKAR, *Meinen wir* (wie Anm. 48), 106.

54 Ebd., 105f.

55 VIGIL (Ed.), *Planetary* (wie Anm. 9).

56 Vgl. die Kritik von Edmund Kee-Fook CHIA, Is Inter-faith Theology Possible, in: VIGIL (Ed.), *Planetary* (wie Anm. 9), 63-68. Jacques DUPUIS stellt die Einheit der Religionen daher bewusst und mit Recht in einen eschatologischen Horizont: DUPUIS, *Unterwegs* (wie Anm. 5), 530-532.

57 Karl RAHNER, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: *Schriften zur Theologie* IX, Zürich ²1972, 11-33, 15.

58 Francis X. D'SA, Die Mission im Dialog. Zur Ortsbestimmung der Problematik im heutigen interkulturellen Kontext, in: Thomas SCHREIJÄCK/Siegfried WIEDENHOFER (Hg.), *Mission – ein Dialog*. Francis X. D'Sa zu Ehren (Theologie: Forschung und Wissenschaft 25), Berlin 2008, 36-53.

59 KNITTER, *Horizonte* (wie Anm. 1), 179. »Das Intolerable«: Knitter zitiert einen Ausdruck von Langdon Gilkey.

60 Vgl. für zwei Stimmen aus dem Islam: Tariq RAMADAN, Las religiones ante los problemas sociales y políticos: Respuesta al profesor Hans Küng, in: TAMAYO / FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad* (wie Anm. 11), 31-40; Farid ESACK, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford 1997.

dieser Dialog muss in den Worten Panikkars ein »Duolog« oder »höchstens Trialog« sein, »sonst entstehen nur Chaos und Machtpolitik«[54]. Diesem pragmatischen Argument entspricht die tiefe Überzeugung, dass die Religionen sich zwar gegenseitig bereichern können und müssen, aber dass sie so grundverschieden sind, dass das Wagnis des Dialogs nur in einem begrenzten Setting überhaupt möglich ist.

Dies ist wohl auch das entscheidende Argument gegen das Projekt einer »planetarischen Theologie«, zu der José María Vigil aufruft, und die er als eine transreligiöse Theologie jenseits der Religionsgrenzen begreift.[55] Auch wenn die Religionen in ihrer Pluralität auf der ganzen Welt ihren Beitrag zu einer gerechteren und nachhaltigen Welt leisten können, so sind es doch vielfältige Beiträge, und wer versucht, sie auf einen Nenner zu bringen, begibt sich in die Gefahr, diesen gemeinsamen Nenner in einer Spielart des westlichen Universalismus zu suchen, und so die Eigenart der Religionen zu verfehlen.[56]

Die Pluralität der Religionen ist uneinholbar. Sie sind »disparat und gegenseitig inkommensurabel«. Es ist interessant, dass dieses Zitat von Karl Rahner[57] sich nicht auf den Pluralismus der Religionen bezieht, sondern auf verschiedene deutschsprachige Theologien seiner Zeit (1969). Wenn schon für sie gilt, dass sie nicht oder nur sehr schwer miteinander ins Gespräch zu bringen sind, wie viel mehr muss das für die Theologien unterschiedlicher Kulturkreise und für die Religionen der Welt gelten!

Trotz dieser Verschiedenheit ist der Dialog unumgänglich. Er gehört – wie Francis D'Sa verdeutlicht – zum Menschsein selbst.[58] Für D'Sa besteht der Dialog aber nicht so sehr darin, dass man zu gemeinsamen Überzeugungen kommt, sondern in einem Austausch über die eigenen Bekenntnisse und Standpunkte. Auf diese Weise können Menschen aneinander wachsen, ohne sich gegenseitig zu vereinnahmen.

Dies ist auch der Weg, auf dem die pluralen Prozesse der Befreiung miteinander im Dialog sind, um zu einer umfassenderen und nachhaltigeren Lösung für die Probleme der Menschheit zu gelangen. Die Religionen sind Teil dieses Prozesses; sie leisten ihren Beitrag, ohne dabei auf ihre je eigene Identität zu verzichten. Sie wachsen aneinander und bleiben dabei plural und grundverschieden.

3.5 Die Religionskritik in der Theologie der Religionen

Ein wesentlicher Gesichtspunkt für die Erarbeitung einer Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus stellt die Einbeziehung der Religionskritik in die Theologie der Religionen dar. Denn die Religionen können in der Gegenwart nicht kritiklos in all ihren Auswirkungen anerkannt werden, ohne dass ihre Verantwortung für Ungerechtigkeit und Exklusion thematisiert wird. Darauf weist bereits Paul Knitter hin: »Offene Toleranz [...] und eifrige Akzeptanz der Vielfalt kann allzu leicht dazu verleiten, vielleicht unwissend [...] ›das Intolerable‹ [zu tolerieren].«[59] Denn als menschliche Gemeinschaften sind die Religionen nicht nur Wege des Heils, sondern auch Quelle des Unheils.

Aus Respekt vor der Würde der anderen Religionen ist es im Dialog angebracht, diese Religionskritik in erster Linie als Selbstkritik zu äußern. Sie findet sich jedoch bislang meist bei westlich ausgebildeten und kritisch orientierten Religionsvertretern.[60] Aus der Perspektive der Armen besitzt jedoch auch die nach außen gerichtete Kritik an der Ungerechtigkeit, die von einer Religion ausgeht, die nicht die eigene ist, ihre Bedeutung.

Die aufklärerische Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts wird in dieser Theologie konstruktiv aufgegriffen und nicht mehr – wie in früheren Spielarten der Fundamentaltheologie – apologetisch abgehandelt. In der Theologie der Befreiung wurde die Religionskritik aus der Sicht der Armen vor allem im Hinblick auf das Christentum systematisch

weiterentwickelt.[61] Dieses Instrumentar kann nun auch dazu dienen, die Perspektive der Armen auch für eine konstruktive Kritik anderer Religionen fruchtbar zu machen, wenn es im kritischen Dialog weiterentwickelt wird.[62] Maßgeblich bleibt auch hier die plurale Perspektive der Armen, aus deren Sicht die Beteiligung der Religionen an den vielfältigen Strukturen der Verarmung offenbar wird.

3.6 Einheit im Pluralismus

Die Einheit im Pluralismus der Religionen wird man vergebens *hinter* den Religionen suchen. Es gibt sie bereits, und zwar in dem, was *vor* den Religionen liegt. Sie teilen dieselbe materielle Realität, auch wenn sie sie in sehr unterschiedlicher und teils nicht mehr miteinander vermittelbarer Weise interpretieren. *Vor* den Religionen existiert die Einheit einer globalen Realität, die heute aus der Perspektive der Armen vor allem von der Armut, von der Ungerechtigkeit und der Exklusion geprägt ist. An dieser Wirklichkeit partizipieren die Religionen nicht nur, weil sie Teil der Menschheit sind, sondern insbesondere auch, weil manche Religionen die Ungerechtigkeit praktizieren. Angesichts dieser Realität schreibt Pedro Casaldáliga in seinem - wie er selbst sagt - kürzesten Gedicht: »Alles ist relativ, außer Gott und dem Hunger.«[63] Auch in diesem Satz ist der Begriff »Gott« unzweifelhaft noch von der christlichen Perspektive geprägt und muss daher im interreligiösen Dialog »relativ« bleiben - der Hunger ist jedoch eine echte, materielle, globale Realität. Er repräsentiert die Einheit der Wirklichkeit, vor welche die Religionen sich gestellt sehen und der sie Antwort geben müssen.

Angesichts dieser Realität können die Religionen auch tatsächlich zur Einheit finden – indem sie zusammen mit vielen Menschen guten Willens an einer menschlicheren und nachhaltigeren Welt arbeiten. Diese gemeinsame Arbeit darf aber nicht als Mittel zum Dialog, als Instrument für die Einheit der Religionen missverstanden werden. Es ist umgekehrt: Der interreligiöse Dialog ist ein Mittel (und zwar ein in der Gegenwart immer dringlicher einzufordernes Mittel), um dem Ziel eines menschlicheren Lebens für alle Menschen näher zu kommen. Wie genau »menschlicheres Leben« aussieht, darüber sind die Religionen wohl höchst unterschiedlicher Meinung. Der Dialog ist der Ort, an dem diese Meinungen ausgetauscht werden müssen. Er ersetzt nicht die Praxis, zu der wir Menschen in der gegenwärtigen Situation des Planeten aufgerufen sind. Er ist ein Element dieser Praxis.

»Nicht die Differenzen trennen uns, sondern das Nicht-Anerkennen der Differenzen«[64], schreibt die feministische Theologin Helene Egnell über die Religionen. Das Ziel des interreligiösen Dialoges kann nicht in der Aufhebung der religiösen Differenzen bestehen, sondern in der Anerkennung, der Eigenheit und der Individualität der religiösen Erfahrungen, gerade auch aus der Perspektive der Armen.

61 Vgl. nur: Franz J. HINKELAMMERT, *Luzifer und die Bestie*. Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie, Luzern 2009.

62 Ähnlich schreibt Helene EGNELL aus der Perspektive der Frauen: »Die Theologie der Religionen muss von der Feministischen Theologie lernen, wie religiöse Traditionen kritisiert werden.« EGNELL, Messiness (wie Anm. 28), 17 [Meine Übersetzung].

63 Zitiert nach: Jon SOBRINO, Epílogo, in: *Bajar de la cruz* (wie Anm. 14), 285-293, 285. [Meine Übersetzung]

64 EGNELL, Messiness (wie Anm. 28), 21 [Meine Übersetzung].

65 Jon SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Madrid 2007.

Extra pauperes nulla salus.[65] Außerhalb der Armen gibt es kein Heil. Jon Sobrino macht mit dieser Neufassung einer alten und immer umstrittenen christlichen Tradition darauf aufmerksam, was Mission und Prophetie in der Gegenwart bedeuten. Das Heil, um das es in der christlichen Mission immer geht, kann nicht ohne die umfassende Befreiung der Armen verkündet und realisiert werden. Angesichts der globalen Ungerechtigkeit impliziert diese Praxis die Prophetie als Anklage gegen alles Unrecht. Die Prophetie schließt auch die Religionen ein, die eigenen und die fremden, denn für die Armen sind die Religionen Wege des Heils und des Unheils. Im Dialog können die Religionen Wege finden, auf denen das Heil der Armen verwirklicht werden kann. Dies prophetisch zu verkünden und praktisch umzusetzen, ist die Mission der Kirche in der Gegenwart.

Zusammenfassung

Der Beitrag unterzieht die pluralistische Religionstheologie einer Kritik aus der Sicht der Theologie der Befreiung und aus der Perspektive der Armen. Er kritisiert vor allem die epistemologischen und fundamentaltheologischen Grundlagen der Theologie der Religionen und plädiert dafür, die Religionen aus der Erfahrungswelt der Armen heraus zu beschreiben. Aus der Sicht der Armen muss der Pluralismus der Religionen als kreative Lebensäußerung anerkannt werden. Die Religionen müssen jedoch auch als Wege des Unheils kritisiert und korrigiert werden. Auf diese Weise kann der Dialog der Religionen zur umfassenden Befreiung der Armen beitragen.

Abstract

The paper criticizes the pluralistic theology of religions from the perspectives of liberation theology and of the poor. It is particularly critical of the epistemological and fundamental-theological foundations of the theology of religions and advocates describing religions from the realm of experience of the poor. From their point of view, the pluralism of religions must be recognized as a creative expression of life. Religions, however, must also be criticized as means of harm and thus corrected. In this way, the dialogue of religions can contribute to the comprehensive liberation of the poor.

Das Prophetische am Islam

von Felix Körner

Ist der Islam prophetisch? Muslime berufen sich in ihrem Glauben auf die Worte, die durch eine Gründerfigur ergingen, nämlich durch Muḥammad (gest. 632); das Verkündete wurde sofort festgehalten, und zwar »in den Herzen der Gläubigen«,[1] bald auch schriftlich.[2] Der heutige Glaubende kann sich also unmittelbar auf die Ausgangsworte beziehen. Er ist nicht etwa angewiesen auf die lebendige Beziehung zu einem Lehrer, der in einer Kette von Überlieferern steht, zu der der Schüler einst selbst gehören soll. Seit dem Interesse Muḥammads, *kitāb* zu liefern, »Schrift«, ist der Islam also die prophetische Religion schlechthin; so die Religionsphänomenologie.[3] Der Form nach ist der Islam demnach weniger mystisch als eben: prophetisch. – Wer fragt, ob der Islam prophetisch ist, möchte allerdings möglicherweise noch mehr wissen. Die Frage nach dem Prophetischen im Islam führt über die formale Einordnung hinaus auf drei Forschungsgebiete. Sie lassen sich in aller Naivität erst einmal so benennen: 1. Ist der Islam wahr? 2. Was wollte der Islam? 3. Was bewirkt der Islam?

Genauer bedacht, zeigt sich, dass alle drei Fragen nach dem Prophetischen des Islam weniger banal sind, als sie hier gestellt wurden. Sie verweisen nämlich auf bedeutsame Felder der Theologie, genauerhin auf 1. Offenbarungstheologie – Kriterien für Prophetie; 2. Sendungstheologie – Teilhabevorstellungen; und 3. Geschichtstheologie – Islam im Westen.

1 Offenbarungstheologie – Kriterien der Prophetologie[4]

1.1 Der biblische Prophetenbegriff

Was ist das, ein Prophet?[5] Die Gliederung der Hebräischen Bibel in drei Teile,[6] deren zweiter »Propheten« lautet, verführt dazu, den Titel »Prophet« einer sehr beschränkten Anzahl von Figuren zuzugestehen, den Schriftpropheten wie Jesaja und Amos sowie von den biblischen Geschichtsbüchern als Propheten bezeichneten Personen wie Debora, Elija, Elischa. Für die Rabbiner gilt die Prophetie als beendet.[7] Die neutestamentliche Geschichtstheologie sieht dagegen keinen Abbruch von Prophetie nach Maleachi. Vielmehr scheint die Prophetie bis genau zur Jesuszeit hin zu reichen. Die betagte Hanna heißt Prophetin (Lukas 2,36); Johannes der Täufer gilt dann in gewisser Weise als letzter Prophet.[8] Propheten sind damit chronologische Vorläufer, die die Erfüllung verheißen haben, wie sie in Christus geschehen ist.[9] Faktisch aber ist der Prophetenbegriff der Bibel noch weiter:

a Schon Abraham (Genesis 20,7) wird Prophet genannt. Die Geschwister des Moses, Aaron und Mirjam, sind Propheten (Exodus 7,1; 15,20); schließlich heißt Moses selbst Prophet (Deuteronomium 15,18). – Also auch Figuren aus dem Thora-Teil der Hebräischen Bibel.

b Die Apostelgeschichte nennt auch David mit seinen Psalmen einen Propheten (2,30); damit ist auch eine Person aus dem »Schriften«-Teil der Hebräischen Bibel Prophet.

c In den Gemeinden, die Paulus kennt, gibt es das Amt des Propheten (1 Korinther 12,28), also nach Christus.

d Die Geschichtstheologie des Lukasevangeliums lässt die Prophetie des Alten Bundes bis zu Johannes dem Täufer weiterbestehen; und am Pfingsttag bricht das Prophetentum erneut an (Apostelgeschichte 2,17).

Könnte man angesichts eines so großzügigen biblischen Sprachgebrauchs auch Muḥammad als Propheten bezeichnen? Hier ist theologisch normativ zu fragen, nicht mehr nur die Einordnung in phänomenologische Kategorien zu leisten. Aber was befragt eine theologisch normative Untersuchung genau, wenn es um Prophetie geht?

Die hebräische Bibel (Jeremia 14,14; Ezechiel 13,9; Sacharja 13,3) weiß wie das Neue Testament (Markus 13,22), dass auch Falschpropheten auftreten können. Der Anspruch, im Namen Gottes zu orakeln (Ezechiel 22,28), und der Versuch, dies mit Wundertaten zu autorisieren (Matthäus 24,24), macht also noch nicht den Propheten. Die Bibel verwendet den Prophetentitel klar mit einem inhaltlichen Wahrheitsbekenntnis, also nicht nur als Formkategorie, etwa »Verkündiger mit Offenbarungsanspruch«, sondern normativ. Der Anspruch selbst ist zu untersuchen. Deswegen ist, wie der Erste Johannesbrief sieht, Prüfung (δοκιμάζειν) der Geister verlangt (4,1).

1.2 Kriterien

Ein Maßstab zur Beurteilung von Prophetieanprüchen wird bereits im Deuteronomium angelegt: »Wenn ein Prophet im Namen des Herrn spricht und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der Herr gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen« (18,22). Ein ›Prophet‹, dessen Vorhersage nicht eintritt, ist also ein Falschprophet. Das Kriterium ist klar; es hilft aber nur begrenzt weiter. Denn was verkünden die von uns zu untersuchenden Prophetien? Sie reden von einer noch ausstehenden Zukunft.[10] Wir haben es also mit Propheten zu tun, die über Ereignisse reden, die nicht eingetreten sind, ohne dass sie dadurch schon widerlegt wären. Denn die Erfüllung steht noch aus. Müssen wir uns bei der Betrachtung derartiger Prophetie jeden Urteils enthalten? Wir müssen mit Vorbehalt sprechen, nämlich im Bewusstsein, dass der Wahrheitserweis der prophetischen Worte, die wir bedenken, noch erwartet wird. Das aber verlegt Geisterprüfung nicht ins Beliebige. Wir haben ja gute Gründe für das, was wir im Glauben als die Erfüllung der Geschichte erhoffen. Glauben versteht sich

1 Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, Band 2, Leipzig ²1919, 4.
2 Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, verarbeitet die neuere Forschung 237-242.
3 Friedrich HEILER, *Erscheinungsform und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 339.
4 Das Wort ist längst eingeführt und wird etwa bei Josef HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, 44 wie selbstverständlich verwendet.
5 Der Titel wurde bereits als »›Rahmenwort‹ ohne konkreten Inhalt« bezeichnet: Erich FASCHER, Προφήτης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, Gießen 1927, 51, zit. nach Markus ÖHLER, *Jesus als Prophet*. Eine Problemanzeige, Biblisches Forum, http://www.bibfor.de/archiv/99-2.oehler.htm.
6 Im Lukasevangelium bezieht sich auch der Auferstandene auf diese Einteilung: »Alles muss in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Moses, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist« (24,44).
7 Jüngst wieder Rabbiner David MEYER, Monothéism et particularism divin, in: *Gregorianum* 92 (2011) 118-138, 122.
8 Lukas 16,16: »Bis zu Johannes hatte man nur das Gesetz und die Propheten. Seitdem wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet und alle drängen sich danach, hineinzukommen.«
9 So klingen Hebräer 1,1f und Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 64f.
10 Als Beispiel seien die Verse 19:88-96 angeführt. Geboten wird hier und im Folgenden, mit geringfügigen Abwandlungen, Rudi PARETS Übersetzung. »Sie (d. h. die Ungläubigen, oder: die Christen?) sagen: ›Der Barmherzige hat sich ein Kind zugelegt.‹ (Sag:) Da (d. h. mit dieser eurer Behauptung) habt ihr etwas Schreckliches begangen. Schier brechen die Himmel (aus Entsetzen) darüber auseinander und spaltet sich die Erde und stürzen die Berge in sich zusammen, dass sie dem Barmherzigen ein Kind zuschreiben. Dem Barmherzigen steht es nicht an, sich ein Kind zuzulegen. Es gibt niemand im Himmel und auf der Erde, der (dereinst) nicht als Diener zum Barmherzigen kommen würde. Er hat sie (alle) gezählt und errechnet. Und sie alle werden am Tag der Auferstehung einzeln zu ihm kommen. Denen, die glauben und tun, was recht ist, wird der Barmherzige (dereinst) Liebe zukommen lassen.«

als begründetes Vertrauen.[11] Kriterium ist etwa, ob das Erhoffte das Bisherige einbezieht und als sinnvolles Ganzes erkennbar werden lässt.[12]

Ganz anders geartet scheint das Merkmal echter Prophetie bei Johannes. Wahre Propheten sind für Johannes eindeutig zu erkennen am Bekenntnis zu Jesus Christus (1 Johannes 4,2), dem Sohn Gottes (3,23), der im Fleisch gekommen ist (4,3). Das erscheint nun aber zirkulär. Denn wer sagt, dass Johannes mit seinem so entschieden christologischen Kriterium recht hat? Müssen wir nicht auch auf ihn den Maßstab echter Prophetie anwenden? Durchaus ja! Nochmals aber ist zu sagen: Es sind hier Prophetien zu prüfen, die sich auf die Erfüllung aller Geschichte an deren Ende beziehen. Denn dies gilt auch für den Christustitel selbst. Das Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, bezieht sich nämlich auf das ewige Heil; ob Jesus tatsächlich der Endzeitanbruch ist, wird sich erst am Ende der Geschichte erwiesen haben. Aber, wiederum: Das ist keine beliebige Entscheidung; man kann vielmehr Gründe dafür anführen. Hier kann man wiederum die Erklärungskraft befragen, die ein solcher Glaube hat: Wenn Jesus der Anbruch der Erfüllung der Geschichte ist, finden die Ereignisse unseres Lebens darin einen guten Platz? Weiterhin wäre auf die Osterereignisse zu verweisen.

Die beiden Maßstäbe für echte Prophetie sind also nicht beliebig, und sie sind eng verwandt, die Kriteriologie des Deuteronomium – Prophet ist, wessen Vorhersage eintritt – und des Johannes – Prophet ist, wer Jesus als Christus bekennt. Doch stellt sich eine weitere Frage. Inwiefern kann das Prophetentum eines Jeremia oder Jesaja dann als echt gelten? Immerhin bezeichnet das Neue Testament sie ausdrücklich als Propheten (Matthäus 2,17; 3,3), ohne dass wir von ihnen ein Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes hätten. Die christliche Geschichtsdeutung gibt den Propheten die Funktion der Vorbereitung;[13] und sie lässt sich verstehen als vorweggenommene Bezeugung Jesu Christi durch den Geist (προμαρτυρεῖν, 1 Petrus 1,11).[14]

Mit dem deuteronomischen Kriterium der Vorhersagerichtigkeit, dem johanneischen Kriterium des Christusbekenntnisses und der petrinischen Einbeziehung des Vorbereitungsbekenntnisses lässt sich nun ein christlicher Prophetenbegriff entwickeln. Neutestamentlich gerechtfertigt wäre die Bestimmung: Prophet ist, wer mit einer neuen Verkündigung auf die Begegnung mit Jesus Christus dem Sohn Gottes vorbereitet.

11 Zur Rede vom begründeten Vertrauen vgl. Felix KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam*. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 48.

12 Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt ²1977, 348.

13 *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 74: »Er [d. i. Gott] bereitete dieses Volk [d. h. die Nachkommen Abrahams] durch die Propheten darauf vor, das für die ganze Menschheit bestimmte Heil zu empfangen.«

14 Im Blick auf die Schrifttexte der Osternacht sagte Benedikt XVI. in seiner Predigt am 23. April 2011: »In der liturgischen Überlieferung wurden alle diese Lesungen Prophetien genannt. Auch wenn sie nicht direkt Voraussagen künftigen Geschehens sind, haben sie prophetischen Charakter, zeigen sie uns den inneren Grund und die Richtung der Geschichte. Sie lassen Schöpfung und Geschichte durchsichtig werden auf das Wesentliche. So nehmen sie uns an die Hand und führen uns zu Christus hin, zeigen uns das wahre Licht.«

15 Kriterium für echte Prophetie ist auch für Paulus, dass sie geistgewirkt ist, was sich im Bekenntnis zu Christus als Herrn zeigt (1 Korinther 12,3).

16 Markus 14,65; Matthäus 14,5; 21,11; Lukas 7,16; Johannes 4,19; 6,14; 9,17. Wenn Petrus in der Halle Salomos seinen jüdischen Zuhörern die Mosesverheißung (Deuteronomium 18,15) zitiert und auf Jesus anwendet, deklariert er Christus nicht als einen Propheten, sondern zeigt, dass Jesus der Verheißene ist, und erinnert in Anspielung auf das Taborerlebnis (Lukas 9,35) daran, dass Jesus die Mosesautorität innehat. »Moses hat gesagt: Einen Propheten wie mich wird euch der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern erwecken. Auf ihn sollt ihr hören in allem, was er zu euch sagt« (Apostelgeschichte 3,22).

17 Vgl. z. B. John P. MEIER, *A Marginal Jew*. Rethinking the Historical Jesus, Band 2, Mentor, Message, and Miracles, New York 1994.

Zur Erklärung:

a Wir sprechen von Vorbereitung »auf die Begegnung mit Jesus Christus«, nicht »auf Jesus Christus«, damit klar ist, es handelt sich nicht nur um Vorbereitung auf Jesu geschichtliches Auftreten; auch nach Ostern ist Vorbereitung auf eine Christusbegegnung möglich. Die Propheten der paulinischen Gemeinden leisten dies etwa.[15]

b Damit aber das Charisma des Lehrers (1 Korinther 12,28) vom Propheten unterscheidbar bleibt, wurde in die Begriffsbestimmung oben die Bezeichnung »neue Verkündigung« eingefügt. Unerhörtheit gehört zum Prophetischen.

c Ist aber nicht auch Jesus selbst Prophet? Wo Jesus mit dem Prophetentitel belegt wird, handelt es sich um eine noch nicht zum Christusbekenntnis gelangte Erkenntnis.[16]

1.3 Ist der Islam prophetisch?

Mit der soeben entwickelten Begriffsbestimmung lässt sich nun viererlei über das Prophetische am Islam sagen.

a Dem koranischen Selbstanspruch nach wird nichts Neues geboten (2:89), sondern das anderswo Verkündigte nur wiederholt und wiederhergestellt (2:91). Dennoch hat der Koran Neuheitscharakter (20:113), vor allem nämlich ergeht Gotteswort nun auf Arabisch (26:195) und kann gleich vor Entstellung geschützt werden (4:46; 5:41; vgl. auch 12:1-4).

b Weiterhin will der Koran ein Bekenntnis zu Jesus sein, den er auch Christus (*masīḥ*) nennt (3:45).

c Aber der Koran lehnt das christliche Christusbekenntnis ab; er sei nämlich nicht Gott (5:72), nicht Sohn Gottes (9:30), nicht Herr (9:31). Christus wird in die Reihe der Gesandten eingeordnet (5:75), hat also keine grundsätzlich andere Bedeutung als ein Moses oder Muḥammad. Somit lässt sich nicht sagen, der Koran beabsichtige, auf eine Begegnung mit Jesus Christus dem Sohn Gottes vorzubereiten; nach 1 Johannes 4 ist der Koran damit keine Prophetie. Der Koran bietet ein Jesusbild, das vom biblischen Zeugnis abweicht, aber auch von einem Jesus, den Historiker herausarbeiten können.[17] Denn in jedem Fall lässt sich sagen, dass Jesus sich als der verstand, mit dem Gottes neue Zeit hereinbricht. Ist Jesus nur als ein weiterer Gesandter gezeichnet innerhalb jener Reihe, die vom Koran geschlossen und abschließend gedeutet wird, geschieht keine Vorbereitung auf eine Christusbegegnung.

d Es gehört zum Christsein, von und mit Muslimen in Hochachtung vor ihrer Religion zu sprechen (Nostra Aetate 2). Hochachtung ist aber nicht die Behauptung, dass schon alles stimmen wird, was im Koran steht. Christen können nicht zugleich Christus als Gottessohn anerkennen und den Koran als Gotteswort (vgl. 9:30). Dennoch kann der Islam in der Heilsgeschichte prophetisch wirken, und zwar in der Weise der Vorbereitung, des Gerichts und der Vertiefung. Dies haben die folgenden beiden Abschnitte zu verdeutlichen.

2 Sendungstheologie: Teilhabevorstellungen

Hier ist eine Untersuchung der koranischen Prophetologie anzuschließen. Dazu seien zuerst zwei Verse aus der der längsten Sure des Koran angeführt.

2:177 Die Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, dass man an Gott, den jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld – mag es einem noch so lieb sein – den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem Sohn des Wegs, den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Almosensteuer bezahlt. (…)

2:285 Der Gesandte (Gottes) glaubt an das, was von seinem Herrn (als Offenbarung) zu ihm herabgesandt worden ist, und (mit ihm) die Gläubigen. Alle glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesandten – wobei wir bei keinem von seinen Gesandten (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Und sie (d.h. die Gläubigen) sagen: Wir hören und gehorchen. (Schenk uns) deine Vergebung, Herr! Bei dir wird es (schließlich alles) enden.

Diese beiden Verse geben bereits einige wichtige prophetologische Hinweise. An beiden Stellen wird aufgezählt, was nach koranischer Weisung zum rechten Glauben gehört; in Vers 177 ist nun von Schrift und Propheten die Rede, in Vers 285 dagegen von Schriften und Gesandten. Dazu lassen sich eine Reihe von exegetischen Bemerkungen machen.

2.1 Offenbarungsträger

Es gibt koranisch verschiedene Ämterbezeichnungen für Menschen, die Sprachrohr Gottes sind, hauptsächlich: »Gesandter« und »Prophet«. Wo der Unterschied liegt, kann erst erarbeitet werden, wenn wir die Frage vorausschicken: Wer gilt dem Koran als was? Ausdrücklich erwähnt werden im Koran

a als Gesandte

die drei Araber Šuʿayb, Hūd und Ṣāliḥ; die biblischen Personen Noah (Nūḥ), Lot (Lūṭ), Ismael (Ismāʿīl), Moses (Mūsā), Jesus (ʿĪsā); und schließlich Muḥammad;

b als Propheten

Noah (Nūḥ), Abraham (Ibrāhīm) und Lot (Lūṭ), Ismael (Ismāʿīl) und Isaak (Isḥāq), Jakob (Yaʿqūb) und Josef (Yūsuf), Moses (Mūsā) und Aaron (Hārūn), David (Dāʾūd) und Salomon (Sulaymān), Elias (Ilyās) und Elischa (al-Yasaʿ), Hiob (Ayyūb) und Jona (Yūnus), Zacharias (Zakārīyāʾ) und Johannes der Täufer (Yaḥyā) sowie Jesus (ʿĪsā); und Muḥammad (7:157; 8:64). Außerdem Idrīs (Andreas?) sowie ein gewisser Ḏū l-Kifl (Ezechiel?).

2.2 Schriftvergleich

Drei charakteristische Züge der koranischen Prophetologie haben neutestamentliche Entsprechungen.

a Eine Ämterdoppelung wie die koranische findet sich bereits im Neuen Testament. Lukas kennt die Verheißung der Sendung von »Propheten und Aposteln« (Lukas 11,49); ein zweifach überliefertes Logion spricht nicht von »Aposteln«, sondern partizipial von (nach Jerusalem) »Gesandten« (προφήται καὶ … ἀπεσταλμένοι, Matthäus 23,37; Lukas 13,34).[18]

18 Eine alttestamentliche Vorlage hierfür kann 2 Chronik 36,16 sein: »Sie aber verhöhnten die Boten Gottes, verachteten sein Wort und verspotteten seine Propheten.« Die »Boten« sind in der Septuaginta allerdings ἄγγελοι (masoretisch *malʾāḵîm*).

19 4:150f: »Diejenigen, die an Gott und seine Gesandten nicht glauben und zwischen Gott und seinen Gesandten einen Unterschied machen möchten und sagen: ›Wir glauben an einen Teil, und an den anderen nicht,‹ und sich in der Mitte zwischen Glauben und Unglauben halten möchten (wörtlich: sich einen Weg dazwischen nehmen möchten), das sind die wahren Ungläubigen.« HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 39: »Wenn es [2:136] mit Bezug auf die Propheten heißt ›wir unterscheiden nicht zwischen ihnen‹ – so soll damit gesagt sein, daß ihrer aller Offenbarungen der gleiche Wahrheitswert zugeschrieben wird, nicht aber, daß es innerhalb ihrer Reihe keine Unterschiede des Ranges gäbe, denn grade solche werden [2:253] genannt.«

20 So übersetzt Paret das koranische *šarīʿa*, 22:34; und: »Für jede Gemeinschaft haben wir einen Ritus bestimmt, den sie (d.h. die Angehörigen der Gemeinschaft) einzuhalten haben« (22:67). – Wir sehen dass bei den Propheten zwar von einer »Schrift« die Rede ist (2:177), bei den Gesandten aber steht im Plural: »Schriften« (2:285). Das ist wohl kein Zufall. Propheten haben keine gründende und volksspezifische Gesetzgeberfunktion haben, sondern überbringen bestätigende Worte aus der einen himmlischen Schrift.

21 Der *nabī* Idrīs ist wohl »Andreas« (Nöldeke, Horovitz). Koranisches *nabī* selbst ist aus dem Aramäischen

b Die Freude an Namenslisten der großen Glaubensvorbilder, wie sie der Koran bietet (z. B. Sure 21), erinnert an Kapitel 11 des sogenannten Hebräerbriefs.

c Wie der Koran alle[19] früheren Offenbarungen anzuerkennen erklärt, bekennt auch Paulus, an alles, was im Gesetz und den Propheten steht, zu glauben (Apostelgeschichte 24,14).

2.3 Bedeutungen

Einige Bedeutungsunterschiede zwischen den beiden arabischen Titeln für menschliche Offenbarungsmittler, »Prophet« (*nabī*) und »Gesandter« (*rasūl*), lassen sich mittels anderer Koranstellen herausarbeiten. Der Gesandte ist zu seinem eigenen Volk als dessen »Gesetzgeber« gesandt; jedes Volk hat damit genau einen Gesandten (vgl. 16:36). Er überbringt seinen Landsleuten den ihnen eigenen »Ritus«.[20] Propheten gibt es dagegen gleichfalls bei Völkern, die schon einen Gesandten hatten. Koranische »Gesandte« können auch Figuren sein, die in der Bibel nicht erwähnt werden, wie die arabischen Offenbarungsträger Hūd, Ṣāliḥ und Šuʿayb. Dagegen kennt man all jene Männer, denen der Koran den Titel *nabī* verleiht, auch aus der Bibel;[21] und in diese Reihen fügt der Koran nun auch Muḥammad ein. Er ist für den Koran – wie viele der erwähnten Männer, etwa Moses und Jesus – beides: Prophet und Gesandter.

2.4 Inklusivismus

Muslime betonen gern, dass sie an »alle Propheten« glauben. Sie können sich dabei nicht nur auf den oben erwähnten Vers 2:285 berufen, sondern auch auf 2:136; 4:150f. Mit der Behauptung, an alle Propheten zu glauben, greifen Muslime also die koranische Prophetologie auf. Dann wird meist eine Forderung angefügt. Die Christen sollten im Gegenzug ebenso Muḥammads Prophetie anerkennen. Dies verlangt eine weitere Überlegung.[22] Die koranische Darstellung der Propheten ist im Grunde eine Homoprophetie:[23] Oben haben wir das prophetologische Prinzip »wir machen keinen Unterschied« (2:285) zitiert. Es bedeutet auch, in Lebensmuster und Verkündigungsinhalt gleichen sich laut Koran alle offenbarungsvermittelnden Menschen. Sie sind allesamt Propheten nach dem Muster Muḥammads (vgl. etwa 19:55 mit 20:133). Wer alle gleichschaltet, kann sie leicht anerkennen.[24] Befragen lässt sich die Vorstellung einer Homoprophetie von drei Gesichtspunkten aus.

(*nᵉbiyyāʾ*) ins Arabische gekommen; aus dem Hebräischen *nābīʾ* wäre das verdoppelte ›i‹, wie es in der arabischen Nunationsform *nabīyun* erkennbar ist, nicht zu erklären (William WRIGHT, *Lectures of the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Edited with a preface and additional notes by William ROBERTSON SMITH with a new introduction by Patrick BENNET, Piscataway NJ, 2002, 46). Außerdem ist koranisches *nabī* offenbar mit dem arabischen Verb *n-b-ʾ* (verkünden) bedeutungskontaminiert (vgl. Arthur JEFFERY, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Kairo 1938, 276).

22 Dazu bereits: Christian TROLL, Muhammad – Prophet auch für Christen?, in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 291-303; und Felix KÖRNER, Kirchliches Lehramt, katholische Theologie, heutiger Islam. Lösungsvorschläge in Kernfragen, in: *Stimmen der Zeit* 228 (2010), 169-181.

23 KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam* (wie Anm. 11), 103.

24 Das erinnert an Nostra Aetate 2, »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.« Was man bereits als wahr und heilig erkannt hat, wird man nicht mehr ablehnen. Dem Konzilstext aber ging es darum, zu betonen, dass die Kirche anderen Religionen Hochachtung entgegenbringt, trotz offenkundiger Unterschiede, während der Koran die Unterschiede wegerklären will.

a Einerseits entspricht sie nicht dem historisch erarbeitbaren Selbstverständnis und Lebensverlauf der titulierten Personen. Sie sagten und erlebten keineswegs alle dasselbe; und Jesus sieht sich gerade nicht inmitten in einer Kette gleicher Glieder.

b Zweitens überlässt eine Homoprophetie koranischen Zuschnitts die Deutungshoheit über das, was eigentlich von allen gemeint gewesen sein soll, dem Letzten in der Kette. Alles, was wir von den Früheren anders zu wissen glauben, wird als »Entstellung« erklärt.

c In homoprophetischem Denken ist es schließlich leicht, die bisherige Offenbarungsgeschichte anzuerkennen und zu sagen »Wir glauben an alle Propheten«. Das ist faktisch nichts anderes, als zu sagen, wir glauben an nur einen Propheten. Denn die andern haben koranischer Denkweise zufolge nichts anderes gesagt. Der Satz sagt also nichts Neues; denn es liegt auf der Hand, dass ein Muslim der Botschaft Muḥammads glaubt. Wenn ein anderer sie sagt, glaubt man sie selbstverständlich auch aus seinem Munde. Ob ein Muslim aber wirklich an alle Propheten glaubt, lässt sich an dieser Frage überprüfen: Werden auch nachkoranische Prophetieansprüchen anerkannt? Die Botschaft eines Joseph Smith (gest. 1844) oder Baha'ullah (gest. 1892) wird muslimischerseits nicht angenommen. »Wir glauben an alle Propheten« heißt damit nur: an alle, die wir zuvor mittels des homoprophetischen Prinzips als echt herausfiltern konnten. Nun noch anzufügen, dass man ihnen glaubt, ist tautologisch, weil man schon das Wort »Prophet« im Sinne gläubiger Anerkennung verwendet hat.

2.5 Teilhaber

Der Koran tritt gegen einige Bräuche in der damaligen arabischen Gesellschaft an, die wir heute als Missstände erkennen, etwa die Tötung von Kindern aus materieller Sorge (6:151).[25] In derselben Richtung, also als Kritik bestehender Zustände, ist auch das theologische Grundanliegen des Koran zu lesen. Er ruft zum ursprünglichen Gottesglauben zurück, durch die ergehende Schrift des Koran nun abgesichert als »festgeschriebener Monotheismus«.[26] So scheint der Koran Israels Eifer für den einen Gott aufzugreifen. Die islamische Theologie will *tawḥīd* sein, Einheitsbekenntnis und -setzung, »Einsseinlassen« Gottes. Klassisch entfaltet sich der monotheistische Vollzug in Reflexion und Praxis dreifach als Gottesherrschaft, Gottesrede und Gottesdienst.[27] Der Koran hat auch einen eigenen Begriff für das Gegenstück zum Einheitsbekenntnis; er nutzt dafür ein Wort aus der Handelssprache.[28] Es bedeutet »Teilhaberschaft«: *širk*. Teilhaberschaft wird abgelehnt. Theologische Teilhaberschaft ist der Hauptkritikpunkt des Koran an der arabischen Gesellschaft und unvergebbare Sünde (4:48): Polytheismus.

Scheinbar findet sich für die Auseindersetzung mit dem Polytheismus eine jüdische Vorlage. Auf sie ist in der früheren Forschungsliteratur bereits verwiesen worden;[29] hier ist dem etwas ausführlicher nachzugehen. Zu den Mischna-Vorschriften für die Feier des Laubhüttenfestes (Babylonischer Talmud, Sukka 45a) zählt Rabbi Eliezer Umschreitung des

25 Dazu Tilman NAGEL, *Mohammed*. Leben und Legende, München 2008, 326.

26 NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike* (wie Anm. 2), 339.

27 Das Wort ist als Verbalsubstantiv aus der Kausal-Form von »eins« gebildet, also etwa »Eins-Machung«. Vgl. etwa: Daniel GIMARET, »TAWḤĪD«, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Band 10, Leiden ²2000, 389: *rubbubīya – asmāʾ wa-ṣifāt – ʿibāda*.

28 HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 60.

29 HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 61. Hier auch der Nachweis, dass Teilhaberschaft an Gott bereits im Altsüdarabischen mit diesem Wort bezeichnet und kritisiert wurde.

30 Das verwendete aramäische Verb ist *š-t-f* im Intensivstamm Pael.

31 Dabei ist die Ersetzung des Wortes »Altar« durch »preisen« besonders schlau, denn die Wörter ähneln sich: *MZBḤ – MŠBḤ(YN)*.

32 Fast immer, wenn der Koran von Gottes Erhabenheit (*s-b-ḥ*) spricht, ist der Zusammenhang die Ablehnung von »Beigesellung/Teilhaberschaft«.

Altars mit dem zweifachen Ausruf: »Dem Herrn, und dir, Altar«. Damit ergänzte Eliezer bereits die Überlieferung, derzufolge der zweifache Ruf nur lautete: »Altar, dein ist die Schönheit«. An der Formulierung »Dem Herrn, und dir, Altar« hängt sich nun aber eine rabbinische Diskussion auf. Ist es denn nicht ein Sakrileg, so zu sprechen? Beteiligt[30] man damit nicht »am Namen des Himmels«, also an Gott, eine andere Wirklichkeit, nämlich den Altar? Opfert man damit nicht, gegen Exodus 22,19, einer andern Gottheit? Die Mischna löst diesen offenkundigen Widerspruch, indem sie in die Darbringungsformel »Dem Herrn, und dir, Altar! Dem Herrn, und dir, Altar!« Verben einfügt; und zwar heißt es nun »Dem Herrn danken wir, und dich preisen wir! Dem Herrn danken wir, und dich loben wir!«.[31] Der Gedanke lautet also: Was du an der Sprachoberfläche dem Altar zuzusprechen meinst, ist in Wirklichkeit ein Gotteslob. Wir können aus diesem Mischna-Vergleich eine Gegenüberstellung formulieren.

a Das Judentum kennt die Sorge, nicht einmal den Anschein zu erwecken, man spräche Gott einen Teilhaber zu. Die Sorge begründet sich aus dem Bewusstsein, dass Israel allein auf den Herrn vertrauen will. Wo die Überlieferung teilhaberisch zu formulieren scheint, zerstreuen die Rabbinen den Anschein durch Erklärung des Überlieferten. Das Frühere wird also bewahrt im doppelten Sinne: erhalten, und vom Verdacht des Polytheismus ferngehalten. Die zugrundeliegende Theologie besagt, dass Gott auf sein Volk baut; Formulierungen, in denen Gott sich von seinen Bundespartnern verletzt zeigt, sind daher bei den Schriftpropheten häufig (z.B. Ezechiel 23). Wenn Israel also zeigt, dass es Teilhaber an Gott ablehnt, lebt es doch zugleich seine eigene Erwählung durch Gott: Gott hat sein Volk erwählt zum Teilhaber an seinem Projekt. Ohne die gegenseitige Bundestreue, Gottes und des Volkes, scheitert Gottes Plan (vgl. etwa Exodus 32,12).

b Der Islam kennt die Sorge, dass Menschen Gott einen Teilhaber an die Seite stellen können, ebenfalls. Die Sorge entstammt der Vorstellung, dass Gottes Machtanspruch durch Menschen nicht beschränkt werden darf. Wo andere Religionen teilhaberisch formulieren, zerstört der Koran deren Religionscharakter durch Ersetzung. An die Stelle des Polytheismus der andern soll nun der entschiedene Monotheismus des Koran treten. Von Anbeginn der Menschheit hat es entschiedene Monotheisten gegeben; ihre Lehre wurde aber von Späteren oft ins Teilhaberische hinein entstellt (vgl. etwa 3:67). Die zugrundeliegende Theologie besagt, dass der Urglaube der Menschheit durch »Wiederholung« wiederhergestellt werden kann. Gottes Einheit als quantitative verbietet jede Verehrung von anderen; das wäre Vergötzung der Schöpfung. Zwar werden auch im Koran Menschen »erwählt«, etwa zum Gesandten (3:179 u.ö.). Sie stattet Gott dann aber so aus, dass sein Plan auch sicher aufgeht. Er ist ja der, der nichts nötig hat, »er ist auf niemand angewiesen« (64:6).

Die Ablehnung von Teilhaberschaft in Israel und im Islam ist also unterschiedlich begründet und ausgestaltet. Für Israel ist Polytheismus Vertrauensmangel des Volkes, für den Koran ist Polytheismus Verkleinerung Gottes. In Israel gibt es sehr wohl Teilhaberschaft, nämlich im Bund; nur Beigesellung in der Verehrung wäre Treuebruch; laut Koran lässt Gott keine Teilhaberschaft zu, weil sie seine Erhabenheit kompromittieren würde.[32]

2.6 Beigesellung

Der Koran lehnt Teilhaberschaft also ab, weil Gott dadurch seine Ehre einbüßen würde; und Gott würde erschütterbar. Israel versteht die Einheit Gottes anders. Wer Gottes Einheit bekennt, verlässt sich allein auf ihn – anderswoher ist Glück, Leben und Sinn nicht zu erwarten. Erhofft wird aber nun, dass Gott von allen anerkannt wird (Psalm 22,28-30) und er so Allherrscher ist. Seine Einheit wird damit seine einbeziehende Allgegenwart (Jesaja 6,3).

Daher kann das Neue Testament Gottes Einheit dynamisch verstehen: als Bewegung, in die alles hineingezogen wird.[33] Jesus versteht seine Sendung aus der Erfahrung dieser Einheit. Deshalb sieht er sich nicht nur als Sprachrohr Gottes, sondern als der, der tun darf, was Gott allein tun kann (Markus 2,7). Die Beziehung der Beteiligung, die von Gott ausgeht, gibt Jesus nun weiter. Er ernennt Stellvertreter, die in derselben Stellvertretungsbeziehung stehen: »Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat« (Matthäus 10,40). Eine von der Bibel ausgehende Theologie wird die Vorstellung von der Beigesellung nie nur als Götzendienst ablehnen, sondern auch als von Gott gewollte Einbeziehung annehmen. Christliches Selbstverständnis ist daher stets zugleich Warnung vor der Vergötzung des Geschöpfs (Römer 1,25) und Dankbarkeit für die Berufung in die Gemeinschaft (societas, κοινωνία) mit dem Herrn.[34]

Das schlägt sich auch in der unterschiedlichen Sendungstheologie nieder, wie sie sich etwa im Selbstverständnis Jesu und Muḥammads bekunden. Jesus setzt von Anfang an mit Vollmacht ausgestattete Boten ein (Markus 3,15), die selbst Vollmacht weitergeben (vgl. 2 Timotheus 1,6). Der Christ nimmt an der Sendung Christi teil (Johannes 17,18; 20,21). Die Sendung des Boten im Koran ist kein Teilhabevorgang, der weitergegeben werden könnte. Gott beruft unmittelbar. Daher ist auch die Nachfolgeregelung Muḥammads nichts, das er selbst in die Hand genommen hätte. Das Prophetische am Islam ist seine Unmittelbarkeit.

2.7 Profil

Wir können jetzt die Eigenart koranischer Prophetie herausarbeiten. Sie lässt sich mit den drei Begriffen profilieren: Faktische Ersetzung, wörtliche Fixierung, gottergebene Unterordnung.

a Faktische Ersetzung

Obwohl der Koran das früher Ergangene ausdrücklich hochschätzt (2:4 etc.), wird es in seinem Bild der Offenbarungsgeschichte überflüssig. Der Korantext kann an die Stelle der andern Schriften treten. Sie haben nämlich ohnehin nichts anderes gesagt, sind höchstens verkehrt überliefert. Dieses Verhältnis des Koran zu seiner Vorgeschichte wird nun begründet durch wörtliche Fixierung.

33 1 Korinther 15,28: »damit Gott alles in allem sei«; Epheser 1,10: »um in Christus alles zu vereinen«; Johannes 12,32: »Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen.«

34 »Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn« (1 Korinther 1,9). – »Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus« (1 Johannes, 1,3b).

35 Vgl. dazu auch Felix KÖRNER, JHWH, Gott, Allāh: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 158 (2010), 31-38, 37.

36 Weit über dreihundert Mal im Koran. Gelegentlich wirkt diesen »Sag!« wie ein Auftrag zum Reagieren (etwa »Sie sagen: … – Du sag' darauf: … !«, 2:80); aber auch hier wird es nicht den göttlich-reaktiven Antwortsatz einleiten, sondern den göttlich-kreativen Neuansatz. Immerhin steht der Imperativ fünfmal am Surenanfang (72; 109; 112; 113; 114).

37 3:7: »[Gott] ist es, der die Schrift auf dich [Muḥammad] herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (wörtlich: Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: ›Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserm Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).‹ Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.«

b Wörtliche Fixierung

Das Wort, die Formulierung, die Sprache in Präzision, ist für den Koran wichtiger als für die Bibel. Ein Wortlaut wird festgelegt; und festgelegt werden die Gläubigen auf diesen Wortlaut. Dies lässt sich an sechs Zügen koranischer Rede nachweisen.

i. Der Koran will *taṣdīq* sein (2:41 usw.), also Richtig-Stellung der früheren Gottesoffenbarungen, im Sinne der Bestätigung und der Berichtigung.[35]

ii. Muḥammad wird als »Siegel der Propheten« bezeichnet (33:40), im Sinne der Absegnung des in der Offenbarungsgeschichte früher Ergangenen, und im Sinne ihres Abschlusses.

iii. Dass es sich um vollständige und wortgetreue Wiedergabe des von Gott übermittelten Wortlautes handelt, soll durch die mitgelieferte Botenbeauftragung »*qul*«[36] erwiesen werden: Selbst der göttliche Beauftragungs-Imperativ »Sag!« wird nicht ausgelassen.

iv. Es sind ausdrücklich die Formulierungen, mit denen Christen ihren Glauben zur Sprache bringen wollen, die der Koran moniert und korrigiert. Er möchte ihnen verbieten, »drei« zu »sagen« (4:171; 5:73); und es wird klargestellt, was Christus in Wirklichkeit gar nicht von sich »gesagt« hat (5:116).

v. Der Koran betont wiederholt, dass er in einer bestimmten Sprache erging, der seiner Hörer: auf Arabisch (12:2; 20:113; 39:28; 42:7; 43:3); und dass diese Sprache klar ist (16:103).

vi. Es gibt bereits im Koran selbst eine Auseinandersetzung mit seinen unklaren (»mehrdeutigen«) Worten. Für den Koran selbst sind sie aber nicht die Sprechweise, die den Hörer in den Übermittlungsvorgang aktiv einbezieht. Statt etwa den Geheimnischarakter (vgl. Matthäus 13,11) des Wortes herauszustellen, verlangt der Koran schlicht, trotz einigem Unklaren zu glauben, und das heißt: die Worte als wahr anzuerkennen.[37]

c Gottergebene Unterordnung

Ziel aller Prophetie ist dem Koran zufolge, dass die Menschheit sich, wie jeder echte Prophet es vorlebt, Gott unterordnet (vgl. für Abraham 3:67). Dafür ist bei anderweitig nicht lösbaren Streitfragen auch eine Unterordnung unter Muḥammad selbst verlangt (etwa 3:32: »Sag: Gehorcht Gott und dem Gesandten!«). Für die Zukunft wird vom Koran keine weitere Vorkehrung getroffen als die Bereitstellung des Koran selbst. Nach dem Tode des Propheten ist sein Beispiel der Koranbefolgung maßgeblich (vgl. 33:21). Gegenwart wird über die stets gegebene Möglichkeit der Koranrezitation hergestellt.

2.8 Rückblick

Hat Gott also alles, was geschieht, so gewollt? Die Geschöpfe handeln offenkundig nicht immer so, wie es dem Durchbruch der Gottesherrschaft am unmittelbarsten dient. Geschult am Zeugnis der Heiligen Schrift hat die Kirche aber gelernt, die Geschichte, wie sie nun einmal verlaufen ist, im Rückblick doch als sinnvoll, ja als Gotteswille zu erkennen (vgl. etwa Lukas 24,26). Aus drei Gründen darf man hier aber nicht mit schnellen Erklärungen bei der Hand sein. Denn Leid anderer darf man nicht leicht nehmen; Sinndeutungen können sich als verkehrt erweisen; und die Erkenntnis im Nachhinein, dass ein Geschehen einen guten Sinn in der ganzen vom Willen Gottes getragenen Geschichte hat, bedeutet nicht, dass Gott für das Leid verantwortlich wäre. Der sich auf die Bibel gründende Glauben – hier können Juden und Christen gleichermaßen sprechen, und auch Muslime könnten hier mitgehen – ist der Versuch, zwei Aussagen zu machen, die sich zu widersprechen scheinen: Die Geschöpfe handeln frei; und Gott ist in allem am Werk. Im Rückblick versucht der Glaubende das Geschehen als heilende Geschichte Gottes zu verstehen. Wie man sich gegen bestimmte mögliche zukünftige Handlungen entscheiden muss mit dem Urteil »das wäre

nicht gut«, so muss man auch viel Geschehenes verurteilen: »das war nicht gut«. Aber über das moralische Urteil hinaus gibt es die Frage, was das Geschehene, auch etwa ein Misserfolg des Evangeliums, bedeutet und bewirkt. So gesehen kommt dem Islam durchaus eine prophetische Rolle zu, im Sinne der Vorbereitung auf die Christusbegegnung. Der Koran hat dies nicht beabsichtigt. Dennoch kann er im christlich-theologisch normativen Sinne als prophetisch bezeichnet werden. Das Neue Testament kann nämlich anerkennen, dass jemand im präzisen christologischen Sinne prophezeit, ohne dies selbst zu wollen oder zu wissen: In Johannes 11,50 liefert der Hohepriester Kajaphas die prophetisch genaue Formel, dass Jesus »für das Volk« stirbt, ohne zu wissen, dass er damit Christi Erlöserfunktion benannt hat; er wollte nur die politische Einschätzung geben: So entsteht kein weiterer Ärger zwischen Israel und Rom. Er ist unbewusst zum Christuspropheten geworden (Johannes 11,51). Wie dies auch für Muḥammad gelten kann, ist abschließend zu erläutern.

3 Geschichtstheologie: Das Prophetische des Islam im Westen

Wo die ausgesprochene oder implizite Einladung an Christen, zum Islam überzutreten, breiten Erfolg hat, kann man dies als Gericht über den Zustand der Kirche vor Ort verstehen.[38] Jedenfalls hat die Begegnung mit Muslimen, wie sie in Westeuropa derzeit immer selbstverständlicher wird, eine Reihe von Folgen, die Vorbereitung auf die Begegnung mit Christus dem Gottessohn sind. Christen, die sich zuvor weniger für die Inhalte ihres Glaubens interessierten, denken nach, fragen nach und lesen nach, wenn ihnen Bekenntnis und Begründung des christlichen Glaubens im Gespräch mit Muslimen als unklar aufgingen. Eine Schwundform christlichen Glaubens, die in Westeuropa verbreitet sein dürfte, erweist sich in der christlich-islamischen Begegnung als eigentlich islamische Position: Gottes Existenz will man anerkennen, aber nicht seine Dreifaltigkeit; und Jesu Vorbildlichkeit will man anerkennen, aber nicht seine Göttlichkeit. Im Gespräch mit Muslimen fragen sich nun Getaufte, die einen derartigen Glauben vertreten wollen, nicht selten, was sie dann genauerhin vom Islam unterscheidet.

38 Das tut etwa Wolfhart PANNENBERG, *Die Bestimmung des Menschen*. Menschsein, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978, 109.
39 Vgl. Christian TROLL, *Muslime fragen – Christen antworten*, Regensburg 2003, 10 spricht von »Infragestellung«.
40 Dies betont etwa Benedikt XVI. mit seinem doppelten Dialogbegriff: side by side und face to face: vgl. Felix KÖRNER, Eine neue Epoche. Die interreligiösen Beziehungen sind unter Benedikt XVI. theologischer geworden, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2-2010: Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden?, 21-24, 24.
41 Hakan TURAN, Von neuen und ehemaligen Muslimen. Islamische Perspektiven und empirische Befunde, Hansjörg SCHMID/Ayşe BAŞOL-GÜRDAL/Anja MIDDELBECK-VARWICK/Bülent UÇAR (Hg.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung*. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 228-240. Auch das Umgekehrte ist bekannt und erforscht: Monika WOHLRAB-SAHR, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt 1998.
42 George A. MAKDISI, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. With Special Reference to Scholasticism, Edinburgh 1990; Rémi BRAGUE, *Au moyen du Moyen Age*. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam, Paris 2006.
43 Das versucht etwa KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam* (wie Anm. 11). Vgl. auch Reinhard LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994.
44 PÄPSTLICHES SEKRETARIAT FÜR DIE NICHTCHRISTEN, *Dialog und Mission*, 10. Juni 1984, Nr. 29-35; PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung*, 19. Mai 1991, Nr. 42.
45 Charles TAYLOR bringt am Ende seiner materialreichen Säkularisierungsgeschichte die eigene Hauptthese auf den Punkt: Seine gesellschaftliche Prägekraft verlor das Christentum dort, wo christliche Reformierungsbestrebungen das eigentlich Christliche nun endlich ganz verwirklichen wollten – und dadurch einlinig machten; christlicher Glaube und christliche Welt verlieren ihre produktive Spannung zueinander, alles wird subjektgestaltet: *A Secular Age*, Cambridge 2007, 774.

Die Frage ans Christsein, die der Islam stellt und ist,[39] erweist sich als wohltätig. Weiterhin ist nicht zu unterschätzen, dass Gläubige verschiedener Religion auch gemeinsam Zeugnis für die Wirklichkeit Gottes ablegen können.[40] Darüber hinaus gibt es Menschen, denen der Islam, auch wenn das weder die Absicht Muḥammads noch des Koran war, Wegbereiter für eine Bekehrung zum Christentum geworden ist.[41] Schließlich ist die Auseinandersetzung mit islamischem Denken auch für die christliche Theologie interessant. Es lassen sich Einflüsse erkunden;[42] und es lassen sich in der Begegnung Profile klären.[43]

3.1 Sprache des Christentums

Dabei sind die häufig genannten vier Ebenen des Dialogs um eine zu erweitern. Aufgeführt werden seit 1984[44] in kirchlichen Dokumenten diese vier »Formen«: Dialog des alltäglichen Zusammenlebens, des gemeinsamen Handelns, des akademischen Austauschs und der religiösen Erfahrung. Eine fünfte, bisher nicht bedachte Ebene ist die Laiendiskussion. Muslime bringen ihre unvermittelten Anfragen an das Christentum gerade dann vor, wenn sie nicht fachtheologisch ausgebildet sind. Hier entstehen gute Gespräche, deren Charakter Christen oft ungewohnt ist, weil sie ihren Glauben nicht gegen Unglauben verteidigen, sondern einem anderen Gläubigen erklären müssen. Aus solchen Gesprächen lässt sich viel lernen; auf solche Gespräche kann man auch, etwa im Religionsunterricht vorbereiten. Nur darf es sich nicht um die Abrichtung auf feste Antworten handeln; vielmehr soll auch eine derartige Debatte immer ein Dialog werden können; also eine Begegnung, bei der man Neues entdeckt.

Viele Verwirrungen, wie sie sich bei einer islamisch-christlichen Debatte einstellen können, entspringen der unterschiedlichen Ausdrucksweise von Christentum und Islam. Wo Christen ihren Glauben zur Sprache bringen, hatte ihre Wortwahl von Anfang an einen anderen Charakter als islamische Sprechgewohnheiten. Hier zeigt sich ein letzter Zug des Prophetischen. Der Islam gilt, wie wir eingangs sahen, der Religionsphänomenologie als prophetisch, insofern er sich auf eine bestimmte Prophetie beruft, die durch einen bestimmten Menschen ergangen ist. Diese Prophetie beansprucht auch, die abschließende Sprachform rechten Glaubens zu sein. Wir hatten die drei Profilbegriffe der faktischen Ersetzung, der wörtlichen Fixierung, und der gottergebenen Unterordnung erläutert (oben, § 2.7).

Das Prophetische am Islam ist, so zeigt sich nun, auch seine Festgelegtheit auf eine einzige Stimme. Damit kann sich jede Generation wieder in die Gegenwart des Offenbarungsereignisses stellen und von ihm richten lassen. Eine solche Klarheit birgt aber auch eine Gefahr, die Einlinigkeit.[45]

3.2 Jesu Sprechweise

Auch die Kirche hat Interesse am Wortlaut (1 Korinther 15,2). Heilskriterium ist aber nicht die Formulierung des von Jesus übermittelten Offenbarungswortes. Jesus selbst hatte bereits ein heilendes Verhältnis zur Sprache, indem er nicht definierend redete, sondern einbeziehend, verweisend und stiftend. Diese drei Charakteristika der Rede Jesu lassen sich den drei Profilbegriffen der koranischen Prophetologie gegenüberstellen.

a Einbeziehend ist etwa die Sicht Jesu, dass das Frühere nicht ersetzt, sondern erfüllt ist (Matthäus 3,15; 5,17). Damit ist ein Entsprechungsverhältnis hergestellt, das das Bisherige zwar neu beleuchtet, aber nicht vereinheitlicht. Einbeziehend ist Jesu Sprechweise auch, indem es die Hörer zur Eigenleistung des Verstehens herausfordert (Markus 4,23).

b Verweisend ist Jesu Rede, indem sie nicht bei der Formulierung bleibt. Wie die Erweisworte hebräischer Propheten deutet das Sprechen Jesu auf Wirklichkeit und Ereignis: »Dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin«.[46] Bei Jesus bezieht sich dieser Verweis auf den Anbruch des Gottesreiches. Da dies aber in seinem eigenen Kommen anbricht, deutet Jesu Rede auch auf seine eigene Person und sein Handeln (z. B. Lukas 11,20). Weiterhin verweist Jesu Wort, indem es nicht alle Fragen klärt, sondern dem Geschenk des Geistes traut, der die Kirche in alle Wahrheit einführt (Johannes 16,13) und zur eigenen Entscheidungsvollmacht befreit (vgl. Apostelgeschichte 15,28; bereits 6,2).

c Stiftend ist schließlich, dass Jesus mit seinem Vollmachtswort neue Wirklichkeit anbrechen lässt. In der Heilung (Markus 1,41), im Gericht (2,5; 4,12; 12,34), in der Beherrschung des Kosmos (4,39), im Auftrag (Markus 6,7; 1 Korinther 11,24).

Alle drei Züge der Sprechweise Jesu, das Einbeziehen, Verweisen und Stiften kommen in den Gleichnissen zusammen, in denen er seinen Hörer an der Wirklichkeit des anbrechenden Reiches teilgibt, indem er sie zu einem neues Hören, Denken und Leben herausfordert (Markus 4,9).

3.3 Relativierung theologischer Formeln?

Diese drei Charakteristika des Sprechens Jesu spiegeln sich auch in der Weise wider, wie Christen ihren Glauben zum Ausdruck gebracht haben. Die christliche Theologie kann sehen, dass jede ihrer Sprachformeln dreifach eingeordnet ist. Jeder Formulierungsstreit des christlichen Glaubens findet darin seine Relativierung. An oberster Stelle steht nicht die Definition, sondern die Geschichte, die Person, die Kirche. Das lässt sich so zeigen:

a Geschichte. Die einzelnen Formeln wollen eine geschehene und geschehende Wirklichkeit bezeugen; sie integrieren dabei auch früher Gesagtes, das auf der Ebene trennender Diachronie erst einmal anders verstanden worden war.[47]

b Person. Die Gemeinschaft lebt in Christus; auf ihn verweist jede Erzählung des Evangeliums, und mit ihm will jeder Zeuge eine Beziehung ermöglichen (Philipper 1,1.29; 2,5; 3,10).

c Kirche. Nicht die scharfe Sprachformel, sondern die Lebenform der Kirche ist entscheidend in der Frage der Rechtgläubigkeit. Sie will von Anfang an verschiedene Sprachtraditionen nebeneinander leben lassen. Nicht ein Text, sondern dass die Christen das Gottesvolk sind, das den Auferstandenen feiert, garantiert das Bleiben im wahren Glauben. Die von der Kirche kanonisierten Texte geben dazu Maßstäbe und Anregungen. Daher kann und will die Kirche die Vielheit von Bezeugungsformen, von Textgattungen, von Evangelisten, von Sprachen als miteinander richtig zulassen; und wegen des geschichtlichen Einbeziehungscharakters sind es zuerst die Schriften Israels als Prophetien der Jesusvorbereitung, die den Schriftbezug der Kirche ausmachen.

Christliche Glaubensaussagen klingen oft widersprüchlich. Das zeigt, dass die Sprache hier nicht die Funktion der Terminologie-Abgrenzung hat, sondern Bekenntnis ist: Bestimmte geschichtliche Ereignisse sollen bezeugt werden (»die Großtaten des Herrn bekennen«); und zwar im Bewusstsein eigener Unzulänglichkeit (»die eigene Schwäche bekennen«) – und im Vollzug der eigenen Beteiligung an dem, von dem die Rede ist (»sich zum Herrn bekennen«). Daher hat sich das christliche Bekenntnis oft in suggestive, provokative Worte gebracht: »Christus ist der Herr« – der κύριος-Titel bekennt nicht nur lehrende Autorität (*rabbî*) und königliche Hoheit, sondern Göttlichkeit (*adônay*). Die Sprachformeln sind dabei immer eingeordnet in ein kritischen Wechselverhältnis zu den drei erwähnten nicht-sprachlichen Wirklichkeiten, dem tatsächlichen Geschehen, der

Person Jesu Christi und der Gemeinschaft der Kirche. Erst wenn man das besondere Verhältnis berücksichtigt, welches zwischen christlichem Bekenntnis und der Sprache besteht, sieht man, dass das Christentum nicht im strengen religionsphänomenologischen Sinn prophetisch ist. Geschichte, personale Beziehung und Kirche als die jeder Sprachform übergeordneten Wirklichkeiten zeigen, dass das Christentum solchen Kategorisierungen gegenüber besser als »sakramental« zu charakterisieren ist.[48] Weil das christliche Bekenntnis, wie Jesu eigene Sprache, einbeziehend, verweisend und stiftend ist, entspricht sie nicht den Hör-Erwartungen der Menschen. Daher scheitert auch das christliche Bekenntnis nicht selten. Es verlangt ein aktives Eingehen des andern auf Geschichte, Person Jesu und Lebensform der Kirche.

Der Islam hat uns nochmals, in der Auseinandersetzung, gezeigt, dass und inwiefern er prophetisch ist. Er will sich im Wort aussprechen; auch dieses Wort steht in Beziehung zu Geschichte, Person und Gemeinschaft; ihnen will der Koran sich allerdings nicht unterordnen.

3.4 Anwendung

Wenn die Form des christlichen Glaubens »einbeziehend« ist, dann ist zu fragen, ob nicht auch das, was den hier entwickelten Kriterien nach als nicht prophetisch, weil nicht vorbereitend erkannt wurde, doch zur Christusgeschichte gehört. Viel hängt daran, ob der Koran seinen Anspruch, endgültig und damit abschließend zu sein, durchsetzt. Nach dem Zeugnis der Bibel müssen menschliche Fehler, Missverständnisse und Ablehnungen das Wirken Gottes nicht behindern (vgl. oben, § 2.8). Als Kritik an den Schwächen der Christen, als Herausforderung für bessere Theologie und Verkündigung, als Vorbereitung von Gottsuchern hat der Islam sich ja bereits vielfach als prophetisch erwiesen. Tatsächlich kennt auch das Neue Testament den Vorgang, dass jemand, der Jesus nur als Propheten anerkennt (Johannes 4,19), Menschen zu ihm bringt, die ihn nun als den erkennen, der er ist: »Der Retter der Welt« (4,42).

46 Schon Exodus 10,2. Vgl. zum Ganzen Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Göttingen 1988, 225 mit Verweis auf Walther Zimmerli.

47 Hosea 11,1 etwa, »Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten« lässt sich ja zuerst auf die Liebesgeschichte Gottes mit seinem Volk und damit auf die Befreiung unter Moses beziehen; Matthäus nimmt es nun als Vorhersage des Umweges Jesu über Ägypten.

48 KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam* (wie Anm. 11), 314.

Zusammenfassung
Die religionsphänomenologische Kategorie »prophetisch« passt auf den Islam genau. Denn der Muslim jeder Generation kann sich unmittelbar auf eine Erstverkündigung beziehen, ohne in einer Lehrer-Schüler-Kette initiiert werden zu müssen. Wer allerdings theologisch normativ von Prophetie reden will, braucht weitere Kriterien. Aus der Bibel etwa lässt sich diese Bestimmung entwickeln: Prophet ist, wer mit einer neuen Verkündigung auf die Begegnung mit Jesus Christus dem Sohn Gottes vorbereitet. Das ist weder Absicht noch Leistung des Koran. Dennoch kann der Islam aus christlicher Sicht als prophetisch verstanden werden. Denn wo er reüssiert, kritisiert er faktisch die fehlende Überzeugungskraft von Christen; wo er theologisiert, profiliert er zugleich das christliche Gottesbekenntnis als sakramentales; und wo er die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf markiert, prädisponiert er Menschen für die Überwindung dieser Grenze im Christusgeschehen.

Abstract
Even today, Muslims can refer to the Koran directly; they need not to be initiated into a teacher-pupil chain. For the phenomenology of religions, Islam is, therefore, »prophetic.« If one wishes to speak about prophecy in a theologically normative way, however, one requires further criteria. Such a definition can, for instance, be developed from the Bible: A prophet is a person who prepares people for the encounter with Jesus Christ, the Son of God, by means of a new proclamation. This is neither what the Koran intends nor does. Nevertheless, Islam can be understood as prophetic from a Christian point of view. This is the case since, wherever Islam is successful, it in actual fact criticizes the lack of persuasive power among Christians; wherever it theologizes, it simultaneously gives a clear profile to the Christian profession of faith in God as a sacramental act; and wherever it marks the boundary between Creator and creature, it prophetically predisposes human beings for the overcoming of this boundary in the Christ event.

Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität

III Inkulturation und Interkulturalität

Die lebendigen christlichen Gemeinschaften

Ein Ort kreativer Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils

von Claude Ozankom

Anlässlich ihrer sechsten Vollversammlung im Jahre 1961 erklärte die kongolesische Bischofskonferenz die lebendigen christlichen Gemeinschaften zur pastoralen Option der Kirche im Kongo.[1] Im Hintergrund stand das Eingeständnis, wonach die Implementierung der Institutionen die verfügbaren Kräfte derart überproportional beanspruchte, dass eine allseits erhoffte nachhaltige Verwurzelung des Evangeliums noch lange keine Realität geworden war.[2] In engem Zusammenhang damit stand ein Perspektivenwechsel, der einerseits das Gewicht des Institutionellen neu zu justieren und andererseits die Rolle des Klerus und der Laien zu klären sowie das Verhältnis zwischen ihnen auf ein gelingendes Miteinander-Kirche-Sein hin zu bestimmen hatte.[3] Konkret war damit das Ziel verbunden, den Advent lebendiger christlicher Gemeinschaften zu ermöglichen und zu fördern.[4]

Freilich kontrastiert dieses frühe Eintreten des Episkopats für eine neue pastorale Option mit der erst in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts greifbar gewordenen Umsetzung des skizzierten Programms. Der Grund hierfür liegt zum einen darin, dass die Bischöfe eine Vision formulierten, ohne jedoch eine konkrete Implementierungsstrategie vorzulegen. Zum anderen ist auf die Situation des Umbruchs zu verweisen, in der sich das Land damals befand: Erinnert sei hier vor allem an die bürgerkriegsträchtigen Konflikte nach der Unabhängigkeit, die zu einer »Balkanisierung« der jungen Nation zu führen drohten, und an die Auseinandersetzungen zwischen der Kirche und dem Machthaber Mobutu, die zeitweise das Verbot religiöser Unterweisung an den öffentlichen Schulen nach sich zogen. Hinzu kommt der Umstand, dass die Leitungsfunktionen der jungen Kirche zu diesem Zeitpunkt in der Hauptsache von ausländischen Würdenträgern wahrgenommen wurden,[5] denen der Zugang zur wahren Problemebene des Landes nicht zuletzt in religiöser Hinsicht nicht immer möglich war. Dies änderte sich im Zuge der Befriedung des Landes und im Vollzug des Übergangs vom Status einer *Missions*kirche hin zu einer *Orts*kirche[6] insofern, als es in Politik, Gesellschaft und Kirche zunehmend Einheimischen oblag, Verantwortung für die Belange des Landes zu tragen. In diesem Zusammenhang drängte für Theologie und Kirche das Anliegen eines kontextsensiblen Verständnisses und einer situationsgerechten Praxis des Evangeliums im Kongo erneut in den Vordergrund – mit ausdrücklichem Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil, wie dies am Beispiel der lebendigen christlichen Gemeinschaften deutlich wird.

1 *Actes de la VIe Assemblée Plénière de l'Episcopat du Congo* (20 novembre – 2 décembre 1961), Léopoldville 1961.
2 Ebd., 35f.
3 Ebd., 157.
4 Ebd., 161-168.
5 Ein Umstand, der vor allem seitens der Politik oft demagogisch als »Bastion« des Kolonialismus oder als Neokolonialismus gebrandmarkt wurde.
6 Der erste einheimische Bischof des Kongo, Mgr. Kimbondo, wurde im Jahre 1956 geweiht; die kirchliche Hierarchie wurde im Jahre 1959 installiert.

Damit ist der Horizont der nachstehenden Überlegungen skizziert. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Frage, ob und inwiefern die lebendigen christlichen Gemeinschaften in Afrika im Allgemeinen und im Kongo im Besonderen einen Ort schöpferischer Aneignung des Evangeliums im Lichte des Zweiten Vaticanums darstellen, in deren Vollzug die christliche Botschaft zur nachhaltigen Kraft des Existenzvollzugs und der Alltagsbewältigung werden kann.

1 Afrika und das Zweite Vatikanische Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil markiert insofern einen signifikanten Meilenstein in der Geschichte der Katholischen Kirche in Afrika, als es ihren Delegierten (Bischöfen und weiteren Vertretern) zum ersten Mal die Möglichkeit eröffnete, an dieser bedeutungsstarken Realisierungsform kirchlicher Synodalität aktiv mitzuwirken.[7] Dieses Ereignis koinzidiert mit dem Aufbrausen jenes Windes politischer Emanzipation, der damals in Afrika wehte und naturgemäß auch vor dem kirchlichen Raum nicht Halt machte: Der immer lauter werdende Ruf nach Unabhängigkeit drängte die Themen Eigenständigkeit und Eigenverantwortung als zentrale Anliegen auch in der Kirche dieses Kontinents in den Vordergrund.[8]

Infolgedessen verwundert es nicht, dass die afrikanischen Konzilsväter Selbstverantwortung und Eigenständigkeit in der Wahrnehmung des Evangelisierungswerkes in den Mittelpunkt stellten. Gleichwohl muss eingeräumt werden: Unbeschadet der Virulenz der Emanzipationsbewegungen stellt das kirchliche Ringen um Eigenverantwortung in der Vermittlung der christlichen Botschaft ein eminent theologisches Anliegen dar – mit dem Ziel einer echten, tiefen, afrikagemäßen Verwirklichung des Evangeliums.

Ein beredtes Zeugnis hierfür legen u. a. die Phase der Vorbereitung und die erste Sitzungsperiode des Konzils ab. Wegweisend für diese Phase sind die Rückmeldungen des

7 In diesem Sinne bezeichnete einer der afrikanischen Konzilsväter, der apostolische Präfekt R. Chopard-Lallier (Parakou/Dahomey; heute: Benin), das II. Vaticanum als »das Konzil des ersten Jahrhunderts für die Kirche Afrikas« (vgl. Die Kirche Afrikas und das Zweite Vatikanische Konzil, in: *HerKorr* 17 [1962/63] 589-593, 589).

8 Die Autoren von »Des prêtres noirs s'interrogent« (deutsch: Schwarze Priester melden sich zu Wort) bringen dieses Anliegen im Vorwort dieses Sammelbandes wie folgt auf den Punkt: »On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous et même malgré nous« (Albert ABBLE u. a., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956, 16).

9 Bekanntlich nahm Papst Johannes XXIII. die feierliche Ankündigung des Konzils am 25. Januar 1959 vor. Vier Monate später (17. Mai 1959) wurde eine Kommission mit der Aufgabe, eine Konsultation zur Vorbereitung des Konzils zu organisieren, unter der Leitung von Kardinal Tardini gebildet.

10 In diese Richtung weist der Tenor der einschlägigen Stellungnahmen der afrikanischen Bischöfe, die sich vom Konzil eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses zwischen Universalkirche und Ortskirchen erhofften, welches den Eigenheiten der jeweiligen Kulturräume Rechnung trägt (vgl. hierzu *Acta et documenta consilio oecumenico Vaticano* II, Bd. II).

11 Wie eingangs erwähnt, stellt das Zweite Vatikanische Konzil in kirchengeschichtlicher Hinsicht eine »Premiere« für den afrikanischen Kontinent dar. Konkret: Während der afrikanische Kontinent durch den Norden an den ersten Konzilien der Kirche vertreten war, wurde er beim I. Vaticanum nach heutigem Erkenntnisstand nicht berücksichtigt. Das II. Vaticanum bot daher Schwarzafrika zum allerersten Mal die Möglichkeit, an einem Konzil der gesamten Kirche teilzunehmen.

12 Aufgrund der Fluktuationen, die es zwischen den Sitzungsperioden des Konzils gegeben hat, ist es kaum möglich, genaue Angaben über die Zahlen der Konzilsväter aus Afrika zu machen. Nach Auskunft der *Acta Synodalia* nahmen 246 afrikanische Bischöfe am Zweiten Vatikanischen Konzil teil, 73 unter ihnen waren einheimische. Ob und wie die Interessen der einheimischen Bischöfe und der »Missionsbischöfe« in dieselbe Richtung wiesen, kann und soll hier nicht weiter verfolgt werden. Ebensowenig kann in den hier gesetzten Grenzen die Rolle der Koptischen Kirche eigens thematisiert werden.

afrikanischen Episkopats auf den Fragenkatalog der päpstlichen Kommission vom 18. Juni 1959[9], welche unbeschadet des themathischen Spektrums folgende Brennpunkte deutlich werden lassen: Liturgie, Ämter und Leitung der Kirche sowie Seelsorge. Dabei fällt auf, wie früh der Wunsch nach einer dem afrikanischen Kontext gerechten Feier der Liturgie verschiedene Aspekte umfasst: Feier der Sakramente, Nüchternheitsgebot, liturgischer Kalender, Rolle der afrikanischen Sprachen in der Liturgie. Besonders erwähnt wurde der Stellenwert der lateinischen Sprache (für die einen als Zeichen der Einheit der Kirche unverzichtbar, für andere wiederum sollte es nur an bestimmten Stellen zum Einsatz kommen und sonst den einheimischen Sprachen »Platz machen«). Unter den Voten, die sich mit den Themen Amt und Leitung befassen, werden der Zölibat und der Diakonat der *viri probati* sowie eine Dezentralisierung und eine Internationalisierung der Hierarchie als Desiderat formuliert. Mit Blick auf die Seelsorge werden der ökumenische und der christlich-islamische Dialog, der Einsatz moderner Kommunikationsmittel in der Pastoral, die Soziallehre und der Kommunismus als Gefahr bzw. Herausforderung für den Auftrag der Kirche angesprochen. Ebenso finden eine angemessene Marienverehrung, die Einheit der Kirche, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen afrikanischen Kulturen und Christentum besondere Erwähnung.

Fragt man nun nach dem gemeinsamen Nenner dieser vielfältigen Thematik so fällt der Blick auf die Erkenntnis der Notwendigkeit einer Vermittlung einer afrikanischen Lehre und Praxis des Christentums als dem roten Faden. Damit einher geht die Grundüberzeugung, dass ein solches Ansinnen nur dann Aussicht auf Erfolg hat, wenn die Kirche in Afrika Verantwortung und Eigeninitiative übernehmen kann. Dies kann aber am ehesten gelingen, wenn ein adäquates Verständnis der Einheit der Kirche artikuliert wird, in deren Horizont auf dem afrikanischen Erdteil Kirchen mit eigener, ebenbürtiger apostolischer Dignität entstehen und die bischöfliche Kollegialität Wirklichkeit wird.[10]

Mit der Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil bot sich dem afrikanischen Episkopat die Möglichkeit an, nicht nur die Kirche Afrikas auf einem Konzil zu vertreten, sondern dieses auch aktiv mitzugestalten.[11] Als hilfreiches Instrument erwies sich dabei das »Generalsekretariat des afrikanischen Episkopats«, dem es oblag, zum einen eine Kandidatenliste für die Wahlen zu den vorgesehenen Kommissionen vorzubereiten und zum anderen die Zusammenarbeit unter den Konzilsvätern Afrikas zu organisieren.[12] Dem verdankt man eine Haltung der Geschlossenheit, die u. a. bei den Wahlen und Beiträgen in den einschlägigen Sitzungen zum Tragen kam. Inhaltlich bilden Liturgie, Kirche und Mission als Eingaben des afrikanischen Episkopats die zentralen Themen der zur Konzilsvorbereitung eingebrachten Voten ab: Im Fokus der Beratungen über die Liturgie steht v. a. die Frage nach der Einheit. Dabei lassen sich zwei Grundtendenzen feststellen. Die erste Position (vertreten u. a. durch die Bischöfe Nigerias) empfiehlt ein Festhalten am Lateinischen als Zeichen der Einheit der Kirche auch in der Liturgie. Demgegenüber tritt die andere Position (repräsentiert u. a. durch den Weihbischof von Léopoldville, den späteren Kardinal J. A. Malula) entschieden für die Verwurzelung der Liturgie in den afrikanischen Kulturen (durch den Gebrauch der einheimischen Sprachen) im Lichte der sich in der Vielfalt vollziehenden Einheit der Kirche ein. An diesem Verständnis der Einheit entlang arbeitet auch der Beitrag der afrikanischen Konzilsväter bei den Beratungen des Schema XIII über die Kirchenkonstitution, deren Vertreter A. Grauls, Bischof von Gitega, darauf verwies, dass die Katholizität dadurch zum Ausdruck komme, dass die Werte der Kulturen und Völker der Welt in der Kirche zur vollen Entfaltung gelangen. Auf der Grundlage der Katholizität der Kirche wird es näherhin möglich, den Missionsauftrag der Kirche in der Welt zu erfüllen. Diese Erkenntnis kontrastiert jedoch mit der insgesamt vorsichtigen, zurückhaltenden

Sprache der Beiträge, in denen immer wieder von einer »missionarischen Anpassung« die Rede ist, ohne damit die theologischen Grundlagen der Mission eigens zu thematisieren und zwar in einer Zeit, in der der Begriff Mission insofern in eine Krise geriet, als er vielfach mit Kolonialismus bzw. eurozentrischem Kulturimperialismus in engem Zusammenhang gesehen wurde.

Vor diesem Hintergrund kann die Bedeutung des II. Vaticanum für die Kirchen Afrikas darin gesehen werden, dass dieses Konzil jenen lehramtlichen Rahmen darstellt, in dessen Horizont ein neues Verständnis von Kirche ins Bewusstsein gerückt wird:

1.1 Kirche als Volk Gottes

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt den Begriff »Volk Gottes« in den Mittelpunkt der Ekklesiologie:

Erstens muss festgehalten werden, dass das Konzil das Thema »Volk Gottes« in einem eigenen Kapitel behandelt, dem es den Platz vor den Kapiteln über die hierarchische Verfassung der Kirche und die Laien zuweist. Diese Vorrangestelltung macht deutlich: Die grundsätzliche Gleichheit aller Getauften geht jeder Unterscheidung in den verschiedenen Ständen der Kirche voraus. Auf diese Weise konnte deutlich gemacht werden, dass unter Volk nicht die so genannten Laien, sondern alle Gläubigen zu verstehen sind!

Zweitens: Unter biblisch-heilsgeschichtlicher Perspektive unterstreicht der Volk-Gottes-Gedanke den pilgernden Charakter der Kirche, die unterwegs ist zu ihrer endzeitlichen Vollendung.

Drittens wird es ausgehend von diesem Kirchenbegriff möglich, die Herkünftigkeit der Kirche aus Israel sowie die bleibende Gültigkeit der Erwählung Israels für die Kirche angemessen zu artikulieren.[13]

Viertens: Indem sich die Kirche vom Gedanken des Gottesvolkes versteht, vermag sie auch die Möglichkeit einer differenzierten Zugehörigkeit zur Kirche in den Blick zu nehmen. Denn die exklusive Orientierung am Leib Christi lässt (wie M. Kehl es einmal ausgedrückt hat) nur eine Alternative zu, nämlich: Glied oder Nicht-Glied.

Fünftens bringt der Begriff Volk Gottes den universalen Charakter der Kirche zur Sprache. In ihr sammelt Gott ein Volk aus allen Völkern. Im Vollzug dieser Sammlung muss sich das Volk Gottes immer wieder neuen Völkern und Kulturen öffnen und nimmt dadurch ihren missionarischen Auftrag wahr, wobei Mission nichts Sekundäres ist, sondern konstitutiv zum Wesen der Kirche gehört.

In engem Zusammenhang mit diesem neuen Verständnis von Kirche ist die Wiederentdeckung der Kollegialität der Bischöfe und der *communio ecclesiarum* von entscheidender Bedeutung. Zwar setzte nämlich der Übergang vom Missionsgebiet zur Ortskirche durch Erhebung der meisten apostolischen Vikariate zu Diözesen (die erst Ortskirchen im eigentlichen Sinne sind) verbunden mit der »Afrikanisierung« des Episkopats bereits vor dem Konzil ein. Dennoch kam aber erst durch das II. Vaticanum jene Einsicht zum

13 Dies gilt es festzuhalten, obwohl das Konzil am Begriff von der Kirche als dem neuen Volk Gottes festhielt und die Erwählung Israels zum Eigenvolk als bloße Vorbereitung und »Vorbild jenes neuen und vollkommenen Bundes« ansieht, »der in Christus geschlossen werden sollte« (LG 9).

14 Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 117.

15 Gemeint ist: Jede Generation und Gemeinschaft muss den empfangenen Glauben im Horizont der je eigenen Situation sprachfähig machen. Die »Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika« drückt dies so aus: »Inkulturation gilt nicht ausschließlich für Afrika und die so genannten ›Missionsländer‹. Jedes Land, jede Kultur muss sich beständig der Herausforderung stellen, eine lebendige, kennzeichnende Ausdrucksform für die christliche Botschaft zu finden. Daher bereichern die Bemühungen aller Einzelkirchen um Inkulturation die Universalkirche.« (OR [D] vom 27. Mai 1994, 9)

Durchbruch, wonach sich Kirche »zunächst und zuerst jeweils in den einzelnen Ortskirchen (realisiert), die nicht bloß abgetrennte Teilstücke eines größeren Verwaltungskörpers sind, sondern von denen jede das Ganze der Wirklichkeit ›Kirche‹ enthält.«[14] M. a. W.: Die Ortskirche ist »keine Zweigstelle« der Universalkirche; sie ist vielmehr Kirche mit eigener apostolischer Dignität; an ihr ist ablesbar, was die Universalkirche ist. Konkret zeigt sich dies durch den Bischof, der das Prinzip der Einheit der Ortskirche ist, die er zugleich innerhalb der Gemeinschaft der Ortskirchen repräsentiert. Dies kommt insofern durch die Lehre der Kollegialität der Bischöfe zum Tragen, als die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri die Verantwortung für eine auftragsgemäße Verwirklichung der Botschaft Jesu Christi nicht nur in der eigenen Diözese, sondern gleichzeitig in der gesamten Kirche tragen.

1.2 Selbstständigkeit und Verantwortung

Obwohl das durch das Zweite Vatikanische Konzil freigelegte Verständnis und Leben von Kirche (vgl. v. a. LG 13) sowie die Errichtung der kirchlichen Hierarchie bereits die Grundlage für die Selbstständigkeit der afrikanischen Kirchen markieren, kann die Afrikanisierung der Kirche erst dann entscheidend vorangetrieben werden, wenn sich die Kirchen Afrikas selbst der Verantwortung stellen, Sorge dafür zu tragen, dass das Evangelium Jesu kontextsensibel in Afrika verkündigt wird, damit es nicht zur Entfremdung, sondern zu mehr Leben und Freiheit führen kann, womit jene Aufgabe umschrieben ist, der sich die Kirchen Afrikas unter dem Begriff »Inkulturation« stellen, welche die Erkenntnis formuliert: Die Treue und Nähe Gottes, die den Menschen in Jesus Christus zuteil geworden sind, müssen in den Kategorien der jeweiligen sozio-kulturellen Kontexte vermittelt werden.[15] Im Klartext bedeutet dies ein eindeutiges Einbeziehen der lebensweltlichen Verfasstheit der Menschen in Lehre und Praxis der Kirchen. Dieser Prozess orientiert sich einerseits an jenen Strängen der afrikanischen Tradition, die für die Existenz der Menschen heute relevant sind. Aufs engste damit verbunden gilt es andererseits, die Struktur des Elends, mit denen die Menschen auf diesem Erdteil konfrontiert sind, zu benennen und bekämpfen zu helfen. Infolgedessen kann Inkulturation als ein Programm präzisiert werden, in dem es im Spannungsfeld zwischen Vergangenheit und Gegenwart darum geht, ein ursprungsgetreues und kontextgerechtes Denken und Leben des Evangeliums in Afrika fruchtbar werden zu lassen. Dieser Prozess ist naturgemäß vielseitig und prekär. Insgesamt hat er in Afrika dennoch zu Ergebnissen geführt, die ausdrücklich auf der Grundlage der ekklesiologischen Weichenstellungen des II. Vaticanums stehen und insgesamt in die richtige Richtung weisen. Dies gilt es nachfolgend am Beispiel der lebendigen christlichen Gemeinschaften näher zu erläutern.

2 Zur »Konkretisierung« der Ekklesiologie des II. Vaticanums in den lebendigen christlichen Gemeinschaften

Wie und inwiefern können die lebendigen christlichen Gemeinschaften als Ort kreativer Rezeption des vom Zweiten Vatikanischen Konzils neu gewonnenen Kirchenverständnisses angesehen werden, in deren Vollzug neue Formen ekklesialen Lebens entstehen, die den Kirchen Gottes in Afrika mehr Leben und Freiheit einzuhauchen vermögen?

Hierzu mögen drei ausgewählte Themenbereiche zur Konkretisierung der Rezeption der ekklesiologischen Weichenstellungen des Konzils in den Blick genommen werden:

2.1 Die lebendigen christlichen Gemeinden und die Volk-Gottes-Ekklesiologie

Prägend für die kreative Integration der christlichen Botschaft in den lebendigen christlichen Gemeinschaften ist die Orientierung am Begriff des Volkes Gottes, den das II. Vaticanum, wie bereits erwähnt, ins Zentrum von Lehre und Praxis der Kirche gerückt hat. Konkret: Das Konzil versteht die Kirche – vor jeglicher Ausdifferenzierung der Ämter und Dienste – als jenes Volk, das sich Gott in Jesus Christus, seinem Sohn zusammengerufen hat. Zu diesem Volk gehört jeder Getaufte, der als solcher nicht nur einen Platz, sondern auch eine Rolle in dieser Kirche zu übernehmen hat. Von dieser unverlierbaren Dignität her zeigt sich, dass die Kirche keine Domäne von Papst, Bischöfen und Priestern ist – unbeschadet des ihnen in ihr zukommenden besonderen Auftrags. Diese Sicht der Kirche korreliert mit dem traditionellen Verständnis von Gemeinschaft in Afrika, insofern als hier jeder volles Mitglied der Gemeinschaft ist und eine wichtige Rolle zu ihrem Aufbau und zu ihrem Wohl zu spielen hat. Infolgedessen ist es selbstverständlich, dass die meisten Traditionen grundsätzlich allen Menschen Verantwortung für die Gemeinschaft übertragen, die sich entsprechend bewährt haben. Auf der Grundlage dieser doppelten Dignität (durch Taufe und Firmung einerseits und durch grundsätzliche Übertragung von Verantwortung an jeden, der sich bewährt hat, in den Traditionen Afrikas andererseits) werden die Laien nun in die Lage versetzt, Führungspositionen in den lebendigen christlichen Gemeinschaften zu übernehmen.[16] Hierbei sind sie weder Lückenbüßer noch bloße Handlanger des Klerus[17], wie die Erfahrung der »Bakambi« in Kinshasa (D. R. Kongo) gezeigt hat.[18] Freilich muss eingeräumt werden, dass die kirchenrechtlichen Vorgaben in eine andere Richtung weisen. Vor diesem Hintergrund wird der Wunsch nach einem Afrika gemäßen Kirchenrecht verständlich, der analog zum Kirchenrecht der orientalischen Kirchen (im Dialog mit den zuständigen Leitungsinstanzen) eines Tages durchaus Wirklichkeit werden könnte.

2.2 Implementierung horizontaler Strukturen der Kommunikation und Partizipation

Auf der Basis eines Verständnisses und einer Praxis von Kirche als Volk Gottes vollziehen die lebendigen christlichen Gemeinschaften die Integration der christlichen Botschaft im Bereich der Teilnahme und nicht-vertikalen Kommunikation. Ausgangspunkt ist

16 Vgl. dazu Kardinal Malula (in der Broschüre *Mission de l'Eglise à Kinshasa.* Options pastorales, Kinshasa 1970, 18): »Pour répondre aux besoins de décentralisation de l'action et par souci d'efficacité, pour calquer les structures de l'Eglise sur les structures sociales naturelles, il est indispensable de developper là où elles existent, de les susciter ailleurs des communautés de base dont la responsabilité doit être confiée à des laics.«

17 Kardinal Malula drückt dies so aus: »Historiquement, toutes les fonctions de la communauté ont été petit à petit prises en charge par les clercs. Le renouvellement de la théologie du Peuple de Dieu nous invite à situer le prêtre à sa vraie place, et à rendre aux laics l'exercice de leurs responsabilité, également dans le domaine de la vie interne de l'Eglise-Institution.« (ebd., 19).

18 Vgl. Ludwig BERTSCH, *Laien als Gemeindeleiter.* Ein afrikanisches Modell, Freiburg i. Br. 1990.

19 Vgl. Claude OZANKOM, *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur.* Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo, Neuried 1999, 390ff.

20 Vgl. ebd., 309ff.

hier einerseits die Lehre des *sensus fidelium*, die das Ernstnehmen der Meinung der Gläubigen bedeutet.[19] Nach heutigem Erkenntnisstand ist der sensus bzw. consensus fidelium in der Kirchengeschichte bislang erst zweimal, nämlich im Zusammenhang mit den Mariendogmen der *Immaculata conceptio* und der *Assumptio*, zum Tragen gekommen.[20] Recht verstanden stellt andererseits die in vielen Traditionen Afrikas bezeugte Institution des Palavers ein Instrument dar, vermittelst dessen Probleme und Belange, die alle angehen, gemeinsam zu eruieren und fällige Entscheidungen in transparenter und partizipativer Weise zu treffen sind. Gleichsam am Knotenpunkt beider Wege – hier der *sensus* bzw. *consensus fidelium*, dort das afrikanische Palaver – ereignet sich der Prozess von Kommunikation, Diskussion und Entscheidungsfindung in den lebendigen christlichen Gemeinschaften. Dieses Modell dürfte an Effizienz und Relevanz gewinnen, wenn es gelänge, es zu systematisieren und an weiteren Instanzen kirchlichen Lebens zur Geltung zu bringen. Dies würde u. a. dazu dienen, mehr Transparenz im Prozess der Entscheidungsfindung – verbunden mit der Rezeption der Beschlüsse – zu gewährleisten.

2.3 Die Praxis der Solidarität

Ein weiteres Feld, auf dem sich die lebendigen christlichen Gemeinschaften als Ort kreativer Integration der christlichen Botschaft zeigen, ist das Verständnis und die Praxis der Solidarität. Ausgangspunkt ist die Solidarisierung Jesu mit jedem Menschen, speziell mit den Armen, Unterdrückten und Marginalisierten verschiedenster Art. Dem korrespondiert die Pflege der Solidarität, wie sie die meisten Traditionen Afrikas festschreiben. In der Regel kommt diese Solidarität v. a. den Mitgliedern der eigenen Familie, Sippe und Volksgruppe zu. In engem Zusammenhang damit steht eine Tendenz zu Nepotismus und Tribalismus, die auch vor den Toren der Kirchen nicht Halt zu machen vermag. Infolgedessen sehen die lebendigen christlichen Gemeinschaften ihre Aufgabe darin, eine Praxis christlicher Solidarität Wirklichkeit werden zu lassen, welche die Enge der afrikanischen Sicht nachhaltig korrigiert und jeden Hilfsbedürftigen in den Blick nimmt. Als Orientierung für eine offene Praxis der Solidarität dient vielfach Mt 25, wo ein Lohn denen verheißen wird, die sich allen Hilfsbedürftigen unabhängig von gesellschaftlicher, religiöser, kultureller Zugehörigkeit annehmen. Gerade diesbezüglich zeugt das Eintreten der lebendigen christlichen Gemeinschaften für die Armen, Kranken und Randständigen insofern von innovativer Kraft, als dies alles unter extrem prekären sozio-ökonomischen Bedingungen vonstatten zu gehen hat.

3 Perspektiven

3.1 Zwischenbilanz

Auf der Grundlage des Erörterten kann festgehalten werden: Die lebendigen christlichen Gemeinschaften sind ein Ort kreativer Integration der christlichen Botschaft im Horizont der Weichenstellungen, die das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet hat. Das Engagement und die ungebrochene Vitalität dieser Gemeinschaften sind ein beredtes Zeugnis dafür, dass Afrika die Botschaft des in Jesus Christus Mensch gewordenen Gottes Jesu Christi angenommen hat und das Evangelium nicht länger als Fremdkörper auf diesem Erdteil gilt (wie dies an der Dynamik des afrikanischen Christentums in vielfältigen Bereichen wie Liturgie, Diakonie, Verkündigungsdienst usw. festgemacht werden kann).

3.2 Offene Fragen

Diese Erfolgsgeschichte birgt indes offene Fragen, die in den Blick zu nehmen sind, damit die mit diesem ekklesialen Modell gegebenen Chancen (und mit ihm die christliche Botschaft selbst) das Leben der Gesellschaften Afrikas entscheidend prägen kann. Vor diesem Hintergrund seien zwei Themenbereiche näher erläutert, die m. E. den lebendigen christlichen Gemeinschaften zu echter nachhaltiger Zukunftsfähigkeit und mehr Gesellschaftsrelevanz verhelfen können.

3.2.1 Die Förderung des Sinns für Mitverantwortung

Unter der Voraussetzung, dass die Frauen und Männer, denen die Leitung der lebendigen Gemeinschaften übertragen wurde, »bewährte Menschen« sind[21], stellt sich doch noch die Frage, ob sie zum einen adäquat auf die Ausübung dieses Dienstes vorbereitet worden sind und inwieweit es ihnen zum anderen möglich ist, diese Führungsposition lebensfördernd auszufüllen. Während die erste Frage bei aller Verschiedenheit des Niveaus aufgrund konzertierter Anstrengungen der Leitungsinstanzen durchaus bejaht werden kann, markiert die zweite Frage einen wunden Punkt in der existentiellen Wirklichkeit der lebendigen Gemeinschaften in zweifacher Hinsicht:

Erstens: In einer Kirche, in der die Gläubigen daran gewöhnt waren, alles vom Pfarrer zu empfangen, fällt es vielen Verantwortlichen der neuen ekklesialen Gemeinschaften schwer, selbst zu führen und Ideen für die Zukunft zu entwickeln. Dies wiegt insofern schwer, als das Mitwirken der Leiter einen wesentlichen Beitrag dafür zu leisten hat, dass das Evangelium auf die je konkrete Lebensverfasstheit der Menschen heilbringend ausstrahlen kann.

Zweitens: Umgekehrt fällt es vielen Geistlichen schwer, diese Laien ernstzunehmen, zu fördern und zu begleiten. Vielfach wird ihnen nur mitgeteilt, was sie zu tun und zu lassen haben. Damit werden der Kreativität und der Initiative dieser Menschen deutliche Grenzen gesetzt.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma besteht m. E. darin, Wege zur Mitverantwortung zu erproben und zu implementieren. Denn nur so kann es gelingen, dass die verantwortlichen Laien ihre Rolle ernstnehmen und die Geistlichen unbeschadet ihrer pastoraler Zuständigkeit ein Miteinander-Kirche-Sein fördern – mit dem Ergebnis, dass die Gläubigen die Kirche nicht länger als eine Domäne der Hierarchie, sondern vielmehr als ihr ureigenstes »Zuhause« begreifen und erfahren können. Erste Schritte in diese Richtung v. a. in Kinshasa geben Anlass zur berechtigten Hoffnung.

21 Gemeint ist eine doppelte Bewährung: im Beruf und in der Kirchlichkeit. Letzteres meint eine geistig-geistliche Verankerung in der Kirche, womit eine rein soziologisch-administrative Zugehörigkeit zu einer lebendigen Gemeinschaft als nicht zureichend angesehen werden muss. Vgl. Hans WALDENFELS, Was heißt »bewährt«? Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der »viri probati«, in: *HerKorr* 65 (2011) 312-322.

3.2.2 Sozio-politisches Engagement

Eine weitere Herausforderung der lebendigen christlichen Gemeinschaften im Kongo stellt die sozio-politische Situation des Landes dar. Ganz allgemein gesprochen besteht die Aufgabe darin, durch konzertierte Aktionen, zuallererst und vorrangig der Entstehung und Implementierung einer neuen Mentalität mit allem Nachdruck Raum zu schaffen. Denn wenn der Kongo nach übereinstimmender Einschätzung vieler Experten als ein potentiell reiches Land gilt, so stellt sich die Frage umso drängender: Warum lebt die Bevölkerung (in der laut Statistiken die Mehrheit bekennende Christen sind) dieses Landes in einer schier unbeschreiblichen Misere? Warum existiert so viel Unordnung an der Spitze des Staates, so dass das Land seit Jahren daniederliegt? Dabei fällt auf, dass in erster Linie immer wieder auf exogene Ursachen verwiesen wird (Kolonialismus, Neokolonialismus, ein um sich greifender neo-liberaler Kapitalismus usw.), während die hausgemachten Gründe kleingeredet oder gar verschwiegen werden. M. E. werden die vielfältigen Analysen der Ursachen der Situation und die aufgezeigten Auswege keine Aussicht auf Erfolg haben, solange es nicht gelingt, eine neue Mentalität und damit eine neue Verantwortungsethik nachhaltig zu etablieren. Damit ist ein langwieriger Prozess bezeichnet, bei dem die lebendigen christlichen Gemeinschaften einen bedeutsamen Beitrag leisten können. Näherhin erwächst daraus die Aufgabe einer Synergien bildenden Vernetzung untereinander, womit der Aspekt der Communio deutlich zum Ausdruck kommt. Zugleich haben sie sich verstärkt als Sakrament, d. h. als Instrument und Werkzeug der Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander (LG 1), zu verstehen. Vor diesem Hintergrund haben sie den Fokus auf die Gesellschaft zu richten, ihr Wissen und ihre Lebenserfahrung einzusetzen, um anderen Orientierung anzubieten. Diese Ausrichtung auf die Gesellschaft verfolgt das Ziel, die konkreten Lebensbedingungen der Menschen nachhaltig zu verbessern, damit sich die Menschen selbst ernstnehmen und von den anderen auch erst genommen werden. Negativ bedeutet dies: Alles, was diesem Ziel zuwiderläuft, ist Verrat an der Nation und muss entsprechend bestraft werden. Das Volk muss hierüber aufgeklärt werden. Hierzu gehört u. a. die Prohibition der heute gängigen Politik des Klientelismus, welche die Politiker als Weihnachtsmänner inszeniert, die milde Gaben unter das Volk verteilen und ihm eine Autonomie verweigern, die darin besteht, für eine angemessene Bezahlung der Menschen Sorge zu tragen, damit sie ihr Leben in die Hand nehmen und selbstständig gestalten können.

In der Verfolgung des skizzierten Zieles wird es den lebendigen christlichen Gemeinschaften darum gehen, eine christlich geprägte Bereitschaft zum Verzicht und Opfer einzufordern und zu fördern. Konkret: Zu den Kuriositäten, die das Leben für den Kongobeobachter bereithält, gehört der Umstand, dass die Politiker (und mit ihnen manche Generäle) die Klasse wohlhabender Menschen darstellen, nicht weil sie für die Belange des Staates Verantwortung tragen, sondern weil sie über die entsprechenden Finanzen verfügen und daher großzügig Geschenke verteilen können. Zum Profil eines weisen, sein Land liebenden kongolesischen Politikers gehört daher auch die Fähigkeit, seinen »Appetit« zu zügeln in der Verwaltung öffentlicher Mittel. Denn wenn der Staat dazu da ist, das Leben aller Bürger in möglichst gerechter Weise zu ermöglichen, so kann dies nicht gelingen, solange Politiker es nicht lernen, selber Opfer zu bringen, d. h. auf eine Politik, die in erster Linie den eigenen Bauch bzw. die eigene Schatulle im Sinne hat, zu verzichten.

Kurz: Durch ein von der christlichen Hoffnung getragenes Engagement können und müssen die lebendigen christlichen Gemeinschaften den Advent eines neuen Typs von Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft im heutigen Kongo fördern.

Zusammenfassung
Vor dem Hintergrund der pastoralen Option für die lebendigen christlichen Gemeinschaften (1961) und der Rezeption des II. Vaticanums in Afrika stellt sich die Frage, wie diese einen Ort kreativer Integration der christlichen Botschaft in den afrikanischen sozio-kulturellen Kontexten darstellen. Dabei kommt der Volk-Gottes-Ekklesiologie ebenso wie den Werten der Partizipation und Solidarität insofern Bedeutung zu, als zum einen die Rolle der Laien wiederentdeckt und zum anderen die gesellschaftliche und politische Relevanz des ekklesialen Wirkens zur Geltung gebracht wird.

Abstract
Against the background of the pastoral option for vital Christian communities (1961) and the reception of the Second Vatican Council in Africa, one can ask how these represent a place of creative integration of the Christian message in African social-cultural contexts. The ecclesiology of the people of God as well as the values of participation and solidarity acquire significance insofar as, on the one hand, the role of lay people is rediscovered and, on the other hand, the social and political relevance of ecclesial activity is accentuated.

Zwischen Inkulturation eines prophetischen Ansatzes und prophetischer Kontextualisierung

von Klaus Vellguth

Im März dieses Jahres, in dem das Jubiläum des hundertjährigen Bestehens des IIMF begangen wird, verstarb Oswald Hirmer, der »Vater des Bibel-Teilens«. Aus diesem Anlass soll in diesem Beitrag nachgezeichnet werden, wie der Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften entstand, wie dieser in Asien inkulturiert wurde und welche prophetische Dimension diesem Ansatz innewohnt.

Im Jahr 1957 ging Oswald Hirmer ebenso wie seine beiden Regensburger Mit-Seminaristen Fritz Lobinger und Hubert Bucher als junger Fidei-Donum-Priester nach Südafrika. Er hatte bereits fast zwanzig Jahre »Missionserfahrung«, als er im Jahr 1975 an das Lumko-Institut kam, wo er das »Gospel Group Department« aufbaute. Zwei Jahre später, 1977, ernannte die Bischofskonferenz für Südafrika (SACBC) Oswald Hirmer zum Nationaldirektor der Weltbibelföderation für das Bibelapostolat. Zunächst stellte sich Hirmer die Frage, für welche Personen er in seiner neuen Funktion tätig sein sollte. Die Antwort auf diese Frage ergab sich bei einem Gespräch mit Fritz Lobinger, der zu diesem Zeitpunkt ebenfalls am Lumko-Institut tätig war. Über dieses Gespräch schrieb Hirmer: »Bei einem kleinen Spaziergang nach dem Mittagessen in Lumko […] kam die Frage auf, wer eigentlich die Zielgruppe für das Bibelapostolat sein sollte. Lehrer? Katecheten? Prediger? Individuelle Bibelleser? Schwestern? Mein Freund Fritz Lobinger deutete auf die Rundhütten des nahen Xhosa-Dorfes und meinte: ›Priester und Katecheten haben genügend biblisches Material. Aber die Leute in diesen Hütten sind auf sich selbst angewiesen. Ihnen sollten wir helfen.‹«[1] Erklärtes Ziel war es, dass den Gläubigen der Zugang zur Bibel erleichtert werden sollte. Damit sollte eine zentrale Forderung des Zweiten Vatikanums umgesetzt werden: »Der Zugang zur Heiligen Schrift muss für die an Christus Glaubenden weit offen stehen.«[2] Intensiv wurde am Lumko-Institut diskutiert, wie man dem Auftrag der Südafrikanischen Bischofskonferenz gerecht werden könne. Oswald Hirmer erinnerte sich: »Nach einigen Versuchen und zahlreichen Reflexionen wurde uns klar, dass die Verbreitung der Bibel nicht einfach eine weitere Übung im Leben einer Pfarrei […] sein dürfte. Die Bibelarbeit sollte die inspirierende Kraft für alle pastoralen Aktivitäten im Aufbauprozess der Lokalkirchen sein, die wir als Gemeinschaft von Gemeinden betrachten.«[3] Am Lumko-Institut entstand daraufhin ein Bibel-Bild-Programm. Bischof Hubert Bucher, der bis zu seiner Ernennung zum Bischof von Bethlehem im Oranje Freistaat (RSA) im Jahr 1977 kurze Zeit selbst zum Lumko-Team gehört hatte, lud

1 Oswald HIRMER, in: Oswald HIRMER/Georg STEINS, *Gemeinschaft im Wort*. Werkbuch zum Bibel-Teilen, München 1999, 9. Vgl. Oswald HIRMER, Wo sich Kirche ereignet: Bibel-Teilen, in: *KatBlä* 117 (1992) 6, 384-391; HIRMER, Pastoral Use of the Bible: The Biblical Apostolate in South Africa, in: *Catechetical Liturgical Biblical Review*, Colombo 1994.

2 DV 22.

3 OSWALD HIRMER, in: HIRMER/STEINS, *Gemeinschaft* (wie Anm. 1), 11.

Oswald Hirmer ein, den Christen in seiner Diözese Bethlehem dieses am Lumko-Institut entwickelte Programm zur Bibelarbeit näher zu bringen. So machte sich Hirmer 1978 mit zwei Xhosa-Schwestern und zwei Xhosa-Katechisten auf den Weg in die Diözese Bethlehem, um das Programm in vier verschiedenen Pfarreien zu erproben. Diese Fahrt gilt in Deutschland allgemein als Geburtsstunde des Gospel-Sharing.[4] Relativ genaue Schilderungen liegen über diese »Geburtsstunde des Gospel-Sharing« vor.[5] Auf der Fahrt nach Bethlehem überlegten die fünf Lumko-Mitarbeiter, wie das Bibel-Bild-Programm nun in der Praxis eingesetzt werden kann. Der Katechist Stanley Nkabinde schlug vor, nicht direkt mit den Bildprogrammen anzufangen, sondern zunächst in vier Schritten vorzugehen. Erst sollte der Bibeltext gelesen werden. Anschließend sollte der Text (nicht in der meditativen Form einer ruminatio aus dem Gedächtnis rezitiert werden, wie dies später im zweiten Schritt praktiziert wurde, sondern) mit eigenen Worten wiedergegeben werden. In einem dritten Schritt sollte eine Zeit der Stille folgen, bevor sich alle Anwesenden im vierten Schritt über den Bibeltext austauschen. Der Vorschlag des Katechisten wurde von allen angenommen. Sie schrieben die vier Schritte auf und übersetzten sie in Xhosa, Zulu und Sotho. Im Bischofshaus von Bethlehem vervielfältigten sie später die Anleitung der vier Schritte. Nun trennten sich die fünf und besuchten die verschiedenen Pfarreien. Als sie sich zwei Wochen später in Bethlehem erneut trafen, tauschten sie ihre Erfahrungen aus und stellten fest, dass sie im Rahmen ihrer Katechesen ähnliche Erfahrungen gemacht hatten. Oswald Hirmer schrieb darüber: »Wir waren gar nicht zu den Bild-Programmen gekommen. Die Gemeinden hatten sich mit Begeisterung bei den vier Schritten beteiligt, die eigentlich nur als Einstieg in die Bildprogramme gedacht waren. Alle berichteten auch übereinstimmend über Schwierigkeiten beim zweiten Schritt. Den meisten Teilnehmern fiel es schwer, einen gehörten Text aus dem Gedächtnis zu wiederholen und mit eigenen Worten wiederzugeben.«[6] Trotz dieser Schwierigkeiten waren alle vom unerwarteten Erfolg der eher zufällig entstandenen Form von Bibelbegegnung in vier Schritten beeindruckt. Sie betrachteten ihn, wie Hirmer rückblickend schreibt, als »Fingerzeig von oben, gleichsam ein ›Zeichen der Zeit‹ von oben«[7] und bauten die eher zufällig »entdeckten« vier Schritte zu den sieben Schritten des Bibel-Teilens aus.

Es ist kein Zufall, dass diese Methode gerade in Afrika entwickelt wurde. Sie ist ein spezifisch afrikanischer Beitrag zur Bibelbegegnung und Evangelisation. Lobinger weist darauf hin, dass beim Stichwort Evangelisation in den »alten Kirchen« meist an die Form von Vorträgen oder Literatur gedacht worden sei, während in den Jungen Kirchen meist das – mitunter vorstrukturierte und durchaus durchdachte – Palaver als Methode gewählt wurde.[8] Die Sieben-Schritte-Methode des Gospel-Sharing orientierte sich an den Vor-

4 Vgl. zur Entstehung des Gospel-Sharing Klaus VELLGUTH, *Eine neue Art, Kirche zu sein*. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005; Oswald HIRMER, Wie die Sieben Schritte entstanden, in: *Bibel Teilen*. Bekannte Texte neu erleben, Aachen 1998, 54f; vgl. HIRMER, Pastoral Use (wie Anm. 1), 31ff; OSWALD HIRMER, Wie die Sieben Schritte entstanden, in: Gregor VON FÜRSTENBERG/Norbert NAGLER/Klaus VELLGUTH, *Zukunftsfähige Gemeinde*, Ein Werkbuch, München 2003, 28-33.

5 Diese Darstellung der Genese ist jedoch nur insofern haltbar, als am Lumko-Institut im Jahr 1978 die Form des Gospel-Sharing mit ihren späteren Variationen schriftlich fixiert wurde, die sich im afrikanischen (und später auch im asiatischen) Kontext durchsetzen konnte und nicht zuletzt in Deutschland eine weite Verbreitung in der Praxis fand. Übersehen wird dabei jedoch, dass es in Ost- bzw. Südafrika auch schon vor 1978 mannigfaltige Formen des Gospel- bzw. Bible-Sharing gab, die sowohl im Rahmen der AMECEA-Studientagung im Jahr 1976, an der auch Fritz Lobinger teilnahm, vorgestellt als auch im Folgejahr in Ostafrika publiziert worden sind. Da diese Formen des Gospel-Sharing am AMECEA-Pastoralinstitut Gaba, das mit dem Lumko-Institut zu den beiden bedeutendsten Pastoralinstituten Afrikas gehörte, rezipiert und dokumentiert waren, waren sie auch am Lumko-Institut bekannt gewesen.

6 HIRMER, Sieben Schritte (wie Anm. 4), 54f.

7 OSWALD HIRMER, in: HIRMER/STEINS, *Gemeinschaft* (wie Anm. 1), 10; vgl. HIRMER, Pastoral Use (wie Anm. 1), 32.

8 FRITZ LOBINGER, Was wir aus der Seelsorge der Jungen Kirchen lernen können, in: *LS* 41 (1990) 3, 133. Sicherlich kann die Methode auch

gaben der Südafrikanischen Bischofskonferenz und verfolgte zunächst das Ziel, christliche Gruppen zu befähigen, in ländlichen Gebieten oder in den riesigen schwarzen Vorstädten aus der Heiligen Schrift zu leben.[9] Eine pastorale Voraussetzung bestand darin, dass dies den Menschen ohne theologische Fachkräfte vor Ort ermöglicht werden muss. Oswald Hirmer hielt über die damalige Reflexion fest: »Wir erinnerten uns an Jesus. Er lud die Volksscharen und die Kleinen im Land ein und trat mit ihnen in eine persönlich-liebende Beziehung. Er lehrte sie mit seinem Wort und seinem Leben. Er erwartete aber nicht einmal von den Zwölfen, geschweige denn von den Volksscharen, dass sie alles sofort verstanden! Wichtig war für Jesus, dass die Menschen ihm persönlich begegnen konnten und ihm als Gemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern nachfolgten.«[10]

Im Zentrum des Gospel-Sharing steht eine spirituelle Erfahrung. Die Christen, die diese Methode praktizieren, werden innerlich ruhig und öffnen sich für die Gegenwart des Auferstandenen. Dies wird bereits im ersten Schritt der verschiedenen Methoden des Gospel-Sharing deutlich. Die Teilnehmer werden gebeten, in einem freien Gebet Jesus ganz persönlich einzuladen. Hirmer verglich diesen Schritt mit dem Verhalten von Maria und Martha bzw. von den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus, die sich für die Gegenwart Christi öffneten.[11] Anschließend hören die Teilnehmer den Bibeltext und lassen ihn unmittelbar auf sich wirken. Die Gruppe kommt ausdrücklich nicht zusammen, um über Jesus oder über den ursprünglichen Sinn des Bibeltextes zu diskutieren. Es geht nicht um theologische Reflexion, sondern um Begegnung. Die Mitglieder der Gruppe versammeln sich, um die Gegenwart Christi zu erfahren. Dabei erleben sie, dass die Verheißung »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20) sich erfüllt. Die Bibeltexte werden zum Medium, um Christus zu begegnen.[12] Mit diesem Ansatz greift das Gospel-Sharing den Ansatz des Zweiten Vatikanums auf, das einer eucharistischen Fixierung der Präsenz Christi in der Eucharistie entgegen trat und die Gegenwart Christi in der Schrift hervorhebt: »Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst. – Gegenwärtig ist er (Jesus Christus) in seinem Wort, das er selbst spricht, wenn die Heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.«[13]

Doch Gospel-Sharing ist nicht nur eine Methode, die die spirituelle Erfahrung des Einzelnen im Blick hat. Es ist gemeinschaftsfördernd, weil es Menschen um das Evangelium herum versammelt. Damit greift es eine Vorstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, die die Konzilsväter im sechsten Kapitel der Offenbarungskonstitution formuliert haben. Zu Beginn dieses Kapitels stellen die Konzilsväter die Heilige Schrift gleichberechtigt neben die Eucharistie und schreiben: »Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie

deshalb als ein spezifisch afrikanischer Beitrag betrachtet werden, da sie der oralen Kultur und der Tradition des intensiven Austausches entspricht. Doch ist der in der Literatur oft anzutreffende Verweis auf die ausgeprägte Redekultur in Afrika natürlich auch eine Verallgemeinerung, zu der Gegenbeispiele angeführt werden können. In seinem Buch *A Fifth Gospel* beschreibt Joseph Healey, mit welchen Schwierigkeiten die Kleinen Christlichen Gemeinschaften in der Diözese Rulenge konfrontiert waren, als sie Bibelgespräche initiierten. Dabei benennt er als Ursachen zum einen, dass Frauen und Kinder nicht gewohnt sind, sich in Gegenwart von Männern zu äußern. Zum anderen sei es für die Teilnehmer oft schwierig gewesen, beim Bibeltext anzusetzen. Die Gespräche seien erst lebendig geworden, als man später damit begann, beim Leben der Menschen anzusetzen und von dort aus die Brücke zum Bibeltext zu schlagen. Vgl. Joseph G. HEALEY, *A Fifth Gospel*. The Experience of Black Christian Values, New York 1981, 123; Joseph G. HEALEY, Four Africans evaluate SCCs, in: *Ministries and Communities* 56 (1988) 2, 9-16.

9 HIRMER, in: HIRMER/STEINS, *Gemeinschaft* (wie Anm. 1), 10; vgl. OTTMAR FUCHS, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift* (Praktische Theologie heute 57), Stuttgart 2004, 61.

10 HIRMER, in: HIRMER/STEINS, *Gemeinschaft* (wie Anm. 1), 10; vgl. ebenfalls HIRMER, Pastoral Use (wie Anm. 1), 32.

11 Vgl. HIRMER, Wo sich Kirche ereignet (wie Anm. 1), 388.

12 Vgl. Ottmar FUCHS, Immer noch: Impulse aus der Weltkirche, in: Gregor VON FÜRSTENBERG/Norbert NAGLER/Klaus VELLGUTH, *Zukunftsfähige Gemeinde*. Ein Werkbuch, München 2003, 24.

13 DV 21.

den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.«[14] Und in der Abschlusspassage dieses Kapitels, das zugleich die Abschlusspassage für die gesamte Offenbarungskonstitution darstellt, stellen sie dies in einen ekklesiogenetischen Zusammenhang wenn sie formulieren: »Wie das Leben der Kirche sich mehrt durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis, so darf man neuen Antrieb für das geistliche Leben erhoffen aus der gesteigerten Verehrung des Wortes Gottes, welches ›bleibt in Ewigkeit‹ (Is 40,8; vgl. 1 Petr 1,23-25).«[15] Somit verbindet das Gospel-Sharing eine spirituelle und eine ekklesiogenetische Dimension miteinander. Diese Verbindung hatten Hirmer und Lobinger im Blick, als sie das Gospel-Sharing entwickelten. Lobinger schreibt rückblickend: »Die beiden Ideen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften (Small Christian Communities) und des Bibel-Teilens entstanden gleichzeitig. Meistens waren sie organisch vereint, aber nicht immer. Als wir am Pastoralinstitut Lumko diese Entwicklung aufbrechen sahen, spürten wir das Fehlen einer einfachen und guten Methode des Bibel-Teilens. Wo immer man solche Gruppen anfing, zimmerte man sich irgendeine Bibelmethode zurecht, nicht immer auf beste Weise. Wir hatten aber nicht irgendeine Art von Bibelgruppe im Auge, sondern Gemeinschaften, die Kirche sind. Wir waren uns deshalb klar, dass dies ein Angelpunkt für das gesunde Wachsen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften war.«[16] Darüber hinaus besitzt das Gospel-Sharing im Gegensatz zu einer rein gedanklich-emotional verkürzten spirituellen Dimension eine prophetisch geprägte spirituelle Dimension, indem es im sechsten Schritt dazu anregt, eine aus der Begegnung mit dem Bibeltext heraus erwachsende Handlung in den Blick zu nehmen. Martin Ott hat in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Prophetie und Institution darauf hingewiesen, welche Bedeutung gerade die Umsetzung der großen prophetischen Vision in »die kleine Münze« im Kontext der schwarzafrikanischen Gesellschaft besitzt, um der Gefahr eines »moralischen Pointillismus« zu entgehen.[17] Diese Umsetzung regt der sechste Schritt des Gospel-Sharing an und verbindet dabei die Orthodoxie mit der Orthopraxie.[18]

1 Inkulturation in Asien

Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts konnte Oswald Hirmer seine Kontakte zu den asiatischen Ortskirchen ausweiten. 1990 wurde er zur Fünften Vollversammlung der FABC nach Bandung (Indonesien) eingeladen, wo er den Workshop »Alternative Ways of Being Church in the Asia of the 1990s« anbot. Dieser Workshop stieß auf großes Interesse der

14 DV 21.
15 DV 26.
16 Fritz LOBINGER, Afrikaner suchen sich die Bibel, in: *KatBlä* 117 (1992) 6, 381.
17 Vgl. Martin OTT, Institutionalisierte Prophetie und prophetische Institutionen, Einige Anmerkungen aus schwarzafrikanischer Perspektive, in: Rainer BUCHER/Rainer KROCKAUER (Hg.), *Prophetie in einer etablierten Kirche*. Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004, 92-106.
18 Vgl. FUCHS, *Praktische Hermeneutik* (wie Anm. 9), Stuttgart 2004, 50f.
19 Während Oswald Hirmer und andere Theologen die Fünfte Vollversammlung der FABC in Bandung 1990 als Geburtsstunde des (damals noch nicht so bezeichneten) AsIPA-Programms betrachten, wird von anderen Theologen dieses Reflexionstreffen in Petaling Jaya als Geburtsstunde des AsIPA-Ansatzes bezeichnet. Cora Mateo schreibt: »Im November 1993 fand in Malaysia eine Zusammenkunft statt, die vom FABC Office of Human Development and Laity finanziert worden ist. Es war während dieses Zusammentreffens, dass AsIPA (Asian Integral Pastoral Approach) zur Welt kam. Dieses FABC-Treffen im Jahr 1993 ermöglichte eine positive Auswertung der Ausbildungsprogramme, die vom FABC OL eingeführt worden sind, und ermutigte sie dazu, den Adaptionsprozess der Lumko-Materialien in den asiatischen Kontext hinein fortzusetzen und darüber hinaus eigenes Material zu entwickeln.« (Cora MATEO, *FABC Office of Laity – AsIPA-Desk*, unveröffentlichtes Dokument, Taipei 2000).

Teilnehmer. Im Rahmen ihrer Abschlusserklärung schrieben die Bischöfe daraufhin, dass die Kirche in Asien eine partizipatorische Gemeinschaft von Gemeinschaften werden müsse, die sich aus Kleinen Christlichen Gemeinschaften zusammensetzt, in denen miteinander gebetet und Gospel-Sharing praktiziert wird. Darüber hinaus beauftragten die Bischöfe das FABC Office of Laity, weitere Lumko-Kurse in Asien zu organisieren. Es stellte sich in dieser Zeit heraus, dass sich der Arbeitsschwerpunkt von Oswald Hirmer in der kommenden Zeit verstärkt nach Asien verlegen würde. Und es erschien unpraktikabel, stets von Südafrika aus anzureisen. Dies führte u. a. zu der Entscheidung, dass Oswald Hirmer zu Beginn des Jahres 1993 seinen Wohnsitz von Südafrika nach Singapur verlegte und von dort aus die Einführung des Bibel-Teilens sowie von Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Asien förderte.

Im Oktober/November 1993 fand in Petaling Jaya (Malaysia) ein von der FABC finanziertes fünftägiges Reflexionstreffen statt mit zwölf Teilnehmern aus verschiedenen Ländern Asiens, die bereits in ihrer Praxis Erfahrungen mit der Umsetzung der Lumko-Materialien gemacht hatten.[19] Ziel dieser Reflexion war es, die bisher durchgeführten Lumko-Ausbildungsprogramme zu evaluieren und Wege zu finden, um die Materialien und Methoden für den asiatischen Raum zu kontextualisieren.[20] An diesem Treffen nahmen unter anderem auch Cora Mateo, die damalige Generalsekretärin der Kommission für die Laien der FABC, sowie Tommy Murphy teil. Im Rahmen dieses Reflexionstreffens wurden drei wesentliche Beschlüsse gefasst und umgesetzt: Die Bezeichnung AsIPA (bzw. zunächst ASIPA[21]) wurde gewählt, die Notwendigkeit einer institutionellen und personellen Absicherung des Prozesses betont und die Verbesserung der Kommunikation über den AsIPA-Prozess sowie die Förderung des Austauschs bzw. der Übersetzung von Materialien beschlossen.[22]

Gerade mit Blick auf den Anspruch einer inkulturierten bzw. kontextualisierten Theologie war von Teilnehmern des Reflexionstreffens in Petaling Jaya kritisiert worden, dass der Name »Lumko-Kurs« für die Verbreitung des Ansatzes in Asien nicht förderlich sei. Im Rahmen des Treffens schlugen Anthony Rogers und Tommy Murphy vor, anstelle dieses fremdartigen Begriffs »Lumko-Kurse« die Bezeichnung AsIPA einzuführen.[23] In der Abschlusserklärung hielten die Teilnehmer diesen Vorschlag fest, der sich künftig als Bezeichnung für den Pastoralprozess in Asien durchsetzen sollte: »Aus diesem Grund schlagen wir vor, dass dieser pastorale Prozess, der die Neue Art, in Asien Kirche zu sein, fördern will, ›Asian Integral Pastoral Approach‹ – ASIPA genannt wird. Der Begriff ASIPA ist ein Versuch, den Prozess auf dem Weg zu einer neuen Art, in Asien Kirche zu sein, auszudrücken. Es ist der Prozess, die Vision von einer Kirche in unseren pastoralen Aktivitäten

20 Vgl. FABC, Asian Integral Pastoral Approach towards a New Way of Being Church in Asia (ASIPA), Report of the Consultation on Integral Formation, in: Franz Josef EILERS (Hg.), *For all the Peoples of Asia*. Federation of Asian Bishops' Conferences Documents 1992 to 1996, Manila 1997, 107-111.

21 Als Abkürzung für den Asian Integral Pastoral Approach wurde zunächst »ASIPA« gewählt. Doch schon bald setzte sich als Schreibweise »AsIPA« durch. ASIPA wurde im Rahmen des durchgeführten Brainstormings zunächst als Abkürzung für »Asian Service for an Integrated Pastoral Approach«, später als Abkürzung für »Asian Integral Pastoral Approach« verstanden.

22 Vor dem Reflexionstreffen in Malaysia fand bereits vom 18. bis 29. Oktober 1993 ein von Oswald Hirmer, Wendy Louis und Eugene Vaz organisierter Lumko-Workshop statt, für den die Bezeichnung »Integral Pastoral Approach« (IPA) gewählt worden war.

23 Vgl. Eugene VAZ/Virginia SALDANA/Cora MATEO, *Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA)*. An integral and contex-tualized formation of Small Christian Communities towards becoming a more participatory church, unveröffentlichtes Dokument, Pattaya City 1997. Bei dem Vorschlag von Tommy Murphy und Anthony Rogers dürfte das Seminar »An Integrated Pastoral Approach«, das Oswald Hirmer wenige Tage zuvor in Singapur angeboten hatte, Pate gestanden haben.

zu verankern, wie sie in der Abschlusserklärung der Fünften Vollversammlung der FABC in Bandung formuliert worden ist.« Zur Wahl der Bezeichnung AsIPA schrieb Cora Mateo: »Asiatisch ist der Ansatz, denn er möchte eine Vision einführen, die von den asiatischen Bischöfen ausgesprochen worden ist und die die Realität der Menschen in Asien betrifft: unseren Pluralismus, die Existenz großer asiatischer Religionen, die große Anzahl junger Menschen und ihre Vitalität, massenhafte Armut, die Frauenbewegung, die ökologische Bewegung etc., von denen sich die Kirche herausgefordert weiß. Er ist integral, weil er versucht eine Balance zwischen der spirituellen und der sozialen Dimension herzustellen, zwischen der individuellen und der gemeinschaftlichen Ebene, zwischen hierarchischer Führung und der Mitverantwortung von Laien. Integral sind der Ansatz und sein Inhalt. AsIPA ist pastoral, denn er zielt darauf ab, die Vision von einer neuen Art, Kirche zu sein, umzusetzen, und dabei insbesondere Laien zu befähigen, ihre missionarische Sendung in der Kirche und in der Welt zu leben. Er ist ebenfalls deswegen pastoral, weil er die Ausbildung von Priestern verlangt und zu einer Mitverantwortung der Laien sowie zur Teamarbeit ermutigt. Dies erfordert eine neue Art von Leitungsbewusstsein. AsIPA versteht sich als Anspruch, denn AsIPA ist ein Prozess, um die Vision einer partizipatorischen Kirche umzusetzen. Er beinhaltet die Teilnahme des ganzen Volkes Gottes. AsIPA ist christus- und gemeinschaftszentriert und erlaubt es den Teilnehmern der Ausbildungskurse, die Vision sowohl für sich selbst zu suchen als auch zu erleben.«

Darüber hinaus wurde im Rahmen der Versammlung in Petaling Jaya überlegt, dass der AsIPA-Prozess institutionell und personell stärker abgesichert werden müsse. Und so wurde in der Abschlusserklärung vorgeschlagen, dass das Office of Laity und das Office of Human Development sich stärker mit den anderen Gremien der FABC vernetzen sollten mit dem Ziel, ein »ASIPA-Promotion Team« zu errichten.[24] Vorgeschlagen wurde außerdem, dass ein mobiles Ausbildungsteam für Asien gegründet und regelmäßige Konsultationen initiiert werden sollten.[25] Dieses Anliegen wurde später aufgegriffen, indem innerhalb der FABC-Kommission für die Laien ein »AsIPA-Desk« mit Sitz in Taipei eingerichtet wurde. Darüber hinaus sprachen sich die Teilnehmer des Reflexionstreffens dafür aus, dass das Office of Laity und das Office of Human Development sich künftig dafür einsetzen sollten,

24 Vgl. FABC, Asian Integral Pastoral Approach, in: EILERS (Hg.), *For all the Peoples of Asia* (wie Anm. 20), 110.
25 Vgl. FABC OFFICE OF LAITY, Asian Integral Pastoral Approach, in: *Laity* 10 (1993) 5, 1-4.
26 Im Rahmen dieser Diskussion wird in Asien in der Regel mit Blick auf die Kontextualisierung des AsIPA-Ansatzes nicht zwischen Inkulturation und Kontextualisierung unterschieden (wobei vor allem indische Theologen die Differenzierung in anderen Zusammenhängen durchaus vornehmen), sondern von der Notwendigkeit einer Inkulturation gesprochen. Trennschärfer wäre es jedoch, mit Blick auf den Prozess in Asien von einer Kontextualisierung zu sprechen.
27 Das Erste Nationale AsIPA-Planungstreffen fand vom 11. bis 16. September 2000 in Nagpur statt.
28 Die Abkürzung »PRITI« bedeutet in Hindi »Liebe«.
29 Die Abkürzung »DIIPA« bedeutet in Hindi »Licht«.
30 In Hindi bedeutet dies »Religiöse Einheit für ganz Indien«.
31 Die Abkürzung »KrIPA« bedeutet in Malayalam »Herrlichkeit Gottes«.
32 Die sprachlichen Anlehnungen an Landessprachen wie Hindi oder Malayam haben durchaus programmatischen Charakter. Denn tatsächlich wurden theologische Reflexionen in Indien lange Zeit fast ausnahmslos in Englisch publiziert, was den Rezipientenkreis einschränkte. Deshalb erwacht in Indien ein Bewusstsein für die Bedeutung der (am meisten verbreiteten) Landessprachen wie Hindi, Malayam, Gujarati, Tamil und Bengali. Für die Kirche in Indien ist wichtig, dass die Jesuiten und einige andere Ordensgemeinschaften inzwischen damit begonnen haben, Regionalseminare einzurichten, in denen die theologische Ausbildung teilweise in der Landessprache erfolgt. (Vgl. Georg EVERS, Kirche des Dialogs und der Inkulturation, in: Georg EVERS/Ajit LOKHANDE/Anand NAYAK/Christopher SHELKE, *Kirche in Indien*, München 2004, 48). Nähere Informationen zum KrIPA-Prozess vgl. Jose KOTOOR, *Report of Achievements and Difficulties from Kerala*, unveröffentlichtes Dokument, Churuly 2003.
33 Im September 2001 fand das Nationale AsIPA-Planungstreffen (Indian Coordinators Meeting) in Nagpur statt. Im Rahmen dieser Versammlung entschieden sich die Teilnehmer für die Einführung der Bezeichnung »AsIPA«.

die vorliegenden Adaptionen und Übersetzungen der für den AsIPA-Prozess geeigneten Materialien den interessierten Personen in verschiedenen Diözesen und Nationen zur Verfügung zu stellen. Schon die Verknüpfung des AsIPA-Prozesses mit der Arbeit des Office of Human Development weist darauf hin, dass in Petaling Jaya ein waches Gespür für die prophetische, gesellschaftsprägende Dimension des Ansatzes für die Kirche in Asien vorhanden war.

Das zentrale Anliegen des Treffens in Petaling Jaya bestand darin, den Pastoralansatz aus Südafrika in Asien zu kontextualisieren bzw. zu inkulturieren. Tatsächlich wurden die in Südafrika publizierten Schriften anschließend redaktionell bearbeitet und für den asiatischen Raum angepasst. Doch blieben die Texte in ihrem Kern unverändert, die pastoralen Methoden des Lumko-Instituts, die sich ja auch im asiatischen Raum bewährt hatten, wurden beinahe vollständig übernommen. Wenn ein Editoral Board in den Folgejahren sämtliche Schriften auch in Asien publizierte, so kann dies weniger als eine gelungene Form der Kontextualisierung, sondern eher als eine erfolgreiche Form des Publizierens und Bereitstellens bewährter Texte eingeordnet werden. Und auch die Änderung der Bezeichnung Lumko-Kurse in AsIPA-Kurse kann nur als eine sehr oberflächliche Form der Kontextualisierung betrachtet werden. Der südafrikanische Ansatz wurde weder inhaltlich noch methodisch oder didaktisch gravierend verändert. Stattdessen wurde dieser Ansatz nun mit einer Bezeichnung versehen, die auf eine asiatische Beheimatung hinweisen sollte. Letztendlich erfolgte dabei jedoch eine »Umlabelung«, ein bekanntes und bewährtes Produkt wurde nun unter einem anderen Namen bzw. einem anderen Markenzeichen mit asiatischer »Anmutung« positioniert. Von einer tatsächlichen Inkulturation bzw. Kontextualisierung kann dabei nicht gesprochen werden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch nach dem Treffen in Petaling Jaya immer wieder eine Inkulturation des Pastoralansatzes gefordert wurde.

2 Von AsIPA zu DIIPA

Im Rahmen des Reflexionstreffens, das im November 1993 in Petaling Jaya (Malaysia) stattfand, war die Bedeutung der Inkulturation des Pastoralansatzes in Asien thematisiert worden.[26] Eine ähnliche Diskussion fand 17 Jahre später statt, als der inzwischen in ganz Asien verbreitete basisgemeinschaftliche Ansatz, den Oswald Hirmer und Fritz Lobinger entwickelt hatten, von den Christen in Indien inkulturiert werden wollte. Schon im Vorfeld des Nationalen AsIPA-Planungstreffens, das im September 2000 in Nagpur stattfand,[27] waren Stimmen laut geworden, die bei den AsIPA-Programmen eine stärkere Berücksichtigung der spezifisch indischen Situation forderten und sich deshalb dafür aussprachen, für den als AsIPA in Asien bekannt gewordenen Pastoralansatz in Indien eine eigene Bezeichnung einzuführen. Als Vorschläge für eine indische Bezeichnung wurden in Nagpur die Abkürzungen »PRITI« (Pastoral Renewal Integral Training for India)[28], »DIIPA« (Developing Indian Integral Pastoral Approach)[29], »AsIPA-India« und »AABHAS« (Aakhil Bharathiya Sathsang)[30] diskutiert. Vertreter aus Kerala sprachen sich sogar dafür aus, nicht nur eine spezifisch indische Bezeichnung für das Pastoralprogramm zu suchen, sondern Bezeichnungen für das Pastoralprogramm in den einzelnen Bundesstaaten zu wählen. Für Kerala schlugen sie beispielsweise »KrIPA« (Kerala Integral Pastoral Approach)[31] vor.[32] Nach mehreren zum Teil engagierten Wortmeldungen wählten die Teilnehmer des AsIPA-Planungstreffens als vorläufige Bezeichnung AsIPA-India, doch wurde diese Bezeichnung im September 2001 von »DIIPA« abgelöst.[33]

Auffällig ist bei dieser Diskussion: Im Rahmen des Nationalen Planungstreffens wurde nicht explizit darüber diskutiert, was den basiskirchlichen Ansatz in Indien von basiskirchlichen Ansätzen in anderen asiatischen Ländern unterscheidet. Dennoch sprachen sich viele Teilnehmer für eine spezifisch indische Bezeichnung aus.[34] Diese Diskrepanz zwischen der fehlenden inhaltlichen Auseinandersetzung einerseits und dem ausdrücklich formulierten Wunsch nach einer eigenständigen Bezeichnung andererseits lässt vermuten, dass es den Befürwortern einer Namensänderung zunächst weniger um den Anspruch einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem AsIPA-Ansatz auf dem Hintergrund der eigenen Kultur ging als vielmehr um ein Zugeständnis an ihr nationales Empfinden und Selbstbewusstsein. Solch eine Reduzierung der Inkulturationsbemühungen auf eine bloße Veränderung der Bezeichnung ohne gleichzeitige inhaltliche Inkulturation ist zunächst verkürzt und erinnert an die anfänglichen Bemühungen der indischen Kirche unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanum, zu einer in der eigenen Kultur verwurzelten Ortskirche zu werden. Damals wurde dieser Vorgang plakativ mit dem Satz »Die indische Kirche zieht den Sari an« bezeichnet. Diese damals durchaus positiv gemeinte Beschreibung der ersten Inkulturationsbemühungen in Indien drückt (ohne dass dies ursprünglich gemeint war) aus, dass in einer ersten Phase der Inkulturation aus dem Wunsch einer stärkeren Affinität der christlichen Religion mit der traditionellen Kultur oft nur eine oberflächliche Kontextualisierung erfolgt. Letztlich geht es bei der Inkulturation jedoch nicht nur darum, das Christentum in ein lokales Gewand zu stecken oder in einen regionalen Begriff zu fassen. Inkulturation ist der Versuch, die Religion mit den Tiefenschichten einer Kultur in Verbindung treten zu lassen.

Die Diskussion der Teilnehmer des AsIPA-Planungstreffens in Nagpur im Jahr 2000 kann aber dennoch als positiver Beitrag im Rahmen eines mehrstufigen Prozesses der Inkulturationsbemühungen gewertet werden, wenn berücksichtigt wird, dass der Prozess der Inkulturation kein punktuelles Ereignis ist, sondern in der Regel drei verschiedene Phasen durchläuft. Zunächst einmal muss in einer Ortskirche ein Bewusstsein dafür entstehen, dass es sinnvoll ist, ein Pastoralprogramm zu inkulturieren. In einem zweiten Schritt beginnt der Dialog zwischen dem Pastoralprogramm und der jeweiligen Kultur, wobei dabei zunächst Äußerlichkeiten wie Bezeichnungen, Symbole, zeichenhafte Handlungen, Riten etc. in den Blick genommen werden.[35] Erst in einem dritten Schritt kommen die religiösen Tiefenschichten in den Blick (auf die Begriffe, Symbole, zeichenhafte Handlungen, Riten etc. verweisen). Der Diskussionsverlauf des AsIPA-Planungstreffens in Nagpur zeigt, dass die Teilnehmer sich in der zweiten Phase eines Inkulturationsprozesses befinden. Es ist zu erwarten, dass dieser Prozess später auch in die dritte Phase übergehen wird. Denn gerade von indischen Theologen liegen bedeutende Analysen vor, in denen der inhaltliche Unterschied zwischen einer Inkulturation und Kontextualisierung trennscharf gesehen

34 Ähnliche Bestrebungen lassen sich auch in anderen Ländern feststellen. Vgl. John Gnanapiragasam, den Leiter des Archdiocesan Pastoral Institute von Kuala Lumpur, der die Bezeichnung MASIPA für den Prozess in Malaysia vorschlägt (John GNANAPIRAGASAM, From Mega Mall to Communion and Solidarity Towards a New Way of Being Church in Malaysia, in: *Colloquium on Churches in Asia in the 21st Century*, Manila 1998, 212).

35 Ein weiterer Indikator dafür, dass sich das indische DIIPA-Programm in dieser zweiten Phase eines mehrstufigen Inkulturationsprozesses befindet, ist auch das im Jahr 2003 herausgegebene Buch »DIIPA Swaranjali« mit Liedern und Gebeten, zu dem Thomas Vijay eine Einleitung verfasste. Vgl. Joseph D'SOUZA, (Ed.), *DIIPA Swaranjali*, Nagpur 2003.

36 Vgl. Ottmar FUCHS, Gott hat einen Zug ins Detail, »Inkulturation« des Evangeliums hierzulande, in: Ottmar FUCHS /Norbert GREINACHER/ Leo KARRER /Norbert METTE/ Hermann STEINKAMP, *Das Neue wächst*. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995, 72.

37 Felix WILFRED, Inkulturation oder interkulturelle Begegnung, in: *An den Ufern des Ganges*, Theologie im indischen Kontext, Frankfurt/London 2001, 45-68.

wird.[36] Gerade einige Theologen des Subkontinents führen in diesem Zusammenhang eine hilfreiche Akzentuierung ein. Felix Wilfred unterscheidet zwischen »Inkulturation« einerseits und »Interkultureller Begegnung« andererseits. Er bemängelt am allgemein geläufigen Verständnis der Inkulturation, dass es sich um einen Begriff handelt, der in den Kirchen des Südens von westlichen Missionaren eingeführt wurde und letztlich aus ihrem westlich geprägten Blickwinkel heraus auf die Beheimatung der Religion in einer spezifischen Kultur schaut. Dagegen wendet Wilfred ein, dass dabei oft übersehen wird, dass dieser Blickwinkel nicht »spezifisch christlich« ist, sondern selbst in einem früheren Prozess der Inkulturation des Christentums in den »christianisierten« Kulturen entstanden ist. Das Christentum trifft heute also nicht als »unveränderte christliche Botschaft an sich« auf eine Kultur, sondern ist stets bereits von einer anderen (in der Regel westlich geprägten) Kultur rezipiert worden und tritt erst nach diesem Rezeptionsprozess (in der Regel in westlichem Gewand) in den Dialog mit einer anderen Kultur. Um dies zu betonen, schlägt Wilfred statt Inkulturation die Bezeichnung »Interkulturelle Begegnung« vor.[37]

3 AsIPA als prophetischer Pastoralansatz

Wenn der Ansatz des Gospel-Sharing als ein prophetischer Ansatz betrachtet werden kann, so liegt dies daran, dass in der Methodologie selbst bereits eine Gottesnähe dadurch angestrebt wird, dass in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in denen das Bibel-Teilen praktiziert wird, eine permanente Rückbesinnung auf die biblische Botschaft stattfindet, die als Wort Gottes identifiziert wird. In dieser Glaubenspraxis realisiert sich eine Rückbindung der Christen an die Überlieferung, wobei diese gerade nicht in einer kognitiven, sondern in einer spirituellen Weise geschieht mit dem Ziel, in bester prophetischer Tradition auf die Botschaft Gottes zu hören. Neben der Beziehung der Christen zu Gott fördert das Bibel-Teilen aber auch die Beziehung der Christen untereinander bzw. zu ihrer Umwelt. Explizit geht es im sechsten Schritt dieser gemeinsamen »Liturgie« um die Frage, welches (soziale) Engagement sich aus der biblischen Botschaft ergibt. Nicht die »Kuschelgruppe«, sondern die engagierte Gruppe von Christen, die aktiv Verantwortung für ihre soziale Umwelt übernimmt, ist das Ziel. Die prophetische Rückbindung an Gott, die in der Liturgie des Bibel-Teilens vollzogen wird, will sich nicht auf die Rückbindung der Einzelnen beschränken, sondern findet seine Vollendung darin, dass in prophetischer Weise in die Gesellschaft hinein gewirkt wird. Dabei zeigt sich sowohl in Afrika als auch in Asien (sowie in Europa), dass Christen sich vor allem mit dem sechsten Schritt des Bibel-Teilens schwer tun, obwohl doch gerade dieser Schritt den »Ernstfall des Christseins« darstellt. Es reicht nicht aus, eine individuelle enge Gottesbeziehung zu pflegen, Christsein bedeutet stets auch ein Eintreten für den Nächsten, für die Gesellschaft, insbesondere für die Armen und Schwachen.

4 Prophetischer Ansatz für die deutsche Ortskirche

Im Jahr 2000 wurden Christen in Deutschland auf den Pastoralansatz aufmerksam, der sich zunächst in Afrika, später in Asien entwickelt hatte. missio startete in Deutschland die Initiative »Spiritualität und Gemeindebildung« und versuchte, die positiven Erfahrungen eines lebendigen, basisorientierten Kircheseins aus Asien in die deutsche Ortskirche hinein zu kommunizieren. Interessant ist, dass von Anfang an ein waches Bewusstsein

dafür bestand, dass solch ein Pastoralansatz nur in einer inkulturierten, kontextualisierten Form in der deutschen Ortskirche Fuß fassen kann. Aus diesem Grunde wurde bereits früh überlegt, was die Kontextualisierung des Pastoralansatzes für Deutschland bedeutet. Interessanterweise stand dabei wiederum die Frage der Diktion im Vordergrund. Gerade die Bezeichnung »AsIPA« war offensichtlich für ein Pastoralprogramm in Europa nicht kompatibel. Und so wurde wiederholt diskutiert, welche Bezeichnung dem Pastoralansatz in den deutschsprachigen Ländern gerecht würde. Auch wenn dies natürlich ein wichtiger Schritt der Kontextualisierung ist, lässt sich gerade mit Blick auf die Frage der Inkulturation des Lumko-Ansatzes in Petaling Jaya (1993) und später in Indien vergleichend feststellen, dass bei der Frage der Inkulturation wiederum sehr schnell daran gedacht wird, Begriffe zu verändern. Eine Inkulturation, die über ein »Umlabeln« hinaus gehen will, muss aber tiefer ansetzen und dabei neben den Diktionen auch die Inhalte, die damit verbundenen Weltsichten, kulturellen Verankerungen und Bezüge etc. beachten.

Der AsIPA-Ansatz ist auf den ersten Blick (eher material) in zweifacher Weise prophetisch: Einerseits ist er prophetisch, weil er eine Rückbindung der Gläubigen an das Evangelium und damit an das Wort Gottes anstrebt. Er orientiert sich an der wesentlichen prophetischen Dimension des Hörens auf Gott und implementiert ein periodisch wiederkehrendes gemeinschaftliches, spirituelles Hören auf Gottes Wort im Evangelium. Das Hören ist schließlich das erste Charakteristikum des Propheten, der ja nicht sich selbst, sondern Gott verkünden soll. Andererseits ist der AsIPA-Ansatz prophetisch, weil er nicht dazu einlädt, sich mit den bestehenden Verhältnissen abzufinden und sich in eine spirituelle Dimension zurückzuziehen, sondern weil er Christen dazu animiert, handlungsorientiert in ihr soziales Umfeld hineinzuwirken. Darüber hinaus besitzt der Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in denen das Bibel-Teilen praktiziert wird, gerade für die deutsche Ortskirche aber noch ein weiteres (eher formales) prophetisches Potenzial, denn dieser Pastoralansatz taucht völlig unvermittelt auf, was schon immer typisch für prophetisches Reden war: Aus der Weltkirche, von außen, wird die deutsche Ortskirche mit einem Pastoralansatz konfrontiert, nach dem sie zunächst gar nicht gefragt hat. Eigentlich kommt dieser Ansatz auch ein wenig ungelegen, denn er widerspricht dem pastoralen Trend der letzten Jahre, da in diesem basiskirchlichen Ansatz eine Form des christlichen Lebens im Mittelpunkt steht, die sich im pastoralen Nahbereich realisiert. Dieser pastorale Nahbereich ist aber in den vergangenen Jahren aufgrund eines vermeintlichen personellen und finanziellen Ressourcenmangels in der deutschen Ortskirche vernachlässigt worden, es dominierten pastorale Ansätze, in denen vor allem den größeren pastoralen Einheiten Bedeutung zugestanden wurde. Dies hatte in den Zeiten der Ressourcenkrise der 80er und 90er Jahre des 20. Jahrhunderts durchaus seine Berechtigung, doch es zeigt sich gegenwärtig, dass die Strukturreformen der vergangenen Jahre die Gefahr in sich bergen, dass der pastorale Nahbereich vernachlässigt wird und verkümmert. Geradezu prophetisch ist in dieser Situation für die deutsche Ortskirche, dass ihr von außen Beispiele aus der Weltkirche angeboten werden, wie eine Pastoral im Nahbereich selbst (oder gerade) dann gelingen kann, wenn nicht primär hauptamtliche Seelsorger die Träger einer versorgenden Pastoral sein können. In dem Sinne ist der Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, den Oswald Hirmer sowohl in Afrika als auch in Asien gemeinsam mit Fritz Lobinger entwickelt und propagiert hat, tatsächlich in dreifacher Hinsicht ein zukunftsweisendes, prophetisches Angebot für die deutsche Ortskirche, wie die Kirche im Nahbereich auch angesichts des Rückgangs von Priesterzahlen und dem Rückgang der Zahlen der Mitarbeiter in der Seelsorgern gestärkt werden kann.

Zusammenfassung
Der Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, den Oswald Hirmer sowohl in Afrika (ab 1975) als auch in Asien (ab 1990) gemeinsam mit Fritz Lobinger entwickelt und propagiert hat, kann ein zukunftsweisendes, prophetisches Angebot für die Ortskirche im deutschsprachigen Raum sein; v. a. für die Kirche im Nahbereich, die angesichts des Rückgangs von Priesterzahlen und dem Rückgang der Zahlen der Mitarbeiter in der Seelsorgern über diesen Ansatz gestärkt werden könnte.

Abstract
The approach of the Small Christian Communities which Oswald Hirmer developed and propagated together with Fritz Lobinger in Africa (beginning in 1975) as well as in Asia (beginning in 1990) can be a forward-looking, prophetic proposal for the local church in the German language area. This is true above all for the church close by, the church in the vicinity, which could be strengthened through this approach in the face of the decline in the number of priests and the decline in the number of co-workers in pastoral care.

Verstehen und Übersetzen im Kontext sprachlicher Vielfalt und als Aufgabe lokaler Sprachträger

von Dieter Becker

Wir leben in einer Zeit, in der sich der christliche Glaube in hunderten von Sprachen und Dialekten ausdrückt. Die Bindung von christlicher Religion und Theologie an Sprache bedeutet konkret die Bindung an bestimmte *einzelne* Sprachen und bestimmte *lokale Muttersprachler*. Sprachen stellen die Welt unterschiedlich dar. Die sie Sprechenden unterliegen differierenden Denkmustern und Weltansichten. Wie frei kann das immer neue Übersetzen der Texte des Christentums sein, und wie können wir die Bemühung um ein immer tieferes und weiterführendes Verstehen angemessen reflektieren?

1 Weltsprachen, lokale Sprachen, Dialekte

Kamen Menschen in der Frühzeit noch mit wenigen hervorgestoßenen Lautäußerungen aus, so bildeten die ältesten aus Aufzeichnungen rekonstruierbaren Sprachen bereits wortreiche und grammatikalisch anspruchsvollere Formen aus.[1] Wir wissen von bis heute in Randgebieten lebenden Klans, die mit wenig mehr als 400 Worten auskommen, um ihr begrenztes Leben zu regeln. Im höfischen Umfeld späterer Zeit rangieren die Schätzungen für einen Dichter wie Shakespeare hingegen auf einen Wortgebrauch zwischen 30.000 und 40.000 Wörtern. Goethe soll nahezu 90.000 Worte gekannt und benutzt haben. Gegenüber den antiken Klassikern, die im Schnitt 20.000 Worte variieren, erscheint die Bibel mit etwa 7.600 Wörtern vergleichsweise wortkarg. Die 13 Autoren des Neuen Testamentes kommen sogar mit nur 5.000 Worten aus. Die Sprache Martin Luthers wirkt demgegenüber mit etwa 12.000 Wörtern geradezu reich. Für den durchschnittlich gebildeten Deutschen der Gegenwart geht man heute von einer sprachlichen Variationsbreite von 15.000 bis 20.000 Wörtern aus. Das ist nur ein Bruchteil der 125.000 Wörter, die der Duden und der 250.000 Wörter, die das Wahrig-Wörterbuch enthält. Wie andere Sprachen so wächst auch die deutsche, langsam zwar, aber es entstehen weit mehr neue Wörter als alte aussterben. Der gesamte deutsche Wortschatz wird auf ca. 300.000 bis 400.000 Wörtern geschätzt, wobei etwa 1,5 Millionen Wörter in Fach-Idiomen hinzuzurechnen sind.[2]

Im Rahmen der Globalisierung hat vor allem *das Englische* an Bedeutung gewonnen. In den vergangenen Jahrhunderten war Englisch die Sprache von Siedlern und Invasoren, die

1 Zu diesem Abschnitt vergleiche Ulrich Holbein, Wortschwall und Wortarmut. Wie der Wortschatz der Menschheit gewaltig anwuchs und dann wieder arg ausdünnte. Naturhistorische Dimensionen beim Worterwerb, in: aviso 2 (2011) 18-25.

2 Die Duden-Datenbank, die aufgrund von Zeitungen und Zeitschriften, Büchern, Redemanuskripten, Reparatur- und Bastelanleitungen aus anderen Bereichen der gedruckten Sprache ständig aktualisiert wird, umfasst inzwischen mehr als 1,4 Milliarden Wortformen.

3 Zu diesem und den folgenden Absätzen vgl. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt*. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, 1108-1117.

aus den Sprachen der lokalen Bevölkerung wenig Einflüsse aufnahm. In Nordamerika war es bald ebenso zu Hause wie in Australien, Neuseeland und am Kap der guten Hoffnung. Die Verbreitung der *portugiesischen Sprache* reduzierte sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auf Portugal, Brasilien und die lusophonen Gebiete im südlichen Afrika. In Süd- und Mittelamerika etablierte sich *Spanisch* als ein Erbe der Kolonialzeit. *Chinesisch* breitete sich mit Migranten geringfügig über China hinaus aus, blieb außerhalb Chinas aber bis heute eine interne Sprache der chinesischen Gemeinschaften. In vielen einmal von Frankreich kontrollierten Überseegebieten verbreitete sich *Französisch* bis heute auch über die Elite hinaus als Umgangssprache. Es gab eine bis in den Pazifik reichende »Frankophonie«; als ein Weltreich der Sprache kann man das Französische jedoch schwerlich bezeichnen. *Indonesisch* ist – was oft übersehen wird – neben Chinesisch, Englisch und Spanisch eine der größten Sprachfamilien, ist aber außerhalb des Inselreichs nur noch an wenigen anderen Orten das gängige Idiom. Ähnlich hat sich *das Arabische*, obwohl Länder übergreifend von einer Vielzahl von Menschen gesprochen, nur wenig über das Ursprungsgebiet hinaus ausgedehnt.

Auch die *deutsche Sprache* wurde in bescheidenem Ausmaß kolonial verbreitet. Allerdings wurde das Deutsche Reich erst 1884 zur Kolonialmacht. Togo, Kamerun, Deutsch-Südwestafrika, Deutsch-Ostafrika, Neuguinea, diverse pazifische Inselgruppen und das chinesische Kiautschu wurden deutscher Hoheit unterstellt. In Übersee sah man sich einer nie gekannten Sprachenvielfalt gegenüber. In Togo wurden rund 40 Sprachen gesprochen, in Kamerun 170 und in Neuguinea nicht weniger als 600. Missionare leisteten Pionierarbeit darin, diese Sprachen zu verschriftlichen, Wörterbücher und Grammatiken zu verfassen und die Bibel, Kirchenlieder und anderes christliches Textgut zu übersetzen. Mit Ausnahme des südlichen Afrika hinterließ das Deutsche aber in den ehemaligen Kolonien keine nennenswerten Nachwirkungen.[3]

Die so genannten Welt-Sprachen überlagern an vielen Orten bis heute nur lose eine Vielzahl von lokalen Sprachen und Dialekten. Auch darin zeigt sich, wie hoch die Widerständigkeit einheimischer Sprachen gegenüber den kolonial konnotierten Sprachen ist. Verschiedentlich erleichtern vereinfachte Mischformen wie *das Pidgin* und *das Kreolische* die Kommunikation. Sie ersetzten jedoch selten die Lokalsprachen. Pidgin ist vorrangig eine Sprache der Handelsbeziehungen. Seine verschiedenen Formen mit ihren reduzierten Sprachelementen verbanden sich nicht selten mit rassischen Klischees.

Die Kommunikation in einer europäischen Sprache bedeutet für die Menschen des Südens manchmal weniger die Unterwerfung unter einen linguistischen Imperialismus als einen Schritt in Richtung kultureller Beachtung und sozialer Gleichstellung. In Indien und auch auf Ceylon verbreitete sich das Englische, weil seine Bürger davon ein größeres kulturelles Prestige und den Anschluss an größere Kommunikationskreise erwarteten. Das Englische wurde auf dem indischen Subkontinent in den 1830er Jahren zur Standardsprache der Rechtssprechung und 1837 zur Sprache der Verwaltung erhoben. Dieser britische Sprachexport war zugleich ein freiwilliger Import durch indische Bürger und Intellektuelle, für die Englisch mit konkreten Karrierevorteilen verbunden war. Kolonialismus und frühe Formen der Globalisierung schufen so kosmopolitische Sprachordnungen. Die Entstehung großer Sprachgebiete erschloss zugleich neue Kommunikationsräume und erleichterte die Mobilität von Wissen.

Die Ausbreitung europäischer Sprachen verstärkte im Gegenzug aber die Bedeutung lokaler Idiome. Das Entstehen großer Sprachgebiete förderte zugleich den lokalen Sprachpluralismus und die praktische Notwendigkeit von Mehrsprachigkeit. Diglossie oder gar Polyglossie war typisch für Kolonien und ist es bis heute für ethnisch heterogene Gesellschaften.

2 Sprachen wandeln und beeinflussen sich

Die Geschichte zeigt, dass Sprachen zumeist nur eine gewisse Lebensdauer eignet. Einige der heute nicht mehr gesprochenen Sprachen wie etwa Sumerisch wirken wie ein zwar entzifferbares, aber fossiles Unikum. Aus frühen Hochformen wie etwa dem Althebräischen, dem Sanskrit und dem Lateinischen hingegen wurden Sprachen wie das heutige Iwrit, Hindi und Italienisch weiterentwickelt. Aus dem hoch differenzierten anspruchsvollen Hochchinesisch der vorchristlichen Zeit entstanden vereinfachte volkssprachliche Derivate. Daneben haben Sprachen sich gegenseitig bereichert. Arabische Worte wie Amulett, Atlas, Amalgam, Almanach, Alkohol, Algebra, Aprikose usw. sind in viele andere Sprachen eingewandert. Ähnlich ist es mit den Sanskrit- bzw. Hindi-Begriffen Arier, Bungalow oder Shampoo. Aber auch moderne Worte können in klassische Sprachen einwandern. So heißen Computer und Radio auf Hindi *kampyutar* und *rediyo*.[4]

Manchmal sind die Assimilierungsprozesse komplizierter.[5] So steht hinter dem deutschen *Keks* ursprünglich das englische Wort *cake*. Während man in der Werbung am Ende des 19. Jahrhunderts zunächst noch von *Leibniz-Cakes* sprach, wurde in der Folgezeit das »a« in cakes durch ein »e« ersetzt und das hintere »e« verschwand. Aus dem »c« wurde ein »k«. Zudem wurde der englische Plural mit seinem »s« zum deutschen Singular, und für die Pluralform fügte man dem deutschen Kunstwort ein weiteres »e« an. Sprache ist flexibel, sie passt sich der Zeit und ihren Benutzern an.

3 Sprachenvielfalt und Muttersprache

Die Muttersprache ist das präziseste Werkzeug, das Menschen für ihr Denken und ihre Argumentationsstrategien zur Verfügung steht. Die Muttersprache, die man zumeist intuitiv und prägnant beherrscht, ist ein Werkzeug von unschätzbarem Wert für die Kommunikation und Vermittlung von Werten und Haltungen. In der Muttersprache erschließen sich Bedeutungen, Assoziationen und Konnotationen eines Wortes schnell und unproblematisch. So stilistisch nuanciert und in treffsicheren Bildern wie in der Muttersprache können komplexe Sachverhalte gewöhnlich in keiner anderen Sprache wiedergegeben werden. Es ist etwas grundlegend anderes, ob eine Bevölkerung eine fremde Sprache als ein Kommunikationsmedium im Alltag übernimmt und sie für gewisse funktionell bestimmte Zwecke etwa in Schule, Handel, Verwaltung verwendet, oder ob sie sie als neue Muttersprache akzeptiert, sie nicht mehr als Fremdsprache empfindet und sie als eigene Muttersprache akzeptiert.

4 Vgl. HOLBEIN, Wortschwall (wie Anm. 1), 18-25.
5 Siehe Christian HEINRICH, Fehler machen Worte. Die Sprache wandelt sich ständig – und wir alle sind daran beteiligt. Was treibt uns an?, in: *Die Zeit* Nr. 19, 30. April 2009.
6 Vgl. Ralf MOCIKAT /Hermann H. DIETER, Eine Universalsprache für die Naturwissenschaften? Ein kritischer Zwischenruf, in: *aviso* 2 (2011) 26-31.
7 Vgl. Peter STROHSCHNEIDER, Wider die Sprachindifferenz. Ein Plädoyer für die Vielfalt von Wissenschaftssprachen, in: *aviso* 2 (2011) 10-15.
8 Vgl. Tzvetan TODOROV, *Die Eroberung Amerikas*. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1982, 41ff.
9 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die so genannte Sapir-Whorf-Hypothese, die eine Art sprachliches Relativitätsprinzip formuliert. Sie beruht auf Forschungen, die Whorf zu folgender Formulierung veranlassten: »Menschen, die Sprache mit sehr verschiedenen Grammatiken benützen, werden durch diese Grammatiken zu typisch verschiedenen Beobachtungen und verschiedenen Bewertungen äußerlich ähnlicher Beobachtungen geführt.« Lothar KÄSER, *Fremde Kulturen*. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee, Erlangen 1997, 180-182.
10 Schon im Gespräch mit Bewohnern fränkischer Dörfer kann man zu hören bekommen, dass die Menschen im Nachbardorf bestimmte Wörter anders aussprechen oder für einen Sachverhalt ganz andere Wörter benutzen als man selbst. Das wird in einer Weise gesagt, bei der man heraushört, dass die Leute aus dem Nachbardorf als irgendwie »anders« anzusehen sind.

In der Zeit der Scholastik ging die Einengung theologischen Denkens auf ein zu einem formelhaften Idiom erstarrtes Latein einher mit einem verminderten Interesse an Neuem und einer Fokussierung auf die Kompilation fertigen Wissens und die Affirmation »nicht anzweifelbarer«, d. h. als objektiv richtig behaupteter »Wahrheiten«.[6] Als es jedoch nicht mehr darum ging, kanonisches Wissen immer wieder aufzuarbeiten, sondern als mit einem neuen Interesse an der Natur der Aufschwung der empirischen Wissenschaften einsetzte, verlor das lateinische Einheitsidiom an Bedeutung zugunsten der Vernakularsprachen. Das Lateinische als theologische Einheitssprache verfiel als an die Stelle einer religiös abgestimmten Wahrheit konkurrierende Wahrheitsalternativen traten.[7]

Für die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt ist sprachliche Vielfalt eine zentrale epistemische Ressource. Sprachen sind nicht lediglich austauschbare Instrumente der Präsentation eines Wissens oder vorgängiger Erkenntnis. Sprachen sind vielmehr in mannigfacher Hinsicht Instrumente der Erkenntnisproduktion selbst. Allein die Vielfalt der Sprachen garantiert Diversität der intellektuellen Stile, Begriffsbildungsformen und Argumentationsduktus.

Es muss deshalb irritieren, dass Mehrsprachigkeit in der europäischen Geistesgeschichte zumeist als Seinsminderung und nicht als eine Bereicherung verstanden wurde. Einheitlichem wurde unter den Bedingungen abendländischen Denkens stets ein größerer Wert zugesprochen als Differenziellem. Ansätze solchen Denkens finden sich bereits in der Genesis, wo die »Einheit der Sprache« als gut bzw. paradiesisch vorgeführt wird. Die Geschichte vom Turmbau vermittelt die Gewissheit, dass die Vielfalt der Sprachen schlecht, ja Strafe und Verlust sei. Jedes Verständnis von Globalisierung als einem eindimensionalen Prozess globaler Unifizierung scheitert jedoch an den Realitäten kultureller, mentaler und sprachlicher Fremdheits- sowie Differenzerfahrung.

4 Übersetzen und Verstehen

In der Vergangenheit hat man manchmal gemeint, Begriffsbildung und Verstehen seien unabhängig von einer konkreten Sprache bei allen Menschen von Natur aus ähnlich. So vermutete zum Beispiel Columbus, dass lediglich die Lautqualitäten von Sprachen verschieden seien. Für ihn klangen die Wörter der Indios, auf die er traf, zwar fremd, ungewohnt, er nahm aber an, dass sich hinter dem fremden Klang gleiche Bedeutungen verbargen.[8] Es war erst Wilhelm von Humboldt (1767-1835), der in der Neuzeit mit aller Deutlichkeit die Einsicht formulierte, dass Sprachen Ausdruck unterschiedlicher Denkformen sind und dass die speziellen Strukturen der Sprachen für das Verstehen jeweils eine echte Herausforderung bilden.[9]

Sprache ist ein Element, das wie kaum ein anderes den verschiedenen Kulturen ihr charakteristisches, unverwechselbares Gepräge verleiht. Sprachen sind nicht nur Mittel der Kommunikation zwischen den Sprechenden, sondern Teilsysteme von Kulturen. Sprache gehört zu den hervorgehobenen Merkmalen einer Kultur, mit denen sich Mitglieder einer Gruppierung als »gleich« und als von Fremden »verschieden« identifizieren.[10] Sprachen sind jedoch mehr als nur charakteristische Kulturelemente. Sie bilden komplizierte Strukturen, in denen Kultur verschlüsselt eine bestimmte Weltsicht artikuliert. Man kann sagen, dass eine bestimmte Sprache die ihr Zugehörigen zwingt, die Welt um sie herum in einer typischen Weise wahrzunehmen. Als Strategie zur Bewältigung des Daseins bietet Sprache innerhalb der dazugehörigen Kultur ein Gebilde von hoher Komplexität und Bedeutung.

Die Tatsache, dass Worte und Begriffe unterschiedliche Zusammenhänge verklammern, ist nicht »von der Natur« vorgegeben. Solche Verklammerungen entstehen zusammen mit den betreffenden Sprachsystemen. Außereuropäische Sprachen müssen im Bereich der Wortbedeutungen deshalb zumeist *anders* erlernt werden als das im Zusammenhang der indoeuropäischen Sprachen über die Vokabelgleichung möglich ist.

Jede Sprache spiegelt und strukturiert die Erfahrungswelt auf eine eigene Weise. Übersetzung kann deshalb nicht in einer objektivistischen Haltung und unter Ausblendung von kulturell-historischen Bezügen und Prägungen gelingen. Übersetzen meint vielmehr immer die kritische Auseinandersetzung mit einem Forschungsgegenstand. Einen Text oder auch eine sprachliche Äußerung zu übersetzen, ist deshalb selbst ein das Gegebene neu präzisierender Akt. Das kann auch misslingen. Exemplarisch verweise ich auf eine Mitteilung des südafrikanischen Autors André Brink in seinem Roman *Kupidos Chronik*. Brink spricht dort im Anhang davon, dass Originalbriefe dieses ersten indigenen Missionars in der burischen Kolonie Südafrika mit Namen Kupido aus dem Stamm der San in den Cape-Archives aufbewahrt werden. Zurecht nennt Brink jedoch die in schlechtes Englisch übertragenen Schriftstücke dieses Mannes: Übersetzungen, die von »anonymen, phantasielosen Funktionären« der London Missionary Society angefertigt wurden.[11] Übersetzen meint nicht nur die Weitergabe von Information, sondern auch das Einfühlen in einen sprachlich-kreativen Prozess und die Erarbeitung neuen Wissens.[12]

Wer sich an sein kindliches Lesen erinnert und wer trotz aller Übersetzungen Texte liest, in denen nicht jedes Wort, jeder Satz, jeder Sinn gleich klar ist, der wird die Begegnung mit einem »anderen außer sich« machen, was Phantasie und Kombinationsgabe erfordert. Weil wir dann oftmals nicht wissen, ob wir verstehen oder nicht verstehen, setzen wir uns der Erfahrung der Verunsicherung aus. Übersetzen ist als eine herausfordernde und herausragende Form des Verstehens zu erachten.

Nicht selten erscheint es auch erforderlich, die trügerische Klarheit einer Übersetzung zu trüben, indem wir immer neue Übersetzungen erstellen. Nur so können wir der Falle entgehen, die gleichsam zuschnappt, wenn wir meinen, wir könnten etwas auf letztgültige Weise verstehen. Übersetzen ist nie vollkommen, es hat vielmehr eine bohrende Eigenlogik. Immer findet sich im Verstanden-Geglaubten noch etwas Unverstandenes. Im Übersetzten findet sich immer noch Unübersetztes. Der Prozess des Übersetzens kann nie zu einem Ende kommen. Das ist gleichsam der Stachel, der alles Übersetzen immer neu antreibt, motiviert und rechtfertigt.[13]

Leider trauen wir uns allzu oft auch, mit unserem übersetzten Wissen in die Debatten um andere Kulturen einzugreifen. Ich empfinde es als einen problematischen Charakterzug unserer Zeit, dass wir das Nichtverstehen nicht ertragen, dass wir ihm gegenüber keine Toleranz aufbringen und es – wo wir nur können – übertünchen, verschleiern, ausrotten. Sobald uns jemand etwas mitteilt oder vorführt, was wir nicht sogleich verstehen, neigen wir dazu, das als Affront zu deuten. Wer den Fernseher anschaltet, bekommt die ganze Welt als verstandene präsentiert. Und wenn einer das oft genug macht, kann ihn das zur Unleidlichkeit verführen gegenüber allem Unverstandenen. Es gilt dann, dass wir nur dulden und akzeptieren, was wir verstehen und nachvollziehen können, dass wir aber alles

11 André BRINK, *Kupidos Chronik*, Berlin 2008, 366.
12 MOCIKAT/DIETER, Universalsprache (wie Anm. 6), 26-31.
13 Vgl. Stephan WEITNER, Wir wollen sofort verstehen. Aber wir sollten die Verunsicherung zulassen. Eine Rede über die Abgründe des Übersetzens, in: *Frankfurter Rundschau*, 11. Dezember 2009, 32-33.
14 Vgl. WEITNER, Wir wollen sofort verstehen (wie Anm. 13), 32-33.
15 Vgl. Ernst DAMMANN, Art. Sprache, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. v. Karl MÜLLER/Theo SUNDERMEIER, Berlin 1987, 447-449.

ablehnen, was wir nicht verstehen. In Wahrheit ist jedoch das Nichtverstehen die große Zumutung unserer multikulturell geprägten Zeit. Es führt in die Irre, wenn die Grenzen unserer Toleranz unmittelbar an die Grenzen unseres Verstehens gekoppelt sind.[14]

Für die Übersetzung von Bibel und Evangelium bedeutet dies, dass die fremde Sprache auf die ihr zugehörigen Begriffsstrukturen hin untersucht und verstanden werden muss. Nur wenn eine Sprache in dieser Weise beherrscht wird, kann eine Übersetzung gelingen und entsprechende Auswirkungen entfalten.

5 Übersetzbarkeit der Bibel

Die Bibel ist mit Abstand das am meisten übersetzte Buch der Welt. Komplett oder in Teilen liegt es in nahezu 2.500 Sprachen vor. Andererseits gibt es für etwa 2.200 Ethnien noch keine Bibelteile in ihrer Muttersprache. Solche Übersetzungsprozesse können gelingen, wenn die benutzten Zeichensysteme den beteiligten Kommunikanten bekannt sind. Neue Herausforderungen treten aber auf, wenn eine bisher unbekannte Sprache in den Kommunikationsprozess eintritt. Übersetzer standen immer wieder vor der Frage, wie die biblische Botschaft den Menschen mit ganz anderen als den abendländischen Sprachen zugänglich gemacht werden kann. Verfügten die Zielsprachen über vergleichbare semantische und grammatikalische Strukturen, um die Botschaft formal und inhaltlich angemessen zu übertragen? Würden bei einer Übersetzung wichtige Akzente des ursprünglichen Textes verlorengehen? Welche Denkmuster der neuen Sprache würden gewissermaßen automatisch in den Ursprungstext einfließen, weil jeder Sprache ihre eigene Vorstellungswelt zugehört? An welchen Stellen würden inhaltliche Kompromisse wegen unterschiedlicher Sprachstrukturen nicht zu umgehen sein?

Viele Aussagen der in Hebräisch bzw. Griechisch geschriebenen biblischen Bücher hängen von den grammatischen und semantischen Strukturen dieser Sprachen ab. Sie sind eng mit den Worten und Satzstrukturen dieser Ausgangsidiome verbunden. Missionare suchten bei der Bibelübersetzung in fremde Sprachen manchmal vergeblich nach deckungsgleichen Ausdrücken. So konnten sie nur analog reden. In vielen afrikanischen Sprachen haben sie für die *Gottesbezeichnung* zum Beispiel die Benennung des weithin vorhandenen Hochgottes gewählt. Diesem fehlen aber gerade die wesentlichen Züge des biblischen Gottes. So musste der Name durch stetige intensive Predigt, Lehre und Seelsorge in der Weise umgewandelt werden, dass er dem biblischen Gottesbild immer mehr entsprach. Ähnliches gilt für andere Vorstellungen und Begriffe.[15]

Für die mikronesische Sprache der Chook-Inseln hat Lothar Käser gezeigt, wie sich etwa mit dem Begriff »Himmel« Vorstellungen von Örtlichkeiten und charakteristischen Landschaften verbinden. Diese »mythischen Geographien« werden als farbenprächtig, mit üppiger Vegetation und prachtvollen Bauwerken ausgestattet geschildert. Sie sind bevölkert mit Geistwesen aller Art. Unter anderem leben hier die zu Totengeistern gewordenen Seelen der Menschen. Die Verwendung der entsprechenden Begriffe in einer Bibelübersetzung kann dann dazu Anlass geben, vermeintlich klare Angaben über den Aufenthalt der Toten zu gewinnen. Die theologischen Konsequenzen, die sich aus einer solchen Übersetzung ergeben, sind erheblich. Ähnliches gilt, worauf Käser ebenfalls hinweist, für das mögliche Ineinander von Aussagen des Paulus über seine Entrückung »bis in den dritten Himmel« (2 Kor 12,2-4) und entsprechende schamanistisch geprägte Vorstellungen in ostasiatischen Gesellschaften. Für Menschen eines solchen Kulturkreises liegt es dann nahe, Paulus als bedeutenden Schamanen zu identifizieren und daraus eine entsprechend problematische Theologie zu formulieren.

Dennoch ist es ein Kennzeichen der christlich geprägten Welt, dass die Übersetzungen der Bibel in die Volkssprachen ihren Siegeszug antraten. Dies ist ein unterscheidendes Merkmal gegenüber dem Islam, sofern er nicht bereits als verwestlichter auftritt. Ein Hauptstrom der muslimischen Exegese rezipiert den Koran im Sinne von Sure 2, Vers 23 so, als sei er nicht zu übersetzen. Der Koran gilt als unnachahmlich, denn nur der Koran kann wie der Koran sein. Er wird als im eigentlichen Sinn nicht übersetzbar betrachtet. Nichts kann so schön sein wie er, es sei denn, es wäre identisch mit ihm. Dann wäre es aber eben wieder der Koran. So werden der arabische Wortlaut und seine Unhintergehbarkeit festgeschrieben. Wenn in der westlichen Welt hingegen der übersetzbare, inhaltlich orientierte Aspekt stärker betont wird, läuft dies dem genannten muslimischen Umgang mit dem Koran entgegen.[16]

Wenn Christen die Bibel in viele Sprachen der Welt übersetzen, bedeutet das nicht, dass es eine universale, ohne »Reibungsverluste« sich vollziehende Übersetzung des Evangeliums gibt. Damit ginge die Reduktion der Texte auf das Verstehbare einher. Auch das Evangelium ist nicht etwas, das wortwörtlich übersetzt werden kann. Dennoch gehört das im direkten Wortabgleich Übersetzbare zur »echten Botschaft« dazu. Dabei lassen sich Übersetzungen, die »Verformungen« enthalten, nie vollständig vermeiden. Käser hat zu Recht formuliert: »Ohne gründliches Studium dieser [fremden] Denkmuster allerdings ist das Risiko besonders hoch, daß man Formulierungen schafft, deren Auslegung einheimische Theologen vor unlösbare Probleme stellt.«[17]

6 Übersetzen und Übersetzer

Übersetzen bedarf kundiger Fachleute, die die Ausgangssprache wie auch die Zielsprache eines zu übersetzenden Textes beherrschen. Je größer die Differenz und je weiter der zeitliche und kulturelle Abstand, umso stärker wird die Anstrengung zu ihrer Überwindung bzw. Überbrückung sein. Dazu sind Erwerb von Sprachkenntnissen, Einarbeitung in die Geschichte der fremden Tradition, Kenntnisnahme des kulturellen Kontextes usw. nötig. Nicht selten bedarf es weiterer methodischer und wissenschaftlicher Hilfsmittel.[18]

Wenn eine Sprache dazu herangezogen wird, den Inhalt der Bibel wiederzugeben, hat dies beachtliche Folgen. Worte aus der differenzierten biblischen Umwelt, die von der Kultur der Nomaden bis zur antiken Hochkultur reicht, bringen manchmal eine umfangreiche Erweiterung des Vokabulars der Zielsprachen. Ein Beispiel ist etwa, dass Sprachen, in denen aufgrund des zyklischen Denkens das Futurum nur eine geringe Bedeutung besitzt, durch eschatologisch biblische Vorstellungen eine Neuausrichtung auf Zukunft erfahren.[19] In

16 Vgl. WEITNER, Wir wollen sofort verstehen (wie Anm. 13), 32-33.
17 KÄSER, *Fremde Kulturen* (wie Anm. 9), 160; in Klammern gesetzte Einfügung vom Verfasser.
18 Vgl. Andreas OBERMANN, Bibeltexte zu neuen Ufern führen. Über-setzungen der Heiligen Schrift im Christentum, in: *»Nahe ist dir das Wort ...«*. Schriftauslegung in Christentum und Islam, hg. von Hansjörg SCHMID /Andreas RENZ / Bülent UCAR, Regensburg 2010, 97-110.
19 DAMMANN, Art. Sprache (Anm. 15), 447-449.
20 Ein Alleinstellungsmerkmal kommt in dieser Hinsicht den *Wycliff*-Bibelübersetzern zu, die jeder Ethnie des Globus die Bibel in ihrer Sprache zugänglich machen möchten. Auch für die kleinste sprachliche Einheit soll eine minimale Literatur geschaffen werden.
21 Die Missionsleitungen waren immer daran interessiert, die rezeptive und aktive Mehrsprachigkeit ihrer Mitarbeiter zu fördern. Grundsätzlich sollten Missionare eine oder mehrere europäische Sprachen und vor allem die auf ihrem Arbeitsfeld vorherrschenden Idiome sprechen lernen.
22 Vgl. Erhard KAMPHAUSEN, Die Macht des Alphabets. Kritische Anmerkungen zum Erziehungsgedanken in der Afrikamission, in: *»... ihr werdet meine Zeugen sein ...«*. Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, hg. von Arnd BÜNKER/Ludger WECKEL, Freiburg/Basel/Wien 2005, 184-193, 191.
23 Lamin SANNEH, *Translating the Message*. The Missionary Impact on Culture, Erstauflage Maryknoll (NY) 1989.

stärkerem Maße noch erfolgt dies aber durch das, was an geistigen und spirituellen Werten in den biblischen Büchern thematisiert wird. Die Übersetzenden werden, abgesehen von einigen Fremdwörtern, vor allem vorhandenes Wortmaterial benutzen. Dennoch entstehen durch neue Inhalte und Interpretation neue Vorstellungen und Begriffe, die auch hoch entwickelte Zielsprachen bisher nicht kannten. Dadurch erfahren diese eine formale und inhaltliche Erweiterung.

Afrikanische Theologen betonen heute oft das Verdienst der Spracharbeit in der Mission.[20] Das ist erstaunlich, denn es waren oftmals junge Männer aus Handwerk und Landwirtschaft, die nach einer Ausbildung im Missionsseminar mit rudimentären Vorkenntnissen der Idiome ihres Einsatzgebiets aufbrachen, und dann nach Jahren des Mitlebens in der fremden Kultur Grammatiken, Lexika und Bibelübersetzungen verfassten.[21] Es waren auch diese Missionare, die bemüht waren, eine eigene lokale Literatur zu etablieren und manchmal die Werke europäischer Literatur in die lokalen Sprachen übersetzten.

Es ist auf diesem Hintergrund nicht verwunderlich, dass die Unabhängigkeitsbestrebungen kolonialisierter Völker sich oft besonders stark unter Christen artikulierten. Die häufige Bezugnahme afrikanischer Politiker auf die in ihre Muttersprache übersetzte Bibel dokumentiert diesen christlich motivierten Freiheits- und Unabhängigkeitsanspruch. Aus den Missionsschulen kamen Intellektuelle, die als Kritiker und schließlich als Nachfolger der europäischen Macht auftraten. Nicht zufällig stammt ein Politiker wie Julius Nyerere, Häuptlingssohn und Führer im Unabhängigkeitskampf, aus der christlich gebildeten Elite des damaligen Tanganjika. Ähnlich bekannte Kenneth Kaunda aus Sambia in seiner Autobiographie, dass ihm trotz des rassistischen Verhaltens der Missionare bewusst wurde, »dass die christliche Religion uns etwas Wichtiges in unserem politischen Kampf zu sagen« hat.[22]

Der aus Gambia stammende Theologe Lamin Sanneh hat eine Reihe von Studien zu diesen Dynamiken innerhalb der Welt-Christenheit vorgelegt. Eine wichtige Arbeit ist das Werk *Translating the Message*.[23] Sanneh rekurriert darin auf die Übersetzungsprozesse, denen die christliche Botschaft in den Kirchen des Südens unterzogen wurde. Dabei setzt er einige Akzente anders als in den offiziellen Missions- und Kirchengeschichten des Westens. Er arbeitet heraus: Die Missionare waren bei ihrer Übersetzungsarbeit grundlegend auf die Hilfe von Muttersprachlern angewiesen, pointiert formuliert waren sie nur ihre »Gehilfen«. Wie in neutestamentlicher Zeit durch missionarische Aktivitäten neben Jerusalem ein neues lebendiges Zentrum der frühen Kirche in Antiochia entstand, so geschah in der Neuzeit vor allem in Asien und Afrika etwas Ähnliches. In diesem Prozess verbreiteten sich auf der einen Seite die kosmopolitischen Werte des Westens; auf der anderen Seite aber wurde der christliche Glaube aus seiner beengenden Gefangenschaft in der westlichen Kultur befreit. Jetzt wurden die Sprecher der vielen kleinen lokalen Sprachen nicht nur zu Objekten, sondern auch zu Subjekten der Glaubensverbreitung. Für die jüngere Ausbreitungsgeschichte des Christentums im Süden der Welt ist eminent wichtig, was in den dortigen indigenen Kulturen geschah.

7 John William Colenso – Josiah Shembe – William Wadé Harris

Die Überlegungen Sannehs sollen am Beispiel des ersten anglikanischen Bischofs im südafrikanischen Natal, *John William Colenso* (1814-1883), ergänzt werden. Bischof Colenso stellte in seinen Gesprächen mit Vertretern der Zulu fest, dass die so genannten Heiden den Schöpfergott kennen und auch das Gewissen als innere Stimme, die den Menschen sagt, was gut und böse ist. In der Begegnung mit der Stammesreligion der Zulu wollte er des-

halb einen Weg weitergehen, der auch von Menschen dieses Volkes möglicherweise bereits beschritten war. Mit der Autorität paulinischer Aussagen im Römerbrief verdeutlichte er seine Auffassung, dass Christen vor Heiden keinen Vorteil haben, sondern dass auch den Heiden das Gesetz ins Herz geschrieben ist. Mit der Hilfe eines Zulu-Katecheten als *native speaker* und gleichberechtigtem Gesprächspartner übersetzte Colenso den Pentateuch und das Buch Josua. In seinen kritischen Kommentaren trat er für die Aufhebung der Grenze zwischen dem Christentum und dieser konkreten Stammesreligion ein. Das hatte bei ihm aber nicht zur Folge, dass alle religiösen Grenzen überhaupt verschwanden. Sie blieben bestehen als Grenze zwischen Glauben auf der einen und Aberglauben sowie Irrglauben auf der anderen Seite. Diese Grenze verläuft nach Colenso aber nicht zwischen den Religionen, sondern macht sich auch in ihnen bemerkbar. Die Entscheidung für die wahre Religion vollzieht sich in der Tiefe des Gewissens als Bereitschaft zur Buße und ist nicht an einem bestimmten Bekenntnis ablesbar. Colenso kann als ein Akteur beschrieben werden, der bei seiner Übersetzung des christlichen Glaubens in die Kultur der Zulus die in seiner Kirche falsch definierten Grenzen zwischen Christentum und Heidentum sensibel wahrgenommen hat.[24]

In diesen Zusammenhang gehört auch der Zulu-Prophet *Josiah Shembe*, der 1919 die Nazareth-Baptist-Church gründete.[25] Auch er hat eine Reihe von Elementen aus der traditionellen Zulu-Kultur wie z. B. die Verehrung der Ahnen in seine Kirche übernommen. Aus heutiger Sicht erscheint Shembe als ein Akteur im religiösen Feld, der sein kulturelles Kapital, das er durch traumatische Erfahrung und Askese angesammelt hat, erfolgreich dazu einsetzte, auf dem Feld interkulturellen Verstehens neue Grenzen abzustecken.[26] Er hat die Grenze zwischen Christentum und Heidentum, wie sie von den christlichen Missionskirchen definiert war, nicht hingenommen. Er hat sich vielmehr selbständig gemacht und für seine Kirche einen eigenen Bereich im religiösen Feld abgegrenzt, der von beiden Systemen – von der traditionellen Zulu-Religion wie von dem europäischen Missions-Christentum – unterschieden war und hat aus beiden Systemen die Elemente übernommen, die aus seiner Sicht zur wahren Religion gehören.

In Westafrika war einer der größten Propheten der aus Liberia stammende *William Wadé Harris*.[27] Er trat im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts auf und behauptete, in einer Vision durch den Engel Gabriel unterwiesen und durch Gott gesalbt worden zu sein. Weil der Engel ihm befohlen habe, sich seiner europäischen Kleidung zu entledigen, kleidete sich Harris mit einem weißen Umhang und Turban. Auf seinen Predigtreisen im

24 Colenso überschritt als Bischof von Natal mit diesen Auffassungen allerdings Grenzen, die zu seiner Verurteilung und Exkommunikation durch den Erzbischof von Kapstadt führten. Vgl. Ulrich BERNER, Synkretismus – die Problematik der Grenzen zwischen und in den Religionen, in: *ZMR* 94 (2010) 31-41; ferner: Jeff GUY, *The Heretic*. A Study of the Life of John William Colenso 1814-1883, Johannesburg/Pietermaritzburg 1983.

25 Vgl. hierzu Philip JENKINS, *Die Zukunft des Christentums*. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, engl. New York 2002, dt. Gießen/Basel 2006, 83ff.

26 Die häufig erworbenen Vorwürfe einer Divinisierung dieses Propheten und Kirchengründers treffen aber wohl, wie die Forschungen Bengt Sundklers gezeigt haben, eher auf seine Anhänger als auf den Propheten selbst zu.

27 Zu Harris vgl. Sheila S. WALKER, *The Religious Revolution in the Ivory Coast*. The Prophet Harris and the Harrist Church, Chapel Hill (NC) 1983; ferner die ältere Untersuchung von Katesa SCHLOSSER, *Propheten in Afrika*, Braunschweig 1949.

28 Ein weiterer Prophet jener Jahre war etwa *Simon Kimbangu*, der 1921 im früheren Belgisch-Kongo seinen Predigt- und Heilungsdienst begann. Kimbangu predigte ein strenggläubiges, puritanisches Christentum. In der Anrufung der Ahnen und der Betonung seiner Person als charismatischem Führer und Mittler dachte und handelte er ebenfalls ausgesprochen afrikanisch.

29 Vgl. Rudolf HOBERG, »Es gibt wer weiß wie viele Sprachen in der Welt, und nichts ist ohne Sprache« (Paulus), in: *Sprache und Religion*, hg. von Uwe GERBER /Rudolf HOBERG, Darmstadt 2009, 9-12, 9.

30 Christoph QUARCH, Mit bloßem Haupt unter Gottes Gewittern. Über die Sprache der Mystik und die Mystik der Sprache, in: GERBER/HOBERG (Hg.), Sprache und Religion (wie Anm. 29), 317-337.

westlichen Afrika trug er ein Bambuskreuz, eine Bibel und eine Rassel aus einer Kürbisfrucht bei sich. Hauptmerkmal seiner Botschaft waren Gehorsam gegenüber den 10 Geboten und die strikte Beachtung des Sabbats. Harris kannte die Macht der alten Kultfiguren und Zauberfetische und rief seine Zuhörer auf, sich von diesen Praktiken zu lösen. In einigen Fällen wurden diese Objekte selbst von ihm verbrannt, an anderer Stelle gingen die heidnischen Schreine in Flammen auf, wenn er auftrat. Insbesondere in den zwei Jahrzehnten zwischen 1910 und 1930 haben afrikanische Gläubige immer wieder verkündet, dass Gott sie gleichsam prophetisch für solche »Übersetzungsaufgaben« des christlichen Glaubens erwählte. Sie haben auf ihre Weise, das aus europäischen Quellen geschöpfte Christentum in ihre Kultur übersetzt und »afrikanisiert«.[28]

8 Kirche als Lebens- und Interpretationsgemeinschaft

Im Sinne einer Gegenüberlegung kann man natürlich die Frage stellen, ob und inwiefern sich das Christentum auch als eine Religion ohne Sprache, eine Religion des Schweigens begreifen und praktizieren ließe. In der Gegenwart entwickeln sich durch verschiedene Formen der Meditation neue Formen des Schweigens und der Stille. Man kann hinweisen auf eine »Neuentdeckung« der Mystik und der ignatianischen Exerzitien sowie auf Einflüsse des Zen und anderer östlicher Religionen auch unter Christen. Oftmals wird behauptet, mit »Gott«, dem »Göttlichen«, dem »Urgrund« könne man nur oder vor allem in Verbindung treten, wenn auf Sprache, auf Worte verzichtet werde.[29] Ein solcher Weg liefe auf ein umfassendes Verstehen zu, das sich der sprachlichen Mitteilbarkeit entzieht und nur in der gelebten Erfahrung erschließt. Auf einem solchen Hintergrund könnten wir Übersetzen verstehen als das Unterfangen, sich unmittelbar dem An- und Zuspruch des Göttlichen auszuliefern. Unmittelbar hieße, ohne den Filter einer bereits ausgearbeiteten religiösen Weisheitslehre und dann auch ohne den Filter der vertrauten Sprache, die unser Gewahren der Wirklichkeit immer schon nach ihrer Maßgabe präfiguriert. In einem *letzten Sinn* müssen Übersetzer sich in der Tat von all dem frei machen. Sie entäußern sich aller begrifflichen und geistigen Muster, aller Filter und Schutzschilde, aller Identität und allen eigenen Wollens. Ganz und gar lassen sie sich auf das Unfassbare ein. Sie lassen sich gleichsam aus der Fassung bringen, um das umfassend Unfassbare zu fassen zu bekommen. Und wenn sie es zu fassen bekommen, eignet ihrer Übersetzung das Potential, Gott und die Welt in einem völlig neuen Licht zu sehen. Im Wort der Übersetzer wird Sprache geboren: Die Sprache, mit der eine Sprachgemeinschaft sich fortan die Welt und das eigene Leben erschließt.

Ein Übersetzen, das aus solchem offenen Fragen hervorgeht, kennzeichnet ein letztes Nicht-festgelegt-Sein der Antwort. Das Gewusste, Bekannte, Führwahrgehaltene wird durch eine solche Übersetzung überschritten. Darin liegt das dem Übersetzen eigentümliche Geheimnis. Als Rede in der Schwebe ist Übersetzen eine Sprachform, in dem sich ein mystisches Von-Gott-Berührtwerden ereignen kann. Solches Übersetzen will nicht stille schweigen, sondern hineinnehmen in einen Erfahrungsraum, in dem eine echte, tiefe Erfahrung möglich ist. Indem sich eine Übersetzung diesem doppelten Anspruch ausliefert, baut sie ein Haus, in dem die Menschen, die die Übersetzung nutzen, künftig wohnen können. Bei alledem geht es vor allem um eines: das Zur-Sprache-Kommen des Geheimnisses der Welt, die Wortwerdung Gottes. Sie bleibt eine dauernde Aufgabe, die alles Übersetzen immer neu in Frage stellt.[30]

Insbesondere der neutestamentliche Kanon ist darauf angelegt, die Geschichte Jesu Christi nicht nur zu übersetzen und zu übertragen. Er macht Menschen zu Adressaten

dieser Geschichte und fordert sie auf, ihrerseits Übertragungsprozesse in neue Lebenswirklichkeiten zu leisten. Was ein Text wirklich bedeutet, entscheidet sich an einem Übersetzen, das aus der Tiefe gelebten Verstehens kommt. Das christliche Bekenntnis richtet sich nicht auf »die Schrift«, sondern auf das, was sie bezeugt. Der Kanon ist kein Gegenstand des Glaubens. Aber er ist ein Text, auf den sich die Kirche festgelegt hat und für den sie eine Interpretationsgemeinschaft bildet.[31]

Zusammenfassung
Der christliche Glaube wird heute in hunderten von Sprachen und Dialekten formuliert. Über das klassische Verstehen von Texten hinaus geht es im Prozess des Übersetzens um die Beachtung aller relevanten Erscheinungsformen von Kulturen mit ihren Traditionen und Institutionen, ihren Denk- und Lebensformen, ihren Symbolen und Handlungsorientierungen. Dabei kommen über die Philologie hinaus potentiell alle religions- und kulturwissenschaftlichen Zugänge in Betracht. Wir sind uns heute bewusst, dass alles Verstehen immer Repräsentation des zu Verstehenden in einem je neuen Bezugsrahmen ist. Das ist eine gewaltige Herausforderung und ein kaum zu überschätzender Gewinn.

Abstract
At the present time Christian faith is expressed in hundreds of languages and dialects. Beyond the classical understanding of texts, the process of translating has to take all relevant manifestations of cultures into account including their traditions and institutions, their forms of thought and ways of life, their symbols and orientations toward action. Besides philology, all approaches from the areas religious studies and cultural studies potentially come into consideration here. Today we are all aware that every kind of understanding is always a representation of what is to be understood in an ever new frame of reference. That is a huge challenge and a benefit that can hardly be overestimated.

31 Zum Ganzen vgl. Eckhard REINMUTH, Offenbarung als Literatur? Bibelinterpretation zwischen Geschichte und Geltung, in: *»Nahe ist dir das Wort …«* (wie Anm. 18), 46-66.

Translations of verbal expressions of faith as the prophetic dimension of missionary work

by Wojciech Kluj

1 Example as an introduction

When I was a young seminarian I met once an older priest, who told me that when he prays breviary in Polish it is not the same that when he prays in English. At that time I did not understand what he talked about. Later on, after I was ordained, I was sent to live and study for four years in Canada. After some years of work back in Poland, I was send to Madagascar. Over there I worked in French and in Malgache language (as much as I have learned it). Again, praying the texts of liturgy of hours I felt differently. Three years later I was send with the summer help to my confreres in Turkmenistan, former Soviet Union republic, now an independent country. Over there we prayed in Russian. It was generally the same experience of discovering some new inside and content in the texts known before in other languages.

Beside some differences (e. g. other hymnals, intercession prayers, prayers after psalms), the different pronunciation of other sounds (tones, voices) makes special connotations. But there is something more than that. In every language the words have different meaning in its context. In English one usually say the title of Mary, as »Our Lady from … Lourdes, Fatima, Czestochowa« (similarly in French »Notre-Dame«, or Italian »Madonna«), in Polish or Russian it is usually »Mother of God from … Lourdes, Fatima, Czestochowa«. It is the same Person of Mary we are referring to, but when we call Her »Lady« it is not the same as »Mother«. When praying »Hail Mary« we start usually with greeting, but again it is quite different. English »Hail Mary« underlines more greeting, French »Je vous salue« more praying subject, and the Polish version »Zdrowas Maryjo« ancient greeting form, not used in current language anymore. But among European languages the major difference I discovered in Russian. Over there, the first words mean »Rejoice Mary«. This is also a correct translation of Greek expression »Haire kecharitomene«, although not much commonly interpreted in other languages. This praying in different languages has some prophetic dimension because it helps to discover some new richness of the Divine mystery, which is shared already by some Christians.

Similar could be said about some titles. To give just one: The Russian title for the feast we call »Assumption« of Mary in Russian means »Falling into sleep [of Mary]«. Praying in Turkmenistan, I discovered that what we traditionally celebrate during this solemnity is only one part (»heavenly« side) of the mystery, which from our standpoint meant for Mary leaving this earthly life. Not to call this feast as of Her »death« it was named as Her »falling asleep«.

From my experience and from many other experiences as well as from many serious studies of the issue it is obvious that the attempt to present the issues of our faith in other languages, especially in the missionary context it is a real prophetic challenge.

In this short essay I would like to highlight four dimensions of this issue. Firstly, I will present some general perspectives of »cultural adaptivity« of our faith. Secondly, I would like to recall some issues arising within the context of Biblical translations. This is already not a new issue. Thirdly, I will present similar but not really the same question concerning liturgical translations. From the Roman Catholic perspective, it is relatively new issue. We have this only after Vatican II. Finally, I will present some issues linked with translations of various elementary theological concepts. In the missionary context it was especially developed in the elaboration of first catechisms in local languages.

2 The problem of »cultural adaptivity« of faith

The cultural adaptivity or lack of adaptivity of given ideas and phrases is a frequent theme of missiological discussions. Recently, the cultural adaptivity of Christianity has garnered increasing attention in Protestant missiology – especially the adaptivity of the Bible to local languages with which those involved in evangelization are familiar. There is no need to present here such names as Nida[1], Walls[2], Sanneh[3], or Bediako[4]. They developed this theme already in very significant way.

Faith in Jesus Christ required the translation of the verbal expressions of the saving Gospel into other languages. From the earliest years this need was visible – especially in the community at Antioch, where the truths of the faith had to be translated from their Aramaic and Hebrew origins into other languages and cultures. The Greek culture was the first to receive this translation.

That procedure involved on one hand an explanation of the Judaic roots of the faith and on the other an acceptance of a positive approach to new cultures that were to become a natural milieu for the development of faith in Jesus Christ. This was, of course, a difficult and sometimes dangerous pursuit but was adopted as both a natural and challenging process requiring communal awareness and cleansing. We see this in such terms as »Messiah« (which Jesus was referred to as most frequently in Jerusalem) and »Lord – *Kyrios*« (favoured by the community at Antioch and other communities rooted in Greek culture). Both terms, while true and correct, are not synonymous with one another. In addition, *Kyrios* had a double meaning that could lead to errors and misunderstanding: the Jews used this term in the Septuagint to describe the One God, while for the Greeks the word referred to pagan deities. As such, the term *Kyrios* was problematic. Despite this, early Christians did not shy away from using it – it was the most frequently used christological term in the letters of St. Paul.

1 As a very well known author in the area of theory of translations he needs no special recommendation. For this subject it seems especially valuable: Eugene A. NIDA, *Message and Mission.* The Communication of the Christian Faith, South Passadena 1960; *Religion across Cultures.* A Study in the Communication of Christian Faith, New York 1968 and Eugene A. NIDA/William D. REYBURN, *Meaning across cultures*, Maryknoll 1981.

2 Andrew F. WALLS, The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture, in: *Missionalia* 10 (1982), 3, 93-105.

3 Lamin SANNEH, *Translating the Message.* The Missionary Impact on Culture, Maryknoll 1989.

4 Kwame BEDIAKO, Translatability and the Cultural Incarnations of the Faith, in: James A. SCHERER / Stephen B. BEVANS (Ed.), *New Directions in Mission and Evangelization*, [vol.] 3 – Faith and Culture, Maryknoll 1999, 146-158.

5 Andrew F. WALLS, The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture, in: *Missionalia* 10 (1982), 3, 93-105.

6 Andrew F. WALLS, Christian Tradition in Today's World, in: Frank D. WHALING (Ed.), *Religion in Today's World*, Edinburgh 1987, 76-109.

7 Paul AUVRAY/Pierre POULAIN/Albert BLAISE, *Sacred Languages*, New York 1960.

8 Kwame BEDIAKO, *Translatability and the Cultural Incarnations of the Faith*, in: SCHERER/BEVANS (Ed.), *New Directions* (wie Anm. 4), 146-147.

Language was not the only issue. St. Paul the Apostle spoke about the truths of the faith in terms derived from Greek terminology and thought. The Christians of the New Testament employed a speculative-philosophical style which was linked to the culture they encountered and which differed from the use of parables – the style in which Jesus communicated. In some ways, the topic, too, changed: from God's Kingdom (what Jesus taught) to the teachings of Jesus and the community of the faithful, or the Church.

This prophetic process continued in other cultures as well. In the early centuries, biblical texts and the Gospel were translated into Syrian, Armenian, Coptic, Georgian, and Ethiopian. In some of these cases, the formation of new alphabets was necessary – and this presented its own challenges. Some of the misunderstandings dealing with theological concepts discussed during the earliest universal Church councils had to do with the inability to translate Greek concepts into other languages (e. g. Syrian, Armenian or larger the whole problem of »pre-Chalcedonian« Churches). Some of the concepts in question were already Greek translations of the original Gospel message. The latest fruits of ecumenical dialogue with the Eastern Assyrian Church (erroneously termed the »Nestorian« church) show that what was previously thought to be an insurmountable doctrinal difference was in fact nothing more than different understandings rooted in culture and language: our core beliefs in fact do not differ.

Well known mission historian Andrew Walls believed that the Christian faith is *culturally indifinitely translatable.*[5] This means that we can look at the various stages of development of missionary Christianity as distinct cultural manifestations or incarnations of the faith: each one differed from the rest, but in the end each held fast to the core elements such as: worshipping the Triune God who first revealed Himself to the people of Israel; a recognition of the primacy of the person of Jesus Christ; an awareness of belonging to God's people that goes beyond just the local reality and in which there is an acknowledgment of God's action, collective reading of Scripture and the sacramental use of wine and water.[6]

According to Bediako, translatability is another means of the catholicity of the Church – therefore the translatability of Christianity entails the adaptability of the faith to people in all cultures into which it has been transmitted and assimilated. This is best seen in the Christian understanding of Holy Scripture. Unlike in Islam, where words of God are effectively understood via the Arabic language, Christian doctrine rejects the use of a dedicated holy tongue for its Scriptures and instead understands God as speaking via every local language, so that each person might have the chance to hear of His great works (cf. Acts 2:8). Although there also existed in Christianity a concept of »holy languages«, this was never understood in the same manner as in Islam.[7] Therefore the Bible, when translated into any language at all, remains essentially the same entity it was in its original form: The Word of God.[8]

But in addition to the Christian belief in the effective equality of the Bible regardless of language, there is even deeper truth of the Incarnation, through which God's most complete revelation to humanity transcended cultural and language forms and took on human form. »The Word became flesh and dwelt among us« (John 1:14). God took on not only human language but human form as well, and therefore translatability was written into the very nature of Christian faith. In this light it is worthwhile to take a look at the reverence for the name of God in the Old Testament – a reverence that even entailed refraining from calling God by name. Asking about the name of the Angel of God, Jacob heard, »Why are you asking my name?« (Genesis 32:30) and Moses asked, »when I go to the Israelites and say to them, ›The God of your fathers has sent me to you,‹ if they ask me, ›What is his name?‹ what am I to tell them?« (Exodus 3:13). God's Holy Name revealed to us is the

Sacred Tetragrammaton YHWH. But in fact in our languages we use other words.[9] Is this not already a commonly accepted kind of prophetic invention? It is better understood when we compare our position with Muslims.

It would appear that from the Catholic perspective there is not much theoretical interest in this question, but in practice – especially from the missionary perspective – there is a lot of interesting examples. Unlike Evangelical Christian efforts, Catholic missionary works in the past were based not so much on Biblical translations but on catecheses and popularized biblical accounts. After Vatican II, the great efforts to translate liturgical texts into various languages were noted. Although generally the Catholic Church does not have its own theory in this area, in practice there are already some norms associated with these »hermeneutics« surrounding the Catholic understanding of translatability.

In creating a structure for a future in-depth study, three major areas were chosen: biblical translations, liturgical translations and theological interpretations used in catecheses and popular songs.

3 Biblical translations

As for biblical translations, ancient history already provides an interesting study. Although the majority of Old Testament texts remained written in Aramaic, following the migration of the Israelites (to Babylon) it was realized that there would be a need to translate the sacred texts into a language better understood by a large number of people: Greek. The history of the Septuagint is well known, but what is especially worth underlining is the fact that the Israelites, finding themselves in contact with another culture, saw no problems in translating the Word of God into other languages – especially when said languages became for many the languages or daily discourse within their own faith community and in their relations with other peoples.

The Greek text of the Septuagint was quite widely used. The young Christian community adopted into its liturgy this Greek translation and not the original. Later, this became one of the reasons for their break with the Judaic community, since the latter limited its canon

9 There is great literature of this question. I would suggest here the work of Hellmut ROSIN, *The Lord is God*: the translation of the divine names and the missionary calling of the Church, Amsterdam 1956.

10 Nikolaus KOWALSKY, Die Sacra Congregatio ›de Propaganda Fide‹ und die Übersetzung des Hl. Schrift, in: Johannes BECKMANN (Ed.), *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried 1966, 29-33.

11 Joseph J. SMITH, Liturgiam Authenticam: The Authority of the Vulgate and the Neo-Vulgate, in: *Landas. Journal of Loyola School of Theology* (Quezon City - Philippines) 16 (2002) 124-133.

12 Hagith SIVAN, Ulfila's Own Conversion, in: *Harvard Theological Review* 89 (1996) 373-386.

13 In the large litterature about life and work of holly brothers it is worth to mention an encyclical letter of John Paul II *Slavorum Apostoli*. It is the only encyclical of John Paul II consecrated to a human person (beside Mary). Even St. Joseph received »only« an exhortation.

14 Harold K. MOULTON, Translation Work, in: Stephen NEILL [and others] (Ed.), *A Concise Dictionary of the Christian World Mission*, New York 1970, 604. See also Glen G. SCORGIE/Mark L. STRAUSS/Steven M. VOTH (Ed.), *The Challenge of Bible Translation*. Communicating God's Word to the World, Grand Rapids 2003.

15 According to SIL it exists in about 680 languages of Africa, 590 of Asia, 420 of Oceania, 420 of Latin America and the Caribbean, 210 of Europe, and 75 of North America.

16 Schöneck-Beckenried 1966 (370 pp.), cf. Anm. 10.

17 As a good example of some cases there are some books about Madagascar: Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle*. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880), Paris 1991; Josef METZLER, Madagassische Bibelübersetzungen, in: *Neue Zeitschrift für Missionswischenschaft – Nouvelle Revue de science missionnaire* 17 (1961) 135-139; Matti PELTOLA, An Outline of the History of the Translation of the New Testament into Swahili, in: *Studia Missiologica Fennica* 1 (1957) 18-38.

of sacred texts to a narrower version. It is interesting that for many centuries in the Eastern Church, liturgical translation of psalms was based on the Septuagint version and not the original. Why was this so?

The other question of interest is: why did the first Christians write down the Gospel and New Testament texts in Greek, when Jesus in fact used Aramaic? It is true that Christians in the Roman Empire used Greek together with the majority of the society at the time, but eastern Christians (i. e. the Eastern Assyrian Church) used four Gospels in Aramaic. They translated »back« the Gospel message of Jesus into original language. In the east, Syrian and its dialects became the dominant language. The best known biblical version is *Peszitta*. There were also translations into Coptic, Ethiopian, Armenian, Georgian and Arabic.

Later, it was Africa and not Europe that began accepting Latin translations of the Bible (starting with *Vetus Latina*), not only in Christian communities but Judaic ones as well (parts of the Old Testament). Later, when the language became used throughout the empire, the Latin translation of the Bible became most prominent – this can be seen (up to today) in many Latin biblical quotations presented in some theological works. Among the various biblical translations, the Vulgata was often taken as authoritative. A similar rule was employed when it came to missionary translations into new languages. According to the Roman missionary guidelines, translations were supposed to be done on the basis of the Vulgata rather than the original texts.[10] Why this practice was continued for so long?[11]

In Western Europe for many centuries there were no problems translating texts into local languages. The translations into Gothic made by Wulfilas[12] are known, as are the translations into Celtic, and the translations into Slavonic by Cyril and Methodius,[13] but the majority of cases the question of national unity among Western Christians was of greater importance than pressing the local languages into liturgical use – and for this reason the number of translations remained small. There are, rather limited, attempts at translations (e. g. into Polish: Queen Zofia's Psalter).

A new wave of translations began around the time of the Reformation. Earlier, out of concern for preventing errors, access to biblical texts was limited – instead, biblical stories were popularized: these were easier to convey and put into everyday language.

Since the 19th century we see a renewed effort at translation into local languages, especially into local and, in particular, tribal dialects. Protestant institutions have done much work in this regard – *Summer Institute of Linguistics* and *Wycliffe Bible Translations*[14] being examples – but also in the Catholic Church we see efforts in this direction. Before there used to be great concern about access to sacred texts by people unqualified for their interpretation, today with the large amount of translations that Catholics are undertaking there exists somewhat of a new trend, perhaps even a renewed awareness about the translatability of the Gospels.

Most probably the Bible is the most translated book ever in the history. Approximately at least one biblical book exists in about 2500 languages.[15] That means the Bible is available at least in part to about 98 per cent of the population of the world. Wycliffe Bible Translators in their »Vision 2025« wants to begin by this year translation in every remaining language, wherever there is such a need.

For wider study in the Catholic perspective, a very good book on missionary biblical translations would be the compendium comprising numerous articles released by Johannes Beckmann under the title, *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*.[16] A mere description of this volume would make for interesting material.[17]

4 Liturgical translations

Liturgical translations are an often discussed and active subject, especially in light of Vatican II and the emphasis on liturgy in the vernacular. For centuries, the language of our liturgy was Latin. However, it was not the tradition of all Christians, since from the earliest centuries the liturgies of the Eastern Churches were also conducted in other languages. Slowly, however, this belief in the »canonical« nature of Latin form ended, and the bishops participating in Vatican II decided to change that.

The goal of this article is not to be a comparison of all the Catholic liturgical translations that have ever been made in all languages. What does appear worthy of a deeper look, however, is the question of how the adoption of liturgical translations matured during and after the Council and in what way they were put into practice. Michael Joseph King examined this on the basis of archival documents from the Council. His doctoral thesis is available in book form.[18] It would be interesting to see how the norms were put into practice based on selected translations (the criteria of translation could either be a language or translation of prayers for given days, e. g. Easter, Christmas, etc.[19]). Even a comparison of so fundamental texts as The Lord's Prayer or »Hail Mary« – similarities and differences in translations – makes for an interesting study.

Interest in the translatability of liturgical texts grew noticeably after Vatican II, though it has not been exhaustively examined yet. Comparing even familiar Mass texts shows some important differences among them.

Version	Beginning of the profession of faith	Number
Latin	Credo	Sing.
English[20]	We believe	Pl.
Polish	Wierzę	Sing.
French	Je crois	Sing.
Italian	Credo	Sing.
German	Wir glauben	Pl.
Spanish	Creo	Sing.
Portuguese	Creio	Sing.
Russian	Верую	Sing.

Version	Proclamation during preparation of gifts	Number
Latin	Orate, *fratres* ut *meum ac vestrum* sacrificium acceptabile fiat apud *Deum Patrem* omnipotentem	A, A, A
English	Pray, *brethern*, that *our* sacrifice may be acceptable to *God, the almighty Father*	A, B, A
Polish	Módlcie *się*, aby *moją i waszą* ofiarę przyjął *Bóg, Ojciec* wszechmogący	B, A, A
French	*Prions ensemble,* au moment d'offrir le sacrifice *de toute l'Eglise*	B, B, B
Italian	Pregate, *fratelli*, perche il *mio e vostro* sacrificio sia gradito a *Dio, Padre* onnipotente	A, A, A
German	Betet, *Brüder und Schwestern*, dass *mein und euer* Opfer *Gott, dem allmächtigen Vater*, gefalle	B, A, A
Spanish	Orad, *hermanos*, para que este sacrificio, *mio y vuestro*, sea agradable a *Dios, Padre* todopoderoso	A, A, A
Portuguese	Orai, *irmãos*, para que o *meu e vosso* sacrificio seja aceito por *Deus Pai* todo-podoreso	A, A, A
Russian	Молитесь, *браться и сёстры*, чтобы *моё и ваше* жертвоприношение было угодно перед *Богом Отцом* Всемогущим	B, A, A

Version	From the consecration of the Blood of Christ	Number
Latin	Qui pro vobis et *pro multis* effundetur	Version A
English	For you and *for all*	Version B
Polish	Za was i *za wielu* będzie wylana	Version A
French	Pour vous et *pour la multitutude*	Version A
Italian	Per voi e *per tutti*	Version B
German	Für euch und *für alle*	Version B
Spanish	Por vosotros y *por todos*	Version B
Portuguese	Por vos e *por todos*	Version B
Russian	За вас и *за многих*	Version A

It would seem that especially the differences in the third column are a significant theological and missionary challenge. It requires really prophetic audacity to find correct word for the prayer life of so many people.

In other examples one can notice the translation of the word »rore« (dew) as »by the power« in the majority of cases[21]: »Spiritus Tui *rore* sanctifica«, which means »bless these gifts *by the power* of Your Spirit« (2nd Eucharistic prayer, 1st epiclesis). In the first Eucharistic prayer, in the Polish version, the name of the Holy Spirit is mentioned in the first epiclesis – this is absent in the Latin text. In addition, in the Polish translation of the second anaphora, the holy name is given whereas in the original text it is absent. Similarly, the acclamation concluding the Eucharistic prayer in its Polish version does not have »through Him, with Him and in Him«, but »through Christ, with Christ and in Christ«.

It may seem that these are not huge changes – but taking into account how many small changes of this nature exist, and the vast number of languages involved, it becomes clear that we are praying with slightly differing texts. Because the texts themselves shape prayer, they are very important and sensitive sources of formation of Catholic faith all over the world.

Another area of interest worth studying are the »hermeneutic norms« concerning Catholic translations of liturgical texts given in the fifth directive regarding the correct application in practice of the Constitution of the holy liturgy, *Liturgiam authenticam* of March 28, 2001[22]. Can we read them as a guide to prophecy?

This directive reminds us that the »catholicity« of the Roman liturgy is characterized by its receptiveness to local texts, songs, gestures and practices. It allows us to transcend the original criteria, such that local prayers and symbols become prayers of Christians in all places and times.

Among the open-ended questions remains the choice of languages into which liturgical texts are to be translated. The languages in question cannot have too few speakers. There is also a need to distinguish between proper languages and dialects.

18 Michael Joseph KING, *The Competence of the Conference of Bishops Relative to Vernacular Translations of Liturgical Books*, Romae 1987.

19 Anthony Oliver UWREH ECHIEGU, *Translating the Collects of the Sollemnitates Domini of the Missale Romanum of Paul VI in the Language of the African*, Münster 1984; Cesare GIRAUDO, Prière eucharistique et inculturation. Jalons pour le Synod d'Afrique et de Madagascar, in: *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 71-200.

20 I am writing this text not having yet the new English Missal translation. There might be some changes in it.

21 In the Ukrainian version, however, the word »dew« remains unchanged.

22 Here I present only this last, fifth directive. One can also find interesting insides in the previous, especially in the fourth, which was concerned with inculturation: *The Roman Liturgy and Inculturation* by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments issued on January 25, 1994.

Translators, too, need to be selected from those who are educated and experienced in such pursuits; the adoption of specific language to liturgical use can decisively affect the development of a given language. Financial realities must also be taken in to account, as must technical requirements for doing the translations and later printing the liturgical texts.

According to the directive, the translation itself should above all be a truthful and exact rendering of the original texts. An exemplary Latin text must be used as the basis, and the translation must retain the dignity, beauty and complete doctrinal matter of the original. This is all the more important in the case of cultures that have only recently accepted faith in Christ. Care must be taken when using terminology from other faiths or other Christian denominations, so as not to lead the reader into misunderstandings or errors.

The document reminds that one must be especially careful when adopting impressions from other religious traditions.

Since liturgical texts must be treated more as the voice of the Church at prayer rather than the voice of individuals or even certain groups, the rendered texts should be free from excessive use of fashionable expressions.

Because liturgical translations also create a certain sacral style in each language, it may so happen that a certain style of speaking they contain differs from that of the everyday language. School texts cannot be used as material for liturgical translations. Therefore, sometimes it is worthwhile to consult the »classic« version in a given language.

Signs and images contained in the texts, as well as matters relating to practice, should speak for themselves – therefore no additional interpretations or clarifications should be given which do not exist in the original texts. The directive gives certain specific norms:

1 Where reference is made to God Almighty or individual persons of the Most Holy Trinity, truth of tradition should be retained and the practice of each language in terms of gender.

2 Special care should be taken to ensure that the compound phrase »Son of Man« be translated precisely and exactly. The great Christological and typological meaning of this phrase makes the retention of this compound throughout the entire translation crucially important – and a grammatical rule should be applied to ensure that this remains the case.

3 The term »fathers«, found in many places in the Bible and liturgical texts put together on the urging of Church authorities should be translated into the masculine form using the proper form in each language, dependent on context – where it applies to patriarchs or the kings of the chosen people in the Old Testament, or to the Church Fathers.

23 Here we see problem in Polish, because in Polish »Church« is of male grammatical gender.

24 Anscar J. CHUPUNGCO, Liturgiam Authenticam: Translation in the Service of Inculturation, in: *Landas. Journal of Loyola School of Theology* (Quezon City-Philippines) 16 (2002) 118-123.

25 Therefore, it is difficult to understand why now Christians in Indonesia are not allowed to use this word for their translations. Political and religious reasons are influencing this.

26 See for instance Kim SANGKEUN, *Strange names of God*. The missionary translation of the Divine Name and the Chinese responses to Mateo Ricci's ›Shangti‹ in late Ming China, 1583-1644, New York 2004.

27 For instance Bernard BOUBA, Notes sur la nomination de Dieu chez les Samba du Nord-Cameroun. Dieu est-il Venèb ou Yaama?, in: *Afrique et Parole* (1973) 39-40, 80-82; Samuel G. KIBIDO, The interaction of the traditional Kikuyu concept of God with the biblical concept, in: *Cahiers des Religions Africaines* 11 (1968) 223-237.

28 See Antonino ROMANO, *Percorsi della catechesi malgascia*. Un contributo alla riflessione teologico-catechetica, Messina 2003; Manuel Alberto CARVALHO VICENTE, *Un essai de catéchèse inculturée dans le diocèse de Mananjary (Madagascar)*. Analyse et évaluation critique du Livre »Kristy Zanaka«, Porto 1999; Kari MASON, The Christian share in Malagasy Literature, in: *The International Review of Missions* 42 (1953) 178-183; Marc R. SPINDLER, Theological Developments in Madagascar, in: *Exchange* 12 (1983), 35, 1-43.

29 Pamela M. BINYON, *The Concepts of* ›Spirit‹ *and* ›Demon‹. A Study in the Use of different Languages describing the same Phenomena, Frankfurt a. M. 1977.

4 If possible, and where applicable, the word for »Church« should retain its feminine gender instead of the neutral, in each language into which translations are made.23

5 Phrases denoting familial relations or others such as »brother«, »sister«, etc. which, depending on the context are clearly either of the masculine or feminine gender, should be retained as such in the translations.

6 The gender of angels, demons, pagan gods and goddesses should, in so far as possible, be retained in the new language as they were in the original.

In addition, all vague phrases should be avoided. The translations should present the eternal treasure of prayers in a wording that can be understood in the »cultural context« for which they are intended. For this reason, true liturgical prayer is not only shaped by the spirit of the culture, but lends itself to the creation of culture. The law of prayer (*lex orandi*) should always be in agreement with the law of faith (*lex credendi*) and strengthen the faith of Christians. In this sense I am convinced that the work of translator is really a ministry of the prophet, who will give the rule of prayer for so many Christians of a given language.

These rules would seem to give a clear picture of current rendering practices – but calls are growing for a change in approach to the first translations made after Vatican II. At that time, certain norms were presented differently.[24]

5 Translations of elementary theological concepts

The last section of this essay concerns elementary theological concepts used in extra-Biblical and extra-liturgical texts – e. g. basic prayers, catechisms and popular religious songs. This is such a huge field that I will not develop it here, but only highlight few basic insides.

The first question is how to translate the concept of »God« in a Christian understanding, into new languages. From practice it is known that usually the most available word is taken directly from the culture at hand: at times directly from the language, but at other times borrowed and somehow modified. Christian Arabs, before the time of Mohamed (and even until today) use the word »Allah« to denote the God of their faith.[25] Perhaps the best known historical conflict in this area was that of which word to use in Chinese – right from the times of the Jesuit missions.[26]

To summarily present this topic it would be necessary to examine many translations.[27] Here I will only mention one example relating to finding the correct word in the Malagasy language. The oldest catechisms used the term *Zanahary* (a word similar in meaning to »Creator«). However, the experience of Malagasy Christians and the inexact correlation of this term with the concept of a personal God resulted in the later acceptance of the word *Andriamanitra* in the majority of examples.[28] Interesting as well is the problem of translating concepts surrounding spirits.[29]

Beyond the word and explanation of the concept of »God«, the search for adequate translations of terms such as »Church«, »redemption« and »sacraments« would also make for interesting study. Unlike »God«, which basically exists in all languages and cultures (although not necessarily in the sense of personal God revealed in Jesus Christ), these concepts did not exist prior to the arrival of the Gospel in many lands and cultures. These terms had to be created by missionaries and first Christians involved in the work of translation. In many African languages, for example, the words used were formed based on local adaptations from English or French words. Certain languages were open to such borrowings and neologisms; others resisted them.

There are many works on African languages. No less interesting, although less known example might be Native Canadian languages. Here I would like to mention only many interesting catechetical translations into languages of First Nations in Canada undertaken in the 19th and early 20th centuries.[30] But the continent of Asia might be especially interesting field of research because most often there existed languages before the arrival of the first missionaries[31]. This is very interesting field of interaction of these two linguistic »worlds« with their worldviews and philosophies.

6 Conclusion

As can be seen even in this short essay, in speaking about translatability of the Gospel we not only have in mind correct translation from a linguistic perspective. The Gospel is the Good News about the salvation offered to us through Jesus Christ. This truth must be specifically expressed in concepts that may be foreign to the cultures of evangelizing missionaries.[32] As we saw in the biblical example, the term »Messiah« is not the same as »Kyrios« – the term which the Christian community at Antioch used to refer to Jesus. Both terms, however, are correct and accurate. The translatability of the Gospel is more than language exercise; it is also a question of the translatability of faith. The active subject in it is not so much one gifted missionary/linguist but rather the believing community, i. e. local Church under the guidance of the Holy Spirit. Therefore, we need not only linguistic but also theological criteria for this discernment.

To elaborate a theology of translation of the Gospel Message would be really a prophetic challenge. An introductory examination of this question shows that it would make for an interesting topic to study in-depth.

30 Gaston CARRIÈRE, Contribution des missionnaires à la sauvegarde de la culture indienne, in: *Études Oblates* 31 (1972) 164-204; Victor Egon HANZELI, *Missionary Linguistics in New France*. A Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages, The Hague 1969; Osvaldo F. PARDO, *The Origins of Mexican Catholicism*. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico, Ann Arbor 2004.

31 See for instance Peter C. PHAN, *Mission and Catechesis*. Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam, Maryknoll 2005.

32 See Kenneth R. ROSS, Vernacular Translation in Christian Mission. The case of David Clement Scott and the Blantyre Mission, 1888-1898, in: *Missionalia* 21 (1993), 1, 5-18; Venance SEENGA, *The Contribution of the Swahili Language to Evangelization in North-East Tanzania 1858-1885*. Reference is made mainly to the Holy Ghost Fathers' work, Romae 1982; Jules GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris 1975; Pascal LAHADY, Pour une réinterpretation du christianisme dans les jeunes Églises, in: *Telema* 1 (1978) 39-52; Günter RENCK, *Contextualization of Christianity and Christianization of Language*. A Case Study from the Highlands of Papua-Neuguinea, Erlangen 1990; Francis ANEKWE OBORI, Towards African Model and New Language of Mission, in: *AFER* 43 (2001), 3, 111-133.

Zusammenfassung
Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Übersetzbarkeit der Bibel in indigene Sprachen. Hierbei handelt es sich um eine wahrhaft prophetische Dimension missionarischer Aktivität, weil die neue Sprache nicht nur die Botschaft zu übersetzen hat, sondern auch neue Konzepte schaffen muss. Einige Wörter, wie etwa *Gott*, existieren in der Mehrzahl der Sprachen, wenngleich auch nicht immer im Sinne eines persönlichen Gotts, der sich in Christus offenbart. Konzepte aber wie Kirche, Gnade oder Sakramente müssen erst erarbeitet werden. Diese Themen wurden mehr und mehr offensichtlich, als man die ersten einheimischen Katechismen und Gebte sowie Lieder schuf, und auch die Übersetzungen der Bibel, sowie neuerdings – nach dem II. Vatikanum – Übersetzungen in Bezug auf die liturgische Praxis.

Abstract
This paper addresses the issue of the translatability of the Bible into indigenous languages. This is truly a prophetic dimension of missionary activity because the new language must not only translate the message, but also create new concepts. Some words such as God exist in the majority of languages, though not always in the sense of a personal God who reveals Himself in Christ. Concepts such as Church, grace, or sacraments, however, still have to be developed. These issues became ever more apparent when one composed the first native catechisms and prayers along with songs and also the translations of the Bible, as well as recently – after the Second Vatican Council – when translations relating to liturgical practice had to be prepared.

Speaking of God in China

Matteo Ricci's inspirations for today[1]

by Gianni Criveller

During the late period of Chinese Ming dynasty (XVI century), the Pearl River city of Zhaoqing 肇慶, in the southern province of Guangdong, enjoyed a special authorization for trading with the Portuguese in Macao. In 1583, two Italian missionaries of the Society of Jesus, Michele Ruggieri (1543-1607) and Matteo Ricci (1552-1610), obtained permission from the Prefect Wang Pan 王泮 to establish the first Catholic residence on the Mainland. From Zhaoqing, Ricci continued his ›ascent‹ to Beijing, establishing along the way three more residences. Reaching Beijing was a crucial feature of Ricci's strategy. He arrived at the capital in 1601, and he died there in 1610, after realizing one of the most fascinating religious and cultural adventures in human history.

Ricci was a missionary who never gave up elaborating strategies to achieve his objectives. His enterprise and his methodology hold relevant insights for us today. In this paper, I will present some aspects of Ricci's mission that seem to me particularly relevant both for evangelization and for China today. The first aspect is the absolute necessity for ›inculturation‹, called ›accommodation‹ by Ricci. I will illustrate Ricci's engagement first with Buddhism and then with Confucianism; and the effort of naming God in a way that would make sense to the Chinese. I will then present the topics of reason and faith as the two major ways through which Ricci communicated the Christian message to the Chinese. He did so by looking for the ›light of reason‹ in Chinese classics, and writing two different kinds of religious books. These were catechisms and Christian doctrines, and they were aimed at different audiences. The Chinese cultural elite was enamored of communication through books and images: therefore Ricci exerted his utmost effort creating visual products such as books and maps.

China, nowadays, is a hotbed of new cultural, social and religious phenomena. A sense for a change is felt today, somewhat similar to the late Ming period, which led to the collapse of the last Chinese dynasty and the rise of the Manchu-Qing dynasty. The phenomena of Christianity fever in twenty first century Chinese society and the movement of the Cultural Christians in academic institutions are two significant elements of today's cultural and religious landscape. Ricci's attention to the religious context; the emphasis he put on communicating though the most advanced media and the positive relationship he draw between faith and science, is very much relevant for today's China. Public education is imbued with atheist scientism, which condemns religious belief as unscientific and false. Ricci defined both Christian faith and science as »Heavenly Studies«, tianxue 天學. As a consequence

1 The present text is based on previously published essays by the author. In particular: Gianni CRIVELLER, *Matteo Ricci, Missione e Ragione*, Milano 2010; ID., Parlare di Dio in cinese. La lezione di Matteo Ricci per i nostri giorni, in: *Credere Oggi* 2 (2007) 95-106; ID., *Portrait of a Jesuit, Matteo Ricci*, Macao 2010; ID., The Missionary Method of Matteo Ricci, in: *Tripod* 158 (2010) 13-54; Sources: *Fonti Ricciane*: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, ed. Pasquale M. D'ELIA, SJ, 3 vols., Rome 1942-1949. These volumes contain Ricci's account of his mission in China, written in 1609-1610, entitled: *Della entrata della compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*; Matteo RICCI, *Lettere* (1580-1609), ed. Francesco D'ARELLI, Macerata 2001.

2 Ricci to Costa, Nanjing 14 August 1599, in: RICCI, *Lettere* (note 1), 361-362. All translations from Italian are my own.

3 Ibid., 362.

4 Ricci to Costa, Beijing 6 March 1608, in: RICCI, *Lettere* (note 1), 455.

his scientific production resulted as an integral part of his mission of evangelization. This approach would inspire contemporary Chinese people to look at the relationship between science and religious faith from a new perspective.

Finaly, there is one word that might summarize Ricci's humanistic approach and missionary method: friendship. Ricci, so different from most of his contemporaries, was extraneous to any arrogance and aggressive attitude toward the »other one« and the »different one«. Friendship was the virtue that allowed him deep penetration into a society that appeared, at the beginning, so different and distant. Mission as inculturation, as cultural dialogue and as friendship: these are inspirations deriving from Matteo Ricci's legacy.

1 Paul and Matteo

Matteo Ricci was indeed an ingenious missionary, and one capable of marking an epoch in evangelization. I am struck by the various points of contact between the missionary strategies of Matteo Ricci and Paul of Tarsus. Both had precise objectives, which they sought to achieve with great determination. They were flexible about the means of accomplishing them, adapting strategies and approaches to their various situations and experiences. They learned from mistakes and failures without ever losing sight of their goals of preaching the Gospel and founding Christian communities.

Ricci and Paul did not aim to baptize everyone they happened to meet. Paul even boasted of the fact that he did not baptize many people, (1 Cor 1:14-17). Similarly Ricci did not baptized extensively, as his successors would had done. Both Paul and Matteo spent their energies at creating well-founded Christian communities, which were self-sufficient and able to expand by creating new areas of evangelization. These communities were located in the most important urban centers. The major cities were thus preferred over small towns and the countryside.

Ricci aimed at influencing Chinese society as a whole and at establishing small and legitimated Christian communities, able to expand in freedom and security. Obtaining the trust and the approval of the central authorities was a prerequisite leading to mass conversions among the population at large. After securing the toleration of Christianity from the authorities, it would be safe to evangelize the population at large all over China.

On August 14, 1599, Ricci wrote with amazing clarity and openness to his friend, Gerolamo Costa, rejecting criticism from those who pointed out that progress in China was much slower than in other missions. »We can be very successful here and can even be considered superior to the other missions that are said to produce wonderful things. Here in China, this is not the time for either reaping or even sowing, but of opening the wild woods [...]. Others will come and they, with the grace of the Lord, will write about conversions and the fervor of the Christians, but you should know that it is first necessary to do what we do. [...] It seems to us that the best result that we can achieve at the present state of this enterprise is to gain, little by little, the respect of the people and to remove any suspicion on their part. Only then, can we hope for conversions. In this matter, by the grace of the Lord, we achieved much more in a few years than one could have hoped to achieve in many years. After all, China is China.«[2]

Once the freedom to preach was granted, Ricci believed that it would be possible to »convert an infinite multitude of them in a short time«.[3] In 1608, writing to Costa again, Ricci reiterated the notion that »in these beginning times it is more useful to have few, but good, converts, rather than many, who may be less suited to carrying the Christian name«.[4]

A similar concept was expressed on August 22, 1608, in a letter to Superior General Claudio Acquaviva: »Father, please consider that the success of our apostolate here is not to be evaluated from the number of Christians only, but from the foundation we are establishing for a very big enterprise«.[5]

Paul of Tarsus never lost sight of the importance of the connection with Jerusalem, and similarly Ricci never lost contact with Rome. He spent his nights, as his biographers tell us, writing long and numerous reports and letters. Time and energy were spent translating the cultural, scientific, humanistic, philosophical and religious experiences he acquired at the Roman College into Chinese. This was an exhausting work, which surely shortened his life.

Paul aimed at Rome, the final destination of his mission, to the point that his missionary activity can be interpreted as a progressive move toward Rome. At least Luke offers this interpretation of Paul's mission: a journey, an ideal and material gleaned from his experiences on his way from Jerusalem to Rome.

Similarly Ricci made his mission an ascent from Macao to Beijing, the capital of Chinese Empire, founding Christian communities in main cities located in that directional line: Zhaoqing, Shaozhou (today Shaoguan), Nanchang and Nanjing. In 1595, following the drowning of his Chinese companion, Joao Barradas, the impossibility of continuing to travel to Beijing with Minister Shi Lou (identified by the Jesuit sinologist Pasquale d'Elia as Shi Xing 石星) and the failure of his first entrance into Nanjing, caused Ricci to suffer a moment of great despair. As occasionally happened to Paul, Ricci said that he overcame that difficulty through a dream. It took place on June 25 or 26, 1595, and was related in Ricci's biography written in Chinese by Giulio Aleni in 1630. Ricci, himself, recalled the dream on two occasions. The first was in a letter to Gerolamo Costa on October 28, 1595, only 4 months after the dream; the second mention of it was in 1609, in his account *Della entrata*.[6] The narration in the letter to Costa is particularly interesting because when Ricci wrote it, he could not possibly have known whether the prediction would be fulfilled or not. The missionary wrote that an unknown man, who identified himself as the Lord, encouraged him, promising him that he would finally settle in the capital. The dialogue ends with these words: »Then I threw myself at his feet, and weeping bitterly, I said: ›So, Lord, since you knew this, why you did not help me until now?‹ He answered: ›You will go to that city – and it seems that he showed me Beijing – and I will help you there.‹«[7]

This dream echoes Ignatius of Loyola's vision in La Storta (Rome) in 1537, but it calls to mind also two visions of the Apostle Paul, mentioned by Luke in Acts: the ›Macedonian man‹ (Acts 16:19), and especially, ›Jesus‹ prediction about Paul going to Rome (Acts 23:11).

In 1597, Valignano appointed Ricci as Superior of the Mission in China, and strongly urged him to »enter the King's Court in Beijing, because the permanence of the Fathers' residence in China would never be secure until it was approved by the King«.[8] After the failed attempt of 1598, Ricci completed the seventh and final stage of his journey, reaching the capital, Beijing, in January 1601. In the capital Ricci's aimed at obtaining from the Emperor the permission to preach the Gospel in freedom and security. Emperor's formal permission for Christian preaching was not obtained. However the same result was in fact achieved when, after Ricci's death in Beijing, a piece of state land was granted for his burial. That meant that Christianity was going to stay in Chinese society.

5 Ricci to Acquaviva, Beijing 22 August 1608, in: RICCI, *Lettere* (note 1), 496.

6 *Fonti Ricciane* (note 1), I, 355-356.

7 Ricci to Costa, Nanchang 28 October 1595, in RICCI, *Lettere* (note 1), 290.

8 *Fonti Ricciane* (note 1), II, 4.

2 Dressed in Buddhist fashion

When taking up residence in Zhaoqing Ricci and Ruggieri shaved their heads and dressed in Buddhist-style robes. Only under these conditions could the local prefect justify their presence, which was otherwise not admissible under imperial law. In traditional society there was hardly such a thing as casual clothing: everyone's identity had to be identified by his/her dress. Wearing Buddhist-like robes was also a sign that theirs was a religious and not a commercial or military mission as people, knowing about the Portuguese outpost of Macao, might otherwise suspect. Ricci and Ruggieri did not know that a millennium before, Christian missionaries to China had experienced something similar. Monks of the Eastern Syrian Church coming from Baghdad traveled along the Silk Road, a route where people met and different cultures and religions interacted, and arrived in to Changan, capital of the Tang Dynasty (near present-day Xian) in the year 635. Buddhist monks translating Buddhist scriptures from Sanskrit helped Christian monks to translate into Chinese the Christian texts they brought with themselves. As a consequence, first Chinese-Christian texts in VII-VIII centuries adopted Buddhist and Taoist terminology to express Christian concepts.

But let's return to Ming China. Coincidentally, Zhaoqing's prefect request for the missionaries to dress as Buddhist monks matched the directives from Jesuit Visitor for Asia Alessandro Valignano (1539-1606), who promoted accommodation (called by him *modo soave*, ›gentle way‹) as the new missionary policy for East Asia.

The accommodation method, central in Jesuit missionary activity, is a concept that has its theological roots in Thomist thought and in the writings of Erasmus of Rotterdam. According to Elisabetta Corsi it was an instrument or a hermeneutical device, particularly apt to address complex religious and cultural challenges, and their doctrinal implications.

On their Zhaoqing residence, near to a famous pagoda, the Italian missionaries hung two dedicatory plaques with the words 僊花寺 Xianhua Si, ›Temple of the Immortal's Flower‹ and 西來淨土 Xilai Jingtu, ›Pure Land from the West‹: these expressions clearly belong to Buddhist and Taoist terminology. In fact, the local population referred to the missionaries as 和尚 heshang or 僧 seng, Buddhist monks. The missionaries introduced themselves as ›Buddhist monks from India‹ (天竺國僧 Tianzhuguo seng) or ›monks from the Western Pure Land‹ (西來淨土和尚 Xilai Jingtu heshang). In the eyes of most people, the missionaries might have appeared as true Buddhists, possibly the initiators of a new Buddhist school, among the dozen already in existence.

It would be a mistake, however, to think that Ricci and Ruggieri acted as Buddhist monks and did not proclaim their Christian faith. In fact sources prove that in the early days, Ricci and Ruggieri were rather traditional in their preaching. Only later did Ricci, who was a pragmatic man, partially change this initial method, adapting it to the context in which he lived and to new circumstances. Ricci did not initiate his mission with a predefined strategy, he rather learned from accidents, mistakes and from opponents. He took advice from Chinese friends and associates and continued a systematic study of Chinese culture. His strategy and method changed in accordance with what he learned through experience. In this respect he was a humanist of the Renaissance, an early modern pragmatic man. He was devoted to his cause, tenacious in his objectives, and flexible in his methods.

3 Dressed like a Confucian literatus

Ricci, a man of letters and not a monk or a mystic, did not act like a Buddhist monk, and he did not feel at ease appearing like one. He felt much more at home as a citizen of the humanistic culture, as a *literatus*. After years of studying the classics, Ricci was ready for a change, for a new role in society. In the mid 1590s Ricci adopted the dress of the Confucian scholars, following the advice of his friends; with the permission of his Superior Valignano and especially acting in accordance with his philosophical and humanistic training. From then on, Ricci looked at Confucianism as a point of contact with his preaching and adopted a very critical attitude towards Buddhism and Taoism. His approach toward Chinese culture and religion is best summarized by the four-character sentence: 補儒易佛 *buru yifo*, ›perfect Confucianism and displace Buddhism‹.

As for Confucianism, Ricci noted that many passages in the Chinese classic texts were in harmony with Christian teaching. In his main writing, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (天主實義 *Tianzhu Shiyi*, 1603), Ricci offered a Christian representation of Chinese cultural and religious context, based on his own original interpretation of the Chinese classics. In 1609, in a letter to the Vice Provincial Francesco Pasio in Japan, Ricci gave a theological interpretation of the Confucian texts: »By carefully examining all these books, we shall find very few matters against the light of reason and very many conformable to it. [...] And we can very much hope in the divine mercy that many of their ancestors have been saved by observing the natural law with the help that God shall grant from his goodness.«[9]

Ricci proposed a parallel between the relationship of Christianity with Greco-Roman culture and that of Christianity with Confucianism, beginning a process of inculturation, which had the same dignity and difficulties of inculturation in the Greek-Latin world. The communality between Confucianism and Christianity is »the light of reason«; »the natural light«. In *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci illustrates the doctrines that »in some way, can be proved by natural reason and understood with the natural enlightenment.«[10]

In accordance with reason was Mencius (371-289 BC), who stated that »He who has completely developed his mind, knows his nature. He who knows his nature, knows Heaven« (Book 7, Part 1, Chapter 1). Confucius, according to Ricci, was ›another Seneca‹, and the Four Books ›good moral documents‹. The distinction between the original teaching of the Classics and the later Neo-Confucian commentaries is a key point in Ricci's understanding of Chinese thought as he asserted that ancient Chinese believed in God the creator. The ancient terms 上帝 *Shangdi*, ›Sovereign from above‹, and 天 Tian, ›Heaven‹, are not impersonal and immanent but personal and transcendent. Therefore Ricci adopted the terms *Shangdi* and *Tian*, together with the neologism, at least then it was perceived as such, and Tianzhu, ›Lord of Heaven‹, to translate the name of God. Ricci rejected as immanent and materialist Neo-Confucianism, the dominant philosophical movement derived from commentaries of Zhu Xi (1130-1200), which allowed Confucian thought to be contaminated by Buddhist and Taoist doctrines.

9 Ricci to Francesco Pasio, Beijing, 15 February 1609, in RICCI, *Lettere* (not 1), 518.
10 *Fonti Ricciane* (note 1), II, 289-298.
11 Ricci to Acquaviva, Beijing, 8 March 1608, in: RICCI, *Lettere* (note 1), 470.
12 Ricci to Pasio, Beijing 15 February 1609, in: RICCI, *Lettere* (note 1), 419.
13 Ibid., 417.

4 The Great Father-Mother

One of the most remarkable terms employed by Ricci and his companions from the early days of their mission to name God was *Da Fumu* 大父母 or ›Great Father-Mother‹. This expression then occurred frequently in Chinese Christian literature used both by the missionaries, especially Giulio Aleni, and by the converts, particularly Yang Tingyun楊廷筠 and Wang Zheng 王徵. The term's recondite origin is in Chinese cosmogony, where the concept of yang 陽, male element, and yin 陰, female element, are quite central. Great Father-Mother is a term that designated both the emperor and the local authorities.

Yang Tingyun, one of the pillars of the early Chinese Catholic Church, developed a Christian interpretation of this typical Chinese expression. To regard the universe as one's own Father and Mother implies that all human beings should be regarded as one's own brothers and sisters. The term also refers to the relationship between parent and child, which reflects the close relationship between God and humankind. The abandonment of the term Great Father-Mother is particularly regrettable in view of the search for inclusive language in contemporary theology, a language that wishes to avoid any masculine connotation of God.

5 »Books speak better than the mouth«

In the kingdom of China, where ›letters are very precious‹, Ricci considered writing and printing books as an essential element in the success of his mission. This was stated plainly in one of his last letters to the General Claudio Acquaviva, written in Beijing on March 8, 1608: »For this purpose, I do everything possible so that all our fathers diligently study the Chinese books and strive to learn to write in Chinese. Because, indeed, although it seems incredible [to many Europeans], in China one can do more with books than with speech.«[11] This conviction was affirmed and articulated in an important letter to Pasio (1609). Ricci said that it was necessary that the missionaries really know the Chinese books, because, for a fruitful apostolate »*knowing our own things but not knowing theirs does not help much, and You, Father, will clearly see how important this point is.*«[12] Ricci emphasized the importance of books, using an evocative picture: »The third point is about how easy it will be to propagate our holy Christian religion through books. They reach everywhere without impediment. They talk to more people, and continuously say things in a fashion more considerate and accurate than one can say orally.«[13]

6 Catechism and Christian Doctrine

One major piece of evidence of accommodation as a hermeneutical device is to be found in Ricci's method of writing religious books and preaching his religious message. In his letters and other writings Ricci illustrates his method based on the sharp distinction between catechism and Christian doctrine, which follows the distinction between reason and faith. Ricci's *Catechism* (i. e. *The True Meaning of the Lord of Heaven*) is a presentation of basic concepts such as the existence of God and the retribution of good and evil, in dialogue with Confucian scholars, and in dispute with Buddhists and Taoists. This presentation is based on the light of reason, shared by all human beings.

The *Christian Doctrine* (天主教要 *Tianzhu jiaoyao*, literally »The Essential Things of the Doctrine of the Lord of Heaven«, 1605) gave a full account of Christian doctrine for catechumens and believers: the doctrine of the Trinity and of Christ, the sacred Scriptures, the sacraments, the precepts of the Church and Christian prayers. These teachings, that lead to the actual faith, needed the presence of the missionary to explain them and to guide the listener into the church.

7 Indirect and direct preaching

After becoming an expert in Chinese socio-cultural dynamics, Ricci applied the distinction between reason and faith, between catechism and *Christian doctrine* to his oral preaching. He adopted *indirect preaching* and *direct preaching* according to whether his interlocutors were literati (practice of indirect preaching) or catechumens and neophytes (practice of direct preaching). When practicing indirect preaching in his meetings with the literati, Ricci employed dialogue and disputation in a manner similar to the style of argumentation found in both Chinese and Western classical texts. His conversations initially dealt with scientific, ethical and philosophical topics, elaborating on similar points in Chinese and Western classical texts in support of his arguments. Ricci would then turn the conversations towards a discussion of religious and ethical beliefs, such as the existence of God, the immortality of the soul, and the reward of good and evil in heaven and hell. In his conversations with visitors and literati, Ricci did not necessarily speak about the beliefs proper to the Catholic faith. A complete catechetical instruction was given only to those who desired to embrace the Catholic religion. Ricci's policy was that specific religious teaching was to be offered only upon request. In this way, consciously or not, Ricci followed the style of Buddhist masters, especially those trained in the Zen school, who offered their teaching only after their disciples proved able to appreciate it.

Clearly the purpose of the written catechisms and of the indirect preaching was to discuss matters of faith; while the purpose of the written Christian doctrines and direct preaching was to teach and practice the faith. The content of the catechisms and indirect preaching could change, according to the writer and speaker, the readership and audience, the circumstances, the culture, and so on. The Christian doctrines and the direct preaching, on the other hand, did not change: they transmitted the non-changeable essentials and the texts were normally printed anonymously, as Ricci did in 1605.

Ricci studied scholastic theology which teaches that doctrines such as the existence of one God and the retribution after death belong to natural revelation and can be accepted with the light of reason, that is, rational arguments. Ricci consciously applied the distinction of scholastic theology between the apologetic presentation (natural revelation) and the dogmatic one (positive revelation); between Reason and Faith, to his religious writings and oral preaching. By understanding this essentially theological distinction, clearly illustrated by Ricci himself, one would avoid an inaccurate evaluation of Ricci's missionary method.

14 Manuel DIAS, 天問略 *Tianwen lüe*, in: Li Zhizao (edited in 1626 by)/吳相湘 Xiangxiang WU/方豪 Hao FANG (Ed.), 天學初函 *Tianxue Chuhan*, 6 vols, Taipei 1965, V, 2619.
15 Ibid., V, 2630.
16 Galileo GALILEI, *Il Saggiatore*, Milan 1965, 38 (translation from Italian by the author).
17 *Fonti Ricciane* (note 1), I, 208.

8 The Scientific Apostolate

Modern critics have charged Ricci with the accusation of manipulating science as a trick to get conversions. This allegation has no ground. Science was much more than a tool; it was part of the Jesuit humanistic and theological vision of the world. Ricci's advanced scientific training at the Roman College, where he was a pupil of scientists such as Christopher Clavius, would prove otherwise. The presentation of Western knowledge was meant to elevate Ricci's and his companions' personal prestige and to show the value of Western culture and, consequently, the value of the missionaries' religious doctrine. Introducing themselves as scholars of material heaven, they hoped to be trusted as scholars of the metaphysical Heaven as well.

Matteo Ricci has been occasionally charged with mixing astronomy and theology. However, such an accusation is anachronistic since the rigid religion-science dichotomy was unknown in the early seventeenth century. In fact, it is not universally accepted by contemporary scientists either. 天學初函 *Tianxue chuhan* (First collection of heavenly studies) is the title of a compilation from 1626 of twenty previously independent writings on 天學 *tianxue* or ›heavenly studies‹ edited by 李之藻 Li Zhizao. Heaven is the object of the studies, and understood in a broad sense: studies concerning heaven (the sky, i. e. astronomy) and Heaven (God, i. e. theology). The modern division, or even the opposition, of two branches of learning does not belong to seventeenth-century science. The Jesuit China missionary Manuel Dias explained his concept of ›heavenly studies‹ in the preface to his 天問略 *Tianwen lüe* (Treatise on astronomy; published in Beijing, 1615).[14] *Tianxue* links Heaven, the Creator, to the study of the heavens, his creation. The Creator set the heavens revolving, and astronomy (天文 *tianwen*) is the science of observing the movements of the heavens but also relates to theology (天主事 *Tianzhu shi*) since 天主 *Tianzhu* (Lord of Heaven) is its origin and its final fulfilment (益學永學 *yixue yongxue*).[15] Again it is evident that in sixteenth and seventeenth European academic training ›secular‹ and ›sacred‹ sciences are not separated and opposed to each other but rather part of a unified and coherent curriculum. Astronomy belonged to mathematics; mathematics to philosophy, and philosophy was propaedeutic to theology, the last and highest-ranking of the academic disciplines. Galileo's saying in *The Assayer* that ›The universe cannot be understood without first learning the language and the characters in which it is written. It is written in mathematical language‹[16] also shows that mathematics and astronomy were perceived in relation to theology, not in opposition to it.

Ricci and his fellow Jesuits considered their religious message and European science an integrated whole, precisely called ›heavenly studies‹, where science and theology supported each other and both were presented in rational terms. For the Jesuits and Chinese converts this was self-evident, while a number of Chinese literati opted for a separation: they showed an interest in European sciences and their practical application, while remaining indifferent or even objecting to the ›superstitious talk‹ about the Lord of Heaven.

A similar meaning had Ricci's well-known activity of mapping. He called the map »*the best and most useful work that could have been done at this time to enable China to give credit to the things of our Holy Faith*«[17]. Ricci produced six editions of his famous map. This experience was cultural, scientific and religious. Drawing maps of the Earth was not only a tool of missionary strategy, but involved a religious worldview. For the Jesuit cartographer, maps were not only a visual representation of geography, but they were

a way to know and understand the work of creation. Understanding the universe with scientific accuracy meant knowing God and creation. Knowing the Earth and drawing it on a map meant participating in the work of creation.

In his map, Ricci did not put China at the center of the world, nor did he represent it as larger than other countries. The central meridian falls in eastern Japan, leaving Europe, Africa and Asia in the west (i. e. to the left of the observer) and North and South America in the east (i. e. to the right of the observer).

It is well known that Ricci introduced various European scientific notions into China from disciplines such as mathematics, astronomy, calendrical calculation, geography, cartography, medicine, physics, architecture, linguistics, phonetics, philosophy, morals, fine arts, music, and, of course, theology. Ricci is seen by many as an agent of cultural and scientific exchange only. However, he was, of course, much more than that. Some studies on Ricci are contaminated, although this is not always plainly stated, with an underlying somewhat odd ideology: Ricci was a great man of science and culture not because he was a missionary but in spite of being a missionary.

9 Missionaries without Christ?

After nearly twenty years in China, Ricci adopted a policy of no public display of the crucifix. One incident was particularly important in shaping his attitude in this respect. It occurred in Linqing (near Tianjin) when the eunuch Ma Tang 馬堂 inspected Ricci's luggage en route to Beijing in 1600. Among the gifts for the Emperor there was a crucifix, and Ma Tang misunderstood it as a black magic tool meant harming the Emperor. A six month-long detention followed this worrisome incident, and Ricci became convinced that the crucifix should not be displayed without explaining its true meaning.

Most Franciscan and Dominican friars, active in China since 1632, adopted street preaching, which was common in New Spain (now Mexico), South America and the Philippines. The street preaching consisted of the open and direct proclamation of Jesus as the savior of humanity by a preacher holding a crucifix in his hand and standing in a public space such as a square, a crossroads or a market. Such a preaching style was a replica of European ›internal missions‹.

However, Ricci did not suppress the event of the crucifixion in his preaching. As we mentioned above, his book on *Christian Doctrine* and his ›direct‹ preaching to catechumens and christians included the narration of the Passion of the Lord. Only that, following the practice of the Christians of the early centuries, when crucifixes were not fashioned or displayed, Ricci was prudent in displaying the crucifix in order not to provoke the contempt and the confusion of those who would not understand it without an adequate explanation of its meaning for salvation.

18 Savio HON TAIFAI, On Faith and Reason from *De Amicitia* of Matteo Ricci, in: *The 1st International Fu Jen Academia Catholica Conference: Interdisciplinary Dialogue on Catholic Studies* (Taipei: Fujen University May 1-2, 2009), Conference Papers: 2.1-2.31 (i. e. first day, second talk, pp. 1-31).
19 *Fonti Ricciane* (note 1), I, CXXXI.

10 The Door of Friendship

If one word could summarize Ricci's approach to China, that word would be friendship, a humanistic value that Ricci greatly appreciated and cherished with a wide circle of friends, both European and Chinese. He always kept in contact with them, as is manifested by his extensive correspondence. According to the contemporary Jesuit sinologist, Edward Malatesta, Ricci was even a martyr of friendship. His early death, on May 11, 1610 at the age of 57, was due to overwork in receiving friends and guests and reciprocating their visits. In those days many *literati* (a term Ricci coined for the scholar-official class) from all over the country would go to Beijing for the imperial examinations. Many of them desired to visit the learned man from the West, famous for his writings.

On Friendship, 交友論 *Jiaoyou lun*, was, with the exception of the world map, the first book that Ricci wrote in Chinese. Published towards the end of 1595, the first version contained 76 maxims on friendship by Western authors. In the edition published by 馮應京 Feng Yingjing in 1601 the number of maxims was increased to 100. In his preface, Ricci describes the genesis of the book. It was written at the request of 朱多㮮 Zhu Duojie, 建安王 Prince of Jian'an, who resided in Nanchang. Ricci admitted that the request was a ›pretence‹ and served a literary purpose. To Ricci's surprise, the book was very well in by contemporary literati, including the celebrated anti-traditionalist thinker Li Zhi, who copied and sent it to friends all over the country.[18]

Ricci collected the quotations from Christian and non-Christian authors and philosophers, both ancient and contemporary. He stated that he modified some sentences to adapt them to the taste and understanding of Chinese readers (we will return later on to the question of ›accommodation‹). The maxims do not seem to have a specific order: they can be used individually and independently, are focused on friendship and contain soul-searching wisdom. The way Ricci chose to put them together seems to be inspired by Seneca or even by Confucius himself. Ricci's Chinese friends and acquaintances obviously cherished his love of learning, desire for truth, and esteem of friendship, values to be found also in their own ancient culture. Friendship is one of the five cardinal relationships in Confucian social thought, a relationship based on voluntary participation, and not on common status, shared profession, or family membership. Friendship enabled a person to enrich his web of relationships, going beyond customary contacts. In late Ming China, friendship was reappraised as a great social virtue, and the thinker 何心隱 He Xinyin (1517-79) had advocated friendship as a help to foster a sense of unity and responsibility of the individual toward the nation and as an antidote to declining social strength and cohesion.

Having received a humanist Renaissance education, Ricci found himself very much at home in this spirit of re-visiting the classics and must have felt at home in a world so distant and yet apparently so close to him. Ricci and his Chinese friends saw in friendship a precious common meeting point between two worlds that shared a humanistic approach to life. Common elements of this unique encounter were: a pre-eminence of cultural cultivation, a love for philosophy and science, a preference for moral and practical discussions over dogma, participation in social relationships based on common intellectual interests and friendship, and a prominent role exercised by cultural institutions such as schools, academies and associations. Two among the most celebrated civilizations of all time, the Chinese Ming dynasty and the European Renaissance, met through the bond of friendship.

On Friendship can therefore be considered a manifesto of Ricci's project: to enter China not by violence, as a few ecclesiastics in Manila and Macao had actually suggested, but

through the peaceful door of friendship. The successful booklet compiled in Nanchang allowed Ricci to open that door.

According to the reports of the Jesuits Ricci last words before his death recalled the image of the door: ›I leave to you a door open to great merits, but also to a great deal of danger and hard work.‹[19] Friendship was the door opened by Ricci, but his successors were not always successful in keeping that door open.

Ricci had many Chinese friends, among whom certainly were Leon Li Zhizao and Paul Xu Guangqi, the pillars and the fathers of the Chinese Church. But from Ricci's writings, we see that he was perhaps even more emotionally attached to other people, including Ignatius Qu Taisu 瞿太素, ›my old and great friend‹. Qu was a character greater than life, and was baptized only after a dozen years of waiting. He was very close to Ricci in so many difficult ways, and it was he who advised Ricci to wear clothes similar to that of literati. Another person for whom Ricci felt strong feelings of friendship and solidarity was Feng Yingjing 馮應京, an important collaborator of Ricci, who suffered the injustice of prison. He died without baptism, and Ricci had moving words of hope for Feng's salvation. These words describe Ricci's confidence in the eternal destiny of righteous persons, against the prevailing pessimism of most of European theology: »May God count as baptism and grant him the salvation of his soul for the good he did to us, the great desire he showed to participate in the propagation of our Holy Faith, and to actually follow it.«[20]

The fact that Matteo Ricci and his Superior Alessandro Valignano were bound by a strong friendship had an extraordinary positive impact in the successful commencing of China Mission, which would be, after the death of Valignano and Ricci torn apart and eventually destroyed by animosities and controversies. Ricci was generous enough to point to his friend, Visitor Valignano, as ›the first author of this mission‹ [44], ›the first founder of the enterprise in China‹ [45], and then again, ›father of this mission‹[46]. Valignano's death in Macao in January 1606 was an emotional blow to Ricci. In a letter to the Superior General Claudio Acquaviva, Ricci wrote the following moving words: »This year, besides other trials, which are never lacking, we had this huge one of the death of Fr Valignano, the father of the mission. His loss leaves us as orphans, and I don't know how, Holy Father, you can ever replace him.«[21]

The collaboration between the two missionaries was so successful that it is almost impossible to distinguish the choices made by Ricci from the instructions given by Valignano. Such unity of vision and action is rarely to be found among other missionaries. The reciprocal esteem, friendship and solidarity, together with the identity of views and projects, make the human, religious and intellectual venture of Ricci and Valignano something not at all common in the modern missionary history of China and beyond, and it still commands our respect.

20 *Fonti Ricciane* (note 1), II, 168.
21 Ricci to Acquaviva, Beijing, 15 August 1606, in: Ricci, *Lettere* (note 1), 423.

Zusammenfassung
Zwischen dem Chinamissionar Matteo Ricci und dem Völkerapostel Paulus lassen sich viele Parallelen ziehen, nicht nur, dass beide klare Ziele vor Augen hatten (Rom und Peking). Auf dem Weg in die kaiserliche Hauptstadt des Reiches der Mitte bediente sich Ricci der so genannten Akkomodationsmethode (Kleidung, theologisches Vokabular, usw.) Diese Herangehensweise hat Wurzeln in Scholastik (Thomas von Aquin) und Humanismus (Erasmus). Besonderes Augenmerk wurde von Ricci auf das Apostolat des Buches gelegt; dasjenige Opus mit Aphorismen über die Freundschaft gilt als ein Höhepunkt seines Schaffens und zudem auch als menschliches Vermächtnis, das uns auch heute noch hohen Respekt abringt.

Abstract
Many parallels can be drawn between Matteo Ricci, the missionary to China, and Paul, the Apostle to the Gentiles, among others that they both had clear goals in sight (Rome and Peking). On his way to the imperial capital of the Middle Kingdom Ricci availed himself of the so-called method of accommodation (clothing, theological vocabulary, etc.). This strategy has roots in scholasticism (Thomas Aquinas) and humanism (Erasmus). Ricci paid particular attention to the apostolate of the book; his opus with aphorisms on friendship is regarded as the high point of his creative work and furthermore as a human legacy that elicits great respect from us even to this day.

»Ich sage, er würde diese Missionarien vernünftiger und rechtmäßiger Weise fortjagen …«

Der chinesische Kaiser, Pierre Bayle und die Mission – Ein »prophetisches« Schlaglicht am Ende des 17. Jahrhunderts?

von David Neuhold

1 Hinführung

Pierre Bayle (1647-1706) steht neuerdings wieder stärker im Mittelpunkt wissenschaftlichen Interesses. Vor einigen Jahren ist eine theologische Monografie mit dem wohl treffenden Titel *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle*[1] publiziert worden. Vor allem jedoch sein Toleranz-Traktat von 1686 findet neue, aufmerksame Rezeption – so wurde seine historische deutsche Übertragung (aus 1771) jüngst im Olms-Verlag nachgedruckt.[2] Nicht zuletzt freilich findet Bayles Œuvre auch im Kontext europäischer Missionsgeschichte Beachtung, vor allem im Zusammenhang mit dem so bezeichneten Ritenstreit, genauer: mit dessen Aus- und Rückwirkungen von Südostasien (Indien und China) her nach Europa selbst.[3]

Der hugenottische Denker und Universalgelehrte Bayle, kurzzeitig katholisch geworden und Jesuitenschüler, dann »Relaps«, hatte persönlich sehr unter den historischen Vorfällen und Umständen rund um die Aufhebung des so genannten Edikts von Nantes zu leiden; sein Bruder wurde ermordet, er selbst musste schließlich aus seiner Heimat nach Rotterdam fliehen. Ein Jahr nach der Revokation des »Toleranzedikts« unter Ludwig XIV. verfasste er eben dort seinen schon erwähnten *Philosophischen Kommentar*[4]. In ihm wird auch die Thematik der Mission der Sache nach »exemplarisch« behandelt, wie wir sehen werden.

An dieser Stelle des Jubiläumsbandes für das IIMF und seines Publikationsorganes, der ZM(R), soll ein überschaubarer Abschnitt daraus, nämlich das fünfte Kapitel im ersten von drei Teilen des Werkes von 1686, in einem kurzen Anlauf genauer untersucht werden. Denn es handelt sich bei diesem Kapitel (der vierten Zurückweisung einer gewagten Exegese, die Zwang rechtfertigt) um einen sehr reichhaltigen und dichten Textteil, wie ich meine. Von ihm könnte man versucht sein, ihn *pars pro toto* prophetisch-anklagend zu verstehen. Was darunter genau gemeint ist, soll nach dem Aufweis des Inhaltes in einem abschließenden Kapitel aufzuzeigen versucht werden.

1 Nicola STRICKER, *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 84), Berlin 2003.

2 Pierre BAYLE, *Tractat von der allgemeinen Toleranz oder Philosophischer Commentar über die Worte Christi Nöthige sie herein zu kommen.* Aus dem Französischen übersetzt mit Anmerkungen [von Daniel SEMERAU], 3 Theile (Oeuvres diverses, Ergänzungsband in 3 Teilen – Nachdruck der Ausgabe von 1771), Hildesheim 2010. Leider ist die Qualität dieses Nachdrucks an manchen Stellen nicht zufriedenstellend. Daniel Semerau hatte den Text Bayles – trotz zeitlich großem Abstand – übersetzt, weil er diesen als geeignet erachtete, gegen die »allgemeine Religionsgleichgültigkeit«, welche sich hinter der Toleranz-Forderung seiner Zeit (letztes Drittel des 16. Jh.) verberge, anzukämpfen, ohne aber das gewichtige Postulat der Toleranz auf der anderen Seite aufgeben zu müssen. (Vorrede, 4v). Ein durchaus aktuelles Postulat!

3 Vgl. dazu Michael DESPREZ, The Chinese Rites Controversy and its Repercussions, in: *The Japan Mission Journal* 63 (2009) 25-36, zu Pierre Bayle und seinem »China-Bild« im Speziellen 31-35; Hans-Martin KIRN, Das Thema »Toleranz« im Diskurs aufklärerischer Enzyklopädien. Pierre Bayles (1647-1706) »Dictionaire historique et critique«, in: Albrecht BEUTEL/Volker LEPPIN/Udo STRÄTER / Markus WRIEDT (Hg), *Aufgeklärtes Christentum.* Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahr-

Worum geht es aber eigentlich im *Philosophischen Kommentar*? Der lange, vollständige Titel zeigt es präziser an: »Commentaire philosophique sur ces Paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer; *Où l'on prouve*, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire de Conversions par la Contrainte: *Et où l'on refute* Tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, & l'Apologie que St. Augustin a faite des Persécutions.« Eine bestimmte, nämlich die von Augustinus Anfang des 5. Jahrhunderts im Donatistenstreit aufgespurte Auslegung der Gastmahlparabel im Lukasevangelium, Kapitel 14, das in der Christentumsgeschichte zu trauriger Bekanntheit gelangte »compelle-intrare«-Motiv, steht zur Diskussion; und nicht nur das: Bayle verwirft den von ihm so bezeichneten »Litteralsinn«, den wörtlichen Sinn (im Text ist von ἀναγκάζω die Rede) und zwar mit verschiedenen Argumenten (par plusieurs raisons démonstratives). Er wendet sich nicht nur in diesem Werk und im besagten Kapitel gegen »Sophismen« aller Art. Eine deontologische Position wird deutlich: Religiöser Zwang im Christentum bzw. in Berufung auf Christus ist absurd! Auch andere Argumente des Kirchenvaters Augustinus für Zwang, die biblischen Anstrich und somit Normativität erhalten, werden von Bayle in einem eigenen Teil, nämlich dem dritten, zurückgewiesen.[5]

Im Hintergrund steht, klar durchschimmernd bis konkret angesprochen, die politische Situation im Frankreich seiner Zeit. Als ein Gegenüber Bayles kann Erzbischof Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), der am Vorabend der Revokation des Edikts von Nantes zu Lk 14 gepredigt haben soll, ausgemacht werden. Die Intoleranz gegenüber den Hugenotten wurde biblisch-theologisch untermauert. Dieser Hintergrund verschwindet auch dann nicht, wenn Bayle die Szenerie, den Diskussionsschauplatz sozusagen, wie in unserem Beispiel, eine Jahresschiffsreise seiner Zeit weiter in den Osten, nämlich nach China verlegt. Von dort verfolgte Bayle freilich die Berichte v. a. der Jesuiten, z. B. des kurz davor verstorbenen kaiserlichen Hofastronomen Ferdinand Verbiest, mit großem Interesse.[6] Gerade 1685 sandte der Sonnenkönig fünf Jesuitenpatres an den kaiserlich-chinesischen Hof – insofern kann ein konkreterer »Sitz im Leben« als literarisches Vorbild angegeben werden.[7]

2 Imaginiertes (und reales) Szenario – päpstliche Missionare am kaiserlich-chinesischen Hof[8]

Bayles Werk zeichnet sich nicht nur durch scharfsinnige, freie, nicht in erster Linie auf Systematik ausgerichtete Gedanken und seinen weiten, enzyklopädischen Horizont insgesamt aus. Auch die Wahl der literarischen Mittel kann sich – abseits von manchen Wiederholungen,[9] die ermüden könnten, aber ohne Zweifel auch starker Ausdruck seiner lebensgeschichtlichen Situation sind – sehen lassen. Zwar wird der Leser bzw. die Leserin ganz allgemein zu Beginn des Kapitels mit einem philosophischen Schlussverfahren

hunderts (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 31), Leipzig 2010, 164-181, v. a. Kapitel 4: »Interreligiöse Toleranz«, 173-181.

4 Vgl. fr.: Pierre BAYLE, *De la tolérance*. Commentaire philosophique (Vie de Huguentos 39), édité par Jean-Michel GROS, Paris 2006; engl. Amie GOLDMANN TANNENBAUM, *Pierre Bayle's Philosophical Commentary*. A modern Translation and Critical Interpretation (American University Studies, Series V, 19), New York 1987.

5 BAYLE, *Tractat III* (wie Anm. 2), 45ff. (Motive: die Bekehrung des Saulus zum Paulus; der Hirtenstab, mit dem die Schafe mit Gewalt getrieben werden dürfen; Sara, die Hagar in die Wüste schickte).

6 Vgl. Pierre BAYLE, *Oeuvres diverses I*, avec une introduction par Elisabeth LABROUSSE, Hildesheim 1964, 231-232 (aus: *Nouvelles de la République des Lettres*, Febr. 1685).

7 Vgl. Claudia VON COLLANI, Die christliche Chinamission der frühen Neuzeit. 16.-18. Jahrhundert. Ein Überblick, in: *ZMR* 93 (2009) 205-220, hier 208, 209.

8 BAYLE, *De la tolérance* (wie Anm. 4), 119-131; GOLDMANN TANNENBAUM, *Commentary* (wie Anm. 4), 51-57.

9 Vgl. auch STRICKER, *Theologie* (wie Anm. 1), 232.

von Ober- und Untersatz zu Fragen der Mission konfrontiert, gleich darauf findet sich jedoch ein konkreter, faszinierend-fingierter Schauplatz: der chinesische Kaiserhof. Dort treffen im Erzähl- bzw. Argumentationszusammenhang Bayles Missionare ein, die vom chinesischen Kaiser sogleich nach ihrer Absicht befragt werden – gedacht ist, wie schon gesagt, v. a. an die »päpstlichen« Missionare in Ostasien. Diesen Eindruck verstärkt auch die deutsche Ausgabe und Übersetzung von 1771, im Speziellen im teilweise ausgeprägten Fußnotenkommentar. Der Übersetzer Semerau geht in ihnen fast durchwegs auf missionsgeschichtliche Ereignisse und Fragen ein.[10]

An christlicher Mission als solcher wird bei Bayle festgehalten. An ihr scheint es keine Zweifel zu geben. Im Gegenteil, die christliche Mission wird als notwendig und providentiell erachtet, Hans Martin Kirn spricht sogar von einem »christlichen Sendungs- und Überlegenheitsbewusstsein« in der »Vision Bayles«.[11] In einem solchen Ausmaß ist Mission selbstverständlich, dass es für Bayle klar zu sein scheint, dass Konzepte bzw. Ideen aufgegeben werden müssen, die ihr entgegenstehen: im vorliegenden Fall das Prinzip, dass Zwang für die Sache der wahren Religion berechtigt sein könne. Andersrum formuliert: Ist religiöser Zwang erlaubt, so fällt Mission der Absurdität anheim und wird in politischen Kategorien ad extra eigentlich nicht durchführbar. Der vorgelegte Untersatz des Schlussverfahrens, wo es letztlich um die Frage des Einsatzes von Mitteln geht, wird demnach abgelehnt, weil er dem Obersatz nicht gerecht wird, ihn sozusagen umstürzt. Letztlich geht es hier darum, eine Aporie aufzuzeigen; und wie so oft ist bei Bayle ein Schuss entlarvender Zynismus auszumachen.

Im Nachfolgenden sollen sieben Aspekte dieses Kapitels, dem Textverlauf folgend, hervorgehoben werden, die ich als wichtig erachte – ohne Anspruch auf systematische Vollständigkeit. Dazu wird für die Zitate die »historische« Wittenberger Übersetzung Semeraus herangezogen.

2.1 Pflicht zur Bildung – Respekt vor dem Zweifel

Der Blick Bayles richtet sich freilich nicht nur in die Ferne: In der Hafenstadt Rotterdam, dem Ort seines Exils, gibt es auch Schiffe, die von weit her kommen.[12] Bayle beginnt 1686 gewissermaßen seine Überlegungen mit ihnen: »Ich bin überzeugt, wenn eine Flotte aus den Südländern zu uns käme, bey der es Leute gäbe, die ein Verlangen äußerten, sich mit uns über die Natur Gottes, über den Dienst, den ihm der Mensch zu leisten schuldig ist, in eine Unterredung einzulassen, weil sie vernommen hätten, daß wir hierüber verdammliche Irrthümer hegten: ich bin überzeugt, sage ich, daß wir nicht übel thun würden, sie anzuhören.«[13] Freier Wandel also. Die Begründung folgt sogleich: »Denn dieses würde nicht nur ein Mittel seyn, sie von den Irrthümern zu befreyen, in denen sie sich, unserer Meinung nach, befinden würden; sondern wir würden uns auch ihre Einsichten zu Nutze machen

10 Dies geschieht freilich noch in polemisch-abgrenzender Weise. So zieht Semerau beispielsweise auch den Kapuzinerpater der Kongo-Mission Antonio Zuccheli bei, um den Kleider-Fetischismus der Katholiken zu illustrieren. BAYLE, *Tractat II* (wie Anm. 2), 144.

11 KIRN, Das Thema »Toleranz« (wie Anm. 3), 177.

12 Gerade in 17. Jahrhunderts stehen die Niederlande in Asien in massiver Konkurrenz mit der führenden katholischen Kolonialmacht, nämlich Portugal, vgl. dazu etwa für Südindien: Julia LEDERLE, *Mission und Ökonomie der Jesuiten in Indien*. Intermediäres Handeln am Beispiel der Malabar-Provinz im 18. Jahrhundert (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 14), Wiesbaden 2009.

13 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 252.

14 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 252.

15 Auch Semerau tut dies in einer Fußnote, und zwar sehr heftig im zweiten Teil, BAYLE, *Tractat II* (wie Anm. 2), 125.

16 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 253, 254.

17 Vgl. dazu KIRN, Das Thema »Toleranz« (wie Anm. 3), 178, wo Kirn hinsichtlich Bayles *Dictionaire historique et critique* auf Personen eingeht, die ähnlich wie Bayle konvertiert sind, z. B. der vormals jüdische Hebräischprofessor Paul Weidner, 1559 in Wien getauft.

können.«[14] Die Pflicht zur Anhörung und gegenseitiger Fort-Bildung, die hier postuliert wird, gründet nicht zuletzt in einem »großen« Begriff von Gott. Die Gegenseitigkeit wird sozusagen auch theologisch aufgehoben, *deus semper maior*.

Dicht daneben gesellt sich eine weitere Grundüberlegung Bayles, die der Skeptiker, dem vielfach der Vorwurf des Phyrronismus, also des übersteigerten Skeptizismus, entgegengebracht wurde,[15] biografisch-diachron wie interpersonell-synchron entfaltet: »ich habe tausend Dinge fest geglaubt, die ich nicht mehr glaube, und das, was ich noch glaube, wird von einer großen Anzahl Menschen, die eben so viel bedeuten als ich, wie ich sehe, nicht geglaubt; ich entschließe mich sehr oft, etwas zu glauben, nicht nach unwidersprechlichen Beweisen, die nicht mir, obgleich anderen Leuten solche zu seyn scheinen, sondern nach wahrscheinlichen Gründen, wenn sie auch andern nicht so wahrscheinlich vorkommen.«[16]

Eine Perspektive der Entwicklung und v. a. Veränderung, die Bayle erfahrungsbezogen personalistisch nachzeichnet (wir haben ja schon kurz seine »religiöse Laufbahn«[17] erwähnt), sowie die Pluralität von Überzeugungen, die auf Wahrscheinlichkeit beruhen, bereiten erkenntnistheoretisch das Feld für den weiteren Gedankenverlauf.

2.2 Paradigma einer friedfertigen Mission – der Missionar Augustin und der König Ethelred[18]

Im nun einsetzenden fiktiven Dialog[19] zwischen den von Europa ausgesandten Missionaren und chinesischen Amtsträgern, lautet die erste Frage des Kaisers, die zugleich auch eine historisch weit verbreitete und charakteristische war, warum die Missionare denn überhaupt eine so lange Reise auf sich genommen hätten?[20] Die Missionare werden daraufhin wohl versuchen, ihre »Mission«, ihre Motivation bzw. ihre Religion darzulegen. Der chinesische Kaiser wird sich sodann – bestenfalls – wie der angelsächsische König Ethelred verhalten. Allgemein klingt hier ein klassisches Paradigma eines Missionsverlaufs im europäischen Kontext an, das etwa der karolingischen Sachsenmission diametral in der Rezeption, nicht nur bei Bayle, gegenüber steht, obgleich dies bei ihm an dieser Stelle auch nicht explizit angeführt wird. Bayle zeigt mit König Ethelred und dem Missionar der Angelsachsen, Augustin, an, dass er die römische Mission auf der britischen Insel, die doch so weit von einer Mission unter dem Vorzeichen von Gewalt und Zwang entfernt ist, als modellhaft und erstrebenswert betrachtet, in der Darstellung und Tradition des ehrwürdigen Beda versteht sich.

Auch wenn sich der angelsächsische König aufgrund der schon angesprochenen genealogischen Bedenken und des Neuen und Unsicheren (»nova et incerta«) wegen vorerst nicht dazu entschließen kann, dem Christentum anzuschließen, so lässt er den Missionaren – wiederum der Kirchengeschichte Bedas folgend – doch freie Hand. Später wird er sich taufen lassen, ohne das Christentum in seinem Reich als verbindlich festzulegen.[21]

18 Vgl. dazu auch BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 333, 334, wo er Beda und Ethelred in expliziterer Weise erwähnt. Dazu – als Fußnote in der Fußnote – eine humorvolle Debatte auf dem II. Vatikanum zur Mission der Angelsachsen, dokumentiert bei Paul Werner SCHEELE, *Als Journalist beim Konzil*. Erfahrungen und Erkentnisse in der 3. Session, Würzburg 2010, 111.

19 Vgl. zu »realen« Religionsbegegnungen den Beitrag von Collani in dieser Festschrift, Claudia VON COLLANI, Dialoge, Dispute, Diskussionen. Interreligiöse Dispute in der Ostasienmission, 196-205.

20 Vgl zum Motiv der »weiten Reise« z. B. bei Matteo Ricci, Michael SIEVERNICH, Interkulturelle Freundschaft im frühneuzeitlichen China. Das Beispiel von Matteo Ricci, in: Mariano DELGADO/Gregor Maria HOFF/Günter RIßE (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte*. FS für Hans Waldenfels, Stuttgart 2011, 133-151.

21 BEDA VENERABILIS, *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, übers. v. Günter SPITZBART (Texte zur Forschung 34), Darmstadt 1982, 80 (I, 25: Ethelred zu den Missonaren: »Pulchra sunt quidem uerba et promissa, quae affertis; sed *quia nova sunt et incerta*, non his possum adsensum tribuere, relictis eis, quae tanto tempore cum omni Anglorum gente seruaui.« Hervorhebung DN; I, 26: Auch nach der Bekehrung und

Zugleich kommt ein weiterer Aspekt im Dialog auf, nämlich die Frage nach den Eltern und Vorfahren. Eine mögliche, anstehende Konversion provozierte die Frage nach dem genealogischen Kontext, die in der Missionsgeschichte insgesamt von weit reichender Bedeutung ist.

2.3 Der Umgang mit den Hartnäckigen – der springende Punkt

Bis hierher gibt es sozusagen noch kein gravierendes Problem unter den Gesprächspartnern im fernen China, die weite Reise der Missionare fasziniert, das Eigene wird in Bezug auf die Ahnen abgesteckt. Aber die Sache wird naturgemäß brenzliger, das oben gezeigte Modell ist nicht deckungsgleich mit der Wirklichkeit, wenn Menschen »in Bewegung« sind.[22] Bayle entfaltet nun folgende, sehr realistische Szenerie: Wenn also die Missionare lehren, dann werden bestenfalls viele bekehrt, aber nie alle – und hier setzt er seinen Lackmustest an: Wie geht man mit jenen, die sich nicht für die Sache begeistern lassen, um? Der Autor unterstellt den katholischen Missionaren – sicherlich auch mit gewisser Ironie –[23] Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, dass sie also dem Kaiser bzw. dem chinesischen Staatsrat in allen Belangen treulich antworten: Man werde in diesem Fall, dass es solche gibt, die diese Mission hartnäckig ablehnen, davor nicht zurückschrecken, Zwang und Gewalt einzusetzen. Die folgende, illustrierende Auflistung der Gräuel ist sicherlich der heimatlichen französischen Situation geschuldet – wie an späterer Stelle beispielhaft die Erwähnung der Galeerenstrafe, die Bayles Glaubensgenossen in vielen Fällen zuteil wurde.[24] In welcher Weise der Kaiser von China nun reagieren wird, das sollte dem Leser Bayles mittlerweile einsichtig sein, es liegt bei gesundem Menschenverstand förmlich auf der Hand: »Folglich jagt er die Christen mit allem Rechte aus seinen Staaten fort und mag von ihnen nicht mehr reden hören.«[25] Somit entfällt in weiterer Folge jeglicher christlicher Unterricht bzw. die Katechese als solche; und ohne dieses Paket gibt es keine wirkliche, profunde Konversion. Die Folge davon ist schlussendlich, dass der Kaiser von China mit allem Recht nichtchristlich bleibt!

2.4 Das Recht des (irrenden) Gewissens und die Vorgangsweise à la Macchiavelli

Zudem ist der Kaiser als Herrscher bei und in seinem Gewissen gebunden, diese Religion, die offensichtlich mit zwei Maßen misst, des Landes zu verweisen. Bayle dazu: »Denn ein jeder, der Gott fürchtet, muß sein ganzes Ansehen anwenden, um den Verbrechen zuvor zu kommen. Und was für Verbrechen giebt es wohl, die man mehr abwenden sollte, als die Heucheley

Taufe übt der König keinen Zwang auf seine Untertanen aus: »Quorum [seiner Untertanen, DN] fidei et conuersioni ita congratulatus esse rex perhibetur, ut nullum tamen cogeret ad Christianismum, sed tantummodo credentes artiori dilectione, quasi conciues sibi regni caelestis, amplecteretur.«) Vgl. dazu Arnold ANGENENDT, Mission im Frümittelalter, in: *ZMR* 88 (2004) 99-122, v. a. aber zu Beda 112.

22 Im Folgenden hat die Aneignung und Rezeption des Titusbriefes in der Geschichte des Umgangs der Christen mit den »Anderen« eine entscheidende Rolle gespielt (Tit 3,10), nämlich wie die Hartnäckigen (»pertinaces«) zu »behandeln« seien.

23 Nicht umsonst setzt hier Semerau eine Fußnote mit polemischem Inhalt antijesuitischer Natur, freilich ist ihm das römische System der Hauptgegner. So kann bei ihm auch eine gewisse Bewunderung für die Gesellschaft Jesu ausfindig gemacht werden, wenn er z. B. von den Holländern, die sich im Gegensatz zu den Jesuiten in Japan aufhalten dürfen, sagt, dass sie sich »überdies wenig um die Seelen, sondern nur um das Gold und Kupfer der Japoneser bekümmern«. Dieser merkantile Zustand wird freilich bei Semerau auf lange Sicht womöglich als gar nicht so schlecht erachtet, weil doch irgendwann in der Zukunft die Japaner nach der (wahren) Religion der Niederländer fragen werden. Vgl. BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 271 (FN SEMERAU). Ein ähnliches Muster,

in der Religion, als diejenigen Handlungen, die man wider die Vorschriften und Einsichten des Gewissens begeht?«[26] Es soll also einen Schutz für das Gewissen, Schutz vor Verstellung insgesamt, geben, darauf ist der (heidnische) Herrscher von China verpflichtet, und zwar deshalb, weil das Gewissen in Gott gründet. Nun könnte man aber sagen, so Bayle, dass die Missionare doch wohl nicht ihre sie verpflichtende »Compelle-Intrare«-Theorie aufzeigen würden, dass sie wohl eher wie schlaue Füchse, gut biblisch gesprochen, vorgehen werden.

2.5 »Schläfer«, Selbstmordattentäter und »Lebensphasen« des Christentums

In diesem Fall wären die Missionare wohl nach heutiger Nomenklatur Schläfer in der Art von Selbstmordattentätern – davon spricht auch Pierre Bayle. Das Christentum würde bzw. wird somit schließlich, wenn es sein wahres Gesicht zeigt, »durch seine Grausamkeiten und tyrannischen Stolz eine Geißel des menschlichen Geschlechts«[27]. Bayle »personifiziert« das Christentum in dieser Konzeption als Tartuffe à la Moliere und wendet sich vehement gegen die so genannte, auch von Augustinus herrührende, Anschauung der zwei Phasen in der Kirchengeschichte; seit dem 4. Jahrhundert sei der Kirche die Macht und Möglichkeit gegeben, sich anders als davor zu verhalten: »Seine [des Christentums, DN] Kindheit und ersten Jugendjahre sind angewendet worden, sich, ungeachtet der Hindernisse des Schicksals, in die Höhe zu schwingen; es hat die Rolle eines sanftmüthigen und bescheidenen, eines demüthigen und guten Unterthans, eines liebreichen und dienstfertigen Mitbürgers gespielt. [...] Da es nun die Oberhand gewonnen, so hat es seine Heucheley abgelegt, und seine Gewaltthätigkeit geschäftig seyn lassen; so daß es alles, was sich ihm hat entgegen setzen wollen, verwüstet. [... so, DN] daß es die neue Welt vermittelst solcher Grausamkeiten zu Grunde gerichtet hat, vor denen man sich entsetzen muß; daß es endlich heut zu Tage mit dem Reste des Erdbodens, den es mit seiner Blutdürstigkeit noch nicht heimgesucht hat, als mit China, Japan, der Tartarey usw. eben so umzugehen sucht«[28] Ein sehr düsteres, historisch-genetisches Bild des Christentums als Eroberungsreligion (nach Amerika nun Asien!) wird hier zur Schau gestellt, dem Bayle entgegen zu treten versucht; denn keineswegs ist er gewillt, das Kinde mit dem Bade ausschütten.

2.6 Rettung des Christentums und Jesus Christus

Wenn man auch nach Bayle hinter die Geschichte nicht zurück kann – das Christentum, v. a. natürlich in Bayles Augen die römisch-katholische Kirche als das Gegenüber, hat mit Datum 1686 viel Schuld auf sich geladen –, so kann man doch nicht untätig bleiben: »Können wir aber diese Schande, womit die christliche Religion bedeckt bleiben wird, nicht auslöschen: so

dass nämlich das Christentum protestantischer Provenienz in der Türkei Eingang finden werde, lässt sich in einer langen Fußnote zum 7. Kapitel des Kommentars, der den Islam behandelt, ausmachen, ebd., 326, 327 (FN SEMERAU). Hoffnung dazu gibt ihm die evangelisch-lutherische Kirche in Smyrna, die zu bauen dort toleriert wurde.

24 Vgl. BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 266; vgl. Hans SCHLOSSER, Art. Galeerenstrafe, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, hg. v. Albrecht CORDES / Heiner LÜCK / Dieter WERKMÜLLER, Bd. 1. Berlin ²2008, 1914-1917. »Eine besondere kriminalpolit. Bedeutung hatte die G. in Frankreich. Ludwig XIV. setzte sie gegen Protestanten ein, deren Massenexodus die innere Stabilität des Reiches bedrohte. Mit dem Edikt von Fontainebleau hatte er 1685 das Toleranzedikt von Nantes (1598) aufgehoben u. den Hugenotten verboten, aus den Territorien des Königreichs auszuwandern. Den zuwiderhandelnden Männern u. Jugendlichen wurde die G., Frauen Kerker mit begleitender Vermögenskonfiskation angedroht.« (ebd., 1916, 1917). Eine weitere Stelle bei Bayle, die sich auf die Galerenstrafe bezieht, in: BAYLE, *Tractat III* (wie Anm. 2), 23.

25 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 262.

26 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 265.

27 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 270

28 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 271.

laßt uns wenigstens die Ehre ihres Stifters und ihrer Gesetze retten, und nicht gleich sagen, daß alles dieses geschehen sey, weil er uns den Zwang befohlen habe.«[29] Und in allgemeinmenschlichen Kategorien fährt Bayle fort: »Laßt uns lieber sagen, weil die Menschen nicht sehr gewohnt wären, ihren Grundsätzen gemäß zu leben, so hätten die Christen den ihrigen auch nicht nachgelebt, sondern sich Gewaltthätigkeiten erlaubt, ob sie gleich ein Evangelium gepredigt hätten, welches ihnen die Sanftmuth gebietet. Dadurch werden wir das Christenthum auf Unkosten seiner Anhänger retten.«[30] Ein schon vorher angeklungener Gedanke[31] weist auf die Fragilität und paradoxale Verfasstheit des Menschen insgesamt hin – die Menschen leben erfahrungsgemäß nicht ihren Grundsätzen entsprechend; einer Anschauung, die Bayle in einem besonderen Maße quer durch sein Œuvre folgt und zum Ausdruck bringt.

2.7 Die politische Idee der Ordnung – der Herrscher

Das ganze Kapitel ist von einer gezielten Forderung nach politischem Primat in den Dingen durchdrungen, der sich aber nicht auf das Gewissen bezieht.[32] Ein so gewebter Mantel legt sich über den gesamten *Commentaire*. Die anderenorts Bayle zugeschriebene monarchistische Orientierung lässt sich auch hier gut festmachen: Der Monarch ist für Bayle der Garant für Ordnung und Frieden und ist vom Naturgesetz her verpflichtet, diese sicherzustellen!

Das dargelegte Missionsszenario ist zweifellos mehr als nur Illustration oder Entgegenkommen an Kreise, denen Mission wichtig erscheint. Es ist mehr als reine Maskerade, trotzdem gilt, wie die Überschrift dieses Beitrages es anzudeuten versucht, der Politik von Ordnung und Frieden die erste Priorität. Die Verpflichtung dahingehend, Missionare mit dem *compelle-intrare* im Rucksack zu vertreiben, ist vernünftig und rechtmäßig, ist also für die Herrscher heilig, auch wenn es sich bei der Obrigkeit um »Heiden« handelt. Steht doch auch ihr Kopf auf dem Spiel! Dies macht Bayle deutlich. Religiöse Mission und Politik sind so unweigerlich miteinander verbunden, nicht nur in diesem Gedankenexperiment Bayles.

3 Kurze Analyse und Ausblick

Das dargestellte Szenario einer Audienz päpstlicher Missionare in der Verbotenen Stadt ist konstruiert und historisch »real« zugleich, wie wir schon gesehen haben: die römisch-katholischen Missionare in China, am Hof des Kaisers, sind auf den ersten Blick eher rahmender oder nüchterner Darstellungsort; ohne Zweifel ein faszinierender Ort für Bayles Zeitgenossen, als man neugierig und gespannt nach Südostasien blickte und alles von dort kommende in Bildungskreisen bereitwillig aufgesaugt hat, nicht nur den Tee.[33] Die christliche Mission galt nach Wolfgang Reinhard bis ins 18. Jahrhundert als selbstverständlich.

Aber trotzdem und erstens: Das Nach-Außen-Blicken ist nicht leer, es wird vielmehr auch im konstruierten Raum Zentrales (wenn auch nicht über den »Anderen«) ausgesagt, das wieder nach Innen, sprich Frankreich zurück wirkt. Mission verschränkt bekanntlich Innen mit Außen und lieferte zu dieser Zeit ein gutes Argument: Unter welchen Umständen ist Mission überhaupt möglich? Ein christlicher Obersatz, so wie Bayle ihn auch unterstreicht, lautet: Mission ist entscheidend, wichtig, unumstößlich, da gibt es nichts zu rütteln. Wenn sich mit diesem Obersatz etwas nicht vereinbaren lässt, so z. B. die Augustinische Perspektive, dass Zwang erlaubt sei, wenn es der wahren Religion, d. h. einem guten Zweck diene – dann kann dies nicht richtig sein. An anderer Stelle des Kommentars ist auch noch von Interesse, dass er eine Art Religionsvergleich vornimmt bzw.

die Situation der Religionskonkurrenz Christentum-Islam darstellt. Die Christen, die zur Sanftmut angehalten sind, übten Zwang und Gewalt aus, die Muslime, die diese Momente ausführen dürften, verhalten sich tolerant![34]

Mir scheint in der Analyse ein zweites Moment zentral, in Fragen des oben vielleicht etwas gewagt als »prophetisch« Bezeichneten: Die Reziprozität, die an mehreren Stellen anklingt und im Missionsgedanken integriert wird – es sollen dem Autor zufolge ja auch »südliche« Emissäre nach Europa kommen – auf dem Hintergrund, ein stets lernender Mensch sein zu wollen. Die Forderung nach ihr als Gegenseitigkeit und Allgemeinheit (Kant avant la lettre) ist tief verstrickt in lebensweltliche Schicksalsschläge bzw. Situationen der Verfolgung sowie Marginalisierung; diese Reziprozität zu finden ist Aufgabe, so scheint es jeder Zeit. In eine solche Reziprozitätsschiene kann jener Gedanke Bayles in verstärkter Weise eingeordnet werden, in dem davon die Rede ist, dass wenn religiöser Zwang erlaubt sei, auch die Klagen der in den ersten drei Jahrhunderten verfolgten Christen ad absurdum geführt werden würden. Wiederum wird dabei ein konstruierter Dialog zwischen Christen und Heiden, der Macht innehat, vorgestellt; zweiterer sagt zum Christen, »nachdem er den Inhalt ihrer Klagen vernommen [...] ›meine Herrn, worüber beschwert ihr euch? Man verfährt hier mit euch eben so, als ihr mit uns verfahren würdet, wenn ihr an unsrer Stelle wäret. Also müsst ihr unsre Klugheit billigen, und euch über die Zeit, nicht aber über uns, beschweren. Die Zeit ist euch nicht günstig, wir sind die stärksten‹«[35]. Hier wird ein Perspektivenwechsel gefordert.

Aber kommen wir noch einmal und abschließend auf Semerau, der beinahe 90 Jahre später die erste und bislang einzige deutsche Ausgabe dieses Bayle-Textes in Wittenberg (nämlich 1771) besorgte, zurück: Nachdem dieser in einer ausgeprägt langen Fußnote von den schrecklichen Christenverfolgungen in Japan spricht, die alles bekannte überbieten, und vom *Jesunu* als dem Treten auf das Kreuz berichtet, meint Semerau, dieses auf die menschlichen Unzulänglichkeiten insgesamt zurückführen zu können: »Doch, was wollen wir uns wundern, daß Heiden wider Christen so teuflisch getobet haben! Haben es doch leider die Christen selbst gegen einander nicht viel besser gemacht. Und wenn man am äußersten Ende Asiens ein ungemein artiges und überaus höfliches Volk [das in Japan, DN] in seine eigene Eingeweide wüten siehet; so darf man darüber weniger erstaunen, als wenn man mitten in der Christenheit Franzosen, die sonst die Artigkeit und Höflichkeit selbst sind, am Bartholomäitage, als rasende Teufel und höllische Furien, über die Hugenotten herfallen, sie zerfleischen, ermorden, und in ihrem Blute ihren höllischen Durst stillen siehet.«[36] Kritik und Anklage sind hier wie dort an den Mann gebracht, reziprok, also beidseitig.

29 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 281.
30 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 281. Das Zitat erstreckt sich wegen der überproportionalen Fußnote Semeraus auf mehrere Seiten im Haupttext-Korpus, S. 275-281.
31 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 264.
32 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 258, 259, 266, 267.
33 Vgl. Haun SAUSSY, China illustrata: The universe in a cup of tea, in: Daniel STOLZENBERG (Ed.), *The great art of knowing*. The baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher, Stanford 2001, 105-114, im Besonderen 113: Erste Abbildung eines Tee-Busches in Europa aus der *China illustrata*; sowie bei Bayle dessen Artikel, der in den *Nouvelles de la Republique des Lettres* gerade an den Beitrag über Verbiests Brief anschliesst. Dieser beschäftigt sich mit den physiologischen Auswirkungen des Tees. Zu dessen Zubereitung wird dort vermerkt: »Les Japonais les jettent en poudre dans de l'eau bouillante, & la boivent après cela, persuadez que plus elles sont vertes, plus elles sont salutaires. Les Chinois se contentent de boire de l'eau qui a bouilli avec ces feuilles. Les fleurs de cet arbrisseau sont blanches, & fort semblables aux roses sauvages, à l'odeur près.« BAYLE, *Oeuvres diverses I* (wie Anm. 6), 232-234, hier 233 (aus: *Nouvelles de la République des Lettres*, Febr. 1685).
34 Im siebten Kapitel, das in der deutschen Übertragung folgendermaßen benannt ist: »Sechste Widerlegung des buchstäblichen Verstandes, aus dem Grunde, weil es der christlichen Religion ein starkes Argument benimmt, dessen sie sich wider den Mahometanismus bedient.« Vgl. dazu genauer KIRN, Das Thema »Toleranz« (wie Anm. 3), 175.
35 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 336.
36 BAYLE, *Tractat I* (wie Anm. 2), 273 (FN SEMERAU).

Auf einen dritten und letzten Aspekt soll zum Schluss noch eingegangen werden: Er führt uns zum Titel des näher betrachteten Werkes zurück, nämlich die Kritik einer Bibelauslegung: Jede normative Bibelauslegung, die Gewalt oder Intoleranz hervorbringt, ist nach Bayle falsch! Das ist seine Hermeneutik, das ist die Quintessenz seiner hier exemplarisch im Kapitel 5 des ersten Teils betrachteten Schrift. Hier stehen wir geschichtlich an den Ursprüngen der historisch-kritischen Bibelauslegung, die viel Licht hervorbringt, gestern wie heute, deren Ungenügen wir heute aber auch zum Teil sehen, hinter die wir aber auch nicht zurückkommen.

Zusammenfassung
Pierre Bayle inszeniert in seinem *Commentaire philosophique* einen Dialog zwischen christlichen Missionaren und dem chinesischen Kaiser bzw. seinen Beamten. So die christlichen Emissäre der Gewalt als Mittel zum Zweck (gegenüber den *pertinaces*, den Hartnäckigen) nicht abschwören und sich dabei auf Lk 14,23 beziehen, ist nach Bayle der chinesische Kaiser verpflichtet, sie schnellstmöglich davonzujagen. In seinen Augen bedroht der vom politischen Augustinismus geprägte Katholizismus das Staatswesen, in China wie in Frankreich.

Abstract
In his Commentaire philosophique, Pierre Bayle stages a dialogue between Christian missionaries and the Chinese emperor, or rather his officials. Since the Christian emissaries do not renounce force (towards the pertinaces, the obstinate) as a means to an end, referring here to Lk 14:23, Bayle thinks the Chinese emperor is under the obligation to chase them off as quickly as possible. In his view, the Catholicism which is characterized by political Augustinianism threatens the state in China as well as in France.

»When is India to have her own native bishops«?

Der schwarzafrikanische Bischof Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806-1891) in der christlichen Publizistik Asiens und Afrikas im 19. Jahrhundert

von Klaus Koschorke

Eine der zentralen Persönlichkeiten der afrikanischen Christentumsgeschichte ist unstrittig Samuel Ajayi Crowther. Crowther war der erste schwarzafrikanische Bischof der Neuzeit und überhaupt erst der zweite einheimische Christ im subsaharischen Afrika, der das Bischofsamt erlangte.[1] Ca. 1806 im heutigen Nigeria (Oyo State) geboren, wurde Crowther als Jugendlicher versklavt und für den Export nach Brasilien auf ein Sklavenschiff verschleppt, das aber von einem britischen Geschwader zur Bekämpfung der Sklaverei aufgebracht wurde. Er gelangte so nach Freetown (Sierra Leone), wo er von Missionaren der anglikanischen *Church Missionary Society* (CMS) betreut, getauft und ausgebildet wurde. Er wurde 1843 ordiniert, war aktiv in der Nigermission und erwarb sich unter anderem einen Namen als Übersetzer der Bibel ins Yoruba. 1864 wurde Crowther in Canterbury zum anglikanischen Bischof für »West Africa in regions beyond the Queens dominions« geweiht. Damit stand er einem Kirchengebiet vor, das halb so groß war wie Britisch-Indien. Als »the slave boy who became a bishop« wurde er schon zu Lebzeiten zur Legende.

Zugleich war Crowther Symbol der Aufstiegshoffnungen westlich gebildeter Afrikaner im 19. Jh. Wie kein anderer verkörperte er den Erfolg der Missionspolitik der CMS, die auf die Gründung selbständiger – sich selbst finanzierender, ausbreitender und verwaltender – Kirchen abzielte. Die Christianisierung und »Zivilisierung« des schwarzen Kontinents, so das Konzept, sollten dabei Hand in Hand gehen. Zugleich sollte ein afrikanischer Mittelstand entwickelt werden, der Führungspositionen in Kirche und Gesellschaft übernehmen konnte. Ziel war letztlich die »Euthanasie der Mission« – so Henry Venn, Vordenker der CMS, bereits im Jahr 1844 –, also die schrittweise Übertragung der Verantwortung von den europäischen Missionaren an afrikanische Christen. In der Gestalt Crowthers fand dieses Konzept seine eindrückliche Verwirklichung.

Umso größer war die Enttäuschung, als Crowther gegen Ende seines Episkopats sukzessiv entmachtet wurde und nach seinem Tod (31.12.1891) einen Weißen als Nachfolger erhielt. Die Zeiten hatten sich offenkundig geändert, und auf dem Höhepunkt des europäischen Imperialismus und des »scramble for Africa« – des kolonialen Wettlaufs um Afrika – passte ein Schwarzer in hervorgehobener Führungsposition immer weniger in die politische und kirchliche Landschaft (zumindest für Teile des anglikanischen Establishments). Auch wenn dem weißen Amtsnachfolger noch schwarze *assistant bishops* beigegeben wurden, wurde

1 Sein einziger schwarzafrikanischer Vorgänger in diesem Amt war im 16. Jh. der kongolesische Prinz Dom Henrique, der 1520 in Portugal zum Bischof geweiht worden war. 1521 kehrte er als erster und für lange Zeit letzter schwarzafrikanischer Bischof in seine Heimat zurück, wo er wahrscheinlich noch vor 1526 starb.

die Degradierung Crowthers in weiten Kreisen der westafrikanischen Elite als kollektive Demütigung empfunden. Wütende Protestbriefe, verfasst »by members of various protestant denominations«, füllten die Leserbriefspalten der Journale in Lagos und Sierra Leone; und im Niger Delta empfing eine aufgebrachte Menschenmenge den neuen Bischof (Bischof J. S. Hill) mit den Worten: »We don't want white Bishop«[2]. Eine der Folgen bestand in der Gründung erster missionsunabhängiger Kirchen unter schwarzer Leitung. Sie markieren eine erste Etappe in der Genese der später so genannten *African Independent Churches*, die ein entscheidender Faktor für das explosive Wachstum des Christentums im Afrika des 20. Jh.s werden sollten.

Aufmerksam beobachtet wurde das Experiment Crowther aber nicht nur in der kolonialen und kirchlichen Öffentlichkeit Westafrikas. Es wurde auch in anderen Regionen Afrikas und Asiens sehr sorgfältig verfolgt. In den verschiedenen Missionsgebieten der CMS (aber auch anderer protestantischer Missionsgesellschaften[3]) – im tropischen Afrika, in Asien und in Nahost – stand ja die Zielvorstellung der *Three Selves* seit den Tagen Henry Venns in offizieller Geltung. Und wenngleich dies Ideal der *Self-Governing Church*[4] gegen Ende des Jh.s. zunehmend auf die Ebene von Sonntagsreden herabgesunken war, so bezeichnet es doch unverändert die Standards der offiziellen CMS-Politik, auf die man sich beziehen und in den zunehmend heftig geführten Debatten um ein *Native Episcopate* berufen konnte. Unter explizitem Verweis auf Crowther wurden etwa 1879 im kolonialen Ceylon konkrete Überlegungen über singhalesische und tamilische Bischöfe für die anglikanische Kirche des Landes angestellt. Und im benachbarten Indien konnte der *Christian Patriot* – Organ der christlichen Intelligensia Südindiens – 1898 Nachrichten über die noch immer als vorbildlich empfundenen Verhältnisse im fernen Westafrika abdrucken, denen er dann nur noch eine einzige kommentierende Frage hinzufügte: »When is India to have her own native bishops?«[5]

Die Frage eines »Native episcopate« war damals zentrales Thema zahlreicher Debatten im protestantischen Indien und seiner indigen-christlichen Elite, die übrigens über eine bemerkenswerte eigene Presse verfügte. Letztere ist Gegenstand eines in Vorbereitung befindlichen Münchener Forschungsprojektes[6], aus dessen noch rudimentärer Materialsammlung im Folgenden einige erste Stichproben mitgeteilt werden sollen. Das Projekt zielt auf die Frage der gegenseitigen Wahrnehmung einheimischer christlicher Führungspersönlichkeiten aus unterschiedlichen Regionen Asiens und Afrikas im späten 19. und frühen 20. Jh. im Spiegel ihrer Journale und Periodika. Es will so zugleich die Entstehung einer transregionalen christlichen »*indigenous public sphere*« im späten 19. und frühen 20. Jh. nachzeichnen.

1 Indien

In der indischen Presse sind bereits seit Anfang der 1870er Jahre Diskussionen zu beobachten, in denen Crowther eine wichtige Rolle spielte. Die *Madras Mail* etwa berichtet in ihrer Ausgabe vom 24.3.1873 über Stimmen, die unter Verweis auf das erfolgreiche Wirken des Westafrikaners einen »einheimischen« Bischof auch für den südindischen CMS-Distrikt Tinnevelly fordern. Diesem Vorschlag steht die *Madras Mail* sehr kritisch gegenüber und verweist dabei auf die unterschiedlichen Gegebenheiten in Afrika und Indien: »There is another project *en tapis* (sic), which just now is the topic of conversation in some circles, and this is no other than a native bishop. Not for the provinces but for the CMS districts of Palamcottah and Megnanapuram. The idea has been long entertained, by good and earnest men, but the Missionaries, as a rule, regard it as crude and impracticable, at present,

at least. The natives, too, are strongly opposed to the measure, and it would be a difficult matter to win their adhesion to it. *But there are people at home who believe that a native bishop is just now the want of the missionary cause. Bishop Crowther, they think, has done well in Africa, and a Bishop of a portion of Tinnevelly would do equally well.* The fact is, just now, he would not suit at all, and if Bishop Crowther has done well, Africa and Tinnevelly differ very much the one from the other, and the CMS and SPG will act well, and wisely, to continue their present machinery, and trouble themselves less about a native bishop.«[7]

Bereits 1871 hatte in derselben Zeitung ein Leserbriefschreiber »Protest« gegen die diskrimierende Berichterstattung über einen indischen Priester der anglikanischen Kirche – den in Diensten der SPG tätigen Rev. Mr. Martyn – eingelegt (»impels me to protest against such language, as that used by your correspondent, being applied to a priest of my church«). Dabei hatte der Leserbriefschreiber auf Crowther als eine offenkundig allseits bekannte und anerkannte Autorität verwiesen. Diesem würde jedoch, so seine Befürchtung, in Indien wohl dasselbe Unheil blühen: »If bishop Crowther, of South Africa, had the illluck of being appointed to the Episcopal Charge of this Presidency, we should, I dare say, hear the same voice from South Arcot, calling up some scenes from ›Uncle Tom's Cabin‹, and helding fourth [...] the cheapness of ›niggers‹. I have known Mr. Martyn for a great many years, and so I am in a position to write all the more in his defence.«[8]

In einer Spalte mit verstreuten Kurznachrichten aus aller Welt kommt Crowther wiederholt vor. So erfahren wir beispielsweise am 2.4.1870 davon, dass der Bischof während einer Mission im Niger-Delta zeitweilig in Gefangenschaft einheimischer Stämme geriet.[9] Am 10.7.1877 druckt die *Madras Mail* einen ausführlichen Artikel eines Londoner (?) Magazins über »Dr. Crowther, Slave Boy & Bishop« nach. Darin wird der Westafrikaner als eine Persönlichkeit von internationaler Bedeutung präsentiert: »The Right Rev. Samuel Crowther, D. D., Bishop of the Niger, who is on a visit to our city in the cause of the Church Missionary Society, has had a career full of *interest to the whole Christian Church*, of honour to himself, and of usefulness to his countrymen-negroes of West Africa [...]«. Nach einer ausführlichen Darstellung seiner bewegten Biographie heißt es dann: »In 1864 the quondam slave boy [...] was created D.D. by the University of Oxford, and set apart as Bishop of the Niger, in Canterbury Cathedral. The Niger Mission and Bishop Crowther have been identified with the policy, new to Protestant Missions, of creating a self-developing and self-extending native Church by means of native converts alone. In this report Bishop Crowther is a representative man. It was in 1804 that the Church Mission first sent agents to Africa, and in 1854 the Church of Sierra Leone undertook the whole pecuniary responsibity of its own support, and of mission work beyond. It is the same system introduced into South India at a later period that is working out similar results there [...].«[10]

2 Frieder LUDWIG, *Kirche im kolonialen Kontext*. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879-1918, Frankfurt/Bern 1992, 179.
3 So der American Board of Commissioners for Foreign Missions, der in Nordostasien (Korea, China, Japan) nach analogen Grundsätzen arbeitete.
4 Klassisch dazu: C. Peter WILLIAMS, *The Ideal of the Self-Governing Church*. A Study in Victorian Missionary Strategy, Leiden 1990; vgl. Jehu HANCILES, *Euthanasia of a Mission*. African Church Autonomy in a Colonial Context, London 2002.
5 *Christian Patriot* vom 18.6.1898, s.u.
6 Das Projekt soll in Kooperation mit Göttingen/Hermannsburg durchgeführt werden.
7 *Madras Mail* vom 24.3.1873. Der Hinweis auf den angeblichen Widerstand der *natives* lässt vermuten, dass es sich hier noch um Debatten innerhalb der europäischen community handelt. Andererseits ist bemerkenswert, dass die erfolgreiche Tätigkeit Crowthers (»has done well in Africa«) bereits nach kurzer Amtszeit auch in Indien als bekannt vorausgesetzt wird.
8 *Madras Mail* vom 14.3.1871. Crowther wird hier irrtümlich in Südafrika angesiedelt.
9 *Madras Mail* vom 2.4.1870: »compensation to the West African Company for the Rescue of Bishop Crowther from natives of the Niger District«.
10 *Madras Mail* vom 10.7.1877, Nachdruck eines Artikels aus der *Daily Review*.

Soweit einige Nachrichten aus der allgemeinen Presse. Das Indien der 1880er Jahre ist gekennzeichnet durch das Erwachen eines nationalen Bewusstseins, das sich zunächst weniger als politischer als vielmehr als kultureller Nationalismus artikulierte. 1885 wurde der Indische Nationalkongress gegründet, zunächst v. a. eine Honoratiorenvereinigung (und nicht die sozialrevolutionäre Bewegung, zu der er sich später entwickelte), jedoch mit überproportionaler Beteiligung westlich gebildeter Christen. Zugleich gab es in Madras (heute Chennai) zahlreiche Emanzipationsbestrebungen einheimischer Christen wie etwa die dort 1886 gegründete *National Church of India*, die alle indischen Christen ungeachtet ihrer denominationellen Zugehörigkeit in *einer* nationalen Kirche zu vereinen suchte. Überwindung des missionarischen »Sektierertums« war eine der Parolen, »Indian leadership« eine andere. Letztere war das Stichwort, das sowohl innerhalb wie außerhalb der (weiter bestehenden) Missionskirchen intensiv diskutiert wurde. Es verband sich mit der Frage nach dem schon lange in Aussicht gestellten und noch immer nicht realisierten *native episcopate*. So etwa im *Indian Christian Guardian* 1899: »It was acknowledged by all that India is sadly behind-hand as regards the Episcopate. No Native of the soil, in connexion with our [Anglican] Church, has yet been consecrated bishop. [...] Anyhow, it cannot be right always to hold a large and growing Native Church [like the Indian Church] in leading-strings, nor can it be fair to govern it for ever by a foreign episcopate. At least let a beginning be made by the appointment of Native Suffragan Bishops where the right [Indian] men are forthcoming [...].«[11]

Auch der *Christian Patriot* – der sich, 1890 in Madras gegründet, rasch zum Sprachrohr der christlichen Elite Südindiens entwickelte – behandelt wiederholt die Frage: »Why are there no Independent Native Churches?« (so etwa in der Ausgabe vom 18.06.1898). In derselben Ausgabe findet sich unter der Überschrift »The Queen and the African Bishops« ein Bericht über die letzte Lambeth-Konferenz, an der auch drei afrikanische (Assistenz-) Bischöfe teilnahmen, die in London auf großes Interesse stießen. Sie wurden selbst von Queen Victoria empfangen. Dem Bericht über dies Ereignis (und die dort gehaltenen Reden) fügt der *Christian Patriot* dann nur noch einen einzigen kommentierenden Satz hinzu: »When is India to have her own native Bishops«?[12]

2 Ceylon (Sri Lanka)

Auch im protestantischen Sri Lanka der 1880er Jahren gab es intensive Debatten über die Rechte einheimischer Christen und die Bildung eigenständiger – sich selbst regierender und ausbreitender – einheimischer Kirchen. Insbesondere in der anglikanischen Kirche tobte seit Ende der 1870er Jahre die große »Ceylon controversy«, in deren Zentrum das autokratische Verhalten des Bischofs von Colombo stand. Dies führte zu massiven Konflikten sowohl mit den bereits seit langem im Land tätigen CMS-Missionaren wie mit einheimischen (v. a. tamilischen) Christen, die schließlich ganz offen mit Sezession drohten – unter Verweis

11 *Indian Christian Guardian*, Vol. 3 (1899).
12 *Christian Patriot* vom 18.6.1898
13 Klaus KOSCHORKE, Kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen im kolonialen Ceylon. Eine Denkschrift einheimischer Christen aus dem Jahr 1878, in: *NMZ* 50 (1994) 131-136; vgl. WILLIAMS, *Self-Governing Church* (wie Anm. 4), 70ff.
14 Aus der internen CMS-Korrespondenz: Brief Rev. John Allock (Baddegama) vom 9.12.1879 (CMS-Archiv Birmingham C CE/O 29/23). Die Namen der beiden singhalesischen Kandidaten waren Revd. George Gunawardene und Henry Gunasekara. Entsprechende Überlegungen existierten für zwei tamilische Kandidaten.
15 *The Kaffir Express* vom 1.10.1870.

auf die Anfänge der anglikanischen Kirche im 16. Jh. selbst[13]. In diesem Zusammenhang wurde auch die Frage einheimischer Bischöfe wieder intensiv diskutiert, und unter Verweis auf das Beispiel Crowther – das allgemein als Erfolg betrachtet werde, trotz einzelner kritischer Gegenstimmen – wurden bereits konkrete Namen möglicher singhalesischer Bischofskandidaten diskutiert. »You know that it has always been my desire to see Native Bishops. In modern mission the experiment has been very seldom tried. Bishop Crowther and I think there was another black Bishop at the Lambeth Conference. I suppose all regard Crowther's consecration as a perfect success, though there were many whose judgement is generally sound, that regarded it as dangerous mistake. The Wesleyans have many native ministers but they have not yet given the native Church independence [...].«[14]

Auch in der allgemeinen Tagespresse war Crowther wiederholt Thema. So weiß etwa der *Ceylon Oberserver* am 26.2.1890 über ein Missionstreffen zu berichten, auf dem Crowther eher Gegenstand erbaulicher Betrachtungen war, noch unberührt von aktuellen Nachrichten über die Niger-Krise im fernen Westafrika: »The Rev. E. T. Higgens first gave a short history of the early life of Bishop Crowther [...] how he was rescued from the slave dealer and eventually became a bishop of the Church of England. From this fact Mr Higgins drew the lessons that not unfrequently great events follow from small beginnings [...].«

In jedem Fall war Crowther auch hier einem breiteren – sowohl europäischen wie singhalesischen – Publikum wohl bekannt.

3 Südafrika

Zeitgleich zu Westafrika bildeten sich auch in Südafrika seit 1890 unabhängige Kirchen unter afrikanischer Leitung. Im Land bestand bereits seit längerem eine schwarze Presse, die mit wachsendem Selbstbewusstsein die Meinung der »einheimischen« Christen zu vielfältigen kirchlichen, politischen und sozialen Entwicklungen zu artikulieren suchte. Sie war im Regelfall aus der missionarischen Presse hervorgegangen – wie etwa der bilinguale *Kaffir Express*, der 1870 in Lovedale gegründet worden war, aber von Anfang wesentlich von der lokalen Xhosa-Elite gestaltet wurde. Er war sich seiner Bedeutung wohl bewusst und verkündete programmatisch in seiner Erstausgabe, dass die Publikation einer eigenen Zeitschrift »a great moment in the history of any people« (konkret also der Xhosa) darstelle.

Bereits in dieser Erstausgabe 1870 findet sich ein Artikel, der nachdrücklich auf Crowther verweist. Es handelt sich um eine Replique auf diskriminierende Äußerungen eines britischen Kolonisten namens Mansel Weale. Dieser hatte sich abschätzig über die angeblich fehlende Zivilisationsfähigkeit der afrikanischen Bevölkerung geäußert und in diesem Zusammenhang auch die entsprechenden Bemühungen der »Missionare« und »Politiker« als gescheitert bezeichnet. Demgegenüber verweist der *Kaffir Express* nicht nur auf die unbestreitbaren – und von hohen Regierungsbeamten bestätigten – guten Ergebnisse (»good results«) und zivilisatorischen Effekte der christlichen Missionsarbeit etwa in Indien. Hauptzeuge ist jedoch der westafrikanische Bischof Crowther, der erst kürzlich in London eine Aufsehen erregende Rede hielt. Darüber hinaus dient der Mann selber mit seiner beeindruckenden Biographie »as *living proof* of what can be done by the Gospel and education on a poor slave boy captured by one of our cruisers on the West coast of Africa«. Die »schlechten Erfahrungen« des Mr. Weale mit seinen afrikanischen Arbeitskräften hingegen seien nur die Folge seiner eigenen Fehler.[15]

Auch in den folgenden Nummern der später in *Christian Express* umbenannten Zeitung finden sich – ebenso wie in anderen südafrikanischen Journalen – wiederholt Nachrichten

über den *negro bishop* aus Westafrika. Nachgedruckt wird etwa ein Artikel, der die Missionstätigkeit des Bischofs im Niger-Delta und seinen erfolgreichen Einsatz einheimischer Hilfskräfte hervorhebt – »and I agreed that there could hardly be better missionaries«[16]. Wir erfahren, dass sein Missionsboot gesunken ist;[17] dass er auf einem neuen Dampfer in seine Diözese zurückkehrte und nun die Missionsarbeit in den inneren, bislang unerschlossenen Gebieten vorantreibt[18] und dass er etwa in Bonny – früher Hort des Kannibalismus – großartige Erfolge erzielt hat. Erst kürzlich habe dort ein großer Häuptling auf dem Todesbett »publicly renounced all trust in his idols«, woraufhin auch die Stammesangehörigen »turned in fury upon the idols«[19]. Der *Christian Express* präsentiert Crowther wiederholt als erfolgreichen Akteur bei der Ausbreitung des Christentums im heutigen Nigeria[20] und liefert etwa in seiner Ausgabe vom 1.4.1885 eine ausführliche Darstellung seines bewegten Lebens. Dabei wird insbesondere seine Erhebung zum Bischof 1864 hervorgehoben (»no one could be found so fitted for this position as Mr. Crowther«) sowie seine beeindruckenden Erfolge in diesem Amt: »no other mission started so recently as 1857 can show equal visible results in large congregations of professed Christian worshippers«[21]. Auch Journale wie der *Daily Chronicle* wissen unter der Überschrift »The Story of a Black Bishop« die bewegte Geschichte seines Lebens einem breiteren Publikum zu vermitteln. Besonders hervorgehoben wird die Szene des Wiedersehens mit seiner Mutter, die dem einst von Sklavenhändlern entführten – und lange Zeit tot geglaubten – Sohn begegnet, und zwar als Bischof.[22] Es finden sich Nachrichtensplitter über Missionskonferenzen in London und die hervorgehobene Rolle, die Crowther dort spielte.[23] Die Nachricht von seinem Tod 1891 wird zwar betont, aber zunächst ohne dramatisierende Kommentierung weitergegeben (»Bishop Crowther whose life is one of the most romantic of the Century«).[24] Gleiches gilt – zunächst – für die Wahl eines weißen Nachfolgers, bei gleichzeitiger Einsetzung afrikanischer Hilfsbischöfe,[25] sowie für Pläne zum Bau einer »Bishop Crowther Memorial Church« in Sierra Leone.[26] Zugleich wird jedoch sehr früh daran erinnert, dass der Figur Crowther eine *gesamtafrikanische Bedeutung* zukommt. Er habe Standards gesetzt für die Entwicklung des afrikanischen Christentums nicht nur am Niger, sondern auch im Süden des Kontinents: »Bishop Crowther, ›the slave boy who became a bishop‹, and an excellent bishop too, died with the old year. When and where will there arise another dark face, who through patient years of work [...] will win [...] the same degree? [...] The latent *capability of the African Native is very great*, both on the Niger and on the Kei (sic), but it will not be manifested except by hard work and patient continuance in well-doing, as it was in the case of Samuel Adjay Crowther.«[27]

4 Ostafrika

Ganz anders die Interpretation, die das Lebenswerk von Crowther im – v. a. an eine europäische Leserschaft gerichteten – *East Africa Standard* erfährt. In einer Besprechung der Schrift von Jesse Page *The Black Bishop or the Life of Samuel A. Crowther* wird das Büchlein zur Lektüre all denen empfohlen, »who are interested in the development of backward races«. Crowthers Geschichte dient – wie die anderer so genannter »mission boys« – zur Illustration des »process of the change from degraded heathenism to the light of Christian life. His difficulties as Bishop [...] will give the reader much food for thought on this and cognate subjects«. Hervorgehoben wird v. a. die – historisch unstrittige – »Dankbarkeit« des Westafrikaners gegenüber den Briten, die ihn einst aus der Sklaverei befreit hatten. Doch wird das Konzept der *Three Selves* seines emanzipatorischen Charakters

beraubt und statt dessen die Kontrolle (»supervision«) durch die Europäer hervorgehoben: »Crowthers *gratitude to the white man* and his appreciation of the position that in the present condition of things routine work must be done by the African, the work of *supervision by the European*, is pleasant reading, and if this is any indication of the African mind when Christianised [...], there is every reason to face the future with confidence«[28].

5 Westafrika

Die ausführlichsten Nachrichten und Kommentare zu Crowther finden sich naturgemäß in der westafrikanischen Presse (v. a. in Sierra Leone, Lagos und der Goldküste). Dies gilt für die verschiedenen Etappen seines Wirkens. Besonders reichlich ist das Material seit Ausbruch der so genannten Niger-Krise 1889f, als afrikanische Missionsangestellte von der CMS-Leitung gegen den Willen Crowthers entlassen und dessen bischöfliche Autorität so in aller Öffentlichkeit demontiert (»reduced to a mere shadow«[29]) wurde. Dagegen richtete sich ein anschwellender Sturm des Protestes afrikanischer Christen und Führungspersönlichkeiten aus unterschiedlichen Regionen. Denn die Kritik von Teilen des anglikanischen Establishments an Crowther – der demgegenüber in Westafrika inzwischen mit Luther verglichen wurde[30] – und die offene Missachtung seiner episkopalen Rechte wurde in der westafrikanischen Presse immer stärker als grundsätzlicher Angriff auf die Rechte *aller* Afrikaner verstanden: »It is the question of a cause in which *all* Africans are concerned. It is felt to be so all along the coast.«[31]

Denn »the object of the recent attack on the Niger Mission« – so etwa die Analyse des *Lagos Weekly Record* – bestand über den konkreten Einzelfall hinaus im Ziel, »to expel and *eliminate Negro agency* and management from that Mission«. Unverkennbar sei die Absicht, stattdessen »to make European appointments to certain African Bishopries«[32]. Dies aber stelle nicht nur eine Missachtung der »Interessen einheimischer Christen« dar. Es markiere im Übrigen auch einen klaren Bruch mit den Grundsätzen des bisherigen – durchaus erfolgreichen – Missionskonzepts der CMS, gegen den man sich zur Wehr setzen müsse. Deshalb veröffentlichen etwa die *Sierra Leone Weekly News* vom 7.3.1891 einen Offenen Brief an das CMS Committee in London, verfasst von führenden »members of various Protestant denominations« in Sierra Leone. Darin protestieren diese gegen das unerhörte (»unprecedented«) Vorgehen der europäischen Missionare in der Niger-Krise, die Diskreditierung des Lebenswerkes (»life work«) von Bischof Crowther und die Diskriminierung sowie die rassistischen Vorurteile gegen die einheimischen Missionsangestellten (»prejudicial to the character and position of the Native Agents«).

16 *The Christian Express* vom 1.1.1876.
17 *The Christian Express* vom 1.7.1876.
18 *The Christian Express* vom 1.10.1877.
19 *The Christian Express* vom 1.1.1880.
20 *The Christian Express* vom 2.2.1885: »The Church Missionary Society have a very successful mission on the Niger River, under the care of Bishop Crowther.«
21 *The Christian Express* vom 1.4.1885.
22 *The Daily Chronicle* vom 26.1.1888.
23 *The Christian Express* vom 1.1.1889.
24 *The Christian Express* vom 1.3.1892.
25 *The Christian Express* vom 1.12.1893: »On the Niger itself two noteworthy events are the appointment of two Native Bishops, making, with the European one, three in Place of Bishop Crowther.«
26 *The Christian Express* vom 1.12.1893 SA Outlook: »A Bishop Crowther Memorial Church is to be built at Sierra Leone.«
27 *The Christian Express* vom 2.5.1892.
28 *East Africa Standard* vom 27.1.1909.
29 *Sierra Leone Weekly News* vom 9.5.1891.
30 Etwa in den *Sierra Leona Weekly News* vom 12.9.1891.
31 *Sierra Leona Weekly News* vom 12.9.1891.
32 *Lagos Weekly Record* vom 9.12.1891.

Überhaupt wurden diese Debatten wesentlich über die Presse ausgetragen, und die in Sierra Leone erscheinenden *Weekly News* wussten sich in ihrer Unterstützung Crowthers einig mit der in Lagos publizierten *Lagos Times*, »owned and conducted by natives and Churchmen«, welche »has been just as outspoken and emphatic in support of Bishop Crowther« wie sie selbst (12.9.1891). Bemerkenswerterweise fällt inmitten dieser hitzigen Debatten ein kritischer Blick auch auf Südindien, wo sich die – von ihren missionarischen Apologeten lange Zeit als vorbildlich gerühmten – Erfolge der CMS beim Aufbau einer selbstregierten »Native Church in Tinnevelly« keineswegs bestätigen (wie sich schon aus der Lektüre der Missionspresse ergebe). Dies wird als weiterer Beweis dafür gewertet, »that there is a tendency in Salisbury Square (dem Sitz der Londoner CMS-Zentrale) nowadays to depart from the old traditions of the venerable founders of the CMS« und ihrer Politik der »foundation of Native Churches«. Diesem Kurswechsel sei nun auch Crowther zum Opfer gefallen.[33]

Nach der Einsetzung eines weißen Nachfolgers für den *negro bishop* 1891 brechen dann die Dämme, und es kommt zu ersten Abspaltungen von den etablierten Missionskirchen. Diese Entwicklung – und die darauf bezogene Publizistik – ist hier nicht darzustellen, sie würde eine eigene Monographie erfordern.

6 Mittel- und Südamerika, Kanada

Bemerkenswerterweise findet Crowther auch in der englischsprachigen Presse (christlicher und säkularer Provenienz) Mittel- und Südamerikas wiederholt Erwähnung, wenngleich vielfach nur im Zusammenhang von Kurznachrichten. 1865 etwa weiß *The Standard* (Buenos Aires) vom erfolgreichen Verlauf der ersten Niger-Expedition des Bischofs zu berichten, und das Journal *Star & Herald* aus Panama informiert 1867 über seine Geiselnahme durch einheimische Stämme und seine glücklichen Flucht ebendort:[34] Signifikanter sind Berichte wie die des *Daily Chronicle* (Guyana) in seiner Ausgabe vom 2.10.1892, der vom Tod Crowthers berichtet und diese Nachricht in einen globalen Zusammenhang stellt: »The Anglican Communion had *two coloured Bishops* on her roll up to Christmas last, Dr. Holly, Bishop of *Haiti*, in connection with the American Church, and Dr. Crowther, Bishop of the *Niger* Territory in English Orders. We regret to announce the death of the latter on December 24th, 1891 [...].«[35] (Es folgt ein Nachruf mit ausführlichem Curriculum Vitae, in dem seine Erhebung zum »first Bishop of the Niger Territory« ebenso wenig fehlt wie die Verleihung einer Medaille der Royal Geographical Society).

Besondere Beachtung aber verdient sehr viel früher der Verweis auf Crowther im Zusammenhang mit dem indianischen Pastor Henry Budd aus dem heutigen *Kanada*,

33 So ein sehr ausführlicher Leserbrief in der *Sierra Leona Weekly News* vom 12.9.1891, unter der Überschrift »The Tinnevelly and Niger Pastorates«.
34 *Star & Herald* (Panama) vom 28.12.1867.
35 *The Daily Chronicle* (Guyana) vom 2.10.1892.
36 Tolly BRADFORT, World Visions: Native Missionaries, Mission networks and Critiques of Colonialism in 19th Century South Africa and Canada, in: Peter LIMO/Norman ETHERINGTON/Peter MIDGLEY (Ed.), *Grappling with the Beast*. Indigenous Southern African Responses to Colonialism 1840-1930, Leiden/Boston 2010, 311-339.
37 BRADFORT, World Visions (wie Anm. 36), 313, 317, 318. Bradford verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff »Pan-Indigenism« (für das Bewusstsein der globalen Zusammengehörigkeit indigen-christlicher Eliten).
38 Vgl. auch Klaus KOSCHORKE, Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert, in: *WBG Weltgeschichte*. Bd. 5.: Die Entstehung der Moderne – 1700 bis 1914, hg. von Walter DEMEL/Hans-Ulrich THAMER, Darmstadt 2010, 197-208.

der kürzlich Gegenstand einer anregenden Studie von Tolly Bradford geworden ist.[36] Budd gehörte dem indianischen Volk der Cree an und wurde um 1850 als »first native missionary« seines Stammes ordiniert – und zwar ebenfalls durch die anglikanische Church Missionary Society. Durch die Lektüre einschlägiger Missionsjournale (wie des *Church Missionary Intelligencer*) gelangte er zu der Überzeugung, dass England das Zentrum der Modernität und des Christentums darstelle, »while people in Africa, like those in his own tribe (in Canada) were in need of [...] Christianity«. Zu dessen Ausbreitung unter seinen eigenen Volksgenossen fühlte er sich berufen; und aus demselben Grund wollte er Kontakt auch zu anderen »native missionaries« in anderen Erdteilen aufnehmen. »It rejoices my heart« – so heißt es in einem Brief nach Indien aus dem Jahr 1851 – »to hear of two ordinations [...] which have recently taken place in Bombay, and of the five catechists in [...] [Tinnevelly] [...] I feel a true brotherhood with them engaged as they are in the same warfare against the powers of (pagan) darkness [...]«. Wegen seines evangelisatorischen Engagements erregte er schon früh großes Aufsehen, und der *Church Missionary Intelligencer* verglich ihn bereits 1852 mit dem später so berühmt gewordenen Samuel Ajayi Crowther von Westafrika.[37]

7 Anfänge einer transregionalen Indigenous Public Sphere

Schon vor seiner Erhebung zum Bischof 1864 war Crowther also Gegenstand der internationalen missionarischen Berichterstattung. Als solcher wurde sein Name nicht nur dem europäisch-missionarischen Publikum bekannt, sondern auch einheimischen Christen und *native missionaries* in verschiedenen Erdteilen. Bereits Anfang der 1870er Jahren spielte sein Name eine wichtige Rolle in den Debatten über einen einheimischen Bischof auch für Südindien sowie in Südafrika im Streit über die Zivilisationsfähigkeit des *African native*. Die Auseinandersetzungen über seine schrittweise Entmachtung seit 1889 wurde in der westafrikanischen Presse – »owned and conducted by natives and Churchmen« – als eine Frage diskutiert, die »alle Afrikaner angeht«. Ganz analog sah man in Südafrika ganz grundsätzlich die »capability of the African Native« infrage gestellt. In Indien verschärfte sich die Forderung nach »eigenen einheimischen Bischöfen«.

Im globalisierungshistorischen Diskurs ist in den letzten Jahren ein sprunghaft gestiegenes Interesse an den weltweit operierenden Missionsgesellschaften und ihrer Presse im 19. und frühen 20. Jh. zu registrieren. Fast noch spannender – und bislang so gut wie unerforscht – ist die Frage nach der Publizistik und den Journalen indigen-christlicher Eliten. Diese eröffnen nicht nur einen singulären Zugang zu den Kontroversen und Debatten einheimischer Christen in unterschiedlichen »Missionsfeldern« und Kolonialgesellschaften dieser Zeit. Sie liefern zudem frühe Beispiele einer gegenseitigen Wahrnehmung und kognitiven Interaktion dieser christlichen Eliten (»educated natives«). Zugleich beleuchten sie die Ausbildung eines sich schrittweise ausweitenden transregionalen Kommunikationsraumes bzw. die Formation einer *indigenous public sphere*. Seit 1900 führte diese gegenseitige Wahrnehmung christlicher Führungspersönlichkeiten aus unterschiedlichen Regionen Asiens und Afrikas verstärkt zu direkten Kontakten und den Anfängen einer transregionalen (und transkontinentalen) Netzwerkbildung, und zwar sowohl innerhalb wie außerhalb der missionarischen Kommunikationskanäle (z. B. im kirchlichen und politischen Äthiopismus oder bestimmten innerasiatischen Kontaktnetzen). Dies ist nicht an dieser Stelle auszuführen, stellt aber einen wesentlichen Aspekt innerchristlicher Globalisierungsschübe im Umfeld der Weltmissionskonferenz vor Edinburgh dar.[38]

Zusammenfassung
Eine der zentralen Persönlichkeiten der afrikanischen Christentumsgeschichte ist unstrittig Samuel Ajayi Crowther (1806-1891). Crowther war der erste schwarzafrikanische Bischof der Neuzeit und überhaupt erst der zweite einheimische Christ im subsaharischen Afrika, der das Bischofsamt erlangte. In diesem Beitrag wird er als Gegenstand der internationalen missionarischen Berichterstattung beleuchtet. Sein Name spielte v. a. eine wichtige Rolle in den Debatten über einen einheimischen Bischof für Südindien sowie in Südafrika im Streit über die Zivilisationsfähigkeit überhaupt, Crowther wurde aber auch in Amerika rezipiert.

Abstract
Samual Ajayi Crowther (1806-1891) is indisputably one of the central personalities in the history of African Christianity. Crowther was the first Black African bishop of the modern age and only the second native Christian ever to attain episcopal office in sub-Saharan Africa. In this contribution he is examined as a subject of international missionary reporting. His name played an important role above all in the debates about a native bishop for southern India as well as in South Africa in the dispute about the capacity for civilization per se; Crowther, however, also gained acceptance in America.

Lange Wanderschaft und Jenseitsreisen

Globalgeschichtliche Varianten der »Afrikanischen Reformation«

von Andreas Heuser

»Kommt her, Menschen aller Länder! Eine lange Reise in die Ferne tötet nicht die, die Gott anbeten. Während wir umherziehen, schützt Er uns.« (Isaiah Shembe)[1]

Im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts veränderte sich die religiöse Topographie im subsaharischen Afrika in dramatischer Weise. Im Zuge der Globalisierung des Christentums, das sich zudem und wohl unumkehrbar in den globalen Süden verlagerte, wandelte sich auch das Christentum in Afrika von einer Diasporareligion hin zu einer afrikanischen Volksreligion.[2] Das Wachstum der christlichen Bevölkerung in den Ländern südlich der Sahara im zwanzigsten Jahrhundert ist nicht anders als exponentiell zu verstehen. Religionsstatistisch betrug, bei aller Unwägbarkeit, der christliche Anteil der Bevölkerung bis 1900 etwas weniger als 9 Millionen Menschen, verdreifachte sich bis 1945 auf gut 30 Millionen. In nur einer Folgegeneration, die den politischen Übergang zur postkolonialen Ära einschließt, verdreifachte sich die christliche Bevölkerung abermals und betrug 1970 gut 115 Millionen Menschen. Bei einer seit Jahren konstanten Wachstumsrate gibt es gegenwärtig ca. 425 Millionen Christen in Afrika.[3] Spätestens im Jahr 2025 werden mehr Christen in Afrika leben als in jedem anderen Kontinent. In religionsdemographischer wie -geschichtlicher Hinsicht bedeutet dieser signifikante Schub des afrikanischen Christentums eine »der stärksten Veränderungen in der Verbreitung der Religionen im weltweiten Maßstab.«[4]

Das Ursachengeflecht, das diese außergewöhnlich rasche Umgestaltung der afrikanischen Religionslandkarte innerhalb weniger Jahrzehnte bewirkte, ist noch nicht hinreichend verstanden. In diesem Sinne spürt Adrian Hastings einer »mysteriösen Reife« für christliche Glaubensvorstellungen in vielen Regionen Afrikas nach. Er identifiziert die Anfangsdekaden des zwanzigsten Jahrhunderts als eine Kernphase dieser breit gefächerten Konversionsbewegung.[5] Das Rätselhafte an ihr verstärkt sich durch eine Perspektivenverschiebung, die der Afrikahistoriker Norman Etherington anmahnt. Es sei verfehlt, der Dynamik des religiösen Wandels in Afrika durch den Fokus auf das Missionschristentum nachzugehen. Stattdessen

1 Aus Kirchenliedern Nr. 88 und 148 der Nazareth Baptist Church, vgl. Andreas HEUSER/Irving HEXHAM (Hg.), *The Hymns and Sabbath Liturgy for Morning and Evening Prayer of Isaiah Shembe's amaNazarites*, Lewiston 2005, 69, 105, Übertragung A. H.

2 Zum Zwischenstand dieses Diskurses um die Südverlagerung des Christentums vgl. Theodor AHRENS, *Zur Zukunft des Christentums*. Abbrüche und Neuanfänge, Frankfurt a. M. 2009, sowie den von Klaus HOCK betreuten Band der *BThZ* 27 (2010), Transformationsprozesse im globalen Christentum und ihre Auswirkungen auf Europa.

3 Statistische Angaben nach David BARRETT/George T. KURIAN/Todd M. JOHNSON (Hg.), *World Christian Encyclopedia*: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World, 2 Bde, New York/Oxford ²2001, mit jährlichen Neuakzentuierungen in der Januarausgabe des *International Bulletin of Missionary Research*.

4 So bereits Rainer HENKEL, Die Verbreitung der Religionen und Konfessionen in Afrika südlich der Sahara und ihr Zusammenhang mit dem Entwicklungsstand der Staaten, in: Manfred BÜTTNER/Ulrich KÖPF/Gisbert RINSCHEDE/Angelika SIEVERS (Hg.), *Religion und Siedlungsraum*, Berlin 1986, 225-243, hier 225.

5 Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994, 449.

hätten sich die bedeutsamsten mentalen Transformationen weit entfernt von Missionsstationen und dem Gesichtskreis der Missionare ereignet.[6] In der Tat hielt sich die Dramaturgie der Religions- und Missionsgeschichte nicht an die Regieanweisung der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910. Dieses für das Missionschristentum epochale Ereignis, das eine globale Kartierung des Christentums anstrebte, lokalisierte Afrika zwar als Zielregion der westlichen Mission, doch erwartete die Edinburgher Konferenz den eigentlichen *kick-off* Effekt für die Ausbreitung des Christentums in Asien mit seinen »Hochreligionen«. Andrew Walls kommentiert die evangelisatorischen Strategien im Nachhall der Edinburgher Konferenz: »The heavy artillery of the missionary movement was deployed in Asia, not in Africa.«[7]

1 Wandercharismatiker

Den Stichwortgebern der Weltmissionskonferenz blieb die Ironie der Geschichte verborgen, dass sich zeitgleich ganze Territorien des als Marginalie eingestuften Kontinents in ein »Land von Propheten und Prophetinnen« wandelten. Mit diesen Worten beschrieb der südafrikanische Publizist und Politiker Sol Plaatje 1916 die veränderte Religionslandschaft abseits missionskirchlicher Einflussnahme.[8] Es war eine Bewegung von Wandercharismatikern, die das Christentum in Afrika aus dem Schlagschatten einer Diasporareligion hoben; ihr Protoyp ist der Liberianer William Wadé Harris (um 1865-1929).[9] Um die Jahreswende 1913/14 durchstreifte der krusprachige Harris mit zwei namenlos gebliebenen Begleiterinnen die westafrikanische Küste, missachtete koloniale Grenzziehungen, durchquerte unzählige Sprachräume. Die Region war unter missionsgeschichtlichen Gesichtspunkten »über sehr lange Zeit vernachlässigt« mit einem nur bescheidenen Zuspruch unter der afrikanischen Bevölkerung für das Christentum.[10] Innerhalb nur weniger Monate jedoch revolutionierte die Gruppe um Harris die religiöse Landschaft an der Elfenbeinküste und in Teilen der Goldküste. Harris eignete etwas Extravagantes: in der einen Hand trug er ein mannshohes Kreuz aus leichtem Bambus, einem Apostelstab gleich, vor sich her, in der anderen hielt er eine englischsprachige Bibel; gegürtet an seinem wehenden weißen Gewand waren eine Taufkalebasse und eine Rassel. Näherten sie sich einer Ansiedlung führten sie christliche Lieder auf, bevor Harris in einem Pidgin-Englisch zu predigen anfing, übersetzt von (meist methodistischen) lokalen Helfern. Gelernt hatte er sein Englisch in den von

6 Norman ETHERINGTON, Recent Trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa, in: *Journal of Southern African Studies* 22 (1996) 201-219, hier 217.
7 Andrew F. WALLS, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll 2002, 117. Zum Stellenwert Afrikas in Edinburgh vgl. Brian STANLEY, Africa through European Eyes. The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, in: Klaus KOSCHORKE (Hg.), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden 2005, 165-180.
8 Solomon PLAATJE, *Native Life in South Africa* (Erstausgabe 1916) London 1987, 206.
9 Zum Folgenden vgl. Sheila S. WALKER, *The Religious Revolution in the Ivory Coast*. The Prophet Harris and the Harrist Church, Chapel Hill 1983, 35-55; sowie HASTINGS, *Church in Africa* (wie Anm. 5), 443-447; und Bengt SUNDKLER/Christopher STEED, *A History oft he Church in Africa*, Cambridge 2000, 197-201.
10 Vgl. John BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*. An African Church History, Nairobi ²1998, 147.
11 Aus diesen Gemeinden in Obhut von Zwölf Aposteln formten sich die »Harrist« Kirchen in Westafrika wie etwa die ghanaische Church of the Twelve Apostles. In der Römisch-Katholischen Kirche der Elfenbeinküste schnellte 1915 und in den Folgejahren die Zahl an Taufen von ca. achtzig auf über 6.700 pro Jahr an.
12 Vgl. Andreas HEUSER, »Heidenlärm und wilde Charaktere« – koloniale Grenzziehungen und religiöse Kontaktzonen in Südafrika, in: *Comparativ* 17/3 (2007) 86-104.
13 Der Hermannsburger Missionar Wilhelm VON FINTEL in einem Lagebericht, in: *Hermannsburger Missionsblatt* 68/4 (1921) 120.
14 Bernhard Huss CMM, der als »Sozialapostel der Bantu« bekannt wurde, in: *Vergißmeinicht* 50 (1932) 342.
15 So der Benediktiner-Abt Marinus PELEMAN, *De Ethiopische Beweging in Zuid-Afrika*, Dendermonde 1937, 9.
16 Der terminologische Ursprungskontext ist erstmals dokumentiert in Andreas HEUSER, *Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes*. Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika, Münster 2003, 14-18. Dort auch Biographisches zu Dube.

Afro-Amerikanern dominierten christlichen Milieus in Liberia, aus denen sich zugleich die politische Elite rekrutierte. Harris selbst war Konvertit, der sich in Jugendjahren der methodistischen Kirche mit ihren vielschichtigen Verbindungen zu Schwesterkirchen in den USA angeschlossen hatte. Diese kirchlichen Netze waren umso enger geknüpft durch die afro-amerikanische Rückkehrbewegung befreiter Sklaven aus den Südstaaten in ihren Sehnsuchtsort Afrika. Daher entwickelte sich Liberia zu einem Experimentierfeld afro-amerikanischer Theologien und zu einem Aktionsraum unterschiedlichster missionarischer Strömungen, die auch millenaristisches Gedankengut verbreiteten. In späteren Jahren opponierte Harris gegen die afro-amerikanische Oberschicht in Liberia und wurde 1910 inhaftiert. Während der Haft erschien ihm der Erzengel Gabriel in einer Vision und ermächtigte ihn zum Prophetenamt.

Nun also predigte Harris an der Elfenbeinküste über die baldige Rückkehr Christi, den Dekalog und das Einhalten des Sabbats. Er wähnte sich in einer apokalyptischen Zeit. Am Vorabend des Ersten Weltkriegs konfrontierte Harris seine Zuhörerschaft mit einem Drohszenario: allen traditionell-religiösen Praktiken sei abzuschwören, alle Objekte mit traditionell-religiösen Funktionen – Hausaltäre, Masken und »Fetische« – seien zu verbrennen. Wer sich dem biblischen Gott verweigere, auf den würde das Feuer aus dem Himmel regnen. Der alten Macht setzte er die neue der Bibel entgegen und den Akt der sofortigen Taufe. Oft legte er den Täuflingen, zumal wenn sie Heilung oder Schutz vor der Heimsuchung durch Dämonen suchten, seine englische Bibel auf den Kopf, um sie gleichsam mit der fremden Macht des göttlichen Wortes zu versiegeln gegen die Geisterwelt der afrikanischen Religion. Die Symbolsprache spricht für sich: es ging ihm um eine Reinigung von der Vergangenheit, um die Neuausrichtung auf das geschriebene Wort der Bibel und um die Schutzfunktion der Taufe. Kolonialbeamte berichten von 100.000 Menschen, die sich taufen ließen, eine Konversionswelle ungeahnten Ausmaßes. Im Normalfall beauftragte Harris, bevor es ihn weitertrieb, jeweils »Zwölf Apostel« mit dem Gemeindeaufbau; gab es in der Umgebung eine der bestehenden Kirchen im Land, die Methodistische oder die Römisch-Katholische, so sollten sich die Täuflinge diesen anschließen.[11] 1915, in Zeiten des Kriegs, wies ihn die französische Kolonialbehörde nach Liberia aus. Dort starb Harris 1929 in der Gewissheit, die bemerkenswerteste Massenkonversion in der neueren afrikanischen Geschichte ausgelöst zu haben.

Auch anderswo wie in Südafrika lagerten sich Berichte über Wanderpropheten (seltener -prophetinnen) in kolonialen wie missionskirchlichen Archiven ab. Über Jahrzehnte halten sie das Treiben »wilder Charaktere« und »verrückter Propheten« fest, die unter einem »Heidenlärm« und »wildem Schwatzen« rituelle Neuerungen einführten.[12] Diese schwer zu kontrollierenden Vagabunden des Glaubens setzten ein doppeltes Gegenbild: Wanderprediger unterliefen die kolonialpolitische Einhegung des Raums als auch die zentripetale Strategie der Missionsstation mit dem dort residierenden Missionar. Sie tauchten, um die Metapher eines deutschen Missionars in Südafrika zu entlehnen, unversehens »nach der Weise der Meteore« auf und zogen sich plötzlich wieder zurück.[13] Manche missionskirchlichen Beobachter qualifizierten die prophetische Bewegung als »Neu-Heidentum unter den Eingeborenen«[14], andere verglichen ihre anhaltende Attraktivität wenig schmeichelhaft mit einer »Bazillenkultur«[15]. In der breiten afrikanischen Bevölkerung hingegen setzte sich bald der Oberbegriff der »Afrikanischen Unabhängigen Kirchen« (AUK) durch. Diese Begriffsfindung geht auf den südafrikanischen Theologen und *homme politique*, John Dube (1871-1946) zurück, den Gründungspräsidenten des South African Native National Congress, aus dem der ANC (African National Congress) hervorging. 1922 regte er in einer zulusprachigen Schrift an, die Eigenart dieser Bewegung als »kirchlichen Indepentismus« zu verstehen, d. h. darin eine eigenständige Form afrikanischen Christentums auszumachen.[16]

2 Der kontroverse Leitbegriff der »Afrikanizität«

Damit aber positionierte sich Dube in einem innerafrikanischen Diskurs um die Bedeutung des Christentums in Afrika. In einem Hauptvortrag anlässlich der Missionskonferenz in Natal 1920 hatte der ebenso brillante Intellektuelle Davidson D. T. Jabavu vor einem Zerfall des Missionschristentums gewarnt. Die »Religion des weißen Mannes« solle ersetzt werden durch eine unabhängige und »originär afrikanische Religion«. Als Speerspitze in diesem Prozess der Abkopplung vom Christentum erkannte Jabavu implizit die prophetische Bewegung. Dube hingegen machte sich zum Vordenker einer afrikanisch-nationalistischen Erneuerungsbewegung in Südafrika, die die Kopplung von »Zivilisation« an ein Christentum mit abendländischem Antlitz revidierte. Vielmehr solle – mit Seitenblick auf AUK – eine afrikanische Zivilisation aus der Symbiose der »Gesetze des christlichen Gottes mit denen der afrikanischen Tradition« gestaltet werden.[17]

Dieses politisierte Diskursfeld innerhalb der afrikanischen *intelligentsia* in den 1920er Jahren nimmt das Analysemuster vorweg, das die nachfolgende akademische Annäherung an das Phänomen neuer religiöser Bewegungen im afrikanischen Christentum bis heute bestimmt. Es stehen sich eine Kontinuitäts- wie eine Diskontinuitätsthese gegenüber, deren Maßstab die vermeintliche Afrikanizität der Bewegung ist (sei es als Würde-, sei es als Zerfallsbegriff). Nachdem Bengt Sundkler die »Bantupropheten« in seiner nachhaltigen Pionierstudie zunächst noch als »Brücke zu einer Religion der Vergangenheit« sah,[18] rücken derzeit theologische Deutungsstränge in den Vordergrund, die sie an den Beginn einer »Afrikanischen Reformation« setzen. Unter diesem Begriff versammelt auch Allan Anderson christliche Reformbewegungen, die sich »afrikanischer Initiative« verdanken. In dem von ihm favorisierten typologischen Verfahren fusionieren die klassischen Formen der prophetischen Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit den jüngsten Ausprägungen der »afrikanischen Initiative«, nämlich jenen charismatischen und neo-pentekostalen Kirchen, die seit etwa 1980 in zunehmendem Maße das religiöse Feld in Afrika bestimmen. Insgesamt siedelt er die »Afrikanische Reformation« aufgrund ihrer theologischen »Familienähnlichkeit« – wie etwa ein geistgewirkter, erfahrungsbetonter Glauben, der sich z. B. umsetzt in Heilung allein durch Glauben – im weiteren Umfeld der globalen Pfingstbewegung mit starkem amerikanischen Akzent an.[19] Mithin wird »afrikanische« religiöse Kreativität in einen Globalisierungshorizont hinein genommen, dem wiederum der Kirchenhistoriker Ogbu Kalu widerspricht. Um jedem Missverständnis vorzubeugen, der die »Afrikanische

17 Näheres zu diesem Diskurs mit entsprechenden Belegen in Andreas HEUSER, Ethnizität und die Entdeckung afrikanischer Religion: Die Debatte um eine Zulu-Nationalkirche zwischen Segregation und kirchlichem Indepentismus, in: Ullrich VAN DER HEYDEN/Holger STOECKER (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen*. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945, Stuttgart 2005, 345-372.

18 Vgl. Bengt G. M. SUNDKLER, *Bantupropheten in Südafrika*, Stuttgart 1964, 330. Er distanzierte sich von dieser Deutung in seinem späteren Werk.

19 Andersons Typologie bleibt jedoch umstritten, vgl. Allan H. ANDERSON, *African Reformation*. African Initiated Christianity in the 20th Century, Trenton/Asmara 2001; vgl. neuerdings Allan H. ANDERSON, Varieties, Taxonomies, and Definitions, in: DERS./Michael BERGUNDER/André DROOGERS/Cornelis VAN DER LAAN (Hg.), *Studying Global Pentecostalism*. Theories and Methods, Berkeley 2010, 13-29. Bereits in den 1960er Jahren deuteten James Webster und Harold Turner neue religiöse Bewegungen in Afrika im Sinne einer »Afrikanischen Reformation«.

20 Ogbu KALU, *African Pentecostalism*. An Introduction, Oxford 2008, 170.

21 In begrifflicher Erweiterung der von Arjun APPADURAI, *Modernity at Large*: Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis/London 1996 vorgeschlagenen fünf »scapes/Landschaften« der kulturellen Globalisierung, in denen Religion keine gesonderte Perspektive darstellt.

22 Vgl. im Überblick Andreas HEUSER, Vom »Schwarzen« zum »Afrikanischen Messias«. Projektionen charismatischer Herrschaft in der Nazareth Baptist Church, in: Erhard KAMPHAUSEN/Andrea ZIELINSKI (Hg.), *Die Rolle von Religionen in politischen Transformationsprozessen im südlichen Afrika*. Ein interdisziplinärer Diskurs, Aachen 2005, 45-72.

Reformation« lediglich als Appendix amerikanischer Hegemonie im religiös-kirchlichen Bereich betrachtet, betont Kalu (ganz im Sinne der Kontinuitätsthese) die »Africanness of the phenomenon and its place within African maps of the universe«.[20] Soll heißen, die Beschreibung von Initiativen im afrikanischen Christentum kann sich einem Authentizitätsdiskurs nicht entziehen, der seine Schlüsselkomponenten um »das Afrikanische« der Bewegung entfaltet.

Es wäre zweifellos verfehlt, die »Afrikanische Reformation« als einen einheitlichen Religionsblock erscheinen zu lassen. Die Bewegung, die Dube noch unter den Begriff der AUK vereinheitlichte, fächert sich in ein weites Spektrum auf. Im Folgenden werfe ich einige Schlaglichter auf einzelne Kirchen in unterschiedlichen historischen, theologischen und lokalen Kontexten. Dabei kommen *religio-scapes*, also religiöse Kontaktzonen und interreligiöse Mischräume mit interkulturellen, transnationalen Nuancen, zum Vorschein,[21] die eine – meist essentialistisch eingefärbte – Perspektive auf »Afrikanizität« als reduktionistisch erscheinen lassen.

3 »Malaiischer Magier« der Gewaltlosigkeit

Die ersten Fallbeispiele führen ins Südliche Afrika. Während die Ursprungsgeschichte neuer christlicher Bewegungen in Westafrika in ein dichtes »atlantisches« Netz mit starken Fasern nordamerikanischer Kirchen eingewoben ist, kommen im südlichen Afrika Impulse zum Tragen, die sich einer britischen Kolonialpolitik verdanken, die eine beträchtliche Arbeitsmigration aus dem indischen Subkontinent in den Süden (und Osten) Afrikas nach sich zog. Die Wellen dieser Migrationsbewegung aber forcierten auch die Bildung neuartiger religiöser Mischräume.

Die von Isaiah Shembe 1910 im südafrikanischen Natal gegründete Nazareth Baptist Church (NBC) gilt aufgrund ihres Festkalenders, ihres ästhetischen Stils in Tanz und Musik oder ihrer Theologie als eine der illustrativsten AUK überhaupt. In der Forschungsgeschichte wird Shembe (um 1870-1935) immer wieder als Verkörperung eines »Schwarzen Messias« gesehen, der darauf abzielte, die afrikanische Gesellschaft und Kultur zu revitalisieren, eine Deutung, die sich selbst in der oralen Überlieferung der Kirche abgelagert hat.[22] Shembe wuchs traditionell auf und konvertierte im Burenkrieg (1899-1902) zum Christentum. Nach Erstkontakten mit der Methodistischen Kirche wirkte er einige Jahre im Umfeld afro-amerikanischer Kirchen. Doch mit seiner Kirchengründung vernetzen sich die Biographie Shembes wie die Geschichte der NBC mit einem afrikanisch-indischen Konvivenzraum. Als einzige Kirche im südlichen Afrika integrierte die NBC gleichberechtigt indisch stämmige Kontraktarbeiter. Es handelte sich weitgehend, soweit es sich rekonstruieren lässt, um tamilische Hindus, die durch den Kontakt mit Shembe zum Christentum konvertierten. Diesbezüglich spielen Heilungserfahrungen eine Rolle. Der Burenkrieg hatte, wie es in Pamphleten hieß, ein »blutgetränktes Südafrika« hinterlassen, das dem Thema Heilung besondere Relevanz verlieh. Bemerkenswert ist, dass Shembes Heilungscharisma eine kulturübergreifende Aura versprühte, die Zeitzeugen nicht eindeutig zuordnen konnten. Die innerkirchliche Überlieferung beschwört den Differenzcharakter seiner Heilungspraxis, indem sie Shembe als »malaiischen Magier« beschreibt, d. h. als jemand, dessen Kompetenz sich nährte aus der Aneignung okkulter Praktiken der Nachfahren jener Sklaven, die einst von der Holländisch-Indischen Handelskompanie aus dem indisch-malaiischen Archipel ans Kap verschifft wurden. Vor allem aber formulierte Shembe eine Ethik der Gewaltfreiheit, ein weiteres Residuum seiner Konversionserfahrung im Krieg. Diese Ethik bezog neben

biblischen Motiven einige formative Elemente aus der nachbarschaftlichen Konvivenz (Theo Sundermeier) Shembes mit Mahatma Gandhi, der 21 Jahre in Südafrika verbrachte. Diese Ethik der Gewaltfreiheit setzte sich in der NBC um in eine der frühesten bekannten innerafrikanischen Herrschaftskritik – Shembe desavouierte das unter seinen Zeitgenossen heroisierte Gedächtnis an die hegemoniale Geschichte der Zulu. Aus dieser Position einer kritischen Revision kolonialer wie afrikanischer Gewaltgeschichte heraus, erfand Shembe das expressive Inventar seiner Kirche. Shembes Friedensethik zeigt sich in einer Vielzahl der von ihm komponierten Hymnen, die Gewalt, Krieg und die Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden thematisieren. Sie setzt sich symbolisch um in Tanzchoreographien, die traditionelle Zulu-Kriegstänze in einen Friedenstanz konvertieren. Der »Malaiische Magier« wandelte als »verrückter Prophet« der Gewaltfreiheit umher.[23]

4 Der »Feuerlauf« der Vapostori

Solche bemerkenswerten interkulturellen Austauschprozesse sind keineswegs auf Shembe begrenzt. Eine Generation später zeigt sich die partielle Aneignung von rituellen Aspekten, die in hinduistischer Volksfrömmigkeit in Südafrika wurzeln, unter der großen Bewegung apostolischer Kirchen (Vapostori) in Simbabwe. Die Ursprünge der Vapostori liegen 1932 und gehen, in einem Umfeld mit nur spärlicher Verbreitung von Missionskirchen, auf *Joni* (für Johannesburg) genannte Wanderarbeiter in Südafrika zurück. Die größte unter den Apostelkirchen ist die AACJM, die African Apostolic Church of Johane Maranke (1912-1963), die sich über das südliche Afrika bis in die Industriegebiete Zentral- und Ostafrikas ausbreitete. Bekannt durch ihre weißen Gewänder, das Tragen von Apostelstäben, nächtliche Riten an Berghängen, oder auch durch das Einhalten alttestamentlicher Reinheitsregeln sind Vapostori die auffälligste religiöse Erscheinung in Simbabwe. Ihre »unvergleichliche Authentizität«[24] bezieht sie ferner durch ein für die kirchliche Einheit elementares Pilgerfest (das so genannte Passover), das alljährlich von jedem Vapostori entweder im Hauptquartier der Kirche oder einem der Regionalzentren wahrgenommen werden soll. Höhepunkt und Abschluss eines Pilgerfestes, das in Erinnerung an die Befreiung des Volkes Israel aus ägyptischer Fremdherrschaft als Fest der ungesäuerten Brote begangen wird, ist die Austeilung des Abendmahls. Mit dieser Rahmung geben die Vapostori zu erkennen, in einem Neuen Bund mit dem Gott der Befreiung zu stehen, also das von Gott neu erwählte Volk in Afrika zu sein.

23 Zum Ganzen vgl. HEUSER, *Shembe* (wie Anm. 16).
24 Vgl. Phillip Denhe MAZAMBARA, *The Self-understanding of African Instituted Churches*: A Study Based on the Church of Apostles Founded by John of Marange in Zimbabwe, Aachen 1999, 160.
25 Teilnehmende Beobachtung von Anfang der 1990er Jahre, regionales Passover/Masvingo District (vgl. Andreas HEUSER, *»Wer sind diese mit den weißen Gewändern angetan?«* Afrikanische Unabhängige Kirchen und sozialer Wandel, Institut für Politische Wissenschaften, Universität Hamburg, 1993, 55).
26 Allein Bennetta JULES-ROSETTE, *African Apostles*. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke, Ithaca/London 1975, 84 beschreibt einen Feuerlauf im vormaligen Zaire. Lediglich erwähnt wird er bei Marshall W. MURPHREE, *Christianity and the Shona*, London 1969, 104; keinerlei Information darüber liefert MAZAMBARA, *Self-understanding* (wie Anm. 24), vielleicht, weil ihm die afrikanische Authentizität der Vapostori angelegen ist.
27 Aus dem bebilderten Bericht von G. W. R. LEMARE, Umbilo Fire Walking, in: *Sketches of Empire* (November 1935) 20-21 (Übersetzung A. H.). Feuerläufe sind reich dokumentiert in Paul MIKULA/Brian KEARNEY/Rodney HARBER, *Traditional Hindu Temples in South Africa*, Durban 1982, 24-29.
28 Vgl. Martinus L. DANEEL, *Old and New in Southern Shona Independent Churches* (Bd. 1), The Hague/Paris 1971, 288-293.
29 Zur Geschichte der Legio Maria vgl. Nancy SCHWARTZ, Christianity and the Construction of Global History: the Example of Legio Maria, in: Karla POEWE (Hg.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia 1994, 134-175; Matthew KUSTENBAUDER, Believing in the Black Messiah. The Legio Maria Church in an African Christian Landscape, in: *Nova Religio* 13 (2009) 11-40.

Zur liturgischen Struktur eines Passovers gehört eine außergewöhnliche Ritualhandlung. Es handelt sich um einen spektakulären Feuerlauf, der sich mehrere Stunden hinzieht. Am Vortag der Austeilung des Abendmahls wird ein längliches Becken ausgehoben, mit Feuerholz aufgefüllt und in Brand gesteckt. Abends umrundet jeder Apostel, Männer wie Frauen in ihren weißen Gewändern, wenigstens ein Mal das Feuerbecken in einer Richtung und schreien dabei die Sünden des vergangenen Jahres heraus. Unverhofft scheren einzelne Apostel aus dem mehrere Reihen starken Rundlauf aus und laufen oder gehen barfuß längs über die glühende Asche des Bekenntnisfeuers. Bleiben die Feuerläufer unverletzt, gilt dies als Erweis ihrer Reinheit oder Sündlosigkeit. Wer sich hingegen verletzt, oder wer aus dem dichten Gedränge in das Feuerbecken fällt, gilt als unrein und nicht würdig, an der anschließenden sakramentalen Handlung teilzunehmen. Der Feuerlauf versteht sich mithin als Reinheitsritus, als soziale Form eines Sündenbekenntnisses.[25]

Dieser Lauf um das Bekenntnisfeuer steht wie ein Fremdkörper in der Forschungsgeschichte zu den Vapostori.[26] Legt man aber die Sichtweise der Vapostori zu Grunde, dann kommt eine interreligiöse Kontaktzone zum Vorschein, die sich durch die Sozialnetze der gerade unter Vapostori weit verbreiteten Arbeitsmigration im südlichen Afrika ergeben. Ebendieser Zusammenhang von Reinheitsritus und Feuerlauf kommt zum Tragen bei ebenso im jährlichen Takt durchgeführten Volksfesten unter der hinduistischen Bevölkerung im südlichen Afrika, deren Popularität sprichwörtlich war. Zeitgleich zur Entstehung der Apostelkirchen werden spektakuläre hinduistische Prozessionen beschrieben, die unter den Augen von »Zehntausenden« von Zuschauern und unter ohrenbetäubender Lautstärke mit Feuerläufen hinduistischer Gläubiger enden. Aus hinduistischer Perspektive handele es sich, so eine Reportage, um »eine Demonstration dessen, dass religiös begründetes Fehlverhalten praktisch ausgelöscht wird. [...] Der Feuerlauf erhöht den Geist der Anbetung und die geistige Reinheit für ein glücklicheres Leben.«[27]

Die Übereinstimmungen zwischen hinduistischen Feuerläufen und denen der Apostel sind frappierend. Die bedeutende Rolle von Arbeitsmigranten in Südafrika bei der Entstehung nicht nur der Apostelkirchen, sondern der simbabweschen AUK schlechthin ist bekannt.[28] Auf den Wanderrouten von Arbeitsmigranten verbreitete sich, so ist zu vermuten, auch die Kenntnis hinduistischer Riten im südlichen Afrika, zumal wenn diese derart öffentlichkeitswirksam inszeniert sind wie Feuerläufe.

5 Theologie der Drei Visitationen Gottes

Aus katholischer Sicht spielen kirchliche Unabhängigkeitsbewegungen eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. Die bei weitem nachhaltigste Abspaltung von der Römisch Katholischen Kirche in der jüngeren afrikanischen Kirchengeschichte ist die *Legio Maria of African Church Mission*, volkstümlich als *Legio Maria* bekannt. Gegründet in den Jahren 1962-63 unter kenianischen Luo, begleitete diese Bewegung den politischen Übergang von kolonialer Herrschaft zur Unabhängigkeit.[29] Zu den Faktoren, die diese Abspaltung begünstigten, zählen neben einem spürbaren Mangel an Priestern die Praxis der Polygamie bzw. »irreguläre Heiraten«, so dass um 1960 nahezu die Hälfte aller katholischen Christen von einer Vollmitgliedschaft ausgeschlossen war. Hinzu kamen mehrere Laienbewegungen, die den Ruf zur Kirchenreform verstärkten. Die wichtigste, die *Legion of Mary*, war in den 1930er Jahren nach Kenia gelangt. Der Zuspruch zur *Legion of Mary* stieg auch in Kenia in den 1950er Jahren deutlich an, als eine Welle der Marienverehrung die Römisch-Katholische

Kirche durchzog.[30] Die Verbreitung der Legion of Mary in Kenia und der Wunsch nach Reform innerhalb der Laienschaft bilden den unmittelbaren Hintergrund der Abspaltungsgeschichte der Legio Maria als einer unabhängigen, von Afrikanern geführten Kirche. Gleichwohl behielt sie Charakteristika römisch-katholischer Liturgie wie auch Kirchenstruktur bei. Bis heute wird die Messe in lateinischer Sprache gefeiert, es gibt einen Orden von Nonnen, die Hierarchie kennt Bischöfe, Kardinäle und einen Papst. Selbst rituelle Muster wie Wallfahrten oder Heilungswunder werden von Anhängern in Kontinuität mit römisch-katholischer Spiritualität gesehen. Legio Maria hat multiethnische Wurzeln in Ostafrika geschlagen, wobei Verbindungen zur politischen Elite um den kenianischen Ministerpräsidenten Raila Odinga zu ihrer Popularisierung beitragen.[31]

In den Gründungsjahren wurde die Legio Maria von einem Zweigestirn geleitet, der jungen charismatischen Predigerin Gaudencia Aoko (geboren 1943) und Simeo Ondeto (geboren zwischen 1910 und 1926-1991). Als sich patriarchalische Tendenzen durchsetzten, verließ Aoko die Bewegung. Ondeto hingegen wurde fortan als »Baba Messias« (Vater Messias) und selbst als »lebendiger Gott« verehrt.[32] Die Messiasgestalt Ondeto ist entfaltet in einer eigenen Theologie der Drei Visitationen Gottes auf Erden: zunächst begab sich Gott in der Person des Melchisedek in Indien zu erkennen, dann in Jesus Christus in Palästina, und schließlich in der Person Simeo Ondetos in Afrika.[33] Die spirituelle Aura des afrikanischen Messias ist aufgeladen durch Erzähltraditionen, die Ondeto in einen interkulturellen, transnationalen Erfahrungsraum versetzen. Er kommt als Messias zur Erde in der Nähe des Berges Ararat; später führen ihn Reisen durch Äthiopien, er durchwandert Ägypten und Israel, lebt unter verschiedenen Völkern und Sprachgruppen Kenias. Dieses Genre in den mündlichen Überlieferungen um Ondeto bildet das Motiv der »langen Wanderschaft« ab, das sich in Luo Erzähltraditionen findet, um den Sonderrang der traditionellen *jabilo* (Prophet, Seher) auszuschmücken. Ein *jabilo* zeichnet sich durch den direkten Kontakt mit der übernatürlichen Welt (Gott), wie auch mit individuellen Geistwesen, die Besitz von ihm nehmen, aus. Diese Kontakte befähigen ihn zu außergewöhnlichen Leistungen, die er in spiritueller wie politischer Hinsicht umsetzt als Richter, Heiler und Prophet. Die Autorität des *jabilo* wird gestärkt durch seine gefahrvollen Reisen in fremde Territorien außerhalb des Luo Einzugsbereichs, auf denen er zwar Entbehrungen leidet, aber vor allem Weisheit sammelt und Kenntnisse anhäuft, die ihm nicht zuletzt den Blick in die Zukunft ermöglichen.

Auch Ondetos Erhebung in den Rang eines afrikanischen Messias wird gerahmt durch seine »lange Wanderschaft«. Auch er stellt sich den spirituellen Herausforderungen der Kulturbegegnung, verarbeitet gefahrvolle Erlebnisse im interkulturellen Austausch, gewinnt

30 Vgl. die Erklärung über den Aufstieg Marias in den Himmel zum Dogma (1950), sowie die einhundert jährige Wiederkehr der Erklärung über die Unbefleckte Empfängnis (1954). Prozessionen der Gesegneten Jungfrau zogen im Westen Kenias bis zu 35.000 Gläubige an, meist gepaart mit Berichten über wundersame Heilungen.

31 Vgl. Paul GIFFORD, *Christianity, Politics and Public Life in Kenya*, London 2009, 93.

32 Zugleich bildete sich eine Marienfrömmigkeit um »Mama Maria«, die »spirituelle Mutter« Ondetos aus. Mama Maria, die 1966 starb, wird eine kultische Verehrung zuteil, die sich in Liedern, liturgischen Gebeten, aber auch Wallfahrten ausdrückt.

33 KUSTENBAUDER, Black Messiah (wie Anm. 29), 16.

34 Vgl. Andreas HEUSER, Transnational Construction and Local Imagination of »Crusade Christianity«, in: *Nova Religio* 13 (2009) 68-91.

35 Zur Präsenz koreanischer Kirchen in (Ost)Afrika vgl. GIFFORD, *Christianity* (wie Anm. 31), 120-121; Andreas HEUSER, Tiger auf geistlichem Kriegspfad. Afrika als strategisches Ziel koreanischer Missionstätigkeit, in: *Herder-Korrespondenz* 65 (2011) 31-35.

36 Vgl. aus religionsethnologischer Sicht Karl R. WERNHART, *Ethnische Religionen*. Universale Elemente des Religiösen, Kevelaer 2004, 134-139.

37 Auf solch primärreligiöser Verwandtschaft von Weltbildern beruht die Analyse von Harvey COX, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading 1995.

Einblicke in andersartige Lebensformen. Allerdings wird das Motiv der »langen Wanderschaft« mehrfach ausgedehnt: Ondetos Reisen sind umfänglicher, sowohl zeitlich als auch räumlich, und damit wächst das Repertoire an interkultureller Erfahrung wie auch möglicher Gefahrenherde. Die Fremde rückt weiter weg, die Distanzen vergrößern sich und er braucht länger, um sie zu durchschreiten. Zudem überbrückt Ondeto historische Epochen, vergegenwärtigt seiner lokalen Zuhörerschaft biblische Erinnerungsräume. Solche erzählerischen Strategien der Steigerung betonen den globalen Gesichtskreis, in dem sich Ondetos Autorität als Kultur- und Wissensträger ausbildet und bewährt. Der weit gereiste Baba Messias eröffnet seiner Anhängerschaft im Nahbereich den Horizont fremder und ferner Kultur- wie Geschichtsräume.

6 Jenseitsreisen

Ein abschließender Blick geht in die charismatische Neuformierung der afrikanischen Religionslandschaft. Eine ihrer charakteristischen Ausdrucksformen ist die Durchführung von so genannten Crusades (Kreuzzügen), also evangelisatorischen Massenveranstaltungen, die zumeist in urbanen Räumen unter Einsatz enormer technischer und finanzieller Ressourcen stattfinden. Die Auguren dieser Großereignisse sind international agierende »charismatische Helden«[34]. Waren es seit den 1980er Jahren der Deutsche Reinhard Bonnke oder der Amerikaner Benny Hinn, so ziehen neuerdings Afro-Amerikaner wie T. D. Jakes die Massen an. Bemerkenswert aber ist, dass diese Bühne transnational agierender Akteure zunehmend von Koreanern bestückt wird. Derzeit erfreuen sich koreanische Kirchen größerer Beliebtheit, die eine Theologie der Heilung ganz auf den Schutz vor dämonischen Geistern ausrichten. Einer ihrer Repräsentanten ist Jaerock Lee von der Manmin Kirche, die afrikaweit bereits um die viertausend Gemeinden zählt. Jaerock Lee wird als messianische Gestalt verehrt, der eine außergewöhnliche Gabe der Heilung zuerkannt wird. Ihm werden magische Krankenheilungen durch den bloßen Kontakt mit seinem Taschentuch und selbst Totenerweckungen nachgesagt; auch Naturwunder wie das Umlenken von Wirbelstürmen oder das Abwenden von Dürre liegen in seiner Heilmacht. Im Urteil koreanischer Kirchen gilt die Manmin Kirche als des Synkretismus verdächtig, denn das Charisma Jaerock Lees trägt Züge schamanistischer Praxis.[35]

Auch der Schamane erfüllt Aufgaben als Regenzauberer, Wahrsager oder Totenführer – Fähigkeiten, die er mit seiner Initiation erlangt. Zum Kern schamanistischer Initiationserfahrungen gehören Visionen von Dämonen, die ihn quälen, zerstückeln und wiederbeleben. Derart einschneidende Visionen stehen am Beginn ekstatischer Erfahrungen. Die Seele des Initianden verlässt den Körper und begibt sich auf eine Jenseitsreise, auf der sie in Verbindung mit transzendenten Mächten tritt. Nach ihrer Rückkehr in den Körper des Schamanen nimmt dieser bewusst den Kampf gegen dämonische Wesen auf. Da Dämonen oftmals von einem Mitmenschen aus dem sozialen Nahbereich eines Patienten geschickt sind, fokussiert er darauf sein Heilshandeln, um Krankheitsursachen aufzudecken, schädigende Ahnen oder einen Fluch zu entlarven.[36]

Die schamanistische Reise gibt einige Hinweise auf die Attraktivität koreanischer Kirchen in der jüngsten charismatischen Umgestaltung der religiösen Landschaft in Afrika. Offenkundig kommen schamanistische Vorstellungen einem afrikanischen Weltbild nahe, dessen Universum ebenso dicht von Geistern und Dämonen bevölkert wird.[37] Zudem bilden sie das Topos der Heilung ab, das sich in der »Afrikanischen Reformation« herausgeschält hat. Die Intensität schamanistischer Heilungsvorstellungen mit visionären Erfahrungen

von Tod und Wiedergeburt deckt sich mit dem charismatisch-pentekostalen Genre der Konversionsnarrative mit ihrem Insistieren auf einem Bruch mit der Vergangenheit und der »Neugeburt« durch die Taufe im Heiligen Geist. Wesentlich aber überschneidet sich das Grundmotiv der schamanistischen Reise, die Befähigung zum Kampf gegen dämonische Mächte in gezielter ritueller Ekstase, mit der so genannten »Deliverance«-Praxis, die sich als Kampf gegen den Teufel und dessen bösen Mächte seit den 1990er Jahren konfessionsübergreifend im afrikanischen Kirchenspektrum festsetzt. Auch hier geht es darum, dämonischen Ursachen eines als Krankheit empfundenen Zustands rituell festzustellen und Gegenaktionen ins Werk zu setzen.[38] Diese transkulturelle Dimension des Kampfes gegen den Teufel und böse Geister ist forschungsperspektivisch bisher nicht ausgeleuchtet.

7 Religio-scapes

In den letzten Jahren verschaffen sich zunehmend Positionen Gehör, die die Erforschung des außereuropäischen Christentums im Rahmen von Globalgeschichte stellen.[39] Dieser historiographische Neuansatz betont transnationale Perspektiven, also grenzüberschreitende Verflechtungen und Netzwerke, oder Austauschprozesse in den Rahmen von Migration. Dieser Ansatz erweitert die gewohnte und eingeübte Perspektive auf afrikanische Missionsgeschichte. In den Blick kommen Austauschbeziehungen, die sich nicht mehr allein in ein (asymmetrisches) Beziehungsverhältnis zwischen abendländischer Mission und lokalen Kirchen in Afrika einfügen. Zugleich befragt der globalgeschichtliche Ansatz den vermeintlich hegemonialen Einfluss amerikanischer Kirchen auf die »Afrikanische Reformation«. Fest steht, dass transatlantischen Beziehungen seit Beginn der Herausbildung des afrikanischen Christentums zur Volksreligion, seit den Tagen eines Harris, bis zu den heutigen charismatischen Helden eine tragende Bedeutung zukommt. Somit bleibt der Blick auf (afro-)amerikanisch-afrikanische Netzwerke bedeutsam, greift jedoch zu kurz. Zudem greifen die Akteure, die die religiöse Topographie Afrikas im zwanzigsten Jahrhundert veränderten, nicht nur zurück auf innerchristliche Kontakte, sondern verweben interreligiöse Bedeutungsketten und erfinden auf diese Weise eigene Stil- und Theologieformen des Christlichen.

Erstellt man aus den vorgelegten Fallstudien eine vorläufige Systematik der *religio-scapes*, dann scheint der Verweisungsreichtum zur konstitutionellen Dynamik der »Afrikanischen Reformation« zu gehören. Die Legio Maria erstellt rein *imaginierte Landschaften des Kulturaustauschs*. Erzählerische Collagen über fingierte Begegnungen mit dem religiös, kulturell und geschichtlich Fremden fließen in die Theologiebildung über einen afrikanischen Messias ein und füllen das charismatische Gerüst um Ondeto aus. Die Politische Theologie Shembes, eines anderen Archetyps des afrikanischen Messias, formt sich in einem realen *interreligiösen Konvivenzraum* aus. Seine Ethik der Gewaltfreiheit, die Aspekte der süd-

38 Das Phänomen ist inzwischen breit diskutiert, vgl. z. B. Opoku ONYINAH, Contemporary »Witchdemonology« in Africa, in: *International Review of Mission* 93 (2004) 330-345.

39 Beispielhaft KOSCHORKE, *African Identities* (wie Anm. 7); Sebastian CONRAD / Andreas ECKERT / Ulrike FREYTAG (Hg.), *Globalgeschichte*. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt a. M. 2007.

40 Vgl. den grandiosen Überblick über sozialwissenschaftliche Interpretation von AUK bei Terence O. RANGER, Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa, in: *The African Studies Review* 29/2 (1986) 1-69.

afrikanischen Gandhi-Tradition integriert, legitimierte die Kritik an innerafrikanischer Gewaltgeschichte und revidiert Kategorisierungen von AUK als Widerstandsphänomen im Rahmen der »kolonialen Situation« (Georges Balandier).[40] Wie bei Shembe eröffnet die indische Präsenz im südlichen Afrika religionsvergleichende Perspektiven, die sich im Falle der Vapostori in einen *rituellen Experimentierraum* übersetzen. Mit bewussten Anleihen und Anwandlungen transformieren die Maranke-Apostel einen hinduistischen Feuerlauf im Rahmen sakramentaler Theologie von einem öffentlichen in ein Ritual der kirchlichen Einheit. Die »asiatische *connection*« in der afrikanischen Christentumsgeschichte setzt sich gegenwärtig fort in einem *transnationalen Hybridraum von Religionsmischung*. In einer interreligiösen Sinnwanderung finden sich Elemente der schamanistischen Jenseitsreise zum Kampf gegen Dämonen wieder in den afrikanisch-koreanischen Kreuzzügen gegen den Teufel und seine Helfershelfer.

Es liegt in der Natur der Sache, dass ausgewählte Fallstudien nur wenige missionsgeschichtliche Sedimente von der kolonialen über die postkoloniale Ära bis hin zu einer sich globalisierenden Gegenwart abtragen. Systematische Vergleiche, Analogiebildungen, die Beschreibung von Konvergenzen oder Bedeutungsdifferenzen, die in diesen transnationalen Verflechtungen afrikanischen Christentums aufscheinen, sind noch längst nicht ausgereizt. Die *religio scapes*, in denen sich afrikanisches Christentum als Massenbewegung ausformte, werden dadurch komplexer, die Beschreibung des religiösen Feldes, in dem sich afrikanische Missions- und Religionsgeschichte abspielt, vielschichtiger.

Zusammenfassung

Im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts wandelte sich afrikanisches Christentum von einer Diaspora- zu einer Volksreligion. Dieser Transformationsprozess, der sich in weiten Teilen außerhalb der Zirkel des Missionschristentums bzw. historischer Kirchen ereignet(e), wird bisweilen als »Afrikanische Reformation« beschrieben. Daran knüpft sich ein »Authentizitätsdiskurs«, der eine dominante »Afrikanizität« bei der Umgestaltung der religiösen Landschaft in Afrika postuliert. In Fallstudien kommen Varianten afrikanischer Initiativen im Christentum zum Vorschein, die verwoben sind mit transnationalen, interreligiösen und -kulturellen Kontaktzonen. Die missions- und religionswissenschaftliche Beschreibung solcher *religio-scapes* steht erst am Anfang.

Abstract

During the course of the 20th century African Christianity changed from a religion of the diaspora into a religion of the people. This process of transformation, which is taking place (took place) to a large extent outside the circle of missionary Christianity or the historic churches, is now and then described as an »African Reformation.« A »discourse on authenticity« is linked to this which postulates a dominant »Africaneity« in the reshaping of the religious scene in Africa. Variations of African initiatives in Christianity surface in case studies which are interwoven with transnational, interreligious and intercultural zones of contact. The description of such »religio-scapes« from the perspectives of missiological and religious studies is only just beginning.

Mission und Prophetie Dargestellt am Beispiel der Araukanermission

von Othmar Noggler

Vorbemerkung: Die Missionsarbeit der Bayerischen Kapuziner in Araukanien/Chile ab 1900 deckt sich nahezu mit dem Zeitraum der Existenz der ZMR. Mit Erhebung des Apostolischen Vikariates Araukanien zur Diözese Villarrica (2001) gilt diese Arbeit als abgeschlossen. Damit erfahren Mission wie Prophetie eine andere, nicht minder bedeutende Qualität.

Bei einem Rückblick auf 100 Jahre Mission, veranlasst durch das hundertjährige Bestehen der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, erscheint es sinnvoll, Beispiele aus dem Spannungsfeld Mission und Prophetie in diesem Zeitraum aufzugreifen. Dabei ist nicht nur der Begriff Mission, sondern die Sache selbst, nicht zuletzt wegen ihrer engen Verbindung zu politischen Interessen der Kolonialmächte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, weithin in Misskredit geraten; vielfach ist auch in weiten Teilen der Kirche das Verständnis für Mission abhanden gekommen. Anders sieht es bei der Prophetie aus. Sie findet im Nachhinein zwar weithin Zustimmung, gar Bewunderung. Der Zusammenhang zwischen der Überzeugung, dass die Missio ad gentes, das Hinaustragen der Botschaft Jesu zu allen Völkern (vgl. RM 33) u. U. prophetisches Reden und Handeln erfordert und dazu motiviert, wird dabei oft übersehen.

»Prophetisch« ist an den herausragenden Gestalten des für uns Alten Testamentes festgemacht. Diese sprechen im Namen Jahwe's und sind berufen, »Könige, Beamte, Priester und die Bürger des Landes« (Jer 1,18) zum rechten Glauben und zum entsprechenden Sozialverhalten anzuhalten bzw. zurückzuführen. Letzteres, falls es den Normen aus dem Glauben nicht entspricht, werden sogar die vorgeschriebenen Opfer im Tempel zu sinnlosen Gaben, der Tempelbesuch zum »Zertrampeln der Vorhöfe« Jahwe's (Jes 1,11;13). Abgesehen von einer direkten Berufung durch Gott lassen sich in der langen Geschichte der Kirche, aber auch in unserer Zeit Menschen ausmachen, deren Sprechen und Handeln wir als prophetisch betrachten dürfen.

Das gilt sowohl im eher landläufigen Sinn als Voraussage von Zukunft, sozusagen hochgerechnet aus den – meist negativen – Faktoren der Gegenwart, wie auch im strengeren Sinn als vom Glauben bestimmte Kritik an Gesellschaft und Kirche, die, falls nicht beachtet, zu schwerem Schaden führen kann und durchaus als zukunftsweisendes Menetekel verstanden werden kann.[1] Allerdings muss die Kritik bereits nach Maßgabe der Didaché »die Art des Herrn«[2] an sich haben, um in oben genanntem Sinn als prophetisch gelten zu dürfen. Zum prophetischen Handeln der Kirche im vergangenen Jahrhundert gehört sicherlich die Ankündigung eines ökumenischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. als notwendiges Aggiornamento – ein auf den Tag hin Rüsten – des gesamten Volkes Gottes. Im Umfeld des II. Vaticanums konnte man den Eindruck gewinnen, die Zeit der jungen Kirche sei zurückgekommen. Plötzlich meldeten sich Theologen, Bischofsgestalten und -konferenzen in einer Art und Weise zu Wort, die nicht nur die weltweite Kirche aufhorchen ließen. Die Vorstellung von Kirche als societas perfecta mit dem Zentrum in Rom schien

endgültig dem biblischen Verständnis vom wandernden Gottesvolk weichen zu müssen. »Propheten«, aus der Epoche zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil, also dem größten Zeitraum, den die ZMR überblickt, hatten es da ungleich schwerer. Das gilt auch für die bayerischen Kapuziner, unter ihnen der Indianeradvokat Siegfried (Schneider) von Frauenhäusl (1868-1954) mit dem Ehrentitel »Indianeradvokat«.

1 Missionar oder Advokat?

Wie kam er dazu? Auf Bitten der Propagandakongregation sollten bayerische Kapuziner den italienischen Mitbrüdern, die in Araukanien/Chile unter den Mapuche-Indianern als Missionare tätig waren, zu Hilfe kommen.[3] P. Siegfried war mit der zweiten Gruppe ausgereist und 1896 in eine äußerst kritische Phase für die indianische Bevölkerung geraten. Fünfzehn Jahre zuvor war das Siedlungsgebiet der Mapuche endgültig militärisch besetzt worden, womit der »Sonderfall in Spanisch-Amerika«[4] des »Estado de Arauco« ein unrühmliches Ende erfuhr. Das war das Ende der Freiheit, die sich das Mapuche-Volk trotz wiederholter, verlustreicher Eroberungsversuche von Seiten der spanischen Kolonialmacht und später der Republik Chile über 350 Jahre als »Estado de Arauco« hatte bewahren können.[5]

Pater Siegfried, von den Vorstellungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts geprägt, war als Missionar nach Araukanien gegangen, um dem »heidnisch verbliebenen Teil« dieses Volkes den Glauben zu bringen. Da über ihn, seine Mitwirkung für das Zustandekommen des Parlaments von Coz Coz 1907, seinen Kampf für das Landrecht der indianischen Bevölkerung verbunden mit einschlägigen Beiträgen aus verschiedenen Disziplinen eine eigene umfangreiche Publikation aus jüngster Zeit existiert,[6] mag hier das Wort des Bischofs von Villarrica, des ehemaligen Apostolischen Vikars von Araukanien, Sixtus Parzinger in der genannten Publikation genügen. Er schreibt: »Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, dass bei der Eroberung Amerikas durch die Spanier den Indianern viel Unrecht angetan wurde durch die Härte und Verachtung, mit der man sie behandelte. [...] Weniger bekannt jedoch ist das große Unrecht, das an den Mapuche in der Araukanie begangen wurde und zwar während und vor allem nach der so [sic] genannten «Befriedung» durch das chilenische Heer. Die Indianer wurden gezwungen, mit

1 Vgl. dazu: Karl RAHNER: »Insofern einerseits jedes menschliche Selbstverständnis immernotwendig abkünftig [...] und zukünftig ist, [...] ist auch schon verständlich, dass und wie das Element der Aussage über die Zukunft (Prophetie im heutigen üblichen Sinn) im ebenaufgewiesenen Ansatz schon mitgegeben ist.« Karl RAHNER, Artikel: Prophet(en), III. Theologie, 3, in: LThK 1963, Bd. 8, 800-802, 802.
2 Josef SCHMID, Art. Prophet(en) im NT, in: ebd., 798-800, 802.
3 Albert NOGGLER (Ordensname Othmar), *Vierhundert Jahre Araukanermission*. 75 Jahre Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner, Schöneck-Beckenried 1973, Dokumente, 471.
4 »Die siegreichen ›Araukaner‹ hatten 1640 im Abkommen von Rio Quillín formell ihre Autonomie im Reino de Chile unter der Bedingung erreicht, Missionaren Bewegungsfreiheit auf ihrem Territorium zu gewähren.« Karl KOHUT, Einführung, Ein bayerischer Kapuziner bei den Mapuche, in: Carmen ARELLANO HOFFMANN/Hermann HOLZBAUER/Roswita KRAMER (Hg.), *Die Mapuche und die Republik Chile*. Pater Siegfried von Frauenhäusl und das Parlament der Mapuche von 1907 in Coz Coz, Wiesbaden 2006, 21; DIES., *En la Araucanía*. El padre Sigifredo de Frauenhäusel y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907, Madrid/Frankfurt a. M. 2006.
5 Die Mapuche-Bevölkerung kannte weder Dörfer noch Städte, verstand sich aber z. B. im Verteidigungsfall als eine Einheit, geführt durch einen gewählten Generaltoki, der für den Feldzug absolute Befehlsgewalt hatte.
6 ARELLANO HOFFMANN/HOLZBAUER/KRAMER (Hg.), *Die Mapuche und die Republik Chile* (wie Anm. 4); darin weitere Autoren: Carlos ALDUNATE DEL SOLAR, Indianer, Missionare, Journalisten; Tom D. DILLHAY, In der Araukanie, von Aurelio DÍAZ MEZA, Das Parla-ment von Coz Coz aus anthropolo-gischer Sicht; Helmut SCHINDLER, Tradition und Wandel in der Liturgie der Mapuche; Maria CATRILEO, Zur Sprache der Mapuche; Carmen ARELLANO HOFFMANN, Zur interkulturellen Wahrnehmung bei *wingka* und Mapuche; Othmar NOGGLER, »So habe ich mich denn zu ihrem Anwalt aufgeworfen«, P. Siegfried Schneider von Frauenhäusl. Ein Lebensbild.

dem Staat Frieden zu schließen und die Kolonisierung ihrer Ländereien zu erlauben. Diese wurden zu Staatseigentum erklärt und in großem Umfang zu niedrigen Preisen Fremden und Ausländern gerichtlich zugesprochen. Wenn dort überhaupt noch Mapuche lebten, so wurden sie vertrieben. Hinzu kamen noch die willkürlichen Übergriffe verschiedener Personen. In ihrer Gier nach gutem Land, das sich im Besitz von Mapuchefamilien befand, versuchten sie, sich dieser Ländereien mit Hilfe von Gewalt und betrügerischen Machenschaften zu bemächtigen, so wie es z. B. in Panguipulli geschah. Es gab jedoch eine Person, die sich diesem schreienden Unrecht mit großem Mut widersetzte, P. Siegfried von Frauenhäusl [...]. Er begriff, dass er die völlig Schutzlosen verteidigen musste und machte sich deshalb zu ihrem Anwalt. Es war für ihn eine Gewissensentscheidung, aus Liebe zum Nächsten den Kampf gegen Drachen in Menschengestalt aufzunehmen.«[7] Der kräftige Ausdruck aus dem Mund des Bischofs von Villarrica fasst den entnervenden und bedrohlichen Kampf seines Ordensbruders für das Lebensrecht der indianischen Bevölkerung in ihrem eigenen Land zusammen: Auf der einen Seite musste einer im günstigsten Fall wenig sensiblen europäischen Einwanderungsbevölkerung erst das Unrecht klar gemacht werden, das bereits in ihrer Anwesenheit grundgelegt ist. Dazu kam der Kampf gegen das Treiben gewissenloser Kolonisten, die in ihrer Gier nach noch mehr Land, als ihnen vom Ministerium für Kolonisation zugestanden war, vor Vertreibung, Brandschatzung und Mord nicht zurückschreckten. Zustände, die letztlich am Schicksal der bodenständigen indianischen Bevölkerung uninteressierte Regierungen begünstigten. Zudem hat sich die Verwaltung als schwach und die Justiz als außerordentlich korrupt erwiesen.[8] Es ist Tatsache, dass auch die Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner in der Araukanie, wie die aller anderen Orden vor ihnen: Franziskaner, Mercedarier, Dominikaner, Jesuiten und Kapuziner[9] bis zur Trennung von Kirche und Staat im Jahre 1925 dazu benützt wurde, »Arauco indomito«, das unbezähmte Araukanien, und damit seine Bewohner durch Christianisierung zu domestizieren, um sich endlich auch deren Lebensraum in die spanische Kolonie bzw. in die Republik Chile eingliedern zu können. Dies hinderte allerdings P. Siegfried nicht, wie übrigens eine ganze Reihe von Missionaren vor ihm seit den ersten Tagen ihrer Arbeit unter den Mapuche, jeweils mit den politisch Verantwortlichen scharf ins Gericht zu gehen.[10] Da Strafanzeigen seinerseits, ebenso wie langwierige Gerichtsverhandlungen gar keinen oder nicht den geforderten Erfolg brachten, suchte er die Öffentlichkeit durch die Presse. Sie erwies sich als die stärkste Waffe. Mit ihr konnte er Sympathie für die indianische Bevölkerung wecken und gleichzeitig auf die Verantwortungslosigkeit der Regierung, auf die Korruption in Verwaltung und Justiz, sowie auf die Verbrechen bestimmter Kolonisten hinweisen. Als Bayer war er zudem nicht der Versuchung ausgesetzt,

7 Sixtus PARZINGER OFMCap, Bischof von Villarrica, Geleitwort des Bischofs von Villarrica, in: ARELLANO HOFFMANN/HOLZBAUER/KRAMER (Hg.), *Die Mapuche* (wie Anm. 4), XI-XII, XI.

8 Das gilt nicht zuletzt für die »impunidad«, sobald es sich um Verbrechen an indianischen Menschen handelt; übrigens ein Phänomen, das den gesamten Kontinent prägt; einmal abhängig von der Zugehörigkeit zur sozialen Klasse, ein andermal von rassistischem Denken geprägt.

9 Vgl. P. Francisco ENRICH, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona 1898, t. I., 9, zit. in: NOGGLER, *Vierhundert Jahre* (wie Anm. 3), 138. Ebd., Einleitung 2.

10 Vgl. NOGGLER, *Vierhundert Jahre* (wie Anm. 3), 143. Zitate aus: Roberto P. LAGOS OFM., *Historia de las Misiones del Colegio de Chillán*, Barcelona 1908, Vol. I., 30-33.

11 PAPST BENEDIKT XV., Maximum illud, No. 9, in: *AAS* XI (1919) 440-455; dt. in: Emil MARMY/Ivo AUF DER MAUR, *»Geht hin in alle Welt«*. Die Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Johannes XXIII., Freiburg/Schweiz 1961, 16.

12 Vgl. ebd.: »Großen Kummer bereiten Uns gewisse Berichte über die Missionen, die in letzter Zeit veröffentlicht wurden. Ihr Anliegen scheint nämlich nicht in erster Linie die Ausbreitung des Reiches Gottes zu sein, sondern das größere Ansehen des eigenen Staates.« Ein katholischer Missionar »wird sich stets darauf besinnen, dass er auf keinen Fall ein Gesandter seiner Nation, sondern ein Gesandter Christi ist.«

»als Agent seiner Heimat«[11] nationale Interessen mit seiner Aufgabe als Missionar zu verbinden, wie dies in Kolonien bei Missionskräften aus dem ‚Mutterland» offensichtlich der Fall war.[12] Für den Kampf gegen einzelne Kolonisten und deren kriminelle Machenschaften konnte der »Indianeradvokat« Presseorgane, wie *El Pays*, *Aurora*, *La Union* und *El Diario Ilustrado* in Santiago sowie den wichtigen Herausgeber der Regionalzeitung *El Correo de Valdivia* gewinnen.[13] Die Veröffentlichung des Sachverhalts und die dort namentlich aufgeführten Personen, die darin verwickelt waren, führten zu einem gewissen Erfolg.

Manchen Zeitgenossen, nicht nur den Betroffenen, ging das entschieden zu weit. Daher verwundert es nicht, dass P. Siegfried wiederholt mit dem Tode bedroht wurde.[14] Todesdrohungen wie die Ermordung unbequemer Propheten gehören offensichtlich seit biblischen Zeiten (vgl. Mt 23,37; Lk 13,34) zu deren Schicksal. Oft genug bringt nicht einmal die Nachwelt Verständnis für eine prophetische Haltung auf. So urteilt z. B. Eduard Hegel über Joseph Schmidlin, den Initiator der katholischen Missionswissenschaft und Gründer der ZMR, der im KZ Schirmeck 1944 ums Leben gekommen ist: ‚Sein ungezügeltes Temperament hat ihm und der Sache schwer geschadet. Als offener Gegner des Nationalsozialismus 1934 zwangspensioniert und später verhaftet.“[15] Für P. Siegfried war es bei den ernsthaften Drohungen geblieben. Die amtliche Mitteilung der Obersten Regierung,[16] dass der Gesellschaft Camino, Lacoste & Co. riesige Ländereien zugeteilt wurden, veranlasste P. Siegfried einen offenen Brief an die Oberste Regierung zu schreiben, der am 15. März 1905 auch in der Zeitung *El Porvenir* in der Hauptstadt Santiago erschienen ist.[17] Darin heißt es u. a.: »Die vorliegende Verordnung hat im Herzen der armen Indianer von Panguipulli den traurigsten Eindruck hinterlassen, denn sie glauben bereits – und das nicht ohne Grund – Opfer ihrer ›berufsmäßigen Verfolger‹ zu sein, weil man denen (mit der erteilten Konzession) ein breites Tätigkeitsfeld geboten hat, um den Indianern schließlich und endlich auch die wenigen Landstücke, die sie noch besitzen und unter größten Opfern aufrechterhalten, ganz wegzunehmen. Die zugunsten der Herren von der Gesellschaft CAMINO, LACOSTE und CO. bewilligte Konzession hat im Übrigen bei dem überwiegenden Teil der achtbaren Bevölkerung von Valdivia eine traurige Vorstellung vom Vorgehen der Obersten Regierung bei der Verteilung der Konzessionen hervorgerufen; das schließt nicht nur den Verlust des Ansehens der staatlichen Verwaltung in sich, sondern verursacht auch handgreiflichen Schaden gegenüber Dritten. Wir haben Präzedenzfälle, die zeigen, dass die Oberste Regierung bei der Erteilung dieser Konzession nicht die für diesen Fall erforderliche Sorgfalt hat walten lassen, die in der legalen *radicación*, die sie zugunsten der Indianer hätte machen müssen, und in der entsprechenden Vermessung der Grundstücke (der Indianer) bestanden hätte.

13 Vgl. NOGGLER, *Vierhundert Jahre* (wie Anm. 3), 354.

14 Vgl. NOGGLER, Lebensbild (wie Anm. 6), 161. Im Schreiben vom 16.2.1905 an den Herausgeber von El Correo de Valdivia, Herrn Ludovico Barra, schreibt er: »Es freut mich, dass Sie selbst die Drohung vernommen haben, die ich seit einem Jahr regelmäßig zu hören bekomme. Heute töten sie mich mit dem Lasso, morgen mit dem Revolver, übermorgen werfen sie mich in den Fluß, machen Dörrfleisch aus mir, reißen mir das Hirn auf, erhängen oder vierteilen mich! Was für rohe Menschen! Meine Indianer sind 1000mal zivilisierter als dieser Abschaum der Menschheit.« Weiters fährt er etwas emphatisch fort: »Natürlich beeindrucken mich diese Drohungen, aber ich bin tatsächlich zu allem entschlossen; und wenn ich wüsste, dass mein Tod die Indianer aus ihrer äußerst traurigen Situation retten könnte, würde ich mich gerne opfern.«

15 Eduard HEGEL, Art. Schmidlin Joseph, in: *LThK*, Freiburg 1964, Bd. 9, 433.

16 »Durch Regierungsdekret vom 10. Februar 1905, öffentlich niedergelegt vor dem Notar Don Florencio Marqués de la Plata, hat der Staat den Herrn (von) CAMINO, LACOSTE & Co. die staatlichen Ländereien rund um die Seen Panguipulli und Pirihueico und die beiden sie verbindenden Flüsse Llanquihue und Hui, sowie Land rund um den See Rinihue vermacht, unter den in dem Dekret angeführten Bedingungen. Valdivia, 3. März 1905, J. Rios«, zit. in: NOGGLER, Lebensbild (wie Anm. 6), 164-165.

17 Dt. in: NOGGLER, Lebensbild (wie Anm. 6), 164-165.

Das ist außerordentlich gravierend und offensichtlich verfassungswidrig [...]. Wer hat nicht von den ruchlosen Machenschaften gehört, die die Herren von CAMINO, LACOSTE & CO. angewandt haben, um sich die Grundstücke von Champulli und andere Landgüter anzueignen, die davor im Besitz der Indianer waren? [...] Noch trauern die Indianer, die vor einem Jahr oder mehr von ihren Besitztümern in Champulli vertrieben wurden. Mit Tränen in den Augen erinnern sie sich an ihre rauchenden *rucas* (Behausungen) und an ihr zerstörtes Glück [...].

Noch ist es Zeit, das unselige Dekret, das zur Unzeit erlassen wurde, zu überdenken. Dem neuen Kolonialminister in der jetzigen Regierung wird die ehrenvolle Aufgabe zuteil, dieses Übel, das die Indianer von Panguipulli und Umgebung in höchstem Alarmzustand hält, zu korrigieren.» Der Kernsatz in diesem «Schrei zum Himmel», wie P. Siegfried seinen Artikel überschrieben hatte, verfehlte eine gewisse Wirkung nicht, zumal offensichtlich auch Kolonisten von der rechtswidrigen Übereignung bzw. Enteignung betroffen waren. Darauf deutet der Satz hin: »In der Umgebung des Panguipullisees gibt es kein staatliches Land, sondern nur beurkundete Grundstücke und indianischen Grundbesitz.«

Das Ergebnis all der Bemühungen des »Indianeradvokaten«, einschließlich letztlich ergebnisloser persönlicher Interventionen bei der Obersten Regierung und sogar der Mitarbeit in Regierungskommissionen, war die Vermessung des Landes und die Sicherung von mageren 40 ha pro Indianerfamilie, während Kolonisten 500 ha zugestanden wurden. Wenn Kohut in der Einführung zu dem Gemeinschaftswerk *Die Mapuche und die Republik Chile* zum Verständnis des Indianeradvokaten vom Landrecht kritisch schreibt: »Die Haltung Pater Sigifredos [sic[ist in diesem Punkt [d. h. Landvermessung und -zuteilung, eig. Anm.] widersprüchlich, was ihm vermutlich nicht bewusst geworden ist. Es wurde bereits erwähnt, dass er bei Gelegenheit die goldene Zeit der Mapuche beschwört, in der ihnen alles gehörte. Er kämpfte mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln dafür, dass den Indianern genügend Land für ein gesichertes Leben übergeben werde. Aber er beschwichtigte auch die Indianer, die bei der Landverteilung nicht zufrieden waren, weil nach seinem Ermessen nicht mehr zu erreichen war. Unter diesem resignierenden Akzeptieren des Faktischen wird eine Haltung erkennbar, die den europäischen Wertvorstellungen näher steht als den indianischen.«[18] Mit dieser Einlassung wird der Autor zunächst der eigenen Maxime nicht gerecht, nach der er davor warnt, »nicht nur den nur zu häufigen Fehler (zu) begehen, unsere aktuellen Wertvorstellungen auf vergangene Epochen zu projizieren, und sie danach zu be- und verurteilen«[19], er übersieht die Tatsache, dass der Kampf für die Mapuche gegen eine Hydra ihnen widersprechender Interessen nicht mehr zu gewinnen war. Die Annexion Araukaniens durch den chilenischen Staat war ebenso wenig rückgängig zu machen, wie der ständig wachsende Zustrom chilenischer wie ausländischer Kolonisten. Ein Blick auf die gegenwärtige Rechtslage der indianischen Bevölkerung, sowohl in Chile wie auf dem ganzen Kontinent, belegt dies auf beschämende Weise.[20]

18 KOHUT, Einführung (wie Anm. 4), 15.
19 Ebd., 23.
20 Siehe die Forderungen des Informe provisorio del estudio sobre los Pueblos indígenas (sic) y derecho de participar en la adopción de decisiones, Informe del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Naciones Unidas, Asamblea General, A/HRC/EMRIP 2012/2.
21 So schreibt er z. B. 1914: »Wer kann es ihnen [i. e. den Indianern] verdenken, dass sie jedermann, selbst dem Missionär, mit Misstrauen begegnen. Wie oft musste ich hören [...] dass mich die Indianer als ihren ärgsten Feind verschrien, dass sie mir ins Gesicht sagten: ›Wann hören Sie einmal auf, uns zu betrügen‹? [...] Sie können eben nicht begreifen, dass ein Unrecht Rechtskraft erlangen, und dass alles Kämpfen und Protestieren gegen diese Rechtslage vergebliche Liebesmühe sein kann«. In: NOGGLER, Lebensbild (wie Anm. 6), 170.
22 Celebración y Purificación de la Memoria, Viernes 24 de Noviembre del 2000, Iglesia Catedral de Santiago, Nr. 4: Perdón por los pecados en contra del Respeto a los Pueblos Originarios, dt. in: NOGGLER, Lebensbild (wie Anm. 6), 150.

2 Vorrangige Option für die Armen – für welche?

Für den Indianeradvokaten kam erschwerend hinzu, dass er sich als Missionar und Seelsorger für alle Menschen in seiner riesigen Pfarrei verantwortlich wusste, eine Bürde, die als ständige Gratwanderung zwischen schreiendem Unrecht, gegen das er mit aller Kraft kämpfte, und der resignierten Hinnahme von Fakten, die ohne blutige Revolte mit eindeutigem Ausgang nicht mehr zu ändern waren. Unter den neu Zugewanderten gab es zudem auch Arme, die eine Möglichkeit zum Überleben suchten. Eine Situation, die an die Urkirche erinnert, bei der es nicht einmal den Aposteln gelingen mochte, beim Verteilen lebenswichtiger Güter Streit zu vermeiden (vgl. Apg 6). P. Siegfried hat darunter gelitten, weil seine Option für die Armgemachten die generelle Option für die Armen auszuschließen schien und die Unzufriedenheit unter beiden Gruppen jeweils als ungerechtfertigte, einseitige Parteinahme empfunden wurde.[21]

In einer ähnlichen Situation ist auch die Kirche Chiles, soweit es in den einzelnen Sprengeln noch Regionen mit indianischer Bevölkerung gibt. Die europäischen Einwanderer mit ihrer »Kultur des Zaunes«, die begrenzt, ausgrenzt und zugleich oft genug den eigenen Horizont ihrer Träger eingrenzt, sind in der für sie Neuen Welt auf Kulturen gestoßen, deren Wert – nicht zuletzt gemessen an den Versuchen der jungen Kirche (vgl. Apg. 4,32-35) – sie bis heute nicht begriffen haben. So dient der Landbesitz nicht nur dem Erwerb des Lebensunterhaltes, er hat darüber hinaus eine ebenso wichtige Funktion: Er entscheidet über die Höhe der Sprosse auf der sozialen Hackleiter der Gesellschaft und erklärt somit auch das Scheitern jeglicher Agrarreform auf dem ganzen Kontinent. Der Vergleich mit dem Fetischismus, der in unseren Breiten mit Hubraum und Höchstgeschwindigkeit von Personenautos getrieben wird, dürfte uns Europäern den Zugang zur Mentalität unserer Vettern in der Neuen Welt erleichtern. Die »Landnahme« in allen ihren schrecklichen Facetten, von der Verdrängung bis zu Mord und »ethnischer Säuberung«, zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte des Kontinents Amerika. Zu dieser Erkenntnis musste sich auch die chilenische Kirche erst durchringen.

Im Anschluss an das Schuldbekenntnis der kath. Weltkirche mit der Bitte um Vergebung, ausgesprochen im Petersdom durch Papst Johannes Paul II. am 12. Mai im Heiligen Jahr 2000, tat die chilenische Kirche am 24. November ein Gleiches unter dem Namen »Feier der Reinigung des Gewissens«. Es ehrt die chilenische Kirche, dass sie nicht auf die Kolonialzeit ausgewichen ist. Nach dem einleitenden allgemeinen Schuldbekenntnis werden konkrete Vergehen aufgezählt, um deren Vergebung die chilenische Kirche den »Vater, Gott des Lebens« in direkter Rede bittet: »für die Verkünder der Frohbotschaft Deines Sohnes und die anderen Söhne und Töchter Deiner Kirche, die so oft die Werte, die reiche kulturelle und religiöse Tradition dieser Völker nicht erkannt haben. Vergib uns insbesondere das unentschuldbare Schweigen vieler Getaufter, sowie das Unrecht der Vertreibungen, als die Republik Chile tatsächlich vom Land Besitz ergriffen hat, das vom Volk der Mapuche seit unvordenklichen Zeiten bewohnt wird.«[22] Das oben angedeutete Dilemma der chilenischen Kirche zwischen der Option für die Armen, hier einerseits der Mapuche, die aufgrund von Eroberung, Besetzung und weitgehender Rechtlosigkeit vor Staat und Gesellschaft Arme geworden sind, und den Armen der übrigen (»chilenischen«) Gesellschaft, die als Opfer von Politik und Wirtschaft auszumachen sind, dieses Dilemma zeigt sich auch 1979 in einem mutigen öffentlichen Wort an die Regierung von General Pinochet.

3 Ein mutiges Wort in einer Diktatur

Es ist nur von den Bischöfen des Südens, von Temuco, Valdivia, Osorno, Los Angeles, Concepción und Araukanien unterzeichnet. Anlass war das Regierungsdekret No 2568, durch das vor allem der Gemeinschaftsbesitz der indianischen Bevölkerung gefährdet war. Im Hirtenschreiben vom 4. Mai heißt es: »Wir haben Anlass zu Befürchtungen. Der Gemeinschaftsbesitz hatte bisher einen gewissen Schutz gewährt. Doch als individueller Eigentümer eines Kleinstgrundstückes sieht sich der Mapuche einer wirtschaftlichen Wettbewerbssituation gegenüber, für die er weder ökonomisch noch sozial befähigt ist. Es ist offenkundig, dass für diese Lage der Mapuche nicht allein verantwortlich ist, sondern auch wir, die wir zur ›chilenischen‹ Kultur gehören, vor allem aber jene, die die Zielsetzungen der führenden Gesellschaft bestimmen. Die Kirche unterscheidet unmissverständlich zwischen den Begriffen der Nation und des Volkes. Innerhalb einer Nation können mehrere Völker bestehen. Existenzberechtigung haben auch Völker, die innerhalb einer Nation eine Minderheit bilden. Dies ist der Fall der Mapuche in Chile. Sie sind ein Volk, weil sie eine historische Herkunft und eine Kontinuitätslinie aufzuweisen haben. Sie gehören einer Rasse an, sie besitzen eine eigene Kultur und auch eine eigene Sprache, die sie auszeichnet.«[23]

Dass auch das demokratische Chile wirtschaftliche Interessen vor Menschenrecht setzt, indem Firmen nicht am Holzeinschlag auf Mapuche-Land gehindert werden, führte u. a. zu den gegenwärtigen, massiven Unruhen unter der Mapuche-Bevölkerung und dies obwohl Chile 2009 die ILO-Konvention 169 unterzeichnet hat, in der die Rechte und Mitspracherecht bei allen Belangen, die indigene Völker betreffen, niedergelegt sind.[24] Die einseitige, rechtswidrige und überaus harte Reaktion gegenüber den für ihr Recht wegen der Ergebnislosigkeit teilweise gewalttätigen demonstrierenden Mapuche hat die Intervention der Abteilung für die Rechte indigener Völker bei der UNO hervorgerufen. Im Schreiben vom 5. Oktober 2010 zeigt sich der Sonderberichterstatter, James Anaya, tief beunruhigt über 34 Mapuche im Hungerstreik, sowie über weitere 25 Inhaftierte, die nach dem Antiterrorismusgesetz No. 18314 aus der Zeit der Diktatur verhandelt und verurteilt wurden. Anaya unterstützt ausdrücklich die Forderung der Inhaftierten, nämlich: Das Ende der Anwendung des Antiterrorgesetzes sowie der Militärgerichtsbarkeit gegenüber Zivilisten. Des Weiteren fordert er den Abzug des Militärs aus den Gebieten, in denen Gemeinden ihre politischen Rechte und Ansprüche auf Land wahrnehmen und schließlich unterstützt er auch die Rückgabe von Mapuche-Land, das diese seit unvordenklichen Zeiten innehatten.[25]

23 Othmar NOGGLER, 450 Jahre Araukanermission – 100 Jahre Missionsarbeit der bayerischen (sic) Kapuziner, in: Hermann HOLZBAUER (Hg.), *Sage nicht: Ich bin zu jung …* 100 Jahre der Bayerischen Kapuziner bei den Araukaner-Indianern in Chile, Frankfurt a. M. 1996, 69-105, 100-101.

24 Vgl. James ANAYA, Promotion and Protection of all Human Rights, Civil, Political, Economic, Social and Cultural Rights, Including the Right of Development, in: United Nations, General Assembly, A/HRC/12/34, 15 July 2009, 1-24.

25 Vgl. James ANAYA, Comunicado acerca de presos Mapuches en Chile, Comunicado del Relator Especial de Naciones Unidas sobre las libertades fundamentales de los indígenas. James Anaya, acerca de la situación de presos Mapuches en huelga de hambre en Chile. http://ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=10778&LangID=S.1-3;1.

26 Vgl. Jan STEHLE, Mapuche als Störfaktor des chilenischen Exportmodells (Holzexport, eig. Anm.), Hungerstreik von politischen Gefangenen endet vorerst erfolgreich, in: Lateinamerika Nachrichten Online, http//cc.Bingj.com/cache.aspx?q-Mapuche+Demonstrationen+2011&d04555796545 …, 1-3;2, abgerufen 22.3.2011.

27 Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika Redemptoris Missio über die fortlaufende Gültigkeit des missionarischen Auftrags (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn, 1990, 28.

28 SCHLUSSDOKUMENT DER 4. GENERALVERSAMMLUNG der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, 12.-28. Oktober 1992, Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur (Stimmen der Weltkirche 34), hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1993, Nr. 248, 143. Hier ist ausdrücklich von »Stammesreligionen« die Rede.

Ein gewisser Erfolg scheint dieser Intervention beschieden. Nach jüngsten Informationen soll der Kongress Anfang Juli dieses Jahres ein Gesetz verabschieden, das demokratische Grundrechte beachten soll.[26] Die Tatsache, dass es in der Menschenrechtsabteilung der Vereinten Nationen eines »Permanenten Forums« für die Belange indigener Völker bedarf, macht auf ein grundlegendes Problem aufmerksam, nämlich auf den ungerechten Umgang eingewanderter Bevölkerungen mit den jeweiligen ursprünglichen, »indigen« genannten, zwischenzeitlich aber im Volksganzen eines Staates zu einer Minderheit gewordenen Völkern. Hier sind nach wie vor Kirche und Mission gefordert aufgrund der essentiellen Verpflichtung zur Option für die Armen. Das gilt auch auf die Gefahr hin, dass viele, die sich durchaus als Christen verstehen, aber zugleich Nutznießer des Status quo sind, sich als unfähig erweisen, die vorrangige Option für die Armen, hier meist von institutionell wie strukturell Armgemachten, als wesentlichen Inhalt des Glaubens und dessen Glaubwürdigkeit zu begreifen.

5 Option für den Anderen

Es gehört zum Schicksal und Auftrag der Kirche, dass sie, wie ihre einzelnen prophetischen Gestalten auch, nicht dem Zeitgeist erliegen darf, sondern der unreflektierten, veröffentlichten Meinung (vgl. 2 Tim 4,2) gegenüber Unrecht Stellung beziehen muss, wie das durch das Kontinentalkonzil von Medellin (1968) und für die ganze Kirche verpflichtend mit der bevorzugten Option für die Armen geschehen ist. In der tiefer greifenden Auseinandersetzung um das Theologumenon der Option für die Armen hat sich im Hinblick auf die ursprüngliche Bevölkerung des Kontinents Amerika die Erkenntnis einer notwendigen »Option für den Anderen« herauskristallisiert. Der ursprüngliche Bewohner des Kontinents ist eben nicht nur ein armer Nord- oder Lateinamerikaner einer bestimmten Nationalität, er ist zuerst ein Anderer nach ethnischer Herkunft, Sprache, Kultur und oft auch noch hinsichtlich der Religion, sowie politischer Strukturen im weitesten Sinn. Dass die chilenischen Bischöfe des Südens so deutlich auf die Kultur der Mapuche abheben, zu deren integralem Teil auch die angestammte Religion gehört, ist so erst dem radikalen Umdenken nach dem II. Vatikanischen Konzil zu verdanken, ausgefaltet in der Enzyklika Redemptoris missio (1990) Johannes Paul II., in der es heißt: »Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen.«[27]

Im Schlussdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Santo Domingo 1992 kann dann unter den pastoralen Grundlinien als Aufgabe stehen: »Die ureigenen kulturellen Werte der indigenen Völker durch die Inkulturation der Kirche fördern, um eine größere Verwirklichung des Reiches (Gottes) zu erzielen«[28], weil auch das Wahre in ihrer Religion Ausdruck des Geistes Gottes ist.

6 Verspieltes Erbe?

Eines sind jedoch feierliche Erklärungen in geisterfüllter Stunde und Runde, ein Anderes ist deren Umsetzung. Der gegenwärtige Bischof von Villarrica, ein deutschstämmiger Chilene, sieht sich unterschiedslos als Oberhirte von Chilenen. So erübrigt sich jede Bemühung dem Mapuche-Volk und seiner Kultur gerecht zu werden. Folgerichtig wurde 2010, ein Jahr nach Übernahme der Diözese Villarrica durch ihn, die Trägerschaft der Stiftung

Instituto Indígena mit Sitz in Temuco aufgekündigt, die 1962 vom gleichnamigen Bistum und dem damaligen Apostolischen Vikariat Araukanien, heute Diözese Villarrica, gemeinsam ins Leben gerufen worden war. Die Stiftung sollte, jetzt professionell und in Händen von Mapuche, die einstige Advokatenrolle der Kapuzinermission weiterführen, wie dem Stiftungszweck zu entnehmen ist. Demnach gilt es die Kultur der Mapuche »zu kennen, zu schätzen und zu lieben, aber in schwierigen Zeiten, besonders nach dem Erlass des Gesetzes 2568, musste die katholische Kirche durch ihre Bischöfe und besonders durch das Instituto Indígena der Verpflichtung nachkommen, das Existenzrecht (der Mapuche) als Kulturträger und Volk mit seinen Eigenheiten und Rechten als ethnische Minderheit zu verteidigen.«[29]

Als bayerische Kapuzinermissionare zum Mapuche-Volk gesandt wurden, taten sie das unter dem Eindruck, den Papst Benedikt XV. im Apostolischen Schreiben Maximum illud (1919) noch gut zwanzig Jahre später so beschrieben hatte: »Nach der Entdeckung Amerikas nahm sich eine Schar apostolischer Männer der unglücklichen Eingeborenen an, um sie vor Ausnützung durch skrupellose Menschen zu schützen und der ›harten Sklaverei der bösen Geister‹ zu entreißen.«[30] Das, wenn auch außerordentliche Eintreten eines P. Siegfried Schneiders für die Rechte der Mapuche-Bevölkerung hinsichtlich seiner Schärfe, Professionalität und des bescheidenen Erfolges, lag somit in der Linie des päpstlichen Schreibens. Im Gegensatz zur »harten Sklaverei der bösen Geister« fanden wenigstens einige der bayerischen Missionare einen völlig anderen Sachverhalt vor. Durch die gründliche, wissenschaftliche Beschäftigung mit Sprache und Kultur der Mapuche wuchs auch die Wertschätzung ihrer Religion.

7 »Heidnisch« oder ein je eigenes Altes Testament?

So stellt P. Ernst Wilhelm hinsichtlich des traditionellen Bittgottesdienstes (Nguillatún) die Frage: »War mit diesem Kult das religiöse Bedürfnis der Araukaner gestillt oder hatten sie, wie die alten Griechen, (vgl. Apg 17,23) dem unbekannten Gott einen geheimen Altar errichtet? Wer das Glück hatte, sich mit außergewöhnlichen Mapucheseelen zu treffen, ehrwürdigen alten Heiden, und sie mit tiefer und klarer metaphysischer Intuition über

29 FUNDACIÓN INSTITUTO INDÍGENA, Presentación del Instituto, in: *Memoria*, Temuco 1986, 2-3. Siehe auch Anm. 23.
30 MARMY/AUF DER MAUR, *»Gehet hin in alle Welt«* (wie Anm. 11), 9.
31 Othmar NOGGLER, Christlicher Glaube und Christentum – ihr Verhältnis zu einer indigenen Religion, in: Günter RIßE/Heino SONNEMANS/Burkhard THEß (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (Festschrift für Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 839-850, 849.
32 Siehe dazu: Joseph HEISLBETZ, Art. Uroffenbarung, in: *LThK*, Freiburg 1965, Bd. 10, 565-566.
33 NOGGLER, *Vierhundert Jahre* (wie Anm. 3), 350: ¡Indígenas, a la Misa-Nguillatún! In: El Araucano para los indígenas de Chile y sus amigos, San José de la Mariquina, in: *Año* 3 (1928), 24, 3; DERS., Christlicher Glaube (wie Anm. 31), 849-850.
34 Vgl. Helmut SCHINDLER, Tradition und Wandel in der Liturgie der Mapuche: Der *kamarikum* in der Umgebung von Coz Coz, in: ARELLANO HOFFMANN/HOLZBAUER/KRAMER (Hg.), *Die Mapuche* (wie Anm. 4), 69-94; 81-82.
35 Vgl. KOHUT, Einführung (wie Anm. 4), 23.
36 Vgl. M. Inez HILGER/Margaret A. MONDLOCH, *Namku Huenun*. An Araucanian Indian of the Andes remembers the Past, University of Oklahoma Press 1966, 66. »We and you and all the *huincas* pray to the same God. I did not have to change my belief in God, when I became a Christian: our God is the same as yours, only we call him Chau.« Dt. in: Othmar NOGGLER, A Way of Mission – Church of Indigenous Peoples, Supplementary Paper to Paulo Suess, in: Elmar KLINGER/Francis X. D'SA (Hg.), *Gerechtigkeit im Dialog der Religionen*, Würzburg 2006, 166.
37 Eigene Beobachtung, NOGGLER, *Vierhundert Jahre* (wie Anm. 3), 351. In jüngster Zeit lässt sich allerdings aufgrund der politischen Auseinandersetzungen ein Pochen auf die Exklusivität des Nguillatún feststellen.
38 Siehe: Elmar KLINGER/Francis X. D'SA (Hg.), *Gerechtigkeit im Dialog der Religionen*, Würzburg 2006.
39 Paulo SUESS, Zum Traum von indigenen Ortskirchen, 10 Thesen, in: ebd., 143-161.
40 Othmar NOGGLER, A Way of Mission – Church of Indigenous Peoples, Supplementary Paper to Paulo Suess, in: ebd., 162-170.

das Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung reden hörte, der ist überzeugt, sie hatten einen solchen Altar, auch wenn sich das historisch nicht beweisen lässt.«[31] Zwar lag damals noch die Vorstellung einer »Uroffenbarung«[32] nach Genesis 1-3 aufgrund der Ergebnisse vergleichender Religionswissenschaft sozusagen in der Luft und hat vielleicht auch die Anerkennung einer indigenen Religion jeweils als »Altes Testament« eines bestimmten Volkes erleichtert; der Schritt, den die bayerischen Araukanermissionare ein Menschenalter vor dem II. Vatikanischen Konzil wagten, darf mit Fug und Recht als »prophetisch« bezeichnet werden.

Ausgehend von der Vorstellung, der Opferritus beim Bittgottesdienst sei als Altes Testament der Mapuche anzusehen, konnten sie diesen »heidnischen Ritus« mit einem Pontifikalamt verbinden und so sinnenfällig den Übergang vom Alten Bund in den Neuen begreifen helfen. P. Sebastian Englert, der spätere Pfarrer der Osterinsel, hatte 1928 mit einem Flugblatt und einem Aufruf im Mitteilungsblatt »El Araucano« zu einer Misa-Nguillatún eingeladen. In dem Aufruf heißt es: »Euer Seelenhirte, euer Bischof und väterlicher Freund, der erlauchte Monseñor Guido Beck de Ramberga, hat euch ein schönes und herrliches Fest bereitet, eine Überraschung. Wie bei den Bittgottesdiensten, die seit Jahrhunderten eure Vorfahren feierten, um gutes Wetter und reiche Ernte zu erhalten, so werden einige von euch ihre Opfergaben darbringen, das Lamm schlachten und feierlich mit lauter Stimme ihre Gebete zu Gott richten. Aber diese Akte werden für sich kein Opfer sein, sondern sie werden das wahre und herrliche Opfer symbolisch darstellen und einleiten, das zur gleichen Zeit und am selben Ort dargebracht wird, um den Segen Gottes über eure Familien, eure Erntefelder, eure Häuser und eure Seelen herabzurufen. [...] Ich hoffe, ihr werdet alle zutiefst zufrieden sein über dieses wirklich araukanische Fest.«[33]

8 Autochthone Kirchen als Weg oder Ziel der Mission?

Wenn Kohut aufgrund der Information von Schindler[34] feststellt, dass Opfer am See Panguipulli auch am Ende des 20. Jahrhunderts noch praktiziert wurden und abschließend meint: »In diesem Punkt zumindest war der Erfolg der Mission begrenzt«[35], so lässt sich das im Blick auf die zu fördernde Inkulturation der Kirche, in der die »ureigenen kulturellen Werte der indigenen Völker« gefördert werden und zwar zur größeren Verwirklichung des Reiches Gottes, auch anders sehen. Zunächst ist die Aussage von Huenun Ñámko, des Sprachlehrers und Freundes von P. Siegfried Schneider, gegenüber der Ethnologin Inez M. Hilger von Bedeutung, dass er seinen Gottesglauben nicht ändern musste, als er Christ wurde.[36] So nimmt es nicht Wunder, wenn etwa in Alepúe, einer Mapuche-Gemarkung in der Nähe des Städtchens Mehuín, die Ausrichtung des Nguillatún Aufgabe der führenden Männer der Marianischen Kongregation war und Ordensfrauen und Priester dazu eingeladen wurden und bis heute tatsächlich daran teilnehmen.[37] Wenn also das Nguillatún noch heute gefeiert werden kann, heißt das auch, es ist nach wie vor ein wichtiges Moment, die eigene Identität als Mapuche und Katholik zu stärken und zu erhalten. Diese Thematik hatte die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg in einem Symposium vom 6.–9. Juli 2004 aufgegriffen unter dem Titel: *Gerechtigkeit im Dialog der Religionen.*[38] Dazu entwickelte Paulo Suess 10 Thesen zum Traum von indigenen Ortskirchen.[39] Diese wurden in einem Koreferat hinsichtlich des Mapuche-Volkes konkretisiert und eine Mapuche-Kirche als ein Weg, besser: als ein Ziel von Mission gesehen.[40] Dabei ging es allerdings aufgrund der politischen Auseinandersetzungen um ein grundlegendes Verständnis für eine Mapuche-Kirche, das auf dem Hintergrund von Religion, Kultur, sowie

den bisherigen Erfahrungen der Araukaner mit Mission, aber auch der Mission bzw. Kirche mit ihnen erst geschaffen werden müsste. Die ungewöhnlichen, durchaus prophetisch zu nennenden missionarischen Bemühungen der bayerischen Kapuziner im frühen 20. Jahrhundert könnten die Richtung hin zu einer autochthonen Kirche weisen, wobei vor allem die Rolle der »guten Machi«, die traditionell als Fürsprecherin und Heilerin für einen Bezirk zuständig ist, erst in eine Mapuche-Kirche integriert werden müsste.

Wenn es richtig ist, dass die Kirche von einem doppelten Respekt bestimmt ist, nämlich dem vor dem Menschen auf der Suche nach Antworten auf seine Lebensfragen und vor dem Handeln des Geistes Gottes im Menschen (vgl. RM 29), dann müssten, lässt man dem suchenden Menschen Gerechtigkeit widerfahren und den Geist wirken, autochthone Kirchen zur Bereicherung der gesamten Kirche entstehen können. Ihnen fiele, im Falle einer Mapuche-Kirche, allein schon durch ihren seit jeher gepflegten Gemeinschaftsbesitz, tatsächlich eine prophetische Rolle für die Gesamtkirche wie für andere indigene Gesellschaften zu. Dazu bedürfte es allerdings neuer Propheten mit einer neuen Mission und nicht nur einer neuen Vision.

Zusammenfassung

Die enge Verbindung von Mission und Prophetie zeigt sich in der Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner in doppelter Weise: Im Kampf um das Lebensrecht der Mapuche-Indianer und in der Anerkennung ihres Opferritus als »Altes Testament«. Beides bestimmte die Mission in »prophetischer« Weise. Mit der Besetzung und Enteignung des Landes durch Chile wurde das Recht auf Land zur Überlebensfrage für die Indianer als Volk und ihre Kultur, in etwa auch für die Mission. Mit der Anerkennung z. B. des traditionellen Opferritus als »Altes Testament« wurde die Grundlage für eine indianische, katholische Identität geschaffen, die die Frage nach einer Mapuche-Ortskirche aufwirft.

Abstract

The close connection between mission and prophecy is revealed in the missionary work of the Bavarian Capuchins in a twofold way: in the struggle for the right to life of the Mapuche Indians and in the recognition of their sacrificial rite as an »Old Testament.« Both of these influenced the mission in a »prophetic« way. With the occupation and expropriation of their land by Chile, the right to land became a question of survival for the Indians as a nation and for their culture, and also in a certain way for the missionary ministry. With the recognition of the traditional sacrificial rite as an »Old Testament,« the basis for a Catholic Indian identity was, for example, created which raises the question of a Mapuche local church.

Von der »persischen Kirche« zur Mission unter Muslimen

Missionsparadigmen im Wandel des Christentums im Iran*

von Norbert Hintersteiner

Während allgemein betrachtet auch für die deutschen Missionen das 19. Jahrhundert als das große Missionsjahrhundert bezeichnet werden kann, so war man – was speziell die Mission unter Muslimen anging – der Zeit ein Stück hinterher. Im Jahre 1911 gelang es aber schließlich der »Deutschen Orient-Mission«, innerhalb der großen deutschen protestantischen Missionsgesellschaften die Ansicht durchzusetzen, dass die Zeit für eine Mission unter den Muslimen (»Muhammedanermission«) reif sei.[1] Förderlich wirkte sich dafür neben den politischen Entwicklungen im Orient auch der Einfluss internationaler Konferenzen aus. Sowohl die »Muhammedaner-Missionskonferenz« in Kairo 1906 als auch die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zeigten deutlich, dass auf internationaler Ebene die Mission unter Muslimen sehr wohl als berechtigt anerkannt war.

Die um diese Zeit angelaufenen deutschen Orientwerke zielten unter anderem darauf, im Iran protestantische Missionen und erzieherische, soziale und medizinische Projekte unter den Muslimen aufzubauen.[2] Hinsichtlich der Strategie optierten die deutschen Orientwerke – wie die Mehrzahl der im Iran seit Mitte des 19. Jahrhunderts arbeitenden anglo-amerikanischen protestantischen und anglikanischen Missionen[3] – für eine »indirekte Mission« und bevorzugten es, unter den orientalischen Christen zu wirken, um mit deren Hilfe ein missionarisches Zeugnis für die Muslime im Iran zu sein. Bald wuchs allerdings der Zweifel daran, ob »der verrostete Schlüssel der alten Kirchen«[4] tatsächlich geeignet sei, eine Mission unter den Muslimen zu entwickeln. Vielmehr sahen die protestantischen Missionen zusehends die neue Schlüsselrolle dafür bei den evangelischen Kirchen selbst. Dieses Vorgehen verstörte nicht nur das Verhältnis zu den alten autochthonen orientalischen Kirchen mit ihrer langen Akkulturationsgeschichte im persischen Raum, sondern führte ebenso zu einer Missionskonkurrenz mit den bereits früher im Iran etablierten katholischen,

* Gewidmet ist der Beitrag den muslimischen Studentinnen und Studenten sowie Dozenten und Freunden des *Iranischen Instituts für Philosophie* (IRIP) in Teheran, die im Herbstsemester 2008 meine Lehrveranstaltung »Muslim God, Christian God: Comparative Theology« besucht haben und einerseits aus Neugier und Interesse Christliche Theologie kennen lernen sowie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur islamischen Philosophie und Theologie entdecken wollten. Ebenso gilt der Beitrag den diversen christlichen Kirchen, mit denen ich in der Zeit in Teheran und Umgebung sowie in Shiraz Kontakt haben durfte.

1 Vgl. Andreas BAUMANN, *Der Orient für Christus.* Johannes Lepsius: Biographie und Missiologie, Gießen/Basel 2007.

2 Siehe Martin TAMCKE, Urmia und Hermannsburg. Luther Pera im Dienst der Hermannsburger Mission in Urmia 1910-1915, in: *Oriens Christianus* 80 (1996) 43-65; Martin TAMCKE/Martin G. BACHIMONT/Mīzā Azīz MAJĪD, Les documents d'archives de la mission allemande au Kurdistan considérés comme sources d'informations sur l'histoire du Kurdistan, in: *Études Kurdes: Revue Semestrielle de Recherches* 5 (2003) 25-51; Martin TAMCKE, Zwischen kurdischem Nationalismus, iranischer Zentralgewalt und amerikanischer Missionskonkurrenz: die Hermannsburger Mission in Mahabad nach dem Ersten Weltkrieg, in: Ulrich VAN DER HEYDEN/Holger STOECKER (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen*, Wiesbaden 2005, 595-603.

3 Vgl. die relevanten Beiträge in Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *New faith in ancient lands.* Western missions in the Middle East in the nineteenth and early twentieth centuries, Leiden/Boston 2006; Martin TAMCKE/Michael MARTEN (Hg.), *Christian witness between continuity and new beginnings: modern historical missions in the middle east*, Hamburg 2006.

4 Johannes LEPSIUS, Einleitung, in: *Ex Oriente Lux.* Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission, Potsdam 1903, 2.

orthodoxen, anglikanischen und anderen protestantischen Missionen – nicht zuletzt zum Anstoß und Ärgernis für die Muslime im Iran.[5] Handelt es sich hier dann um eine Situation einerseits des Aufeinanderprallens von festen konfessionellen kirchlichen Interessen im umrungenen Feld der *Mission unter den Muslimen* und andererseits von Paradigmen des missionarischen Zeugnisses selbst?

Im Laufe der Paradigmenwechsel innerhalb der Missionswissenschaft und der missionarischen Praxis der letzten hundert Jahre (1911-2011) hat sich glücklicherweise nach einer oft schmerzvollen Geschichte der Anerkennung der jeweiligen Missionsgeschichten der Kirchen sowie der mehrkonfessionellen Realität im europäischen wie außereuropäischen Christentum grundsätzlich ein *ökumenisches* Missionsverständnis mit unterschiedlichen neuen Leitmotiven durchgesetzt.[6] Darüber hinaus haben Missionswissenschaftler der jüngeren Generation angesichts der interreligiösen Lerngeschichte und Herausforderung des Christentums sowie aufgrund der globalisierten pluralistischen Religionssituation und im Rückblick auf die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 eine entscheidende missionswissenschaftliche Paradigmenbewegung als die »von der Weltmission zum *interreligiösen* Zeugnis« vorgeschlagen.[7] Was systematisch und im Jahrhundertblick paradigmatisch in Erscheinung tritt, sollte aber auch missions- und religionsgeschichtlich nachvollziehbar sein.

Der vorliegende Beitrag will dies, in Verschränkung der beiden Momente, skizzenartig anhand von Einblicken in wesentliche Etappen der Missionsgeschichte des Christentums im Iran für ein konkretes regionales außereuropäisches Christentum nachzeichnen. Dabei konzentriert er sich einerseits auf die lange *Akkulturation* der alten orientalischen Kirchen im Iran[8] sowie andererseits auf die mit diesen vor allem im 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts schicksalhaft verschränkte *Missionstätigkeit* und oftmals in politische Ambitionen involvierte Präsenz westlicher Kirchen.[9] Beide geschichtlichen und paradigmatischen Momente sollten für das weitere ökumenische kirchliche Zusammenleben im 20. Jahrhundert als auch für die Suche nach einem adäquaten interreligiösen missionarischen Zeugnis und soziokulturellen Leben der verbleibenden Christen unter den Muslimen Irans bis herauf in die Gegenwart prägend werden.[10] Trotz der hier gebotenen Kürze hofft der Beitrag, zusammen mit den weiterführenden Literaturhinweisen auch einen kleinen Überblick zum weiteren Thema *Christentum im Iran* und dem neuen Forschungsinteresse dafür zu ermöglichen.[11]

5 Robin E. WATERFIELD, *Christians in Persia.* Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants, London 1973.

6 Ein Markstein dafür ist sicherlich David BOSCHs einflussreiche und eine ganze Generation prägende Studie *Transforming Mission.* Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991. Ein Dutzend weiterer Vorschläge von zeitgemäßen oder neuen paradigmatischen Orientierungen der Missionswissenschaft ist ihm gefolgt und Themen wie Inkulturation, Befreiung, Versöhnung, Interkulturalität, prophetischer Dialog, etc. wurden jeweils zu neuen Leitmotiven.

7 Siehe die Beiträge im Themenheft »Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis« von *Concilium* 47,1 (2011); Norbert HINTERSTEINER, Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft. Missionstheologie im interkulturellen Wandel, in: Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität.* Begegnung und Wandel in den Religionen, Stuttgart 2010, 99-127; Felix KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam.* Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008.

8 Vgl. Rika GYSELEN (Hg.), *Chrétien en terre d'Iran.* Implanation et acculturation, Paris 2006.

9 Ein exzellenter Überblick dazu findet sich zuletzt in Florence HELLOT-BELLIER, Les chrétiens d'Iran au XIXe siècle (1800-1918): une page se tourne, in: ebd., 79-104.

10 Vgl. zum Wandel hinsichtlich der Mission unter Muslimen den Überblick von Detlef GÖRRIG/Matti J. SCHINDEHÜTTE, Geschwister – Gegner – Konkurrenten: Von der »Mohammedaner-Mission« zum christlich-islamischen Dialog. Stationen missionswissenschaftlicher Wahrnehmungen des Islam 1910-2010, in: *Interkulturelle Theologie* 34,4 (2008) 382-399.

11 Für neuere Überblicksliteratur zum Thema Christentum im Iran siehe Mark BRADLEY, *Iran and Christianity.* Historical Identity and Present Relevance, London 2008; A. Christian VAN GORDER, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, Lanham 2010. Sowie Irénée H. DALMAIS, Présence chrétienne en Iran?, in: *Axes* 9,2 (1977) 35-39; Hubert DE MAUROY, Chrétiens en Iran: 5 partie: l'Église arménienne, in: *Proche-Orient chrétien* 27,1-2 (1977) 79-94; Hubert DE MAUROY, Chrétiens en Iran: 6 partie: les chrétiens orthodoxes et occidentaux, in: *Proche-Orient chrétien* 28,1-2 (1978) 105-137; Dominique CARNOY, Les chrétientés de la République islamique, in: *Cahiers de l'Orient* 48 (1997) 83-115;

1 Akkulturation und Verbreitung der »persischen« *Kirche des Ostens*[12]

> »L'idée d'une géographie ouverte, au-delà de la notion de frontière, est une réalité sur le terrain missionaire. L'histoire et les traditions de mouvements missionaires chrétiens ou christianisants en terre d'Iran le marquent bien.«[13]

Die früheste Geschichte des Christentums im alten Iran beginnt mit der Präsenz der syrischen Kirche in der »gesegneten Stadt« Edessa, die heute Urfa heißt und im Südosten der Türkei liegt.[14] Die Anfänge des syrischen Christentums in Edessa und der umliegenden Umgebung in Nordmesopotamien reichen in das erste Jahrhundert zurück und sind legendarisch überliefert. Gemäß der *Doctrina Addai* kam das Christentum mit Addai, einem der zweiundsiebzig Apostel dort hin.[15] Ebenso von ursprünglicher Bedeutung ist der Ort Adiabene, heute als Arbil im Nordosten Iraks (irakisches Kurdistan) gelegen, dessen frühe Kirche ebenso eine in das erste Jahrhundert zurück reichende apostolische Verbindung behauptet.[16] Von diesen beiden Orten aus verbreitete sich das syrische Christentum bereits im zweiten und dritten Jahrhundert im persischen Raum und weiter ostwärts.[17] Es ist umstritten, ob dieses frühe syrische Christentum in Mesopotamien und Iran bereits eine »persische Kirche«, wie oftmals von Historikern behautet,[18] oder lediglich eine Präsenz der syrischen Kirche in Provinzen des persischen geographischen Raumes (*Ērānšahr*), der neben dem heutigen Iran auch Teile Iraks und Afghanistans umfasste, darstellte.

Von größerer Bedeutung ist hier, dass bereits im vierten Jahrhundert diese »Kirche des Ostens« (*Edt de-medenha*) im Iran unter beachtlichen Druck von Byzanz und dem Patriarchat von Antiochia kam, was sich schließlich in den Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451) niederschlug. Dabei wurde die »dyophysitische Lehre« des Nestorius, des Patriarchen von Konstantinopel, verurteilt und die Kirche des Ostens erklärte daraufhin hinsichtlich der Kirchenzugehörigkeit und Lehre ihre Unabhängigkeit von Antiochia, was sie vorerst in die geographischen Grenzen des Sassanidischen Persien verwies.[19] Die dogmatisch-kirchliche Trennung von Byzanz und allen anderen »Chalcedonäern« hatte andererseits die politische Folge, dass die Christen der Kirche des Ostens die Gunst der Sassaniden gewannen. Hinzu

Herman TEULE, Christenen in Iran, in: *Sharqiyyât* 14 (2002) 87-89; Michael NAZIR-ALI, Christianity in Iran: a Brief Survey, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 9,1 (2009) 32-40.

12 Für ausführlichere Abhandlungen siehe Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, bes. 269-313; Wilhelm BAUM/Dietmar W. WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens*. Die Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000; Nahal TAJADOD, *Les porteurs de lumière*. L'épopée de l'Église de Perse, Paris 2008; Estiphan PANOUSSI, Abriss der Geschichte der persischen Kirche, in: Wolfhart HEINRICHS/Gregor SCHOELER (Hg.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, Band 1, Beirut 1994, 199-220.

13 Christelle JULLIEN (Hg.), *Itinéraires missionaries*. Échanges et identities, Paris 2011, 5; Herman TEULE, *Les Assyro-Chaldéens*. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie, Turnhout 2008.

14 Edessa war einst die Hauptstadt des Königreiches Osrohene an der Westgrenze Parthiens. Syrische Quellen bezeichnen sie als »Orhoy«. Für eine detaillierte Studie zu Edessa siehe Judah B. SEGAL, *Edessa, »the Blessed City«*, Oxford 1970; William CURETON (Hg.), *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries from the Year after Our Lord's Ascension to the Beginning of Christianity in the Fourth Century*, London 1864.

15 Siehe *Doctrina addai, de imagine edessena: Griechisch, Lateinisch, Deutsch*, übers. und eingel. von Martin ILLERT, Turnhout 2007.

16 Vgl. Peter KAWERAU (Hg.), *Die Chronik von Arbela*, Louvain 1985.

17 Jean M. FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, London 1979.

18 Vgl. Christopher BUCK, The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?, in: *Journal of Assyrian Academic Studies* 10,1 (1996) 54-95.

19 Siehe Christelle JULLIEN (Hg.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide*, Paris 2008; Arafa MUSTAFA (Hg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007; Christelle JULLIEN/Florence JULLIEN, Porteurs de salut: apôtre et marchand dans l'Empire Iranien, in: *Parole de l'Orient* 26 (2001) 127-143; Stephen GERÖ, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, Leuven 1981.

kommt, dass der Druck von Byzanz bereits schon länger dazu geführt hatte, dass sich diese Kirche zunehmend ostwärts bewegte und ihre Verbreitung und Evangelisierung östlich des Euphrats begann. Als es im Zusammenhang mit dem Konzil von Chalcedon schließlich zum Bruch kam, verstärkte diese Kirche dann ihre Bemühungen in Richtung Iran, Zentralasien und China und fand dort fruchtbaren Boden. Die Kirche des Ostens nützte die etablierten Handelsrouten und die Offenheit der Bevölkerung entlang der Seidenstraße für den neuen Glauben, um unermüdlich die christliche Botschaft im Mittleren und Fernen Osten zu verbreiten. Trotz der Verfolgungen, denen sie später auch unter den Sassaniden ausgesetzt war, intensivierte sie ihren Einsatz und missionierte weit in den Osten hinein.[20] Inmitten dieser Bemühungen tauchte der Islam in ihren Landen auf (636); mit dem Tod von Yazdagird III. im Jahre 651 führte er das Ende der Sassanidischen Herrschschaft herbei.[21]

Mit dem Aufkommen des Islam war die Kirche des Ostens mit einer neuen Religion und einer neuen Herrschaft konfrontiert.[22] Im Kontext der ersten Reaktionen und neuen Schwierigkeiten bewahrte die Kirche des Ostens eine lebendige Gemeinschaft mit ihrer eigenen syrischen Sprache sowie ihre kirchliche Autonomie. Zahlreiche Mitglieder erlangten einflussreiche Posten als Verwalter, Ärzte und Übersetzer im Dienst des Abbasidischen Kalifats. Einige prägten die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam für die kommenden Jahrhunderte.[23] In ihrer Fähigkeit, sich gewandt in muslimischen Landen und Einflussgebieten zu bewegen, konnten Missionare dieser Kirche in Zentralasien und bis nach Tibet reisen und dort predigen. Schon bald wurden Kirchensitze in Merw (Afghanistan), Sogdien, Khawarizam (Uzbekistan, Turkmenistan), Samarkand (Transoxanien, Uzbekistan), Kashgar (Pakistan), Xinjian-Uygur (China) und Tibet gegründet.[24] Die Präsenz des syrischen Christentums in China, von Chinesen als »Erleuchtungsreligion« bezeichnet, ist am eindrücklichsten durch die berühmte Gedenkstele von Sianfu von 781 mit chinesischer und syrischer Inschrift bezeugt. Im Jahre 1281 wählte die Kirche sogar einen türkisch-stämmigen aus der Mongolei, Mar Yabhalaha III. zu ihrem Oberhaupt.[25]

In Hinblick auf eine Missionsstrategie ist bezüglich des Zusammenhaltes der bis Asien reichenden Missionen mit der Kirche des Ostens in Mesopotamien die Kirchenpolitik des ostsyrischen Patriarch Timotheus I. (780-823) von prägender struktureller Bedeutung.[26] Als Patriarch von Bagdad versuchte er ein ihm loyales Netzwerk von Bischöfen aufzubauen,

20 Siehe TAJADOD, *Les porteurs de lumière* (wie Anm. 12); Christelle JULLIEN/Florence JULLIEN, Aux frontières de l'iranité: »nāṣrāyē« et »krīstyonē« des inscriptions du mobad Kirdīr: enquête littéraire et historique, in: *Numen* 49,3 (2002) 282-335.

21 Nach dem Zeugnis des arabischen Historikers al-Tha'alibi wurde Yazdagird von einem christlichen Bischof begraben. Vgl. Hermann ZOTENBERG (Hg.), *Histoire des rois des perses par al-Tha'alibi*, Paris 1890, 748ff.

22 Marijke METSELAAR, *Die Nestorianer un der frühe Islam*. Wechselwirkungen zwischen den ostsyrischen Christen und ihren arabischen Nachbarn, Frankfurt a. M. 2009; Stephen GERÖ, Only a change of masters? The Christians of Iran and the Muslim conquest, in: Fred M. DONNER (Hg.), *The expansion of the early Islamic state*, Aldershot 2008, 125-130.

23 Vgl. Sidney GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton 2007.

24 Siehe Azīz S. ATĪYA, *A History of Eastern Christianity*, Millwood, NY 1991; Erica C. HUNTER, Syriac Christianity in Central Asia, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44 (1992) 4ff. Die früheste uns bekannte Mission in China stammt aus dem Jahre 635; sie war vom persischen Mönch Alopen gegründet worden und ist in chinesisch-syrischen Inschriften bezeugt. Vgl. Michel TARDIEU, Le schème hérésiologique de désignation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an, in: JULLIEN, *Controverses* (wie Anm.19), 207-226; Jacques GERNET, Remarques sur le contexte chinois de l'inscription de la stèle nestorienne de Xi'an, in: ebd., 227-243.

25 Siehe Jean Baptiste CHABOT, *Histoire de Mar Jabalaha III, Patriarche des Nestoriennes (1281-1317)*, Paris 1895. Von Interesse ist auch sein Studium mit dem berühmten Mönch Rabban Sauma, der Richtung Westen reiste und im Jahre 1287 in Neapel eintraf. Vgl. Morris ROSSABI, *Voyager from Xanadu*. Rabban Sauma and the First Journey from China to the West, Tokyo/New York 1992.

26 Vittorio BERTI, *Vita e studi di Timoteo I (†823) patriarca cristiano di Baghdad*, Paris 2009; DERS., Idéologie et politique missionaire de Timothée 1er, Patriarche syro-oriental (780-823), in: JULLIEN, *Itinéraires* (wie Anm. 13), 71-110.

27 Vgl. Florence JULLIEN, Stratégies du monachisme missionaire chrétien en Iran, in: JULLIEN, *Itinéraires* (wie Anm. 13), 49-69; sowie DIES., Le monachisme chrétien dans l'empire iranien, in: GYSELEN, *Chrétien* (wie Anm. 8), 143-184.

um Kontrolle über die Handelsrouten zu den christlichen Gemeinschaften in Indien, Zentralasien und China zu erreichen. Dabei waren zwei Momente zentral: Einerseits stärkte er im persischen Raum ein »missionarisches Mönchtum«[27] und andererseits machte er für die Rekrutierung von Bischöfen von einem Netzwerk von Klöstern, vor allem Bēth-Abē in Kurdistan und verschiedene andere, sowie von Kandidaten mit solidem scholastischen Hintergrund Gebrauch. Während es dabei auch viele Widerstände gab, darf man anerkennen, dass er mit dieser Politik nicht nur eine pastorale Vitalität ermöglichte, sondern auch in einer schwierigen Periode die Kontinuität der Beziehungen zwischen den assyrischen christlichen Gemeinschaften in Asien mit denen Mesopotamiens garantierte.[28]

Wiewohl die Assyrische Kirche des Ostens ursprünglich groß war und mit missionarischen Aktivitäten bis nach Tibet hinein beeindruckte, wandelte sich das Schicksal dieser autochthonen Kirche jedoch schon bald dramatisch. Zwischen dem vierzehnten Jahrhundert und dem Ersten Weltkrieg waren diese Christen fortwährenden Massakern und Verschleppungen ausgesetzt. Mit der den Iran verwüstenden Invasion der Mongolen im Jahre 1369, angeführt von Timur Lenk, kam es bereits zu einer drastischen Reduktion der Zahl der Christen im Iran und in Mesopotamien, sodass lediglich ein Streifen von christlicher Präsenz zwischen den Seen Urmia und Van (im Nordosten der Türkei) übrig blieb.

Als im sechzehnten Jahrhundert nur noch ein Rest ihrer einstigen Größe gegeben war, wurde ihr Raum zudem von der »Armenisch Apostolischen Kirche« eingenommen: Im Jahre 1604 hatte Shah Abbas I. (1587-1629) eine militärische Operation gegen das Ottomanische Reich in Armenien unternommen. Zum Rückzug in Richtung iranisches Azerbaijan gezwungen, hatte er 250-300.000 Armenier von ihrer Heimat entwurzelt und sie rund um Tabriz und in Neu Julfa bei Isfahan angesiedelt.[29] Im 19. Jahrhundert war Neu-Julfa bereits das Zentrum des armenischen intellektuellen, literarischen und wirtschaftlichen Lebens im Iran geworden und besaß eine Reihe von Bildungsinstitutionen. In der Qajar Dynastie des gleichen Jahrhunderts wurden Armenier als Gesandte für europäische Staaten bestellt oder waren führende Geschäftsleute aufgrund der Beziehungen zu ihren Volkszugehörigen in benachbarten Ländern. Die Armenier waren darüber hinaus auch in verschiedenen kulturellen Bereichen, wie Theater- und Buchwesen tatig.[30] Für die Zeit der Qajar Dynastie haben wir aber auch neue Dokumente der Polemik gegen die Christen.[31]

28 Siehe ausführlich BERTI, Idéologie (wie Anm. 26).

29 Die Gesichte der Armenier ist für verschiedene Perioden und in verschiedenen Bereichen recht gut und facettenreich bearbeitet: Dickran KOUYMJIAN, Armenia from the fall of the Cilician Kingdom (1375) to the forced emigration under Shah Abbas (1604), in: Richard G. HOVANNISIAN, *The Armenian people from ancient to modern times*, Band 2, Basingstoke 1997, 1-50; Cosroe CHAQUERI (Hg.), *The Armenians of Iran*. The Paradoxical Role of a Minority in a Dominant Culture; Articles and Documents, Cambridge, MA 1998; Vartan GREGORIAN, Minorities of Isfahan: the Armenian community of Isfahan, 1587-1722, in: ebd., 27-53; Ina BAGHDIANTZ-MCCABE, The socio-economic conditions in New Julfa post-1650: the impact of conversions to Islam on international trade, in: *Revue des études arméniennes* 26 (1997) 367-396; DIES., Princely suburb, Armenian quarter or Christian ghetto? The urban setting of New Julfa in the Safavid capital of Isfahan (1605-1722), in: Méropi ANASTASSIADOU-DUMONT, *Identités confessionnelles et espace urbaine en terres d'islam*, Aix-en-Provence 2005, 415-436; Vazken S. GHOUGASSIAN, Wealthy merchants and factors: the legacy of Julfa, in: Sushil CHAUDHURY/Kéram KÉVONIAN, *Les arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne*. Armenians in Asian trade in the early modern era, Paris 2007, 51-61. Für spezielle Detailstudien zum christlichen Leben siehe z. B. T. W. HAIG, Graves of Europeans in the Armenian cemetery of Isfahan, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1919) 321-352; Anne S. VIVIER-MURE-ŞAN, Autour de l'église Saint-Georges d'Esfahan: culte des saints et pratiques dévotionnelles »mixtes« en Iran, in: *Archives de sciences sociales des religions* 52 (2007) 49-68.

30 George A. BOURNOUTIAN, Armenians in nineteenth-century Iran, in: CHAQUERI, *The Armenians* (wie Anm. 29), 54-76; Cosroe CHAQUERI, Armenian-Iranians and the birth of Iranian socialism, 1905-1911, in: ebd., 77-118; DERS., The Armenian-Iranian intelligentsia and non-Armenian-Iranian elites in modern times: reciprocal outlooks, in: ebd., 119-161; Houri BERBERIAN, Armenian women in turn-of-the-century Iran: education and activism, in: Rudi MATTHEE/Beth BARON, *Iran and beyond*. Essays in Middle Eastern history in honor of Nikki R. Keddie, Costa Mesa 2000, 70-98.

31 Vgl. Abbas AMANAT, Mujtahids and missionaries: Shī'ī responses to Christian polemics in the early Qajar period, in: Robert GLEAVE (Hg.), *Religion and society in Qajar Iran*, London 2005, 247-269; Reza

Kommen wir zu den Assyrern zurück: Für sie blieben die Zufluchtsgebiete vor allem auf Kurdistan, das Hakkari Gebirge im Irak, die Ebenen von Salmans, und Urmia in der Provinz Azerbaijan beschränkt. In der Stadt Urmia und den Ebenen von Salmas gab es vom vierten bis zum dreizehnten Jahrhundert eine wachsende christliche Gemeinschaft.[32] Eine Präsenz von nestorianischen Christen ist dort explizit für das Jahr 1111 und die von syrisch orthodoxen Christen für das Jahr 1189 verzeichnet.[33] Diese eher schwer zugänglichen Gebiete verliehen ab dem Spätmittelalter den assyrischen Christen einerseits eine gewisse Sicherheit, trugen aber andererseits zu ihrer Isolation bei. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts lebten die meisten syrisch sprechenden Gemeinschaften der Assyrer Irans nur noch in dieser Region. Die verbleibenden Christen der einst großen Kirche des Ostens lebten hier weithin ein ruhiges und verborgenes Leben.[34]

Das neunzehnte Jahrhundert bis nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte sich allerdings für sie alsbald zu einer unruhigen Zeit voll an Verzweiflung und Hoffnung zugleich: Der Konflikt zwischen Iran, der ottomanischen Türkei, Russland und den Kurden machte einerseits Azerbaijan zu einem Schlachtfeld, das mehreren hundert tausend Assyrern, welche zwischen den gegnerischen Kräften gefangen waren, das Leben kostete. Die vor allem gegen Christen (Armenier, Griechen, Assyrer) gerichtete ethnische Säuberungspolitik der »Jungtürken« führte im West-Iran in den Dörfern mit assyrischen Christen zu verheerenden Massakern und Verschleppungen (»Assyrischer Genozid«, 1914-20). Andererseits hatten neu angekommene Missionen von Europa und den Vereinigten Staaten der bedrohten Gemeinschaft eine gewisse Sicherheit gewährt, zumal sie gegenüber den Muslimen den Eindruck erweckten, die verbleibenden Christen im Iran zu schützen.

Seit der Ankunft westlicher Missionare im Iran haben auch die Bezeichnungen für die Christen der Kirche des Ostens eine neue Bedeutung erfahren. Die alte Bezeichnung Nestorianer, die seit 525 n. Chr. für die Kirche des Ostens im Gebrauch und zunehmend als abwertend empfunden worden war, wurde im neunzehnten Jahrhundert zunehmend mit »Assyrische Kirche des Ostens« ersetzt, vor allem nachdem die Church of England ihre Mission in den Iran als »The Archbishop of Canterbury's Mission to the Assyrian Christians« bezeichnet hatte. Der Ausdruck »Chaldäer« steht von nun an für jene Nestorianer, die im sechzehnten Jahrhundert mit Rom uniert wurden. Die sich verändernden Bezeichnungen intensivierten den Eindruck des christlichen »melting pot« im Mittleren Osten, vor allem was die Denominationen der syrisch-sprechenden Christen angeht. Sie beziehen sich sowohl auf ethnische Identitäten als auch auf Konfessionen, obwohl sie der gleichen alten Kirche des Ostens entstammen.[35]

POURJAVADY/Sabine SCHMIDTKE, Muslim polemics against Judaism and Christianity in 18th century Iran. The literary sources of Āqā Muhammad Alī Bihbahānī's (1144/1732-1216/1801) *Rādd-i shubuhāt al-kuffār*, in: *Studia Iranica* 35,1 (2006) 69-94.

32 Siehe FIEY, *Communautés syriaques* (wie Anm. 17), 398-435; Helen YOUNANSARDAROUD, A brief outline of the history of Christianity in Urmia, in: *Harp: a Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 19 (2006) 353-363. Urmia ist heute die Hauptstadt der iranischen Provinz West-Azerbaijan und an der Westküste des ausgetrockneten Sees von Urmia gelegen. Hier lebt heute auch eine kleine christliche Minderheit von Armeniern, Assyrern und Chaldäern. Von beachtlicher Bedeutung für das syrische Christentum war ebenso die alte Hauptstadt von Azerbaijan, Maragha; vgl. ROSSABI, *Voyager* (wie Anm. 25), 173; und CHABOT, *Histoire* (wie Anm. 25), ebd.

33 Vgl. Nicholas SIMS-WILLIAMS, Christianity in Central Asia and Turkestan, in: *Encyclopaedia Iranica* 5 (1992) 531.

34 Basile NIKITINE, Family life among the Assyro-Chaldeans of the plain of Urmiah, in: *Journal of the Assyrian Academic Society* 7,1 (1993) 51-67 und 7,2 (1993) 56-73; J. F. COAKLEY, A list of Assyrian villages in Persia, August 1893, in: *Journal of the Assyrian Academic Society* 7,2 (1993) 41-55; Hieromonk Stephen SADO, Nestorians of Urmia in the Early 1860s: A Look at Russian Sources, in: *JAAS* 6,2 (1992) 49-59.

35 Vgl. John JOSEPH, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors.* A Study of Western Influence on Their Relations, Princeton/New York 1961

Für den weiteren Verlauf und den Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts wird man nur noch von kleinen Resten von Christen der Kirche des Ostens sprechen können, die im Herkunftsland verblieben sind. Wie klein ihre Zahl heute auch sein mag, sie bezeugen im Wissen um ihre Verbindung zur apostolischen Zeit weiterhin ein christliches Glaubensleben und spirituellen Mut.

2 »Der verrostete Schlüssel der alten Kirchen« und die Konkurrenz der westlichen Missionen

> »Und wenn wir im Morgenlande eine Missionsaufgabe haben, so kann sie darum zunächst keine andere sein, als diese alten Kirchen erwecken zu helfen, damit sie ihren Missionsberuf für die muhammedanischen Völker erfüllen lernen.«[36]

Die Geschichte der Missionsbemühungen im Iran reicht viele Jahrhunderte zurück. Die Missionen wurden von jeher errichtet, um sowohl Muslime als auch Christen zu evangelisieren. Zugleich lag ihr größter Erfolg in der Einführung moderner Erziehungs- und Gesundheitsmöglichkeiten sowie des Buchdrucks für die Syrisch sprechenden Christen des Landes. Trotz ihrer guten Absichten provozierte ihre Präsenz vor allem in Urmia eine Störung der Beziehungen unter den Kirchen und ein Klima der Verdächtigung zwischen Christen und Muslimen. Oder wie es Eliz Sanasarian jüngst zusammenfasste: »Most scholars are in agreement that foreign missionaries with semipolitical goals were responsible for the disintegration of the Christian community in the area, hostility between Christians and Muslims, and mistrust between Persian authorities and the Assyrians.«[37] Dem wollen wir im Folgenden etwas nachgehen, indem wir die westliche Missionstätigkeit und ihre streitvollen Konsequenzen aus der Missionskonkurrenz im Iran in einigen Strichen skizzieren.

2.1 Katholische Missionen

Die katholische Missionstätigkeit im Iran reicht bis in das 14. Jahrhundert zurück, als Rom begann, mithilfe des Dominikaner- und Franziskanerordens Missionen im Nordiran und in Armenien aufzubauen.[38] Der eigentliche Beginn römisch-katholischer Missionstätigkeit im Iran liegt aber eher im 17. Jahrhundert und hat seinen Grund sicherlich im Allianzinteresse des Iran und des Westen gegen das Ottomanische Reich. 1604 sandte Papst Clemens VII. eine Gruppe von Karmelitern nach Isfahan, um die erste offiziell anerkannte

sowie die überarbeitete Neuauflage DERS., *The modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian missions, archaeologists, and colonial powers*, Leiden 2000.

36 Johannes LEPSIUS, Bericht über die Mission im Orient, in: STUDENTENBUND FÜR MISSION (Hg.), *Bericht über die Erste allgemeine Studenten-Konferenz des »Studentenbundes für Mission« abgehalten in Halle a.S. vom 24.-26. April 1897*, Halle 1897, 143.

37 Eliz SANASARIAN, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge 2000, 42.

38 Siehe WATERFIELD, *Christians in Persia* (wie Anm. 5), 52ff; Carlos ALONSO, A los orígenes de las relaciones entre la Santa Sede y Persia (1571-72), in: Mario FOIS, *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, Rom 1983, 215-229; Patrizia A. LICINI, Quattro manoscritti inediti sulla vita di Mons. C. Reina vescovo di Isfahan (sec. XVIII), in: Ugo MARAZZI, *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Band 1, Rom 1984, 503-534; Francois RICHARD, Un Augustin portugais renégat apologiste de l'Islam chiite au début du XVIIIe siècle, in: *Moyen Orient & Océan Indien* 1 (1984) 73-85; DERS., Le Franciscain Dominicus Germanus de Silésie, grammairien et auteur d'apologie en persan, in: *Islamochristiana* 10 (1984) 91-107; L. GIL/J. M. FLORISTÁN, Las misiones luso-españolas en Persia y la Cristiandad armenia (1600-1614), in: *Sefarad* 46 (1986) 207-218; Eugenio GALDIERI, Le residenze dei missionari cattolici presso la corte safavide: nuovi dati sulle case di Esfahan, in: Gherardo GNOLI/Lionelle LANCIOTTI, *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Rom 1988, 459-474.

katholische Mission im Iran aufzubauen. Während die Karmeliten Shah Abbas I. anfänglich willkommen waren, führte ihre proselytische Aktivität unter der armenischen Kirche nicht nur zum Konflikt mit der Armenisch Apostolischen Kirche und zur Disharmonie der existierenden christlichen Gemeinschaften, sondern es kam auch zum Streit mit Shah Abbas selbst.[39] Ein mehr positiv nachhaltiger Einsatz der Karmeliten lag aber sicherlich einerseits in ihrer Arbeit unter den Armen und Hilfsbedürftigen sowie ihrer Übersetzung der Bibel ins Persische, der Erstellung von Sprachlexika und dem Druck religiöser Bücher. Obgleich für die Karmeliten Isfahan das Zentrum ihrer Missionstätigkeiten war und dieses bereits 1646 einen Bischofssitz bekam, hatten sie während ihres langen Aufenthaltes im Iran auch Missionen in Hamadan und Bandar Abbas begonnen. Nach dem Tod von Shah Abbas (1666) und vor allem unter Nader Shah, der 1736 den Thron bestieg, wurde die Situation der Karmeliten zunehmend prekär, und im Jahre 1760 wurde ihre letzte Mission geschlossen.[40] Neben den Karmeliten wurden im Iran andere katholische Missionen von den Jesuiten (1653), den Kapuzinern (1656), den Dominikanern (1750),[41] den Lazaristen (1840) sowie schließlich von den Salesianern (1937) gegründet.

2.2 Anglo-amerikanische protestantische und anglikanische Missionen

Die politischen und ökonomischen Rivalitäten im Iran des 18. Jahrhundert eröffnete verschiedenen europäischen Ländern unvermutet die Möglichkeit, kirchliche Missionen zu senden, entweder um eine Evangelisierung unter den Muslimen zu etablieren oder um unter den christlichen Gemeinschaften zu arbeiten. Die erste protestantische Mission wurde 1747 von der *Morawischen Kirche* gegründet, als zwei Ärzte dieser Kirche unter den Zoroastriern von Yasd für zwei Jahre zu evangelisieren begannen.[42] Die eigentliche protestantische Missionstätigkeit begann allerdings erst im frühen 19. Jahrhundert, als viele Missionare unorganisiert in den Iran kamen. Der bekannteste unter den inspirierten Missionaren war Henry Martyn, ein frommer evangelischer Christ und Gelehrter, der davon überzeugt war, dass Persien Ort einer alten und vergessenen Abschrift der Evangelien war.[43] Im Jahre 1812 publizierte er seine persische Bibelübersetzung.

Mitte des 19. Jahrhunderts waren protestantische Missionare vor allem im Nordwesten Irans in Urmia-Salmas tätig. Die *British Missionary Society* widmete sich hauptsächlich der Assyrischen Gemeinschaft und arbeitete unter ihnen. Von 1885 an begann auch die Church of England ihre Missionstätigkeit unter den Nestorianern von Urmia. Als *Mission des Erzbischofs von Canterbury bei den Assyrischen Christen* war es ihr Ziel, die Assyrische Kirche geistig, kirchlich und auf dem Gebiet der Erziehung zu stärken.[44] Schon bald jedoch

39 Francis RICHARDS, Carmelites, in: *Encyclopaedia Iranica* 4 (1990) 832-834; SANASARIAN, *Religious Minorities* (wie Anm. 37), 43.
40 Vgl. H. CHICK (Hg.), *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Century*, 2 Bände, London 1939.
41 Für einen kleinen Einblick in die Dominikanermission des 20. Jahrhunderts siehe Anthony O'MAHONY, Cyprian Rice, OP, Shi'a Islam and the Dominican mission to Iran, 1933-1934, in: TAMCKE / MARTEN, *Christian witness* (wie Anm. 3), 33-39. Derzeit sind die Dominikaner – in Kooperation der irischen und pakistanischen Provinz – nur noch in der Pfarre St. Abraham in Teheran tätig.
42 Siehe Robin WATERFORD, *Christianity in Persia*, London 1973, 88ff.
43 John R. C MARTYN (Hg.), *Henry Martyn (1781-1812), scholar and missionary to India and Persia: a biography*, Lewiston 1999; C. BENNETT, In dialogue with truth: a critical biography of Henry Martyn, in: *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* 16,1-2 (1997) 46-85; WATERFORD, *Christians in Persia* (wie Anm. 5), 91.
44 J. F. COAKLEY, *The Church of the East and the Church of England. A history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*, Oxford 1992.
45 JOSEPH, *The Nestorians* (wie Anm. 35), 82ff.
46 Vgl. Rufus ANDERSON, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign*

fand sie sich in schweren Auseinandersetzungen mit amerikanisch-protestantischen und katholischen Missionen in Urmia.[45] Bis 1896 kam eine weitere Gruppe von anglikanischen Missionaren zusätzlich in Isfahan an. Obgleich sie sich anfänglich auf die Assyrischen Christen konzentrierten, begannen sie schon bald unter den persischen Muslimen zu missionieren. Hier wurden zwar ihre Bemühungen auf dem Gebiet von Erziehung und Gesundheit begrüßt, jedoch wurden ihre proselytischen Aktivitäten nicht akzeptiert und es bekehrten sich nur wenige Muslime zum Christentum, was unter anderem sicherlich im islamischen Apostasiegesetz begründet lag.

Die stärksten protestantischen Missionstätigkeiten kamen aber von amerikanischen Kirchen. Sie entstammten einer Initiative des *American Presbyterian Board*, welches wiederum ein Mitglied des American Board of Commissioners for Foreign Missions war.[46] Die Initiative wurde von Justin Perkins und seiner Frau geleitet, die 1834 in Tabriz im Nordwesten Irans ankamen und schon bald in Tabriz, Teheran und anderen größeren Städten Missionen errichteten. Die Initiative hatte ihren Hauptsitz schließlich in Urmia in der Provinz von West-Azerbaijan. Ihr primäres Ziel war es, unter der Assyrischen Bevölkerung kirchlich-spirituell zu arbeiten. Doch hoffte man auch, dass ihre verschiedenen Aktivitäten zugleich dazu dienten, ebenso Muslime zu erreichen. Schulen und Krankenhäuser wurden errichtet, die Praktiken in der Landwirtschaft verbessert und Druckanstalten aufgebaut.[47] Perkins' Errungenschaft bestand auch darin, das Neu-Aramäische als Liturgiesprache in der Assyrischen Kirche einzuführen. Schon bald wurden alle möglichen neu-aramäischen Schriften von Geschichte über Volkskunst bis zu Grammatiken veröffentlicht. Trotz der vielen bewundernswerten Arbeiten von Perkins und seinen Missionarskollegen, provozierten ihre herrschaftlichen und beleidigenden Verhaltensweisen gegenüber der Assyrischen Kirche allmählich einen Bruch zwischen dieser und den amerikanischen protestantischen Missionen.[48] Die Leerstelle aus dieser Entfremdung sollte schon bald durch die anglikanischen und katholischen Missionen gefüllt werden. In Folge konzentrierten sich ab 1870 die amerikanischen Missionen auf neue Städte wie Mashad, Kermanshah, Teheran und Tabriz und wandten sich weg von den Assyrischen Christen und hin zur Armenischen Kirche und den Muslimen. Trotz ihrer Erfolge auf dem Gebiet der Erziehung und Gesundheit blieben die Konvertiten aus beiden Religionsgemeinschaften wenige. Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges war ihre Präsenz in Urmia beendet.[49] Obgleich amerikanische presbyterianische Missionare nahezu ein Jahrhundert die Assyrischen Gemeinschaften spirituell und materiell unterstützt hatten (und beim Einmarsch der Türken in Urmia und Azerbaijan während des ersten Weltkriegs zahlreichen Assyrern das Leben retteten), wurden sie 1934 in Azerbaijan zu *personae non gratae* erklärt. Dem ging bereits voraus, dass 1933 eine nationale Persische Presbyterianische Kirche – heute ein Mitglied des Weltkirchenrates – gegründet wurde, um den Spannungen entgegen zu wirken.

Missions to the Oriental Churches, Boston 1873; Michael ZIRINSKY, Presbyterian missionaries and American relations with Pahlavi Iran, in: *Iranian Journal of International Affairs* 1 (1989) 71-86.

47 Gordon TAYLOR, *Fever & thirst.* A missionary doctor amid the Christian tribes of Kurdistan, Chicago 2005.

48 Vgl. JOSEPH, *The Nestorians* (wie Anm. 35), 78ff.

49 Michael ZIRINSKY, American Presbyterian missionaries at Urmia during the Great War, in: Oliver BAST (Hg.), *La Perse et la Grande Guerre*, Teheran 2002, 353-372; Florence HELLOT-BELLIER, La Première Guerre mondiale à l'ouest du lac d'Urumiye, in: ebd., 329-352; DIES., La fin d'un monde: les Assyro-Chaldéens et la première guerre mondiale, in: Bernard HEYBERGER, *Chrétiens du monde arabe.* Un archipel en terre d'Islam, Paris 2003, 127-145; D. MÉTHY, L'action des grandes puissances dans la région d'Ourmia (Iran) et les Assyro-Chaldéens: 1917-1918, in: *Studia Kurdica* 1-5 (1988) 77-100.

2.3 Deutsche protestantische Missionen

Wie bereits eingangs erwähnt, gelang es um die Wende zum 20. Jahrhundert der »Deutschen Orient-Mission«, innerhalb der großen deutschen protestantischen Missionsgesellschaften die Ansicht durchzusetzen, dass die Zeit für eine Mission unter den Muslimen (»Muhammedanermission«) reif sei. Hinsichtlich der Strategie optierten die deutschen Orientwerke (wie etwa auch die Missionen des presbyteranischen *American Board*) nur selten dafür, unmittelbar unter Muslimen zu arbeiten, während etwa die anglikanische *Church Missionary Society* (CMS) sich für eine direkte Missionsarbeit unter Muslimen entschieden hatte.[50]

Ähnlich wie die Mehrzahl der protestantischen und anglikanischen Missionen bevorzugte man es, unter den orientalischen Kirchen zu arbeiten, und hoffte letztendlich durch diese Kirchen hindurch – also auf indirektem Wege – auch die Muslime erreichen zu können. Vom Vorstand der Deutschen Orient-Mission wurde 1903 folgendes Ziel ausgegeben: »Das, was wir wollen, ist: Mit Hilfe des Herrn die vom Islam bedrängten, alten christlichen Kirchen bewahren zu helfen und durch Erweckung derselben dem Herrn den Weg zu bereiten, in das Herz der muhammedanischen Welt, um den endlichen Sieg des Kreuzes über den Halbmond herbeizuführen.«[51] Bald wuchs allerdings der Zweifel daran, ob »der verrostete Schlüssel der alten Kirchen«[52] tatsächlich geeignet sei, eine Mission unter den Muslimen zu ermöglichen. Bei Lepsius war die Strategie einer »indirekten Mission« und das, was er bei seinen sondierenden Orientreisen sah, immer auch von einer Skepsis gegenüber den alten orientalischen Kirchen begleitet. So schreibt er etwa: »Eine Evangelisierung der mohammedanischen Welt durch die alten oder neuen christlichen Kirchen des Orients ist ausgeschlossen. Die Kluft ist zu tief und jeder Fortschritt der christlichen Kirche erweitert dieselbe. Die instinktive durch Jahrhunderte eingeprägte religiöse Abneigung zwischen Christen und Mohammedanern macht die ersteren unfähig, die letzteren unwillig aufeinander einzugehen.«[53] Zusehends sahen denn auch die protestantischen Missionen die neue Schlüsselrolle für die Mission unter den Muslimen bei den evangelischen Kirchen selbst.

Die um diese Zeit angelaufenen deutschen protestantischen Missionen und Orientwerke im Iran konzentrierten sich ebenfalls auf die Gegend von Urmia. Primär arbeiteten sie

50 Guli FRANCIS-DEHQANI, CMS women missionaries in Persia: perceptions of Muslim women and Islam, 1884-1934, in: Kevin WARD/Brian STANLEY, *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Richmond 2000, 91-119.
51 VORSTAND DER DEUTSCHEN ORIENT-MISSION, Der Erste Aufruf der Deutschen Orient-Mission: Ostern 1896, in: *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*, Potsdam 1903, 5
52 Johannes LEPSIUS, Einleitung (wie Anm. 4), 2.
53 Johannes LEPSIUS, Der Herausgeber an die Freunde unserer Arbeit, in: *Der Christliche Orient* 1 (1900) 7.
54 Siehe Anm. 2.
55 Vgl. BAUMANN, *Orient* (wie Anm. 1), 26off.
56 Johannes LEPSIUS, Warnung vor kollektierenden Syrern, in: *Der Christliche Orient* 8 (1907) 107.
57 Unter den neun Gesellschaften listet er folgende auf: 1. das evangelische American Board der Presbyterianer, 2. die anglikanische (hochkirchliche) »Assyrian-Mission« des Erzbischofs von Canterbury, 3. die katholischen Lazaristen, 4. die Synode der russisch-orthodoxen Kirche, 5. eine lutherisch schwedische Missionsgesellschaft von Nordamerika, 6. eine lutherisch norwegische Missionsgesellschaft, 7. eine schwedische Missionsgesellschaft von Stockholm, 8. ein baptistisches Komitee in London, 9. die lutherische Hermannsburger Missionsgesellschaft (siehe Johannes LEPSIUS, Der Untergang einer christlichen Kirche: Ein Kapitel der neuesten Missionsgeschichte, in: *Das Reich Christi* 2 [1899] 299).
58 Vgl. BAUMANN, *Orient* (wie Anm. 1), 260-263.
59 Vgl. JOSEPH, *The Nestorians* (wie Anm. 35), 93-144; HELLOT-BELLIER, Les chrétiens (wie Anm. 9).
60 Britische und amerikanische Missionare erstellten beispielsweise Grammatiken des Neu-Aramäischen. Vgl. A. J. MACLEAN, *A Grammar of the Dialect of Syriac Vernacular*, Cambridge 1895 [reprint: Piscataway, NJ: Gorgias Press 2003]; Simon HOPKINS, The neo-Aramaic dialects of Iran, in: *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish contacts with Persian Culture Throughout the Ages* 4 (1999) 311-327.
61 Siehe Heleen MURRE-VAN DEN BERG, The Missionaries' Assistants: The Role of Assyrians in the Development of Written Urmia Aramaic, in: *JAAS* 10,2 (1996) 3-17.

zuerst in »indirekter Mission« mit den orientalischen Kirchen und engagierten sich hier in der äußerst drängenden Armenierhilfe. Andererseits entstanden Missionen direkt unter Muslimen, die sich besonders auf medizinische Arbeit sowie die Führung von Waisenhäusern und Schulen konzentrierte. Die Hermannsburger Mission und die Deutsche Orient-Mission sind vor allem für diese deutschen missionarischen Unternehmungen im Iran zu nennen.[54]

2.4 Missionskonkurrenz statt Ökumene

Ein aufschlussreiches Bild von der regen Missionstätigkeit um Urmia zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert geben die Schilderungen von Lepsius selbst, als er 1899 im Zusammenhang seiner vierten Orientreise dort weilte, um die anderen hier arbeitenden Missionsgesellschaften kennenzulernen.[55] Lepsius beobachtete nun gerade unter den nestorianischen Christen am Urmiasee eine ungeheure Missionskonkurrenz: »Um die ehrliche Arbeit der amerikanischen Mission zu schützen, die seit 70 Jahren in der nestorianischen Kirche arbeitet und deren gesunde Arbeit durch all diese wilde Missionsarbeit nur zerstört werden kann, und um des syrischen Volkes selbst willen halte ich es für geboten, es öffentlich auszusprechen, daß die in der syrischen Enklave am Urmiasee herrschende Missionskonkurrenz überaus verwerflich und nur dazu geeignet ist, das syrische Volk bis in den Grund der Seele hinein zu demoralisieren.«[56]

Lepsius stellte fest, dass bereits nicht weniger als neun verschiedene Missionsgesellschaften in diesem Gebiet unter den damals etwa 25.000 nestorianischen Christen arbeiteten, ganz zu Schweigen von einer Vielzahl »wild arbeitender Kaschas«.[57] Da jede Missionsgesellschaft ihre eigenen Mitarbeiter anstellen wolle, führe das dazu, dass jeder Assyrer schaue, wo er das meiste für sich herausschlagen könne. Was die Situation in diesem Missionsgebiet anging, stand für Lepsius fest, dass neben den Missionen der amerikanischen Presbyterianer und der hochkirchlichen Anglikaner jede andere Missionsarbeit zu missbilligen war. Lepsius war gleichzeitig entschieden für die Zusammenarbeit verschiedener Missionen. Die Deutsche Orient-Mission sollte einen ergänzenden Dienst zu anderen Missionen leisten, aber keine Konkurrenz zu ihnen darstellen.[58]

Zusammenfassend lässt sich über die genannten Missionen sagen: Die Geschichte der westlichen Missionen im Iran zeigt im 19. Jahrhundert zwei divergierende Bemühungen, eine spirituelle Expansion der Missionsarbeit und eine kirchliche wie politische Präsenz zu etablieren. Mitte des Jahrhunderts wurde Urmia das Zentrum mehrerer westlicher Missionsaktivitäten von katholischer wie protestantischer und anglikanischer Seite, von Europa wie den USA. Diese hatten Auswirkungen auf die spirituellen und materiellen Lebensumstände der Assyrischen und Chaldäischen Christen.[59] Die Konkurrenz unter den Missionen führte schließlich sowohl zu Streitereien unter den verschiedenen christlichen Gemeinschaften als auch zur Distanzierung der Muslime von ihnen, welche die Missionare klar zugunsten ihrer christlichen Glaubensgefährten agieren sahen.

Zu den säkularen positiven Beiträgen der Missionare gehörte sicherlich die Förderung des Studiums des Neu-Aramäischen sowie des Syrischen als Umgangssprache unter Assyrern und Chaldäern (was zu einem besseren Verständnis auch des klassischen Syrisch beitrug).[60] Das beförderte ein »aramaisch-syrisches Bewusstsein«, das schon lange durch die schweren Massaker, Verschleppungen, erzwungenen Bekehrungen und generelle Marginalisierung gelitten hatte. Gleichzeitig kann man sagen, erst das Engagement der Assyrer und Chaldäer auf diesen Gebieten machte es möglich, dass ihre Gemeinschaften im Rahmen der literarischen und erzieherischen Aktivitäten der Missionare in Urmia eine derart wichtige Rolle spielen konnten.[61] Mithilfe der verschiedenen amerikanischen

und europäischen Missionen kam es für diese alten Christengemeinschaften gleichsam zu einer kleinen und begrenzten Renaissance aufgrund der Publikation von Büchern, Zeitschriften, Zeitungen, etc.[62] Schließlich ist auf das unermüdliche Engagement der Missionen im sozialen und erzieherischen Bereich, in der Führung von Waisenhäusern und im medizinischen Gebiet zu verweisen, das bei Christen wie Muslimen viel Gutes erbracht und nachhaltige Anerkennung bewirkt hat.

Unser Beitrag hat bislang Einblicke in wesentliche Etappen der christlichen Präsenz im Iran gewährt, in die Akkulturations- und Missionsgeschichte der »persischen« Kirche des Ostens sowie die Missionsaktivität und -konkurrenz der westlichen Missionen bis hin zum Ersten Weltkrieg. Beide geschichtlichen und paradigmatischen Momente sollten für das weitere ökumenische kirchliche Zusammenleben im 20. Jahrhundert als auch für die Suche nach einem adäquaten interreligiösen missionarischen Zeugnis und sozio-kulturellen Leben der verbleibenden Christen unter den Muslimen Irans bis herauf in die Gegenwart prägend werden. Wobei anzufügen ist, dass die Position der christlichen Gemeinschaften im modernen Iran, vom Beginn der Pahlavi Dynastie (1923) bis zur heutigen Islamischen Republik (seit der Revolution 1979) unter den Pahlavi nur wenig besser war, als sie es unter den jetzigen politischen Umständen ist.

Während es über die Grenzen des Beitrages hinausgeht, die Paradigmenentwicklung des ökumenischen Zusammenlebens wie des missionarischen Zeugnisses im Iran der letzten hundert Jahre zu skizzieren, soll abschließend doch wenigstens ein kleiner Überblick über das religiöse Spektrum und die Zusammensetzung der Christen im Iran heute angefügt werden.

3 »Gemeinschaft und Zeugnis«: Die Christen im Iran heute

Iran hat heute eine Bevölkerung von etwa 80 Millionen Menschen, von denen 96% Muslime sind. Die verschiedenen bekennenden christlichen Gemeinschaften machen zusammen nicht mehr als 300.000 Menschen aus, was nicht mehr als 0,3-0,4% der Gesamtbevölkerung ist. Die Bahai, Juden, Zoroastrier und Mandäer bilden die anderen religiösen Minderheiten im Land. Davon sind die Zoroastrier und die Bahai ursprünglich persisch. Die gnostischen Mandäer (ca. 200-300 n. Chr.) sind Irans kleinste religiöse Gemeinschaft; sie finden sich andernfalls nur mehr im Süden Iraks.

Entsprechend ihrer geschichtlichen Entwicklung kann man die heute im Iran präsenten christlichen Kirchen wie folgt unterteilen: die alten Kirchen des Ostens, einschließlich der Assyrischen Kirche des Ostens, die Armenisch Apostolischen Kirche und die Chaldäisch Katholischen Kirche; die Katholischen Kirchen, welche der katholischen Mission des Westens entstammen, wie die Katholisch Armenische und römisch-katholische Kirche;

62 Vgl. Rudolf MACUCH, Literature of the Assyrians in Iran, in: *Encyclopaedia Iranica* 1 (1985) 822ff; Yoab BENJAMIN, Assyrian Journalism: A 140-Years Experience, in: *JAAS* 7,2 (1993) 24ff; Ariyan ISHAYA, From Contribution to Diaspora: Assyrians and the History of Urmia, in: *JAAS* 16,1 (2002) 57.

63 Cosroe CHAQUERI, Introduction to the Armenians of Iran: a historical perusal, in: CHAQUERI, *The Armenians* (wie Anm.29), 1-23.

64 Für die beklagenswerte Geschichte der Gruppe im 20. Jahrhundert siehe Joseph ALICHORAN, Assyro-Chaldeans in the 20th century: From Genocide to Diaspora, in: *JAAS* 8,1 (1994) 45-79.

65 Die Mehrheit der Assyrer lebt im Irak, in Syrien, im Libanon, in der Türkei, in Westeuropa und Nordamerika. Ihre Gesamtzahl liegt etwa bei 500.000. Im Jahre 1994 unterzeichneten die Assyrische Kirche und der Vatikan eine gemeinsame christologische Erklärung.

die Anglikanische Kirche und die aus protestantischer Mission stammenden Evangelischen Kirchen und Pfingstgemeinden; sowie die Orthodoxen Kirchen des russisch- und griechisch-orthodoxen Ritus. Schließlich ist auf die »Kryptochristen« zu verweisen, bei denen es sich um konvertierte Muslime handelt; sie findet man unter all den genannten kirchlichen Gruppen.

Heute ist die Armenisch Apostolische Kirche die größte christliche Gemeinschaft im Iran mit rund 150.000 Mitgliedern.[63] Man kann sie überall im Land finden, von der Azerbaijanischen Grenze im Norden bis nach Ahvaz im Süden. Die Kirche gehört zum Patriarchat von Kilikien mit Sitz in Antelias im Libanon an. Aufgrund ihrer Größe und finanziellen Ressourcen kann die armenische Gemeinschaft eine größere Zahl von Schulen unterhalten und religiöse wie säkulare Schriften publizieren. Neben der Armenisch Apostolischen Kirche gibt es zwei andere Orthodoxe Kirchen im Iran. Die ältere von ihnen ist die Russisch Orthodoxe Kirche, die auf 1863 zurück geht und heute unter der Jurisdiktion der Russisch Orthodoxen Kirche in den Vereinigten Staaten steht. Die zweite ist die Griechisch Orthodoxe Kirche, die als eine sehr kleine Gemeinschaft seit 1943 im Iran anwesend und mit der Griechisch Orthodoxen Kirche in Bagdad verbunden ist.

Von der persischen »Kirche des Ostens« sind im heutigen Iran zwei syrisch sprechende Kirchen geblieben:[64] die »Assyrische Kirche des Ostens« und die »Chaldäische Katholische Kirche«. Die assyrische Gemeinde umfasst etwa 15.000 Mitglieder, wobei die Mehrheit heute in Urmia, den Ebenen von Salmas und in Teheran lebt.[65] Um 1910 war die Zahl der assyrischen Christen in der Region Urmia-Salmas etwa auf 18.000 gesunken und im Jahre 1947 waren es nur noch 10.000. Dieser Trend setzte sich in den kommenden Jahren aufgrund von Auswanderungen oder Umzügen in andere Städte fort. Die Assyrische Kirche hält in Urmia lediglich die Pfarre Mart Maryam aufrecht. Die chaldäische katholische Gemeinde zählt im Iran circa 20.000 Mitglieder, von denen die meisten in Teheran, Ahvaz und Urmia-Salmas leben.

Neben den Chaldäern gibt es im Iran noch zwei andere katholische Kirchen: Unter der Missionsarbeit der Dominikaner ist die Armenisch Katholische Kirche entstanden; sie hat etwa 2.000 Mitglieder und seit 1850 ihren Sitz in Isfahan. Die Lateinische Kirche mit etwa 7.000 Mitgliedern ist seit dem siebzehnten Jahrhundert im Iran präsent. Die protestantischen Kirchen des Iran wurden von amerikanischen und europäischen Missionen am Anfang des 19. Jahrhunderts ins Leben gerufen. Unter den Mitgliedern finden sich viele Konvertiten der Assyrischen Kirche, der Armenischen Apostolischen Kirche sowie von anderen religiösen Gemeinschaften. Die Gesamtzahl von Protestanten in diesen Kirchen dürfte sich etwa auf 80.000 belaufen. Schließlich gibt es die Anglikanische Kirche mit etwa 14.000 Mitgliedern, hauptsächlich Konvertiten von nicht-christlichen Religionen wie Judentum, Zoroastrismus und Islam.

Bezeichnend für das Christentum im Iran ist, dass die Gläubigen der beiden autochthonen Kirchen, der syrisch sprechenden Kirchen (die Assyrische Kirche des Ostens und die Chaldäisch Katholische Kirche) und der Armenisch Apostolischen Kirche, ethnisch gesehen nicht iranisch sind. Während es sich bei den ersten um Semiten handelt, die langsam in den Iran eingewandert sind, geht die Anwesenheit der letzteren auf Verschleppungen aus Armenien zurück. Dennoch lässt sich sagen, dass die ethnisch und linguistisch orientierten Kirchen besser Fuß fassten als diverse katholische und evangelische Gemeinschaften. Wegen ihrer Gründung durch westliche Missionare werden vor allem protestantische Kirchen im Iran oftmals als »ausländische« Gewächse betrachtet, die mit Misstrauen beobachtet werden. Die alten Kirchen hingegen werden Teil der geschichtlichen Präsenz des Christentums im Iran betrachtet. Die iranische Regierung hat daher im letzten Jahrzehnt eine Reihe von pro-

testantischen Kirchen geschlossen bzw. ihre Mitglieder mussten besondere Identitätskarten tragen.[66] Menschenrechtsberichten zufolge wurden eine Reihe von Kirchenmitgliedern wegen Proselytismus verfolgt und einige auch zum Tode verurteilt. Es scheint, dass die Situation nicht-ethnischer Christen weiterhin prekär ist; die Publikation oder der Druck religiöser Texte ist ebenso verboten wie christliche Buchläden.

Eine der größten christlichen Gemeinschaften im Iran besteht schließlich aus ethnisch iranischen Muslimen, die zum christlichen Glauben konvertiert sind. Sie gehören den unterschiedlichsten Kirchen an. Allerdings halten sie ihre Konversion überwiegend geheim. Da Apostasie vom Islam (*ridda, murtadd*) nach islamischem Recht mit dem Tode zu bestrafen ist,[67] können sie ihre religiöse Zugehörigkeit nicht öffentlich bekennen. Die Zahl dieser »Kryptochristen« wird auf etwa 300.000 geschätzt.

4 Ausblick: Christentum im Iran wieder im Forschungsinteresse

Wer die neuere Literatur zum Christentum im Iran durchkämmt, stellt neben diversen knappen Einführungen bzw. Überblicksarbeiten[68] ein neues Forschungsinteresse und einige profilierte Schwerpunkte fest, auf die sich engagierte Forschungszirkel unterschiedlicher Disziplinen konzentrieren. Drei Forschungsfelder ragen heraus, die explizit an die hier skizzierten Themen anschließen und weiterführende Vertiefungen erlauben:

Im Rahmen der gemischten Forschungseinheit »Mondes Iranien et Indien« der Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 wird seit 2005 ein religionsgeschichtliches Forschungsprogramm zum Christentum im Iran (*Chrétien en terre d'Iran*) durchgeführt. Die unter Leitung von Christelle Jullien koordinierten Teilprojekte und Studien geben neue detaillierte *religionsgeschichtliche* Einblicke in das iranische Christentum von der Periode der Sassaniden- und Abbasidenzeit (3.–17. Jahrhundert) bis zum Ersten Weltkrieg und umfassen – angelehnt an den alten geographischen Raum Persiens (*Ērānšahr*) – neben dem heutigen Iran auch Teile Iraks und Afghanistans. Die spezialisierten historischen Untersuchungen in den bislang erschienenen Sammelbänden gewähren querschnittartig neue Einblicke in die »persische Kirche« und greifen auch explizit Themen der Akkulturation und Mission im iranischen Christentum in vorislamischer wie islamischer Zeit auf.[69]

66 Siehe Yahya ARMAJANI, Christian Missions in Persia, in: *Encyclopaedia Iranica* 5 (1992) 544-548.

67 Vgl. Mahmoud M. AYOUB, Religious Freedom and Law of Apostasy in Islam, in: *Islamochristiana* 20 (1994) 75-91.

68 Siehe Anm. 11.

69 Siehe die Reihe *Chrétien en terre d'Iran*, in denen die Arbeiten der Forschungsgruppe erscheinen, wie die bereits erwähnten von GYSELEN, *Chrétien* (wie Anm. 8); JULLIEN, *Controverses* (wie Anm. 19); BERTI, *Vita* (wie Anm. 26); JULLIEN, *Itinéraires* (wie Anm. 13).

70 Siehe die auf die Missionsaktivitäten im Iran bezogenen Beiträge in den Sammelbänden von MURRE-VAN DEN BERG, *New faith in ancient lands* (wie Anm. 3); TAMCKE/MARTEN (Hg.), *Christian witness* (wie Anm. 3).

71 Jean-Claude BASSET, *L'Eglise et les chrétiens aujourd'hui en Iran*, Teheran 1978; Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, Communitarian neighborhoods and religious minorities in Iran: a comparative analysis, in: *Iranian Studies* 40,5 (2007) 593-603; Houri BERBERIAN, History, memory and Iranian-Armenian memoirs of the Iranian constitutional revolution, in: *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 17,3 (2008) 261-292; Eliz SANASARIAN, State dominance and communal perseverance: the Armenian diaspora in the Islamic Republic of Iran, 1979-1989, in: *Diaspora* 4,3 (1995) 243-265; N. NAHAPETIAN, République Islamique et communautarisme: les arméniens d'Iran, in: *CEMOTI* 24 (1997) 294-306; Houri BERBERIAN, Traversing boundaries and selves: Iranian-Armenian identities during the Iranian constitutional revolution, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25,2 (2005) 279-296; Eden NABY, Ishtar: documenting the crisis in the Assyrian Iranian community, in: *MERIA: the Middle East Review of International Affairs* 10,4 (2006) 92-102; Fatimeh Hachemi BAHREMANI, Les minorités religieuses dans la République Islamique d'Iran, in: GROUPE D'AMITIÉ ISLAMO-CHRÉTIENNE (Hg.), *Musulmans et chrétiens. Politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration*, Paris 1999, 87-90; Heiko THOMS, Nichtmuslimische Minderheiten im iranischen Erbrecht, in: Silvia TELLENBACH/Thoralf HANSTEIN (Hg.), *Beiträge zum Islamischen Recht IV*, Frankfurt 2004, 77-87; Johan LEMAN, A »Lucan effect« in the commitment of Iranian

Des Weiteren gibt es eine Reihe neuerer *missionswissenschaftlicher* Arbeiten, erstellt von Experten der orientalischen Kirchen, die sich vor allem auf die Erforschung der Missionstätigkeit europäischer und amerikanischer christlicher Missionsgesellschaften unterschiedlicher Konfessionen vom 19. Jahrhundert bis ins frühe 20. Jahrhundert widmen. Die Beiträge untersuchen dabei einerseits das Zusammentreffen dieser westlichen Missionen mit den im Iran bereits lange »heimischen« Kirchen des Ostens und andererseits deren Strategien und Vorstellungen für eine Mission unter den Muslimen, einschließlich der mit dem Ziel einer »indirekten Mission« unter den Muslimen motivierten »Ökumene«. Dank dieser Arbeiten tritt ein komplexes und kritisches Bild über den Erfolg und Misserfolg dieser Missionen, ihre Auswirkungen auf das Selbstverständnis und weitere Schicksal der heimischen Kirchen unter den schließlich dramatisch werdenden politischen Umständen in Erscheinung.[70]

Ein drittes Schwerpunktinteresse liegt in der Aufmerksamkeit auf die prekäre und krisenhafte Situation des Christentums als Minderheitsreligion im modernen Iran unter der Pahlavi Dynastie (1923 bis 1979) sowie unter den politisch, sozial und kulturell repressiven Umständen und äußerst begrenzten Möglichkeiten für die verbleibenden Christen im Iran seit Beginn der neuen Islamischen Republik (mit der Revolution von 1979).[71] Ein Bereich der Einflussnahme des westlichen Christentums im Iran heute, der in der Literatur mehr dokumentiert ist und in dem unterschiedlichste Akteure involviert sind, bezieht sich auf den sorgsam geführten und beobachteten Dialog der Religionen und Kulturen. Dieser bemüht sich um eine Verbesserung der interreligiosen und internationalen Beziehungen und versucht, Themen wie Religionsfreiheit. Migration, Frauenrechte, Gerechtigkeit und Menschenrechte für religiöse Minderheiten sowie die aktuelle Situation und Zukunft des Irans miteinzuschließen.[72]

Die Überlebenschancen der im Iran verbleibenden Christen sowie ihre potentielle Schlüsselrolle im interreligiösen Zeugnis unter den Muslimen stehen dabei auch heute wieder im Mittelpunkt von Sorge und Interesse. Unter dem Titel »Gemeinschaft und Zeugnis« hat jüngst der Vatikan die Vertreter der sehr vielfältigen katholischen Kirchen im Nahen und Mittleren Osten zu einer regionalen Bischofssynode nach Rom eingeladen.[73] In Anlehnung daran könnte man für die verbleibenden christlichen Gemeinschaften im Iran das *instrumentum laboris* in zwei Richtungen qualifizieren und deren Anspruch und Herausforderung für die Zukunft mit »ökumenische Gemeinschaft und interreligiöses Zeugnis« umschreiben.

converts in transit. The case of the Pentecostal Iranian enclave in Istanbul, in: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 119-120 (2007) 101-114.

72 Vgl. etwa C. HEWER, Islam in dialogue with European Christianity, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 3,2 (1992) 304-311; Isabel STÜMPEL-HATAMI, Christianity as described by Persian Muslims, in: Jacques WAARDENBURG, *Muslim perceptions of other religions.* A historical survey, Oxford/New York 1999, 227-239; Isabel STÜMPEL-HATAMI, *Das Christentum aus der Sicht zeitgenössischer iranischer Autoren.* Eine Untersuchung religionskundlicher Publikationen in persischer Sprache, Berlin 1996; Richard M. SCHWARTZ, *The structure of Christian-Muslim relations in contemporary Iran*, Halifax 1985; Anthony O'MAHONY, Christianity, Shi'a Islam and Muslim-Christian encounter in Iran, in: Anthony O'MAHONY/Emma LOOSLEY (Hg.), *Christian responses to Islam.* Muslim-Christian relations in the modern world, Manchester/New York 2008, 175-188; Andreas BSTEH (Hg.), *Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt*, 3. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 22. bis 26. Februar 2003: Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge, Mödling 2005; Anthony O'MAHONY (Hg.), *A Catholic-Shi'a engagement.* Faith and reason in theory and practice, London 2006.

73 Vgl. dazu das »Instrumentum Laboris« mit dem Titel *Die katholische Kirche im Nahen Osten: Gemeinschaft und Zeugnis*, Vatikan 2010; ein kleiner Bericht der auch bei der Bischofssynode ausgedrückten Sorge über die Situation und Zukunft der verbleibenden Christen im Iran sowie des Landes selbst findet sich in Pierre HUMBLOT, Qué futuro para la Iglesia e Irán?: grito de un misionero con motivo del Sínodo para Medio Oriente, in: *Misiones extranjeras* 240 (2011) 43-48.

Zusammenfassung
Im Laufe der Paradigmenwechsel der Missionswissenschaft hat sich nach einer oft schmerzvollen Geschichte der Anerkennung der mehrkonfessionellen und interreligösen Realität weithin ein ökumenisches und interreligöses Missionsverständnis durchgesetzt. Der vorliegende Beitrag will dies missions- und religionsgeschichtlich für das Christentum im Iran nachzeichnen. Im Mittelpunkt stehen die Akkulturation und Verbreitung der alten orientalischen Kirchen im persischen Raum sowie die mit diesen vor allem im 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts schicksalhaft verschränkte Missionstätigkeit westlicher Kirchen unter den Muslimen im Iran. Beide geschichtlichen und paradigmatischen Momente sollten für das ökumenische Zusammenleben und interreligiöse Zeugnis der im Iran heute verbleibenden Christen prägend werden.

Abstract
In the course of the paradigm shifts within missiology, and after an often painful history of recognition of the plurality of confessions and the interreligious reality, a more widely ecumenical and interreligious understanding of mission has prevailed. The paper traces this for Christianity in Iran, from the perspective of the history of missions and religions. It focuses on the acculturation and expansion of the old oriental churches in the Persian world; and on the missionary activity of western churches among Muslims in Iran, fatefully entangled with them especially from the 19th until the beginning of the 20th century. Both historical and paradigmatic moments should prove formative for the ecumenical and interfaith witness of the remaining Christians in Iran today.

Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität

IV Perspektiven in der Missiologie

»Eintauchen« – ein ekklesiologisches Leitmotiv

von Franz Gmainer-Pranzl

Leitmotiven kommt im (kirchlichen) Leben meistens mehr Aufmerksamkeit und Gewicht zu als Argumentationen. Diskurse (er)klären, Motive *bewegen* – was der aus dem Lateinischen stammende Begriff schließlich ja meint. Gerade die Ekklesiologie weist eine lange Tradition von Metaphern, Bildern und Leitmotiven auf.[1] Es macht einen Unterschied, ob eine ekklesiologische Auseinandersetzung vom Bild des »Leibes« oder des »Volkes« her geführt wird;[2] oder wer etwa das Lied »Ein Haus voll Glorie schauet« singt, folgt damit zweifellos einem anderen Leitmotiv als jemand, der singt: »Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt«. Leitmotive sind wie Fluchtpunkte von Diskursen: sie bewegen, inspirieren und veranschaulichen theologische Begründungsmuster und zeigen, welche Dynamik manchen Gedanken innewohnt.

Die folgenden Überlegungen möchten auf ein ekklesiologisches Leitmotiv hinweisen, das in der jüngeren asiatischen Theologie entwickelt wurde und anhand eines urbiblischen Bildes einen Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils radikalisiert. Es geht um das »Eintauchen« der Kirche – eine Metapher, bei der sich der Vergleich mit der Taufe unmittelbar aufdrängt, und dies durchaus zu Recht, beginnt doch christliche Existenz unbestritten mit dem Eintauchen in das Taufwasser. Die Texte aus den ersten Jahrhunderten des kirchlichen Lebens, in denen die Taufe als »Untergang des alten Menschen« und als »Auftauchen zu einem neuen Leben« beschrieben wird, beeindrucken auch heute[3] – und in ihnen kommt eine grundlegende Einsicht des christlichen Glaubens zur Geltung: Die Kirche ist nicht bloß eine Institution, die Menschen durch das Eintauchen in das Bad der Taufe in ein christliches Leben führt; sie selbst ist als Gemeinschaft und Institution getauft, »eingetaucht«, untergegangen und auferstanden. Raphael Schulte bringt diese Einsicht auf den Punkt: »*Diese* Kirche ist es nun, die auch den Tauf-*Auftrag* hat: *Als die Getaufte* nämlich soll sie nun ihrerseits taufen.«[4] Nur als eine, die durch das Eintauchen entmächtigt wurde, hat die Kirche die »Vollmacht« zu taufen; dieses kritische Moment darf in der Tauf-

1 Ein eindrückliches Beispiel dafür ist die Studie von Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

2 Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Einführung in die Lehre von der Kirche*, Darmstadt 2003, 35-52; »Volk Gottes« ist demnach »ein epochemachender ekklesiologischer Leitbegriff« (ebd., 35); vgl. ebenso Jürgen WERBICK, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2009, 13-119.

3 So zum Beispiel bei Cyrill von Jerusalem: »Ihr habt das heilsame Bekenntnis abgelegt, seid dreimal im Wasser untergetaucht und wieder aufgetaucht und habt so im Symbol die drei Tage Christi im Grab angedeutet. Wie unser Heiland drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde gewirkt hat (vgl. Mt 12,40), so habt ihr im ersten Auftauchen den ersten Tag Christi in der Erde nachgeahmt und durch das Untertauchen die Nacht. Denn wie man bei Nacht nicht mehr sieht, bei Tag aber im Licht wandelt, so habt auch ihr beim Untertauchen nichts gesehen – wie bei Nacht –, beim Auftauchen aber befandet ihr euch wieder wie am Tag. In einem seid ihr gestorben und geboren worden. Das heilsame Wasser wurde für euch zugleich Grab und Mutter […]. *Ein* Zeitpunkt bewirkte beides: Gleichzeitig mit dem Tod geschah eure Geburt« (Zweite Mystagogische Katechese, 4, zitiert nach: Norbert BROX u. a. (Hg.), *Fontes Christiani*. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter. Griechisch-deutsch, Band 7, Freiburg i. Br. 1992, 115/117).

4 Raphael SCHULTE, Die Umkehr (Metanoia) als Anfang und Form christlichen Lebens, in: Johannes FEINER/Magnus LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band 5: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, 117-221, 176.

theologie nicht verloren gehen.[5] Dieser Gedanke lässt sich auch so ausdrücken: Die Taufe ist nicht bloß ein Sakrament der Kirche; sie ist »kirchenbegründend«[6]. Wie dies vor allem die liturgischen Texte der Osterzeit betonen, werden nicht nur die einzelnen Gläubigen, sondern die Kirche als solche durch das Eintauchen in das Taufwasser »neu geboren«;[7] ohne dieses »Tauchbad« gibt es keine Kirche. Hier ist ein Motiv wirksam, das ekklesiologisch hochrelevant ist: Die Kirche findet ihre Identität, indem sie sich in das Andere ihrer selbst begibt und ins sprichwörtliche »kalte Wasser springt«. Taufe als kirchlicher Grundvollzug ist zugleich Entzug von Sicherheit und Unangreifbarkeit; nur durch dieses »Eintauchen« eröffnet sich neues Leben.[8] Dieses Leitmotiv ist im Zusammenhang einer Erneuerung und Rückbesinnung der Kirche auf ihren biblisch bezeugten Ursprung wiederum wichtig geworden. In diesem Sinn möchte ich (1) den Aufbruch der Kirche, wie er sich im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils ereignete, skizzieren und im Anschluss daran (2) die ekklesiologische Metapher des »Eintauchens«, wie sie vor allem in der asiatischen Kirche entwickelt wurde, hervorheben, um (3) von daher die Lebensform der Kirche als »Kenosis« zu begreifen.

1 Dialog und Partizipation. Der konziliare Aufbruch der Kirche

Als Papst Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache zum Konzil darauf hinwies, dass es »in der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse [...] einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung«[9] anzuerkennen gelte, brachte er dadurch mehr oder weniger explizit ein fundamentaltheologisches Prinzip zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt zum Ausdruck: Die gegenwärtige Welt ist nicht bloß der Anwendungsbereich von Wahrheiten, die die Kirche immer schon »besitzt« und dann souverän an die Menschen »draußen« übermittelt. Die Welt – auch wenn sie kirchlichen Maßstäben nicht entspricht und von katholisch geprägten Traditionen weit weg sein mag – ist ein *Ort der Gegenwart Gottes*, eine Wirklichkeit, in deren Dienst die Kirche steht. Was die Kirche der »Welt« zu sagen hat, weiß sie nicht »immer schon«, sondern muss sie immer wieder neu lernen. Dass die Kirche Botin des Evangeliums, also Trägerin einer *endgültigen* (und nicht beliebigen oder vorläufigen) Botschaft, ist, bedeutet nicht, dass die Christen mit dem Pathos des Besserwissens oder mit dem Nimbus der Überlegenheit auftreten könnten; gerade weil die Kirche unter dem Anspruch des Evangeliums steht, muss sie für seine mögliche Präsenz in dieser Welt offen sein. Mit anderen Worten: Die Kirche ist auf eine *dialogische* Lebens- und Verkündigungsform angewiesen.

5 »*Jedes* Taufen [...] stellt die konkrete Kirche in die Krisis ihrer bewussten Existenz [...]. Die Kirche *muss*, aber sie ›darf‹ auch nur taufen *als* getaufte *und* als solche, die um ihre stets zu aktuierende Metanoia-Existenz *weiß*, um sie wissen *will* und sie auch im Leben *vollzieht*« (ebd., 191).

6 Günter KOCH, Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Band 3, Paderborn 1995, 309-523, 388.

7 So heißt es etwa bei der Oration nach der dritten Lesung (Ex 14,15-15,1) in der Osternacht: »Einst hast du Israel aus der Knechtschaft des Pharao befreit und durch die Fluten des Roten Meeres geführt; nun aber führst du alle Völker durch das Wasser der Taufe zur Freiheit.« Oder in der Einleitung zur Erneuerung des Taufversprechens nach der Taufwasserweihe (in der Osternacht): »Wir alle sind einst durch das österliche Geheimnis der Taufe mit Christus begraben worden, damit wir mit ihm auferstehen zu einem neuen Leben [...].« Als Beispiel für die ausgeprägte Tauftheologie der Osteroktav vgl. das Gabengebet bei der Eucharistiefeier am Ostermontag: »Gott, du hast deinem Volk durch das Bekenntnis des Glaubens und den Empfang der Taufe neues Leben geschenkt [...].«

8 Mit diesem Gedanken möchte ich ein ekklesiologisches Leitmotiv charakterisieren, aber keine Aussage über die Heilsmöglichkeit von Nichtchristen (also Ungetauften) treffen.

9 JOHANNES XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen

Keine zwei Jahre nach besagter Eröffnungsansprache verlieh Paul VI. dem Thema des Dialogs in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* einen zentralen Stellenwert; er betont: »Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog.«[10] Eindringlich stellt der Papst den Dialog der Kirche mit der Welt und den anderen Religionen[11], aber auch den Dialog innerhalb der Kirche als entscheidende Aufgabe heraus und verortet den Ursprung des Dialogs in der Beziehung Gottes zu den Menschen selbst: »Die Offenbarung, das heißt die übernatürliche Beziehung, die Gott selbst durch freien Entschluss mit der Menschheit herstellen wollte, wird in einem Dialog verwirklicht, wobei das Wort Gottes sich in der Menschwerdung und dann im Evangelium zum Ausdruck bringt.«[12] Damit ist ein grundlegendes Moment konziliarer Erneuerung benannt: der Dialog als eine Haltung des Hörens, des Austausches und der Lernbereitschaft, die von der Gegenwart Gottes in dieser Welt, bei den *anderen* Menschen, außerhalb der kirchlichen »Zuständigkeit« ausgeht.[13] Theologisch ist die Praxis des Dialogs als Art und Weise zu qualifizieren, *wie* sich Gott den Menschen mitteilt: ansprechend, anspruchsvoll, zur Antwort einladend und auch fordernd. Nach einer Phase des Rückzugs, der scharfen Abgrenzung sowie der Ablehnung des »Außen« – bedingt durch Erfahrungen institutioneller Demütigung und kultureller (Selbst-)Ausgrenzung im 19. Jahrhundert – nahm die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wiederum einen offensiven Dialog mit »Anderen« auf und sah die Welt nicht mehr als negative Kontrastfolie an, sondern als Raum und Zeit des Glaubens. Indem sich die Kirche auf einen Dialog mit der Welt einließ, verlor sie nicht ihre Identität, sondern fand, wie Medard Kehl hervorhob, mehr zu sich selbst: »Da sich die Kirche auf dem letzten Konzil nicht mehr primär im Kontrast, sondern in dialogischer Beziehung zur neuzeitlichen Kultur sieht, entdeckt sie lang vergessene oder verdrängte Inhalte ihrer Tradition ganz neu und vermag von daher auch ihr eigenes Subjektsein umfassender als auf dem 1. Vatikanum zu bestimmen.«[14]

Diese Neuentdeckung ihrer *dialogischen* – und damit *partizipativen* – Identität gewinnt die Kirche auf dem Hintergrund einer Begegnungsgeschichte und Lernerfahrung, die in einigen Schlüsseltexten des Konzils zur Sprache kommt.[15] An erster Stelle ist hier zweifellos die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* anzuführen – jenes Dokument, das die dialogische Ausrichtung der Kirche »amtlich« machte und mittlerweile als »gefährliche Erinnerung« an einen hoffnungsvollen Neuaufbruch angesehen werden kann.[16] Das viel zitierte Vorwort vermittelt eine Perspektive auf die Kirche, die zutiefst von Partizipation und Verbundenheit geprägt ist: Die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« der Menschen von heute erfüllt auch die an Christus Glaubenden; alle Menschen teilen dieselben grundlegenden

HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 5, Freiburg i. Br. 2006, 482-490, 484.

10 PAUL VI., Enzyklika *Ecclesiam suam* vom 6. August 1964, in: *HK* 18 (1963/64) 567-583, 577.

11 In diesem Zusammenhang fällt der berühmte Begriff »Dialog des Heiles« (ebd., 578).

12 Ebd., 577. – In dieser Formulierung kündigt sich schon deutlich der Gedanke der Offenbarungskonstitution an, dass Gott sich den Menschen in einem Dialog des Heils mitteilt (vgl. DV 2); ebenso ist auf GS 19 hinzuweisen, wo es heißt, dass der Mensch von seinem Ursprung her zum »Dialog mit Gott« berufen ist.

13 Vgl. Roman A. SIEBENROCK, Theologische Grundlegung des Dialogs, in: HÜNERMANN/HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar* (wie Anm. 9), 319-329.

14 Medard KEHL, *Die Kirche*. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg ³1994, 367.

15 Zur konziliaren Wiederentdeckung des Dialogs vgl. den instruktiven Beitrag von Karl RAHNER, Vom Dialog in der Kirche, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 426-444.

16 Vgl. Erik BORGMANN, »Gaudium et spes«: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments, in: *Concilium* 41 (2005) 388-397; Norbert METTE, *Gaudium et spes* – Ein unerledigtes Vermächtnis, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 429-438.

Erfahrungen. Christlicher Glaube wird hier in erster Linie in seinem Einheit stiftenden Potential gesehen. Die Gemeinschaft der Glaubenden erfährt sich »mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden«. (GS 1) Es zeichnet die Christinnen und Christen aus, dass sie Anteil nehmen an dem, was die Menschen bewegt; sie verstehen sich nicht als Sondergruppe, die eine Geheimlehre vertritt und sich in einen geschützten Bereich zurückzieht, sondern als Gemeinschaft, die unterwegs ist – auf einer »Pilgerschaft« – und eine »Heilsbotschaft« empfangen hat, die nicht nur einem bestimmten Klientel, einem begrenzten Milieu, einem genehmen Kreis, sondern »allen auszurichten ist«. Damit liefert sich die Gemeinschaft der Kirche einem unberechenbaren »Außen« aus; sie muss damit rechnen, in fremde, bedrängende, ja bedrohliche Erfahrungsfelder und Lebenswelten zu geraten und dabei mit einer »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« konfrontiert zu werden, die sie nicht erwartet hat.[17]

Bereits GS 3 zieht aus dieser Positionsbestimmung die Konsequenz, dass »das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden [kann] als dadurch, dass es mit ihr in einen Dialog eintritt« über die gegenwärtigen Herausforderungen der Menschen. Um diese Aufgabe des Dialogs zu erfüllen – die anspruchsvoller ist als eine bloße Belehrung der Menschen –, hat die Kirche eine *Pflicht* zu erfüllen, die nach GS 4 darin besteht, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten«. An dieser Stelle wird ein Nerv der Theologie des Zweiten Vatikanums berührt: Die »Zeichen der Zeit« stellen einen »hermeneutischen Schlüssel« der Glaubenserkenntnis dar;[18] mehr noch: sie fordern die Glaubenden dazu heraus, Stellung zu beziehen und in eine offene Auseinandersetzung einzutreten.[19] Die Erkenntnis dessen, was der Glaube zu sagen hat, ist nicht anders zu haben, als dass sich die Kirche diesen »Zeichen der Zeit« aussetzt – nicht als Ersatz für das Evangelium, sondern als Weg, das Evangelium im *Heute* zu hören.[20] Zu Recht hält Hans-Joachim Sander fest: »GS erzeugt eine Ortsbestimmung des Glaubens, für die geschichtliche Entwicklungen im Außen der Kirche konstitutiven Wert besitzen.«[21] Die Identität christlicher Freiheit ist nicht durch ein Festhalten an einem vermeintlich sicheren »Innen« der Kirche zu gewinnen, sondern durch die Hinwendung zum »Außen«[22], die nur durch Dialog und Partizipation erfolgen kann.

In der Haltung und Praxis der *Teilnahme* kommt die dialogische Grundgrammatik kirchlichen Handelns entsprechend dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Geltung; das ist zweifellos eine Grundsignatur des konziliaren Aufbruchs und der ekklesiologischen Neuorientierung. Die Überzeugung etwa, dass die Kirche »selbst von der Welt, sei es von

17 Hans-Joachim Sander stellt in der Vorbemerkung seines Kommentars zu *Gaudium et spes* fest, dass das Zweite Vatikanum als »Pastoralkonzil« einen gewaltigen Anspruch verkörpert: »Mit dieser Identifizierung des christlichen Glaubens hat es der Kirche und ihren Mitgliedern zugemutet, sich mit einem für sie selbst neuen Ort zu identifizieren, nämlich im Gegenüber zur Gesamtheit der Menschen, die es jeweils hier und heute gibt« (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*, Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 581-886, 585).

18 So die etwas zurückhaltende Deutung von Hermann Josef POTTMEYER, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Walter KERN /Hermann J. POTTMEYER / Max SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie (UTB 8173), Tübingen/Basel ²2000, 85-108, 104.

19 Vgl. die starke Interpretation von Gregor Maria HOFF, *Offenbarungen Gottes*? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007, der *Gaudium et spes* als »offenbarungstheologisches Dokument« (ebd., 251) deutet, das dazu anleitet, den Anspruch Gottes in den bedrängenden Lebensrealitäten der Menschen wahrzunehmen: »Das Kriterium der ›Zeichen der Zeit‹ (GS 4), in denen das Evangelium neu und je anders zur Sprache gebracht werden muss, ist ihre Unausweichlichkeit, ihre konfrontative Gewalt, die Unverwechselbarkeit einer notwendigen Neuordnung der Dinge« (ebd., 252).

einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann« (GS 40), ist Ausdruck einer solchen dialogischen und partizipativen Einstellung, die nichts damit zu tun hat, dass die Kirche die Verkündigung der Glaubensbotschaft in einer beliebigen Meinungs- und Deutungsvielfalt aufgehen ließe. Die Kirche hat vielmehr »gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen« und dementsprechend »auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen« (GS 44). Durch die Reziprozität des Dialogs und die Offenheit gelebter Partizipation wird die Kirche sprachfähig und zeitgemäß – und dies nicht im Sinn einer oberflächlichen Anpassung an aktuelle Gegebenheiten, sondern als »vorbehaltlose Bereitschaft [...], die Sache des christlichen Glaubens im offenen Horizont der gesamten Welterfahrung zu vertreten«[23].

Im Licht der Dialogtheologie von *Gaudium et spes* sind weitere große Dialogfelder zu sehen, die das Konzil eröffnet hat – so etwa die Bestimmung der Kirche als »Sakrament [...] für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1); das Verständnis von Mission als einem Wirken, durch das die Kirche »allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird« (AG 5); eine Sicht kirchlicher Identität, die »von niemand und nirgendwo als fremd erachtet werden« kann (AG 8), weil das Christentum nicht durch kulturelle Differenzen, sondern durch die »Neuheit des Lebens« (AG 21) in Christus zur Geltung kommt; oder auch der Ansatz zu interreligiösen Dialogen, der in der Teilnahme an den Fragen besteht, »die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen« (NA 1). Alle diese *topoi dialogici* stellen eminente *loci theologici* dar, an denen sich die Wahrheit des Glaubens dadurch erschließt, dass sich die an Christus Glaubenden einem ungewohnten Außen stellen (zum Beispiel Fragen der Wirtschaft und Politik, kultureller und religiöser Fremdheit), an neuen Erfahrungen teilhaben und ins Gespräch mit Menschen eintreten, die möglicherweise überraschende Standpunkte und irritierende Perspektiven einbringen. Dass sich die Kirche mit und nach dem Konzil bewusst auf den Weg des Dialogs begeben hat – und diese Entscheidung auch trotz mancher Schwierigkeiten und Rückschläge nicht zurücknimmt –, gehört jedenfalls zu den maßgeblichen Grundoptionen christlichen Lebens in der Welt von heute. Eine Kirche, die sich nicht mehr Dialogen aussetzt und nicht mehr an der »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen« partizipiert, hätte auch aufgehört, »*universale salutis sacramentum*« (LG 48) zu sein.

20 Vgl. die kairologisch ausgerichtete Studie von Jochen OSTHEIMER, *Zeichen der Zeit lesen*. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse (Praktische Theologie heute 92), Stuttgart 2008, sowie Martin DÜRNBERGER, Die theologische In/Signifikanz der Welt. Die »Zeichen der Zeit« und ihre Bedeutung für theologische Erkenntnis, in: Franz GMAINER-PRANZL/Magdalena HOLZTRATTNER (Hg.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung*. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Salzburger Theologische Studien 41), Innsbruck 2010, 35-56.

21 SANDER, Theologischer Kommentar (wie Anm. 17), 596.

22 Diese Neuorientierung schließt die »Fähigkeit zum Ortswechsel« (ebd., 701), die Sander pointiert hervorhebt, ein.

23 Gerhard EBELING, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, 222. – Ebeling legt noch nach: »Ist die Sprache des Glaubens aus dem Dialog mit der Welterfahrung herausgefallen, so ist sie faktisch Sprache des Unglaubens geworden« (ebd., 233).

2 Eintauchen. Die Taufe der Kirche

Der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils brachte auch einen Schub der Bewusstseinsbildung und Weiterentwicklung der asiatischen Ortskirchen mit sich, auch wenn sich der Lebens- und Glaubenskontext der Christen in Asien von der Situation in den westlichen Gesellschaften erheblich unterscheidet.[24] Die spezifische Herausforderung, vor der das Christentum in Asien steht, ist zum einen der Pluralismus von Religionen, innerhalb dessen die christlichen Kirchen nur eine marginale Größe ausmachen, zum anderen die Armut großer Bevölkerungsteile bei gleichzeitiger Modernisierung und Liberalisierung einiger Sektoren der Wirtschaft und Technologie. Auf diesem Hintergrund gehört die konsequente Weiterführung einer dialogischen und partizipativen Praxis des Glaubens zu den Grundprinzipien einer Kirche im Kontext der Armut und der Religionen. Die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC: Federation of Asian Bishops' Conferences), die bei einem Besuch Papst Pauls VI. in Manila (Philippinen) im November 1970 gegründet wurde, hat den Dialog mit den Religionen und Kulturen sowie mit den Armen Asiens als vorrangige Aufgabe herausgestellt.[25] Ziel dieses Dialogs ist die Überwindung einer Distanz, die zwischen den institutionellen (Orts-)Kirchen und dem Lebenskontext Asiens entstand. Der Grund dafür, dass die christlichen Kirchen in Asien als fremd erscheinen, besteht nach Felix Wilfred nicht darin, dass das Christentum von außen kam oder sich in ungewohnten kulturellen Formen ausdrückte. »Das Christentum wird vor allem deshalb als fremd angesehen, weil sich die Kirchen der asiatischen Länder im Großen und Ganzen abseits des eigentlichen Lebensstromes des Volkes, seiner Geschichte, seiner Kämpfe und Träume gehalten haben. Die Christen haben es versäumt, sich mit dem Volk zu identifizieren, obwohl sie, zugegebenermaßen viele soziale Dienste für die Bevölkerung geleistet haben.«[26]

Diese Analyse trifft einen entscheidenden Punkt: Kirche sein in Asien heißt nicht nur, viel *für* die Menschen zu tun, sondern an ihrem Leben *teilzunehmen*, in die Realität der

24 Vgl. den Überblick von Seemampillai J. EMMANUEL, Asiens Mission für das nächste Jahrtausend. Chancen und Herausforderungen, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 7 (1999) 66-95; Emmanuel bezeichnet das Zweite Vatikanum in seiner Bedeutung für Asien als das »Erste Konzil von Jerusalem« (ebd., 73). – Zur Genese asiatischer Theologie vgl. Fritz FREI, Theologie in Asien, in: Giancarlo COLLET, *Theologien der Dritten Welt*. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (NZM Supplementa XXXVII), Immensee 1990, 51-100; Arnulf CAMPS OFM, Das dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie, in: *ZMR* 75 (1991) 1-21; Georg EVERS, Theologische Entwicklungen in Asien seit dem II. Vatikanischen Konzil, in: Norbert KÖSSMEIER/Richard BROSSE (Hg.), *Gesichter einer fremden Theologie*. Sprechen von Gott jenseits von Europa (TDW 34), Freiburg i. Br. 2006, 93-101.

25 Vgl. das Dokument der Ersten Vollversammlung in Taipei (Taiwan) vom 27. April 1974: »In Asia especially this involves a dialogue with the great religious traditions of our peoples. In this dialogue we accept them as significant and positive elements in the economy of God's design of salvation. In them we recognize and respect profound spiritual and ethical meanings and values [...]. They have helped to give shape to the histories and cultures of our nations [...].« (Zitiert nach: Evangelization in Modern Day Asia. Statement and Recommendations of the First Plenary Assembly, in: Gaudencio ROSALES/Catalino G. ARÉVALO [Ed.], *For all the Peoples of Asia*. Federation of Asian Bishop's Conferences. Documents from 1970 to 1991, Vol. 1, Quezon City ^{2}1997, 11-25, 14). »A local church in dialogue with its people, in so many countries in Asia, means dialogue with the poor. For most of Asia is made up of multitudes of the poor« (ebd., 15). In diesem Zusammenhang fällt auch der wichtige Begriff »Dialog des Lebens« (vgl. ebd.). – Zur Entwicklung dieser wichtigen Institution vgl. Georg EVERS, Bewusstseinsbildung und Gemeinschaft. 25 Jahre Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen, in: *HK* 49 (1995) 136-141.

26 Felix WILFRED, Die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Zielvorstellungen, Herausforderungen und Erfolge, in: Ludwig BERTSCH SJ (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt*. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (TDW 15), Freiburg i. Br. 1991, 148-167, 150. – Diese Problematik war auch der Asiensynode (18.4.-14.5.1998) bewusst: »Trotz ihrer jahrhundertelangen Präsenz und ihres apostolischen Einsatzes war die Kirche in vielen Teilen Asiens noch immer fremd, und in der Mentalität des Volkes wurde sie tatsächlich oft mit den Kolonialmächten gleichgestellt« (JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* vom 6. November 1999 [VApS 146], Nr. 9). Noch deutlicher heißt es wenig später, dass das »Einbeziehen in die Kulturen [...] gerade heutzutage von besonderer Dringlichkeit [ist] angesichts der Vielfalt der Völker,

Religionen und der Armut einzutauchen. Es geht – um ein in diesem Zusammenhang bekannt gewordenes Wort zu gebrauchen – um eine »neue Art, Kirche zu sein«, die wesentlich mit der Etablierung »Kleiner Christlicher Gemeinschaften« zusammenhängt, in denen die Christinnen und Christen ihren Alltag und ihren Glauben teilen.[27] Auf diese Weise kommen die Erfahrungen familiären und sozialen Lebens im kirchlichen Raum zur Geltung und ermöglichen dadurch eine Begegnung mit der konkreten Realität, wie sie Millionen von Menschen durchleben und durchleiden. Aus der Dynamik dieser Begegnung und Auseinandersetzung heraus entstand schließlich eine weitere Sozialform: die »interreligiösen Basisgemeinschaften«, in denen Menschen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen in Austausch treten und einander unterstützen.[28] In solchen Gruppen, deren interreligiöser Charakter gegenüber den Basisgemeinden Lateinamerikas und den Kleinen Christlichen Gemeinschaften Afrikas ein Novum darstellt und in denen Christen oft die Minderheit bilden, kommt gewissermaßen eine radikalisierte Version der Präambel von *Gaudium et spes* zur Geltung: Die Kirche »kümmert« sich nicht bloß um die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, indem sie sich denen zuwendet, die außerhalb ihrer Institution stehen, sondern sie begibt sich mitten in die Massen der religiösen Nichtchristen und Armen hinein; sie erfährt sich mit ihnen tatsächlich auf eine Weise »engstens verbunden« (GS 1), dass sie sich lernbereit, offen und auf Augenhöhe ihren Fragen, Erfahrungen und Widersprüchen aussetzt. In den Dokumenten der FABC[29] und EATWOT wird eine Kirche erkennbar, deren Leitmotiv die Beteiligung am Leben der Menschen, vor allem der Armen, und der Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen bildet.[30] Diese Texte bezeugen eine Transformation der Ekklesio*logie* und Ekklesio*praxie*, die zweifellos zu den innovativsten Entwicklungen der jüngeren Kirchengeschichte gehört[31] und in ihrer theologischen Bedeutung noch nicht eingeholt sind.[32] Inwiefern eine konsequente Dialogpraxis sowie eine radikale Partizipation am Leben der Menschen ein signifikantes Leitmotiv jüngerer Ekklesiologie darstellen, soll

Religionen und Kulturen in Asien, wo das Christentum allzu oft als eine fremde Religion betrachtet wird« (ebd., Nr. 21).

27 Zur Rezeption dieses ekklesiologischen Motivs bei der Dritten Vollversammlung der FABC in Thailand (1982) vgl. Klaus VELLGUTH, *Eine neue Art, Kirche zu sein*. Entstehung und Verbreitung der kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien (FrThS 169), Freiburg i. Br. 2005, 189-191.

28 Vgl. Franz WEBER/Ottmar FUCHS, *Gemeindetheologie interkulturell*. Lateinamerika – Afrika – Asien (Kommunikative Theologie 9), Ostfildern 2007, 257-322.

29 Vgl. ROSALES/ARÉVALO (Ed.), *For all the Peoples of Asia* (wie Anm. 25), sowie Franz-Josef EILERS SVD (Ed.), *For all the Peoples of Asia*. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1992 to 1996, Quezon City 1997.

30 So beginnt etwa die Schlusserklärung der III. EATWOT-Konferenz von Colombo (1979) mit dem Bekenntnis: »Wir, Christen aus Asien, haben uns [...] versammelt, motiviert durch die Solidarität mit unserem Volk im Kampf um volle Menschlichkeit und unseren gemeinsamen Glauben an Jesus Christus. Mit der Erfahrung des Kampfes in unseren eigenen Ländern sind wir gekommen, die Lebenssituationen der Massen zu teilen, die in Sri Lanka um Gerechtigkeit ringen [...]« (Schlusserklärung der Konferenz von Colombo /Wennappuwa 1979, in: *Von Gott reden im Kontext der Armut*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996 [TDW 26], Freiburg i. Br. 1999, 67-78, 67). – Um ein zweites Beispiel zu nennen: Die X. EATWOT-Konferenz von Yogyakarta geht in ihrer Schlusserklärung sehr konkret auf die – oft bedrückende – Lebenswirklichkeit vieler Menschen ein und betont: »In dieser Situation steht die Kirche vor der Herausforderung, eine Kirche der Armen zu werden. Sie ist zu einer neuen Art der Gemeinschaft, des Kircheseins aufgerufen. Eine Kirche, deren wichtigstes Anliegen der Einsatz für Gerechtigkeit und Partizipation im Sinne der Veränderung der Welt ist« (Schlusserklärung der Konferenz von Yogyakarte 1995, in: ebd., 274-301; 296). Mit dem Verweis auf Ökofeminismus, traditionelle Religionen und Volksreligiosität benennt das Dokument Instanzen, an deren Ressourcen die Kirche teilhaben und von denen sie Wichtiges lernen kann (vgl. ebd., 297-300).

31 Vgl. die Beispiele aus verschiedenen Ländern bei WEBER/FUCHS, *Gemeindetheologie interkulturell* (wie Anm. 28), 284-318.

32 Vgl. Vimal TIRIMANNA CSsR (Ed.), *Sprouts of Theology from the Asian Soil*. Collection of TAC and OTC Documents (1987-2007), Bangalore 2007. – Eine der charakteristischen ekklesiologischen Thesen lautet. »In Asia, a local Church realizes itself by entering into new relationships with neighbours of other faiths and by involving itself in concerns of justice, human dignity and human rights, and in the concrete fulfillment of the preferential love for the poor« (ebd., 40).

der Blick auf zwei theologische Beiträge zeigen, die dieses neue Verständnis von Kirche in besonderer Weise markieren.

Zuerst ist auf das Werk von *Aloysius Pieris SJ* zu verweisen, einem der prominentesten asiatischen Theologen der Gegenwart und führenden Experten des buddhistisch-christlichen Dialogs. Er hat sowohl zur Ausarbeitung einer asiatischen Befreiungstheologie als auch zur Weiterentwicklung der Religionstheologie innovative Anstöße gegeben und auf der Grundlage einer qualifizierten Kenntnis buddhistischer Traditionen sowie politischer und kultureller Entwicklungen interessante Überlegungen zur Ekklesiologie eingebracht.[33] In einem mittlerweile dreißig Jahre zurückliegenden Beitrag fragt Pieris, ob man wirklich davon ausgehen könne, »dass sämtliche Ortskirchen *in* Asien notwendigerweise Ortskirchen *von* Asien sind«[34]. Im Kontext Asiens, der von tiefer Armut und reicher Religiosität geprägt ist, kann es nicht nur darum gehen, als »Ortskirche *in* Asien« *für* die Armen zu arbeiten, sondern als »Ortskirche *von* Asien« selbst »zur guten Nachricht für die Asiaten«[35] zu werden. Dies ist letztlich aber nur möglich, wenn im Sinn von Mt 25,31-46 die Gegenwart Christi in den Armen – die in Asien *nichtchristliche religiöse Arme* sind – wahrgenommen wird. Konkreter gesagt: Evangelisierung in Asien hängt mit der Erschließung des befreienden Potentials der Armen und der Religionen zusammen. Zwischen christlicher Theologie, den Armen und den Religionen wird ein Lernprozess initiiert, den Pieris als »gegenseitige[s] ›Sich-dem-Evangelium-Aussetzen‹«[36] beschreibt und in den asiatischen »Graswurzelgemeinschaften« verortet – in jenen Gruppen, in denen Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen einander die Erfahrung von Befreiung eröffnen. Hier sieht Pieris eine »ekklesiologische Revolution«[37] gegeben: Christen führen mit den Armen und den Religionen – repräsentiert durch Vertreter und Vertreterinnen des Sozialismus und des buddhistischen Mönchtums – nicht nur einen Dialog, sondern setzen sich dem Anspruch aus, der ihnen in politischen Befreiungsbewegungen und nichtchristlichen Soteriologien begegnet. In einer eindrücklichen Formulierung bezieht Aloysius Pieris diese herausfordernde Einsicht auf die Frage der Ortskirchen, von denen er ausging, und hält fest: »[D]as erste und letzte Wort, das über die Mission der asiatischen Ortskirchen zu den Armen zu sagen ist, heißt: totale Identifizierung (oder das ›Ins-Taufbad-Eintauchen‹ […])

33 Vgl. Franz GMAINER-PRANZL, Aloysius Pieris SJ (geb. 1934): Befreiende Erkenntnis und erlösende Liebe (Reihe: Wegbereiter des interreligiösen Dialogs), in: *Religionen unterwegs*. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich 10 (2004), Nr. 4, 23-25.

34 Aloysius PIERIS, Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen, in: DERS., *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (TDW 9), Freiburg i. Br. 1986, 55-78, 56.

35 Ebd., 57.

36 Ebd., 63.

37 Ebd., 69.

38 Ebd., 70f.

39 Ebd., 71.

40 Ebd., 73.

41 Ebd., 78.

42 »Um ihre verlorene Autorität wiederzuerlangen, muss die asiatische Kirche daher auf ihre Bündnisse mit der *Macht* verzichten. Sie muss demütig genug sein, sich im Jordan asiatischer *Religiosität* taufen zu lassen, und sie muss kühn genug sein, sich am Kreuz der asiatischen *Armut* taufen zu lassen. Ist es nicht die Furcht vor dem Verlust ihrer Identität, die sie abhängig macht vom Mammon? Hält nicht die Weigerung zu sterben sie zurück vom Leben? Die Theologie der Macht-Beherrschung und der Dienstbarmachung muss einer Theologie der Demut, der Versenkung und der Teilhabe Platz machen« (Aloysius PIERIS, Auf dem Wege zu einer asiatischen Theologie der Befreiung: einige religiös-kulturelle Richtlinien, in: ebd., 131-160, 160).

43 In einer solchen »Theologie durch Teilnahme« besteht nach Pieris der für Asien angemessene Stil; vgl. Aloysius PIERIS, Westliches Christentum und asiatischer Buddhismus. Eine theologische Interpretation historischer Begegnungen, in: DERS., *Liebe und Weisheit*. Begegnung von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989, 33-72; bes. 68-72).

44 Vgl. die Dokumentation in *KM* 114 (1995) 95-97, die von einer »großen Vision« (ebd., 95) für die Kirche in Asien spricht.

45 Christliche Jüngerschaft in Asien heute: Dienst am Leben. Schlusserklärung des sechsten Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 15 (1995) 14-23; 19 (Nr. 14.1).

46 Ebd. (Nr. 14.2).

47 Ebd. (Nr. 14.3).

mit den Mönchen und den Menschen auf dem Land, die in ihrem *religiösen Sozialismus* für uns den von *Religiosität* und *Armut* gemeinsam hervorgebrachten Keim der Befreiung bewahrt haben. Das ist der einzige sichere Weg, der sich der einheimischen Ortkirche öffnet, um das Kreuz herunterzuholen von den Kirchtürmen, auf denen es vier Jahrhunderte lang gestanden hat, und es aufs neue einzupflanzen auf Kalvaria – dort, wo prophetische Gemeinschaften als Opfer von Politik und Religion sterben, um aufzuerstehen als Ortskirchen *von* Asien.«[38]

Die Grundfigur dieser Form asiatischer Ekklesiologie markiert Pieris als »zweifache Taufe in asiatischer Religiosität und asiatischer Armut«[39] und zieht dafür den biblischen Topos der Taufe Jesu im Jordan heran. Jesus von Nazareth erwies sein Selbstverständnis, ja seine Vollmacht als »Christus« nicht durch eine Haltung der Distanz, sondern durch ein Eintauchen in die Realität menschlichen Lebens – konkret bezeugt durch seine Taufe im Jordan. Der Weg Jesu Christi wird sichtbar durch die Haltung und Lebenspraxis einer Kirche, die bereit ist, »einzutauchen in das Taufwasser der asiatischen Religionen, die älter sind als das Christentum«[40], sowie sich der »bewussten oder unbewussten Taufe im asiatischen Sozialismus«[41] zu unterziehen – Metaphern, die tatsächlich eine kühne und möglicherweise irritierende Position der Ekklesiologie widerspiegeln: Nicht eine Kirche, die sich »ihrer selbst sicher ist« und »sich aus allem heraushält«, sondern eine Kirche, die »*untergeht*«, wird in Asien als »Sakrament des Heils« wahrgenommen werden.[42]

Ein zweites Beispiel für eine Ekklesiologie, die von der Leitmetapher des »Eintauchens« und der radikalen Partizipation an der Realität[43] geprägt ist, stellt die Schlusserklärung der sechsten Vollversammlung der FABC dar, die anlässlich ihres 25jährigen Jubiläums 1995 in Manila stattfand. Unter dem Titel *Christliche Jüngerschaft in Asien heute* formuliert dieser Text Überlegungen zur christlichen Existenz im Kontext Asiens, die zu den beeindruckendsten Beiträgen der jüngeren Ekklesiologie gehören und weit über den asiatischen Raum hinaus Beachtung fanden.[44] Das Dokument geht auf viele problematische Entwicklungen im Lebenskontext Asiens ein und formuliert eine Theologie christlicher Jüngerschaft, die vom »Eintauchen« Jesu selbst ausgeht: »Wie Jesus selbst eintauchte in die Tiefen von *Abbas* Leben und Liebe, so muss auch die Jünger-Gemeinschaft sich ganz versenken in das Leben des dreieinigen Gottes und durch die Gemeinschaft mit Gott leben. Durch diese Gemeinschaft kann die Jünger-Gemeinschaft glaubwürdiger Leben und Liebe Gottes mit anderen teilen und die Kräfte des Gottesreiches des Lebens wirksamer zur Geltung bringen angesichts der todbringenden Realitäten Asiens.«[45] Eine befreiungstheologische Praxis und Neuausrichtung des kirchlichen Lebens ist zutiefst in der Inkarnation und Kenosis Jesu Christi begründet: »Wie Jesus müssen wir ›unsere Zelte aufschlagen‹ inmitten der ganzen Menschheit, die eine bessere Welt errichtet, aber besonders unter den Leidenden und den Armen, den Ausgegrenzten und Zertretenen Asiens. In tiefer ›Solidarität mit der leidenden Menschheit‹ und geleitet vom Geist des Lebens, müssen wir selbst in Asiens Kulturen der Armut und der Entbehrung eintauchen; die Bestrebungen nach Liebe und Leben aus deren Tiefen sind überaus ergreifend und zwingend. Dem Leben dienen fordert Gemeinschaft mit jeder Frau und jedem Mann, die nach Leben suchen und darum kämpfen, nach der Art von Jesu Solidarität mit den Menschen.«[46] Die Kirche in Asien findet ihr Maß an der Hingabe Jesu für die Menschen; ohne »*Eintauchen*« in die Wirklichkeit des Lebens kann die Kirche kein Zeichen der Hoffnung sein: »Eintauchen in Asiens Kulturen der Armut bedeutet, sich selbst zu sterben, damit wir für Gott und für andere leben können. Es ist eine Dimension der Spiritualität, die von Jesus selbst stammt, für den die Hingabe Gottes für die ganze Menschheit, besonders für die Armen, im Zentrum allen echten Dienstes für das Leben steht.«[47] Schon

dieser kleine Ausschnitt aus dem Schlussdokument der sechsten Vollversammlung der FABC, in der wichtige Anstöße aus dem vorangegangenen Treffen weitergeführt werden,[48] lässt eine ekklesiologische Spur erkennen, die die dialogischen und partizipatorischen Impulse des Zweiten Vatikanums verstärkt und die Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen begreift, die ihren Glauben an Christus vor allem durch eine Praxis der Teilnahme am Schicksal der Menschen und durch »Eintauchen« in die konkrete Realität der politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen der Gegenwart bezeugt. Eine solche Kirche zeichnet sich aus durch eine »Spiritualität der Beteiligung«[49]; sie ist »aufgefordert, eine zuhörende Kirche zu sein, die den Christus Asiens vielmehr entdeckt als ihn verkündet«[50] – und dadurch die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, als kleine Gruppe für *alle* Menschen eine »unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils« (LG 9) zu sein, auf besondere Weise konkretisiert. Eine Kirche, die sich selbst in doppelter Weise als *Getaufte* erfährt – eingetaucht in das Bad der österlichen Wiedergeburt und in den Jordan der Armut und der Religionen Asiens –, wird durch ihre Präsenz unter den Menschen zum Zeichen einer *neuen* Wirklichkeit werden und in hohem Maß dazu beitragen, der *gegenwärtigen* Wirklichkeit in Liebe und Anerkennung zu begegnen, wie dies eine Betrachtung des indischen Theologen Samuel Rayan zum Ausdruck bringt:[51]

»Lasst uns für einen Augeblick still werden
Still vor der überwältigenden Wirklichkeit Asiens …
Vor Asiens Weite, Vielfalt und Komplexität …
Vor Asiens Völkern, Sprachen und Kulturen …
Vor Asiens Armen, ihren Schreien, Tränen und Wunden …
Vor dem Tod ihrer Millionen Babies und
Vor der Erniedrigung ihrer Frauen und Männer und ihren Kämpfen.
Lasst uns uns Asien zu Herzen nehmen und
Sie sehen und in uns spüren.
Sie in ihrer Ganzheit und Gebrochenheit umarmen
Und lasst ihre Flüsse und Tränen durch uns fließen und
Ihre Winde und Seufzer in uns wehen …«

48 »Christus zu verkünden bedeutet für Christen in Asien vor allem, zu leben wie er unter unseren Mitmenschen, die anderen Religionen angehören und andere Überzeugungen haben, und seine Taten zu vollbringen durch die Kraft seiner Gnade. Verkündigung durch Dialog und Taten – das ist die erste Forderung an die Kirchen in Asien« (Gemeinsam unterwegs ins dritte Jahrtausend. Schlusserklärung der Fünften Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen FABC, in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 10 [1990] 210-221; 216 [Nr. 4.1].). »Denn die Spiritualität der neuen Art, Kirche zu sein, ist die Spiritualität jener, die ihr ganzes Vertrauen auf den Herrn setzen. Es ist die Spiritualität der Machtlosen, der *anawin*. Entsagung und Einfachheit, ein Gefühl des Mitleids und der Solidarität für alle, besonders für die Armen, Milde und Demut – Tugenden, die von aktiver Gewaltlosigkeit gefördert werden – sind einige der wichtigen Merkmale der Spiritualität, die wir brauchen, und diese Werte hallen stark wider aus den Kulturen Asiens […]« (ebd., 220 [Nr. 9.5]).

49 Die Förderung von Ordensfrauen. Erklärung und Aktionsprogramm einer repräsentativen Gruppe von Ordensfrauen (Pune, 21-25. September 1999), in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 19 (1999) 231-233, 233.

50 Ecclesia in Asia und der Dienst der Kirche an Asien. Erklärung einer Gruppe asiatischer Theologen (Puna, 15.-19. November 2001), in: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 21 (2001) 250-252, 252.

51 Zitiert nach: Lieve TROCH, Botschaften verknüpfen und interpretieren, in: Hyondok CHOE/Annette MEUTHRATH (Hg.), *Das Schweigen brechen*. Asiatische Theologinnen ringen um die befreiende Dimension

3 Kenosis. Die Lebensform der Kirche

Die Wahrnehmung der Leitmetapher »Eintauchen« hat auf neue Weise verdeutlicht, dass die Kirche als ganze eine »getaufte Taufende« ist, dass sie ihre Vollmacht nur durch das Untertauchen in eine neue Wirklichkeit erlangt. Im Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, bei dem die Kirche den Weg der Begegnung, des Dialogs und der Teilnahme am Leben der Menschen beschritt, wurde auf epochale Weise umgesetzt, was »getauft werden« bedeutet: aus der Selbstbezogenheit herauszutreten und in etwas Anderes einzutauchen, das Veränderung, Umgestaltung und Neuwerdung bewirkt. Die Taufe im österlichen Wasser und die »Taufe« in der Wirklichkeit dieser Welt sind gewissermaßen die beiden Initiationen, die Christinnen und Christen durchlaufen – je persönlich, in ihren Gemeinden und Gemeinschaften sowie als Kirche insgesamt. Im Kontext Asiens wurde diese Initiation des »Eintauchens« als Herausforderung einer neuen Weise, Kirche zu sein, angenommen und theologisch und pastoral (in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften sowie in den interreligiösen bzw. humanistischen »Graswurzelgemeinschaften«) weiterentwickelt. Die Kirche erweist ihre *christliche* Identität dadurch, dass sie wie Jesus Christus selbst in den Jordan untertaucht, sich also nicht besser dünkt als alle anderen, die sich in die Flut eintauchen lassen, sondern sich von der Armut der Menschen sowie von der befreienden Kraft der religiösen Traditionen Asiens »taufen« lässt. Die Haltung, die die Kirche dabei einnimmt, ist nicht die einer bloßen »Anpassung« an die jeweilige Umgebung, sondern eine Haltung der Nachfolge Jesu, der *ein Armer unter Armen* wurde. Das heißt schlussendlich, dass die Kirche, wenn sie dem Leitmotiv des »Eintauchens« folgt, die Lebensform der *kenosis* Jesu Christi annimmt. Felix Wilfred hat auf diesen Aspekt der Ekklesiologie in Asien in einer Analyse der Dokumente der FABC deutlich hingewiesen;[52] mit Blick auf eine ambivalente Geschichte der »Ausbreitung« des kirchlichen Christentums in Asien betont er: »Jesus kann im nachkolonialen Asien wieder bedeutsam Einzug halten durch eine Kirche, die schlicht und machtlos, arm und mit den Ausgegrenzten solidarisch ist und ihr Los teilt.«[53]

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, den Verweis auf den »demütigen Jesus« nicht als spirituelle Geste, sondern als ekklesiologisches Prinzip zu verstehen: Die Selbstentäußerung Jesu Christi ist nicht bloß ein »frommes Vorbild«, dem einzelne Gläubige folgen können, sondern *Weg und Lebensform der Kirche*. Mit Recht verweist Roman Siebenrock auf die »kenotische Demutschristologie«[54], die als entscheidendes theologisch-systematisches Motiv in wichtigen Texten des Zweiten Vatikanums präsent ist und den Grund für eine

des Glaubens (TDW 33), Freiburg i. Br. 2005, 320-335, 334f. – »Asien« wird in diesem Text entsprechend dem englischen Original grammatisch als weiblich verstanden.

52 »Wie bedeutsam Jesus in Asien ist, wird von der Gemeinschaft seiner Jünger – der Kirche – abhängen und davon, wie weit sie sich die Sache der Armen zu eigen macht. Darum sprachen die Bischöfe von Anfang an von der Kirche Asiens als einer Kirche, die im Begriff ist, eine ›Kirche der Armen‹ zu werden, und erklärten auf ihrer ersten Vollversammlung den ›Dialog mit den Armen‹ zu einem Hauptpunkt ihres programmatischen Manifests. Das Modell und die Inspiration hierzu ist für die Kirche die *kenosis*, die Selbstentäußerung Jesu. Der Gedanke der *Kenose* der Kirche nach dem Beispiel Jesu durchzieht die ganze FABC-Dokumentensammlung; die Bischöfe kommen sehr beharrlich und sehr eindringlich darauf zu sprechen. Für das Kirchesein im armen Asien ist es ja entscheidend, Sakrament Jesu Christi zu sein« (Felix WILFRED, Bilder Jesu Christi im pastoralen Kontext Asiens. Eine Interpretation der Dokumente der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen, in: *Concilium* 29 [1993] 131-137, 131f).

53 Ebd., 132.

54 Roman SIEBENROCK, Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung »Nostra Aetate«, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum* – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 154-184, 176.

Neuorientierung kirchlicher Identität bildet. Nicht institutionelle Selbstbehauptung und Rückzug ins Eigene, sondern Hinwendung zu den Anderen und Eintauchen in eine andere Wirklichkeit stellen die Grundfigur kirchlichen Lebens dar. *Kenosis* als Lebensform der Kirche zu begreifen, heißt entsprechend Phil 2,6-8, sich zu entäußern, umgestaltet und enteignet zu werden. Diese drei Momente »kenotischer Existenz« möchte ich in ihrer ekklesiologischen Relevanz noch kurz umschreiben:

Als Kirche in die Wirklichkeit des menschlichen Lebens einzutauchen, bedeutet erstens *Entäußerung*, nicht festzuhalten an einer höheren Identität oder einem »sicheren Innen«, sondern sich nach außen zu wenden, sich ins Außen zu begeben – und das kann auch heißen: im Abseits, im Out landen. Es ist dies ohne Zweifel ein radikaler, ein anspruchsvoller, ein kühner Schritt, vor dem die Kirche begreiflicherweise Angst hat, der aber der Dynamik entspringt, aus der die Kirche letztlich lebt: »Als ›eine Religion der Alterität‹ ist das Christentum immer ›unverschämt‹, immer ›erweiternd‹ und immer ›auf den anderen bezogen‹. Als eine ›Religion der Alterität‹ leitet es seine Identität und seine Sendung von anderen ab. Seine Verwurzelung im Paradoxon der ›Inkarnation‹ bedeutet, dass es Verschiedenheit als eine Tatsache ernst nehmen muss. Und als die Religion der ›Kenosis Gottes‹ schlägt es hierfür eine Methodologie vor.«[55] Diese Methodologie, wie sie der Dominikaner Chrys McVey, der lange Zeit in Pakistan tätig war, andeutet, hat immer mit der Zuwendung zu jenen zu tun, die im »Außen« stehen, auf die hin sich Kirche je neu zu entäußern hat. Eine »Spiritualität der ›kenosis‹«[56], wie sie in den asiatischen Ortskirchen gewachsen ist, kann in diesem Sinn eine kostbare Gabe und eine heilsame Veränderung für die gesamte (Welt-)Kirche bedeuten.

»Eintauchen« bringt zweitens eine *Umgestaltung* der Kirche mit sich. Kenosis heißt »Transformation«[57], wie dies der Philipperhymnus auf eindrücklich-dramatische Weise formuliert: Er, der in der Gestalt Gottes war, entäußerte sich und nahm eine Existenzform gleich den Menschen an. Eine Kirche, die sich von den Menschen ihrer Zeit nicht umgestalten und verändern lässt, mag als imposante Institution in Erscheinung treten; allein sie gleicht einem Gebäude, das von niemandem mehr bewohnt wird. Eine Kirche hingegen, die sich in Dialog und Auseinandersetzung, in Mission und Pastoral auf »die verwandelnde Kraft durch die Begegnung mit dem anderen ihrer selbst«[58] einlässt, verwirklicht die Existenzform Jesu Christi, die Lebensform der Kenose. Nur in der Umgestaltung, in der Metamorphose, in der *Wandlung*, findet die Kirche zu sich selbst – diese paradoxe Wahrheit gilt es immer wieder zu lernen.

Drittens schließlich bewirkt das »Eintauchen« eine Erfahrung der *Enteignung*, die der Hingabe Jesu entspricht, die bis zum Tod am Kreuz führt (Phil 2,8). Das, was als (unauf-

55 Chrys McVey OP, Das Sterben, das Mission heißt, in: Richard Brosse/Katja Heidemanns (Hg.), *Für ein Leben in Fülle*. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schlück, Freiburg i. Br. 2008, 88-97, 91.
56 Hermann Schalück OFM, Im Dienst an der Mission der Weltkirche. Ordensleben vor der Herausforderung des Dialogs, in: Ludwig Bertsch SJ/Martin Evers/Marco Moerschbacher (Hg.), *Viele Wege – ein Ziel*. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festgabe für Georg Evers zum 70. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2006, 110-125, 118.
57 Antonio Eiguren OFM, Mission als transformierende Kraft. Lernen von den Christen in Korea, in: Brosse/Heidemanns (Hg.), *Für ein Leben in Fülle* (wie Anm. 55), 299-317, 317.
58 Michael Sievernich, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 156.
59 Karl Müller, Die Mission der Kirche in systematischer Betrachtung, in: Horst Bürkle (Hg.), *Die Mission der Kirche* (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie 13), Paderborn 2002, 43-163, 101.
60 Christliche Jüngerschaft in Asien heute (wie Anm. 45), 19 (Nr. 14.2).

gebbar) »Eigenes« erscheint, muss losgelassen werden, wenn sich die Kirche in eine andere Wirklichkeit begibt, an einen fremden Ort, in den Kontext einer irritierenden Realität. Manche Ortskirchen in Asien sind durch diese Erfahrung der Enteignung gegangen; sie wurden eingetaucht in eine befremdliche und bedrohliche Wirklichkeit. Gerade von diesen Kirchen, die im wahrsten Sinn des Wortes »enteignet« wurden, können andere lernen, worin die »Logik« christlicher Existenz und kirchlichen Lebens besteht: nicht im Kreisen um sich selbst, sondern in der Zuwendung zu anderen. Prägnant formulierte der Missionswissenschaftler Karl Müller diese Überzeugung: »Eine Kirche, die nur sich selbst im Auge hat, ist nicht die Kirche Christi.«[59] Wäre die Kirche nur darauf aus, ihre eigene Position zu stärken, würde sie sich in nichts von anderen Gruppierungen der Gesellschaft unterscheiden; Institutionen und Organisationen, die darauf aus sind, neue Mitglieder zu werben und sich auf Kosten anderer durchzusetzen, gibt es schließlich schon genug.

Umgestaltung, Entäußerung und Enteignung sind Momente einer Lebensform der *kenosis*, die als Lebensform einer Kirche sichtbar wird, die sich unter dem Leitmotiv des »Eintauchens« auf den Weg zu den Menschen macht: befreiend und konfrontierend, engagiert und ohnmächtig, lernbereit und verletzlich. Eine solche Kirche wird manchmal den Eindruck haben, dass sie »untergeht«, und sie wird sich »ihrer selbst nicht immer sicher sein« – aber sie wird für eine Verheißung einstehen können, die im bereits zitierten Dokument der sechsten Vollversammlung der FABC mit großer Zuversicht ausgesprochen wird: »Wir bieten die radikale Freiheit des Lebens in Christus an.«[60]

Zusammenfassung

Das ekklesiologische Motiv des »Eintauchens« hat mit dem dialogischen Ansatz des II. Vatikanums an theologischer Verankerung gewonnen. Es besitzt vor allem auch im heutigen kirchlichen Kontext Asiens eine gewichtige Rolle. Im Letzten ist das »Eintauchen« motivisch eng mit dem theologischen Bild der Kenosis verbunden. Wäre die Kirche nur darauf aus, ihre eigene Position zu stärken, würde sie sich in nichts von anderen Gruppierungen der Gesellschaft unterscheiden; Institutionen und Organisationen, die darauf aus sind, neue Mitglieder zu werben und sich auf Kosten anderer durchzusetzen, gibt es schließlich schon genug.

Abstract

The ecclesiological motif of »immersion« has gained theological anchorage with the dialogical approach of the Second Vatican Council. It plays a significant role, above all in the ecclesial context of Asia today. In this context »immersion« is closely connected, in a motivic way, to the theological idea of kenosis. If the church were only out to strengthen its own position it would differ in no way from other groups in society; after all, there are already enough institutions and organizations that are out to recruit new members and to prevail at the expense of others.

Auf dem Weg zu einer solidarischen Missionswissenschaft

Ein Diskussionsbeitrag

von Giancarlo Collet und Ludger Weckel

Seit Missionswissenschaft Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts namentlich an deutschen Universitäten und Hochschulen sich zu etablieren begann, hat sie eine bewegte Geschichte hinter sich. Musste sie anfänglich noch um ihre Aufnahme in den Kanon theologischer Disziplinen kämpfen, wurde sie jedoch dann – nachdem ihr Daseinsrecht unstrittig war – weitgehend marginalisiert und später geriet Missionswissenschaft sogar in einen Überlebenskampf. Je nach großkirchlicher Wetterlage veränderte sich auch das missionswissenschaftliche Klima. Im Folgenden geht es darum zu zeigen, wie sich das Verständnis von Mission im Laufe von Jahrzehnten geändert hat und was dies für ein missionswissenschaftliches Selbstverständnis bedeutet.

1 Abschied von der »Kolonialmission«

Das moderne Missionswesen, das insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen großen Aufschwung nahm, war entscheidend durch den Imperialismus und den Nationalismus geprägt, wodurch europäische Mächte in außereuropäischen Ländern ihre Interessen teilweise gewaltsam durchsetzten und kontrollierten.[1] »Im Allgemeinen unterstützten die Missionare aller Konfessionen und Nationalitäten die koloniale Annexion, bejahten prinzipiell das koloniale System und teilten die kulturelle Arroganz ihrer weltlichen Landsleute, die sich bis zu rabiater Aggression gegen außereuropäische Lebensformen steigern konnte.«[2] Die europäische Kolonialherrschaft im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts umfasste nicht weniger als die Hälfte der Erdoberfläche, und sie beherrschte ungefähr ein Drittel der damaligen Weltbevölkerung.[3] »Wie die sich ausdehnenden Reiche, so sah es die Kirche als ihre Pflicht an, auch ihre eigenen Grenzen in der *plantatio ecclesiae* auszudehnen. So wie die imperialen Akteure zivilisieren mussten, so hatten die Kirchen Seelen zu retten, die *conversio animarum* durchzuführen. Diese beiden Konzepte, die *plantatio ecclesiae* und die *conversio animarum* – die Einpflanzung der Kirche und die Bekehrung der Seelen –, umschrieben den kirchlichen Sinn von Mission.«[4] Die De-Kolonisierung bzw. der Kampf der bisher vom Westen kolonisierten Völker um Unabhängigkeit und die daraus resultierende Entlassung von Staaten aus der Abhängigkeit blieben für die Christenheit nicht folgenlos, was sich nicht zuletzt im Verständnis von Mission zeigt.

Ab Ende der 50er Jahre im vergangenen Jahrhundert, vor allen Dingen aber in den 60er und 70er Jahren wurde die christliche Mission vor gravierende weltpolitische Veränderungen und weltkirchliche Herausforderungen gestellt, die auch ihr Selbstverständnis nachhaltig prägten. Dass missionarische, koloniale und nationale Interessen sich oft vermengten und teilweise Hand in Hand gingen, mag ein Zitat von Joseph Schmidlin deutlich machen, als er 1913 bemerkte: »Gewiss ist die katholische Kirche als solche eine (sic!) internationales Institut […] Aber das hindert sie [scil. die katholische Mission] nicht, innerhalb des vaterländischen Rahmens in unseren deutschen Schutzgebieten aus

ganzer Seele gleichzeitig die patriotischen Interessen wahrzunehmen, wie überhaupt das wahre Christentum und der wahre Katholizismus jederzeit die nationale Gesinnung eher gehoben und gestärkt als gelähmt und unterbunden hat. Tatsächlich fördern unsere deutschen Missionare anerkanntermaßen zugleich wenigstens indirekt das Deutschtum in den Kolonien. Sollten ausnahmsweise in dem einen oder anderen Vikariat entgegengesetzte Unterströmungen zur Geltung kommen, so wäre das nicht nur vom staatlichen und kolonialen, sondern auch vom kirchlichen und missionarischen Standpunkt aus absolut verwerflich und geradezu unverantwortlich.«[5] Dieses »koloniale Missionsverständnis« macht ein Doppeltes deutlich: Es geht hier zum einen um Export von Christentum und Kirche in die außerhalb der bisherigen Grenzen der christlichen Welt liegenden Gebiete dieser Erde. Und es geht zum andern um Export des »Deutschtums« in die Kolonien bzw. deutschen Schutzgebiete oder allgemein: um »Europäisierung«. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher eine Symbiose von westlich-abendländischem Christentum und Kultur nach Übersee exportiert wurde, war v. a. für die Kirchen des Südens jedoch eine große Belastung als diese in der nachkolonialen Zeit um nationale und kulturelle Selbstbestimmung rangen.

Auch die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) war bei allem Verdienst für die ökumenische Bewegung noch deutlich von der Vorstellung einer »Weltherrschaft des Christentums«[6] geprägt. Der Westen stand damals auf dem Höhepunkt seines Selbstbewusstseins und Expansionsdrangs. Die Konferenz wollte u. a. den bis dahin geltenden Einflussbereich christlicher Vorherrschaft ausweiten; dafür sollte Personal zur Verfügung gestellt und »nach Übersee« geschickt werden. Der Ort der Mission ist im damaligen Verständnis die nichtchristliche Welt. »Edinburgh 1910 denkt in einem Klima des corpus christianum. Dieser Hintergrund [ist] so eingewurzelt, dass er nicht ausgesprochen, geschweige denn reflektiert wird […] Mission geschieht außerhalb der Grenzen der Christenheit und verschiebt letztlich deren Grenzen […].«[7] In einem Rückblick auf Edinburgh bemerkte E. L. Stockwell auf der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989: »Gottlob gehören die Hegemonialverhältnisse, die 1910 das Bild beherrschten, weitgehend der Vergangenheit an, seit neue Nationen die Fesseln der Kolonialisierung abgeworfen und ihre Unabhängigkeit sowie ihr Selbstbestimmungsrecht bekräftigt haben. Zur Vergangenheit gehört […] auch das vereinfachende Geschichtsverständnis, welches die Entwicklung des Christentums mit dem unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit gleichsetzte. Desgleichen die arrogante Annahme, es gäbe nichts Besseres als den Westen. Und […] auch der kulturelle Hochmut, der blind war für die jahrhundertealte Schönheit des Denkens, Fühlens und geistigen Umsetzens von Völkern, die von vielen so leichtfertig als ›Heiden‹ bezeichnet worden waren. Zur Vergangenheit gehört […] ferner die irrige Auffassung, die Mission Gottes sei identisch mit der Mission der Kirche, wie wir sie kennen, und die Kirche könne mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden.«[8]

1 Vgl. Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992, bes. 315ff; Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 91f.
2 Jürgen OSTERHAMMEL, *Kolonialismus*. Geschichte-Formen-Folgen, München ⁴2003, 102.
3 Franz ANSPRENGER, *Auflösung der Kolonialreiche*, München 1966, 19, 283-287.
4 Robert SCHREITER, *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt 1997, 213.
5 Joseph SCHMIDLIN, *Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten*, Münster 1913, 270ff.
6 A. W. SCHREIBER (Hg.), *Die Edinburgher Welt-Missions-Konferenz*, Basel 1910, 64, zitiert nach: Wolfgang GÜNTHER, Edinburgh 1910 – gemeinsam die Welt für Christus gewinnen, in: *Jahrbuch Mission 2009*: Mission erfüllt?, hg. v. *EMW*, Hamburg 2009, 16-23, hier 22. Günther schreibt: »Letztlich ist die Weltmissionskonferenz 1910 mit ihrer Nähe von Mission und Kolonialismus, dem Glauben an den Sendungsauftrag des weißen Mannes und ihrem auf Eroberung angelegten Missionsbegriff in ihrem Gedankengut noch dem 19. Jahrhundert zuzurechnen.«
7 Wolfgang GÜNTHER, Begeisterung, Charisma und Kairos! War Edinburgh einmalig?, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010) 32-43, 39, 42.
8 Eugene L. STOCKWELL, Missionsfragen für heute und morgen, in: Joachim WIETZKE (Hg.), *Dein Wille geschehe*. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Frankfurt 1989, 200-217, 200f.

2 Aufbruch und »Krise der Mission«

Seit dem Ende des 2. Weltkrieges wurde innerhalb der ökumenischen Christenheit um ein Verständnis von Mission debattiert, das an ihrem bleibenden Grund festhielt und gleichzeitig aus den geschichtlichen Erfahrungen lernend um eine Erneuerung des universalen Sendungsauftrags der Kirchen rang. Bei diesem Ringen waren europäische Kirchen als erste herausgefordert und sie konnten auch nicht mehr alleinige Sachwalter in Sachen Mission bleiben. In diesen Debatten meldeten sich nämlich andere Stimmen zu Wort und machten ihre Anliegen geltend.[9] Mission blieb kein einseitiges Unternehmen westlichen Christentums mehr, sondern wurde Sache aller Kirchen in der ganzen Welt, wobei entscheidend um ein ganzheitliches Missionsverständnis gerungen wurde.[10] »Besonders in den Kirchen des Südens gehört der missionarische Auftrag unbestreitbar ins Zentrum des theologischen Nachdenkens und kirchlichen Lebens [...] Sie sind zu den engagierten Sachwaltern des Missionsanliegens geworden, und mit ihrem wachsenden Einfluss in der Ökumene haben sie in erheblichem Maß zu einer grundlegenden Neubesinnung auf die missionarische Verpflichtung der Kirchen beigetragen.«[11]

Mit dem Aufstand der Völker gegen den Kolonialismus begann sich die Wahrnehmung von Mission, die Sicht auf ihre Akteure wie auch die Selbstwahrnehmung der von ihr unmittelbar Betroffenen (so genannter »Missionsobjekte«) zu ändern. Sowohl die Kirchen des Südens als auch jene des Nordens standen vor neuen Herausforderungen. Überraschenderweise zeigte sich im Laufe der Zeit, dass die missionarische Vitalität des Christentums in den Süden abgewandert war und von dort her wieder auf den Norden zurückwirkte.[12] Für die vormals kolonisierten Völker bedeutete allerdings die politisch erreichte Souveränität, wie sich sehr bald herausstellen sollte, faktisch nur selten auch Unabhängigkeit, denn durch die langjährige Abhängigkeit und Ausplünderung der Kolonien durch den Westen waren diese auf Unterstützung von außen angewiesen, was wiederum neue wirtschaftliche, politische und militärische Dependenzen, Kriege und ethnische Auseinandersetzungen sowie fortgesetzte Befreiungskämpfe zur Folge hatte. Es ging bei dem jahrzehntelang dauernden Emanzipationsprozess, wie die erste Generalversammlung der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen in New Delhi 1981 formulierte, um einen »Aufbruch der ausgebeuteten Klassen, marginalisierten Kulturen und gedemütigten Rassen«, einen Aufbruch, der in revolutionären Kämpfen, politischen Aufständen und Befreiungsbewegungen zum Ausdruck kam.[13] Nicht allein Unabhängigkeit der Kolonien war gefordert worden, sondern Befreiung aus wirtschaftlicher, politischer aber auch aus »ideologischer« Abhängigkeit.

9 Vgl. Marc SPINDLER, Mission Reaffirmed: Recent Authoritative Statements of Churches Around the World (1982-1991), in: *Exchange – Journal of Missiological and Ecumenical Research* 20 (1991) 161-258; David J. BOSCH, *Transforming Mission*. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll ^{4}1992; James A. SCHERER /Stephen B. BEVANS (Hg.), *New Directions in Mission and Evangelization* (Bd. 1: Basic Statements), New York 1992; DIES., *New Directions in Mission and Evangelization* (Bd. 2: Theological Foundations), New York 1994; *New Directions in Mission and Evangelization* (Bd. 3: Faith and Culture), New York 1999; Joachim WIETZKE (Hg.), *Mission erklärt*. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, Leipzig 1993.

10 Vgl. Klaus SCHÄFER, »Ganzheitliche Mission«. Das Miteinander von Verkündigung und gesellschaftsbezogener Diakonie, in: DERS., *Anstoss Mission*. Impulse aus der Missionstheologie, Frankfurt 2003, 87-111.

11 WIETZKE (Hg.), *Mission* (wie Anm. 9), XI.

12 Vgl. Enrique DUSSEL, Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden, in: Michael SIEVERNICH (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch, München/Mainz 1988, 159-186.

13 *Herausgefordert durch die Armen*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg/Basel/Wien 1983 (Theologie der Dritten Welt 4), 120 (Nr. 26 der Schlusserklärung von New Delhi). Vgl. Karl Josef RIVINIUS, Das Erwachen der Dritten Welt als eigen-

Die mit dem kolonialen Modell eng verbundene christliche Mission geriet im weltweiten Prozess der Entkolonialisierung deshalb in eine tiefe Sinn- und Bedeutungskrise. Die »Krise der Mission [...] wurde nach den beiden Weltkriegen und im Zuge der Entkolonialisierung akut, denn die ehemaligen ›Missionsobjekte‹ (›Heiden‹) begannen sich zu weigern, ›bloßer Rohstoff zu sein, den andere brauchen, um ihr eigenes Heil zu erwirken‹ [...] Auch die ›Missionssubjekte‹ (Missionsträger) erlitten wegen der wachsenden heilsgeschichtlich positiven, ekklesiologischen und christologischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen und wegen der Erfahrung mit der westlichen Säkularisierung [...] einen umfassenden Identitätsverlust.«[14] Dietrich Werner hat für die Zeit nach dem 2. Weltkrieg bis in die 60iger Jahre vier Aspekte herausgestellt, welche zur Krise im Missionsverständnis geführt haben:

1 Das Kriegsgeschehen stellte die Überlegenheit und moralische Integrität des Christentums bei den Kirchen in Übersee und im Westen selbst in Frage und hatte eine Glaubwürdigkeitskrise der Mission zur Folge. An der Frieden fördernden und humanisierenden Kraft christlichen Glaubens wurde inzwischen ernsthaft gezweifelt.

2 Selbst nach Wiedererlangung ihrer Glaubwürdigkeit (u. a. durch das Eingestehen und Bekennen begangener Fehler) war jedoch die Krise noch keineswegs überwunden. »Zu tief machte sich – vor allem durch Rückwirkungen der nationalen Bewegungen in den ehemaligen Kolonien des Südens auf die westlichen Missionsgesellschaften – auch eine fundamentale Störung der herkömmlichen Motivation zur Mission bemerkbar.«[15] Die Motivationskrise der Mission erforderte auch eine Reinigung ihrer bisherigen Motive.[16]

3 Nachdem in Übersee aus der westlichen Missionsarbeit zunehmend eigenständige Kirchen entstanden waren, führte diese Gegebenheit zu einer Zielkrise der Mission, insofern sich nun die Einpflanzung von Kirche (plantatio ecclesiae) als »überholt« darstellte, weil es inzwischen weltweit zahlreiche Kirchengründungen gab.

4 Schließlich wird die Wirkungskrise der Mission angeführt, die durch den Sieg der chinesischen Revolution ausgelöst wurde und den Misserfolg einer expansiven (westlichen) Christianisierung der Welt deutlich machte.

3 Wegzeichen für ein neues Missionsverständnis

Bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts stand die Kirche im Zentrum des missionarischen Handelns Gottes, dann begann die Welt als Ort der Missio Dei in den Vordergrund zu treten.[17] Es kam zu einer Verschiebung – von einem ekklesiozentrisch zu einem theozentrisch-weltbezogenen Missionsverständnis.[18] Mission fing an, sich der

ständiges Subjekt in der Weltpolitik, in: Giancarlo COLLET (Hg.), *Theologien der Dritten Welt*. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990, 15-29.

14 Richard FRIEDLI, Art. Mission/Missionswissenschaft, in: *NHThG*, Bd. 3, München 1985, 118; vgl. Giancarlo COLLET, Art. Missionskritik, in: *LThK*^{3}, Bd. 7, Freiburg/Basel/Wien 1998, Sp. 316f.

15 Dietrich WERNER, *Mission für das Leben – Mission im Kontext*. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991, Rothenburg 1993, 58.

16 Zum problematischen Versuch, durch eine Unterscheidung von legitimer Missionsbegründung (von Gott her) und illegitimer (vom Menschen her) bzw. von »missions« und »mission« vgl. die Bemerkungen von Hans Werner GENSICHEN, *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 55f.

17 Vgl. *Missio Dei heute*. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs, hg. v. EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (EMW) in Kooperation mit der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Hamburg 2003. Darin besonders die Beiträge von Tormod Engelsviken und Theo Sundermeier.

18 Severino DIANICH, *Chiesa in missione*. Per una ecclesiologia dinamica, Milano ^{3}1987, 23f; David J. BOSCH, *Transforming Mission*. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991, bes. 181ff und den entsprechenden Reader dazu: *Classic Texts in Mission and World Christianity*, ed. Norman E. THOMAS, Maryknoll 1995, bes. Part I; Stephen B. BEVANS/Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context*. A Theology of Mission for Today, Maryknoll 2004, 239ff.

Tagesordnung der Welt zu öffnen; diese bestimmte den konkreten Auftrag der Kirche und gleichzeitig hatte sie nach ihrer eigenen Identität zu fragen. Einerseits wuchs damit das Verständnis für die Verschiedenartigkeit der Situationen, in denen Christinnen und Christen lebten und nach einem glaubwürdigen Zeugnis des Evangeliums suchten. Ausdruck dafür ist das Aufkommen zahlreicher »kontextueller Theologien«, die weltweit mit unterschiedlichen Profilen entstanden. Die Profilbildung ergab sich dabei weitgehend aus der Fokussierung auf jene Bereiche, deren Herausforderungen sich für die Betroffenen als bedrängend herausstellten: sozio-ökonomische, sozio-kulturelle, interreligiöse und ökologische Sachfragen standen zur Bearbeitung an. Andererseits führte genau dies zu neuen Problemen, wie nämlich eine christliche Identität inmitten von theologischem Pluralismus zu finden und zu bestimmen sei.[19] Um die eben beschriebene Verschiebung im »Missionsverständnis« deutlich zu machen, soll an eine Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen erinnert werden, als dieser um Strukturen missionarischer Gemeinden rang.

1967 erschien die Studie »Die Kirche für andere«, in welcher die Beziehung von Kirche und Welt neu durchdacht und auf die Formel »Die Welt setzt die Tagesordnung« gebracht wurde.[20] In einer vom ständigen Wandel und Umformung bestimmten Geschichte (damals v. a. unter dem Stichwort »Säkularisierung« thematisiert) haben sich – nach Meinung der Verfasser der Studie – zu »Kirchen im Wartestand« entwickelt, »in denen man auf das Kommen der Menschen wartet […] Man kann sagen, dass wir Gefahr laufen, weiterhin ›Komm-Strukturen‹ aufzurichten, statt sie durch ›Geh-Strukturen‹ zu ersetzen […], dass Trägheit die Dynamik des Evangeliums und die Beteiligung an Gottes Mission ersetzt hat.«[21] Dem liegt ein »ekklesiozentrisches Denken« zugrunde, ein Denken »von innen nach außen«, demzufolge Gott sich primär auf die Kirche bezieht und erst dann durch sie auf die Welt. Das entspricht der traditionellen Reihenfolge Gott – Kirche – Welt. Doch genau dies gelte es zu überwinden, damit Gottes Beziehung zur Welt die primäre wird, weil nämlich Welt das erste Ziel von Gottes Heilsplan ist. Entsprechend heißt es dann: Gott – Welt – Kirche. Die Kirche »muss als Teil der Welt gesehen werden«; ihr Zentrum liegt »außerhalb ihrer selbst, sie muss ›exzentrisch‹ leben«. »Sie ist berufen, der Menschheit, der Welt zu dienen.«[22]

Ziel der Mission ist die »Aufrichtung des Schaloms« bzw. »Humanisierung im Sinne der Menschlichkeit Christi«.[23] Deshalb hat die Kirche jene Situationen in der Welt in den Blick zu nehmen, die nach »Verantwortung in der Liebe verlangen«; »dort hat sie Schalom anzusagen und anzuzeigen.«[24] Es sollen »Formen missionarischer Präsenz […] aus dem Zusammenspiel von Evangelium und aktueller Situation entstehen, da ja Christen dem

19 Vgl. Robert SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer*. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992, 182-187; DERS., *Katholizität* (wie Anm. 4), 122-125; Michael BONGARDT, Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien, in: Klaus MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 243-260, bes. 250ff; Theodor AHRENS, *Zur Zukunft des Christentums*. Abbrüche und Neuanfänge, Frankfurt 2009, 96ff.

20 *Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt*. Schlußberichte der westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung, Genf 1967, bes. 19ff; Vgl. Werner SIMPFENDÖRFER (Hg.), *Kirchenreform*, Bd. 1: Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt. Dokumente und Entwürfe, Stuttgart 1968; DERS., *Offene Kirche – kritische Kirche*. Kirchenreform am Scheidewege, Stuttgart/Berlin 1969, bes. 9ff.

21 *Die Kirche für andere* (wie Anm. 20), 22.

22 Ebd., 21. »Die Kirche ist nicht dazu berufen, Institut des Heils zu sein, sondern an Gottes Wirken für das Heil der Welt teilzunehmen […] Sie ist […] Instrument und Sakrament Gottes in seinem Handeln am Ganzen der Schöpfung.« (ebd., 43).

23 Ebd., 18; 88f. Im angenommenen Bericht der Sektion II »Erneuerung in der Mission« der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die ein Jahr nach Erscheinen der Studie »Die Kirche für andere« 1968 in Uppsala stattfand und dort auch zur Sprache kam, wird verdeutlicht, was »Menschlichkeit Christi« meint: »Daran, wie er sich völlig seinem Nächsten zur Verfügung hielt, wie er zugleich ganz beteiligt und ganz frei war, wie er ganz wahrhaftig war und Tod und Leiden auf sich nahm und überwand, daran können wir sehen, wie der Mensch eigentlich sein sollte.« Norman GOODALL (Hg.), *Bericht aus Uppsala 1968*. Offizieller Bericht über die

Christus gehorsam zu sein versuchen, der Inhalt des Evangeliums und Herr der Welt ist. Der Gehorsam gebietet den Kirchen, sich ein klares Bild von der aktuellen Situation zu verschaffen, damit das Evangelium den heutigen Armen, Hungrigen und Durstigen, den Nackten und Gefangenen dient. Dieser Auftrag der Kirchen ist seinem Charakter nach pluralistisch, d.h. er ist immer konkret. Die Botschaft und die Strukturen der Kirchen können nur im Hinblick auf die gewaltige Vielfalt vorhandener Wirklichkeiten formuliert werden, in denen wir leben. Das ist der Grund, warum es der Welt erlaubt sein muss, die Tagesordnung der Kirchen aufzustellen.«[25] D. Werner urteilt über die Bedeutung dieser Studie folgendermaßen: Die »Studie – ein Ausdruck der Rückwendung der Missionsperspektive auf die klassischen ›Senderkirchen‹ im nordatlantischen Raum – (hat) Maßgebliches dazu beigetragen, die Kirchen vor allem im westlichen (aber auch asiatischen und lateinamerikanischen) Kontext vor einer Selbstisolierung und einem Rückzug aus diakonisch-gesellschaftspolitischer Verantwortung zu bewahren.«[26]

4 Mission – welcher Welt?

Die Welt wurde als Ort der Missio Dei, als Horizont der Sendung, entdeckt. Geschichte und Gesellschaft begannen in den 60iger Jahren zentrale Kategorien im damaligen missionstheologischen Denken zu werden, und dies wurde auch innerhalb katholischer Missionstheologie rezipiert; insbesondere die Gefahr eines »Weltverlustes« stand zur Diskussion.[27] Die Erwartungen, die mit einem optimistischen Verständnis von Geschichte als Gesamtprozess im Sinne der fortschreitenden Einswerdung der Menschheit verbunden waren, konnten allerdings der Wirklichkeitserfahrung nicht standhalten, zeigten sich doch Spannungen und Risse in der »einen Welt«, die vielfältig zum Ausdruck kamen wie beispielsweise in der wachsenden Polarisierung zwischen armen Länder des Südens und reichen des Nordens. Auch das durch die Vision der ökumenischen Bewegung inspirierte Projekt einer »Einheit der Kirchen« offenbarte tiefe Risse.[28] Die mit der ersten Entwicklungsdekade verfolgten Ziele wurden verfehlt; Theorien einer »nachholenden Entwicklung«, wie sie damals vertreten wurden, stießen an Grenzen.[29] So war die Zeit um und nach 1968 weltweit von Aufbrüchen, Befreiungskämpfen gegen Fremdherrschaft und Kolonialismus, Studentenproteste gegen (Vietnam-)Krieg und autoritäre Herrschaft geprägt. Diese Aufbrüche fanden nicht nur in Paris, Berlin, New York und Frankfurt statt, sondern auch in Mexiko, Santiago

Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Uppsala 4.-20. Juli 1968, Genf 1968, 26-36, 27.

24 *Die Kirche für andere* (wie Anm. 20), 21. »Alles, was in ihrer Struktur sakralen Charakter beansprucht, muss daraufhin geprüft werden, ob es die Kirche hindert oder gar verhindert, dass die Kirche von der göttlichen Mission zum Heil der Welt in Anspruch genommen wird.« (ebd., 43)

25 Ebd., 23f.

26 WERNER, *Mission* (wie Anm. 15), 103; vgl. ebd., 111. DERS., Mission als Strukturprinzip – Die Sicht der Mission in der Studienarbeit des ÖRK, in: DERS., *Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche* (Breklumer Beiträge zur ökumenischen Erneuerung), Schenefeld 2005, 22-42, 30f.

27 Vgl. Ludwig RÜTTI, *Zur Theologie der Mission*. Kritische Analysen und neue Orientierungen, München/Mainz 1972, 136ff; Giancarlo COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 222-238; DIANICH, *Chiesa* (wie Anm. 18), passim; DERS., *Chiesa estroversa*. Una ricerca sulla svolta dell›ecclesiologia contemporanea, Milano 1987; Hans Werner GENSICHEN, Neuere katholische Missionskonzeptionen, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 47 (1996) 3-6, 5.

28 Vgl. Reinhild TRAITLER-ESPIRITU, Welche Einheit war gemeint? in: Kuno FÜSSEL/Michael RAMMINGER (Hg.), *Zwischen Medellín und Paris*. 1968 und die Theologie, Luzern/Münster 2009, 38-51, 47

29 Vgl. Al IMFELD, Mission auf dem Hintergrund des ersten Entwicklungsjahrzehnts, in: Jakob BAUMGARTNER (Hg.), *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft*. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee, Schöneck-Beckenried 1971, 265-285.

de Chile und in Brasilien.[30] Während in Afrika für die Unabhängigkeit der »Kolonien« gekämpft, in Lateinamerika gegen Militarisierung und Abhängigkeit von den USA und hier wiederum gegen den Vietnamkrieg und für die Anerkennung der Rechte der Afro-Amerikaner gekämpft wurde, erhob sich in Europa v.a die Jugend gegen eine kolonialistische Politik sowie autoritäre Strukturen und »veraltete« Institutionen; in Deutschland kam es zu »intergenerationellen Konflikten« bzw. zu einem Protest gegen eine Verschleierung von Verantwortung für die Geschichte des Faschismus.[31]

Es ging in diesen Jahren darum, Schranken, Mauern und Grenzen aus Kolonialismus, Rassismus und wirtschaftlicher, politischer und kultureller Abhängigkeit zu überwinden. Zunächst war an eine »nachholende Entwicklung« gedacht, dann folgte das Paradigma Befreiung aus der Dependenz. »Es ging um die Entmachtung der durch westliche Interessen gestützten Oligarchien, um die Vergesellschaftung der Rohstoffe und um Landreformen auf nationalem Niveau. Kurz: Befreiungsbewegungen erschienen als die Subjekte, die auf nationaler Ebene allgemeine und verallgemeinerbare Entwicklungsprozesse in Gang setzen konnten.«[32]

»Die wesentlichen Schwächen der Missionstheologie der 60iger Jahre, die Vernachlässigung der biblischen Aussagen über die Wirksamkeit des Bösen und der Sünde in der Geschichte, eine gewisse Gefahr der undialektischen Verschmelzung von Welt- und Heilsgeschichte sowie die Nivellierung (bzw. Überschätzung) der Bedeutung von Kirche in ihrer Reduktion auf ein rein funktionalistisches Verständnis (Kirche als ›Instrument‹ der Missio Dei in der Weltgeschichte) treten ans Licht.«[33]

5 Mission als »ganzheitliche Befreiung«

Was bereits in der Studie »Die Kirche für andere« gefordert wurde, nämlich den missionarischen Auftrag nicht mehr in einem »universalistischen Denken« dogmatisch-deduktiv für alle, sondern ausgehend von den verschiedenen Situationen konkret und damit kontextuell zu bestimmen, wurde auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972/73 erneut gefordert und auch explizit zur Darstellung gebracht. Diese umstrittene Konferenz, die sich mit dem Thema »Das Heil der Welt heute« beschäftigte, lehnte eine Theologie mit »billigen Verallgemeinerungen« ab, gerade »weil sie zu und aus einer bestimmten Situation« zu sprechen habe.[34] Es waren vor allem Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen der Dritten Welt, die sich zu Wort meldeten und an die westlichen Kirchen die Frage richteten: »Wie können wir in eigener Verantwortung der Stimme Christi antworten, anstatt fremde Bekehrungsmuster nachzuahmen, die uns auferlegt wurden, die wir aber nicht wirklich angenommen haben? […] Viele Menschen versuchen, ihrer besonderen Antwort allgemeine Gültigkeit zu verschaffen, statt anzuerkennen, dass die Vielfalt der Antworten gerade deshalb wesentlich ist, weil jede Antwort in der Bezogenheit auf ihre konkrete Situation wichtig wird und alle einander ergänzen.«[35]

Es waren wiederum Stimmen der Dritten Welt, die mit ihrem Insistieren auf einem kontextuell und geschichtsbezogenen Theologietreiben ein ganzheitliches Verständnis von Heil einforderten, wie dies bereits mit dem Begriff »Schalom« früher zum Ausdruck gebracht worden war. Mit einem sowohl sozial als auch individuell, politisch, ökonomisch zu verstehenden Heilsbegriff sollte ein privatistisch-spirituell enggeführtes Verständnis des missionarischen Auftrags der Kirchen überwunden werden. So heißt es im Sektionsbericht »Heil und soziale Gerechtigkeit«: »Das Heil, das Christus brachte und an dem wir teilhaben, bietet uns ganzheitliches Leben in dieser geteilten Welt an. Wir begreifen Heil als

Erneuerung des Lebens – als die Entfaltung wahrer Menschlichkeit in der Fülle der Gottheit (Kol 2,9). Es ist Heil der Seele und des Leibes, des einzelnen und der Gesellschaft, der Menschheit und der ›seufzenden Kreatur‹ (Röm 8,19). Das Böse ist im Leben des einzelnen und in den ausbeuterischen Sozialstrukturen wirksam, die das Menschengeschlecht entwürdigen; darum tut sich Gottes Gerechtigkeit in der Rechtfertigung des Sünders und in sozialer und politischer Gerechtigkeit kund [...] darum verwandelt Gottes befreiende Kraft Menschen und Strukturen. Wir müssen in unseren Gedanken die Aufspaltung zwischen Seele und Leib, Mensch und Gesellschaft und Menschheit und Schöpfung überwinden. Darum betrachten wir das Ringen um wirtschaftliche Gerechtigkeit, politische Freiheit und kulturelle Erneuerung als Elemente der umfassenden Befreiung der Welt im Namen Gottes.«[36]

Drei Jahre später erschien das apostolische Schreiben Paul VI. »Über die Evangelisierung der Welt von heute«, Evangelii Nuntiandi, das die »Ergebnisse« der ein Jahr zuvor durchgeführten Bischofssynode aufgriff, »ein Ereignis, bei dem die jungen Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas sich zu Wort meldeten. Wie nie zuvor bestimmten sie Denkweise, Sprache und Themen. Faktisch zeichnete sich hier zum ersten Mal in aller Deutlichkeit das Ende der eurozentrischen Epoche der Kirchengeschichte ab und zugleich das Ende der an der Klassik orientierten Theologiegeschichte.«[37] Evangelii Nuntiandi ging sehr sparsam mit dem Begriff Mission um und machte Evangelisierung zu einem Schlüsselbegriff.[38] Das Dokument erklärte: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität« (EN 14). Mit Evangelisierung wurde ein neuer missionstheologischer Begriff in das lehramtliche Vokabular der katholischen Kirche eingeführt, der die unterschiedlichen Tätigkeiten der Sendung der Kirche sprachlich zu systematisieren versuchte. EN 19 formuliert auch eine Absage an ein quantitatives Missionsideal, wenn gesagt wird: »Für die Kirche geht es nicht nur darum, immer weitere Landstriche oder immer größere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen, sondern zu erreichen, dass durch die Kraft des Evangeliums die Urteilskriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden.«

Auffallend an diesem Dokument ist sowohl der Gleichklang mit dem ganzheitlichen Verständnis von Heil, wie es in der eben erwähnten Bangkok-Konferenz thematisiert wurde, als

30 Ivone GEBARA, Die Mai-Bewegung von 1968 und die Theologie in Lateinamerika, in: Kuno FÜSSEL/Michael RAMMINGER (Hg.), *Zwischen Medellín und Paris*. 1968 und die Theologie, Luzern/Münster 2009, 79f schreibt: »Aus der Perspektive des Mai 1968 können wir sagen, dass sich seit der proletarischen Kulturrevolution von Mao Tse-Tung 1968 und der Faszination durch das berühmte ›Rote Büchlein‹, der unvergesslichen Gestalt Che Guevaras (1967), den Demonstrationen gegen den Vietnam-Krieg (1967), dem Tod Martin Luther Kings (1968), seit den lateinamerikanischen Studenten- und Arbeiterkämpfen gegen die auf dem Kontinent errichteten Militärdiktaturen bis hin zur Hippie-Bewegung und zu Woodstock (1969), dem brasilianischen Bossa Nova und vielem mehr – das sich seit dem allem etwas Neues in der Welt-Kultur abzeichnete [...] Begriffe wie Freiheit, Partizipation, Mit-Verantwortung, Demokratie, citizenship und soziale Gerechtigkeit waren beständiger Teil unseres Vokabulars und unserer Träume.«

31 Vgl. Norbert FREI, *1968. Jugendrevolte und globaler Protest*, München 2008, bes. 79ff.

32 Michael RAMMINGER, Missionswissenschaft und Globalisierung, in: Arnd BÜNKER/Ludger WECKEL (Hg.), *»... ihr werdet meine Zeugen sein ...«* Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg 2005, 61f.

33 WERNER, *Mission* (wie Anm. 15), 150.

34 Philip POTTER (Hg.), *Das Heil der Welt heute*. Ende oder Beginn der Weltmission?, Stuttgart/Berlin 1973, 182.

35 Ebd., 180f.

36 Ebd., 197.

37 Hermann Josef POTTMEYER, Kontextualität und Pluralität. Die Bischofssynode von 1974, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 167-180, 167.

38 Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute (Dezember 1975) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn o. J.

auch die zentrale Bedeutung, welche der Begriff »Befreiung« gewann; »eine Botschaft über die Befreiung (sei) [...] in unseren Tagen besonders eindringlich (EN 29).«[39] Die von der Evangelisierung verkündete Befreiung »muss den ganzen Menschen in all seinen Dimensionen sehen, einschließlich seine Öffnung auf das Absolute, das Gott ist« (EN 33), denn das Heil besteht »in der Befreiung von allem [...], was den Menschen niederdrückt [...]« (EN 9; 34).[40] »Die Kirche hat [...] die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, dass diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung« (EN 30). Begründet wird dies alles mit einem Rekurs auf das Zeugnis und die Sendung Jesu (EN 9) sowie seiner Inanspruchnahme des Prophetenwortes: »den Armen die Frohbotschaft zu bringen« (Is 61,1).

6 Und die Missionswissenschaft?

Was bedeutet dieses hier nur skizzenhaft und fragmentarisch gezeichnete »Missionsverständnis« für ein heutiges missionswissenschaftliches Selbstverständnis? Dass Missionswissenschaft begründet werden muss, ergibt sich erstens daraus, dass die Begründung und Rechtfertigung des eigenen Tuns und der eigenen Tätigkeitsfelder Aufgabe jeder Theologie, jeder Wissenschaft ist. Und zweitens ergibt sich diese Notwendigkeit aus der bereits beschriebenen Entwicklung hin zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis. In Folge der Einsicht in und der Abkehr von einem kolonialen Missionsbegriff ist auch die Missionswissenschaft »in die Diskussion« gekommen, wobei hinzuzufügen ist, dass es manchmal weniger Diskussion als vielmehr »Abwendung« vom Missionsbegriff ist, mit der auf die »historische Altlast« reagiert worden ist: Lehrstühle für Missionswissenschaft wurden umgebaut oder abgeschafft, missionswissenschaftliche Studiengänge und auch kirchliche »Missionswerke« haben das Wort »Mission« aus ihrem Namen und ihren Selbstdarstellungen gestrichen. Grund genug also, um angesichts der scheinbar nicht enden wollenden Krise von Missionswissenschaft über diese nachzudenken.

Theodor Ahrens sagt über Missionswissenschaft, dass sie der Missionspraxis keine Strategien und Modelle für künftige Mission an die Hand geben kann: »Über ›Modelle‹ künftiger Mission verfügt sie nicht. Sie analysiert Praxismodelle von Mission.«[41] Ähnliches wird man wohl vorab festhalten müssen, will man über das Selbstverständnis von Missionswissenschaft reden: Ein solches Selbstverständnis wird nicht a priori für die Zukunft entworfen und in die Welt gesetzt, sondern aus der Analyse und Reflexion von missionswissenschaftlichem Tun a posteriori gewonnen.

Und zweitens bezweifelt Ahrens womöglich zu Recht, dass eine Systematisierung missionswissenschaftlicher Arbeitsergebnisse angesichts der Fülle und Vielfalt überhaupt

39 Auf der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates, die 1979 in Puebla (Mexiko) stattfand, war ausdrücklich von einer »befreienden Evangelisierung« die Rede (P 480-490). Dieses Modell impliziert eine veränderte Einstellung zu den anderen Kulturen und Religionen sowie ein gewandeltes Welt- und Kirchenverständnis. Die Anderen sind nicht einfach »Missionsobjekte«, die das Evangelium nur passiv zu rezipieren hätten, sondern sie haben ihre eigene Würde, die voll zu respektieren ist. Vgl. Jon SOBRINO, Befreiende Evangelisierung, in: *Geist und Leben* 70 (1997) 167-182.

40 *Evangelii nuntiandi* (wie Anm. 38) von Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute lässt in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Übersetzung diese Passage aus und verstümmelt damit den ersten Satz der Nummer 9 (vgl. ebd., 8).

41 Theodor AHRENS, *Gegebenheiten*. Missionswissenschaftliche Studien, Frankfurt 2005, 166.

42 Ebd., 334. Vgl. auch: DERS., Mission unter Missionen, in: DERS. (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek

möglich sei: »Die Dynamik der Mission und die damit einhergehende Pluralisierung des Christlichen entziehen sich m. E. einer interkulturellen Systematik. Uns fehlt der hermeneutische Universalschlüssel, um diese Materialfülle zu bearbeiten.«[42] Entsprechend kann es hier nur darum gehen, die bestehende Diskussion über die Missionswissenschaft aufzugreifen und an einigen wenigen Punkten weiterzuführen.

7 Neuer Name – neues Etikett

Das Ringen um das Selbstverständnis von Missionswissenschaft hatte und hat sehr unterschiedliche Facetten. Zum einen wurde und wird der Zusammenhang und die Abgrenzung von Missions-, Religions- und Ökumenewissenschaften als »artverwandte« Fächer diskutiert, zum anderen die Stellung und die Aufgaben der Missionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer und Disziplinen, dann wieder die Abgrenzung und Interdisziplinarität von Missionswissenschaft zu anderen Wissenschaften wie Anthropologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaften etc. und schließlich wird nach einer neuen Bezeichnung als Ersatz für den belasteten Missionsbegriff im Namen der Missionswissenschaft gesucht.[43]

Ähnlich diffus sind die damit verbundenen Interessen und Hintergründe. Dies wird deutlich, wenn man sich exemplarisch die Debatte um eine Umbenennung von Missionswissenschaft in Interkulturelle Theologie ansieht, wie sie Robert Schreiter[44] neuerdings wieder vorschlägt und begründet. Ihm ist zuzustimmen, wenn er schreibt, dass das Interesse an einer Umbenennung von Mission hauptsächlich aus akademischen Kreisen kommt: »Soweit ich weiß, hat keine größere Kirche oder Verband der Kirchen (die römisch-katholische Kirche, der Weltkirchenrat, der Reformierte Weltbund, die Anglikanische Gemeinschaft, der Baptistische Weltbund) diesen Gebrauch übernommen. In all diesen Gremien werden nach wie vor Begriffe wie ›Mission‹ und ›Evangelisierung‹ benutzt, um diese Form des ›Outreach‹ jenseits der Grenzen der christlichen Gemeinde zu beschreiben.«[45]

Robert Schreiter nennt zwei Hauptgründe, die in Bezug auf die Namensänderungen im Bereich missionswissenschaftlicher Einrichtungen immer wieder anzutreffen sind. »Einer ist, dass sich ›Mission‹ auf eine überholte kirchliche Praxis beziehe, die die globale, weltweite Natur der christlichen Kirchen heute nicht mehr wiederspiegelt, wo die Kirche nicht mehr in ›aussendende‹ und ›empfangende‹ Kirchen aufgeteilt werden kann. Ein zweiter Grund ist, dass die jetzt in akademischen Zirkeln weit verbreitete postkoloniale Kritik des ›Imperiums‹ den inneren Kern der Missionswissenschaft hart trifft und dass eine Umbenennung von Lehrstühlen und akademischen Programmen zumindest ein Zeichen der Reue für die Sünden der Vergangenheit darstellt.«[46] Betrachtet man diese beiden Gründe genauer, dann stellt sich heraus, dass es nicht zwei, sondern letztlich nur ein Grund ist: »Mission«

bei Hamburg 1997, 15-51, 49: »Versuche einer missionswissenschaftlichen Systematisierung geraten daher nicht selten zu einer Summe der Geschichte christlicher Missionen oder ökumenischer Konferenzen. Vorerst entzieht sich die Dynamik der Mission und die damit einhergehende Pluralisierung des Christlichen einer interkulturellen Hermeneutik.«

43 Siehe AHRENS, *Gegebenheiten* (wie Anm. 41), bes. 155-178 und 304-335; DERS., *Mission unter Missionen* (wie Anm. 42), 15-51; Giancarlo COLLET, *»… bis an die Grenzen der Erde«*. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg 2002, bes. 6-108.

44 Robert SCHREITER, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010) 13-31. Die Zeitschrift »Interkulturelle Theologie« hieß bis 2007 noch »Zeitschrift für Mission«.

45 Ebd., 16. Hinzuzufügen wäre, dass auch die Umbenennung im akademischen Bereich nicht konsequent geschieht, denn es werden zwar die Fächernamen verändert, nicht aber die Akteure umbenannt in »vergleichender Theologe« oder »interkultureller Theologe«.

46 Ebd., 14.

ist untrennbar und irreparabel kolonial geprägt. Der erste von Schreiter genannten Grund reduziert das Missionsverständnis auf eine koloniale kirchliche Praxis, die allein durch die Aufteilung in aussendende und empfangende Kirchen charakterisiert ist, ein Verständnis das ja gerade in Richtung auf ein ganzheitliches Missionsverständnis überwunden wurde. Und der zweite Grund: Die postkoloniale Kritik – entsprechend ernst genommen – trifft nicht nur die Missionswissenschaft in ihrem Kern, sondern die ganze Theologie[47], ist also auch kein wirklich überzeugender Grund für die Abwendung vom Missionsbegriff.

Gegen die Aufgabe des Missionsbegriffs aus »Reue für die Sünden der Vergangenheit« hat Paulo Suess schon in den 90er Jahren richtigerweise eingewandt: »Im Ausrottungseifer gegenüber der Missionsideologie auch das Paradigma der ›Mission‹ fallen zu lassen, könnte schon wiederum der Ansatz zu einer neuen Ideologiebildung sein, der Ideologie politischer Unschuld und bloßer Selbstrelevanz des Christentums.«[48] Gegen die »Verdrängung« der historischen Schuld durch den Wechsel zu unbelasteten Begriffen klagt Suess das Ernstnehmen der Schuld ein und fordert Umkehr, und zwar eine Umkehr, die eine Abkehr von der Marginalisierung der Missionswissenschaft einschließt und die auf integrale Befreiung zielende »Inkulturation« zu einem der Schwerpunkte einer Missionstheologie macht.[49] Suess weist damit auf den Zusammenhang von Missionswissenschaft und übriger Theologie hin. Diesen Zusammenhang deutet auch Schreiter an, wenn er aus innerakademischer Perspektive nach Gründen für interkulturelle Theologie als Mission fragt: »Um an der theologischen Fakultät zu überleben, musste die Missionswissenschaft beweisen, dass sie Wesentliches zur Wissensproduktion beitrug und weder ein Überbleibsel aus Kolonialzeiten war noch ein Wissensgebiet, das in Geschichte, Kulturanthropologie, Linguistik und Religionswissenschaft aufging.«[50] Schreiter meint, dass die Umbenennung von Missionswissenschaft in Interkulturelle Theologie oder das Betreiben von Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie dazu dienen sollte, die akademische Etablierung abzusichern. Er selbst bezweifelt aber, dass diejenigen, die interkulturelle Theologie betreiben, in diesem Punkt voran gekommen sind: Er konstatiert, dass die Marginalisierung innerhalb der Theologie nicht überwunden ist und dass »die Bemühungen um ein neues Theologieverständnis in einer weltweiten Kirche bis jetzt nicht erfolgreich waren.«[51]

Nachdem Schreiter zunächst konstatiert hat, dass es nach wie vor eine Krise der Missionswissenschaft und im akademisch-theologischen Bereich faktisch eine Bewegung weg vom Missionsbegriff gibt, formuliert er den Anspruch, »durch die Brille der interkulturellen Theologie und interkulturellen Studien kritisch [zu] untersuchen, wo wir uns heute im Verständnis der Missionswissenschaft befinden«[52], um dann zu sagen: »Daraus werden sich einige Vorschläge ergeben, was die Bedingungen der Möglichkeit dafür sind, Mission

47 Um die Abwendung vom historisch belasteten Missionsbegriff zu belegen, schreibt SCHREITER, *Verbreitung* (wie Anm. 44), 13f: »Neuerdings haben missionswissenschaftliche Programme an Universitäten und in Hochschulen in Europa und Nordamerika das Wort ›Mission‹ aus ihren Titeln und Selbstdarstellungen gestrichen und es durch Ausdrücke wie ›interkulturelle Studien‹, ›interkulturelle Beziehungen‹ oder ›weltweites Christentum‹ (›World Christianity‹) ersetzt.« Nach dieser Aufzählung sieht es so aus, als ob sie auch den Begriff »Theologie« vermeiden.

48 Paulo SUESS, Unübersichtlichkeit im Missionsszenario, in: *Concilium* 30 (1994) 74-82, 75. Ähnlich Hermann BRANDT, *Vom Reiz der Mission*, Neuendettelsau 2003, bes. 33-45.

49 SUESS, Unübersichtlichkeit (wie Anm. 48).

50 SCHREITER, Verbreitung (wie Anm. 44), 16.

51 Ebd., 17.

52 Ebd., 14.

53 Ebd., 15, vgl. auch ebd., 20, wo es um »das Verständnis von Mission als interkulturelle Theologie« geht, mit dem man sich für die romantische Alternative zum Klassizismus der Aufklärung entschieden habe; und ebd., 21: »Interkulturelle Theologie als Missionspraxis hängt noch immer in beachtlichem Maße von dem universalisierenden Diskurs ab, den sie zurückzuweisen versucht.«

54 Ebd., 21; vgl. ebd., 26: »Was ich hier vorgestellt habe, zeigt, dass die Missionswissenschaft als kritische interkulturelle Theologie nicht mehr einem imperialistischen Paradigma verhaftet sein muss.«

55 Ebd., 22.

als interkulturelle Theologie (oder als Untersuchung interkultureller Beziehungen) zu verstehen.«[53] Schließlich formuliert er in einem späteren Teil seines Beitrages, dass interkulturelle Theologie, wenn sie nur als kulturelle Interaktion beschreibende Wissenschaft verstanden wird, weiterhin dem Imperialismus verhaftet wäre, deshalb »ist eine kritische Untersuchung der Grundlagen der interkulturellen Theologie entscheidend, wenn interkulturelle Theologie der neue Name für die Missionswissenschaft sein soll.«[54] Zwischendurch heißt es in einer Zwischenüberschrift noch: »Bedingungen der Möglichkeit für interkulturelle Theologie als Form der Missionswissenschaft«[55].

Damit entsteht eine Begriffsverwirrung nicht nur in Bezug auf interkulturelle Theologie, sondern auch in Bezug auf Mission und Missionswissenschaft. Interkulturelle Theologie ist gleichzeitig Brille für das Verständnis von Missionswissenschaft, ist Mission – und eben nicht Missionswissenschaft –, ist eine Form der Missionswissenschaft und neuer Name für Missionswissenschaft. Mission und Missionswissenschaft werden so über die Bezeichnung als interkulturelle Theologie zu Synonymen. Interkulturelle Theologie wird zum großen Container-Begriff, in den sowohl die Methode theologischer Forschung[56] als auch die Missionswissenschaft als Ganze gestopft wird.

Wenn interkulturelle Theologie als neuer Name für Missionswissenschaft Sinn machen soll, dann, so Schreiter, müsse vor allen Dingen sichergestellt sein, dass eine solche Theologie nicht mehr dem imperialistischen Paradigma verhaftet ist. Wenn interkulturelle Theologie dazu tendiere, »hauptsächlich zu beschreiben, was sie als kulturelle Interaktion sieht, wenn sie unreflektiert moderne Kulturkonzepte benutzt, befindet sie sich nach wie vor in der Umarmung (oder Umklammerung!) des Imperialismus.«[57] Deshalb sei eine kritische Untersuchung der Grundlagen der interkulturellen Theologie entscheidend. Dann bleibt aber doch die Frage, wo der Gewinn in einer Umbenennung von Missionswissenschaft liegt. Die von Schreiter angeführten Präzisierungen für eine imperialismuskritische Position interkultureller Theologie (kritischer Kulturbegriff, Globalisierungskritik) gelten genauso für eine Missionswissenschaft und hätten dort den gleichen Effekt.[58]

Bleibt die historische Last des Missionsbegriffs im Namen der Missionswissenschaft als Argument für eine Umbenennung in interkulturelle Theologie. Schreiter argumentiert, dass Kultur nicht mehr einfach als Kontext verstanden werden könne, weil im Rahmen der Globalisierung eine »Deterritorialisierung«, d. h. die Transferierung von kulturellen Produkten von bisherigen in andere Kontexte stattfinde. Deshalb könne man etwa z. B. auch nicht mehr einfach von »kontextuellen Theologien« sprechen. Kultur sei nicht länger als starres Objekt zu begreifen, dass durch gesellschaftliche Kräfte beeinflusst wird, sondern sei ein sinnstiftender Prozess, in dem Menschen »in einer gegebenen gesellschaftlichen

56 So Hans KESSLER/Hermann Pius SILLER, Vorwort zur Reihe »Theologie interkulturell«, in: Bénézet BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1996, 9-16, besonders 11: »Theologie auf interkulturelle Weise treiben heißt einerseits, das zu denken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mitzubedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.« Vgl. dazu Giancarlo COLLET, Mission und Kommunikation, in: Arnd BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten*. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, 219-241, 235ff.

57 SCHREITER, Verbreitung (wie Anm. 44), 21.

58 Ähnliche Kritik gilt für den Vorschlag, Missionswissenschaft als vergleichende Theologie (Adolf Exeler, Thomas Kramm) zu betreiben. Diese Konzeption steht in der Gefahr, erstens über das Vergleichen dem Eurozentrismus, gegen den sie sich ursprünglich wendet, wieder Raum zu geben, zweitens im Vergleichen globale Probleme nicht als solche in den Blick zu bekommen, sondern auf der regionalen und partikularen Ebene zu belassen und zuzuschreiben, und drittens über das Vergleichen die latente Gefahr des Ekklesiozentrismus nicht ausreichend in den Blick bekommt; vgl. COLLET, Mission und Kommunikation (wie Anm. 56), 234f.

Situation Sinn schaffen und den Zusammenbruch von Bedeutung in ihrem Leben bekämpfen«[59]. Dies habe Einfluss auf mindestens drei Bereiche interkultureller Theologie als Missionspraxis: Prozesse des Eindringens von kulturellen Objekten und Bedeutungen in eine Situation, Erforschung städtischer Räume, Suche nach Schlüsseln zum Verständnis von menschlichem Leiden.[60]

Trotz dieser Explizierung des Kulturverständnisses bleibt hier formal einzuwenden, dass der Kulturbegriff historisch und gesellschaftswissenschaftlich gesehen nicht weniger belastet ist als der Missionsbegriff. Ein Blick in die Literatur zum Stichwort »Kulturimperialismus« dürfte da reichen.[61] Und ein inhaltlicher Einwand lautet: Angesichts der Tatsache, dass ganz verschiedene Ebenen und Rollen im menschlichen Leben ineinander greifen und letztlich alles irgendwie auch kulturell geprägt ist, erscheint eine Begründung »kultureller Unterscheidung« nicht nur zu grob, sondern sogar als Schleier, der über andere Unterschiede gedeckt wird: Kulturelle Zuschreibungen heben sozio-ökonomische Ungleichheiten und andere Differenzen innerhalb der imaginierten Gemeinschaft auf.[62] Insofern könnte man sogar davon sprechen, dass das kulturelle bzw. interkulturelle Argument dazu führen kann, sich nicht näher mit dem »Anderen« zu befassen, denn der Verweis auf den kulturellen Unterschied führt in der Regel nicht zur Auseinandersetzung mit der anderen Person, sondern zur Annahme eines unabänderlichen, weil kulturell bedingten Unterschieds.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Der Vorschlag einer Umbenennung von Missionswissenschaft ist weder zwingend noch führt er aus dem Problem heraus, man bleibt auch mit neuem Namen in einer schwierigen Tradition und Situation stehen. Die Umbenennung in interkulturelle Theologie als solche hilft weder, aus dem Verdacht der Nähe zum Imperialismus herauszukommen, noch hilft sie entscheidend, die Missionswissenschaft an den Theologischen Fakultäten zu etablieren oder ihr Arbeitsfeld besser zu strukturieren oder zu präzisieren.

8 Eine pragmatische Begründung von Missionswissenschaft?

In mehreren Veröffentlichungen hat sich der Hamburger Missionswissenschaftler Theodor Ahrens mit der Frage der Abgrenzung von Missions-, Religions- und Ökumenewissenschaften, mit der Begründung von Missionswissenschaft als eigenständigem theologischen Fach und mit dem Aufgabengebiet einer Missionswissenschaft im Kanon der Human- und Gesellschaftswissenschaften befasst.[63] Nach Durchsicht verschiedener Vorschläge und nach Reflexion seiner langjährigen Erfahrungen als Missionar und als Missionswissenschaftler stellt Ahrens fest: »Die Verortung der Mission-, Ökumene- und Religionswissenschaften bleibt uneinheitlich und unübersichtlich.«[64] Vor allen Dingen das Verhältnis zur Religionswissenschaft habe sich verschoben und setze die Missionswissenschaft unter Druck: »Früher litt die religionswissenschaftliche Arbeit unter einem Übergewicht missionswissenschaftlicher Interessen; heute drohen die Gegenstände der Missionswissenschaft unter dem Übergewicht religionswissenschaftlicher Interessen verdrängt zu werden«[65], denn im Konzert der theologischen Randfächer sei der »Gebrauchswert« der Missionswissenschaft geringer als zum Beispiel der Religionswissenschaft.

Ahrens benennt letztlich »pragmatische Gründe« für die Existenz von Missionswissenschaft, deren allgemeinste Form sich in dem Satz zusammen lässt: Solange es Mission gibt, braucht es deren Begründung und eine kritische Begleitung der Praxis von Mission. Die von Ahrens aufgeführten pragmatischen Gründe für Missionswissenschaft sind aber umfassender, grundlegender und greifen auf den Aufgabenbereich der Missionswissenschaft und die Arbeitsteilung innerhalb der Theologie zurück.

Ein erster Aspekt ist, dass es faktisch eine Vielfalt von Missionen gibt, deren kritische Begleitung sinnvoll ist. »Inmitten einer Vielfalt verschiedener Missionen in unserer Gesellschaft gibt christliche Mission ihren Beitrag und gewinnt so auch Profil. Dazu ist es aber notwendig, dass christliche Mission sich aus ihrer eigenen Tradition heraus begründet. Dafür bedarf es Missionswissenschaft.«[66]

Im Zusammenhang mit dem Profil von christlicher Mission verweist Ahrens auf die Praxis des Glaubens und die Realitäten menschlicher Existenz, auf den Erzählzusammenhang der Bibel und die Alltagserfahrung der Menschen, auf den Gott Jesu, der keinen Gefallen an Sühnopfern hat, sondern das »Leben in Fülle« der Menschen will und der am Tode Jesu verdeutlicht, dass er der Aggression, dem Hass, der tödlichen Gewalt mittels gewaltloser Liebe begegnet. Missionswissenschaft als auf christliche Mission bezogen ist damit theologische Wissenschaft, sie ist nicht zu trennen vom theologischen Kern der Botschaft von Mission: die andere Welt Gottes als frohe Botschaft für die Menschen.

Ergänzend wäre hinzuzufügen, dass die Allgegenwart von »Mission« in unseren Gesellschaften noch mindestens eine weitere Implikation hat, die Ahrens so nicht thematisiert. Hermann Brandt hat diagnostiziert: »Es liegt ja eine Bewusstseinsspaltung darin, dass wir einerseits die Welt, die voll ist von ›Werbung‹ in allen Spielarten, akzeptieren, und selber (etwa mit den eigenen Hobbys) unbekümmert und fröhlich werben, über den ›einzigen Trost im Leben und im Sterben‹ aber kein Wort verlieren.«[67] Dies impliziert nicht nur die Frage, die Brandt betont, nämlich ob es bei uns ein Defizit an Glaubenserfahrung gibt, sondern vor allen Dingen auch die Notwendigkeit, die Allgegenwart von »Mission« als Werbung kritisch zu reflektieren. Analog zur Religionskritik, die die Aufgabe hat, den Missbrauch von Religion zur Legitimierung von Herrschaft und Unterdrückung von Menschen offen zu legen, braucht es »Missionskritik« im Namen der Evangeliums von der Befreiung der Menschen. Kritik der Mission muss allen Formen von Mission gelten, nicht nur der kolonialen und imperialen Mission des Christentums in Übersee.

Und ein zweiter Aspekt: Weil sich christlicher Glaube – durch Mission, Überzeugungsarbeit – in unterschiedlichen Milieus und kulturellen Vermittlungen ausprägt, so Ahrens in einem zweiten Aspekt des pragmatischen Grundes einer Missionswissenschaft, kommt es zu unterschiedlichen christlichen Glaubensauffassungen. »Die unterschiedlichen Versionen des Christlichen [...] führen unvermeidlich zu Disputen [...] Erst wenn diese Dispute zu einem Ende kämen, dann wäre auch die missionarische Dynamik des Christentums erschöpft. Der missionarische Prozeß erneuert immer wieder den Streit, was denn das Ökumenische am Christlichen ausmacht.«[68] In diesem Feld der Auseinandersetzungen, die sowohl Aspekte des »Machtkampfes« als auch der gegenseitigen Rechenschaftslegung hätten, siedelt Ahrens

59 SCHREITER, Verbreitung (wie Anm. 44), 24.
60 Ebd., 24f.
61 Vgl. Frantz FANON, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt 1966; Johan GALTUNG, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: Dieter SENGHAAS (Hg.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt*. Analysen über abhängige Reproduktion, Frankfurt a. M. 1972, 29-104. Zum Kulturverständnis siehe auch: Paulo SUESS, Inkulturation, in: Ignacio ELLACURÍA/Jon SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, Bd. II, Luzern 1996, 1014 und 1018; Paulo FREIRE, *Erziehung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart 1974, 80; Lutz GÖTZE/Gabriele POMMERIN, Ein kulturtheoretisches Konzept für interkulturelle Erziehung, in: Michele BORELLI (Hg.), *Interkulturelle Pädagogik*. Positionen – Kontroversen – Perspektiven, Baltmannsweiler 1986, 116.
62 Die Einführung zum Themenschwerpunkt »Ethnopoly«, in: *blätter des iz3w*, Nr. 209, Oktober 1995, 13, bringt diese zurzeit allerorten in Mode kommende »ethnische« Konstruktion von Wirklichkeit auf den Punkt.
63 Vgl. u. a. Mission unter Missionen (wie Anm. 42); die beiden Beiträge »Zur Praxisrelevanz der Missionswissenschaft« (155-178) und »Zur Zukunft der Missionswissenschaft« (304-335), in: *Gegebenheiten* (wie Anm. 41).
64 AHRENS, Zur Zukunft der Missionswissenschaft (wie Anm. 19), 323.
65 Ebd., 321f.
66 AHRENS, Mission unter Missionen (wie Anm. 42), 34.
67 Hermann BRANDT, Aufgaben der Missionswissenschaft heute, in: DERS., *Vom Reiz der Mission*, Neuendettelsau 2003, 33-45, 42
68 AHRENS, Mission unter Missionen (wie Anm. 42), 45.

das Aufgabenfeld von Missionswissenschaft an: »Missionswissenschaft interpretiert also die vielfältigen Lebensformen, die in den komplexen Kontextualisierungsprozessen zustande kommen, und die Bedeutungen, die Menschen an ihrem Ort und zu ihrer Zeit, geprägt von lokalen Traditionen, ihren Beziehungen in diesem Zusammenhang geben.«[69] Daraus resultiert die Hoffnung und die Perspektive: »Missionstheologie gewinnt in dem Umfang wieder an Plausibilität, in dem die faktische Interkulturalität des Christentums Bedeutung für das westeuropäische Christentum und seine Gesellschaften gewinnt.«[70]

Die »pragmatischen Gründe« für die Existenz einer Missionswissenschaft lauten nun: Erstens hat die Missionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer und Disziplinen die Kompetenz entwickelt, dieses Feld zu bearbeiten, und zweitens wird dieser Themenzusammenhang sonst in theologischen Fächern und Disziplinen nicht oder wenn, dann nur marginal bearbeitet. Zur Kompetenz der Missionswissenschaft schreibt Ahrens: »Jedenfalls dürfte nicht zu viel mit dem Hinweis behauptet sein, Missionswissenschaft verfüge über Kompetenz- und Erfahrungsvorsprünge, die aus der Bearbeitung eben jener Materialien stammen, in denen die Erfahrungen ihren Niederschlag fanden, die in der Interaktion des lateinischen, westeuropäischen, mit dem Fortschritts- und Menschenrechtsgedanken verbündeten Christentums mit Kulturen und Religionen der nicht-westlichen Welt anfielen und anfallen. Im Ergebnis bringt eine ökumenisch ausgerichtete Missionswissenschaft die theologischen Implikationen der faktisch hergestellten Globalität des Christentums in den wissenschaftlichen theologischen Diskurs.«[71] In dieser wachsenden Globalität des Christentums sieht er die Hoffnung, dass die »Begründung christlicher Mission wie eine kritische Begleitung ihrer Praxis neu zu einer prioritären theologischen Zukunftsaufgabe«[72] wird.

Dieser pragmatische Grund baut auf die traditionell vorhandene Arbeitsteilung innerhalb der theologischen Fakultäten auf. Der Missionswissenschaft – und in gewisser Weise auch den Ökumene- und Religionswissenschaften – wird arbeitsteilig zugeschrieben, für weltkirchliche, ökumenische und die »Außenbeziehungen« der Theologie (Austausch mit Theologien anderer kultureller Kontexte) zuständig zu sein. Wenn in diesem Zusammenhang nicht wichtige Fragen im Vorfeld geklärt werden, gerät man hiermit aber in die Gefahr, in die Falle eines Eurozentrismus und Ekklesiozentrismus zu fallen.

Denn erstens wird mit der Arbeitsteilung sowohl das europäisch-abendländische Wissenschaftsverständnis der Theologie als auch die europäische Einteilung der Theologie in Sektionen und Disziplinen festgeschrieben, ohne sie zu hinterfragen und zu begründen. Der südafrikanische Missionswissenschaftler David J. Bosch hat die These formuliert,

69 Ebd., 48.
70 AHRENS, Zukunft der Missionswissenschaft (wie Anm. 63), 328.
71 Ebd., 332.
72 AHRENS, Mission unter Missionen (wie Anm. 42), 349
73 David J. BOSCH, *An die Zukunft glauben*. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, Hamburg 1996, 28.
74 Auffällig ist, dass sich an der Diskussion über Aufgabe, Abgrenzung und Zukunft von Missionswissenschaft im engeren Sinne fast ausschließlich TheologInnen aus Europa beteiligen. Dies legt doch den Schluss nahe, dass es ein Problem europäischer theologischer Fakultäten ist.
75 Ein Beispiel für »kolonialistischen Import-Mentalität« waren in den 80er Jahren die Basisgemeinden, die hier als »Sozialform« übernommen wurden, ohne die entsprechende gesellschaftliche Praxis zu reflektieren. Vgl. dazu die beiden Beiträge: Hermann STEINKAMP, Selbst »wenn die Betreuten sich ändern« (354-363) und Paulo SUESS, Junger Wein und alte Schläuche (44-56), beide in: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik*. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1988; Giancarlo COLLET, *»...bis an die Grenzen der Erde«* (wie Anm. 43), bes. 197-210; Ludger WECKEL, *Um des Lebens willen*. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1998, bes. 15-19.
76 AHRENS, Zukunft der Missionswissenschaft (wie Anm. 63), 332: »Es führen also nicht zuletzt ganz pragmatische Gründe zur Einrichtung einer eigenen, mittlerweile in sich so weit differenzierten Disziplin, dass auch hier niemand mehr das Ganze des Faches überblicken und beherrschen kann, ohne sich dem Dilettantismus zu überlassen.«

dass die jahrhundertelange Erfahrung eines Klimas des Corpus Christianum, also der Symbiose von Kirche und Gesellschaft, im hiesigen Kontext bis heute ihre Spuren auch in der Theologie hinterlassen hat. Nach Bosch verdankt die Theologie diesem Corpus Christianum ihre bis heute gültige Vierfalt von Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte, Systematischer Theologie und Praktischer Theologie. Bosch schreibt: »In diesem Modell wurde die praktische Theologie auf die Kirche und ihren ›Selbstvollzug‹ beschränkt, für die die anderen theologischen Disziplinen den ›theoretischen‹ Unterbau zu liefern hatten. Es ist klar, daß in diesem Paradigma die Theologie kein Interesse an der Welt außerhalb der Kirche hat, höchstens insofern als die Kirche der Welt ›territorium‹ entreißen und der Kirche eingliedern könnte.«[73]

Damit verbunden ist zweitens die Frage danach, wer denn im globalen Kontext die theologischen Gesprächspartner einer europäischen Theologie sind und wie diese sich »begründen«: Gibt es in den anderen Teilen dieser Erde ebenfalls Missionswissenschaft, die dann mit der Missionswissenschaft in europäischen Fakultäten in Austausch tritt? Eher nicht. Theologinnen und Theologen der Dritten Welt sind in der Regel direkt auf das Ganze bzw. auf die von ihnen vertretenen Disziplinen in der europäischen oder nordamerikanischen Theologie bezogen. Wenn es dort Missionswissenschaft gibt, dann in Bezug auf spezielle Arbeitsfelder in ihren Gesellschaften: Land- oder Stadtpastoral, indigene Völker etc. Die beschriebene Aufgabenzuweisung für »Missionswissenschaft« dürfte somit eher bis ausschließlich für europäische Theologie eine Lösung sein.[74]

Drittens besteht die Gefahr der Verlängerung einer kolonialistisch-theologischen Ausbeutung mit anderen Mitteln: Wenn die Zusammenarbeit im Sinne der »Arbeitsteilung« innerhalb der theologischen Fakultäten nicht entsprechend kritisch begleitet wird, kann Missionswissenschaft zur »Ansaugstation« werden, die den »brauchbaren Mehrwert« aus den weltkirchlichen Kontexten für hiesige Kirche und Theologie abschöpft, um den Rest »unverdaulich« liegen zu lassen.[75] Auch in der und für die Theologie stellt sich die Frage, wie wir als Europäerinnen und Europäer mit den Christen in Afrika, Asien und Lateinamerika in einen wirklich *nach*-kolonialistischen Dialog treten können, ohne den Transfer wiederum zur »neokolonialistischen Ausbeutung« werden zu lassen, indem wir unsere prekäre Situation in Kirche und Theologie durch die »Einfuhr« attraktiver Sozialformen und lebendiger Gemeinschaftselemente aus den »jungen Kirchen der Länder der Dritten-Welt« zu stabilisieren suchen?

Und viertens schließlich birgt diese pragmatische Begründung von Missionswissenschaft mit der inneren Arbeitsteilung eine weitere Ambivalenz: Die Missionswissenschaft soll mit ihrem weltkirchlichen Auftrag die übrige Theologie für weltkirchliche und ökumenische Fragestellungen offen halten, weltkirchliche Belange und Anfragen in die hiesigen Fakultäten, in die anderen Disziplinen und Fächer hineintragen. Die Existenzberechtigung von Missionswissenschaft hängt daran, dass die anderen theologischen Fächer und Disziplinen das Feld weltweiter Theologieproduktion aufgrund seines Umfanges nicht bearbeiten können.[76] Dies führt aber zu einer nächsten Frage: Was ist, wenn die übrige Theologie sich für diese Fragen nicht interessiert und die Missionswissenschaft innerhalb ihrer Strukturen marginalisiert? Und es ist zu befürchten, dass die Missionswissenschaft im bestehenden Theologiebetrieb eben nicht nur für die anderen theologischen Disziplinen die welttheologischen Gegebenheiten aufbereitet, sondern sie – negativ formuliert – den anderen theologischen Fächern auch »vom Hals halten« soll. Unbequeme Fragen wie z. B. die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen kontextueller Theologien werden in den nicht-missionswissenschaftlichen Fächern der Theologie nicht bearbeitet, und dies kann ohne weiteres auch gut damit begründet werden, dass dafür ja die Missions-

wissenschaft zuständig sei. Die positive Seite der Aufgabe, Theologie für Anfragen von »draußen« offen zu halten, hat eine Kehrseite, dass nämlich die Existenz von Missions- und Ökumenewissenschaften vom übrigen Theologiebetrieb auch als Feigenblatt und als Alibi genutzt werden kann, um sich nicht mit den Herausforderungen auseinandersetzen zu müssen, die aus der Globalität des Christentums und dem Zustand der Schöpfung Gottes entstehen.

Das Dilemma lässt sich auch nicht einfach auflösen, indem man die Themen und Arbeitsbereiche den übrigen theologischen Fächern und Disziplinen quasi als Querschnittsaufgabe zuordnet. Am Beispiel der von den zuständigen Gremien der EKD und dem Ev. Fakultätentag 1997 beschlossenen »Übersicht über die Gegenstände des Studiums der Evangelischen Theologie« zeigt Theo Ahrens auf, wie genau dieses Verfahren dazu führt, dass die Themen und Materialien durch die Aufteilung und Zuordnung in die fünf etablierten Disziplinen zu so kleinen Teilbereichen werden, dass dort fast zwangsläufig marginalisiert werden müssen.[77] Hier steht letztlich die gesamte traditionelle Ordnung der Theologieproduktion, die Einteilung in die vier Sektionen Biblische, Systematische, Praktische und Historische Theologie auf dem Prüfstand. Missionswissenschaft als relativ junge theologische Disziplin, vor 100 Jahren gegründet, um das ganze Spektrum der Theologie für die Ausbildung der Missionare und die Reflexion der Mission bereitzustellen, liegt in gewisser Weise quer zur Arbeitsteilung der theologischen Sektionen. Genau dies hat Missionswissenschaft aber mit kontextuellen Theologien gemeinsam: Theologien wie die Befreiungstheologie oder die feministische Theologie haben einen anderen erkenntnistheoretischen Ort und lassen sich nicht mehr in die »Struktur« der traditionellen theologischen Arbeitsteilung einpassen.[78]

Ein weiteres Anzeichen für einen bevorstehenden Umbruch in der Theologie könnte die Tatsache darstellen, dass inzwischen in einigen Theologieproduktionen der übliche additive Weg aufgegeben wird, mit dem kontextuelle theologische Herausforderungen aus Weltkirche und Ökumene in Publikationen oder Seminaren behandelt werden. Statt einer traditionellen Abhandlung den einen oder anderen Abschnitt oder auch nur eine Fußnote mit einem Hinweis auf kontextuelle Theologie hinzuzufügen, werden Themen und Materialien von einem dezidierten Standort, aus einer deutlichen Perspektive durchgearbeitet.[79]

Wenn so ein Reflexions- und Erfahrungspotenzial anderer Christen für unseren Alltag und seine Probleme bereitgestellt wird, welches uns in unserem theologischen Denken und in der Nachfolgepraxis herausfordert, und wenn dieser Weg auch umgekehrt funktioniert, dann könnte eine Missionswissenschaft »erfolgreich überflüssig« werden. Denn vielleicht handelt es sich wirklich, wie Ahrens formuliert hat, »nicht einmal um eine im

77 Vgl. ebd., 322ff: In Konsequenz dieser Aufteilung werden Fächer »als eigenständige theologische Disziplinen aufgelöst«, was aber auch bedeutet, dass die entsprechenden »Themenbestände und Materialien im Gesamtaufriss des Studiums evangelischer Theologie marginalisiert« werden.

78 Siehe dazu: Ludger WECKEL, *Gerechtigkeit und Theologie*, in: BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten* (wie Anm. 56), 155-165.

79 Der spanisch-lateinamerikanische Theologe Jon SOBRINO hat eine zweibändige Christologie zu den Grundlagen der christlichen Tradition ganz aus lateinamerikanisch-befreiungstheologischer Perspektive vorgelegt: *Christologie der Befreiung*, Ostfildern ²2008; *Der Glaube an Jesus Christus*, Ostfildern 2008. Der deutsche Dogmatiker Hans-Martin BARTH hat eine umfangreiche Dogmatik veröffentlicht, mit der er von Anfang an den Anspruch erhebt, eine »interreligiös sensible christliche Dogmatik« zu erarbeiten: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh ³2008, bes. 39ff.

80 AHRENS, Zukunft der Missionswissenschaft (wie Anm. 63), 332.

81 AHRENS, Zur Praxisrelevanz der Missionswissenschaft (wie Anm. 63), 176f.

82 Ebd., 177.

83 AHRENS, Mission unter Missionen (wie Anm. 42), 20.

84 Ebd.

85 Ebd., 21

86 SCHREITER, Verbreitung der Wahrheit (wie Anm. 44), 22.

Sinne einer Wissenschaftssystematik notwendig selbständige Disziplin, sondern um eine Arbeitsrichtung, einen Typ des Theologietreibens, der schließlich, weil die Materialfülle einfach zu umfangreich geworden ist, als das sie in anderen Disziplinen ihrer Bedeutung entsprechend noch bearbeitet werden könnte, in eine separate Disziplin mündet.«[80]

Als Zwischenergebnis bleibt also festzuhalten: Auch eine pragmatische Begründung von Missionswissenschaft überzeugt nicht wirklich, zumal sich die Situation für die Missionswissenschaft an den theologischen Fakultäten in den vergangenen Jahren dramatisch geändert hat und weiterhin verändert. Es könnte sein, dass in wenigen Jahren an theologischen Fakultäten niemand mehr von Missionswissenschaft spricht. Dann wüssten wir, dass das pragmatische Argument sich erledigt hat.

9 Theologie im globalisierten Kontext?

In der Diskussion um Aufgaben, Zuständigkeit und Zukunft von Missionswissenschaft spielt der veränderte Kontext der Welt eine wichtige Rolle, wobei die Wahrnehmung von Globalisierung als »Zeichen der Zeit« sehr unterschiedlich daherkommt. Ahrens hält sich mit seinem Begriffsverständnis von Globalisierung bzw. Mundialisierung weniger an ökonomische und politische Konzepte, sondern eher eng an das Phänomen eines global gewordenen Christentums: »Missionswissenschaft bearbeitet die theologischen Implikationen der faktischen Globalisierung des Christlichen und seiner damit einhergehenden inneren Pluralisierung.«[81] In ihrer Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld »verbindet sie das Partikulare und Lokale mit dem Globalen, mit einer ökumenischen Perspektive«[82]. Er diagnostiziert in diesem aktuellen Kontext der Globalisierung des Christlichen zwei unterschiedliche, ja gegensätzliche Missionsverständnisse: Das eine Missionsverständnis geht »mit der großen Tradition des pragmatischen Rationalismus« einher: »Dieser Prozeß hat auch für die entlegensten Winkel der Erde eine neue Gleichzeitig geschaffen, die es so vorher nicht gegeben hat [...] Der Prozeß der Mundialisierung bringt alle bisherigen Kulturen und Religionen in die Defensive.«[83] Die konservative Mission nordwesteuropäischer und nordamerikanischer Prägung, unkritisch gegenüber Kolonialismus und Imperialismus, so Ahrens weiter, war und ist Teil dieser Mundialisierung bzw. Modernisierung.

Gegen diesen Prozess rege sich jedoch Widerstand, was zu entsprechenden gegenläufigen Prozessen führe und mit einem anderen Missionsverständnis einhergehe: »Diese Einsprüche erfolgen im Namen der Regionalität, im Namen der Selbstbehauptung von Gruppen und ihrer ›kulturellen Rechte‹.«[84] Christliche Missionen hätten im Zuge der Vermittlung des Evangeliums eben auch zur Erhaltung und Erneuerung von Kulturen und zur Stärkung ihrer Widerstandskraft im Interesse antikolonialer Selbstbehauptung beigetragen. Faktisch stehe Christentum als Ganzes auf beiden Seiten: »Katholizität und Verschiedenheit liegen miteinander an der Wurzel des Christentums.«[85]

Robert Schreiter entwickelt im Rahmen der interkulturellen Theologie einen ähnlichen Horizont, kommt aber zu einem anderen Ergebnis, was die Positionierung von Mission und Theologie angeht. Globalisierung hänge, so Schreiter, eng mit dem Imperialismus zusammen, sei aber nicht gleichbedeutend damit, vielmehr stärke das Globale auch das Lokale und Andere.[86] Kulturen seien heute unter dem Druck der Globalisierung durch zwei Merkmale gekennzeichnet: »Hyperdifferenzierung und Deterritorialisierung. Hyperdifferenzierung bezieht sich auf ein Merkmal moderner Gesellschaften, [...] wonach mehr Differenzierungen oder Kategorien geschaffen werden, wenn eine Gesellschaft expandiert

und neue Informationen aufnimmt. Es werden ›Nieschen‹ geschaffen, in denen Menschen sich ansiedeln. [...] Dieses Konzept [der Deterritorialisierung] bezieht sich darauf, dass Bedeutungen aus ihren kulturellen Kontexten herausgenommen werden, d. h. kulturelle Produkte von außerhalb verlieren ihren ursprünglichen Kontext und dringen in andere Kulturen ein. Dabei verdrängen sie in diesen Kulturen Bedeutungen von ihren ursprünglichen Orten.« Als ein Beispiel für eine solche Deterritorialisierung im theologischen Bereich nennt Schreiter die schnelle Verbreitung der Pfingstkirchen im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts: Die »kulturelle Botschaft« der Macht des Heiligen Geistes werde aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und neu eingebettet in verschiedene kulturelle Situationen, indem verschiedene Aspekte der jeweiligen Kultur, mit der die Pfingstbewegung in Kontakt komme, aufgenommen würden.

In Bezug auf die Positionierung von christliche Mission und Theologie in diesem Prozess rekonstruiert Schreiter einen deutlichen Bruch zwischen einer kolonialen und einer post-kolonialen Phase: »Wenn man auf die Geschichte der Moderne, besonders des 19. und 20. Jahrhunderts, zurückblickt, kann man eine Sichtweise entdecken, in der Mission der universalisierenden Perspektive des Imperiums einverleibt wurde [...] wenn wir im 21. Jahrhundert auf die Edinburgh-Konferenz zurückblicken, lesen wir sie als Teil dieser imperialistischen Weltanschauung. Was ist also die Alternative der Missionswissenschaft zu einem vom Imperialismus geprägten Verständnis von Mission? Durch das Verständnis von Mission als interkulturelle Theologie haben sie sich für die romantische Alternative zum Klassizismus der Aufklärung entschieden.«[87] Und als Beleg führt er an: »Die Sozialwissenschaften, die in diesem Schema zu Hilfswissenschaften der Theologie werden, haben ihre Wurzeln in der Tat in der Romantik und ihrem Kulturverständnis.«[88]

Weniger optimistisch gegenüber den Möglichkeiten einer nicht-imperialistischen Stärkung des Lokalen und der jeweiligen Kultur ist Reinhild Traitler-Espiritu in einem Beitrag, in dem sie sich mit den Aufbrüchen in der weltweiten Ökumene in den 60er Jahren befasst. Mit Blick auf das, was heute, nach ca. 20 Jahren vorherrschendem hegemonialen Druck des Neoliberalismus bleibt, stellt sie fest, dass die damals geforderte Differenz »verkommen« ist: »Differenz (Verschiedenheit) ist zu einer folkloristischen Kategorie, zur Diversität (Vielfalt) geworden, die das ökonomisierte Einheitsprojekt authentisiert und gleichzeitig verschleiert, welche Interessen dahinter stehen: Diversität bezeichnet nicht primär verschiedene Möglichkeiten von Weltverständnis und Weltgestaltung, sondern unterschiedliche Weisen des Ästhetischen, der Gestaltung des individuellen Lebens.«[89] Eine Lösung für dieses Problem sieht Traitler-Espiritu nicht, sie fragt aber vorsichtig, ob nicht der wiedererstarkende Traditionalismus und das wachsende Desinteresse an der ökumenischen Einheit in vielen Kirchen eine Art Widerständigkeit sein könnte, hinter welcher der Wunsch steht, nicht unterscheidungslos das fragwürdige Projekt neoliberaler globaler Einheit mit zu unterstützen, »sondern ein Stück globalisierungsresistenter (weil historisierend-zelebrierender) Identität anzubieten«[90].

87 Ebd., 20.
88 Ebd.
89 TRAITLER-ESPIRITU, Welche Einheit war gemeint? (wie Anm. 28), 50.
90 Ebd.
91 RAMMINGER, Missionswissenschaft und Globalisierung (wie Anm. 32).
92 Ebd., 70.
93 Ramminger knüpft hier an den Begriff an, wie der von H. J. Magull entwickelt und von COLLET, *»... bis an die Grenzen der Erde«* (wie Anm. 43), 28ff weiterbearbeitet wurde.
94 RAMMINGER, Missionswissenschaft und Globalisierung (wie Anm. 32), 67f.
95 Ebd., 68f.

Im einem eher fundamentaltheologischen geprägten Beitrag *Missionswissenschaft und Globalisierung* arbeitet Michael Ramminger[91] heraus, dass nach dem missionswissenschaftlichen Paradigmenwechsel im Zuge der Entkolonisierung Mitte des letzten Jahrhunderts angesichts der neueren Entwicklungen der Globalisierung ein weiterer Paradigmenwechsel anstände, will europäische (!) Missionswissenschaft nicht ihren Ort und ihre Relevanz verlieren. Dabei stößt aber auch er am Ende auf das Dilemma, dass ein solcher Paradigmenwechsel letztlich mit einem Umbau der Struktur von Theologie an den Fakultäten verbunden ist, der auch das Ende des Faches Missionswissenschaft in der bisherigen Form bedeuten würde. Ramminger stellt aufgrund der Erfahrungen im Bereich von christlicher Solidaritätsbewegung und der Kooperation von sozialen Bewegungen im transnationalen Bereich fest: »Kam Missionswissenschaft also bisher die Aufgabe zu, die Welten, Kirchen und Theologien des Südens hörbar zu machen und uns ihre Sprachen zu vermitteln, so geht es heute darum, von den Opfern der neoliberalen Globalisierung her die sehr verschiedenen, widersprüchlichen und fragmentierten Erfahrungen zu Wort kommen zu lassen. Es geht darum, jenen Raum zu schaffen, in dem Strategien, theologische Auseinandersetzungen jenseits – aber unter Berücksichtigung – des Nord-Süd-Paradigmas entwickelt und diskutiert werden können.«[92] Denn angesichts neoliberaler Globalisierung (Auflösung des geographischen Nord-Süd-Gegensatzes und Fragmentierung des Widerstands bzw. Auflösung jeder Möglichkeit nationaler Befreiungsprojekte) sei ein normativer Begriff der Tertiaterranität[93] (Verknüpfung von Orts- und Optionsfrage: die überseeische Christenheit als herausragender Ort) problematisch geworden. Weil die Gesellschaften sowohl des Nordens als auch des Südens in arm und reich gespalten sind, könne man nicht mehr von festgelegten geographischen Orten für die Prozesse geschichtlicher Befreiung ausgehen. Damit stelle sich die Frage nach dem Ort für Missionswissenschaft neu und umso drängender: »Eine Landkarte der Tertiaterranität des Christentums als Projekt (oder der Projekte) umfassender christlicher Befreiung kann deshalb nicht mehr entlang geografischer Grenzen (›der‹ reiche Norden – ›der‹ arme Süden) gezeichnet werden, sondern entlang der je partikularen, ortlos gewordenen und fragmentierten Praxen der Jesus-Nachfolge. Der Begriff der Tertiaterranität verweist darauf, dass das Christentum heute in globalem Maßstab marginal ist, wenn auch nicht in Bezug auf die Religionszugehörigkeit, so doch in Bezug auf die ›frohe Botschaft‹. Und deshalb stellt sich nicht einfach die Frage, wo solche ›frohe Botschaft‹ anzutreffen ist, sondern vor allem auch, wie sich ›Befreiung‹ heute artikuliert, ja sogar, was Befreiung als Praxis der Nachfolge heute in globalem Maßstab bedeuten könnte und müsste.«[94]

Ramminger betont, dass die aktuelle Herausforderung für eine europäische Missionswissenschaft im Kontext der neoliberalen Globalisierung erst dann wirklich angenommen sein würde, wenn »die Frage nach der Universalität und Verbindlichkeit theologischer Aussagen, die Frage nach der Verallgemeinerbarkeit der Projekte historischer Befreiung und Hoffnung auch für den eigenen historisch-gesellschaftlichen Kontext gestellt und beantwortet würde [...] Das allerdings würde voraussetzen, dass die Missionswissenschaft wie die Theologie insgesamt ihren eigenen gesellschaftlichen Ort, ihr eigenes Projekt von Mission, Verkündigung der Frohen Botschaft und Befreiung entwickelt und expliziert.«[95] Dies konkretisiert er, indem er die Folgen der neoliberalen Globalisierung aus europäischer Perspektive benennt: neoliberale Globalisierung als Verwertungskrise weltkapitalistischer Verhältnisse und die entsprechenden ökonomischen und politischen Bewältigungsstrategien (Wachstum durch Übernahme, weil zunehmende Produktivitätssteigerung an ihre Grenzen stößt; Auf- und Ausbau internationaler Finanzmärkte, von Spekulations- und Börsenaktivitäten als Folge der Liberalisierung der Finanzmärkte und fehlenden Wirtschaftswachs-

tums, erzwungene Strukturanpassungsprogramme durch IWF und Weltbank etc.) und in Folge die Neukonfiguration des Verhältnisses von Nord und Süd, einhergehend mit einer Fragmentierung der Widerstände gegen diese Entwicklungen. Angesichts dieser Entwicklungen käme es darauf an, »die vielfältigen und an vielen Orten zunehmend erfahrenen Unrechtsverhältnisse und auch die partikularen Befreiungserfahrungen so zu vermitteln, dass daraus eine gemeinsame Strategie – oder ekklesiologisch – eine neue Katholizität entstehen könnte. Diese Aufgabe betrifft jede Theologie, insofern sie sich ihrer missionarischen Grundstruktur bewusst ist.«[96] Eine solche Ortsbestimmung hätte zur Folge, dass sich die Opposition von europäischer und außereuropäischer Theologie auflöse zugunsten einer anderen Opposition, nämlich der von Befreiung und Unterdrückung, von Herrschaft und Gleichberechtigung, ermöglichtem Leben oder Tod.

10 Zu einer neuen missionswissenschaftlichen Perspektive

Die genauere Bestimmung der Folgen neoliberaler Globalisierung in Bezug auf die Fragmentierung von Gemeinschaften und entsprechenden zum Widerstand fähigen Identitäten hat also, wenn man sie ernstnimmt, für eine Missionswissenschaft gravierende Konsequenzen: eine neue Ortsbestimmung, eine veränderte Perspektive, eine andere Aufgabenstellung für Kirche (Gemeindebildung) und Theologie und damit eine Neustrukturierung der Theologie.[97] Deutlich wird damit auch, dass dies erstens die Missionswissenschaft nicht allein angeht, sondern alle Fächer und Disziplinen der Theologie, und zweitens ein europäischer Alleingang nicht sein kann und darf. In diese Entwicklung müssen die verschiedenen kontextuellen und kulturellen Theologien einbezogen werden. Dabei ist vor allen Dingen damit zu rechnen, dass Probleme der Glaubwürdigkeit auf die Tagesordnung kommen.

Angesichts des Zustands der Welt, angesichts des Hungers und des vorzeitigen Todes, angesichts der nicht eingehaltenen Versprechen, den Hunger und die Armut in der Welt zur reduzieren, diagnostiziert der Schweizer Soziologe und UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Nahrung, Jean Ziegler, einen »Hass auf den Westen«[98]. In einem Interview stellt er fest, dass jeder Hungertote ein Ermordeter und die Reichtums- und Machtkonzentration aktuell größer und undemokratischer ist als jemals in der Menschheitsgeschichte zuvor: »Und derselbe World Food Report erklärt, dass wir mit unserer Landwirtschaft

96 Ebd., 70.
97 Einige Beiträge in dem Band *Gerechtigkeit und Pfingsten*. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, hg. von Arnd BÜNKER u. a., kommen ebenfalls zu dem Ergebnis, dass auf die Theologie ganz neue Herausforderungen, Aufgaben und Strukturen angesichts der sich weltweit kreuzenden Christentümer zukommen.
98 Jean ZIEGLER, *Der Hass auf den Westen*, München ^{5}2009.
99 Wochenzeitung *Die Zeit* (1/2011 vom 30.12.2010)
100 Vgl. Giancarlo COLLET, Sich der Gegenwart aussetzen. Missionstheologische Bemerkungen zum Glaubenszeugnis in unserem Kontext, in: Michael BÖHNKE/Michael BONGARDT/Georg ESSEN/Jürgen WERBICK (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 381-393, 390ff. In einem Radiointerview betonte der Befreiungstheologe José Comblin, dass das Wichtige das Zeugnis im Leben sei. Das Leben sei Ausdruck des Glaubens und man erkenne den Glauben einer Person in ihrem Handeln. Und der wahre christliche Glaube zeige sich einem Handeln gemäß dem Willen Gottes, dem Dienst am Nächsten, am Armen. Dann fährt er fort: »Theologische Ausarbeitungen, die entspringen menschlichem Bedürfnis. Es gibt Intellektuelle, die wollen darüber nachdenken, was sie tun und dies in Worte fassen, in das gesellschaftliche Leben hinein Ideen mitteilen. Das ist nicht notwendig, dass ist menschliche Zutat. Man darf das nicht so wichtig nehmen.« Interview von Nibaldo Mosciatti mit José Comblin im Radio Bio-Bio, Chile, am 11.12.2010, in: http://www.radiobiobio.cl/2010/12/11/%C2%BFla-iglesia-se-moderniza-o-los-acontecimientos-del-mundo-la-obligan-a-no-eludir-ciertos-temas.

zwölf Milliarden Menschen normal ernähren könnten. Es gibt keinen objektiven Mangel. Ein Kind, das heute an Hunger stirbt, wird ermordet. Und seine Mörder gehörten vor ein Nürnberger Gericht [...] Seit fünf Jahrhunderten herrscht die weiße Minderheit mit immer anderen Ausbeutungssystemen über den Planeten [...] die Weltdiktatur des globalisierten Finanzkapitals. Die entfesselte Profitgier. Die totale Ausbeutung des Menschen. Die Zerstörung der Natur. Laut Weltbank haben die 500 größten multinationalen Konzerne im vergangenen Jahr 53,8 Prozent des Weltbruttosozialproduktes kontrolliert. Das ist ein Reichtum, eine Macht, wie sie kein Kaiser, König oder Papst je hatte [...] Da ist ein tiefer Hass, der sich aus dem verwundeten Gedächtnis dieser Völker ableitet und politisches Bewusstsein wird [...] [Das bedeutet, dass] der Westen seinen Kredit verspielt hat. Der Süden glaubt ihm nicht mehr. Der Süden weiß, dass er entwaffnet werden soll. Dass die Ausbeuter jetzt nicht mehr im Kolonialherrenanzug in die Tropen jetten, sondern in Nadelstreifen, und er begehrt dagegen auf.«[99]

Da Kirchen und Theologie Teil dieser zerrissenen Welt sind, geraten harmonisierende Vorschläge wie »gleichberechtigter Dialog« und »christliche Einheit« immer unter den Verdacht, die Wirklichkeit ideologisch zu verschleiern. Anders gesagt: (Westliche) Theologie muss bescheiden werden. Es braucht vor allem »wahre Zeugen«, die die Glaubwürdigkeit wieder herstellen, bevor es an theologische Disputation geht.[100] Wir brauchen Kirche und Gemeinden, um gemeinsam den Aufstand gegen den Tod zu organisieren und den Protest gegen Ungerechtigkeit, gegen den unakzeptablen Zustand von Gottes Schöpfung sichtbar zu machen. »Mission« ist mehr als eine »Lobbybewegung für Kirche« oder »Werbung für die Marke Kirche«, es geht um die Gerechtigkeit des Gottesreiches.

Zusammenfassung

Mission und Missionswissenschaft tragen immer die Signaturen ihrer Zeit. Ist das Aufkommen der Missionswissenschaft zu Beginn noch deutlich kolonial geprägt, so hat sich dies im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts verändert. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wird aufgrund der Verabschiedung von der Kolonialmission über ein neues Missionsverständnis diskutiert. In Ökumene und katholischer Missionswissenschaft wurde Mission als ganzheitliche Befreiung konzipiert. Dies hat Konsequenzen für das Verständnis und die Begründung von Missionswissenschaft im Kanon der theologischen Disziplinen, insofern heute der Gegenstand von Missionswissenschaft zum Thema der Theologie insgesamt geworden ist.

Abstract

Missionary work and missiology always bear the signatures of their times. If the emergence of missiology still had a clearly colonial character in the beginning, this changed during the course of the last century. Since the 1960's a new understanding of mission has been under discussion because one had dismissed the concept of colonial mission. In ecumenism and Catholic Missiology, mission was conceived as all-encompassing liberation. This has consequences for the understanding and foundation of missiology in the canon of theological disciplines insofar as nowadays the subject of missiology has become the topic of theology as a whole.

Missionarisch Kirche sein oder Auf der Suche nach neuen Wegen zur Autorität des Glaubens

von Hildegard Wustmans

Mission ist ein Thema. Dies auch in Bereichen, wo man es auf den ersten Blick vielleicht nicht vermutet – in der Modebranche und bei großen Unternehmen. Die Kleider des Designers Tommy Hilfiger werden nicht einfach gekauft und getragen, sondern sie sind ein Statement.[1] Ein solches Kleidungsstück zu kaufen und zu tragen kommt einem Glaubensbekenntnis gleich und Ähnliches gilt auch für Produkte der Firma NIKE. In dem Mission-Statement von NIKE wird erklärt, was die Ziele von NIKE sind: »To bring inspiration and innovation to every athlete in the world.« und »If you have a body, you are an athlete.«[2]

Diese Zusagen gelten jedem und jeder und nicht nur den namhaften Sportlern aus der brasilianischen Fußballnationalmannschaft, dem Tennisspieler Roger Federer oder der deutschen Hochspringerin Ariane Friedrich, um nur einige der Sportler/-innen zu nennen, die einen Werbevertrag mit NIKE haben. Diese Zusage gilt jedem und jeder, der/die in einem Verein spielt, ein Fitnessstudio besucht oder sich einfach nur in Kleidungsstücken von NIKE bewegt. Den Zusagen und Verheißungen von NIKE wird Glauben geschenkt und dieser ist in den Jahresumsätzen zu messen. NIKE ist eines der erfolgreichsten Sportartikelunternehmen weltweit.

Was für Mission-Statements in kommerziellen Bereichen gilt, ist auch für religiöse Zusammenhänge grundlegend – es geht um Positionierungen und Entscheidungen und diese werden in Situationen der Konkurrenz gefällt. Solche Positionierungen werden immer mehr auch Christ/-innen in den deutschsprachigen Kontexten zugemutet. Man muss sich nicht mehr zu einem anderen Kontinent aufmachen, um anderen Kulturen und Religionen

1 Vgl. Susanne BECKER, Der Zauber der Marken, oder: »Sage mir, was du trägst und ich sage dir, wer du bist!«, in: Matthias SELLMANN (Hg.), *Mode*. Die Verzauberung des Körpers, Mönchengladbach 2002, 27-32, 32.
2 http://www.samples-help.org.uk/mission-statements/nikes-vision-statement.htm (3. Januar 2011).
3 Vgl. Sabine DEMEL, Von der Kulturmission zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Stimmen der Zeit* 131 (2006) 7, 435-449, 435.
4 »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein, 16. November 2000, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000. An dieser Stelle ist auch auf die schon 1996 erschienene Schrift der französischen Bischöfe »Proposer la foi dans la société actuelle« hinzuweisen. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Die Bischöfe Frankreichs – Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft*. »Proposer la foi« (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000.
5 Vgl. Hans-Joachim SANDER, Mission und Religion – unentrinnbar ein Dispositiv der Gewalt? Von der Not und dem Segen einer missionarischen Kirche, in: Matthias SELLMANN (Hg.), *Deutschland – Missionsland* (Quaestiones disputatae 206), Freiburg/Basel/Wien 2004, 121-145.
6 Vgl. ebd.
7 Dass Religionen die Frage der Gewalt, die in ihnen steckt nicht einfach ausblenden können und dies zudem ein bedrängendes aktuelles Thema ist, zeigen die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Moslems in Nigeria im Dezember 2010 oder auch die Ermordung von Kopten in der Silvesternacht in Alexandria. Mit der Gewaltproblematik von Religion setzt sich auch der im Dezember 2010 in den Kinos angelaufene Film von Xavier Beauvois »Von Menschen und Göttern« auseinander. Der Film erinnert an sieben Trappisten, die 1996 in Algerien entführt und ermordet wurden. Nicht unerwähnt bleiben soll auch die für viele überraschende Ankündigung Papst Benedikts, im Oktober 2011 zu einem Friedensgebet der Religionen nach Assisi einzuladen. http://www.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=451015 (3. Januar 2011).
8 Hildegard WUSTMANS, Die alte Frage nach Mission und die neuen Orte der Profilierung. Religion(en) in katholischen Kindertagesstätten, in: *Diakonia* 39 (2008) 5, 333-340.

zu begegnen. Durch die Globalisierung rücken insbesondere auch fremde Kulturen und Religionen näher zusammen. Die Erfahrung pluralisierter Kultur ist allgegenwärtig und bezieht sich inzwischen auch nicht mehr nur auf Metropolen und Ballungsräume. Dies ist gerade im Zusammenhang mit dem Islam erfahrbar. Die Zeiten der versteckten Hinterhofmoscheen sind vorbei. Der Islam ist eine öffentliche Größe und er ist nicht mehr allein durch verschleierte Frauen im Stadtbild gegenwärtig. Der Islam macht von sich reden, er expandiert, zeigt mehr und mehr ein selbstbewusstes öffentliches Gesicht und fordert Rechte ein. Dadurch fühlen sich inzwischen auch Christ/-innen in Europa bedrängt. Waren sie es doch gewohnt, die unhinterfragte Mehrheit zu sein. Aber das ist längst nicht mehr die Realität. Genau vor dem Hintergrund dieser Erfahrung und der hinzukommenden Tatsache, dass es immer mehr Menschen ohne religiöse Zugehörigkeit gibt, stellt sich die Frage nach der eigenen Positionierung, der Begegnung und des Dialogs der Religionen und der Mission neu – nicht zuletzt auch in deutschsprachigen Kontexten. Eines ist aber unveränderlich: Mission ist Einladung und Zumutung zur Entscheidung.[3] Mission gilt allen, aber nur Einzelne können gewonnen werden, weil die Entscheidung letztlich nur von jedem und jeder persönlich getroffen werden kann. Damit die Entscheidungen gefällt werden können, bedarf es der Anstrengung. Nicht nur Label wie Tommy Hilfiger oder NIKE haben dies erkannt, auch die Kirche erkennt mehr und mehr die Herausforderungen der Zeit. Auch sie spricht wieder von Mission. Es ist »Zeit zur Aussaat«.[4] Es geht inzwischen nicht mehr allein darum, Stellungen zu halten und zu sichern, sondern sich auf eine zentrale Aufgabe der Kirche zu besinnen, die Botschaft vom Reich Gottes allen Menschen an allen Orten zu verkünden. Mission gehört zur Wesensbestimmung der Kirche und ist eine Aufgabe für alle, an jedem Ort (Vgl. AG 2).[5]

Mission ist ein anspruchsvolles Unterfangen, denn sie beinhaltet automatisch und notwendigerweise die Auseinandersetzung mit anderen Religionen oder Ungläubigen zu führen. Und damit steht die Mission vor zwei zentralen Fragestellungen, wobei die eine ad intra und die andere ad extra gerichtet ist. (1) Was lehren einen die anderen in Sachen der eigenen Überzeugungen? (2) Wodurch hat der christliche Glaube die Autorität, dass er andere überzeugen kann?

Diesen beiden Fragestellungen soll in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden.

1 Was lehren einen die anderen in Sachen der eigenen Überzeugungen?

Der Glaube und die Riten anderer Glaubensgemeinschaften können wichtige Einsichten in das Leben von Menschen vermitteln und zugleich auch entscheidende Impulse für den eigenen Glauben geben. Bis zu dieser Erkenntnis hat es lange gedauert, denn eines muss im Kontext von Mission gesagt werden: dass es sich hierbei auch um eine Gewaltgeschichte handelt.[6] Mit Gewalt wurde versucht die Konkurrenz zu umgehen, beziehungsweise sie mit Macht aus dem Weg zu räumen. Die Auseinandersetzung um den Zusammenhang von Gewalt und Religion tut auch heute noch an den unterschiedlichsten Orten der Welt Not.[7] Zugleich geschieht die herausfordernde Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen vor der eigenen Haustüre. Immer mehr Menschen stehen in ihrem Alltag, in Kindergarten und Schule, im Betrieb und im Stadtteil vor der Aufgabe, einen Standpunkt in der Begegnung mit Differenzen und Pluralitäten in kulturellen und religiösen Fragen einzunehmen.[8] Diese Situationen sind befremdlich und sie können ängstigen. Deutlich wird dies in den Debatten um den Bau von Moscheen oder in der Abstimmung zum Minarett-

verbot in der Schweiz von November 2009. In diesen Zusammenhängen zeigt sich darüber hinaus, dass es nicht nur allein um persönliche Befindlichkeiten und Überzeugungen geht. Religion ist nicht einfach nur Privatsache (und sie war das auch noch nie). Religion ist öffentliche Tatsache.[9] Dies zeigt sich z. B. im Zusammenhang mit den Enthüllungen über sexuelle Gewalt in katholischen Einrichtungen, in den öffentlichen Diskursen über Kirchenaustritte und nicht zuletzt auch in der wachsenden Pluralität der Religionsgemeinschaften. »Ihre überkommenen Plätze werden von anderen bestritten und ihre Überzeugungen dem Gesetz von Angebot und Nachfrage unterworfen. Diesem Konkurrenzdruck kann keine Religionsgemeinschaft ausweichen. Sie werden alle genötigt, neu zu bestimmen, was denn die eigene Identität unter diesen Bedingungen ausmacht.«[10] An diesen Beispielen wird deutlich, dass Religion ein Thema (bedrängender) öffentlicher Diskurse im Modus einer public religion ist.[11]

Neben der öffentlichen Seite der Religion gilt es auch, die latente Konkurrenz zwischen den Religionen anzusprechen. In den Begegnungen zwischen Anhänger/-innen verschiedener Religionen lauert immer auch das Ressentiment, das durch die implizit vorhandene Konkurrenz von Standpunkten und Meinungen gefördert wird. Es wird dadurch genährt, dass man sich stereotypen Wahrnehmungen hingibt und die Begegnung mit den fremden Menschen und der fremden Religion scheut. Man hat sich z. B. ein Bild vom Islam und den Menschen gemacht, die sich zu dieser Religion bekennen, war aber selber noch nie Gast in einer Moschee. Und da befremdet es dann, wenn der Imam dem Ortspfarrer zu Weihnachten mit einem Blumenstrauß zur Geburt Jesu Christi gratuliert. Solche unerwarteten Handlungen irritieren und konfrontieren schnell mit der eigenen Unsicherheit. Wie reagieren? Was tun? Ist man in der Lage das Bild des anderen zu verändern und ihn auch mit seinen Stärken zu sehen?

Es sind solche unerwarteten Situationen, die Menschen mit ihren eigenen Schwächen und auch dem eigenen Unglauben konfrontieren. Wie schnell ist es gesagt, dass alle Menschen vor Gott gleich sind, dass Religionsfreiheit ein Menschenrecht ist oder dass auch andere Religionen »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen

9 Vgl. José CASANOVA, Private und öffentliche Religion, in: Hans-Peter MÜLLER / Steffen SIGMUND (Hg.), *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*, Opladen 2000, 249-280.
10 Hans-Joachim SANDER, Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – Der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs, in: Josef SINKOVITS / Ulrich WINKLER (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen*. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (Salzburger Theologische Studien 28), Innsbruck / Wien 2007, 45-65, 50.
11 Vgl. José CASANOVA, *Public religions in the modern world*, Chicago 1991.
12 Vgl. Arnd BÜNKER, Zwischen Scham und Charme – Theologische Vergewisserungen über Mission im weltkirchlichen Gespräch, in: Benedikt KRANEMANN / Josef PILVOUSEK / Myriam WIJLENS (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2009, 11-28.
13 Vgl. Christian BAUER, Gott im Milieu, in: *Diakonia* 39 (2008) 2, 123-129, 124.
14 Vgl. Hildegard WUSTMANS, Mission – ein Projekt des Ortswechsels in der Theologie, in: Hanjo SAUER / Thomas FRANZ, *Glaube in der Welt von heute*. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2. Diskursfelder, Würzburg 2006, 360-369.
15 Vgl. Arnd BÜNKER, Entkirchlichung als Herausforderung missionarischer Grenzüberschreitung. Vom territorialen zum universalen Missionsverständnis, in: Klaus VELLGUTH (Hg.), *Missionarisch Kirche sein*. Erfahrungen und Visionen, Freiburg / Basel / Wien 2002, 11-27, 13.
16 Vgl. Giancarlo COLLET, *»... bis an die Grenzen der Erde«*. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg / Basel / Wien 2002, 100.
17 Vgl. Hans-Joachim SANDER, *nicht ausweichen*. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.
18 Vgl. Anton PETER, Spannungsfeld ›Kulturen im Veränderungsprozess‹, in: Fritz FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität*. Kontexte-Begriffe-Modelle, Freiburg / Schweiz 2000, 315.
19 Vgl. COLLET, *Grenzen* (wie Anm. 16), 243.
20 Vgl. Hermann SCHALÜCK, Übergang und Neubeginn. Zum Auftrag missionarischer Gemeinschaften heute, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 87 (2003) 2, 83-92, 84.
21 Vgl. Diego IRARRAZAVAL, Evangelium – inkulturiert und universal. Aporie und Kraft Lateinamerikas, in: Arnd BÜNKER / Ludger WECKEL (Hg.), *»ihr werdet meine Zeugen sein«*. Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg / Basel / Wien 2005, 127-151.

erleuchtet.« (NA 2)?! Aber in Begegnungen stehen die eigenen Positionen und Meinungen auf dem Prüfstand. In ihnen kann sich die Heidenhaftigkeit des eigenen Glaubens entlarven: Dass man letztlich nicht an das glaubt, was man sagt. Doch das ist es nicht alleine, was einem/einer in der Begegnung mit anderen Religionen aufgehen kann. Sie kann auch Gläubige von ihrem Heidentum befreien. In der Begegnung mit Personen anderer Kulturen und anderen Glaubens liegt auch für einen/eine selber Entdeckungspotential.[12] An fremden Orten und unter unbekannten Menschen kann das Evangelium neu entdeckt werden. Wer unter diesen Vorzeichen Mission betreibt, erfährt, dass diese keine Einbahnstraße ist.[13]

Jedoch hat sich diese Perspektive von Mission erst langsam in kirchlichen Zusammenhängen durchgesetzt. So waren für das missionarische Handeln der Kirche im 18. und 19. Jahrhundert die anderen Orte die Ziele der Christianisierung.[14] Es galt, möglichst viele Orte zu erreichen, den Glauben zu implantieren und dies, bevor andere da waren. Auf anzutreffende Differenzen wurde nicht wirklich eingegangen, sie wurden übergangen. Die Autorität des jeweils anderen Ortes wurde nicht in Betracht gezogen, weil es eine absolute Macht gab – die eigene. Auf dieser Basis wurde der Kampf gegen Aberglauben, Unwissenheit und Krankheit geführt. Mission wurde zur Spezialaufgabe ausgebildeter Vertreter und Vertreterinnen einer missionarisch gesättigten und territorial umfassend präsenten Kirche in Europa.[15] Mission wurde vor diesem Hintergrund zu einem groß angelegten Projekt der Mitgliedergewinnung.[16] Diese religionsgemeinschaftliche Perspektive[17] betont den unveränderlich feststehenden Inhalt der christlichen Botschaft, der in andere Kulturen übertragen werden soll. Neuinterpretationen kommen in diesem Übersetzungsmodell nicht zum Tragen. Die westliche Kirche ist die Richtschnur.[18]

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde diese Perspektive der Mission überwunden. Mission ist nicht mehr ausschließlich die Aufgabe der europäischen Kirche, sondern gehört zur Wesensbestimmung der Kirche und ist eine Aufgabe für alle, an jedem Ort.

»Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie selbst aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes ihren Ursprung herleitet gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters.« (AG 2)

Ein bedeutsamer Perspektiven- und Ortswechsel wird hier formuliert, der zu einem veränderten Missionsverständnis führte. Die Verantwortung für das missionarische Handeln liegt in den einzelnen Ortskirchen und Missionsinstitute stehen ihnen helfend, unterstützend zur Seite.[19] Von der ehemals einseitigen Hilfe wurde nun viel stärker der Austausch zwischen gleichberechtigten Partnern gesucht.[20] Mit der neuen Perspektive der Mission ist zugleich die Frage nach der Inkulturation des Christentums zentral geworden.[21] Der Andere ist nicht mehr länger das Objekt der Mission. Und noch etwas anderes hat die neue Perspektive nach sich gezogen – die Option für die Armen. Die Armut der Menschen wird als eine Herausforderung für Gott aufgedeckt und zu einem Ort missionarischer Pastoral. »Die Antwort von Kirche und Theologie [auf die Fragestellung wer Gott ist und wer der Mensch in Anbetracht der konkreten politischen Situation und der je eigenen Lebenswelt H. W.] ist sowohl für die Armen, die sie stellen, als auch für die Kirche und Theologie selbst ein Existenzproblem. Zum einen ist sie es für die Armen; denn sie betrifft ihr Sein und Nicht-sein in einem kulturellen, wirtschaftlichen und politischen, aber auch im biologischen Sinn. Die Erschließung des Amazonasgebiets und die Einrichtung von Militärstationen an der Nordgrenze Brasiliens sind der Tod für die dortigen Indianer. Zum anderen ist die Stellungnahme der Kirche zu solchen Maßnahmen auch für sie selbst ein Existenzproblem; sie kann sich ihm nicht entziehen. Ihre Haltung zu diesen Fragen entscheidet über ihren Glauben an die Menschenwürde der Indianer. [...] Die Armen sind ein neues Subjekt der Geschichte Lateinamerikas und der Weltgeschichte überhaupt.

Sie treten neu an die Kirche heran und erinnern sie an ihre Aufgaben. Sie sind jene große politische Kraft, die sie auffordert, Kirche nicht nur zu sein, sondern auch noch zu werden und daher Kirche im Abenteuer ihrer eigenen Bekehrung zu sein.«[22] Die Armen sind der Ort, an dem die Kirche zu ihrer Berufung findet. Und für »die Mission der Kirche bedeutet dies, dass die *Barmherzigkeit* zu ihrer treibenden und leitenden Kraft werden muss. Die Rettung des Armen vor dem Tod, dem langsamen durch die Armut oder dem schnellen Tod durch Gewalt, Repression, Krieg muss eine Kraft sein, die zum Handeln anstiftet und das Handeln leitet. Weil Armut und Leid so stark sind und historische Ursachen haben, muss auch die Barmherzigkeit historisch verankert sein als Kampf gegen Ungerechtigkeit und für die Gerechtigkeit.«[23]

Zu den bereits angesprochenen Perspektivenwechseln gehört auch die Tatsache, dass die Begegnung mit anderen Religionen gesucht wurde.[24] Wesentlich ist im Dialog der Religionen in einer Welt voller Konflikte, die religiösen Dynamiken an den Orten der Konflikte zu analysieren und gemeinsam nach Wegen zur Versöhnung und Friedenssicherung zu suchen.[25] Allerdings nicht im Sinne eines utopischen Projektes, dass irgendwann die Differenzen und Lücken zwischen den Religionen geschlossen werden könnten. Diese Utopie umgeht die Machtproblematik, die in jeder Begegnung der Religionen steckt, denn es geht nicht zuletzt um Wahrheitsansprüche. Diese werden aber nicht dadurch gelöst, dass man daran glaubt oder darauf hofft, dass sie in unabsehbarer Zukunft sich lösen lassen, quasi wie von selbst.[26] Man kann realistischer Weise nicht umhin, die prekären Themen der Macht und Konkurrenz zu benennen, wenn man sie bewältigen will. Zudem gilt es, die eigenen religiösen Möglichkeiten, die gegen die anderen verwendet wurden, selbstkritisch zu analysieren und sich zu ihnen zu bekennen. In dieser Deutung eines Dialogs der Religionen wird die Lösung gerade im Benennen der herrschenden Gegensätze in gegenseitige Relativierungen überführt und demzufolge wird ein verändernder Dialog erst möglich.[27]

Von dem neuen Standpunkt des Konzils aus, ging es nicht mehr ausschließlich um die Bekehrung von Menschen in unterentwickelten Regionen der Erde, sondern um die Beseitigung der Gewaltzusammenhänge von Armut und Ungerechtigkeit und nicht zuletzt auch um die Bekehrung der Kirche zu den Armen. Missionare und Missionarinnen wurden mit dem Volk solidarisch, lebten (und leben) in dessen Mitte. Sie waren und sind an diesen konkreten Orten glaubhafte und autorisierte Verkündiger/-innen des christlichen Glaubens.

Zu ihrer Glaubhaftigkeit trägt nicht zuletzt auch ihr Mut bei, die Wahrheit zu sagen, die Ordnung der Dinge zu entlarven und dies um der Menschen und um Gottes willen. Unheil wird benannt, öffentlich und unübersehbar. Der ermordete Erzbischof Óscar Arnulfo Romero gab seine Stimme den Armen und viele andere tun es auch heute noch.

22 Elmar KLINGER, *Armut*. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 45.
23 Jon SOBRINO, Option für die Armen. Geben und Bekommen, die Menschheit vermenschlichen, in: Arnd BÜNKER/Ludger WECKEL (Hg.), *»ihr werdet meine Zeugen sein«*. Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg/Basel/Wien 2005, 111-126, 120.
24 Vgl. Josef SINKOVITS/Ulrich WINKLER (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen*. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (Salzburger Theologische Studien 28), Innsbruck/Wien 2007.
25 Vgl. Robert SCHREITER, Religion als Quelle und Werkzeug der Versöhnung, in: *Concilium* 39 (2003) 5, 619-627.
26 Vgl. SANDER, Gott (wie Anm. 10), 64.
27 Vgl. ebd.
28 SOBRINO, Option (wie Anm. 23), 121.
29 Michel FOUCAULT, *Der Mut zur Wahrheit*. Die Regierung des Selbst und der anderen II, Vorlesungen am Collège de France 1983/84, Berlin 2010, 32.
30 An dieser Stelle sei exemplarisch auf das Wirken von Bischof Erwin Kräutler hingewiesen, der sich gegen das Staudammprojekt Belo Monte am Rio Xingu einsetzt, das bei seiner Realisierung gravierende Folgen für Mensch und Natur nach sich ziehen würde und der im Dezember 2010 mit dem Alternativen Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde.
31 Vgl. Ulrich LAEPPLE/Volker ROSCHKE (Hg.), *Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche*, Neukirchen-Vluyn 2007.
32 Vgl. BÜNKER, Scham (wie Anm. 12).

»In dem seine Worte die Wahrheit sagten, verteidigte er die Armen, denn eines zeigt die Geschichte sehr deutlich: Die Wahrheit ist an der Seite der Armen. Inmitten von Straflosigkeit, Korruption und Lüge ist es oftmals das Einzige, was die Armen an ihrer Seite haben, die Wahrheit. [...] Die Prophetie, das Wort, die Wahrheit sagen, dass ist wesentlich innerhalb einer Option für die Armen.«[28]

Hinter der Wahrheit, die hier gesprochen wird, steht Gott. Er ist es, auf den sich Prophet/-innen beziehen. Von ihm lassen sie sich in die Pflicht nehmen. »Der Prophet spricht per definitionem nicht in seinem eigenen Namen. Er spricht für eine andere Stimme, sein Mund dient als Sprachrohr für eine Stimme, die von anderswoher spricht. Der Prophet gibt ein Wort weiter, das im allgemeinen das Wort Gottes ist. Er bringt eine gegliederte Rede hervor, die nicht seine eigene ist. Er richtet eine Wahrheit an die Menschen, die nicht seine eigene ist. Er richtet eine Wahrheit an die Menschen, die von anderswoher kommt.«[29]

Missionar/-innen sind in diesem Sinne wirkliche Prophet/-innen, denn sie bringen prekäre, tabuisierte, verdrängte Zusammenhänge ins Wort. Sie konfrontieren mit Macht und Ohnmacht, Vertuschung und Verzweiflung, Not und Angst. Sie benennen Realitäten, denen nicht länger ausgewichen werden kann, die aber in der Regel weder gehört noch gesehen werden sollen.[30] Sie entlarven gesellschaftliche Bereiche und Strukturen und zeigen auf, wie Menschen miteinander umgehen. Sie legen vorhandene und beschämende Muster frei und entzaubern damit Wirklichkeit. Sie sind gesellschaftliches und (manchmal auch) kirchliches Störpotenzial. Aber sie tun es nicht um ihrer selbst willen, sondern im Dienst des Reiches Gottes.

2 Wodurch hat der christliche Glaube die Autorität, dass er andere überzeugen kann?

Angesichts der Tatsache, dass fremde Kulturen und Religionen in der eigenen Nachbarschaft anzutreffen sind und es zunehmend in deutschsprachigen Kontexten der Fall ist, dass Menschen keiner Religion angehören, ist das Thema der Mission auch hierzulande eine echte Herausforderung und Zumutung.[31] Dies liegt nicht zuletzt auch an der bedrängenden Geschichte der Kirche mit ihrer Mission.[32] Es ist eine Tatsache, Mission klingt in den Ohren vieler Menschen, auch unter Christ/-innen, nicht wirklich gut. Daran ändert auch das freimütige Sprechen über Mission in anderen gesellschaftlichen Bereichen oder von Kirchenoberen nichts. Zu schwer wiegen Versagen und Intoleranz der vergangenen Epochen. Intolerant und fanatisch will aber keiner/keine sein. Insofern tut sich hier ein pastorales Problem auf. Denn das, was Vergangenheit ist, wird unweigerlich mit der Gegenwart in Verbindung gebracht und die Theologie, die inzwischen ganz andere Konzeptionen von Mission entwickelt hat, ist den wenigsten bekannt. Ein Vermittlungsproblem wird offenbar. Zu beheben ist dies wohl nur in einem offenen und selbstkritischen Prozess über die lauernden Gefahren der Gewalt in religiösen Zusammenhängen und in der Vermittlung der inzwischen eingetretenen Fortschritte im Bereich der Theologie. Das bedeutet, von den Anstrengungen zu sprechen, die es bedeutet (hat), die Gewalt in der eigenen Religion zu zähmen. Zugleich gilt es, die eigenen Schwächen, die tatsächlich vorhanden sind, zu sehen und zu benennen. Daneben ist die Aufmerksamkeit auch auf die eigenen Stärken, die ebenfalls vorhanden sind, zu lenken, in dem man konkrete Orte und Personen in den Blick nimmt. An diesen Orten gehen Menschen Wagnisse ein und dies, weil ihnen die Lebensumstände anderer Menschen nicht egal sind. Missionar/-innen (riskierten) riskieren auch heute viel. Heimat wird aufgegeben, fremde Welten sind zu

erschließen und die Begegnungen stellen oftmals eigene Gewissheiten und Positionen in Frage. Der notwendige Ortswechsel führt nicht selten auch die eigenen Ideale, Lösungsmuster, Strategien und Erwartungen ad absurdum, denn der andere Ort ist unerwartet anders. Auf diesen anderen Ort gilt es sich einzulassen und den Mut zu haben, dass das eigene Denken und Handeln relativiert und verändert werden kann.[33] Missionar/-innen lassen sich auf Orte ein, sehen Realitäten ins Auge und sie erkennen die Autorität des anderen Ortes an. Diese neuen Orte sind es, die etwas zu sagen haben und Neues lehren. Und an ihnen muss sich erst erweisen, was der eigene Glaube bei der Lösung von Problemen zu leisten überhaupt in der Lage ist. Das, was man zu sagen hat, ergibt sich aus der Begegnung mit denen, denen etwas gesagt werden soll. Wer dieser Tatsache nicht ausweicht, kann Autorität erlangen. Das alles ist nicht leicht. Wer seine Autorität in die Wagschale wirft, riskiert sie zu verlieren, aber ohne dieses Wagnis wäre sie schon verloren. Es führt also nichts an dem risikoreichen Weg vorbei. Das macht Mission aus: Sie riskiert zu verlieren. Tut sie es aber nicht, verliert sie ihre Mission. Im Kontext von Mission geht es um Worte und Zeichen, die die Erfahrung mit Gott ermöglichen sollen. In diesem Zusammenhang hat Matthias Sellman Dimensionen missionarischer Begegnung in deutschsprachigen Kontexten herausgearbeitet, die auch ich für grundlegend halte:[34]

2.1 Adressat/-innengenauigkeit[35]

Dies bedeutet zu wissen, dass die Menschen unterschiedlich sind und individuell beachtet werden wollen. In der Adressatengenauigkeit wird das besondere Interesse an Menschen in konkreten Kontexten zum Ausdruck gebracht. Es geht um ein Interesse das fragt: »Wer bist Du?«[36]

2.2 »Hingabe«[37]

Missionarische Pastoral denkt nicht in Strukturen und Finanzplänen, sie setzt auf Risiko und Wagnis, weil sie an das Reich Gottes glaubt. D. h. es geht um die »Hingabe von Menschen, die bestimmte Zustände einfach nicht akzeptieren und daher ändern wollen.«[38] Solche Menschen erledigen mehr als nur pflichtbewusst ihre Aufgabe. Und zugleich steckt in dieser Dimension die immer wieder neu zu stellende Frage nach der eigenen Motivation. »Woher beziehe ich meine Power?«[39]

33 Ein beredtes Beispiel für einen solchen spirituellen und theologischen Ortswechsel ist Óscar Arnulfo Romero.
34 Matthias SELLMANN, Wer Missionare senden will, der muss sie auch schulen. Zum Nutzen von Milieustudien für die Zukunftspastoral, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 117 (2008) 10, 15-19.
35 Vgl. ebd., 16.
36 Ebd.
37 Ebd., 17.
38 Ebd.
39 Ebd.
40 Vgl. ebd., 16.
41 Ebd., 17.
42 Ebd., 16.
43 Ebd.
44 Ebd., 15.
45 Ebd., 16.
46 Ebd.
47 Ebd.
48 Vgl. ebd., 16.
49 Ebd.
50 Vgl. Carsten WIPPERMANN / Isabel DE MAGALHAES, *Zielgruppen-Handbuch*. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus®2005. Eine qualitative Studie des Instituts Sinus Sociovision zur Unterstützung der publizistischen und pastoralen Arbeit der Katholischen Kirche in Deutschland im Auftrag der Mediendienstleistung GmbH und der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle, Heidelberg 2005; Vgl. Michael M. EBERTZ/Bernhard WUNDER (Hg.), *Milieupraxis*. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009.
51 Vgl. Rainer BUCHER, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich? in: Rainer BUCHER (Hg), *Die Provokation der Krise*. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 30-44, 31.
52 Ebd., 40.
53 Vgl. Hildegard WUSTMANS, »Anders-Orte« Jugendkirchen. Neue Orte in der Pastoral, in: *Diakonia* 38 (2007) 1, 65-71.

2.3 Glaubwürdigkeit[40]

Hier geht es darum, in Kommunikationssituationen überzeugend Rede und Antwort zu stehen. Diese Dimension stellt die Frage nach der Person des Missionars/der Missionarin: »Als wer trete ich den Menschen gegenüber? Bin ich glaubwürdig?«[41]

2.4 »Priorität«[42]

Im Rahmen dieser Dimension geht es darum zu verdeutlichen, wofür Christ/-innen stehen. Missionar/-innen wissen wofür sie stehen und weswegen sie Wagnisse eingehen. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als den Inhalt missionarischer Rede: »Über was spreche ich zu Dir?«[43]

2.5 »Kompetenz«[44]

Diese Dimension zielt auf das Tun. Sie beschreibt das Selbstbewusstsein, Lösungen für Lebensfragen anbieten zu können. Und zugleich wird die Frage nach der Kompetenz auch zu einer Frage nach dem Angebot: »Wer erwartet welche Dienstleistung von der Kirche?«[45]

2.6 »Organisation«[46]

Bei dieser Dimension geht es darum zu verdeutlichen, wer hinter den Angeboten steht und dass es sich dabei um eine Gruppe handelt, die ein echtes Interesse an Menschen hat: »Wie und was können wir als Missionare von Euch lernen?«[47]

2.7 Verlässlichkeit[48]

In dieser Dimension geht es um die Sozialformen oder anders formuliert, um Orte missionarischer Pastoral. Es geht um Begegnungs- und Erlebnisräume, um Kontakte über eine Tagesaktualität hinaus. Damit ist die Frage nach kirchlichen Gemeinschaftsformen gestellt: »Welche Form von kirchlicher Gemeinschaft entspricht Dir?«[49]

Wo diese Dimensionen berücksichtigt werden, wird der Ortswechsel der Kirche zu Menschen konkret, fassbar und anschaulich. Eine solche pastorale Konzeption steht entschieden dafür, den Menschen ohne Ressentiment zu begegnen. Sie setzt bei ihren Fragen und Stärken an und bei den Stärken der Welten, in denen sie ihnen begegnet. Dazu braucht es den Mut, Wagnisse einzugehen. Deutlich wird dies z. B. in der Sinus-Milieu-Studie®, die der katholischen Kirche in Deutschland viele unbekannte Orte geoffenbart hat und pastorale, nicht zuletzt auch missionarische Konsequenzen in Bezug auf Milieus fordert.[50]

Mission stand und steht immer vor der Herausforderung von konkreten Orten. Es geht um die Verkündigung in Wort und Tat in der Welt von heute.[51] Dies bedeutet, dass sie anhaltend versuchen muss, Sinn und Bedeutung des Evangeliums aus der Perspektive der anderen zu entdecken.[52] Es genügt nicht, alte Formeln zu wiederholen, denn diese verstehen immer weniger. Vielmehr geht es darum, das Risiko einzugehen, Orte freizugeben und sich in ihrer Ausgestaltung Milieus zu öffnen. Ein Beispiel für solche gelungenen Öffnungen sind Jugendkirchen.[53] Sie versuchen den Brückenschlag zwischen Kirche und Jugendkultur. Basis dieses Brückenschlags ist die Überlassung des Kirchenraumes, der von Jugendlichen gestaltet und belebt wird. So werden in den Jugendkirchen Ausschließungen

von Kirche und Jugendlichen überwunden und bereichernde, kritische und vitalisierende Begegnungen werden möglich.

Zugleich fördert eine missionarische Pastoral die Suche nach neuen Orten. Als ein Beispiel für das Aufsuchen neuer Orte kann hier das Meditationsprojekt in den Carolus Thermen in Aachen angeführt werden. Ein ehrenamtliches Meditationsteam bietet seit nunmehr 10 Jahren Meditationen für Thermenbesucher/-innen an.[54] Die Carolus Thermen in Aachen wurden vom Deutschen Wellnessverband mit dem Prädikat »Exzellent« ausgezeichnet und in der Begründung werden auch die Meditationsangebote ausdrücklich angesprochen.[55]

Wo konkret, hingebungsvoll, glaubwürdig, entschieden und verlässlich gearbeitet und der Mut zum Risiko nicht gescheut wird, entstehen Orte mit Ausstrahlungskraft, die auch heute noch andere ansprechen und begeistern können und an denen Kirche Autorität gewinnen kann – in Übersee und hier unter uns.

Zusammenfassung

Mission ist (wieder) ein Thema. Damit sind für die Autorin zwei zentrale Fragestellungen verbunden: 1. Was lehren einen die anderen in Sachen der eigenen Überzeugungen? 2. Wodurch hat der christliche Glaube die Autorität, dass er andere überzeugen kann? Die erste Frage ist von allgemeiner und praktischer Relevanz, weil inzwischen die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen vor der eigenen Haustüre stattfindet. Um dieser Herausforderungen positiv begegnen zu können, bieten die Ansätze des II. Vatikanischen Konzils wichtige Hinweise. In Bezug auf die zweite Fragestellung wird hervorgehoben, dass wer Autorität gewinnen will, diese riskieren muss. Dies geschieht dann, wenn konkret, hingebungsvoll, glaubwürdig, entschieden und verlässlich gearbeitet wird und man den Mut hat, sich an unbekannte Orte zu wagen.

Abstract

Mission is (once again) a topic. The author sees two central questions connected to this: 1. What do other people teach one in the matter of one's own convictions? 2. By what means does Christian faith have the authority that makes it possible for it to convince others? The first question is of general and practical relevance since the encounter with other cultures and religions now occurs on one's own doorstep. The approaches of the Second Vatican Council provide important advice so that one can meet these challenges in a positive way. With respect to the second question the article emphasizes that whoever wants to acquire authority has to risk it. This happens when one works concretely, devotedly, credibly, decisively and reliably and when one has the courage to venture into unknown places.

54 Vgl. Barbara BAUMANN, »Sei gut zu deinem Leib, damit deine Seele Lust hat, darin zu wohnen« (Teresa von Avila). Die Meditationen in den Carolus Thermen, Aachen, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009) 2, 100-104.

55 Vgl. http://www.wellnessbase.de/2010/09/carolus-thermen-bad-aachen-%e2%80%93-aachen/ (8. Januar 2011).

From »mission« to »new evangelization«

The Origins of a Challenging Concept

by John F. Gorski

On June 30, 2010, Pope Benedict XVI made a surprising announcement, that he had decided to establish a new Dicastery (Department) in the Vatican Curia, a »Pontifical Council for Promotion of the New Evangelization«. On September 21 he issued a *Motu Proprio* formalizing its existence and named theologian-Archbishop Salvatore Fisichella as its first President. It was surprising because the present occupant of the Chair of Peter was on record as having called for the number of Curial offices to be reduced rather than increased. Moreover His Holiness just announced on October 24 at the conclusion of the Mid-East Synod that »The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith« would be the topic of the next world-wide Assembly of the Synod of Bishops in 2012. What exactly is the »New Evangelization« that this new Vatican office is to promote? What are the origins of this concept? How did it develop? How does it affect the Catholic Church's worldwide missionary activity?

1 Evangelizing all peoples: a permanent concern with different names

Ever since the risen Lord sent out his disciples to make disciples of all nations, the Catholic Church has engaged in what we now call »missionary activity«, the evangelization of those who do not yet know Christ so that local Churches could come to birth in their midst. But the way we speak of this activity has changed over the centuries. In fact for about 15 centuries the word »mission« was not used to refer to this activity. Also, the New Testament speaks of evangelizing or announcing the Gospel, but the noun »evangelization« began to be used by Catholics only about 50 years ago. In order to understand the term »new evangelization«, we have to understand first how the concept of »mission« has evolved, for it was in the context of clarifying the meaning of mission that Pope John Paul II officially introduced the concept of »new evangelization« into the Catholic Church's vocabulary.

We can trace the development of the term, starting with the Second Vatican Council. When the Council centered mission on the evangelization of peoples rather than the geographical expansion of the Church, it brought about a transition from territorial to a situational idea of mission. How human groups relate to Christ in their concrete historical situations became more important than whether they lived in »mission lands«. Paul VI gave great importance to evangelization as being the fundamental task of the Church, and Latin America's Puebla Conference called for a »new evangelization« of human groups in new cultural situations. John Paul II made this a major concern in his teaching ministry. I'll describe what I have witnessed in the past 40 years, accompanying Latin American bishops in their efforts to make the continent's Church truly »missionary«. I realize that others may offer other perspectives. What is important is appreciating what the »new evangelization« means and calls for. Understanding the origins of the concept may be of some help.

2 The modern meaning of »mission«

The word »mission« in its modern sense apparently goes back to St. Ignatius of Loyola in the 16th century. By the fourth »vow of the mission«, certain Jesuits were sent to non-Christian lands (or to countries lost to Catholicism during the Protestant Reformation) as agents vested with the authority of the pope to propagate the Catholic faith. Those sent soon came to be called »missionaries« and the places they were sent, »missions«.

3 The »missions« as a geographical and juridical term

Historically, since the 16th century the concept of »the missions« was closely associated with the practice of European (and later American) colonialism. The idea supposed that the »established churches« of Western Europe had a duty to transplant their form of Christendom to the previously non-Christianized nations colonized by their countries. It implied the superiority of the old Christendom and the inferiority of the peoples colonized. The religious mission was normally combined with the secular enterprise of »civilizing« these peoples, in other words, transplanting Western cultural models. Thus the term »mission« came to mean the complex of activities by which the western ecclesiastical system was extended all over the world.

According to the jurisprudence in force when Catholic Christianity came to America and parts of Africa and Asia in the 15th and 16th centuries, the pope had direct authority over all peoples not yet embraced by Christendom, that is, subject to Christian authorities. It was assumed that he could delegate his powers to a secular power, as in the case of the *Patronato* conceded to the kings of Spain and Portugal. When in the 19th century these empires were weakened and new colonial powers came to control what we often call the »Third World« (Africa, Asia, Latin America and the Pacific islands), the pope delegated his authority to the Congregation of Propaganda Fide (now called »for the Evangelization of Peoples«), which entrusted not-yet-Christianized territories to religious congregations or missionary institutes and delegated them to convert their inhabitants to Christianity and to »plant the Church« there (as Apostolic Prefectures or Vicariates). Thus »the missions« were generally identified with territories subject to the authority of Propaganda Fide.

4 The limitations of the geographical and juridical idea of mission

In the first place, this way of seeing things supposed that human groups needed missionary activity simply because they lived in certain geographical areas. It likewise implied that people who lived in Europe and North America (and more recently, in countries like Australia) simply needed ordinary pastoral attention, teaching doctrine and administering the sacraments to those who already were Catholic.

Theologically also, this geographical and juridical concept of »the missions« had some serious limitations. Conversion was often seen as the change of religion rather than an encounter with the living Christ and discipleship. The overt objective was really »Christianization« rather than evangelization: the incorporation of more and more peoples into a socio-political and religious entity called »Christendom«. The »missions« were the responsibility of the »missionaries«. It was not imagined that the entire Church is missionary by its nature or that all the faithful – bishops, priests, religious and laypeople – share in this missionary responsibility.

When the Latin American Church started to become actively missionary after the Council, the geographical and juridical criteria for defining mission were criticized as being seriously inadequate. For over 90% of those in need of a primary evangelization (mostly Native American peoples and African Americans) did not live in the »Propaganda territories« but in established dioceses. It was realized that people need missionary activity not because of they live in a certain type of ecclesiastical jurisdiction or territory but because they have not yet been evangelized in their cultural identity. The deficiencies of defining mission primarily by geography led to a »situational« view of mission. But first we'll take a look at how the concept of »evangelization« came to complement that of »mission« in contemporary Catholic thinking.

5 Catholic theology rediscovers evangelization

The New Testament frequently uses the noun »Gospel« and the verb »evangelize« [or »announce the Gospel«]. In the 18th century, when some Protestants started to recognize the importance of mission activity (during the two centuries after Luther and Calvin, Protestant churches did not send missionaries), they coined the noun »evangelization«. Until 1955 this word is scarcely found in Catholic theological literature; since it was a »Protestant term« it was simply avoided. It was rediscovered in the Catholic catechetical renewal of the 1950's and 60's which emphasized that the teaching of the faith should have a »kerygmatic« dynamic, one that emphasized the »good news« of the Gospel. At that time, evangelization was distinguished from catechesis. Evangelization was considered the first proclamation of the good news, and catechesis, the progressive formation in the faith of those who were already evangelized. In Asia, some missionaries and missiologists even spoke of a process of »pre-evangelization«, an announcing of how non-Christians are prepared for the explicit Gospel message. Thus the word »evangelization« was ready to be used in the Second Vatican Council forty years ago. In the documents of the Council the words »evangelization« and »evangelize« are used most frequently in the Decree on missionary activity, *Ad Gentes*, and normally in the sense of a first announcing of the Gospel to those who do not yet know Christ. We'll have more on evangelization below.

6 From »the missions« to »missionary activity«

The Council dramatically transformed the understanding of mission, although many Catholics, including bishops and priests not updated in missiology, still think and speak in preconciliar way. The document »on the missions« became the Decree »on missionary activity«. The change in terminology was not just a question of words but of concepts. The change was a costly process in the Council. The draft of that Decree had to undergo more changes than any other document of the Council, but it was finally accepted by a greater degree of unanimity than any other.

Ad Gentes in the first place affirmed that the entire Church of her very nature is missionary. In other words, mission is not just a concern of religious congregations, missionary institutes or »professional missionaries«. The juridical perspective viewed mission as an exercise of authority to submit nations to the true religion. The Council's Decree rather based the mission of the Church on the Father's loving initiative in sending his Son and the Holy Spirit to communicate divine life to humanity.

7 Missionary activity distinguished from pastoral activity

One of the most significant contributions of *Ad Gentes* was the following. Although the Decree sometimes continues to employ the phrase »the missions« in the traditional sense, it introduces a new, more dynamic concept: »missionary activity.« It is based on the conviction that the evangelizing mission of the Church is one, but it is differentiated in its exercise given the condition of the ones for whom it is directed, the different types of human groups evangelized. Thus, *Ad Gentes* number 6 distinguishes *missionary activity*, directed to the evangelization of those peoples or groups that do not yet know Christ and among which no mature local Church exists, from *pastoral activity*, directed to the on-going evangelization of those who are already Catholic. This distinction was one of the Council's »best kept secrets« until its emphatic reiteration by John Paul II in number 33 of *Redemptoris Missio*. Of course, for those who do not know this Encyclical, it is still a secret. We'll get back to this distinction below. But first we'll take a look at developments during the pontificate of Paul VI, in which the concept of »evangelization« acquired a new breadth and depth of meaning and a new importance.

8 Evangelization in the teaching of Paul VI

Ten years after the Council, in late 1974, Pope Paul VI convoked an Assembly of the Synod of Bishops to consider the different dimensions of »Evangelization in Today's World«. The pope assumed and organized the input of the Synod and communicated it to the whole Church in his Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* (1975). In it he stressed that evangelization is the specific and fundamental task of the Church. The Church exists to evangelize, to announce the Gospel. Evangelization is above all – and can never omit – the explicit announcing of the Gospel, making known the person and message of Jesus Christ. But evangelization is more; it is a complex, rich and dynamic reality that cannot be fully understood unless all of its elements are taken into account. Paul VI makes a point of not reducing evangelization to mission activity, the first announcing of Christ to those who do not yet know him. While bringing the Gospel to every sector of the human race is of great importance, Paul also insists on its penetration into every level and aspect of human life, particularly in the evangelization of culture and of cultures. This implies a transformation of scales of values, patterns of behavior, structures of relationships and ways of thinking. Evangelization is a process that starts with a witness of life and word that lead to an announcing of the Gospel and which invites the person evangelized to conversion and incorporation into an ecclesial community and sacramental life. The end result is that the one evangelized himself/herself becomes and evangelizer of others. The pope emphasizes the evangelizing responsibility of the local churches – of bishops, priests, religious and laity – in evangelization (something that was hardly taken for granted), but strangely does not speak specifically of life-long missionaries or missionary institutes.

Unfortunately *Evangelii Nuntiandi* does not give a clear definition of »evangelization«. It describes the multiple and rich elements involved in evangelization, the process involved, its effects and those responsible for it, but he does not define the term. I personally like the definition proposed in the *Instrumentum Laboris* prepared for the Synod in 1973: »Evangelization is the totality of those activities by which people are brought to participate in the mystery of Christ«. I like this definition because it reminds us that the objective of

evangelization is a personal encounter with the person of Christ, and a participation in his paschal mystery. Personal encounter with Christ implies discipleship, and discipleship implies belonging to that community of disciples which is the Church. I see this (more than the salvation of individual souls) as the objective of all evangelization and of missionary activity in particular. The Church is necessary in salvation because the historical participation in God's saving plan is of utmost importance. God wants this participation to be fully human: realized with awareness, freedom, responsibility and heartfelt joy, not alone, but with others in society and culture.

Since *Evangelii Nuntiandi* the word »evangelization« became quite popular. Catholics began to speak a lot of evangelization and called just about everything they did evangelization, even if it did not make bring people to participate in the mystery of Christ. Some missionaries and missiologists focused more on the »elements« of evangelization and on the »methods« used for doing it rather than on its theological foundations. While »evangelization« was the thing to do, a crisis arose regarding the need and urgency of missionary activity. Some considered it useful for promoting the well being of poor and oppressed peoples overseas and mutual toleration of religions and cultures, but not necessary for the salvation of persons. If not »necessary for salvation«, how could mission be urgent? The Catholic Bishops of the U.S. recognized this problem in 1986 and produced the Pastoral Letter: *To the Ends of the Earth*. In 1990, Pope John Paul II recognized the global scope of this crisis and wrote a challenging Encyclical on the permanent validity of the missionary mandate of Christ, *Redemptoris Missio*. In the following paragraphs I shall highlight only a few of his thoughts, those that help us understand what makes missionary activity specific and distinctive.

9 Pope John Paul II opens up the perspectives on missionary activity and calls for a »new evangelization« of those who are no longer Christian

John Paul II gave new energy to the conciliar concept of »missionary activity« in its specific sense, and he did this in various ways. As the Council did in *Ad Gentes* 6, the pope affirms that the Church has one evangelizing mission, but that the exercise of this is differentiated due to the different situations in which human groups find themselves. It was in this context that called for a »new evangelization« and gave it a rather clear meaning.

10 He reiterates the distinction between mission and pastoral activity

Basic to John Paul II's missiology is his emphasis on the importance of distinguishing missionary activity, oriented toward those who are beyond the visible limits of the Church, from ordinary pastoral attention to those who already find themselves in the Church. To this mission activity in its proper sense he give the name »mission *ad gentes*«, a new term popularized in Latin American missionary circles since the Puebla Conference (1979), but not yet widely used elsewhere. Here are his words as found in *Redemptoris Missio* 33:

First, there is the situation which the Church's missionary activity addresses: peoples, groups, and socio-cultural contexts in which Christ and his Gospel are not known, or

which lack Christian communities sufficiently mature to be able to incarnate the faith in their own environment and proclaim it to other groups. This is mission *ad gentes* in the proper sense of the term.

Secondly, there are Christian communities with adequate and solid ecclesial structures. They are fervent in their faith and in Christian living. They bear witness to the Gospel in their surroundings and have a sense of commitment to the universal mission. In these communities the Church carries out her pastoral activity and pastoral care.

In the years prior to *Redemptoris Missio*, only certain missionary groups and missiologists underscored this distinction between mission and pastoral activity. This distinction is still unknown to or ignored by many church leaders, theologians and even many missioners who still direct their efforts mainly to general pastoral care, the attention given to the faithful who frequent their parishes. They give so much attention to local and immediate pastoral problems, that the challenge of missionary activity in its specific sense is often ignored or postponed.

11 Between Mission and Pastoral Activity: an intermediate situation that calls for a »New Evangelization«

When John Paul II issued *Redemptoris Missio* in 1990 25 years had elapsed since the Council's mission Decree *Ad Gentes*. In that quarter century the socio-cultural and religious conditions affecting the world's peoples kept on changing, as did the Church's awareness of how these affected her evangelizing mission. The distinction between human groups that needed missionary activity and those that needed ordinary pastoral attention was valid but no longer sufficient. It is true that there still were entire peoples which did *not yet* know Christ, whose ancestral cultures were not affected by the Gospel, and that there were other groups that were evangelized and constituted as Christian communities. But there were also considerable groups that were *no longer Christians*, for whom Jesus Christ, his Gospel and his Church were of no importance. It was to these groups that John Paul pointed to in the next paragraph of *Redemptoris Missio* 33.

Thirdly, there is an intermediate situation, particularly in countries with ancient Christian roots, and occasionally in the younger Churches as well, where entire groups of the baptized have lost a living sense of the faith, or even no longer consider themselves members of the Church, and live a life far removed from Christ and his Gospel. In this case what is needed is a »new evangelization« or a »re-evangelization.«

In the decade or so after Puebla, John Paul urged a »new evangelization« particularly in the context of the Church's preparation for two events: the fifth centenary of the Gospel´s arrival in America (1492-1992) and the beginning of a new millennium (2000-2001). In the first case, the message was directed to Latin America and in the second, to a progressively secularized Europe. In the first case, the accent was on an evangelization that was »new in its ardor, in its methods and in its expression«. In the second case, its stress was on a »re-evangelization« of people who were baptized but who have grown indifferent to religion. As Pope Benedict XVI observed in his recent *Motu Propio*, John Paul II »made this urgent task a central point in his wide-reaching Magisterial teaching« and »systematically explored [it] in depth on numerous occasions«.

12 Where did John Paul II get this idea of a »new evangelization«?

As far as I can understand the ways things developed, it was John Paul's involvement in the Third General Conference of Latin American Episcopate (celebrated in Puebla, Mexico, in early 1979) shortly after his election that sharpened his focus on evangelization and gave him the words with which to speak of it.

The term »new evangelization« appeared in Latin American documents at least since 1968. In the final »Message« (N° 6) of their Second General Conference (that of Medellin), the Latin American Bishops committed themselves to »foster a new evangelization«. This was a »one-liner«. The idea was there, but it was still rather vague in its substance. I found other uses of the term »new evangelization« in 1969 and 1970 in the context of the indigenous apostolate in Latin America. I don't know if it was also used in other continents. It does not appear in Paul VI's *Evangelii Nuntiandi* (1975). I believe that it was the Latin American Church's use of the term, particularly in the Puebla Document that directly influenced John Paul.

The Puebla Document (numbers 365-367) urges the Church to concentrate on three types of »situations most in need of evangelization« (the penultimate draft called them »missionary situations«). First are the »permanent situations«, the indigenous peoples and African American populations which are yet to be evangelized in their cultural identity. Second are the »new situations that call for a new evangelization«, human groups affected by recent socio-cultural changes, such as migration, urbanization and secularization. Finally are »particularly difficult situations«, groups whose urgent need of evangelization is often postponed: university students and other young people, military, business and labor leaders as well as the world of social communications (this item came from the pre-Puebla input of Bishop Juan Gerardi of Guatemala, martyred in 1998). I believe that the paragraph of the Puebla Document that concretely shaped John Paul's thinking was N° 366 that identified »new situations that require a new Evangelization«. The pope certainly knew that page of the Document quite well, because in *Redemptoris Missio* (N° 64) he praised as exemplary the commitment of the Latin American Bishops to missionary activity beyond their frontiers formulated in N° 368.

Puebla 366 was not the result of a »spontaneous generation« during the course of the Conference. It had its own pre-history in the creative thinking of Bishop Roger Aubry CSsR (1923-2010), the one charged with drafting the text of Puebla's sub-chapter on »The Criteria for Evangelization and its Universal Dimension«. Aubry, the Vicar Apostolic of Reyes in Bolivia's Amazon area, north of La Paz, was President of the Mission Department of CELAM (the Latin American Council of Catholic Bishops) from late 1974 to early 1979. Since its inception in 1966 this Department had been committed to the specific evangelization of the continent's indigenous peoples and the need to go beyond inadequate territorial criteria for determining what is »mission« in the specific sense. Central to the Department's vision was the concept of »missionary situations« among human groups barely evangelized in their cultural identity. Aubry brought this line of thought to a new level and developed the concept of »new missionary situations«.

Aubry, perhaps more than anyone else, contributed to shaping a Latin American theology of mission with its own accents and to the missionary commitment of the continent's episcopate. His profoundly biblical theology, formed by his mentor, François Xavier Durrwell, was centered on the paschal mystery and further shaped by the Council's *Ad Gentes*. His reading of that Decree confirmed his conviction, born his

understanding of the paschal mystery, that the Church is missionary by her very nature. He reiterated the importance given in *Ad Gentes* 6 to the distinction between missionary activity and ordinary pastoral activity. In the sixth paragraph of that number, these words caught his attention:

Moreover, the groups among which the Church dwells are often radically changed, for one reason or other, so that an entirely new set of circumstances may arise. Then the Church must deliberate whether these conditions might again call for her missionary activity.

Here the Council affirmed that changed conditions, even among previously evangelized human groups, may call for new missionary activity in the specific sense. Aubry was invited to address Latin America's National Directors of the Pontifical Mission Societies in Sao Paulo in January, 1976. In that talk, describing »where is mission?« he called attention to this text, ignored by most other commentators on *Ad Gentes*. This was the origin of the concept of »new missionary situations« that would enter into the reflections of the CELAM Mission Department in the years before Puebla. It would become the substance of Puebla N° 366, which affirmed that new missionary situations called for a »new evangelization«. I believe that this is the text that gave John Paul II the language with which to speak of the need for a specifically original evangelization of those affected by changing socio-cultural situations.

13 John Paul's other approach to new missionary situations: non territorial »spheres of mission«

The cultural identity of those who are served by missionary activity is implicit in the Council. John Paul II makes it explicit (RMis 34). The pontiff calls attention not only to traditional cultures but also to new socio-cultural situations. He speaks of three »spheres of mission«, territorial, social and cultural (RMis 37). What is interesting is that he considers these not only challenges to evangelization in general, but to mission *ad gentes* in its proper sense.

For John Paul, missionary activity can no longer be limited to the first announcement of the Gospel to peoples *not yet evangelized* in and from their cultural identity. This *territorial sphere* of missionary activity is still extensive. It encompasses two-thirds of humanity or more than four billion people, mainly, but not exclusively, in Africa and Asia. The pope admits that this situation exists also in traditionally Christian regions, like Latin America (consider the urgent missionary situation of so many indigenous peoples and Afro-American and Asian American populations, perhaps one third of the continent's inhabitants).

Whereas the territorial sphere is perduring, related to people with centuries-old religions and cultures, these are new situations, one »social« and the other »cultural«. The distinction I see is this. The »social sphere« refers to new ways of living together or of structuring relationships among human groups. The »cultural sphere« refers to new value systems and new ways of thinking.

The first non-geographical sphere that demands missionary activity is that which pertains to new *social* worlds and realities. It is the situation of those human groups involved in the phenomena of urbanization and migration, and particularly the new cultures of the poor, the marginalized and of youth. John Paul even dares to affirm that big cities should be »the privileged places« of *ad gentes* mission today.

The third sphere of *ad gentes* mission, and the second non-territorial sphere, are the *cultural areas or modern »Areopagi«*, toward which the Church's missionary activity should be directed. A modern »Areopagus« (a public meeting place) is the world of social communi-

cation, which shapes and diffuses new modern and post-modern cultural models. Another »Areopagus« of the modern world is constituted by the phenomena of generalized awareness (John XXIII and *Gaudium et Spes* call them »signs of the times«) regarding human rights, promotion of women and children, integrity of creation, and the culture of politics, economics and scientific investigation.

In the teaching of John Paul II, all of these human situations or »spheres of mission«, whether historic-geographical or socio-cultural, demand *ad gentes* missionary activity. The traditional territorial sphere refers broadly to *traditional cultures*, the peoples of Africa and Asia and the culturally non-Western populations of America, perhaps somewhat »Christianized« historically, but hardly evangelized. The new, non-geographical spheres, the social and cultural spheres, refer to *new cultures* or new cultural situations. All of these require the attention and response of the missionary Church.

14 Two ways of speaking of mission in new socio-cultural situations

I believe that Pope John Paul II, in an effort to urge new form of missionary activity toward those distanced from the Church because of new socio-cultural and religious situations, uses two original ways if speaking: the »new evangelization« of RMis number 33 and the »new spheres« of mission or »modern Areopagi« in number 37. While *ad gentes* mission is directed to those who are »not yet evangelized« in their traditional culture or new cultural situation, there is another situation, that of those who are »no longer Christians«, for whom a »new evangelization« is necessary. These are entire groups of baptized people in the countries of ancient Christendom for whom Jesus is not really important, who maintain their distance from the Church and have lost the living sense of Christian faith.

15 »New Evangelization«: a dimension of mission activity in the strict sense

Does this new evangelization of the dechristianized qualify as missionary activity *in its specific sense*? It certainly does not fit into the category of ordinary pastoral activity to the faithful who belong to mature ecclesial communities and who are already committed to universal mission. Missionary activity in the specific sense is an evangelization of human groups among whom Christ and his Gospel are not known and who do not belong to the visible Church. Some of these groups are »not yet Christians«. Others are »no longer Christians. Because of this many of us Latin American missiologists are convinced that the »new evangelization« of Pope John Paul II is a form of missionary activity in the specific sense.

16 Why a department of the Vatican to promote the »new evangelization«?

If the »new evangelization« is a dimension of *ad gentes* missionary activity, why is it necessary or opportune to create a new department in the Roman curia dedicated to this problematic? After all, we know that the Congregation for the Evangelization of Peoples,

traditionally known as »Propaganda Fide«, already exists, and has existed for almost 500 years. Here I offer some very personal opinions. I have no way of knowing whether they correspond to the thought of the Holy Father. As a former National Director of the Pontifical Mission Societies in Bolivia (1985-89) and as Past President of the International Association of Catholic Missiologists (2000-2004), I have had a limited experience of dealing with that missionary dicastery. Obviously my observations are rather superficial, generalized and subject to nuancing or correction.

What I have observed is that Propaganda Fide has existed principally to supervise the ecclesiastical organization and operations of the so-called »mission territories«. Its scope of action is vast, embracing two-thirds of humanity. It extends to dozens of Apostolic Vicariates and Prefectures in certain geographical areas (such as Latin America and the Middle East) as well as over a thousand missionary jurisdictions elevated to the category of dioceses and archdioceses in Africa, Asia and Oceania. The nature of its task seems to be mostly juridical (e. g. the naming of bishops in these jurisdictions) and economical (the financing of the operations of the Church in these areas). The Congregation has inherited an inevitable historical and structural burden. I believe it would be unrealistic to expect that it re-orientate itself to attend to the challenges presented by the multitude of »new missionary situations« that are not territorial but rather social and cultural.

On the other hand, I have been able to observe that the new departments of the Holy See created principally after Vatican II, the »Pontifical Councils« are more agile and better equipped to attend to the challenges in their particular field of apostolate. I have had direct operative relations with the Pontifical Councils for Promoting Christian Unity and for Interreligious Dialogue and indirect or occasional contacts with the Councils for the Laity, Cultures and Justice and Peace. I have observed that the Presidents, Secretaries and »staff people« of these Councils are chosen for their academic preparation and competency in the specialization of the department.

I believe that the Holy Father, concerned about the multiple »new missionary situations« that call for a »new evangelization«, has considered it opportune to create a new Pontifical Council charged with responding to this challenge. Archbishop Fisichella is surely supercompetent as a theologian and educator. The cardinals and bishops already named as members of the Council seem to be quality people. Surely the staff people will be chosen for their competency in the field of evangelization.

We know that Benedict XVI, like his predecessor, John Paul II, has shown in his teaching ministry a particular concern for the re-evangelization of dechristianized human groups in Europe. But should the call for a »new evangelization« be limited to that continent? Is a new department of the Vatican to be created for the needs of one continent? At present over 60% of the world's Catholics live in Latin America, Africa and Asia. In these continents the challenges presented by pentecostalism, the encounter with new and traditional cultures and the dialogue with other religions are greater challenges than dechristianization. John Paul II obviously was not thinking of limiting his concern for the »new evangelization« to the continent of Europe. In the 1980's he calling for a »new evangelization« in Latin America, »new in its ardor, in its methods and in its expression«. After giving a specific definition to the term in number 33 his mission Encyclical, *Redemptoris Missio* (see above), he insisted that »new evangelization« be one of the three guiding themes of the IV General Conference of the Latin American Episcopate (Santo Domingo, 1992). Obviously he did not have the intention of limiting it to Europe or to the phenomenon of dechristianization.

17 Conclusion

I have tried to show in these pages my belief that the idea of the »new evangelization« had its origins in Latin American missiological reflection, and that the use of the term in Puebla was a decisive influence on the thinking of John Paul II. I have been a witness of the process in which all of this happened. I hope that these observations and reflections may be of some use to some of my sisters and brothers in Church as the new Pontifical Council to Promote the New Evangelization is being set up. Surely this reality will have some resonance or repercussion in the life of or local Churches and Episcopal Conferences.

Zusammenfassung
Der Beitrag zeigt auf, dass das Konzept einer »Neuevangelisierung« seine Wurzeln (mit Roger Aubry) in Lateinamerika hat und von dort aus über Puebla (1979) Johannes Paul II. und später Benedikt XVI. erreicht hat. Am 30. Juni 2010 gipfelte diese Entwicklung, die letzendlich in einem engen Bezug zum II. Vatikanum und dessen Missionsdekret *Ad Gentes* steht, in der Errichtung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Neuevangelisierung durch den jetzigen Papst.

Abstract
The article shows that the concept of a »new evangelization« has its roots (with Roger Aubry) in Latin America from where it reached John Paul II and later Benedict XVI through Puebla (1979). This development, which in the end is closely related to the Second Vatican Council and its Decree on the Mission Activity of the Church, Ad Gentes, culminated in the establishment of the Pontifical Council for Promotion of the New Evangelization by the current pope on June 30, 2010.

Mission und Ethnologie

Die Rolle des Anthropos Instituts der SVD

von Joachim G. Piepke

1 Ethnologie als Grundlagenforschung für Missionare und Missiologen

Eine Ordensgemeinschaft wie die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD), die sich seit über 100 Jahren wissenschaftlich der Ethnologie, Linguistik und Religionswissenschaft widmet, scheint auf den ersten Blick exotisch zu sein. Die Sorge um diese Grundlagenforschung, die für die Aufgabe der Evangelisierung als notwendige Voraussetzung gesehen wird, erforderte und erfordert immer noch große Investitionen in finanzieller wie personeller Hinsicht. P. Arnold Janssen, der Gründer der Gesellschaft, hielt von Anfang an an diesen Aktivitäten hartnäckig fest, aus denen in der Folgezeit die *Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde – Anthropos* sowie das *Anthropos Institut* hervorgingen. Schon bald nach seinem Tod 1909 erhoben sich lautstark kritische Stimmen. P. Wilhelm Schmidt, der Gründer der Zeitschrift und des Instituts, sah sich 1911 gezwungen, auf die Reklamationen des Nachfolgers Janssens als Generalsuperior, P. Nikolaus Blum, hinsichtlich der mangelnden Einkünfte durch die Wissenschaftler des *Anthropos*, ihre eigene Arbeit mitzufinanzieren, zu antworten: »Überblicke ich die ganze Bedeutung unsrer Tätigkeit, so kann ich es aus diesem Grunde schon prinzipiell nicht zugeben, daß wir auf ein so hohes materielles Erträgnis noch verpflichtet werden sollen. Ich meine, das dürfte aber auch deshalb nicht geschehen, weil unserer Gesellschaft in ihrer Regel ja doch ausdrücklich der Betrieb der Wissenschaft als Aufgabe gestellt ist. Wenn nun aber Hochwürdigster P. Generalsuperior sich bei wirklich wissenschaftlichen Betrieben, Zeitschriften und dgl. etwas erkundigen werden, so werden Sie überall es als selbstverständlich vorausgesetzt finden, daß wirklich wissenschaftliche Werke keinen materiellen Nutzen bringen können. Wenn unsre Genossenschaft aber nun wirklich ihrer Regel nachkommen will, so darf sie nicht verlangen, dass dieser Zweig ihrer Tätigkeit ihr materiellen Nutzen bringt. Sie wird sich mit dem idealen genügen müssen, der, wie ich gezeigt zu haben glaube, groß genug ist, daß sie sich dabei auch wohl vollkommen beruhigen kann.«[1]

Nikolaus Blum bemerkte dazu Folgendes in seinem Tagebuch: »P. W. Schmidt ist ungehalten über die Schwierigkeiten wegen des Anthropos. Der Anthropos ist ein Kreuz und wird ein Kreuz bleiben für die SVD. Das Wort ›Wissenschaft‹ lautet so schön, aber

1 Karl Josef RIVINIUS, *Im Dienst der Mission und der Wissenschaft*. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift »Anthropos«, Freiburg/Schweiz 2005, 259.
2 Nikolaus BLUM, *Tagebuch*, vol. II, fol. 551 (zit. in ebd., 259-260, Anm. 4).
3 AG/SVD, Aktenordner 66/1 (Aktenordner 1909-1926): Anthropos (zit. in ebd., 260 Anm. 4).
4 *Brockhaus Enzyklopädie*, Grundlagenforschung, Bd. 9, Mannheim [19]1989, 224.
5 *Brockhaus Enzyklopädie*, Forschung, Bd. 7, Mannheim [19]1988, 468.
6 *Statuten des Anthropos Instituts St. Augustin*, Sankt Augustin 2006, 2.

es enttäuscht rundum.«[2] Und P. Hubert Hansen, Rektor des Missionshauses St. Gabriel in Mödling bei Wien, bemerkte 1911 in seinem Rechenschaftsbericht über den Anthropos: »P. Schmidt, der ›zu viel wissenschaftlichen Idealismus‹ habe, scheine sich von der wissenschaftlichen Betätigung der Missionare zuviel zu versprechen. Die Missionare sollten doch ›im allgemeinen an erster Stelle direkt Seelen rettende Apostel‹ sein.«[3] Man sieht daran, dass die Kritik an der ethnologischen Wissenschaft, sie bringe keinen finanziellen Gewinn und keinen unmittelbaren und sichtbaren Nutzen weder für eine missionarische Gesellschaft noch für die Missionare selber, von langer Hand ist und bis heute eine Konstante darstellt.

Trotz aller internen und externen Schwierigkeiten widmet sich das *Anthropos Institut* bis heute der ethnologischen Grundlagenforschung. Grundlagenforschung wird definiert als »die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem systematischen und methodischen Fundament einer wissenschaftlichen Disziplin«,[4] eine Forschung, »die sich mit der Überprüfung und der Vervollkommnung der Erkenntnisgrundlagen und Theorien einer Wissenschaft befasst.«[5] Die Ethnologie befasst sich mit der Erforschung der Kulturen, der Sprachen und der Religionen der Völker und Stammesgruppen. Im Kontext einer missionarischen Gesellschaft wie die der SVD versucht sie nicht in erster Linie neue ethnologische Theorien zu entwickeln, sondern befasst sich mit den Kulturen und Religionen speziell unter dem Aspekt des Dialogs, der heute eine der hauptsächlichen Aufgaben der universalen Kirche sein sollte.

Die Wissenschaft, die dabei auf dem Prüfstand steht, ist die Missionswissenschaft, die sich innerhalb der theologischen Disziplinen speziell mit den theoretischen Vorgaben der christlichen Mission und den Methoden der Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern befasst. Um auf wissenschaftliche Weise dieses Ziel erreichen zu können, muss sich die Missionswissenschaft notwendigerweise auf die empirischen Wissenschaften der Kultur und der Religion stützen, denn sie liefern die unabdinglichen Voraussetzungen dafür, Sprachen, gesellschaftliche Strukturen, Überlebensstrategien, Weltanschauungen und Gottesbilder der einzelnen Völker, Stammesgruppen oder Gemeinschaften zu erfassen. Das Anthropos Institut sieht sich in diesem Kontext der Kultur- und Religionswissenschaft und setzt sich zum Ziel,

1 die kulturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Menschen zu erforschen und darzustellen, besonders im Bereich der Religion;

2 mit Missionaren, Missiologen und SVD-Gemeinschaften in Dialog zu treten und sie in ihrem Bemühen um interkulturelle Kommunikation zu unterstützen.[6]

Heute muss man vermeiden, was man Jahrhunderte lang während der christlichen Missionsgeschichte ohne größere Kritik praktizierte, nämlich die Verkündigung des Evangeliums in der kulturellen und sprachlichen Form griechisch-römischer, germanischer oder später iberisch-europäischer Tradition vorzunehmen. Die Bibel, der Katechismus, das liturgische Jahr, die ekklesialen Strukturen und sogar die Frömmigkeitsformen waren Exportartikel europäischer Kulturen. Heute ist man demgegenüber sensibler geworden, was durch das Faktum unterstrichen wird, dass die Bibel das am meisten in der Welt übersetzte Buch ist, Katechismen und einheimische Liturgien in diversen Formen existieren, Frömmigkeitsformen und ekklesiale Strukturen konkrete Schritte hin zu einer Anpassung an lokale kulturelle Gegebenheiten machen. Wie aber muss eine derartige Inkulturation von statten gehen, wenn nicht wissenschaftliche Kenntnisse der grundlegenden kulturellen Elemente der nicht-christlichen Kulturen vorliegen? Hier sieht das Anthropos Institut seine Zielsetzung und vielfältige Aufgabe.

2 Die Zeitschrift Anthropos

Omnes Gentes, Orbis Terrarum und *Gentes et Linguae* waren die Titel, die Wilhelm Schmidt für seine 1905 gegründete Zeitschrift zunächst für geeignet hielt. Später entschied man sich für den Titel *Anthropos* (= der Mensch), mit dem das 1. Heft 1906 erschien und der bis heute geblieben ist.[7] Schmidt hatte die Intention und die Hoffnung, dass dieses Periodikum ein Forum der multikulturellen Begegnung und gleichzeitig eine grundlegende Hilfe für die Mission der Gesellschaft des Göttlichen Wortes auf den verschiedenen Kontinenten sein würde. Die Missionare sollten bei diesem Unternehmen mit ihren profunden Kenntnissen der noch unbekannten oder wenig bekannten Völker und Sprachen beitragen. Auf der anderen Seite sollten sie auf diesem Weg eine Vertiefung der theoretischen Grundlagen der Ethnologie erhalten und damit ihre empirischen Kenntnisse der ethnologischen Daten weltweit ausweiten. Schmidt wollte auf alle Fälle vermeiden, dass die Missionare die groben Fehler und Missverständnisse der Vergangenheit wiederholen und ihre eigenen kulturellen und religiösen Parameter an Völkerschaften anlegen, die ihnen fremd oder wenig bekannt waren.

Ein klassisches Beispiel des Missverständnisses und der Fehlinterpretation der einheimischen Religionen kann man in der Zeit der Conquista-Mission Lateinamerikas im 16. und 17. Jahrhundert sehen. Die Berichte der Eroberer manifestieren die Schwierigkeit, die kulturelle und religiöse Realität der einheimischen Bevölkerung zu verstehen, wenn sie dafür christliche oder islamische Terminologie verwenden. So wurde der Terminus *Bischof* auf die einheimischen Priester und der Terminus *Moschee* auf die heiligen Bauwerke der Einheimischen angewandt. Hernando Pizarro schreibt 1533: »Das ganze Land der Küstentäler und darüber hinaus gibt den Tribut nicht an [den] Cuzco, sondern an die Moschee ab. Der Bischof von dieser [Moschee] befand sich bei dem Gouverneur [Francisco Pizarro]…«[8] Obwohl der katholische Bischof von Lima, Jerónimo de Loayza, schon 1545 seinem Klerus angeordnet hatte, die Sprache der Einheimischen zu erlernen und in dieser Sprache zu predigen, dauerte es bis zum 3. Provinzkonzil von Lima 1582-1583, bis man die *Doctrina Cristiana* in die Sprache der Quechua und Aymara übersetzt hatte. Das Verständnis für die Religion und die Frömmigkeit der Einheimischen war geradezu null. Die fremden religiösen Phänomene wurden mit Hilfe der Vorurteile europäischer Scholastik interpretiert.

Die 19. Predigt des Dritten Katechismus von Lima (1585), eine Sammlung von 31 Predigten des Jesuitenpaters José de Acosta, zeigt deutlich, wie wenig die spanischen Missionare von den ethnologischen Grundlagen verstanden. Die Predigt trägt den Titel: *Sermon XIX. En que se reprehenden los hechizeros, y sus supersticiones, y ritos vanos. Y se trata la differencia que ay en adorar los Christianos las ymagenes de los Sanctos, y adorar los infieles sus Ydolos, o Guacas* (= Predigt XIX. Darin werden die Hexer, ihre abergläubischen Lehren und ihre nichtigen Riten getadelt. Und es wird der Unterschied behandelt, der in der Verehrung der Christen gegenüber den Heiligenbildern und der Ungläubigen gegenüber ihren Götzenbildern oder Guacas besteht). *Guacas* waren für diese einheimischen Völker übernatürliche Wesen, die das Leben und das Wohlergehen der Menschen bestimmten. Sie zeigten sich in

7 Vgl. RIVINIUS, *Im Dienst der Mission* (wie Anm. 1), 157-158.
8 Sabine DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Andine traditionelle Kulturen und das Christentum, in: Joachim G. PIEPKE (Hg.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*, Nettetal 2007, 124.
9 Ebd., 132.
10 Candomblé ist die ursprünglichste Form afro-brasilianischer Kulte, die durch den Sklavenimport aus Afrika in der Neuen Welt heimisch wurde.
11 Vgl. ebd., 127.

Naturphänomenen wie Bergeshöhen oder in von Menschenhand gemachten Miniaturen. Sie repräsentierten für die andinen Völker das Heilige, denn sie unterschieden sich von den sichtbaren Dingen des Alltags. In der Predigt heißt es wörtlich: »Assi el diablo embia sus ministros que son estos viejos hechiceros, para que engañen a los hombres. ¿Vosotros no veys que estos hechiceros, son unos necios y tontos, y miserables, que no saben nada mas de mentir y engañar? ...« (= So [wie Gott die Engel schickt] schickt auch *çupay*/der Teufel seine Diener, die alten *machu umu*/Hexer, die alten *paya umu*/Hexen, damit sie die Menschen betrügen. Wisst ihr nicht, dass die *umu*/Hexer ohne Verstand, dumm und elend sind, dass sie nichts anderes können als lügen und betrügen?)[9] Diese Art und Weise, die einheimischen Priester »Diener des Teufels« zu nennen und ihren Kult, ihre Tempel und religiösen Gegenstände zu dämonisieren, war weit verbreitet und kann heute noch angetroffen werden, vor allem unter fundamentalistisch ausgerichteten Missionaren.

Die zitierte Predigt erklärt die einheimischen Priester zu Dienern des Teufels. Sie beuten finanziell das Volk aus und führen es in die Irre. Man darf sie nicht unterstützen, anderenfalls werde man selber ein Kind des Teufels. Die verschiedenen andinen Glaubensformen werden verdammt: der Glaube an die Geisterwelt der Flüsse, die Opfergaben für *apacheta* (durch Menschenhand aufgehäufte Steinhaufen), die Augenbrauen ausreißen und opfern, die Verehrung der Berge oder der Steine auf dem Feld, um Fruchtbarkeit zu garantieren, die Wahrsagerei aus den Innereien geopferter Tiere und die verschiedenen andinen Festlichkeiten. Die Spanier dagegen, die nicht diese Praktiken nachvollziehen und an Gott glauben, haben ein besseres Leben als die andinen Völker. Die Christen verehren nicht ein Bild, sondern Gott; verehren Maria in den Bildern, wohl wissend, dass sie nicht in den Bildern, sondern im Himmel beheimatet ist. Wenn die Bilder zu Bruch gehen, bleiben Gott und die Jungfrau dennoch dieselben, ohne dass sie vernichtet werden oder leiden müssen. Die Einheimischen dagegen weinen, wenn so etwas geschieht, denn sie glauben, dass Maria oder Gott in diesen Bildern wohnt. Die *guacas* sind für die Missionare eine Erfindung des Teufels, um Gott nachzuäffen. Man sieht deutlich an diesen Beispielen, wie der Einheimische missverstanden wurde. Man verkannte, dass auch dem andinen Einheimischen bewusst war, dass das übernatürliche Geistwesen nicht stirbt, wenn sein Bild zu Bruch geht. Auch den Völkern Amerikas war bewusst, dass die Geistwesen in einer anderen Welt lebten und nicht in den Bildern gefangen waren.

Viel weniger noch konnten die Einheimischen die Begriffe wie »Teufel« oder »Hexer« verstehen, die die Missionare gebrauchten. Die Begriffe existierten nicht in ihren Sprachen. Die spanischen Missionare übernahmen Quechua-Wörter, um auszudrücken, was den Einheimischen nicht bekannt war, sodass es notwendigerweise zu Missverständnissen durch die Bevölkerung kam, die die Begrifflichkeit falsch verstehen musste. Für sie war der *çupay* (im Spanischen als »Teufel« übersetzt) ein ambivalentes geistiges Wesen, eine Trickserfigur ähnlich dem *Exu* im Candomblé,[10] und der *umu* (im Spanischen als »Hexer« übersetzt) ein Priester.[11]

Auf dem Hintergrund dieser missionsgeschichtlichen Verwerfungen ist es bezeichnend, dass der erste Artikel der Zeitschrift *Anthropos* 1906 den Titel »Le rôle scientifique des Missionnaires« (Die wissenschaftliche Rolle der Missionare) trägt und vom Missionar und Ethnologen Alexandre Le Roy verfasst ist, dem Generalsuperior der Väter vom Heiligen Geist und Apostolischer Vikar von Libreville (Gabun). Unter anderem fordert er, dass der Missionar auch ein Mann der Wissenschaft sein muss. Er – vor allem der Superior der Mission – muss Strategien entwickeln, die in erster Linie das Studium und die Kenntnisse des Landes und seiner Einwohner, die Bräuche der Einheimischen, die Gesetze, die Religionen, die Sprachen usw. einschließen. Ein solches Studium darf der missionarischen Arbeit nicht fremd erscheinen,

im Gegenteil ist es notwendig, und je besser der Missionar seine Umwelt, in der er arbeitet, kennt, desto weniger wird er Fehler machen, womit er mehr menschliche Chancen erhält, sein Werk mit Erfolg zu krönen.[12] In seinem Artikel fährt er fort, die Bedeutung für den Missionar zu unterstreichen, sich kundig zu machen hinsichtlich des Ortes, an dem er arbeitet, der Geographie, der Sprache, der Sozialstruktur, des Verwandtschaftssystems, der Geschichte, der Überlieferungen, der Mythen und Legenden, der Poesie, der Musik, der Gesetze, der Gebräuche, der Mentalität, der Religion und der Frömmigkeitspraxis. So schreibt er wörtlich: »A ces mœurs des Indigènes sont entièrement liées les croyances et les pratiques religieuses. On a dit parfois – et c'est un des préjugés qu'on a contre nous – que le missionnaire chrétien ne saurait bien connaître et bien apprécier les religions païennes: car, parti pour les combattre et convaincu d'avance de leur fausseté, comment son témoignage serait-il impartial ? Nous sommes de fanatiques [...]. Les ›fanatiques‹, s'il en existe, ne sont pas de notre côté. Nous prétendons même, d'abord, être plus qualifiés que qui que soit pour étudier les choses religieuses, de même qu'un médecin européen est plus désigné qu'aucun voyageur pour se rendre compte de la thérapeutique indigène : nous sommes plus instruits sur ces questions, et nous les comprenons mieux. C'est notre partie. Un jour, je rencontrais l'Ogoüè, au Gabon, avec un jeune voyageur lettré et savant. ›Il est une chose qui me frappe chez ces indigènes‹, me dit-il un jour, ›c'est l'absence, chez eux, de toute religion.‹ Il s'agissait des A-douma, qui conduisaient nos pirogues. ›Vous pensez?‹ lui dis-je. ›Oui. Je les examine attentivement : jamais je ne les ai vus faire un acte religieux.‹ ›Eh bien‹, lui répondis-je, ›moi qui ne les examine pas avec la même attention, je les vois faire des actes religieux tous les jours et plusieurs fois par jour.‹ Mon jeune savant se mit à rire, il avait pris, sur le fait, un autre genre de préjugé commun aux missionnaires, qui voient de la religion partout ... ›N'avez-vous pas remarqué‹, ajoutai-je, ›que nos pirogueux chaque fois qu'ils boivent une liqueur fermentée, vin de palme ou alcool, commencent par en verser quelques gouttes par terre ? C'est une libation.‹ ›C'est vrai. Je n'y avais pas pensé!‹ ›N'avez-vous pas remarqué, que chaque fois qu'ils prennent un poisson, il en extraient le cœur et la foie, pour le rendre immédiatement au fleuve? C'est une oblation.‹ ›Vous-avez peut-être raison.‹ ›Et n'avez-vous pas remarqué enfin que, chaque fois que notre pirogue se remet en route, le matin, le pilote prend une poule et va l'égorger à l'avant, en ayant bien soin de faire couler un peu de sang sur le but de l'embarcation? C'est un vrai sacrifice.‹ ›C'est encore vrai‹, dit mon jeune voyageur, ›je n'avais rien vu de tout cela!‹«[13]

Le Roy schließt mit der Bemerkung, dass der Missionar seine Kenntnisse und Entdeckungen in die europäische Welt mitnehmen muss, d.h. in die akademische Welt der Wissenschaften. Auf diese Weise würde seine Mission mehr Achtung, größere Wertschätzung und Interesse finden: »Mais au missionnaire, trop suivent, il manque la formation scientifique, l'esprit de critique, l'habitude des recherches et du travail intellectuel, le temps, l'argent, l'organisation, les encouragements nécessaires ..., et l'indispensable Organe! Le voici, l'Organe: bon succès et longue vie à l'Anthropos. Peu à peu, le reste suivra. Et, en attendant remercions le courageux initiateur qui met cet élément d'information, d'instruction et de progrès à la portée des missionnaires!«[14]

Um andere Kulturen und Religionen zu verstehen und von eigenen sich unterscheidende menschliche Erfahrungen kennen zu lernen, muss man den eigenen Horizont überschreiten.

12 Alexandre LE ROY, Le rôle scientifique des Missionnaires, in: *Anthropos* 1 (1906) 4.
13 Ebd., 7-8.
14 Ebd., 10.
15 Abgedruckt in RIVINIUS, Im Dienst der Mission (wie Anm. 1), 289-307.
16 Ebd., 270.
17 Wilhelm SCHMIDT, Die moderne Ethnologie. L'Ethnologie moderne, in: *Anthropos* 1 (1906) 996.

Es ist nicht leicht, in einer fremden Kultur Wurzeln zu schlagen. Es braucht viel Zeit, bis man sich in einer fremden Welt zu Hause fühlt. Denn von Kindheit an sind wir in die Lebensweise und Denkformen unserer Herkunftskultur eingebettet. Unser kulturelles Verhalten nehmen wir mit der Muttermilch auf. Es funktioniert wie ein Filter, der die unserem Empfinden fremden Eindrücke aussondert und spontan verwirft. Um diesen Mechanismus zu vermeiden, muss man sich zunächst physisch an den Ort des Anderen begeben, um dort seine Art und Weise des Lebens und Denkens zu erlernen und anzuerkennen. Daher waren sich Wilhelm Schmidt und das *Anthropos Institut* bewusst, dass die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen immer einen langen und mühsamen Weg abverlangt.

Schmidt erkannte wie kein anderer diese Tatsache. Bereits 1905 hatte er eine *Anleitung zu ethnographischen Beobachtungen* für die Missionare verfasst.[15] Er sorgte dafür, dass sie unter den Missionaren verteilt wurde. Er verstand den Begriff *Kultur* holistisch, d. h. in einem umfassenden und weiten Sinn. Seine *Anleitung* bestand ursprünglich aus 37 Seiten mit 25 verschiedenen kulturellen Themen, enthielt eine lange Liste konkreter und praktischer Fragen, die mit Geographie und Statistik, physischer Anthropologie, Krankheiten und Heilmethoden, Wohnstatt und Einrichtungen, Ernährung, Drogen, Kleidung, Schmuck und Haartracht in Verbindung standen. Er empfahl, mit Akribie die Wirtschaftsformen, die Transportmittel, die Sprachen, die Schriften, die Erzählungen, die Formen der Zeiterfassung und der Astronomie zu erfassen. In besonderer Weise empfahl er die Erforschung der Mythen, der Geschichte, der Sprichwörter, der Dichtung, der Musik, des Tanzes, der Verwandtschaftssysteme, der Eheschließung, der Geburt, der Situation der Frau und der Kinder, der sozialen Unterschiede und Regelungen. Die Liste schließt mit Angaben, wie man politische Fragen und gesellschaftliche Beziehungen, Krieg und Frieden, Gesetze und Gerichtswesen, Gebräuche und Moral, Religion, Tod und jenseitiges Leben erfassen kann. Und er schließt mit der rhetorischen Frage: »Wer sieht nicht, dass das alles Fragen von der tiefgehendsten Bedeutung sind, deren Beantwortung in weitestem Masse mitbestimmend ist für die Bildung der gesamten Welt- und Lebensanschauung?«[16]

Von Anfang an legte die Zeitschrift *Anthropos* den Autoren zwei Dinge ans Herz, nämlich solide Informationen vor Ort zu sammeln und sie mit wissenschaftlicher Akribie aufzuschreiben. Für Schmidt war klar, dass er keine Missionszeitschrift oder missiologische Zeitschrift veröffentlichen wollte oder noch weniger eine volkstümliche Zeitschrift zur Erbauung der breiten Öffentlichkeit, sondern ein Organ spezialisiert in Ethnologie und Linguistik. Ihm war bewusst, dass die Zeitschrift *Anthropos* nur dann in der akademischen Welt ernst genommen würde, wenn das Niveau der Beiträge wirklich empirisch und wissenschaftlich wäre. Er gründete die Zeitschrift als ein Diskussionsforum, das für die verschiedensten Felder und Anschauungen der Ethnologie und Ethnographie offenstünde. Er selbst veröffentlichte in der ersten Nummer einen langen programmatischen Artikel mit dem Titel »Die moderne Ethnologie«. Darin lud er Ethnologen und Anthropologen ein, mit dem neuen Organ mitzuarbeiten. Er schreibt am Ende des Artikels wörtlich: »Damit haben wir das letzte, was an uns lag, geleistet. Wir treten jetzt zurück und erwarten, wie die Vertreter der beiden Schulen [der Ethnologen und physischen Anthropologen] und andere berufene Gelehrte sich zu diesen Darlegungen und Vorschlägen äußern werden. Wir wiederholen unsere Einladung zu einer recht lebhaften Diskussion derselben, wozu wir erneut unsere Zeitschrift in weitestem Maße zur Verfügung stellen. Das Ziel, das dabei winkt, in wichtigen Grundfragen zweier hoffnungsvoller Wissenschaften zu einer allgemeinen Einigung zu gelangen, ist ein so hohes und edles, daß auch nur ein wenig zur Erreichung desselben mitgewirkt zu haben, man sich schon zur Ehre und zum Verdienst anrechnen kann.«[17]

Das Echo aus der akademischen und missionarischen Welt war sehr entgegenkommend. Arnold van Gennep, einer der großen französischen Ethnologen und bekannt als antiklerikal, schrieb 1907: »Ich glaube nicht, dass mir jemand anlasten kann, auf der Seite von Ordensgesellschaften oder Missionaren zu stehen; aber *Anthropos* ist wirklich eine Bereicherung. Sicher ist jedenfalls, dass die vier bisher veröffentlichten Faszikel diese Zeitschrift unter die ethnographischen Publikationen ersten Ranges stellen.«[18]

Und der Wiener Paläontologe Hugo Obermaier äußerte sich in der Besprechung des ersten Jahrgangs der Zeitschrift: »Der erste Jahrgang des ›Anthropos‹ hat bereits in seiner Gesamtheit so glänzend abgeschlossen, daß sich diese Zeitschrift mit ihm einen ersten Platz unter den bedeutendsten wissenschaftlichen Revuen der Gegenwart erworben und gesichert hat. Mit dem vorliegenden ersten Heft des zweiten Jahrganges erscheint diese Publikation nicht mehr vierteljährig, sondern zweimonatlich und überdies noch in vergrößertem Formate. Der Inhalt ist durchweg wieder bedeutsam, insbesondere verdienen auch die zahlreichen (32!) mustergültig ausgeführten Tafeln die höchste Anerkennung, sie werden von den Anthropologen, Ethnologen und Geographen dankbarst geschätzt werden [...] Dieser kurze Hinweis dürfte genügen, zu erweisen, daß der ›Anthropos‹ ein für jeden Forscher, der sich mit dem Menschen der Vergangenheit und Gegenwart beschäftigt, unentbehrliches Quellenwerk darstellt.«[19]

Die Zeitschrift war von Anfang an ein internationales Organ, offen für alle größeren Weltsprachen. Der erste Band 1906 brachte Artikel in fünf modernen Sprachen (französisch, englisch, deutsch, spanisch und italienisch). Sie handelten von Indonesien, Brasilien, Zentral- und Westafrika, Indien, China und Kambodscha. Später wurden Artikel auch in Portugiesisch, Niederländisch und Polnisch veröffentlicht. Schmidt schrieb 1940 dazu: »Sie war die erste Zeitschrift, die Artikel in der Sprache der Autoren veröffentlichte und die den Mut hatte, wirklich international zu sein.«[20] Bis heute publiziert die Zeitschrift in der Originalsprache des Autors, wobei das Englische überwiegt. In diesem Sinn ist sie die einzige wirkliche internationale Zeitschrift, verglichen mit anderen ihrer Art.

Anthropos steht in diesem Jahr 2011 in ihrer 106. Edition. Die Mitarbeit von Missionaren wird weiterhin sehr geschätzt, wenn auch die redaktionelle Bearbeitung von ethnografischen und ethnologischen Beiträgen der Missionare mehr Aufwand mit sich bringt. Viele Jahre konnte man auf dem Umschlag lesen: »Unter Mitarbeit zahlreicher Missionare.« Nach der Gründung des *Anthropos Instituts* 1931 wurde dieser Zusatz gestrichen, die Einladung an die Missionare jedoch und die Bereitschaft, ihre Beiträge zu veröffentlichen, ist geblieben. In den letzten Jahren zählte man die Veröffentlichungen der Missionare Hans van den Berg (Bolivien), Albert T. Dalfovo (Uganda), Adrian Campion Edwards (Nigeria), Hermann Gufler (Kamerun), Johannes Hämmerle (Indonesien), Jean Hébert (Burkina Faso), Robert O'Neill (Kamerun), Paul Schöneberger (Tansania), Honoré Vinck (Republik Kongo), José Luiz Izidoro und José Luiz Cazarotto (beide Brasilien). Die Zeitschrift ist ein Archiv, das alle Religionen der Welt und alle Disziplinen der Ethnologie umfasst. Es gibt Raum für Diskussionen über Theorie und Methoden sowie für breite ethnografische Berichte und Abhandlungen. Charakteristisch dabei ist, dass sie eine Sammlung ethnologischen Materials für Bibliotheken und Institute darstellt. Nach mehr als 100 Jahren präsentiert sich die

18 Arnold VAN GENNEP, Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Herausgegeben von W. Schmidt, in: *Revue des Traditions Populaires* 22 (1907) 186-187.

19 Hugo OBERMAIER, Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Herausgegeben von W. Schmidt. Verlag Zaunrith, Salzburg. II. Jahrgang 1907, Heft 1, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 37 (1907) 52-53.

20 Wilhelm SCHMIDT, *Erinnerungen.* 8 Vorträge zur Gründung des Anthropos (Manuskript), Froideville 1940/41, 26.

21 Wilhelm SCHMIDT, Die Errichtung des »Anthropos-Institutes«, in: *Anthropos* 27 (1932) 275-276.

Zeitschrift als eine außerordentliche und reiche Enzyklopädie der Ethnologie. Die Welt hat sich in diesen hundert Jahren verändert und mit ihr die Ethnologie. Dennoch bleibt die Ethnologie die Wissenschaft der Kultur – eine Kulturwissenschaft, die sich immer pluralistischer hinsichtlich ihrer Methoden, ihrer Inhalte und Zielvorstellungen aufstellt. Auch die Zeitschrift *Anthropos* nimmt an diesem allgemeinen Prozess teil. Seit ihrem Beginn hat sie einen wissenschaftlich anerkannten Platz erworben und zählt heute weltweit zu den größten und bedeutendsten Zeitschriften der Ethnologie.

Die Zeitschrift publizierte in den zurückliegenden Jahren 4.122 Artikel, 11.500 Buchbesprechungen und kleinere Beiträge, in einem Gesamtvolumen von 86.200 Seiten. Jeder Jahresband erscheint in zwei Heften mit insgesamt 700 Seiten und weist 40 Artikel, 120 Buchbesprechungen und die Mitarbeit von ca. 140 Autoren auf. Nimmt man die Buchreihen des Anthropos Instituts dazu, so ergibt sich ein beeindruckendes Bild: in der Reihe *Studia Instituti Anthropos* erschienen 53 Bände, in der Reihe *Collectanea Instituti Anthropos* 44 Bände und in der *Microbibliotheca Anthropos* 45 linguistische Mikrofilmeditionen. Vom halbjährlich erscheinenden Bulletin *Anthropology & Mission*, in dem für Missionare und Missionswissenschaftler relevante Neuerscheinungen von Monographien und Zeitschriftenartikel vorgestellt werden, erschienen bisher 42 Nummern. Ein Gesamtindex der Artikel in elektronischer Form ist zugänglich.

3 Das Anthropos Institut

Wilhelm Schmidt schrieb im Jahr 1932 anlässlich der Errichtung des Instituts: »Wer aber die Möglichkeit hatte, die Entwicklung des ›Anthropos‹ [der Zeitschrift] etwas näher zu verfolgen, wird gestehen müssen, daß, wie seine Gründung einem natürlichen Bedürfnis entsprang, so auch diese Weiterentwicklung keine künstlich forcierte, sondern eine naturhaft wachsende war, so zwar, daß sie lange Zeit hindurch fast gänzlicher Systematik und Konzentration ermangelte. So gliederten sich allmählich neue Mitarbeiter als Redaktionsstab dem Gründer des ›Anthropos‹ und seinen beiden Publikationsserien an, und als derselbe von der Leitung zurücktrat, um sich seinen eigenen wissenschaftlichen Arbeiten mehr widmen zu können, ging die Leitung ohne weitere Formalität in die Hände von P. W. KOPPERS über. Es ist verständlich, daß diese lose Art des Zusammenarbeitens die Gefahr in sich barg, daß daraus ein bloßes Nebeneinanderarbeiten werde, in welchem einzelne Teile zwar eine intensive, andere aber eine weniger angemessene Vertretung fanden. Das um so mehr, als unterdessen der Aufgabenkreis der Mitglieder der ›Anthropos‹-Redaktion sich erweitert hatte durch die Übernahme von Forschungsexpeditionen in verschiedenen Teilen der Erde. Aus all diesen Gründen wurde deshalb schon längere Zeit der Gedanke eines festeren, systematischeren Zusammenschlusses dieser ganzen Arbeit erwogen, und diese Erwägungen sind dann auch im Laufe des vergangenen Jahres zu einem gewissen Abschluß gelangt in der Errichtung des ›Anthropos-Institut‹. Auch diese Errichtung ist so wenig etwas Sprunghaftes, überraschend Neues, daß man sie eigentlich gar keine Neuerrichtung nennen kann. Es ist nichts anderes als die bestimmtere, festere Formung dessen, was der ›Anthropos‹ ohnedies in den letzten Jahren im Laufe seiner natürlichen Entwicklung geworden war. Der Ablauf des ersten Vierteljahrhunderts des Bestandes des ›Anthropos‹ ist ja wohl auch ein geeigneter Zeitpunkt dafür.«[21]

Die Gründung des Instituts datiert auf den 1. November 1931, 25 Jahre nach der Gründung der Zeitschrift. Die ursprünglich regionale Verwaltung veränderte sich 2003, als ein internationaler Koordinator der mittlerweile 43 Mitglieder des Instituts eingesetzt wurde, der seinen Platz nicht

am Ort des Instituts in Sankt Augustin hat. Grund dafür war die wachsende Zahl der Mitglieder, die über die Welt verstreut an verschiedenen lokalen akademischen Einrichtungen tätig sind.[22]

Seit der Gründung des Instituts hat es seinen eigenen Charakter beibehalten. Es ist nicht mit universitären Instituten vergleichbar, die größere finanzielle Mittel erhalten und Personal einstellen können. Es erwuchs aus der Notwendigkeit, dem Redaktionsstab um Schmidt eine dauerhafte Struktur zu geben und die Arbeit nach seinem Abgang sinnvoll fortzuführen. Zu Beginn waren die Missionare die Forscher und Zulieferer von ethnografischem Material. Allmählich sah man die Notwendigkeit, eigenes wissenschaftlich ausgebildetes Personal aus den Reihen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes zur Verfügung zu stellen, um die Aufgaben ethnologischer Forschung und der Herausgabe der Zeitschrift und der Buchreihen zu garantieren. Die Vorstellung Schmidts, in besonderer Weise die Urvölker der Erde zu erforschen, unter der expliziten Voraussetzung, dass unter ihnen die ursprünglichsten Kulturformen zu finden wären und damit auch der Ursprung der Religion[23] überhaupt, führte dazu, seine Schüler zu den Völkern auszusenden, von denen man annahm, dass sie die ursprünglichsten seien. So schrieb Schmidt 1925: »Am Schluß meines Werkes ›Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen‹ (Stuttgart 1910, S. 304 ff.) hatte ich einen ›Aufruf zur Pygmäenforschung‹ erlassen, in welchem ich, mit Hinweis auf die ungemein große Wichtigkeit dieser zu den ältesten Menschheitsgruppen gehörenden Völker und auf deren drohendes Los, vielfach vor dem baldigen Aussterben zu stehen, zu einer umfassenden Inangriffnahme einer gründlichen Erforschung dieser Völker mahnte. Dieser Aufruf ist vollkommen wirkungslos verhallt. Welches die Gründe für diesen Mißerfolg gewesen sein könnten, soll hier nicht näher erörtert werden. Jedenfalls wird man aus dieser völligen Nichtbeachtung nicht ersehen können, daß die moderne Ethnologie irgendeine Systematik und Methodik bei der Auswahl der Reihenfolge der zu erforschenden Völker anwenden würde. Man behält den Eindruck, daß, im großen gesehen, hier der Zufall herrscht. Jener Mißerfolg hat uns nicht abgehalten, das Ziel, die Erforschung besonders der Pygmäenvölker und überhaupt der ältesten Urstämme der Menschheit, nachdrücklich im Auge zu behalten. Es war beabsichtigt, zuerst die Erforschung der Feuerlandstämme, der ältesten Stämme Südamerikas, in Angriff zu nehmen, und die Wiener Akademie der Wissenschaften hatte schon einen Teil der Mittel dazu in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt. Der Krieg machte diese Pläne zunichte. Unmittelbar nach Ablauf desselben (1919 und 1920) hatte aber mein Schüler P. M. GUSINDE, S. V. D., damals Abteilungsvorstand am Museo de Antropología y Etnología in Santiago de Chile, mit Hilfe dortiger Mäzenaten insbesondere des Erzbischofs von Santiago, Don CRESCENTE ERRAZURIZ, zwei Expeditionen zu den Feuerländern unternehmen können, denen sich 1921/1922 eine dritte in Begleitung von P. W. KOPPERS, S. V. D., anschloß, und 1923/1924 eine vierte Expedition P. GUSINDE's folgte. Durch diese Expeditionen wurde die gründliche Erforschung sämtlicher drei Feuerlandstämme, der Ona, der Yagan, der Alakaluf, zum Abschluß gebracht [...].«[24]

22 Vgl. dazu Joachim PIEPKE, The Anthropos Institute. The Task of Basic Research in Mission, in: *Verbum SVD* 46 (2005) 181-185.

23 Wilhelm Schmidts große literarische Leistung ist das 12bändige monumentale Werk *Der Ursprung der Gottesidee*, dessen 1. Band 1926 und 12. Band 1955 (posthum herausgegeben von Fritz Bornemann) bei Aschendorff in Münster erschien.

24 Wilhelm SCHMIDT, Die Forschungsexpeditionen von P. P. Schebesta, S. V. D., in 1924/1925 bei den Semang-pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka (British Malaya), in: *Anthropos* 20 (1925) 718. Die Forschungsergebnisse der Feuerlandexpeditionen erschienen unter dem Titel: Martin GUSINDE, *Die Feuerland Indianer*, Band I: Die Selk'nam, Mödling bei Wien 1931; Band II: Die Yamana, Mödling bei Wien 1937; Band III: Die Halakwulup, Mödling bei Wien 1974.

25 Ebd., 719.

26 Ebd., 719-722.

27 Vgl. dazu ausführlich bei Rudolf RAHMANN, Fünfzig Jahre Anthropos, in: *Anthropos* 51 (1956) 7-10.

Im Frühjahr 1923 weilte Wilhelm Schmidt in Rom, wo er mit den Vorbereitungen für die vatikanische Missionsausstellung beschäftigt war. In einer Audienz bei Pius XI. legte er dem Heiligen Vater die Dringlichkeit und die Bedeutung der ethnologischen Forschungen unter den Urvölkern dar. Der Papst antwortete spontan: »Das sind menschliche Dokumente, die nicht verloren gehen dürfen. Wenn Sie mit den Vorbereitungen der Expeditionen fertig sind, so kommen Sie wieder, und wenn die Vorsehung mir dann genügende Mittel zur Verfügung gestellt hat, werde ich helfen.«[25] Tatsächlich stellte sich die finanzielle Unterstützung durch den Papst so substantiell heraus, dass Schmidt bis 1924 vier Expeditionen ausrüsten konnte: P. Morice Vanoverbergh CICM, ein Scheutvelder Missionar, führte eine Expedition unter den Negritos im Nordosten Luzons auf den Philippinen durch; P. Peter Schumacher MAfr, Missionar der Weißen Väter, erforschte die Pygmäen Ruandas und der Nachbargebiete; P. Paul Schebesta SVD unternahm eine Forschungsexpedition zu den Semang und den Senoi auf der Halbinsel Malakka und eine zweite zu den Kubu auf Sumatra.[26] Schebesta unternahm in den folgenden Jahren weitere vier Forschungsaufenthalte unter den Ituri-, Efe- und Bambuti-Pygmäen Zentralafrikas sowie den Buschmännern der Kalahari (1929/30, 1934/35, 1949/50 und 1954/55), wobei er besonderes Augenmerk der Aufzeichnung ihrer Sprachen widmete. Weitere Forschungsprojekte von SVD-Wissenschaftlern wurden von Wilhelm Koppers und Leonhard Jungblut in den Jahren 1938/39 unter den Bhil und anderen Altstämmen Indiens durchgeführt, von Georg Höltker von 1936 bis 1939 in Papua Neuguinea, von Paul Arndt, Hermann Bader, Theodor Verhoeven und Jilis Verheijen auf der Insel Flores, Indonesien, von Bernhard Vroklage und Wilco Wortelboer auf Timor, Indonesien, von Matthias Hermanns im Nordosten Tibets sowie im Nordwesten Indiens, von den Missionaren Cwick, Eichinger, Frick und Schröder im Nordwesten Chinas, von Matthias Eder, Johannes Maringer und Gerhard Groot in Japan, von Hugo Huber in West Afrika und im Kongo-Gebiet, von Wilhelm Saake und José Vincente César in Brasilien, von Sylvester A. Sieber unter den Saulteaux-Indianern Nordamerikas und schließlich von Rudolf Rahmann auf den Philippinen.[27]

Bis heute hat sich am Konzept der wissenschaftlichen Forschung und Publikationen nichts geändert. Die Mitglieder des Instituts sind heute mehr international, forschen in ihren Arbeitsgebieten weltweit, wo sie auch ihre Ergebnisse veröffentlichen. Die Zentralisierung wie zu Schmidts Zeiten ist einer Regionalisierung gewichen. Ebenfalls hat sich der Schwerpunkt von der Erforschung der so genannten Urvölker hin zu einer breiten Palette ethnologischer und religionswissenschaftlicher Themen entwickelt. Von den heute 42 Mitgliedern (Stand 1.1.2011) arbeiten vier in der Redaktion des Instituts in Sankt Augustin, die übrigen verteilen sich auf die Arbeitsgebiete der SVD in der Welt. Eigene lokale Institute entstanden im Lauf der letzten Jahrzehnte: das *Indian Institute of Cultures* in Mumbai (Indien), das *Centre for Applied Cultural Research Sanskriti* in Indore (Indien), das *Centre for the Study of Religion and Culture Candraditya* auf Flores (Indonesien), das *Melanesian Institute* in Goroka (Papua Neuguinea), das *Tamale Institute of Cross-Cultural Studies* in Tamale (Ghana), das *Centre d'Études Ethnologiques Bandundu* in Bandundu (Republik Kongo) und das *Instituto Anthropos do Brasil* in Juiz de Fora (Brasilien).

Gemeinsame Forschungsprojekte wie das der Pygmäen-Forschung zur Zeit Wilhelm Schmidts gibt es nicht mehr. Jedes Land und jede Region setzt sich ihre eigenen Schwerpunkte und versucht, die religiösen und kulturellen Phänomene ihres Umfelds zu erforschen, um einerseits Kulturgüter zu bewahren, die durch die fortschreitende Globalisierungstendenzen zu verschwinden drohen, und andererseits »die Samenkörner des Evangeliums« in den nicht-christlichen Religionen und Frömmigkeitsformen zu entdecken. Einige wenige Beispiele mögen hier genügen:

Hermann Hochegger arbeitete 40 Jahre am *Centre d'Études Ethnologiques Bandundu*, wo er sich auf die orale Tradition der Bantuvölker des Kongo spezialisierte. Unter vielen linguistischen Publikationen und Monographien einheimischer Mitarbeiter edierte er ein 20bändiges *Dictionnaires des Rites*,[28] in dem der traditionelle Schatz an Riten und Ritualen der Bantu festgehalten ist. Piotr Nawrot ist Professor für Geistliche Musik und Pastoraltheologie in La Paz (Bolivien), wo er als Musikethnologe die verloren geglaubten Partituren aus der Zeit der Jesuitenreduktionen Boliviens neu ediert. Er ist Direktor des *Festival Internacional de Música Barroca »Misiones de Chiquitos«*, hat bis heute 25 Bände alter Musik herausgegeben, die heutigen Chiquitos und Moxos angeleitet, die alten Instrumente in Handarbeit nachzubauen und in Aufnahmen mit renommierten Chören in La Paz, Chicago und London dieses Kulturgut aus der Vergessenheit gerettet.[29] Peter Knecht lebt seit 40 Jahren in Japan, wo er am Anthropologischen Institut der Universität Nanzan lehrte und die ethnologische Zeitschrift *Asian Folklore Studies* herausgab. Sein Spezialgebiet ist der mongolische Schamanismus, den er in vielen Aufenthalten in Nordost-China und der Mongolei erforscht hat. Antoon Postma hat sich dem Leben der Mangyanen auf der Insel Mindoro (Philippinen) verschrieben. Die Mangyanen gehören zu den Urvölkern der Philippinen und wurden durch die eingewanderte malaysische Bevölkerung in die unzugängliche Bergwelt zurückgedrängt. Postma gründete das *Mangyan Research Center* und das *Mangyan Heritage Center* in Calapan, um das Überleben der Kultur und Sprache dieses Volkes zu bewahren. Er schrieb ein Wörterbuch der Mangyan-Sprache und ein *Handbook of Mangyan Culture*. Seine Bemühungen um den Erhalt des traditionellen Erbes verblieben nicht nur im wissenschaftlichen Bereich, sondern erstreckten sich ebenfalls auf den Aufbau einer schulischen Infrastruktur, der Modernisierung des Ackerbaus und des Gesundheitswesens. Alexander Rödlach untersucht die Haltung der Einheimischen Zimbabwes im Angesicht der Epidemie AIDS / HIV, die von ihnen mit bösen Geistern und Hexerei in Verbindung gebracht wird. Die Krankheit hat er durch Werke einheimischer Künstler eindrucksvoll dokumentiert.[30] Philipus Tule aus Flores und Gregor Neonbasu aus Timor, zwei junge indonesische Ethnologen, dokumentieren ihre traditionelle Stammeskultur und Stammesreligionen, um die Identität und das Selbstbewusstsein der Einheimischen gegenüber dem modernen Staat und der Überfremdung durch eine globalisierte Zivilisation zu schützen und zu stärken.[31]

Die Skepsis der Ethnologen und Religionswissenschaftler gegenüber den Missionaren wegen ihrer vermeintlichen Zerstörungswut der Kulturen ist eines der latenten Vorurteile, die sich nicht ausrotten lassen. Margaret Mead, die durch ihre ethnologischen Forschungen in Samoa bekannt geworden ist, schreibt in ihrer Autobiographie von 1972 im Zusammenhang mit der Auswahl des Ortes ihrer Feldforschung: »[...] first, the materials on which the new science [die Ethnologie] depended were fast vanishing, and forever. The last primitive

28 Hermann HOCHEGGER (Ed.), *Dictionnaires des Rites*. 20 Vol., Bandundu 1992.

29 Vgl. dazu Piotr NAWROT, Teaching of Music and the Celebration of Liturgical Events in the Jesuit Reduction's, in: *Anthropos* 99 (2004) 73-84.

30 Alexander RÖDLACH, *Witches, Westerners, and HIV*. AIDS and Cultures of Blame in Africa, Walnut Creek 2006; und DERS., Popular Images of the AIDS Epidemic. Contemporary Wood Sculptures from Southern Zimbabwe, in: *African Arts* 42 (2010) 54-67.

31 Philipus TULE, *Longing for the House of God, Dwelling in the House of the Ancestors*, Freiburg / Schweiz 2004; Gregor NEONBASU, *We Seek Our Roots*. Oral Tradition in Biboki, West Timor, Freiburg / Schweiz 2011.

32 Margaret MEAD, *Blackberry Winter*. My Earlier Years, New York 1972, 127.

33 Susanne SCHRÖTER, Adat und die katholische Mission auf Flores, Indonesien, in: Joachim G. PIEPKE (Hg.), *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden*, Nettetal 2007, 179-207.

peoples were being contacted, missionized, given new tools and new ideas. Their primitive cultures would soon become changed beyond recovery.«[32]

Die Ethnologen und Religionswissenschaftler fürchteten, dass die einheimischen Religionsformen kleinerer ethnischer Einheiten durch den Kontakt mit den Weltreligionen unwiederbringlich verschwinden werden. Heute kann man feststellen, dass die Anpassungsfähigkeit und die Intelligenz der Völker größer ist, als man damals vermutete, denn es ist ihnen gelungen, ihre kulturellen und religiösen Traditionen zum großen Teil zu bewahren und in die neuen universalen Systeme zu integrieren.

Ein Beispiel dieser Anpassungsfähigkeit findet man bei Susanne Schröter in ihrem Artikel »Adat und die katholische Mission auf Flores, Indonesien«[33]. Es handelt sich hier um einen Prozess der Hybridisierung von religiösen Systemen. Wo sich in den vergangenen Jahrhunderten Weltreligionen mit ihrer missionarischen Sendung etablierten, passten sie sich an die lokalen Verhältnisse an und veränderten sich selber. Synkretistische Religionsformen entstanden parallel, sodass die Betroffenen je nach größerem Nutzen die traditionelle oder die neue Form anwenden konnten. Christliches Denken und Handeln, ähnlich den islamischen Formen, wurden im Laufe der Missionierung einheimisch und mit den örtlichen Verhältnissen und einheimischen Weltanschauungen kompatibel. Die Missionare der SVD übernahmen die Mission auf Flores im Jahr 1913. Durch die Missionsarbeit der Patres, Brüder und Schwestern, die das Erziehungswesen, die Landwirtschaft und das Gesundheitswesen entwickelten, wurde der Katholizismus die vorherrschende Religionsform. Schröter schreibt dazu wörtlich: »Missionsunternehmen verlangen sowohl von den Angehörigen der Orden als auch von der lokalen Bevölkerung Reinterpretationen und Modifikationen ihrer Glaubenssätze und daraus abgeleiteten religiösen Handlungen, um sie mit der jeweils anderen Religion kompatibel zu machen. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist meist ein Geflecht zeremonieller Komplexe, in denen implementierte westliche und tradierte einheimische oft zu gänzlich neuen Formen miteinander kombiniert werden. Das lässt sich auch in Flores beobachten. Schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil konnte die Missionstätigkeit der Steyler Priester, Brüder und Schwestern nicht als simple Überlagerung oder gar Ausrottung der einheimischen Religion und Kultur gesehen werden. Missionare waren von vorgefundenen Sitten und Gebräuchen häufig fasziniert und betätigten sich als Linguisten und Ethnologen. (Anm. 25: Besonders die Priester Paul Arndt, Hermann Bader, Willem van Bekkum, Jilis Verheijen machten sich als Wissenschaftler einen Namen. Ihre Aufsätze und Monographien gelten bis auf den heutigen Tag als Grundlagenwerke und werden in florinesischen Schulen als Unterrichtslektüre verwendet.) Dabei sollte indigenes Wissen nicht nur museal oder ethnographisch konserviert werden. Es entsprach nämlich durchaus der Politik des Ordens, als positiv bewertete kulturelle Eigenheiten zu bewahren und zu fördern oder im christlichen Sinn umzudeuten. So definierte man beispielsweise die spirituelle Gestalt Déva bei den Ngada im Sinne der Kulturkreislehre Wilhelm Schmidts als frühe Manifestation eines Hochgottes, der dann mit dem christlichen Gott gleichgesetzt wurde. Ähnliche Versuche, einen ursprünglichen indigenen Monotheismus auf Flores zu entdecken, lassen sich auch für andere Ethnien nachweisen. Den als negativ eingeschätzten Gewohnheiten und Glaubensvorstellungen gegenüber zeigte man allerdings wenig Toleranz, mit dem Ergebnis, dass viele Riten und Praktiken, die von Arndt, Bader, Etzel, Rozing und anderen beschrieben wurden, heute nicht mehr existent sind. Man muss daher auch von vorsätzlicher Vernichtung unerwünschter kultureller Elemente sprechen. Diese Eliminierung ging jedoch niemals so weit, dass die gesamte Kultur gefährdet war. Vielmehr ließ man zu, dass sich ein Parallelsystem herausbildete, bei dem ein explizit christlicher Teil mit eigenem Ritualkomplex (Ostern, Weihnachten, Pfingsten, sonntägliche Messen etc.) einem

indigenen gegenüberstand. Die Bevölkerung nutzte diese Option weidlich. Teile der *adat* wurden separat und mit Duldung der Kirche durchgeführt, andere hielt man geheim und praktizierte sie nicht vor den Augen der Missionare. Jene zeigten wenig Interesse, die letzten verborgenen Geheimnisse der lokalen Gesellschaften zu lüften und begnügten sich mit dem, was man ihnen zeigte. Noch heute, so zeigten meine Gespräche, wissen viele Priester nur wenig von der Kultur ihrer Gemeinde, wenn sie nicht im kirchlichen Rahmen stattfindet. Ein dritter Teil bestand aus Vermischungen und Synkretismen, aus Kombinationen indigener und christlicher Symbole, aus Dekontextualisierungen von Glaubensinhalten und aus Reinterpretationen von Geschichten, Mythen und historischen Genealogien. (Anm. 29: Einer der Versuche solcher Reinterpretationen stellt die Verbindung biblischer und eigener Genealogien dar, womit man die Abstammung der eigenen mythologischen Heroen von Abraham zu begründen sucht.) Der in diesem Modell impliziten Trennung der Welten entspricht eine terminologische Differenzierung zwischen *agama* (indonesisch: Religion; in diesem Fall ist der Katholizismus gemeint) und *adat* (traditionelle Kultur plus traditionelle Religion).«[34]

Und die Autorin fährt fort: »Die Ngada sind gute Christen, die ihren Verpflichtungen als Mitglieder der katholischen Kirche mit einiger Begeisterung nachkommen. Gleichzeitig sind sie, wie bereits erwähnt, gute Traditionalisten. Die nichts mehr fürchten als die Strafe der Ahnen, die auf leichtfertigen Bruch der alten Gesetze unweigerlich folgen würde. Wie die Kirche, die den Vollzug bestimmter Zeremonien obligatorisch vorschreibt, so erzwingen auch die Ahnen die Durchführung festgelegter Rituale. Um beiden Mächten gerecht zu werden, haben die Ngada ein religiöses Parallelsystem entwickelt, mit Hilfe dessen sie die Vorteile der christlichen Religion mit denen ihres traditionellen Glaubenssystems zu kombinieren suchen. Der nicht immer konfliktfreie, aber dennoch erfolgreiche gegenseitige Anpassungsprozess wird durch das Oszillieren kultureller Elemente begünstigt, das einerseits die traditionelle Religion modernisierte, andererseits aber zu einer Indigenisierung des Katholizismus führte.«[35]

Dieser Prozess der gegenseitigen Anpassung war und ist nicht immer konfliktfrei, hat aber einerseits die traditionelle Religion modernisiert und andererseits den Katholizismus einheimisch gemacht. Die Florinesen sind keine passiven Opfer eines historischen Imperialismus, sondern autonome Akteure, die am modernen Leben teilzunehmen wissen, ohne ihre eigenen ethnischen und kulturellen Wurzeln aufgeben zu müssen.

4 Ausblick

Das *Anthropos Institut* besitzt heute keine Personalität wie früher in der Figur von Wilhelm Schmidt, der mit Überzeugungskraft und Willen die Zielsetzung der Ethnologie in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes implementieren konnte. Immer wieder erheben sich Stimmen, die sich ein Institut wünschen, das ihnen fertige missionarische Rezepte zur Hand geben solle, da die ethnologische Betätigung zu teuer und überdies überflüssig sei. Arnold Burgmann, ehemaliger Redakteur der Zeitschrift *Anthropos*, beklagte schon 1966 diese Tendenzen in seinem Essai zum 60jährigen Bestehen der Zeitschrift: »Kritische Stimmen fordern nämlich eine Neuorientierung unter Hinweis auf die Erfordernisse der Zeit und die Aufgaben, die sie einer missionierenden Gemeinschaft stelle, der das Anthropos-Institut mit seiner Zeitschrift angehört. Für eine solche Gemeinschaft müsse Ethnologie eine Art Missiologie sein, eine ›angewandte‹ Völkerkunde im Dienste missionarischer Interessen, wobei sich als Schwerpunkte der Anthropos-Arbeit Religionswissenschaft und Soziologie

ergäben. Andere fügen hinzu, daß W. SCHMIDT bei der Gründung des Anthropos nichts anderes gewollt habe. Die Gründungsidee und auch die Geschichte des Anthropos zeige in aller Deutlichkeit, daß die (theologische) Korrelation von Verbum (Societas Verbi Divini) und Homo (ἀνθρωπος) bei der Gründung des Anthropos ursprünglich maßgebend gewesen sei. Diese letzte Feststellung muß jeden überraschen, der den Anthropos und seinen Gründer auch nur oberflächlich kennt [...]. Ein Blick auf den Inhalt der letzten 10 Jahre wird zeigen, daß sie der Idee ihres Gründers treu geblieben ist und gerade dadurch der Lösung der Gegenwartsfragen dient.«[36]

Wilhelm Schmidt hat de facto niemals an eine »angewandte« Ethnologie oder eine »missionarische« Religionswissenschaft gedacht. Für ihn waren die Ethnologie, die Linguistik und die Religionswissenschaft unverzichtbare Disziplinen für die Grundlagenforschung, ohne die eine genuine Verkündigung des Evangeliums in anderen Kulturen nicht möglich erschien.

Das Anthropos Institut hat erfolgreich diesen oberflächlichen Tendenzen zu einer missiologischen Neuorientierung Widerstand geleistet und wird auch in Zukunft seinem ethnologischen Erbe treu bleiben. Die heutige Struktur der Katholischen Kirche, wie übrigens auch die der klassischen Protestantischen Kirchen, ist weit davon entfernt, für eine echte Inkulturation in den verschiedenen Kulturen der Welt vorbereitet zu sein. Auf der anderen Seite verlangt der aktuelle forcierte Prozess der Globalisierung, der sich in allen Bereichen des menschlichen Lebens manifestiert, dringend nach einer Stärkung der kulturellen Identität der Völker und der Menschen. Der oft erwünschte Dialog mit den Religionen und Kulturen kann nur dann gelingen, wenn alle Kulturen in ihrer Eigenheit und ihrem Wert erkannt und anerkannt werden. Solange die Christenheit Europas und Nordamerikas davon überzeugt ist, dass ihre christlich geprägte Kultur die bessere und damit die allen anderen überlegene Kultur ist, wird es nicht zu einem wirklichen Dialog der Religionen und Kulturen kommen.[37] Hier liegt die Herausforderung für die zukünftige Arbeit der Ethnologen der SVD, nämlich den weltweiten Tendenzen zu einer Uniformität der Kultur und inakzeptablen Vorherrschaften zu widerstehen, den zentralistischen Tendenzen der Kirchen und anderer religiöser Gemeinschaften zu widersprechen, den Menschen die Augen für die Werte der kulturellen Traditionen zu öffnen und die auf Grund von globalen Kulturkontakten unvermeidbaren Veränderungen der Lebensweise und des Denkens zu begleiten. Dies sind m. E. die vier zukunftsweisenden, bleibenden Aufgabenbereiche der Ethnologie in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes.

34 Ebd., 186-188.
35 Ebd., 191.
36 Arnold BURGMANN, Sechzig Jahre Anthropos, in: *Anthropos* 61 (1966) 1.
37 Auf einem Symposium 1987 in Burgos zur Vorbereitung der 500-Jahr-Feier der Eroberung Amerikas begegnete mir entschiedene Kritik an meiner These, dass alle Kulturen ihre positiven wie negativen Seiten haben und daher grundsätzlich ambivalent sind. Die Überzeugung, dass die spanisch-christliche Kultur der indianisch-amerikanischen Kultur weit überlegen war und daher die Eroberung Amerikas ein Sieg der christlichen Kultur über das grausame Heidentum war, manifestierte sich ohne Vorbehalt. Vgl. Joachim PIEPKE, Cultura y Civilización. Un anteproyecto de una definición, in: *Estudios de Misionología (Burgos)* 7-8 (1988) 49-105.

Zusammenfassung
Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Ethnologie, Linguistik und Religionswissenschaft ist eines der Charakteristika der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD). Schon zu Anfang des 20. Jahrhunderts begründete P. Wilhelm Schmidt die Zeitschrift *Anthropos* (1906) und später das gleichnamige Institut (1931). Beide stellen sich bis heute die Aufgabe, eine wissenschaftliche Brücke zwischen den Missionen vor Ort und der akademischen Welt der Universitäten zu schlagen, um einerseits den Vorurteilen entgegenzutreten, die christlichen Missionen förderten die Kulturzerstörung, und andererseits die Kulturgüter der Völker und Stämme der Welt zu dokumentieren und sie als Grundlage für die christliche Verkündigung anzuerkennen.

Abstract
The scholarly treatment of ethnology, linguistics and religious studies is one of the characteristics of the Society of the Divine Word (SVD). Already at the beginning of the 20th century Father Wilhelm Schmidt launched the journal Anthropos (1906) and later established the institute of the same name (1931). Up to the present, both set themselves the task of building a scholarly bridge between the missions in the field and the academic world of the universities in order, on the one hand, to counter the prejudices that the Christian missions promoted the destruction of culture and, on the other hand, to document the cultural treasures of the peoples and tribes of the world and to recognize these as a basis for Christian evangelization.

Ökumene in der Mission

von Eric Englert

»Wir stehen in der Nachfolge Jesu. Wir können seinen Wunsch nach Einheit nicht überhören. Vieles wurde schon erreicht im ökumenischen Dialog. Das wollen wir dankbar anerkennen! Aber wir müssen mutiger voranschreiten. Insbesondere denke ich an die konfessionsverbindenden Ehen. Dort leiden viele Menschen schmerzlich daran, dass sie keine Eucharistiegemeinschaft haben. Ich appelliere an alle, die in Theologie und Kirche Verantwortung tragen: Wir brauchen hier dringend eine Lösung! Lasst uns gemeinsam einen neuen Aufbruch wagen!«[1] Mit diesen Worten hat Alois Glück, der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, am Ende des Ökumenischen Kirchentages 2010 in München seinen Wunsch nach einer baldigen Eucharistiegemeinschaft zum Ausdruck gebracht.

So verständlich dieser Wunsch ist, er wurde aus rein deutscher Perspektive formuliert. Denn die in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zusammengeschlossenen Landeskirchen sind dem katholischen Eucharistieverständnis weitaus näher als die anderen protestantischen Kirchen in Deutschland und weltweit, deren Vielzahl schier unüberschaubar ist. Und dass der Vatikan – zumindest in zentralen Fragen – Partikularregelungen nicht akzeptiert, ist für die deutschen Christen sicherlich schmerzhaft, aber für eine Kirche mit universalem Anspruch nachvollziehbar. Kein Wunder demnach, dass Papst Benedikt XVI. unmissverständlich klargemacht hat: »In besonderer Weise drückt sich das Leben der Kirche im Brechen des Brotes, der Feier der heiligen Eucharistie aus, in der Christus mit Leib und Blut gegenwärtig wird. Die Eucharistie ist Ausdruck der vollen Gemeinschaft mit Christus und der Gläubigen untereinander. Aus diesem Wort der Apostelgeschichte dürfen wir wohl schließen, dass schon damals die tägliche Eucharistie zum Leben der Christen gehörte. Leider sind wir von dieser Einheit, um die Christus doch gebetet hat, noch weit entfernt.«[2]

Das Beispiel zeigt, wie Wunsch und Wirklichkeit in der Ökumene auseinanderklaffen. Dies wird in Deutschland, dem Entstehungsland der Reformation, weitaus gravierender empfunden als in anderen Regionen der Welt. Gerade unter diesem Gesichtspunkt mag es hilfreich sein, den Blick über unseren Horizont hinaus zu richten. Im Folgenden will ich ansatzweise beschreiben, wie sich das ökumenische Verständnis im katholischen wie protestantischen Bereich insbesondere unter dem Aspekt der Mission entwickelt hat (1) und einige Beispiele für ökumenische Bemühungen in den so genannten Missionsgebieten (2) aufzeigen.

1 Vgl. http://www.oekt.de/service/presse/presseservice/redetexte.html.
2 http://www.radiovaticana.org/ted/articolo.asp?c=455357 anlässlich der Weltgebetswoche um die Einheit der Christen am 19. Januar 2011.

1 Von der Ökumene nach innen zur Ökumene nach außen

Von seinem Ursprung her beinhaltet Ökumene einen starken missionarischen Impuls. Denn das Wort kommt von »oikos«, also Haus. Doch wird damit nicht ein einzelnes Gebäude bezeichnet, sondern vielmehr der Bereich, der für eine Gruppe von Menschen steht und den sie prägenden Lebenszusammenhang ausmacht. Er steht also für die eigene Lebenswelt und gewinnt die Bedeutung von »universal« oder »Welt umfassend«. So erließ nach Lukas 2,1 Kaiser Augustus den Befehl, dass die ganze Welt – im griechischen Urtext »Ökumene« – geschätzt würde.[3] Die deutsche Einheitsübersetzung übersetzt »die ganze Welt« mit »alle Bewohner des Reiches«, was sachlich im Blick auf den damaligen Verständnishorizont sicherlich richtig ist, aber von der ursprünglichen Wortbedeutung dennoch abweicht. Nach dem Ende des römischen Weltreiches wird Ökumene Synonym für die ganze christliche Welt. Auf dieser Grundlage wird das II. Vatikanische Konzil als ökumenisches Konzil bezeichnet; nicht weil hierzu ja tatsächlich Vertreter anderer Konfessionen eingeladen waren, sondern weil das Konzil eine Versammlung des Bischofskollegiums der gesamten katholischen Kirche war und seine Beschlüsse weltweit Geltung haben.

Das universale Selbstverständnis der Frohbotschaft Jesu Christi wird vom II. Vatikanum am Beginn der dogmatischen Konstitution Lumen Gentium betont: »Christus ist das Licht der Völker«, soll »alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet«[4]. In ihrem Wort zur Mission der Weltkirche greifen die deutschen Bischöfe diesen Gedanken auf: »›Das Evangelium vom Reich Gottes‹ (Lk 4,43) aller Welt zu verkünden, ist der Auftrag der Kirche. Sie kann der Welt keinen besseren Dienst tun.«[5] Die ganze Welt zu missionieren, diesem Auftrag des auferstandenen Herrn (Mt 28,19 par) fühlt sich die ganze Christenheit verpflichtet. Allerdings hat hier jede Konfession lange für sich allein gedacht und gehandelt. Die katholischen missionarischen Bestrebungen waren darauf gerichtet, die Menschen für den Glauben zu gewinnen und sie durch die sakramentale Eingliederung in die Kirche an der universalen Heilsgemeinschaft teilhaben zu lassen.[6] Es geht also um die Sammlung der Menschen in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Der Anspruch »außerhalb der Kirche kein Heil« wurde erst im II. Vatikanum offiziell aufgegeben.

Die evangelische Missionsbewegung hat sich anfangs und lange Zeit unabhängig von der offiziellen Struktur der Landeskirchen organisiert.[7] Dabei zeigten sich auch durchaus unterschiedliche Missionsziele. Der von England ausgehenden Missionsbewegung ging es zunächst ausschließlich darum, Menschen für Christus zu gewinnen. Dagegen »betonte auf der anderen Seite die deutsche Mission primär die Pflanzung von Kirchen als Ziel der Mission«[8]. Erst später kam es zur Annäherung und zum Ende des Streits »um die vorher innerhalb Deutschlands und zwischen dem Kontinent und den Angelsachsen so heftig diskutierte Frage ›Einzelbekehrung oder Volkschristianisierung‹«[9].

Die Geschichte der Missionierung in Asien, Afrika und Lateinamerika[10] war – katholisch wie evangelisch – zudem geprägt von der Expansion europäischer Herrschaftsgebiete. Es war selbstverständlich, dass versucht wurde, die jeweils eigene Konfession in die neuen Kontinente und Länder einzupflanzen. So erteilte Papst Alexander VI. 1493, also bereits ein Jahr nach der Entdeckung Amerikas, den Königen von Portugal und Spanien den Auftrag, in den neuen Ländern für die Ausbreitung des katholischen Glaubens zu sorgen. Umgekehrt bestanden die Niederländer, als sie in verschiedenen Küstenregionen Afrikas und in Teilen Asiens die Portugiesen verdrängten, auf die alleinige Geltung des reformatorischen Bekenntnisses. Während nichtchristliche Religionen toleriert wurden, gab es strenge Maßnahmen gegenüber den Katholiken.

Ökumenische Mission geschah zunächst innerhalb des protestantischen Bereiches. Weil die wachsende Zahl der Missionen zu gegenseitiger Konkurrenz und zu einer inneren Zersplitterung führte, wurde die Dringlichkeit gemeinsamer Aktionen immer deutlicher. Die erste Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh[11] gab entscheidende Impulse zur Union von Kirchen und hat gerade im Blick auf die Entwicklung des westlich geprägten Christentums hin zur Weltkirche für den Protestantismus eine hohe Bedeutung, wenn auch die innerprotestantischen ökumenischen Bemühungen im ersten Weltkrieg insbesondere aufgrund der starken Stellung der Kaiser und Könige innerhalb des Protestantismus durch eine schwere Krise gehen mussten.[12] In der Folge von Edinburgh kam es 1921 zur Gründung des Internationalen Missionsrates. Dessen Ziel und Aufgabe war es, Anregungen zu gemeinsamem Handeln zu geben, den Gedanken der Einheit des Christentums zu fördern sowie Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Nationen und Rassen zu stärken. 1961 wurde der Missionsrat in den Ökumenischen Rat der Kirche integriert.[13]

Die katholische Kirche begegnete diesen ökumenischen Bewegungen mit großer Skepsis. Einladungen zu gemeinsamen Konferenzen wurden nicht angenommen.[14] Erst das II. Vatikanische Konzil brachte hier eine Wende. Angesichts der gewaltigen Umbrüche in Welt und Gesellschaft ging es Papst Johannes XXIIII. um die Verheutigung des Glaubens. »Im Mittelpunkt des konziliaren Geschehens standen die drei großen Felder: die innerkirchliche Erneuerung, die ökumenische Annäherung und das gewandelte Weltverhältnis.«[15] Sie wurden in 16 Dokumenten entfaltet. Im Missionsdekret »Ad gentes« wird explizit der Bogen zur Ökumene gespannt: »Gemeinsam mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen suche sie (sc. die Kongregation ›Zur Verbreitung des Glaubens‹) Wege und Mittel, um eine brüderliche Zusammenarbeit mit den Missionsunternehmungen anderer christlicher Gemeinschaften zu ermöglichen und zu ordnen, damit man so miteinander leben könne, dass das Ärgernis der Spaltung so weit wie möglich beseitigt werde.«[16] Wie im Ökumenismusdekret »Unitatis Redintegratio« wird die Zusammenarbeit der verschiedenen Konfessionen für das Gemeinwesen empfohlen.[17]

Damit war der Boden bereitet. 1995 schreibt Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Ut unum sint«: »Ein weiterer Grund zu großer Freude ist die Feststellung, daß es in der nachkonziliaren Zeit und in den einzelnen Ortskirchen reichlich Initiativen und Aktionen zur Förderung der Einheit der Christen gibt, die ihr auf Mitwirkung aller abzielendes Tun auf der Ebene der Bischofskonferenzen, der einzelnen Diözesen und der Pfarrgemeinden wie auch der verschiedenen kirchlichen Bereiche und Bewegungen ausweiten.«[18] In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich also die katholische Kirche davon verabschiedet, die ökumenischen Bewegungen nur skeptisch zu beobachten. Sie trägt diese Initiativen nunmehr aktiv mit.

Was heißt das nun für die Praxis speziell in den so genannten Missionsländern?

3 Vgl. Horst RZEPKOWSKI, Art. Ökumene, in: *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 330; Aloys KLEIN, Art. Ökumene I, in: *LThK*³ 1998, Bd. VII, 1018; Klaus A. BAIER, Art. ökumenische Bewegung III, in: *RGG*⁴, Bd. VI, 512.
4 Lumen gentium 1.
5 *Allen Völkern sein Heil* – Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004, 8.
6 Vgl. Horst BÜRKLE, Art. Mission IV, in: *LThK*³ 1998, Bd. VII, 292.
7 Vgl. Andreas FELDTKELLER, Art. Mission II,2, in: *RGG*⁴, Bd. V, 1282.
8 Wolfgang GÜNTHER, *Von Edinburgh nach Mexico City*, Stuttgart 1970, 14.
9 Ebd., 15.
10 vgl. Klaus KOSCHORKE, Ökumenische Bewegung, Asien, Afrika, Lateinamerika, in: *RGG*⁴, Bd. VI, 519-521.
11 Vgl. Horst RZEPKOWSKI, Art. Missionsgeschichte, in: *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 302.
12 Vgl. GÜNTHER, *Von Edinburgh nach Mexico City* (wie Anm. 8), 17f.
13 Vgl. Aloys KLEIN, Ökumene II, in: LThK 1998, Bd. VII, 1019.
14 Ebd.
15 Karl Kardinal LEHMANN, Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute, in: Erich GARHAMMER (Hg.), *Ecclesia semper reformanda* – Kirchenreform als bleibende Aufgabe, Würzburg 2006, 12f.
16 Ad gentes 29.
17 Vgl. Unitatis Redintegratio 12 und Ad gentes 41.
18 Ut unum sint 73.

2 Ökumene in den Missionen

Aus europäischer Sicht wird man zunächst einmal völlig ernüchtert sein oder besser einsehen, dass wir nicht unsere Maßstäbe und unsere Praxis bezüglich Ökumene auf die so genannten Missionsgebiete übertragen können. Ein nicht unwesentlicher Faktor dafür ist, dass sich das proportionale Verhältnis der Katholikenzahlen zwischen den Kontinenten bereits erheblich verschoben hat und noch sehr stark verschieben wird. Nach glaubhaften Schätzungen wird 2025 »der Anteil der Afrikaner und Lateinamerikaner unter den Katholiken zusammen bei rund 60 Prozent und noch vor 2050 bei zwei Dritteln liegen. Dann werden die europäischen und euroamerikanischen Katholiken nur noch einen kleinen Anteil einer von Philippinern und Mexikanern, Vietnamesen und Kongolesen dominierten Kirche ausmachen«[19]. Dieser demographische Wandel beeinflusst auch Lehre und Praxis der Kirche. »Die so oft angeprangerte und verhöhnte konservative Haltung dieser Kirche muss teilweise als Reaktion auf die sich verändernde demographische Struktur der Weltreligion gesehen werden, die die Haltung ihrer Mitglieder zum Ausdruck bringt, die so konzentriert in der Dritten Welt vertreten sind.«[20] Die kulturellen Unterschiede wirken sich auch auf die Frage der Ökumene und der religiösen Toleranz aus. Während in Europa und den USA das vatikanische Schreiben »Dominus Jesus« in vielen Kreisen als Abkehr vom Dialog und als Rückfall zu »außerhalb der Kirche kein Heil« heftig kritisiert wurde, war die Rezeption in Afrika weitaus positiver. »Die Erklärung war nicht an die Liberalen des Nordens gerichtet [...] sondern an die schnell wachsenden Kirchen des Südens, die nach praktischen Regeln zur Wahrung der Authentizität suchten.«[21]

Auf diesem Hintergrund ist klar, dass die ökumenische Praxis außerhalb Europas bzw. Deutschlands ein anderes Profil hat. Das soll an ein paar bruchstückhaften Beispielen aus verschiedenen Ländern und Kontinenten darstellt werden.

In Asien sind die Philippinen das einzige Land mit einer überwiegend katholischen Bevölkerung: 80-85%. Hinzu kommen 5-9% Muslime, 5% Protestanten und 4% Mitglieder der Unabhängigen Philippinischen Kirche und andere Religionen.[22] Allein von daher gibt es wenig ökumenische Aktivitäten. In allen anderen Ländern Asiens sind die Christen meist eine verschwindende Minderheit. In Indien sind etwa 2,3% (ca. 26,4 Millionen) der Bevölkerung Christen. Nach dem statistischen Jahrbuch des Vatikans 2008 sind 18,8 Millionen Inder Mitglieder der katholischen Kirche, die sich allerdings in verschiedene Riten aufteilt (Lateiner ca. 14,5 Millionen, Syro-Malabaren 3,8 Millionen, Syro-Malankaren ca. 430.000). Bevor an eine Ökumene mit den ca. 7,5 Millionen Protestanten oder ca. 200.000 syrisch-orthodoxen Christen gedacht werden kann, ist wegen der komplexen Verhältnisse ein innerkatholisches Bemühen um Einheit gefragt, ein, wie die Erfahrung zeigt, alles andere als einfaches Unterfangen. Aufgrund der Zahlenverhältnisse zwischen Nichtchristen und Christen steht in Indien der interreligiöse Dialog im Vordergrund. Bei diesem sind die interkonfessionelle Begegnung bzw. der Austausch zum Teil einbezogen. Dialogprogramme, deren Inhalte häufig gesellschaftlich relevante Fragen und Werte-

19 Philip JENKINS, Art. Demographische Entwicklung der Christen weltweit: Auswirkungen auf die neue Evangelisierung; in: *WeltMission* – internationaler Kongress der Katholischen Kirche 2.-4. Mai 2006 (Arbeitshilfe 202), hg v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2006, 126.

20 Ebd., 127.

21 Ebd., 132.

22 Alle im Folgenden genannten Zahlen sind entnommen: *Fischer Weltalmanach 2011*, Frankfurt 2010; *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2008*, Rom 2010; http://www.wikipedia.de.

23 Vgl. http://www.mi.org.pg.

24 JENKINS, Art. Demographische Entwicklung (wie Anm. 19), 134f.

25 Klaus SCHÄFER, Art. Mission im Kontext charismatischer und pentekostaler Bewegungen, in: *WeltMission* – (wie Anm. 19), 227.

26 Ebd., 230.

27 Ebd., 221.

vermittlung sind, werden nicht immer von den verschiedenen Religionsgemeinschaften getragen und durchgeführt. Vielmehr lädt die eine Seite Vertreter der anderen Religionen bzw. Konfessionen zu besonderen Festen und Feierlichkeiten ein. Dies gilt noch mehr, wenn es um spirituelle Angebote geht wie zum Beispiel den Aufenthalt in einem Ashram.

In ökumenischer Partnerschaft getragene Institutionen gibt es nur in Ausnahmefällen Ein Beispiel dafür ist in Ozeanien das Melanesische Institut[23] in Papua-Neuguinea (96% Christen, davon 27% Katholiken, 20% Lutheraner u. a.). Es wurde 1969 von der katholischen Kirche in Goroka gegründet. Wenige Jahre später wurden die anglikanische, die evangelisch-lutherische und die vereinigten Kirchen Mitträger des Instituts. Das gemeinsame Ziel ist die Förderung von Inkulturation. Die Übersetzung bzw. die Verwurzelung des christlichen Glaubens in die Kultur des Landes setzt voraus, dass die Menschen ihre eigene Kultur und deren Werte schätzen, wie dies auch in der Verfassung der Nation festgelegt ist. In Workshops und Seminaren, durch Untersuchungen und Publikationen will das melanesische Institut aufzeigen, dass die melanesische Kultur und der christliche Glaube keine Widersprüche sind, sondern dass der Glaube im kulturellen Kontext des Landes das Leben der Menschen fördert. Da Papua-Neuguinea zunehmend vom aufgrund des Klimawandels ansteigenden Meeresspiegel bedroht ist, sind der Umweltschutz und die aus der notwendigen Umsiedlung von Menschen erwachsenden Konsequenzen gerade auch ökumenische Herausforderungen. Ein explizit ökumenisches Bewusstsein wird durch solche äußeren Geschehnisse gefördert.

In vielen Ländern der Welt ist oft auch der gemeinsame Einsatz für Religionsfreiheit und die Einhaltung bzw. Durchsetzung der Menschenrechte das die Christen einigende Band. Im Blick auf soziale Gerechtigkeit gilt das insbesondere für Lateinamerika. Unabhängig davon, ob man die Ortskirchen in diesem Kontinent überhaupt noch im ursprünglichen Sinn als Missionskirchen bezeichnen kann, stellt sich hier das Problem bzw. die Notwendigkeit der Ökumene in besonderer Weise. Denn in Lateinamerika – allerdings auch in vielen Ländern Afrikas – haben die pentekostalen Bewegungen gewaltigen Zulauf, während die katholische Kirche eher schrumpft oder stagniert, eine für sie beunruhigende Situation. »Nachdem die Anhängerzahlen der Protestanten und Pfingstler in den letzten dreißig Jahren in die Höhe geschnellt sind, sind die katholischen Würdenträger zunehmend reizbarer und aufgebrachter geworden. Mit Unterstützung des Vatikan werden lateinamerikanische Bischöfe nicht müde, die Zunahme von ›Sekten‹ zu verurteilen. [...] 1992 warnte Papst Johannes Paul II. den Rat der lateinamerikanischen Bischöfe CELAM vor diesen ›reißenden Wölfen‹ [...] der frühere päpstliche Nuntius in Mexiko, Girolamo Prigione, bemerkte, ›diese Sekten sind wie Fliegen, die man mit der Zeitung totschlagen muss‹.«[24] Wer Mitglieder verliert, ist nicht gerade an Zusammenarbeit mit denen interessiert, an die er seine Anhänger verloren hat. Das ist für die Ökumene kein förderliches Klima.

Trotz dieses Konfliktpotenzials gibt »es seit über 30 Jahren einen losen, aber doch auch instruktiven Gesprächsfaden zwischen Repräsentanten der klassischen pfingstlichen Kirchen und der Römisch-Katholischen«[25]. In einer der Runden ging es dabei zum Beispiel um die Sendung der Kirche in der Welt sowie um die schwierige Frage des Proselytismus. Auch wenn dabei letztlich kein Konsens erzielt wurde, ist es dennoch die gemeinsame Überzeugung, »dass es zu dieser Suche nach einer ökumenischen Selbstverpflichtung der christlichen Mission keine wirkliche Alternative gibt.«[26]

Im Blick auf die Theologie der Befreiung ist interessant, dass deren Anliegen derzeit überwiegend in den protestantischen, teilweise auch in den pfingstlichen Kirchen[27] lebendig weitergeführt werden, während sie in der katholischen Kirche, vielleicht besser in der vatikanischen Theologie offiziell als verbrannt gilt. Leonardo Boff, einer ihrer profiliertesten Per-

sönlichkeiten, wird im evangelischen Bereich als kompetenter und anregender Gesprächspartner geschätzt und angefragt. So fand 2008 in São Leopoldo (Brasilien), ein Symposium mit und über Leonardo Boff zu dem Thema »Leonardo Boff und die protestantische Theologie«[28] statt. Für einen solchen Fall könnte man den Begriff komplementäre Ökumene verwenden bzw. prägen: ein Bereich, ein Thema oder ein Engagement, das von der einen Seite eher vernachlässigt wird oder in dessen Praxis weniger aktuell ist, wird quasi stellvertretend von der anderen wahrgenommen. Auf diese Weise wird – wenn auch unbewusst oder sogar ungewollt – etwas Fehlendes ausgeglichen oder verloren Gegangenes lebendig erhalten. Könnte eine so verstandene und auch von den verschiedenen Seiten akzeptierte komplementäre Ökumene nicht hilfreicher sein als das Sprechen von der Ökumene der Profile und beitragen, die ökumenische Bewegung wieder mehr in Gang zu bringen?

Obwohl insgesamt die Rahmenbedingungen für Ökumene derzeit nicht optimal sind, setzen sich alle Kirchen bzw. kirchliche Gemeinschaften in Lateinamerika – wenn auch nicht unbedingt unisono, aber dafür dort, wo das Engagement erbracht wird, umso überzeugender – für die Einhaltung der Menschenrechte ein. Dies ist ebenso in Afrika eine gemeinsame Aufgabe und zugleich Herausforderung. Ein sehr gutes und erfolgreiches Beispiel bietet in Uganda (ca. 42% Katholiken, ca. 42% andere christliche Konfessionen, überwiegend Anglikaner) der gemeinsame Kirchenrat. Mitglieder des 1963 gegründeten Uganda Joint Christian Council (UJCC)[29] sind die katholische, die orthodoxe und die Kirche von Uganda. Am Anfang standen das Bemühen, die Konflikte abzubauen, die während der Kolonialzeit herrschten, und der Wunsch, künftig ein gemeinsames geschwisterliches Zeugnis zu geben. Neben dem Streben nach einem besseren Verständnis der Kirchen untereinander, wurde die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation des Landes zu einer gemeinsamen Herausforderung. In ökumenischer Verbundenheit wurden Initiativen unternommen, um Demokratie zu fördern, sowie eine gerechtere Wirtschaftsordnung und ein verantwortliches Handeln der Regierung einzufordern. 2005 wurde vom UJCC eine Task Force eingesetzt, um im langjährigen Bürgerkrieg, der im Norden des Landes wütete, zu vermitteln. Dank des ökumenischen Engagements konnte dem Terror der Lord Resistance Army (LRA) ein Ende gesetzt werden. (Leider hat diese ihre fürchterlichen Aktivitäten in benachbarte Regionen Afrikas wie den Sudan verlagert.) Zu den gemeinsamen Aktivitäten der Kirchen gehören die Beobachtung von Wahlen oder Volksabtimmungen. Eine Praxis, die auch in anderen Ländern aufgegriffen wird, wie zum Beispiel beim Referendum zur Unabhängigkeit des Südens des Sudan im Januar 2011.

28 Hermann BRANDT, Lateinamerikanische Befreiungstheologie heute – Krise oder Neuanfang, in: *blick in die welt* – Beilage zu den Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Neuendettelsau 1 (2010)
29 Vgl. http://www.ujcc.ug/ujcc.php.

Zusammenfassung
Ökumene in der Mission – die Erstevangelisierung in früheren Jahrhunderten war oft von einem starken Gegeneinander der verschiedenen Konfessionen geprägt. Im Laufe der Zeit ergab sich in vielen Ländern eine positive Entwicklung hin zu einer versöhnten Verschiedenheit und zu gemeinsamen Initiativen. Diese konzentrieren sich auf den Einsatz für die Menschenrechte, den Weltfrieden und eine größere Gerechtigkeit. Die Frage der Eucharistie- bzw. Abendmahlgemeinschaft steht in Europa oder speziell in Deutschland im Fokus. Eine im guten Sinne verstandene komplementäre Ökumene kann der ökumenischen Bewegung neue Impulse geben.

Abstract
Ecumenism in the missions – In centuries past the initial evangelization was often marked by fierce conflict among the different denominations. In the course of time a positive development occurred in many countries towards a reconciled diversity and common initiatives. These initiatives concentrated on the commitment to human rights, world peace and greater justice for all. In Europe, and especially in Germany, the question of intercommunion is the focus of attention. A complemental ecumenism, properly understood, can give the ecumenical movement new impulses.

Das Problem der Mission im Kontext Asiens

von Georg Evers

1 Einleitung

In den meisten asiatischen Ländern haben die Begriffe »Mission« und »Bekehrung« einen negativen Beigeschmack. Mit ihnen verbinden viele Menschen in Asien Erinnerungen an die Verachtung für die traditionellen religiösen und kulturellen Traditionen ihrer Ländern, die ausländische Missionare an den Tag legten, um die Überlegenheit des Christentums herauszustellen und die Menschen für das Christentum zu gewinnen. Die Anstrengungen der Missionare in der Gesundheitsfürsorge, in der Erziehung und in anderen sozialen Leistungen werden ebenfalls oft kritisch gesehen. So segensreich manche dieser Unternehmungen auch gewesen sein mögen und immer noch sind, erscheinen sie vielen doch nicht in erster Linie von christlicher Nächstenliebe motiviert, sondern vorrangig Mittel zum Ziel der Bekehrung gewesen zu sein. Gewandelt hat sich auch das Verständnis von Mission in Missionarskreisen. Während der Kolonialzeit des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts wurde die Missionierung der »Heiden« als eine allen christlichen Kirchen gemeinsame Aufgabe verstanden. Genau vor 100 Jahren drückten die Teilnehmer der Weltmissionskonferenz in Edinburgh ihre Überzeugung aus, dass »die Christianisierung der Welt in diesem Jahrhundert erreicht werden könnte«. Die Geschichte hat gezeigt, dass diese Einschätzung der missionarischen Erfolgsmöglichkeiten der christlichen Mission sich auf falsche Annahmen stützte. Die unsäglichen Folgen der beiden Weltkriege von 1914-1918 und 1939-1945 haben den Anspruch des Westens, religiös, ethisch und kulturell allen anderen Kulturen und Religionen überlegen zu sein, als falsche Einbildung entlarvt. Die in den Kreisen der christlichen Mission weit verbreitete Überzeugung, dass die anderen Religionen zum Untergang verdammt seien, da ihre religiösen und moralischen Lehren und Verhaltensweisen sich als falsch und überholt erwiesen hätten, hat sich ebenfalls nicht bestätigt. Die anderen Religionen sind nicht nur nicht verschwunden, sondern haben oft

1 Vgl. Josef MÜLLER, *Wozu noch Mission?*, Stuttgart 1969; Georg F. VICEDOM, *Die Mission am Scheidewege*, Berlin/Hamburg 1967; Josef SCHMITZ, *Das Ende der Exportreligion*, Düsseldorf 1971.

2 Vgl. Georg EVERS, *Mission, Nichtchristliche Religionen und Weltliche Welt*, Münster 1974, 96ff.

3 Diese Sicht der Situation der Nichtchristen findet sich in den Missionsenzykliken: *Maximum Illud* von Benedikt XV. 1919; *Rerum Ecclesiae* von Pius XI. 1926; *Evangelii Praecones* von Pius XII. 1957, and *Princeps Pastorum* von Johannes XXIII. 1959.

4 *AAS* 11 (1919) 442; *AAS* 18 (1926) 65; *AAS* 43 (1951) 505; *AAS* 51 (1959) 850.

5 Josef SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917; DERS., *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster 1923.

6 René LANGE, Le Problème Théologique des Mission, in: *Col. Xaveriana* 3 (1924) 1-31.

7 Pierre CHARLES, *Missiologie*, Louvain 1939; DERS., *Études Missiologiques*, Bruges 1956.

8 Jean DANIÉLOU, *Les Saintes Paiens de l'Ancient Testament*, Paris 1955.

9 Yves CONGAR, *Hors de l'Église, pas de salut*, Paris 1963.

10 Henri DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946; DERS., *La rencontre du Bouddhisme et de l'occident*, Paris 1953.

11 Otto KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg 1934.

12 Thomas OHM, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur*, Münster 1927.

13 Heinz Robert SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Religion*, Freiburg 1963.

eine Renaissance erlebt, die nicht nur ihr Überleben sicherte, sondern sie auch in vielerlei Weise wachsen und expandieren ließ. Diese Entwicklungen haben die christlichen Kirchen gezwungen, die theologischen Prämissen der Verpflichtung zur Mission neu zu bedenken. Der seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zu verspürende Wandel im Missionsverständnis drückt die knappe Feststellung aus: »In der Vergangenheit hatten die Missionare Probleme, heute dagegen ist die missionarische Tätigkeit selber zum Problem geworden.«[1]

2 Das neue Missionsverständnis und die veränderte Haltung zu den anderen Religionen im II. Vatikanischen Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil markiert einen grundlegenden Wandel in der theologischen Bewertung des Wesens der missionarischen Tätigkeit der Kirche und ihrer Haltung gegenüber den anderen Religionen.[2] In den offiziellen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie z. B. in den Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII.,[3] werden die anderen Religionen »Heidentum« und »Götzendienst« genannt und als »Hindernisse für die christliche Mission« bezeichnet. Ihre Anhänger werden als »Menschen, die in Finsternis und in Todesschatten« sitzen und »in unethischen Verhaltensweisen gefangen sind«[4], geschildert. Es ist schon erstaunlich, dass es über Jahrhunderte hinweg so gut wie keine theologische Reflexion über die Aufgabe der Glaubensverbreitung und das Verhältnis zu den anderen Religionen gegeben hat. Die Errichtung des ersten Lehrstuhls für Missionstheologie in Münster durch Josef Schmidlin 1911[5] war daher wirklich eine Pioniertat innerhalb der katholischen Theologie. Es ist nicht zu leugnen, dass Josef Schmidlin stark von Gustav Warneck beeinflusst war, der schon 1896 den ersten Lehrstuhl für protestantische Missionstheologie an der Universität Halle errichtet hatte. Inwieweit es berechtigt ist, von einer »Münsteraner Schule« der Missionstheologie zu sprechen, ist angesichts der doch recht kleinen Schar von Missionstheologen, die mit Münster in Verbindung standen, anfechtbar. Dieses Etikett wird meist verwendet, um die Betonung des Vorrangs der »Verkündigung« – so die »Münsteraner Schule« – vor dem der »Kirchengründung« (*plantatio ecclesiae*) herauszustellen, die seit der Gründung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls an der Universität Löwen von René Lange[6] und Pierre Charles[7] als Markenzeichen der »Löwener Schule« vertreten wurde.

Ähnlich wie bei der Frage der theologischen Begründung der Mission hatte die katholische Theologie das Problem der theologischen Bewertung der nichtchristlichen Religionen kaum im Blick gehabt. Vorläufig zum Zweiten Vatikanischen Konzil gab es nur wenige theologische Studien zu dieser Frage innerhalb der westlichen Theologie. Eigenständige Beiträge aus dem afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Raum waren noch rarer. In Frankreich sind die Arbeiten von Jean Daniélou[8], Yves Congar[9], und Henri de Lubac[10] zu nennen. In Deutschland waren Otto Karrer[11], Thomas Ohm[12], Heinz Robert Schlette[13] und besonders Karl Rahner[14] Pioniere auf dem Gebiet einer Theologie der Religionen.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Konzilsväter versucht, zwei, sich gegenseitig auszuschließen scheinende Positionen zusammen zu halten. Auf der einen Seite versuchten sie, die Verpflichtung zur Verkündigung der christlichen Botschaft an alle Menschen aufrecht zu erhalten. Auf der anderen Seite entwickelten sie neue theologische Einsichten über die nichtchristlichen Religionen, die von Achtung und Respekt geprägt waren und den Religionen eingeschränkt eine Rolle in der Heilsvermittlung einräumten. In der Erklärung des Verhältnisses der Kirche zu den nichtchristlichen

Religionen heißt es: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.« Und folgert daraus: »Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern dieser Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.«[15] In der Kirchenkonstitution finden wir eine Aussage hinsichtlich der Heilssituation der Nichtchristen: »Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinem im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.«[16] Wichtige Voraussetzungen für die veränderten Feststellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils finden sich in der »Erklärung über die Religionsfreiheit«, in der die Freiheit des Individuums, sich für eine Religion der Wahl zu entscheiden, bestärkt wird und zur selben Zeit das Recht religiöser Gruppierungen verteidigt wird, ihre religiösen Tätigkeiten in der Gesellschaft frei auszuüben: »Die Freiheit als Freisein vom Zwang in religiösen Dingen, die den Einzelnen zukommt, muss ihnen auch zuerkannt werden, wenn sie in Gemeinschaft handeln. Denn die Sozialnatur des Menschen wie auch der Religion selbst verlangt religiöse Gemeinschaften.«[17] Die neuen Feststellungen zur Religionsfreiheit trafen auf harten Widerstand bei der Konzilsminderheit, die die traditionelle Position vertrat, dass Freiheit in religiösen Dingen nur für die Wahrheit gefordert werden könne, aber nicht auch für die Angehörigen falscher und irrtümlicher Lehren Geltung habe. In der Pastoralkonstitution finden wir eine Aufforderung an alle Gläubigen, in den Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen einzutreten: „Wir wenden uns auch allen zu, die Gott anerkennen und in ihren Traditionen wertvolle Elemente der Religion und der Humanität bewahren und wünschen, dass ein offener Dialog uns alle dazu bringt, die Anregungen des Geistes treulich aufzunehmen und mit Eifer zu erfüllen. [...] Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.[18]

Die neuen Einsichten in die Heilsbedeutung der anderen Religionen und die Aufforderung, mit ihnen in einen Dialog einzutreten, brachten einige drängende Fragen mit sich. Besonders herausfordernd war die Aufgabe, die bleibende Verpflichtung zur Mission mit der Bereitschaft zum Dialog in Einklang zu bringen. Von Seiten der Konzilsminderheit, aber auch aus Missionarskreisen, kam die Anklage, dass damit der Missionstätigkeit der Kirche der Boden entzogen werde. Gegen diese Einwände versuchten die Konzilsväter klarzustellen, dass die Verpflichtung, das Evangelium überall zu verkündigen, durch die neuen theologischen Einsichten im Hinblick auf die anderen Religionen nicht beeinträchtigt

14 Karl RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941, ²1957; DERS., Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie* V, Zürich ²1964, 115-135; Die anonymen Christen, in: *Schriften zur Theologie* VI, Zürich 1965, 545-554.
15 Nostra Aetate, Nr. 2.
16 Lumen Gentium, Nr. 16.
17 Dignitatis Humanae, Nr. 4.
18 Gaudium et Spes, Nr. 92.
19 Ad Gentes, Nr. 7.
20 L. ELDERS, Die Taufe der Weltreligionen, in: *ThGl* 55 (1965) 124-130; H. VAN STRAELEN, *Our Attitude towards other Religions*, Tokyo 1965.
21 Vgl. F. WILFRED/J. GNANAPIRAGASAM (Ed.), *Being Church in Asia*, Manila 1994.

450werde. Im Missionsdekret wird versucht, sowohl die Verpflichtung zur Mission und die positive Sicht auf die anderen Religionen miteinander zu versöhnen: »Der Grund der missionarischen Tätigkeit ergibt sich aus dem Plan Gottes, der ›will, dass alle Menschen heil werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‹ (1 Tim 2,4-5). So ist es nötig, dass sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren. [...] Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr 11,6), so liegt doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich die das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung.«[19]

Diese Argumentation, beide Positionen, sowohl die Missionsverpflichtung als auch die Dialogbereitschaft miteinander zu verbinden, stieß in Missionarskreise vielfach auf wenig Verständnis, sondern löste Protest und Enttäuschung aus.[20] Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte die Mission als eine Angelegenheit von »Leben und Tod« gegolten, weil sie auf dem theologischen Axiom des »Außerhalb der Kirche kein Heil« basierte, nach dem die Taufe und Mitgliedschaft in der Kirche als Voraussetzung für das ewige Heil galt. Die Missionare beschuldigten die Konzilsväter, das Herzstück der missionarischen Tätigkeit herausgeschnitten und den Missionaren die Motivation für ihren Einsatz auf den Missionsfeldern genommen zu haben.

3 Die Antwort der Asiatischen Kirchen und Theologen auf die Neuerungen in der Theologie der Religionen und die Aufgabe des interreligiösen Dialogs

In den asiatischen Minderheitenkirchen fanden die neuen theologischen Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils durchweg eine positive Aufnahme. Für die asiatischen Bischöfe und Theologen markierte das Konzil das Ende einer Ära und die Herausforderung, in der Begegnung mit den anderen Religionen neue Formen des Kircheseins zu entwickeln, um authentische Ortskirchen zu werden. In den asiatischen Ortskirchen gab es die Erfahrungen eines »Dialogs des Lebens«, weil die meisten asiatischen Christen von Kind an gewohnt waren, zusammen mit den Angehörigen anderer Religionen zu leben, die sie als Nachbarn und oft auch als Freunde erlebten und mit denen sie die Feste der jeweils anderen mit Respekt für ihre Spiritualität feierten. Aus dieser besonderen Erfahrung heraus verspürten sie die Verpflichtung, die theologischen Einsichten des Konzils zu verwirklichen und zu vertiefen. Viele asiatische Theologen waren davon überzeugt, dass die neuen Einsichten im Hinblick auf die anderen Religionen in erster Linie an sie adressiert waren und dass ihnen damit die Aufgabe anvertraut war, über die Einsichten der Kirchenväter und der westlichen Theologie hinaus hier neue Akzente zu setzen. Der spezifische Ansatz der asiatischen Kirchen auf diesem Gebiet hat die Theologische Beratungskommission der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) in einem Dokument zum interreligiösen Dialog so formuliert: »Im Laufe der letzten tausend Jahre ist die Kirche verschiedenen Völkern, Kulturen und Religionen mit unterschiedlichen Erfolg begegnet und hat mit ihnen Dialog geführt. Heute, besonders in Asien, im Kontext der großen Religionen, die sich in einem Prozess der Neubelebung und der Erneuerung befinden, ist die Kirche sich bewusst, dass die Situation der Begegnung sich entscheidend verändert hat. Wir asiatische Theologen fragen nicht länger nach dem Verhältnis der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen. Wir suchen vielmehr den Ort und die Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt neu zu bestimmen.«[21]

Für die asiatischen Theologen ist der interreligiöse Dialog nicht nur ein theologisches Problem unter vielen, sondern das heuristische Prinzip einer sich entwickelnden asiatischen Theologie. Dies wird in der Erklärung der Ersten Vollversammlung der Asiatischen Bischofskonferenzen in Manila 1970 deutlich: »Im interreligiösen Dialog akzeptieren wir die asiatischen Religionen als bedeutende und positive Elemente in der Heilsökonomie Gottes. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe spirituelle und ethische Einsichten und Werte. Über viele Jahrhunderte hinweg waren sie der Schatz der religiösen Erfahrung unserer Ahnen, aus dem unsere Zeitgenossen nicht aufhören, weiterhin Licht und Stärke zu beziehen. Diese Religionen waren und sind auch weiterhin der authentische Ausdruck der edelsten Regungen ihrer Herzen und die Beheimatung ihrer Kontemplation und Gebetes. Sie haben ihnen geholfen, die geschichtlichen Erfahrungen und die Kulturen unserer Nationen zu formen.«[22] In den folgenden Jahren hat die FABC eine Serie spezieller Seminare für Bischöfe, die so genannten »Bischöflichen Seminare für den interreligiösen Dialog« (BIRA) durchgeführt, die den asiatischen Bischöfen die Gelegenheit gaben, von christlichen, buddhistischen, muslimischen und hinduistischen Spezialisten in die religiöse Vielfalt der asiatischen Religionen eingeführt zu werden und den Dialog mit ihnen einzuüben. Aus diesen zunächst ganz auf die religiösen Fragen eingeschränkten Seminaren entwickelte sich aus den Erfahrungen, dass interreligiöser Dialog auch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Elemente berücksichtigen muss, eine neue Serie von Seminaren, die »Glaubensbegegnungen im sozialen Einsatz« (Faith Encounters in Social Action=FEISA) genannt wurden. Aloysius Pieris S. J., der bekannte Theologe aus Sri Lanka, hat in diesem Zusammenhang vom »Lehramt der Armen« gesprochen und die Armen die wahren Vertreter Jesu Christi genannt, weil Jesus sich mit ihnen identifiziert habe.[23] Asiatische Theologen haben ihren eigenen Zugang zur Missionstheologie entwickelt. Auf der einen Seite sind sie sich bewusst, dass in den Augen ihrer asiatischen Mitmenschen alles, was mit Mission zu tun hat, an die koloniale Vergangenheit erinnert und daher als »negativ« oder als »aggressiv« gesehen wird. Zugleich sind sie als christliche Theologen überzeugt, dass die Verkündigung des Evangeliums und die Arbeit für eine sozialere und gerechtere Welt die wesentlichen Aufgaben der Kirche in Asien sind. Die asiatischen Theologen versuchen, unter Berücksichtigung des in Asien gegebenen kulturellen und religiösen Pluralismus die beiden Aufgaben, einmal die Verkündigung des Evangeliums und die andere, mit den Angehörigen der anderen Religionen in einen Dialog einzutreten, miteinander zu versöhnen. Als Beispiel für eine neue Form asiatischer Missionstheologie kann der Beitrag des indischen Theologen Jacob Kavunkal[24] gelten. Typisch für Kavunkals Ansatz ist, dass er die Ekklesiologie als normatives Prinzip einer Missionstheologie bezeichnet. Die traditionelle Missionstheologie folgte in der Regel dem Schema: Gott – Kirche – Welt. Das bedeutete, dass Gottes Heilswirken in erster Linie auf die Kirche ausgerichtet war, die als Sakrament und Instrument der Welt das Heil bringt. Jacob Kavunkal – und mit ihm viele asiatische

22 G. B. ROSALES/C. G. ARÉVALO (Ed.), *For All the Peoples of Asia*, Vol. I, Manila 1992, 14.

23 Vgl. *God's Reign for the Poor*. A Return to the Jesus Formula, Tulana Research Centre, Gonavilla 1999. Als biblische Referenz zitiert Pieris Phil 2,6-11 und Mt 25,31-46.

24 Jacob KAVUNKAL, *To gather them into one*. Evangelization in India today. A Process of building community, Indore 1985; DERS., The ›Abba‹ Experience of Jesus. Model and Motive For Mission in Asia, Indore 1995; DERS., *Anthropophany*. Mission as Making a New Humanity, Delhi 2008. Vgl. Georg EVERS, Jacob Kavunkal. Indischer Missionstheologe, in: *Forum Weltkirche* 129 (2010), 2, 32, 34.

25 Vgl. Georg EVERS, Ziele interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit aus der Sicht der asiatischen Kirchen, in: Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen, hg. v. Johannes MÜLLER/Michael REDER, Berlin 2007, 82-105.

26 Jacob KAVUNKAL, in: *Jnanadeepa* 1 (1998), 2, 89.

Theologen – folgen dem anderen Schema: Gott – Welt – Kirche. Der erste Adressat von Gottes Heilswirken ist die Welt und geht der Vermittlung durch die Kirche voraus. Gott ist schon immer in der Welt tätig, lange bevor es eine Kirche gab und Missionare ausgesandt wurden. Diese Überzeugung, »dass Gott und sein Heiliger Geist schon tätig waren, bevor die Missionare kamen«, wird nicht nur in Asien, sondern auch in Lateinamerika und Afrika vertreten. Aus dieser Überzeugung heraus fällt es leichter, das Evangelium Jesu Christi nicht als totalen Bruch mit der Vergangenheit, sondern in Kontinuität mit dem religiösen Erbgut der Ahnen als Weiterführung und Erfüllung zu sehen und anzunehmen. In Indien wird das Verständnis von Mission als »missio ad gentes«, wie sie vom Lehramt und der westlichen Theologie vertreten wird, sehr kritisch gesehen, weil die Sendung dann immer noch in geographisch und soziologisch bestimmte Länder oder Milieus geht. Das Verständnis von Mission als »Sendung in die Welt« eröffnet eine breitere Sicht, da sie in erster Linie zum Ziel hat, die Werte des Reiches Gottes zu verkünden und ihre Einhaltung sicherzustellen. Diese Aufgabe, an einer gerechteren und sozialeren Welt mitzuarbeiten, kann aber in Asien nur erreicht werden, wenn die asiatischen Minderheitenkirchen die Zusammenarbeit mit den Angehörigen der anderen Religionen suchen.[25] Die Kirche ist das Sakrament des Heils für die ganze Welt, das hat das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar und deutlich herausgestellt. Aber um diese Funktion zu erfüllen, ist es nicht notwendig, dass die Kirche möglichst alle Menschen für sich gewinnt, denn die Kirche hat eine stellvertretende Rolle zu erfüllen, indem sie als »kleine Herde« stellvertretend für »alle« steht. Jacob Kavunkal wendet sich gegen die oft vertretene Ansicht, dass die Mission der Kirche in Asien gescheitert sei, weil die Christen in Asien insgesamt gerade einmal 5% der Bevölkerung ausmachen. Kavunkal ist überzeugt, dass der Einfluss des Christentums und der Kirche in ihrem Eintreten für die Werte des Reiches Gottes als »Salz« und »Sauerteig« weit über ihr numerisches Gewicht hinaus gewirkt hat und wirkt. Kavunkal versteht die Taufe als das »Sakrament einer Existenz für andere«, d. h. als eine Verpflichtung und Berufung, Zeugnis für die Werte des Reiches Gottes abzulegen. Daraus folgt als direkte Konsequenz die Notwendigkeit, mit den Angehörigen der anderen Religionen in einen Dialog einzutreten. Die anderen Religionen sollten als »Gefährten auf dem Weg« akzeptiert werden, die zusammen mit den Christen auf dem Weg zur Erlösung sind und nicht länger als Objekte möglicher Bekehrung. Dialog ist dann der Ausdruck einer neuen Sicht der Kirche als Sakrament des Heils für die Welt, die sich eben nur in der Zusammenarbeit mit den Angehörigen der anderen Religionen verwirklichen lässt. Kavunkal beschreibt daher das Ziel der Mission, wie folgt: »In der postkolonialen Periode wird die Missionstätigkeit der Kirche in einem ehrlichen Dienst für die Welt, in dem die Kirche sich der Welt öffnet und als Licht, Salz und Sauerteig aktiv wird. Das Ziel der Mission wird das ganzheitliche Heil sein, das zugleich Frieden, Ganzheit, Gemeinschaft, Harmonie und Gerechtigkeit beinhaltet. Die Mission sollte zu einer Gemeinschaft mit dem Kosmos, mit Gott und mit der Menschheit führen.«[26]

4 Korrekturen des kirchlichen Lehramts an Positionen asiatischer Theologen zu Mission und Dialog

Die neuen Entwicklungen auf den Feldern der Missionstheologie und der Theologie der Religionen, welche asiatische Theologen entwickelt haben, sind oft auf den Widerspruch des kirchlichen Lehramts in Rom gestoßen. Asiatischen Theologen wurde der Vorwurf gemacht, den missionarischen Geist zu untergraben, weil sie die anderen Religionen in einem zu positiven Licht erscheinen ließen, indem sie diese – wenn auch eingeschränkt – als

Wege zum Heil anerkannten. 1975 hat Paul VI. in der apostolischen Exhortation »Evangelii Nuntiandi« die fortbestehende Notwendigkeit, das Evangelium der ganzen Welt zu verkünden, damit begründet, dass den anderen Religionen wesentliche Elemente fehlten, die allein in der christlichen Offenbarung zu finden seien. Auch wenn eingeräumt wird, dass sich wertvolle Elemente in diesen Religionen finden lassen, sind sie aber doch höchstens eine Vorbereitung auf die Fülle der Wahrheit, die allein in Jesus Christus und seiner Kirche zu finden ist. Es heißt dort: »Auch im Hinblick auf jene Äußerungen der Naturreligionen, die höchste Wertschätzung verdienen, stützt sich die Kirche auf die Tatsache, dass die Religion Jesu Christi, die sie durch die Evangelisierung vermittelt, den Menschen, im objektiven Sinn, in die Verbindung mit dem Heilsplan Gottes bringt. Die Kirche lässt ihn so dem Geheimnis der göttlichen Vaterschaft begegnen, die sich der Menschheit zuneigt. Mit anderen Worten: Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken.«[27]

1990 veröffentlichte Johannes Paul II. die Enzyklika »Redemptoris Missio«, in der er die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Missionstätigkeit der Kirche unterstreicht. Zugleich greift die Enzyklika einige theologische Positionen auf, die in den Augen des Papstes der Korrektur bedürfen. Der Papst kritisiert, dass der Begriff des »Reiches Gottes« in einer »anthropozentrischen Reduktion«, heutzutage oft in einer Weise gebraucht wird, der nicht mehr dem Denken der Kirche entspricht. In solcher Sicht wird das Reich eher zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit, in der Programme und der Kampf für sozio-ökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag geben, aber der Horizont bleibt der Transzendenz gegenüber verschlossen. [...] Eine solche Sicht wird allzu leicht zu einer rein irdischen Fortschrittsideologie.«[28] Die Enzyklika kritisiert auch einen Kirchenbegriff, der die Rolle der Kirche als »Kirche für andere« ausschließlich im Dienst am Reich Gottes sieht, indem «sie die so genannten »Werte des Reiches«, wie Friede, Gerechtigkeit, Freiheit, Brüderlichkeit fördert.«[29] Wenn man sich jedoch die theologischen Beiträge asiatischer Theologen anschaut, scheint die Kritik der Enzyklika ihnen gegenüber nicht gerechtfertigt zu sein. Denn die strenge Unterscheidung zwischen »heilig« und »profan«, zwischen »Immanenz« und »Transzendenz« ist asiatischem Denken eher fremd. Die holistische Weltsicht, die sich in den meisten asiatischen Traditionen findet, ist immer offen für Transzendenz.

Ein weiterer Problemkreis, den die Enzyklika ansprach, ist die Beziehung zwischen »Mission« und »Dialog«. Es heißt dort: »Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums [...] und ist sogar Ausdruck davon. [...] Im Lichte der Heilsökonomie sieht die Kirche keinen Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog [...]. Es ist angebracht, dass diese beiden Elemente sowohl ihre enge Bindung als auch ihre Unterscheidung wahren, damit sie weder verwechselt noch missbraucht werden und auch nicht als austauschbar gelten.«[30] Die Zielrichtung der Enzyklika ist klar. Sie will festhalten an der Position, die schon das Zweite Vatikanische Konzil vertreten hat, dass die Kirche auf der einen Seite verpflichtet ist, die Botschaft des Evangeliums der Welt zu verkündigen, aber zugleich sich auch dem Dialog mit den Angehörigen der anderen Religionen gegenüber zu öffnen hat. Diese Aussagen

27 Evangelii Nuntiandi, Nr. 53.
28 Redemptoris Missio, Nr. 17.
29 Ebd.
30 Redemptoris Missio, Nr. 55.
31 Redemptoris Missio, Nr. 56.
32 Dominus Jesus. Erklärung der Glaubenskongregation über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000.
33 Ebd., Nr. 7.

sind solange sie als Binnenkommunikation innerhalb der Kirche verstanden werden, auch nicht problematisch. Probleme ergeben sich aber dann, wenn diese Position im Dialog außerhalb der Kirche vorgestellt wird. Die Partner im Dialog fühlen sich verunsichert und herausgefordert, wenn ihnen gesagt wird, dass ein und dieselbe Mission der Kirche sowohl die Bekehrung wie zugleich auch den interreligiösen Dialog umfasst. Schließlich ist es nicht so lange her, dass die Kirche ihre Einstellung zu den anderen Religionen geändert hat und nicht länger ausschließlich die Bekehrung zum Ziel hat, sondern zum Dialog sich bereit zeigt. Die Enzyklika versucht, mögliche Bedenken bei den Angehörigen anderer Religionen zu zerstreuen, wenn sie feststellt: »Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat. Im Dialog beabsichtig die Kirche, ›Saatkörner des Wortes‹ zu entdecken, die sich in Personen und in den religiösen Traditionen der Menschheit finden.«[31] Auch wenn die Enzyklika ausdrücklich verneint, dass die Bereitschaft zum Dialog eine taktische Maßnahme darstellt, wird durch das Zusammenhalten von Bekehrung und Dialog als Ausdruck der einen Sendung der Kirche doch weiterhin Zweifel genährt, wie ehrlich die Bereitschaft zum Dialog tatsächlich ist. In vielen asiatischen Ländern stieß die Enzyklika »Redemptoris Missio« auf teils harte Kritik von Mitgliedern der anderen Religionen, ja selbst von Politikern. In Malaysia z. B. ließ der damals amtierende Ministerpräsident Mohammad Mahathir den Erzbischof Soter Fernandes von Kuala Lumpur zu sich kommen, um sich zu erkundigen, ob die Aussagen der Enzyklika zur Mission eine Rückkehr der Kirche zur Mission im alten Stil signalisiere. Diese Reaktion zeigte dass in Asien das Reden von »Mission« und »Bekehrung« nicht länger nur binnenkirchlich beachtet wird, sondern immer auch eine Außenwirkung hat, die bei der Abfassung schon mit bedacht werden sollte.

Mit noch heftigeren negativen Reaktionen wurde die Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Jesus« vom 6. August 2000 in Asien aufgenommen.[32] Die Erklärung hatte das Ziel, gewisse Irrtümer auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen zu korrigieren, die vor allen bei asiatischen Theologen entdeckt oder vermutet wurden. Die Glaubenskongregation kritisiert relativistische Tendenzen, die sich bei einigen asiatischen Theologen fänden, die nicht länger die Einzigartigkeit der Offenbarung in Jesus Christus verträten und die Vielfalt der Religionen als »rechtmäßig« (de iure) und nicht nur als »faktisch gegeben« (de facto) verteidigten. Die Erklärung stellt eindeutig fest, dass es eine grundlegende Verschiedenheit zwischen »theologalen Glauben« – im lateinischen Original »fides theologalis«, und der »inneren Überzeugung« – im lateinischen Original »credulitas« – gibt. Dazu heißt es: »Nicht immer wird diese Unterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion präsent gehalten. Der *theologale Glaube*, die Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit, wird deswegen oft gleichgesetzt mit der *inneren Überzeugung* in den anderen Religionen, mit religiöser Erfahrung also, die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt. Darin liegt einer der Gründe für die Tendenz, die Unterschiede zwischen dem Christentum und den anderen Religionen einzuebnen, ja manchmal aufzuheben.«[33]

Christliche Theologen in Asien reagierten mit Enttäuschung auf die Erklärung der Glaubenskongregation und versuchten nachzuweisen, dass die von ihnen angeblich vertretenen relativistischen Tendenzen, von ihnen niemals geäußert oder verteidigt worden seien. Zugleich lehnten sie die von der Kongregation getroffene Unterscheidung ab zwischen einem »theologalen Glauben«, der sich ausschließlich im Christentum findet und dem was »innere Überzeugung« genannt wird, da damit gesagt wird, dass in allen anderen Religionen

es letztlich nichts mehr als »religiöse Erfahrung« gibt, d. h. rein menschliches Bemühen, sich dem letzten Geheimnis zu öffnen, ohne aber von dort eine Antwort zu erhalten. Asiatische Theologen argumentierten, dass diese negative Sicht auf alle anderen Religionen im Widerspruch zu Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und Äußerungen der Päpste stehe, allen voran von Johannes Paul II., die klar festgestellt hätten, dass der Heilige Geist über den Bereich der Kirche hinaus wirke, sich in der Schöpfung geoffenbart habe und sich auch in den anderen Religionen manifestiere. Die religiösen Lehren und Riten der anderen als rein kulturelle, im strengen Sinn nichtreligiöse Ausdrucksformen zu erklären, die nur das menschliche Verlangen ausdrücken, mit der transzendenten Wirklichkeit in einen Kontakt zu treten, sei einfach nicht haltbar.[34]

5 Das Problem der Mission im Kontext Indiens

Die Thematik der Mission in den asiatischen Ortskirchen lässt sich nur unscharf behandeln, wenn man nicht differenziert auf die Besonderheiten der jeweiligen Kontexte eingeht. Als passendes Beispiel dient Indien, wo das Problem von »Mission« und »Bekehrung« in den letzten Jahren wegen des wachsenden Einflusses hinduistischer radikaler Gruppierungen immer brisanter geworden ist. Die Indische Union wurde von den Gründervätern als ein Staat gegründet, in dem Politik und Religion durch das Prinzip der Säkularität (secularism) getrennt sein sollten. Die am 26. Januar 1950 in Kraft getretene Verfassung garantiert allen indischen Bürgern Religionsfreiheit und Gleichheit vor dem Gesetz. Artikel 25 stellt fest, dass die Religionsfreiheit, auch das Recht auf die Verbreitung der jeweils eigenen Religion beinhalte. Ebenfalls im Jahr 1950 hat das Oberste Gericht des Landes ausdrücklich das Recht ausländischer christlicher Missionare, missionarische Tätigkeiten auszuüben, bekräftigt. Das Buch von K. M. Panikkar, des früheren indischen Botschafters in China, *Asia and Western Dominance*[35] hat zu einer bis heute andauernden Diskussion um die Berechtigung christlicher Mission in einem unabhängigen Indien geführt. Für K. M. Panikkar besteht die christliche Mission allein darin, ein Instrument im Dienst der Sicherstellung der globalen Dominanz des Westens zu sein. Die restriktive Einreisepolitik der indischen Regierung für christliche Missionare aus dem Ausland hatte die Folge, dass eigentlich nur noch Fachleute für bestimmte Aufgaben Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis in Indien erhielten und die Zahl der ausländischen Missionare damit drastisch zurückging. Was zunächst als eine Beschränkung des christlichen Zeugnisses in Indien erschien, erwies sich aber bald als Ansporn für die indischen Christen, mehr eigenes kirchliches Personal auszubilden

34 Wenn es zutrifft, dass wie in der Erklärung »Dominus Jesus« festgehalten, die Riten anderer Religionen wegen des Fehlens »theologalen Glaubens« keinen eigentlich »religiösen« Charakter haben, dann sind sie nicht mehr als kultureller Ausdruck menschlicher Sehnsucht nach Transzendenz. Es war daher nur konsequent, dass der Präfekt der Glaubenskongregation nach seiner Wahl zum Papst den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog auflöste und ihn in den Päpstlichen Rat für die Kulturen integrierte. Erst nach dem Aufschrei nach seiner Rede in Regensburg über den Islam hat Benedikt XVI. diese Entscheidung korrigiert und den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog wieder ins Leben gerufen.

35 Vgl. K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance*, New Delhi 1953.

36 Vgl. M. HERRMANNS, Sind die indischen Altvölker Hindus?, in: *KM* 82 (1963) 148-152.

37 Vgl. J. SALDANHA, Conversion and Indian Civil Law, Bangalore 1981; ders., Indiens Widerstand gegen das Christentum, Versuch einer Analyse, in: *KM* 102 (1983) 121-125.

38 Der Bundesstaat Orissa war in den letzten Jahren zweimal der Schauplatz für blutige Verfolgungen von Christen, Straftaten, die bis heute juristisch nicht aufgearbeitet sind.

39 Vgl. L. WIEDENMANN, Länderbericht Indien, in: *KM* 88 (1969) 59-62.

40 Vgl. M. LEDERLE, Indien: Gesetze gegen Bekehrung verfassungswidrig, in: *KM* 92 (1973) 39-40.

41 Die Kongresspartei, die seit 2008 den Innenminister stellt, hat 2009 eine Reihe der Anti-Bekehrungs-Gesetze als nicht verfassungskonform erklärt. Vgl. Church welcomes move to review anti-conversion laws, UCA-News, July 2, 2009.

und selbständig zu werden. Inzwischen gibt es eigene indische Missionsgesellschaften, die ihrerseits im Ausland missionarisch tätig sind.

Die Auseinandersetzungen um die Legitimität christlicher Mission in Indien konzentrierten sich in den 1960er Jahren auf die christlichen Missionstätigkeiten unter den Angehörigen der Stammesbevölkerungen des Landes. 1960 wurde im indischen Parlament ein Gesetzesentwurf eingebracht, der die Angehörigen der Stammesbevölkerung vor den »proselytistischen Missionsversuchen christlicher Missionare« schützen sollte. Die Distriktbehörden wurden angewiesen, alle Bekehrungen zu registrieren und sicherzustellen, dass sie »freiwillig« erfolgten und nicht durch »materielle Anreize« bewirkt waren. Dieses »Anti-Bekehrungsgesetz« war Ausdruck der in Hindukreisen gängigen Überzeugung, dass alle Angehörigen der Stammesbevölkerung (*Adivasi*) als Hindus anzusehen seien. Bei ihrer Argumentation ignorierten sie die Tatsache, dass die Angehörigen der Stammesbevölkerung verschienenen ethnischen Gruppen angehören, keine Kastenordnung kennen, ihre eigenen religiösen Traditionen und eigene Sprachen haben.[36]

6 Das Problem der »Bekehrung« im indischen Kontext

Für Hindus ist der Begriff der »Bekehrung« ein negativ besetzter Begriff und wird immer mit dem Bestrebungen christlicher Missionare assoziiert, Hindus für den christlichen Glauben mit unfairen Mitteln und materiellen Zuwendungen zu gewinnen.[37] In den letzten Jahrzehnten haben hinduistische Politiker immer wieder versucht, in verschiedenen indischen Bundesstaaten »Anti-Bekehrungs-Gesetze« einzuführen. 1968 wurde im indischen Bundesstaat Orissa ein solches Gesetz verabschiedet, dass für die Bekehrungen, die durch Zwang oder durch materielle Versprechungen erfolgt waren, Geld- oder Gefängnisstrafen vorsieht.[38] In einigen anderen Bundesstaaten wurden in den letzten Jahren ähnliche Gesetze verabschiedet. So 1969 in Madya Pradesh, 1970 in Rajasthan, 1972 in Gujarat, und 1978 in Arunachal Pradesh. Gegen diese Gesetze haben Katholiken beim Obersten Gericht Indiens Einspruch eingelegt, indem sie argumentierten, dass diese Gesetze die von der Verfassung garantierte Religionsfreiheit beeinträchtigten, die das Recht, die Religionszugehörigkeit frei zu wählen oder zu verändern, beinhalte.[39] Diese Eingaben hatten Erfolg, denn 1972 erklärte des Oberste Gericht das Anti-Bekehrungsgesetz von Orissa als verfassungswidrig, da den Bundesstaaten die Kompetenz fehle, solche Gesetze zu erlassen. Das Verbot, Bekehrung durch betrügerische Mittel zu erlangen, dagegen wurde beibehalten, da es der Sicherung der öffentlichen Ordnung diene.[40] In Tamil Nadu wurde im Oktober 2002 ein Anti-Bekehrungs-Gesetz verabschiedet, das ebenfalls durch betrügerische Mittel erzielte Bekehrungen verbietet. Zugleich wurde angeordnet, dass grundsätzlich alle Bekehrungen staatlicherseits registriert werden müssen. 2006 wurde in Himachal Pradesh ebenfalls ein Anti-Bekehrungs-Gesetz eingeführt. Aus Protest gegen dieses Gesetz bekehrten sich zahlreiche Hindus aus den unteren Kasten und der Kastenlosen zum Christentum bzw. zum Buddhismus.[41]

Als im November 1999 Papst Johannes Paul II. Indien besuchte, um in New Delhi das Postsynodale Dokument »Ecclesia in Asia« vorzustellen, das die Ergebnisse der Asiensynode (18. April-14. Mai 1998) enthielt, traf sein Besuch auf Misstrauen und Ablehnung in der indischen Presse. Der Protest hinduistischer Kreise richtete sich dagegen, dass der Papst indischen Boden allein für ein innerkirchliches asiatisches Treffen gebrauche, wie die Anwesenheit von Delegationen aus den Mitgliedskirchen der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) belegte. Die Hindu-Gruppen waren besonders darüber ver-

ärgert, dass der Papst trotzdem von der indischen Regierung als Gast des indischen Staates geehrt wurde. Als der Papst in seiner zentralen Botschaft in New Delhi seine Erwartung ausdrückte, dass im kommenden 21. Jahrhundert die Kirche in Asien »eine reiche Ernte für das Evangelium« einfahren werde, reagierten verschiedene Hindu-Gruppierungen, aber auch die säkulare Presse, mit Entrüstung und Wut. Aufgeregte Mitglieder des »Welt-Hindu-Rates« (VHP) sprachen von einer neuen Missionskampagne, welche den inneren Frieden Indiens erschüttern werde. Der bekannte Journalist und Politiker Arun Shourie reagierte mit der Veröffentlichung eines Buches *Harvesting Our Souls, Missonaries, their Designs, their Claims*[42], in dem er die Unehrlichkeit der katholischen Kirche kritisierte, die im Zweiten Vatikanischen Konzil sich zum Dialog mit den Religionen verpflichtet habe, aber, wie die Ansprache des Papstes gezeigt habe, weiterhin an der alten Missionsstrategie der Bekehrung der Welt festhalte. Hier zeige sich deutlich, dass für die katholische Kirche die anderen Religionen keine Heilsbedeutung haben.

Die Ablehnung und der Protest gegen Bekehrungen seitens der Hindus ist nicht eigentlich motiviert durch eine Ablehnung der Person Jesu Christi oder seines Evangeliums. Schließlich wird Jesus Christus von vielen Hindus hoch verehrt. Es sind mehr die Auswirkungen einer Bekehrung eines Hindus zum Christentum auf dem Gebiet des sozialen Zusammenleben und der zivilen Gesetze, da viele gesetzlichen Regelungen, wie Heirat, Erbrecht und Kastenzugehörigkeit, an die Religionszugehörigkeit und die Bestimmungen der jeweiligen Religion gebunden sind. Eine Bekehrung zum Christentum wird daher von Hindus als Verrat an ihren Traditionen gesehen, der mit dem Verlust der mit dem Hindusein verbundenen Vorrechte bestraft werden muss. Bisher haben alle Versuche seitens christlicher Gruppen nicht bewirken können, dass Kastenlose, die vom Hinduismus zum Christentum sich bekehren, die ihnen wegen ihres zivilen Status eigentlich zustehenden Vorrechte, wie Berücksichtigung bei Anstellungen im öffentlichen Dienst etc., nicht abgesprochen werden. Indische Gerichte verweigern diesen Konvertiten zum Christentum diese Rechte mit der Argumentation, dass diese durch die Bekehrung zum Christentum einen höheren gesellschaftlichen Status erlangten, weil sie Zugang zu christlichen Schulen und andere materielle Vorteile erhielten. Eine andere Folge dieser Diskriminierung von Konvertiten ist, dass es eine statistisch schwer zu bestimmende Zahl von Personen aus der Gruppe der Kastenlosen gibt, die sich als Christen verstehen, aber ihre Zugehörigkeit zum Christentum vor den Behörden verheimlichen, um ihre Vorrechte nicht zu verlieren. Man muss daher davon ausgehen, dass die Zahl der Personen, die in Jesus Christus ihren Meister (sat-guru) und Erlöser sehen, um einiges größer ist als die Zahl der offiziell registrierten Christen[43].

42 A. SHOURIE, *Harvesting Our Souls, Missionaries, their Designs, their Claims*, New Delhi 2000.
43 Vgl. G. EVERS, Länderbericht »Indien«, in: *KM* 110 (1991) 173-177.
44 Vgl. Church not afraid to preach the Gospel, declares mission congress, UCA-News, Oct. 21, 2009.
45 So hat die Missionskampagne, die 1998 vom deutschstämmigen Pfr. Reinhard Bonnke in einer Reihe von indischen Städten durchgeführt wurde, die Gefühle der Hindus tief verletzt, weil dabei der »Endsieg des Christentums« verkündet wurde, Ausdruck eines Triumphalismus, der die schlimmsten Vorurteile der Hindus gegenüber der christlichen Mission bestätigte.
46 1979 wurde von einer hinduistischen Druckerei ein Buch herausgebracht, das den Titel trug: »Christianity in India – a critical study«. Darin wird ein negatives Bild des Christentums gezeichnet. Auf der Vorderseite war ein großes Kreuz abgebildet, bei dem auf dem linken Arm »Krankenhäuser«, auf dem rechten »Leprosarien«, auf der Oberseite »Schulen« und auf der Unterseite »Waisenhäuser« geschrieben war. In der Mitte des Kreuzes fanden sich die Symbole für »Dollar«, »Pfund« und »Deutsche Mark«. Die Karikatur sollte deutlich machen, wie das Christentum in Indien zu verstehen sei, nämlich als eine sozial und karitativ engagierte Organisation, die ihre Inspiration und ihr Herz in ihren aus dem Ausland bezogenen finanziellen Mitteln hat.

Der Blick auf die offizielle Religionsstatistik Indiens zeigt andererseits, dass die tatsächliche Zahl der Bekehrungen zum Christentum in Indien nicht so hoch ist, wie sie von hinduistischen fundamentalistischen Kreisen immer wieder behauptet wird. Schließlich hat der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung in den letzten Jahren abgenommen und liegt unterhalb der natürlichen Geburtsrate der indischen Bevölkerung. Die bescheidene Zahl von Bekehrungen rekrutiert sich im wesentlichen aus den Reihen der Stammesbevölkerung und der Kastenlosen. Missionskampagnen, die darauf abzielen, bekennende Hindus zum Christentum zu bekehren, werden jedenfalls von katholischer Seite nicht geführt. Allerdings besteht die katholische Kirche in Indien darauf, dass sie ein in der indischen Verfassung garantiertes Recht hat, die Botschaft des Evangeliums frei zu verkünden. Dies haben die indischen Katholiken bei ihrem ersten Missionskongress, der im Oktober 2009 in Mumbai abgehalten wurde und an dem mehr als 1200 Delegierte aus den 160 Diözesen Indiens teilnahmen, deutlich und mit Nachdruck erklärt. Zugleich bekannten sie sich dazu, alle religiösen und kulturellen Traditionen zu achten und sich zum Dienst an den Armen verpflichtet zu fühlen, um zusammen mit den Angehörigen der anderen Religionen für Verbesserungen der Lebensbedingungen aller sich einzusetzen.[44]

Es gibt allerdings evangelikale Gruppen, die mit aggressiven Missionskampagnen unter den Hindus Konvertiten zu machen versuchen. Dabei scheuen sie nicht davor zurück, hinduistische Glaubens- und Gebetsformen als Götzendienst zu brandmarken, womit sie den Zorn der Hindus hervorrufen. Diese Formen einer Mission, die eigentlich Proselytismus ist, diskreditiert alle Christen im Lande, da Hindus nicht bereit sind, Unterscheidungen zwischen diesen eher sektiererischen Gruppen und den katholischen und protestantischen Kirchen zu machen.[45]

7 Das Image der katholischen Kirche in Indien heute

In den Augen der meisten Inder ist das Image der katholischen Kirche in Indien von den vielen Institutionen und Einrichtungen bestimmt, welche die Kirche im Land unterhält. Verglichen mit ihrem geringen Anteil von knapp 2% an der Gesamtbevölkerung ist der Anteil der katholischen Kirche an Schulen, Krankenhäuser, Sozialstationen und anderen Einrichtungen unverhältnismäßig hoch. Viele Inder stoßen sich daran, dass die wenigen indischen Katholiken diese Vielzahl an Einrichtungen nur deswegen haben aufbauen können, weil sie von ihren Schwesterkirchen aus dem Ausland große finanzielle Unterstützungen erhalten. Diese finanzielle Abhängigkeit von ausländischer Hilfe lässt viele Inder fragen, ob die Kirche in Indien wirklich »einheimisch« ist, oder immer noch als eine vom Ausland importierte Einrichtung anzusehen ist. Hindus aus den Reihen der spirituellen und aszetischen Richtung der Sannyasi sprechen der katholischen Kirche wegen der Vielzahl ihrer Einrichtung den spirituellen Charakter einer Religion ab und sehen sie mehr als eine sozial tätige Organisation.[46] Aus den Reihen der radikalen Hindus ist in den letzten Jahren immer lauter kritisiert worden, dass die katholische Kirche ihre aus dem Ausland bezogenen Gelder als Mittel zur Bekehrung der Kastenlosen und der Stammesbevölkerung einsetze, um möglichst viele Menschen durch materielle Vorteile für das Christentum zu gewinnen.

Das Wachstum radikaler hinduistischer Organisationen hat die Lage der Christen in Indien verschlechtert. In der Vergangenheit waren die interreligiösen Konflikte auf die Auseinandersetzungen zwischen Hindus und den Muslimen beschränkt. Aber Ende der 1990er Jahre mehrten sich die Angriffe gegen christliche Personen und Einrichtungen überall dort, wo die Bharatiya Janata Party (BJP), der politische Arm der radikalen Hindu-

Gruppen, auf Landes- oder Bundesstaats-Ebene an die Macht kam. Nach den Informationen der indischen Menschenrechtsorganisation *United Christian Forum for Human Rights* lag die Zahl von Gewalttaten gegen Christen in der Periode zwischen 1964-1996 bei gerade mal 39 Fällen. Dagegen lag die Zahl allein für das Jahr 1997 schon bei 27 Fällen, um im Jahr 1998 auf nunmehr 120 Fälle anzuwachsen.[47] Die Gewalt gegen Christen konzentriert sich auf die Bundesstaaten im so genannten »Hindu-Gürtel« von Gujarat, Maharashtra, Bihar und Uttar Pradesh. 2008 kam es in es im Khandamal Distrikt im Bundesstaat Orissa zu großen antichristlichen Pogromen, bei denen 75 Christen ermordet, Häuser, Schulen, Sozialstationen und Kirchen verbrannt und über 60 000 Personen obdachlos wurden. Die rechtliche Aufarbeitung dieser Exzesse und die Bestrafung der Täter gingen nur schleppend vorwärts und wurden durch die Unwilligkeit der Richter behindert, gegen die oft politisch und wirtschaftlich einflussreichen Täter vorzugehen.[48]

Um ihre Gewalt gegen Christen, aber auch gegen andere religiöse Minderheiten wie die Muslime, zu rechtfertigen, berufen sich die radikalen Hindus auf die so genannten »Hindutva-Ideologie«[49]. Diese Ideologie geht auf V. D. Sawarkar zurück, der während der 1920er Jahre die grundlegenden Gedanken entwickelte, die dann später von M. S. Godwalkar weiter geführt wurden.[50] In vieler Hinsicht erinnert diese Ideologie an die faschistischen Ideen von Benito Mussolini in Italien und ebenso an die des deutschen Nationalsozialismus. Denn der zentrale Gedanke der Hindutva-Ideologie besteht darin, die Herrschaft einer ethnischen (rassischen) Gruppe über alle anderen zu postulieren. Nach den Ideen der Verteidiger der Hindutva-Ideologie soll die Tradition des Hinduismus die in Indien dominierende Kultur sein, weil nur sie die kulturelle und ethnische Identität des Landes sichern kann. Die Verfechter dieser Ideologie sehen ihre Aufgabe darin, die religiös pluralistische und säkulare Indische Union in ein »Hindu-Rashtra«, d. h. eine rein hinduistische Gesellschaft zu verwandeln, in der die Ideologie: »Eine Rasse, Eine Kultur und Eine Nation« ausschließlich Geltung haben soll. Jede Person, die Indien ihre Heimat nennen will, würde nach dieser Ideologie dies nur rechtmäßig tun können, wenn sie sich der hinduistischen Gemeinschaft anschließt. Christen und Muslime werden aufgefordert, sich auf ihre »wahre Identität und ihr wahres Erbe« zu besinnen und zum Hinduismus »zurückkehren«, der ihre »wahre Heimat« war und immer noch ist. Indische Buddhisten und Jains können sich dagegen über das Zugeständnis freuen, dass ihre besonderen und vom Hinduismus in manchen Punkten abweichenden Lehren, doch eine so große Nähe zur hinduistischen Tradition bewahrt haben, dass sie weiterhin als »indisch« angesehen werden können. Aber für alle anderen gilt, dass sie in Indien nur als genuine Inder angesehen werden können, wenn sie den Hinduismus als ihre spirituelle und religiöse Heimat annehmen.

47 Vgl. S. M. MICHAEL, Was ist indische Kultur?, Hintergründe zur Gewalt gegen Christen, in: *KM* 120 (2001) 20-24, 20; DERS., Wem gehört Indien? Hintergründe der Gewalt gegen Christen in Orissa, in: *Forum Weltkirche* 2 (2009) 7-12.

48 Vgl. G. EVERS, Welle der Gewalt. Indiens Christen im Visier radikaler Hindus, in: *HK* 62 (2008) 11, 551-557.

49 Vgl. E. HELLMAN, *Political Hinduism, The Challenge of Visva Hindu Parishad*, Uppsala 1993.

50 Vgl. M. S. GOLWALKAR, *We or Our Nationhood Defined*, Nagpur 1947.

8 Schlussfolgerung

Dieser Beitrag hatte zum Ziel, die Problematik von Mission, Missionstheologie und der Theologie der Religionen im Kontext der asiatischen Kirchen zu untersuchen. Es hat sich gezeigt, dass die grundlegende Neuorientierung der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Hinblick auf die bleibende Missionsverpflichtung und die Bereitschaft, mit den anderen Religionen in einen Dialog einzutreten, in den asiatischen Kirchen konstruktiv weitergedacht worden ist. Es ist für die Zukunft wichtig, dass die Theologen in den asiatischen Minderheitenkirchen, aus ihrer Situation so eng mit der religiösen Vielfalt Asiens konfrontiert zu sein, sie antreibt, weitere Anstrengungen zu machen, in dieser Fragestellung Antworten zu finden, die nicht nur für die asiatischen Ortskirchen, sondern für die gesamte Kirche fruchtbar sind.

Zusammenfassung
Dieser Beitrag hat zum Ziel, die Problematik von Mission, Missionstheologie und der Theologie der Religionen im Kontext der asiatischen Kirchen zu untersuchen. Es hat sich gezeigt, dass die grundlegende Neuorientierung der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Hinblick auf die bleibende Missionsverpflichtung und die Bereitschaft, mit den anderen Religionen in einen Dialog einzutreten, in den asiatischen Kirchen konstruktiv weitergedacht worden ist.

Abstract
The aim of this contribution is to examine the issues of mission, theology of mission, and theology of religions in the context of the Asian churches. It has become apparent that the fundamental reorientation of the church since the Second Vatican Council with respect to its abiding missionary obligation and its willingness to enter into dialogue with the other religions has been constructively advanced in the Asian churches.

Kritischer Diskurs zwischen Steyler Missionaren über die Frage der Akkommodation nach ihrer Ausweisung aus China durch das kommunistische Regime

von Karl Josef Rivinius

1 Prolegomena zum historischen Kontext

Nach dem Tod von Yuan Shikai (1859-1916), dem ersten Präsidenten der Republik China, zerfiel die Zentralgewalt zusehends.[1] Das in einzelnen Provinzen herrschende Machtvakuum nutzten die so genannten Warlords zur Erweiterung ihres Einflussbereichs aus, indem sie in wechselnden Koalitionen Krieg gegeneinander führten. Erst die Besetzung der deutschen Stützpunkte in China durch Japan, das seinen Nachbarn in koloniale Abhängigkeit zu bringen versuchte, brachte ein Zweckbündnis der Konfliktparteien gegen den Invasor zustande und ließ China im August 1917 an der Seite der Alliierten in den Krieg gegen die Mittelmächte eintreten in der berechtigten Hoffnung, gegen Japan nachhaltig unterstützt zu werden. Das Land sah sich jedoch in seinen hohen Erwartungen maßlos enttäuscht, denn die Alliierten, die seit 1842 auf der Grundlage der »Ungleichen Verträge« in den extraterritorialen Gebieten ihren Geschäften weiter nachgingen und sich nicht gewillt zeigten, ihre Privilegien und Konzessionen in diesem ostasiatischen Land preiszugeben, ignorierten im Versailler Vertrag von 1919 seine Belange und kamen stattdessen den japanischen Forderungen weitgehend entgegen.[2]

Im ganzen Land brach sich wegen dieser offenkundigen Parteinahme eine von der revolutionären Intelligenz initiierte und getragene Protestbewegung Bahn, die am 4. Mai 1919 in die Demonstration von über dreitausend Studenten auf dem »Platz des Himmlischen Friedens« in Peking [Beijing] einmündete[3] und die einen nachhaltigen Einfluss auf Chinas weitere Entwicklung ausgeübt hat. In mehreren Städten folgten Demonstrationen, Streiks und Boykotte gegen japanische Waren. Diese revolutionären Vorgänge haben die chinesische Historiographie bewogen, die Zeitgeschichte mit dieser so genannten »Vierten-

1 Helwig SCHMIDT-GLINTZER, *Das Neue China*. Von den Opiumkriegen bis heute, 3., aktualisierte Aufl., München 2004, 49. Literaturhinweise zum China der Neuzeit: Lucian BIANCO, *Les Origines de la révolution chinoise (1915-1949)*, Paris ²1987; John King FAIRBANK, *The Great Chinese Revolution: 1800-1985*, New York/Cambridge/Philadelphia 1986; Jürgen OSTERHAMMEL, *China und die Weltgesellschaft*. Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit, München 1989; Oskar WEGGEL, *Geschichte Chinas im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989; Immanuel HSÜ, *The Rise of Modern China*, Oxford/New York 1990; Edward L. DREYER, *China at War (1901-1949)*, New York 1995; Jonathan SPENCE, *Chinas Weg in die Moderne*, München 1995; Gottfried-Karl KINDERMANN, *Der Aufstieg Ostasiens in der Weltpolitik 1840-2000*, Stuttgart/München 2001; Brunhild STAIGER/Stefan FRIEDRICH/Hans-Wilm SCHÜTTE (Hg.), *Das große China-Lexikon*, Darmstadt 2003; Wolfgang HIRN, *Herausforderung China*, Frankfurt a. M. 2005; Wichard WOYKE (Hg.), *China – eine Weltmacht im Aufbruch?* Eine Einführung, Schwalbach/Ts. 2005; China – Aufstrebende Macht in der Welt- und Weltwirtschaftspolitik. Schwerpunktthema, in: *Politische Studien* 57 (2006) Juli/August; Sabine DABRINGHAUS, *Geschichte Chinas 1279-1949*, Wien 2006.

Mai-Bewegung« – als Bezeichnung der soziopolitischen und kulturellen Erneuerungsbestrebungen in China – beginnen zu lassen; ihr haftete auch eine anti-christliche Tendenz an. Zugleich markierte sie das Aufkommen nationalistischer Emotionen, die durch die kollektive Erfahrung der jahrzehntelangen Demütigungen infolge der westlichen und japanischen Überlegenheit in politisch-militärischer und wirtschaftlicher Hinsicht forciert worden waren. In wachsendem Maß wurde diese Bewegung von sämtlichen Bevölkerungsgruppen unterstützt; zeitgleich generierte sie massive antijapanische Aversionen.

Diese als Grenzscheide zwischen der traditionellen und der modernen chinesischen Kultur geltenden Ereignisse führten im Frühjahr 1921 in Shanghai zur Gründung der Kommunistischen Partei. Zwischen ihr und der aus der revolutionären Bewegung von 1912 hervorgegangenen Nationalen Volkspartei, der Guomindang, deren Programm der drei Volksprinzipien »Nationalismus, Demokratie und Volkswohlstand« Sun Yatsen (1866-1925) formuliert hatte, herrschte ein ideologischer Dauerkonflikt, der sich auf die Geschehnisse der Bewegung des 4. Mai zurückverfolgen lässt. Auf Japans achtjährigen Aggressionskrieg gegen China folgte unmittelbar nach Kriegsende erneut der Ausbruch des folgenschweren Bürgerkriegs zwischen den kommunistischen Streitkräften unter Führung Mao Zedongs (1893-1976) und der von Chiang Kaishek (1887-1973) geführten nationalchinesischen Regierung, der die Leiden der Bevölkerung um weitere vier Jahre verlängerte und den die Kommunisten schließlich gewannen. In Anwesenheit einer begeisterten Menschenmenge von 300.000 Personen proklamierte die Parteiführung auf dem Platz vor dem »Tor zum Himmlischen Frieden« am 1. Oktober 1949 die Gründung der Volksrepublik China; Mao Zedong war neuer Herrscher.[4] Damit hatte man eines der Hauptziele erreicht: die Beendigung von Chinas Status als »Halbkolonie«, die Wiedergewinnung der vollen Souveränität und territorialen Integrität. Mao Zedongs Erklärung, dass das chinesische Volk endlich »aufgestanden« sei, drückte insbesondere die Gefühle vieler Intellektueller aus.

Die Nationalregierung seines politischen Gegners Chiang Kaishek, die sich zunächst von Chongqing nach Chengdu zurückgezogen hatte, floh zuletzt mit ihm, seiner Partei, dem Parlament und mit Teilen der Streitkräfte nach Taiwan [Formosa]. Die Insel hatte von 1895 bis 1945 unter japanischer Verwaltung gestanden und danach den Status einer chinesischen Provinz erhalten. Auf Taiwan etablierte Chiang Kaishek sein Exilregime mit dem Anspruch, weiterhin ganz China zu repräsentieren; und von hier aus wollte man den Widerstand gegen die Maoisten fortsetzen.

Mit der Ausrufung der Volksrepublik China war die Nankinger [Nanjinger] Nationalregierung trotz massiver Unterstützung durch ausländische Mächte mit ihrem Vorhaben endgültig gescheitert, die Demokratie von oben durchzuführen. Die kommunistische Bewegung, deren Konzept der nationalen Einheit selbst im Bürgertum und sogar bei der ländlichen Elite Anhänger fand, hatte sich als die effektivere erwiesen. Mao Zedong, der

2 Die Mandschurei-Krise im Herbst 1931, die gravierendere Probleme in den Vordergrund rückte, führte zur Suspendierung der Revisionspolitik. Konzis dazu: OSTERHAMMEL, *China und die Weltgesellschaft* (wie Anm. 1), 288-313.

3 Den Anlass gab die Aufdeckung geheimer Vereinbarungen zwischen Japan, England und Deutschland während der Pariser Friedenskonferenz [Pariser Vorortverträge], wonach China die Provinz Schantung [Shandong] an Japan abtreten sollte.

4 Orientierende Literatur: Han SUYIN, *Das China Mao Tse-tungs*, München 1968; Jürgen DOMES, *Vertagte Revolution*. Die Politik der Kuomintang in China (1923-1937), Berlin 1969; Kuo HENG-YÜ, *Maos Weg zur Macht und die Komintern* am Beispiel der Bildung der »Antijapanischen Nationalen Einheitsfront« 1931-1938 mit der Schrift *Über die neue Periode* von Mao Tse-tung und anderen Dokumenten, Paderborn 1975; Jürgen WILSON, *Mao Tse-tungs langer Marsch*. Der Ursprung der Volksrepublik China, München 1978; Jürgen MAO SCHÜTT, *Chaos – Krieg – Kommunismus*. China in den Berichten des amerikanischen Nachrichtenmagazins Time (1923-1949) (Schweizer Asiatische Studien 18), Bern 1995.

sich den Ideen der 4.-Mai-Bewegung von 1919 verpflichtet fühlte und sie als Geburtsstunde des chinesischen Proletariats und der klassenlosen Gesellschaft interpretierte, hat später die durch sie bewirkten Transformationen »als die größten und gründlichsten in der ganzen Geschichte Chinas« bezeichnet.[5] Im gesamten 20. Jahrhundert spiegelt Chinas Geschichte den »Geist vom 4. Mai« wider, dessen Auswirkungen sich Rana Mitter zufolge noch deutlich in der gegenwärtigen Politik und Kultur Chinas erkennen lassen.[6]

Nach dem Sieg der Kommunisten verstärkte sich die Politisierung in der chinesischen Gesellschaft. Der chinesische Nationalismus, der sich in der Republikzeit noch nach außen gewandt und sich beispielsweise an Vorbildern wie Mahatma Gandhi orientiert hatte, kehrte sich nun gänzlich nach innen. Die Bevölkerung sah sich mit der kommunistischen Ideologie konfrontiert und wurde radikalen Umerziehungskampagnen ausgesetzt: der Pluralismus der Republikzeit war definitiv beseitigt. Abweichler von der Regierungslinie mussten mit Inhaftierung und Zwangsarbeit, ja vielfach mit dem Tod rechnen. Das Interesse des Einzelnen an den Vorgängen in der Außenwelt wurde kraftvoll unterdrückt.[7] Die Organisation der Volkskommunen Ende des fünften Jahrzehnts zerstörte die letzten sozialen Bindungen der patriarchalischen Gesellschaft vor 1949.

Mao initiierte eine Politik, die ohne Rücksicht auf die individuelle Lebensgestaltung und Lebensqualität der Bevölkerung das ehrgeizige Ziel verfolgte, China zur militärischen, industriellen und insbesondere zur nuklearen Großmacht zu entwickeln. Diesem Zweck diente unter anderem die radikale Transformation der Besitz- und Produktionsverhältnisse in Anlehnung an das Vorbild der Sowjetunion. Im Gefolge einer umfassenden Bodenreform wurden Großgrundbesitzer nicht nur enteignet, sondern ihnen auch wegen Ausbeutung und Unterdrückung der bäuerlichen Bevölkerung der Prozess gemacht; zuvor besitzlose ländliche Haushalte erhielten etwas Boden zur Eigennutzung. Es kam schließlich zur Kollektivierung der Landwirtschaft in Form der »Vergenossenschaftsbewegung« (1951/56) und der »Volkskommunenbewegung« (1958). Mao setzte trotz Bedenken führender Parteifunktionäre die Landbevölkerung als disziplinierte Arbeitsarmee in pausenlosen Einsätzen für verschiedenartige Projekte zum Aufbau des Landes ein, vornehmlich jedoch zur Erzeugung von Stahl in Kleinhochöfen, von dem sich im Nachhinein Millionen Tonnen als dilettantisch produziert und unbrauchbar erwiesen. Die umfassenden und tiefgreifenden Reformen des »Großen Sprungs nach vorn«, des in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht opferreichsten Experiments in der Geschichte der Volksrepublik China, führten in den Jahren 1959 und 1961 in ganz China zu extremen Hungerkatastrophen, denen fast vierzig Millionen Menschen zum Opfer fielen. Maos menschenverachtende und sarkastische Devise lautete: »Erst kommt die Produktion, das Leben steht an zweiter Stelle.«[8]

5 SCHMIDT-GLINTZER, *Das Neue China* (wie Anm. 1), 49.
6 Hierzu: Rana MITTER, *A Bitter Revolution*. China's Struggle with the Modern World, Oxford 2004.
7 Kay MÖLLER, *Die Außenpolitik der Volksrepublik China 1949-2004*, Wiesbaden 2005.
8 Nach dem Scheitern des »Großen Sprungs« zog sich Mao Zedong aus eigener Initiative für einige Jahre aus der tagespolitischen Verantwortung zurück. Vertreter eines Konsolidierungskurses in der Parteiführung bestimmten von 1961 bis 1965 die wirtschaftliche Entwicklung, bis dann 1966 für zehn Jahre die »Kulturrevolution« mit voller Wucht das Land und seine Bewohner heimsuchte. Neuestes zur Person von Mao Zedong: Jung CHANG / Jon HALLIDAY, *Mao*. Das Leben eines Mannes, das Schicksal eines Volkes, München 2005.
9 Nach 1949 wurden in China die verschiedenen Religionsgemeinschaften in das umfassendere soziale System einer monolithischen Gesellschaft hinein absorbiert. Während der Kulturrevolution (1966-1976) erreichte das Ausmaß der Kontrolle und Repression seinen Höhepunkt. Die Maßnahmen erstreckten sich nicht nur auf organisatorische Aktivitäten, sondern auf sämtliche zwischenmenschliche Beziehungen und sozialen Kontakte. Um, wie gesagt wird, diese Vorgänge sachlich besser zu verstehen und zutreffend zu bewerten, müsse die Religionspolitik der Volksrepublik im weiteren Kontext der Stellung der Religion in der Geschichte Chinas gesehen werden. Sie dürfe keineswegs isoliert durch die ausschließliche Bezugnahme auf die marxistisch-kommunistische Religionstheorie beurteilt werden (Georg EVERS, Religion und Religionspolitik in der Volksrepublik China auf dem Hintergrund der Geschichte, in: *Ordens-*

2 Unterdrückung der Religionen und Ausweisung der Missionare

Mit dem Sieg der kommunistischen Armeen begann 1949 in China ebenfalls eine elementar neue Ära hinsichtlich der Religionen unterschiedlicher Provenienz und ihrer Anhängerschaft.[9] Bald nach der Machtübernahme setzte ein erbarmungsloser Kampf gegen alle Glaubensrichtungen ein. Deren Vermögen wurde größtenteils konfisziert oder staatshörigen Reformgemeinschaften übergeben. Die christlichen Missionen mit ihren zahlreichen Kindergärten, Waisenhäusern, Erziehungs- und Bildungseinrichtungen, Hospitälern, karitativen Anstalten und Heimen, Druckereien und Verlagen litten am meisten unter der veränderten Situation. Man entzog ihnen sämtliche Mittel, die auf das gesellschaftliche Leben einen nachhaltigen Einfluss zu ihren Gunsten hätten ausüben können. Von den ersten Tagen der Volksrepublik an wurden die religiösen Aktivitäten vom staatlichen Parteiapparat streng kontrolliert und auch massiv behindert, die Beziehungen zum Ausland gekappt und dessen finanzielle Unterstützung gestoppt. Fortan basierte das Programm des neuen China für die religiösen Bekenntnisse auf dem Prinzip der »Drei-Selbst-Bewegung« (seit 1951): Selbst-Erhaltung (finanzielle, materielle und personelle Unabhängigkeit; ausländische Hilfe ist unstatthaft); Selbst-Verbreitung (die Glaubensbotschaft darf lediglich von einheimischen Kräften verkündet werden); Selbst-Verwaltung (die Kirche regiert sich selbst; ist von außen unabhängig).[10] Ebenso verlangte man von den Katholiken – Priestern, Ordenschristen und Laien –, sich einer der nationalen Kirchen anzuschließen. Diese Forderung wies der katholische Episkopat in China in einem Manifest entschieden zurück. Papst Pius XII. rief seinerseits die Gläubigen wiederholt zur Ablehnung einer solchen schismatischen Kirche auf.[11] Er drohte sogar jedem mit der Exkommunikation, der sich einer nationalen Kirche anschließen sollte. Viele einheimische Katholiken gerieten dadurch in einen Loyalitätskonflikt, zumal sie sich vorwerfen lassen mussten, ihre Kirche vertrete einen unpatriotischen Standpunkt, verhalte sich unsolidarisch und illoyal. Diejenigen, die sich dem Ansinnen eines Beitritts verweigerten, gingen allen Drohungen zum Trotz in unverbrüchlicher Treue zu ihrem Glauben und im Vertrauen auf Gott in den Untergrund, wodurch sie ihre Existenz bewusst aufs Spiel setzten. Zahlreiche Chinesen flüchteten nach Taiwan, wo sie eine neue Bleibe fanden. In den folgenden Jahren wurden ein Großteil der in der Heimat gebliebenen Katholiken wie auch Angehörige anderer religiöser Bekenntnisse verfolgt, drangsaliert, gequält, grausam misshandelt, zu Strafarbeit gezwungen oder hingerichtet. Eine namhafte Zahl von ihnen blieb standhaft, zeigte heroischen Opfer- und Glaubensmut.

nachrichten 21 [1982] 310-319, hier 310). Auswahlweise zu diesem Sachverhalt: August TELLKAMP, *Hammer und Sichel über China*, Siegburg 1949; Johannes SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse*. Versuch einer missionarischen Deutung (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 21), Münster i. Westf. 1957; Richard C. BUSH, *Religion in Communist China*. The Suppression of All Religions in China, Nashville/New York 1970; Heinrich SCHMITZ, *Des Landes verwiesen*. Bericht aus China (Verbum-Supplementum 18), Rom 1971; Donald MACINNIS, *Religion im heutigen China*. Politik und Praxis; deutsche Übersetzung (Monumenta Serica. Monograph Series 31), hg. von Roman MALEK, Nettetal 1993.

10 Ekklesiologisch recht verstanden kann das Programm der Drei-Selbst-Bewegung in Bezug auf die Autonomie der Ortskirche durchaus als eine theologisch legitime Erklärung aufgefasst werden. Diesbezüglich enthält die Enzyklika Pius' XII. »Ad Sinarum Gentem« vom 7. Oktober 1954 einschlägige Aussagen (Gibt es noch eine Kirche in China?, in: *Herder Korrespondenz* 9 (1955) 217-220, hier 218f). Im vorliegenden Kontext kann davon allerdings keine Rede sein, denn diese Programmatik ist politisch begründet und antikirchlich ausgerichtet.

11 Zum kontrovers erörterten Problemkomplex: Geoffrey KING, *Die katholische Kirche in China*: Eine kirchenrechtliche Bewertung, in: *»Fallbeispiel« China*. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, hg. von Roman MALEK, Nettetal 1996, 581-610; Stephen LEE, *Die katholische Kirche in China*. Eine kirchenrechtliche Bewertung. Entgegnung auf den Artikel von Geoffrey KING, ebd., 611-626.

Da die Tätigkeit der ausländischen christlichen Missionare im Gefolge der Politik westlicher Mächte nach einem Ausspruch Maos aus dem Jahr 1939 als »kulturelle Aggression« qualifiziert, somit als ein Aspekt der militanten Großmachtbestrebungen betrachtet wurde, zeitigte diese Stigmatisierung ihre fatalen Konsequenzen: Das kommunistische Regime erblickte in den Missionaren und Missionarinnen Wegbereiter, Sympathisanten, Repräsentanten, Kollaborateure, Spione und Erfüllungsgehilfen des Imperialismus. Die totale Konfrontation, besonders zwischen der katholischen Kirche und der kommunistischen Partei Chinas, war unausweichlich. Diese unterschlug geflissentlich, dass bereits Jahrzehnte zuvor durch komplementäre Maßnahmen des Vatikans eine bedeutsame Entwicklung in Gang gesetzt worden war, die zum Aufbau einer chinesischen Ortskirche geführt hatte: die Ausschaltung des französischen Protektorats durch die am 12. August 1922 erfolgte Ernennung von Msgr. Celso Costantini (1876-1958) als erstem Apostolischen Delegaten für China, durch die im selben Jahr von Papst Pius XI. vorgenommene Weihe von sechs Chinesen zu Bischöfen im Petersdom, durch die am 21. Februar 1946 erfolgte erste Erhebung eines Chinesen, des Steyler Bischofs Thomas Tien Ken-sin, zum Kardinal, der sich mit der Apostolischen Konstitution »Sinarum« vom 11. April sowohl die Errichtung der kirchlichen Hierarchie als auch am 10. Mai dessen Ernennung zum Erzbischof von Peking anschlossen, sowie durch die Etablierung der Internuntiatur in China kraft der »Litterae Apostolicae« vom 6. Juni desselben Jahres. Damit war eine Missionsperiode nach drei Jahrhunderten zu Ende gegangen: Die Befreiung der Glaubensverkündigung von jeder politischen Abhängigkeit und Einmischung. Die diesbezüglichen, zu Recht bestehenden gravierenden Vorwürfe gegen die Missionsarbeit in China waren dank dieser Maßnahmen eigentlich gegenstandslos geworden.[12]

Wegen massiver Behinderung ihrer Tätigkeit, empfindlich eingeschränkter Bewegungsfreiheit, zahlreicher Sanktionen und drakonischer Repressalien durch das kommunistische Regime verließen die meisten ausländischen Glaubensboten in den ersten Jahren der neu gegründeten Volksrepublik das Land und seine Bewohner, die sie schätzen und lieben gelernt hatten. Manche gingen, weil man ihnen jede Arbeitsmöglichkeit verweigerte, andere wurden ausgewiesen. Einige wenige konnten noch eine Zeitlang unbehindert ihre Arbeit

12 Johannes BECKMANN, China – Saat im Sturm. Versuch einer kritischen Rechenschaft über die China-Mission, in: *Wort und Wahrheit* 14/I (1959) 165-178, hier 170-172.
13 Zwei um Objektivität bemühte eindrucksvolle und bestürzende Erlebnisberichte mögen als Belege genügen: Harold W. RIGNEY SVD, *Vier Jahre in Roter Hölle*. Ein Tatsachenbericht, Steyl 1956; Dries van COLLIE CICM, *Der begeisterte Selbstmord*. Im Gefängnis unter Mao-Tse-tung, Donauwörth 1960.
14 Am Vorabend der kommunistischen Machtübernahme waren in China ungefähr 5500 katholische und 4000 protestantische Missionare tätig; die katholische Mission war über alle Provinzen verteilt. Auf der Konferenz von Genf im Juni 1954 verhandelte Zhou Enlai (1898-1976), erster Premier und Minister für auswärtige Angelegenheiten der Chinesischen Volksrepublik, mit den vier westlichen Großmächten. Bemüht um eine friedliche Koexistenz und um für sein Land eine günstige Atmosphäre zu schaffen, hatte er angeordnet, die inhaftierten Ausländer freizulassen und auszuweisen, zweifelsohne auch, um sich unangenehme Fragen zu ersparen.
15 Am 1. Januar 1955 waren von den 328 noch lebenden Mitgliedern der Steyler chinesischen Missionen insgesamt dreiunddreißig, acht ausländische Patres und fünfundzwanzig Chinesen (fünfzehn Patres und zehn Brüder), noch in China. Bis auf die erst 1954 errichtete Region Sambalpur /Indien arbeiteten frühere Chinamissionare in allen Steyler Provinzen und Regionen. Weitaus die meisten von ihnen befanden sich in der Niederdeutschen Provinz, nämlich sechsundsiebzig Patres und neun Brüder. Detaillierte statistische Angaben zum Personalbestand: *Rundbrief*, Nr. 6 vom 21. Juni 1955, 1. Die Steyler Missionsschwestern, die in verschiedenen Diözesen beziehungsweise Regionen auf unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern segensreich gewirkt hatten, bleiben unberücksichtigt.
16 Ein historischer Überblick bis 1950 über die Steyler Arbeitsgebiete mit Einschluss der von ihnen verwalteten Fu-Jen-Universität in Peking: *75 Jahre im Dienste des Göttlichen Wortes*. Gedenkblätter zum 75jährigen Jubiläum des Steyler Missionswerkes (1875-1950), hg. von der GESELLSCHAFT DES GÖTTLICHEN WORTES, Steyl 1950, 117-161; detaillierte Statistik: ebd., 222f.
17 Zur Problematik infolge des Massenexodus der Priester, Brüder und Ordensschwestern: Josef HOFINGER, Wohin mit den vertriebenen Chinamissionaren, in: *Die katholischen Missionen* 71 (1952) 167-170.

verrichten und ihre Christengemeinden besuchen. Etliche Zurückgebliebene sahen sich jedoch mannigfachen Schikanen und abgefeimten Torturen ausgesetzt, mussten Demütigungen und Erniedrigungen unterschiedlicher Art über sich ergehen lassen, seelische und körperliche Quälereien erdulden. Wieder andere wurden eingekerkert, zu strengster Isolationshaft verurteilt, der berüchtigten Herzens- und Gehirnwäsche unterworfen, der Personenwürde beraubt, mit den raffiniertesten psychologischen Methoden »umerzogen«, zu wahrheitswidrigen Schuldeingeständnissen gezwungen, in Schauprozessen der Öffentlichkeit vorgeführt und anschließend des Landes verwiesen.[13] Nicht wenige von ihnen fanden infolge drakonischer Strafen, brutaler Misshandlungen, und grausamer Folterungen den Tod. Es wird geschätzt, dass zirka 5000 katholische Missionare der verschiedenen Missionsgesellschaften – Priester, Brüder und Schwestern – vertrieben oder ausgewiesen worden sind.[14]

3 Tagung ehemaliger Chinamissionare in St. Augustin

Zu den zuletzt erwähnten Missionaren gehörten auch die Steyler, die dieses ostasiatische Land teils freiwillig verlassen hatten, teils ausgewiesen worden waren; die meisten von ihnen hofften, dass die »Spuk« bald vorbei sein werde und sie zurückkehren könnten.

In den Arbeitsgebieten der Steyler – fünf Bistümer und zwei Apostolische Präfekturen – wirkten zum Zeitpunkt der kommunistischen Machtergreifung dreihundertsieben Patres, siebzehn chinesische Patres eingeschlossen, aus denen Chinas erster Kardinal hervorgegangen war, und sechzig Brüder, darunter auch dreizehn chinesische, sowie fast einhundert einheimische Priester.[15] Auf den Betätigungsfeldern der Steyler befanden sich Kathedralen, Kirchen, Gebetshäuser, Bildungseinrichtungen unterschiedlicher Art, Hospitäler und Landwirtschaftsbetriebe, die von ihnen erbaut worden waren und die ihrer verantwortlichen Leitung unterstanden.[16] Den in ihre Heimat zurückgekehrten beziehungsweise vertriebenen Missionaren wurden von der Ordensleitung verschiedene neue Wirkungskreise zugewiesen. Sie leisteten in der Seelsorge oder in Schulen und Erziehung wertvolle Arbeit. Etliche Chinamissionare, die sich in andere Länder hatten versetzen lassen, waren gleich in die neuen Aufgabengebiete abgereist, ohne vorher um einen wohlverdienten Heimaturlaub nachzusuchen oder sich von den physischen Strapazen und den erlittenen psychischen Verletzungen zu erholen. Manche lebten sich in den neuen Ländern mit ihrer andersartigen Umwelt, Sprache, Mentalität und Kultur nur schwer ein.[17] Nach eigenem Bekunden wollten die meisten trotz der ihnen zugefügten Unbill und tiefsten Erniedrigung sowie der sie arg belastenden traumatischen Erlebnisse wieder gern nach China zurückkehren, am liebsten sofort. Ihre Hoffnung und ihr Wunsch, dass dies in absehbarer Zeit möglich sein werde, erwiesen sich allerdings als illusionär.

Von nach Deutschland, Österreich und in die Schweiz heimgekehrten Chinamissionaren war wiederholt der nur allzu verständliche Gedanke einer Tagung ausgesprochen worden, die China zum Gegenstand haben sollte: Dort hätten sie ihre beste Arbeitskraft geopfert, manche sogar ihr Blut und Leben. Dort hätten sie in Trauer und Schmerz die ihnen anvertrauten Menschen zurückgelassen, die sich derzeit in einer überaus bedrohlichen Situation befänden und die sie deshalb ihrem Schicksal nicht allein überlassen dürften. Denn es sei nicht angängig, das Alte zu vergessen und sich einfach neuen Aufgaben zuzuwenden. Solange sie noch für China arbeiten könnten, ruhe auf ihnen die Verantwortung für die älteste Mission der »Gesellschaft des Göttlichen Wortes«. Bei diesem Treffen sollte man sich über das erlebte Geschehen

und die gemachten Erfahrungen austauschen, aber vor allem sollte über die sich bietenden Zukunftsperspektiven gesprochen werden.[18] Es blieb jedoch vorerst bei diesen Anregungen.

Vom 25. bis 29. Mai 1953 fand an der Universität Münster/Westf. ein Kongress für Missionare statt. An ihm nahmen rund zweihundert aktive Missionsfreunde und Missionare teil, die verschiedenen Orden und Kongregationen angehörten – darunter über vierzig Steyler Patres –, die in allen Missionsgebieten arbeiteten. China stand nicht explizit auf der Agenda, obwohl die dortigen Vorgänge es geradezu erheischten, sich damit ausführlich zu beschäftigen; die dieses Land betreffenden, überaus aktuellen Fragen und Probleme wurden aber allenfalls marginal gestreift.[19] Wegen dieses offenkundigen Mankos und des sich unter den Steyler Chinamissionaren immer stärker artikulierenden Wunsches nach einem eigenen Symposium, das sich ausschließlich ihrem bisherigen Arbeitsgebiet widmen und zu dem man alle früher dort tätigen und derzeit in der Heimat befindlichen Mitbrüder einladen sollte, beschloss man noch in Münster auf Anregung von Theodor Buddenbrock (1878-1959), Erzbischof von Lanchow [Lanzhou]/Kansu [Gansu], eine entsprechende Tagung abzuhalten. Sogleich wurden die Themen festgelegt und die Referenten bestimmt. Als Ort der Versammlung wählte man das Missionshaus St. Augustin und als Zeit die letzte Juliwoche; außerdem wurde ein Vorbereitungsausschuss ernannt mit den drei dort weilenden Chinamissionaren: den Patres Czech[20], Schröder[21] und Goertz.[22] Allen erreichbaren Missionaren wurde ein vorläufiges Programm mit einem Begleitbrief und einem Antwortformular zugesandt. Über neunzig Teilnehmer meldeten sich an, von denen sechsundachtzig erschienen, darunter ein Erzbischof, zwei Bischöfe sowie Missionsveteranen aus Steyl, Belgien und Holland.[23]

Am 27. Juli 1953 fanden die Konstituierung und die Eröffnung der Tagung statt. Ihr lagen wesentlich die in Münster vorgeschlagenen Themen zugrunde, die man in drei Gruppen gegliedert hatte: 1. Die Frage der einheimischen Missionskräfte; 2. Die SVD und die China-

18 *Bericht über die Tagung in St. Augustin vom 27. Juli – August 1953*, 2 (unveröffentlichtes Manuskript; ein Exemplar befindet sich im Archiv des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts in St. Augustin).

19 Gebhard FREI, Tagung für Missionare in Münster, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 9 (1953) 224f.

20 Albert Czech (* 7. Februar 1902 Bochum, † 28. April 1993 Rheine/Westf.) setzte nach der Priesterweihe 1928 seine Studien in Rom fort und schloss sie mit dem Doktorat in Theologie ab. In der Folgezeit wurde ihm in der Provinz Schantung zu seiner Lehrtätigkeit die spirituelle Betreuung der Theologen anvertraut. Seine Hauptaufgabe für fast sechs Jahrzehnte bestand jedoch in der Beschäftigung mit der Philosophie. Im Jahr 1942 erhielt er die Berufung als Professor an die Katholische Fu-Jen-Universität in Peking. Nach Gefängnishaft und Vertreibung dozierte er von 1952 bis 1960 in St. Augustin, anschließend bis 1964 in St. Gabriel, dann erneut bis 1967 in St. Augustin. Danach entfaltete er bis 1977 noch einmal eine fruchtbare Tätigkeit an der in Taipei/Taiwan wiederbegründeten Fu-Jen-Universität. Die Resultate seines Forschens finden sich vor allem in seinen Werken »Logik«, »Grundkurs der Logik«, »Erkenntnislehre« sowie »Philosophische Logik«; dieses in chinesischer Sprache verfasste Lehrbuch ist auch ins Deutsche übersetzt worden und hat mehrere Auflagen erlebt. Weitere biographische Angaben: Werner VELTEN, P. Albert Czech (1902-1993), in: *So waren sie*. Bd. 3, hg. von Johannes FLECKNER, St. Augustin 1996, 263-265.

21 Dominik Schröder (* 10. September 1910 Eiweiler, † 25. Dezember 1974 St. Augustin) erhielt nach der Priesterweihe 1937 die Arbeitsbestimmung für die Mission in Kansu. Seine sprachliche Ausbildung absolvierte er in Yenchoufu [Yanzhou] / Südschantung, wo er auch bis 1942 als Missionar arbeitete. Anschließend setzte er das Sprachstudium in Peking fort und nahm an der Fu-Jen-Universität das Studium der Ethnologie auf, das er drei Jahre später mit dem Grad eines Master of Arts and Letters abschloss. An besagter Hochschule lehrte er ein Jahr Ethnologie. Von 1946 bis 1949 unternahm er ethnologische Feldforschungen bei den Monguor (Tujen) im Gebiet um Sining an der Grenze zwischen den beiden chinesischen Provinzen Tsinghai [Qinghai] und Kansu. Er kehrte 1949 nach Europa zurück, setzte das Studium der Ethnologie in Freiburg/CH und Frankfurt a. M. fort, wo er 1951 den Doktorgrad erwarb. Bis 1960 war er als Mitarbeiter in der Redaktion des *Anthropos* und als Dozent für Ethnologie in St. Augustin tätig. Danach fungierte er bis 1969 als Professor für Anthropologie an der Nanzan-Universität in Nagoya/Japan. In diese Zeit fallen seine größeren Forschungsreisen zu den Puyuma von Katipol/Taiwan. Die folgenden Jahre bis zu seinem Tod verbrachte er am Anthropos-Institut in St. Augustin, vorwiegend beschäftigt mit der Aufarbeitung und Edition seiner Forschungsunterlagen. Zusätzliche biographische Informationen: Dominik SCHRÖDER (†)/Anton QUACK, *Kopfjagdriten der Puyuma von Katipol (Taiwan)*. Eine Textdokumentation (Collectanea Instituti Anthropos 11), St. Augustin 1979, 13-21.

mission; 3. Die Fortsetzung der Steyler Missionsarbeit außerhalb Chinas. Zu den neun Hauptreferaten kamen acht Koreferate.[24] Da es für vorliegenden Kontext nicht nötig ist, die Themen näher zu präsentieren und zu diskutieren, werden lediglich einige erwähnt, die sich auf den hier zur Diskussion stehenden Sachverhalt beziehen, irgendwie damit in Zusammenhang stehen oder bedeutsame Problemfelder signalisieren. Summarisch seien genannt: »Die Ausbildung des einheimischen Klerus«, »Das Verhältnis zwischen dem einheimischen und europäischen Klerus«, »Die Laienhilfe in der Chinamission«, »Die Frage der chinesischen SVD«, »Missionar und Heimat«, »Ausbildungskurse für Missionare in der Heimat«, »Die Frage der Glaubensverkündigung«, »Welche in China begonnenen Arbeiten können außerhalb Chinas fortgesetzt werden?«[25]

Der Zielsetzung der Tagung gemäß lag der Fokus auf der Rückschau. Die positiven, aber ebenso die negativen Punkte ihrer Tätigkeit sollten selbstkritisch benannt und ihre Arbeit insgesamt bewertet werden. Daneben wollte man Anträge formulieren und Pläne vorbereiten, die unter den derzeitigen Umständen noch verwirklicht werden könnten, zumal die Aktivitäten verschiedener Orden erkennen ließen, dass man im Allgemeinen mit einer zukünftigen Wiedereröffnung der Chinamission rechnete und glaubte, China selbst in der Verbannung noch viel dienen zu können.[26] Die konkrete Durchführung sollte einem Arbeitsausschuss mit den ihm verbundenen Studienkreisen übertragen werden, der die behandelten Sachverhalte, die offenen Fragen und vorgeschlagenen Projekte weiter zu erforschen und zu bearbeiten hatte.

Auf den jeweiligen Vortrag folgte eine Aussprache. Zu diesem Zweck hatten die Referenten Diskussionsfragen formuliert, die tags zuvor veröffentlicht worden waren. Angesichts der dramatischen Vorgänge in China ließ sich bei dem sachlichen und engagierten Debattenverlauf »eine gewisse Besorgnis nicht verbergen«, dass trotz allen Planens und umsichtiger Vorbereitungen die Realisierung der ins Auge gefassten Projekte

22 Josef Goertz (* 10. November 1904 Rheydt, † 3. Januar 1980 Troisdorf) oblag nach der Priesterweihe dem Studium der Philosophie und Naturwissenschaft in Rom, wo er 1933 mit einer Arbeit über den Ganzheitsbegriff bei Hans Driesch (1867-1941) promoviert wurde. Im selben Jahr erhielt er die Bestimmung für die kurz zuvor von der Steyler Missionsgesellschaft übernommene Fu-Jen-Universität in Peking. Da er dort Psychologie lehren sollte, gestatteten ihm die Oberen ein Zusatzstudium bei Johannes Lindworsky (1875-1939) in Prag. In Peking begann er 1934 seine Lehrtätigkeit. Er baute das psychologische Laboratorium zu einem der besteingerichteten Institute im damaligen China auf. Als Verbindungsmann der Pekinger Redaktion der projektierten Chinesischen Enzyklopädie wurde er 1941 an das Lexikographische Institut des Verlags Herder nach Freiburg i. Br. gesandt. Nach einer viermonatigen abenteuerlichen Fahrt auf einem Blockadebrecher kehrte er zwei Jahre später nach Peking zurück. Mit der Einnahme der Stadt durch die Kommunisten Anfang 1949 endete der verheißungsvolle Ausbau der Universität. Im Juli 1951 wurde er verhaftet und nach strenger Einzelhaft im folgenden Jahr ausgewiesen (P. Goertz hat darüber einen ausführlichen Bericht verfasst: Die Gefangenschaft der Pekinger SVD, in: AG/SVD 641: Università di Pechino). Im Jahr 1953 erfolgte seine Bestimmung für die San-Carlos-Universität in Cebu auf den Philippinen. In über dreiundzwanzig Jahren versah er etliche Verwaltungsaufgaben. Ein Ergebnis seiner diversen Aktivitäten war der Aufbau eines Instituts zur Erforschung der Kultur der Zentralphilippinen. Ergänzende Angaben zu Person und Wirken: Werner PRAWDZIK, *P. Josef Goertz* (1904-1980): *So waren sie* (wie Anm. 20), 27f.

23 Die Teilnehmerliste in: *Bericht über die Tagung* (wie Anm. 18), 4f; Tagesordnung und Tagungsprogramm: ebd., 5f.

24 Es waren sieben weitere Referate vorgesehen, darunter so wichtige wie »Die Auswirkungen der Verquickung von Religion und Politik in der chinesischen Mission« sowie »Der durch den Kommunismus geformte chinesische Mensch«. Wegen gewisser Umstände und des Zeitmangels konnten sie aber nicht gehalten werden.

25 Kurze Zusammenfassung der einzelnen Referate: *Bericht über die Tagung* (wie Anm. 18), 10-32.

26 Ebd., 30. Auflistung der zahlreichen Anträge (ebd., 32-36). Diese wurden mit dem Hinweis begründet, dass die Steyler ihre dortigen Missionen nicht aufgeben dürften. Vielmehr sollten sie sich gemäß den gegebenen Umständen neu orientieren und weiterarbeiten, selbst mit nur einem Teil der Chinamissionare. Das sei keine Frage der Opportunität, vielmehr des Prinzips, da für sie der »heilige Auftrag der Missionierung Chinas« fortgelte. Im Übrigen erwarteten die Kirche und die eigene Gesellschaft diesen Einsatz von ihnen (ebd., 35).

nicht in Händen der Teilnehmer läge, vielleicht auch »aus anderweitigen Gründen und Rücksichten scheitern könnte«.[27] In der knapp bemessenen Freizeit konnte man im Konferenzraum die Tagungskorrespondenz einsehen; dort lagen außerdem von Fachleuten zusammengestellte Bücherlisten aus, die über den neuesten Stand der China betreffenden philosophischen, theologischen, pädagogischen und historischen Wissenschaften sowie über die Chinakunde Aufschluss gaben.

Am Ende der facettenreichen Veranstaltung gedachte man der verstorbenen Chinamissionare und der in chinesischen Gefängnissen leidenden Mitbrüder, deren Namen verlesen wurden. In Liedern und Gebeten erflehte man Gottes Schutz für das leidbedrängte Land.[28]

4 »Christentum am Morgen des Atomzeitalters«

Anfang des Jahres 1954 erschien von Klemens Brockmöller SJ (1904-1985) das in der Überschrift erwähnte Buch.[29] Ihm hatte der Verfasser die Verse von Jesaja 43,18f als provozierenden Leitgedanken vorangestellt: »So spricht der Herr, der durch Meere einen Weg gebahnt, einen Pfad durch mächtige Fluten: Denkt nicht nur daran, was früher geschah! Beachtet nicht bloß das Vergangene! Seht, Neues will ich vollbringen. Schon wird es sichtbar. Erkennt Ihr es nicht?« Bereits im ersten Jahr erreichte das Buch sechs Auflagen, und zehn Jahre später stand es auf der Bestsellerliste für Sachbücher im *Spiegel*. Durch das Gutachten von Oswald von Nell-Breuning, einem Mitbruder von Brockmöller, wurde die geplante siebte Auflage verhindert. Jener hatte seinen Ordensoberen davon abgeraten, da er dem Autor nicht zutraute, auf alle bisher gemachten, teilweise recht gravierenden Einwände fachlich korrekt zu antworten.[30] Gleichzeitig nahm Nell-Breuning aber seinen Kollegen gegen den Vorwurf in Schutz, dieser propagiere einen kaschierten Kommunismus. Stattdessen wurde ihm von jenem bescheinigt, aus »unerschütterlicher Kirchlichkeit der Kirche helfen [zu] wollen, Wege in eine ihr noch fremde Industriewelt zu finden«.[31]

Im Vorwort beschreibt der in unterschiedlichen Bereichen engagierte Theologe und Ordenspriester sein Hauptanliegen folgendermaßen: »Es geht [...] um eine religiöse Besinnung über kulturgeschichtliche Entwicklungen, in die das Christentum hineingestellt ist. Es geht um die Frage, ob der Christ aus christlich-religiöser Verantwortung sich für die Erhaltung der abendländischen Kultur einsetzen muss, oder ob er aus christlich-religiöser Verantwortung verpflichtet ist, an der Schaffung einer neuen Kulturform mitzuarbeiten und von welcher Art diese sein müsste [...]. Hinter den Ereignissen der Zeit steht nicht ein blindes Schicksal, auch nicht die Bosheit der Menschen und ihrer Systeme oder gar des

27 Ebd., 24.
28 Ebd., 5-9. Zu dieser Konferenz: Dominik SCHRÖDER, Tagung der Chinamissionare SVD in St. Augustin (mit einem Gruppenfoto der Teilnehmer), in: *Arnoldus SVD* 5 (1953) 217-220.
29 Klemens BROCKMÖLLER, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Frankfurt a. M. 1954.
30 Beachte hierzu Anm. 46.
31 Das Zitat findet sich in einem ordensinternen Nachruf von P. Karl Erlinghagen SJ.
32 BROCKMÖLLER, *Christentum* (wie Anm. 29), 10.
33 Ebd., 76.
34 Franz HILLIG, in: *Stimmen der Zeit* 155 (1954/55), 153. Das theologische Werk war in führenden Tageszeitungen besprochen und vom Rundfunk einmal zum »Buch der Woche« erklärt worden.
35 BROCKMÖLLER, *Christentum* (wie Anm. 29), 155.
36 Ebd., 186.
37 Ebd., 160.
38 »Koexistenz. Töten oder taufen?«, in: *Der Spiegel* 9 (1955), Heft 52 vom 21. Dezember, 25-28; Zitat: ebd., 26. Von anderer Seite ist gefragt worden, ob heute die Möglichkeit der verstehenden Begegnung des Christentums mit einer außerchristlichen Welt und Ideologie ohne weiteres zu vergleichen sei mit der Begegnung des Evangeliums und Urchristentums mit dem Heidentum in der ersten christlichen Zeit. »Ist nicht die aus Apostasie entsprungene A- und Antichristlichkeit post Christum dem Willen und der innersten Tendenz nach anders als das adventliche Heidentum?« (Heinrich FRIES, in: *Theologische Quartalschrift* 135 [1955], 98f).

Bösen, sondern Gottes Wille, der in seiner Vorsehung selbst die gewordenen religiös-kulturellen Formen zerbricht. Er zwingt dadurch die Menschen, von der individualistisch ausgerichteten abendländischen Kultur zu einer neuen Gemeinschaftskultur überzugehen.«[32]

Der Studie liegen folgende Thesen zugrunde: Die Neuzeit und die neuzeitliche Kultur gehen zu Ende. Ein neues Zeitalter, das Atomzeitalter als Signatur einer fundamentalen Zeitenwende, bricht an. Das Christentum wirkt als lebensgestaltende und kulturschaffende Kraft, die sich aber nicht darin erschöpft und auch nicht von religiösen Impulsen allein getragen wird. In seiner historischen Entwicklung hat es sich in verschiedene Kulturformen und Kulturstufen inkulturiert, es ist allerdings an keine dauerhaft gebunden. Es hat immer wieder die Beherztheit aufgebracht, sich davon zu lösen, ohne dadurch seiner von Christus aufgetragenen Sendung untreu geworden zu sein. Dazu musste es sogar bereit sein, wollte es seine Selbstverwirklichung in einem gänzlich anderen kulturellen Kontext nicht preisgeben. Denn es konnte seine missionarische Aufgabe nur erfüllen, wenn es sich bereit zeigte, die andersartigen Gegebenheiten als mitgestaltende Kräfte zu akzeptieren und mit ihnen vereint eine neue christliche Kulturform kreativ zu gestalten. Diese Überlegungen münden in die lapidare Aussage des Autors: Das Christentum darf nicht zum Schutz einer sterbenden Kultur missbraucht werden.[33]

Gleich nach seinem Erscheinen löste das bemerkenswerte, außerordentlich beachtete Werk, dem ein Rezensent den Charakter eines der anregenden »prophetischen Bücher« beimaß, »deren Wert nicht unbedingt mit der Richtigkeit von Einzelaussagen zusammenfallen« müsse[34], eine heftige kontroverse Diskussion aus. Manche erblickten in Brockmöller einen verkappten Kommunisten, weil er für dieses menschenverachtende System offen Sympathie bekunde und für eine friedliche Koexistenz plädiere. Für das Verhältnis des Christentums zum Sozialismus und zum dialektischen Materialismus forderte er nämlich eine »verstehende Begegnung«, keine kämpfende. »Was man totgeschlagen hat, kann man nicht mehr taufen, und das Christentum ist von Christus ja nicht zum Totschlagen, sondern dazu gesandt, zu lehren und zu taufen.«[35] Er bewertete den Kommunismus als eine letztlich ins Säkulare umgebogene Religion, als eine extreme Position, die sich bewusst »im Gegensatz gegen eine total transzendente Religion weiß«.[36] Provozierend heißt es: »Hätte der heilige Paulus so viele Anknüpfungspunkte im Gedankengang des damaligen Heidentums [wie zwischen Katholizismus und Bolschewismus] gefunden, dann hätte er nicht gezögert, sie für die christliche Botschaft auszunutzen. Wie er von den heidnischen Mysterien seiner Zeit die Bilder und Gleichnisse, sogar die sprachliche Formulierung nahm, um den christlichen Gehalt auszudrücken, so würde er auch heute nicht zögern, in der veränderten Situation ein Gleiches zu tun. Er würde nicht müde werden zu rufen: Was ihr sucht, das verkünden wir euch!«[37] Folglich komme alles darauf an, die neue Gemeinschaftskultur, die Kultur von morgen, für die christliche Wahrheit zu gewinnen und zu taufen.

Gegen dieses Ansinnen und gegen andere Thesen erhob sich ein Sturm der Entrüstung. So protestierte Jakob Hommes (1898-1966), Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Regensburg und ein gründlicher Kenner des Existenzialismus und dialektischen Materialismus, entschieden gegen derartige Ansichten: »Wer das furchtbare Wesen des Kommunismus begriffen hat, den schaudert es, den heiligen Namen Gottes damit in Verbindung gebracht zu hören. Wie kann man den Kommunismus taufen wollen?«[38]

Brockmöller stellt des Weiteren die Frage, ob Christentum und Abendland eine schicksalhafte historische Verbindung eingegangen seien. Er lässt das Problem »des Untergangs des Abendlands« zwar offen, plädiert allerdings dafür, dass in einer solchen Katastrophe die »universale Heilslehre der Kirche« nicht an dem westlichen Individualismus haftenbleiben, sondern in die junge Gemeinschaftskultur der Völker des Ostens übergehen müsse.

5 Meinungsaustausch zwischen Steyler Chinamissionaren über die Frage nach der sachgerechten Missionsmethode

Einer der zahlreichen Anträge auf der Tagung in St. Augustin hatte angeregt, einen Rundbrief für alle Chinamissionare herauszugeben. Er sollte zeitnahe Kurzberichte über China bringen, dem gegenseitigen Informations-, Gedanken- und Meinungsaustausch dienen, vor allem aber eine Möglichkeit sein, um Missionsprobleme zu erörtern. Der erste *Rundbrief* – Privatnachrichten inter Confratres SVD ex Sinis –, den P. Josef Kaufhold (1899-1963) im Missionshaus St. Xaver in Bad Driburg redaktionell betreute, erschien am 8. Dezember 1953.[39] Er enthielt technische Fragen, diverse Berichte über erlebte Geschehen, insbesondere eine Fülle neuester Details über das Schicksal der noch in China weilenden und über die auf Rückreise in ihre Heimat befindlichen Mitbrüder. Diese Sachverhalte bilden im Großen und Ganzen auch den Inhalt der weiteren *Rundbriefe*. Zunächst erschien der *Rundbrief* sporadisch. Mitte Dezember 1954 wurden den 284 Chinamissionaren mitgeteilt, dass er künftig jährlich viermal erscheinen werde, und zwar jeweils am 15. der Monate März, Juni, September und Dezember.

Eingedenk der Übereinkunft, dass die Veröffentlichungen auch Anlass zur Diskussion über Missionsfragen geben sollten, regte der Bruder von Klemens Brockmöller, P. Alfons Brockmöller (1909-1963), der zunächst in der Provinz Honan [Henan] und in Shanghai tätig gewesen war, dann ab 1948 die Studenten der Fu-Jen-Universität in Peking betreut hatte und der 1950 mit den dortigen Mitbrüdern inhaftiert worden war, im Rundbrief Nr. 4 vom 15. Dezember 1954 an, sich mit diesem Buch zu beschäftigen. Denn es enthalte zahlreiche Kritikpunkte, die die Art und Weise der Glaubensverkündigung beträfen und die sie als Missionare interessieren müssten. Um eine Erörterung über relevante Fragen und Probleme, die auf ihrer Tagung nicht explizit thematisiert worden waren, in Gang zu bringen, führte er aus der Publikation seines Bruders mehrere neuralgische Tatbestände für einen konstruktiven Gedankenaustausch als wünschenswert an:

Da dieser beim Christentum deutlich unterschied zwischen dem Wesentlichen und dem, was sich unter dem Einfluss der abendländischen römisch-germanischen Kultur entwickelt hatte, bedeutete dies laut A. Brockmöller für sie als Missionare in der Konsequenz: »Wenn wir [...] einem Volk mit eigener hoher Kultur das Christentum bringen wollen, dürfen wir ihm nur das wesentliche Gut des Christentums bringen und müssen versuchen, diesen wesentlichen Inhalt in die Ausdrucksweise, Riten und Kunstformen der Kultur des Missionslandes zu kleiden, wie der hl. Paulus es tat, als er das Wagnis unternahm, das Christentum in den hellenistisch-römischen Kulturkreis zu tragen.«[40] Diese Aussage

39 *Rundbrief*, Nr. 1 vom 8. Dezember 1953, 9. Eine Sammlung der *Rundbriefe* befindet sich im Archiv des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts in St. Augustin.
40 Zitat von A. BROCKMÖLLER, in: *Rundbrief*, Nr. 4 vom 15. Dezember 1954, 9.
41 BROCKMÖLLER, *Christentum* (wie Anm. 29), 61f.
42 Ebd., 65f.
43 Ebd., 66.
44 Ebd., 83f.
45 Ebd., 74f. Der Autor spielt hier auf das folgenreiche Ritenverbot an. Papst Benedikt XIV. hatte mit der Bulle »Ex quo singulari« vom 11. Juli 1742 gegen die Riten entschieden. Seitdem musste jeder Missionar, der nach China ging, schwören, das Ritenverbot einzuhalten. Erst 1939 gestattete die Propaganda Fide mit der von Pius XII. approbierten Instruktion »Plane compertum est« die Teilnahme der chinesischen und japanischen Christen an den Riten, selbst an den shintoistischen, die für rein bürgerlich und säkular erklärt wurden. Näheres zum so genannten Ritenstreit: Claude SOETENS, *La condamnation romaine des Rites au 18e siècle*: un échec pour l'évangélisation?, in: *Temps, culture, religions autour de Jean-Pierre Massaut*, éd. par M. É. HENNEAU/C. HAVELANGE/Ph. DENIS/J.-P. DELVILLE (Bibliothèque de la RHE, Fasc. 85), Louvain-la-Neuve/Bruxelles 2004, 278-288; Claudia von COLLANI, Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission, in: *ZMR* 90 (2006) 210-225 (Lit.).

wird unterstrichen mit einem entsprechenden Zitat aus dem Buch: »Hätten die Brüder aus Jerusalem die Oberhand gewonnen, die die Beschneidung und die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit seinen rituellen Vorschriften, mit anderen Worten, die Einbettung des Christentums in die judaistischen Kulturformen forderten, dann wäre das Christentum wohl schwerlich von den Menschen der hellenistisch-römischen Kulturwelt aufgenommen worden. Die Form hätte gesiegt und das Wesen erdrosselt.«[41]

Weiter heißt es: »Wie stark die Verwendung von religiösen Formen der heidnischen Umwelt gewesen ist, geht schon daraus hervor, dass allen Ernstes der Versuch gemacht worden ist, das Christentum überhaupt als Eklektizismus und Synkretismus aus den religiösen Anschauungen und Lebensformen der Antike zu erklären. Aber es ist etwas anderes, wesentlichen Inhalt aus fremdem Besitz zu übernehmen, und etwas anderes, einen eigenen Gehalt mit gebräuchlichen Ausdrucksformen zu umkleiden. Das eigene Gut waren die christlichen Glaubenstatsachen der Gottesnähe, der Christusverbundenheit, der Eingliederung in seinen geheimnisvollen Leib. Von ihnen her bekamen die sprachlichen Ausdrucksweisen, Riten, Zeremonien und die heidnischen Kunstformen einen neuen Inhalt, der in dem Gewand der gebräuchlichen Kult- und Kulturformen verhältnismäßig leicht Eingang fand, während er ohne dieses Gewand die Fremdheit, die ein neuer Inhalt erzeugt, wohl kaum überwunden hätte.«[42]

Seinen Argumentationsgang hatte der Autor mit dem Hinweis auf die Vielzahl von Liturgien konkretisiert und untermauert: Diese »sind erst im Laufe der Jahrhunderte ausgebildet worden und zum Teil heute noch in Übung und in der äußeren Gestalt so verschieden, dass ein nicht eingeweihter Beobachter kaum herausfinden würde, dass es sich dabei um die Feier derselben heiligen Messe handelt. Liturgische Gewandung und Zeremonien, die uns heute fast als unantastbar sakrosankt vorkommen, sind aus dem zeitbedingten Brauchtum von damals entwickelt[43] […]. Alles, was juris ecclesiastici geworden ist im innerkirchlichen Leben des Kultus, des Rechtes, sogar der Denkformen, in denen der christliche Gehalt ausgedrückt wird, erst recht, was in der kulturschaffenden Tätigkeit als äußere Prägung geschichtlich geworden ist, kann von einer anderen Form ergänzt oder auch ersetzt werden, die der je neuen geschichtlichen Situation und damit der je neuen christlichen und heilsgeschichtlichen Aufgabe mehr gerecht wird.«[44]

Die Vertreibung der Missionare aus China sollte Klemens Brockmöller zufolge als providentieller Kairos begriffen werden, die neuzeitliche Missionsgeschichte in Ostasien einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Das Resultat würde zweifelsfrei den Schluss nahelegen, über neue, gebotene Formen der Glaubensverkündigung und deren Umsetzung ernsthaft nachzudenken. Wie der historische Rückblick nämlich offenbare, habe es bei der Begegnung des Christentums mit den hochstehenden Kulturen Chinas und Japans ein grundverschiedenes Vorgehen der Missionare gegeben: »Die einen konnten Christentum und abendländische Kultur nur als eine gottgewollte Einheit sehen und versuchten darum, ihre christliche Missionsarbeit in einer gleichintensiven Bekehrung zur abendländischen Kultur durchzuführen […]. Daneben versuchten andere, weitschauende Männer, das Christentum in seinem wesentlichen Gehalt den Denkformen und Lebensgewohnheiten des Ostens in einer Missionsmethode der inneren Akkommodation zu vermählen […]. Als aber zunächst die erste Art die Oberhand gewann und es ihr gelang, die Methode der Anpassung des Abfalls vom Glauben zu verdächtigen und für lange Zeit zu unterbinden, sanken die verheißungsvollen Anfänge für ein christliches Asien wieder zusammen, bis die trüben Erfahrungen die Aussichtslosigkeit erwiesen hatten, Asien jemals auch für eine abendländische Kultur zu gewinnen. Erst in der neueren Zeit ist die Missionsmethode der Akkommodation offiziell wieder gutgeheißen worden.«[45]

Erfreulich sei neuerdings festzustellen, »dass sich bei den vertriebenen Missionaren und von ihnen aus immer mehr die Erkenntnis durchsetzt, dass das Europäertum und Amerikanertum dem christlichen Missionar vielfach keine Hilfe, sondern oft geradezu eine Belastung geworden ist [...], dass eine weitherzige Anpassung an die Geistesart der fremden Völker nicht nur eine Voraussetzung für den Dauererfolg der christlichen Missionsarbeit, sondern auch eine Bereicherung des Christentums selbst, ja sogar für die abendländische Kultur bedeutet. Ein vierhundertjähriges Missionszeitalter, das unter dem Motto: ›Christentum und abendländische Kultur‹ stand, geht zu Ende. Das mag Versuchung zum Pessimismus sein. Es ist aber wohl mehr ein Grund zu neuer Zuversicht, denn nun kann ein neues Zeitalter unter dem Motto ›Die fremden Kulturen müssen verchristlicht werden‹ (Pius XII.) beginnen.«[46]

Soweit die von A. Brockmöller vorgenommene Textauswahl als Diskussionsgrundlage.[47] Die Exzerpte ergänzte er mit kritisch zu hinterfragenden Gegebenheiten und Handlungsweisen aus ihrem Erfahrungs- und Tätigkeitsbereich als Missionare in China, wozu ihn die Gespräche mit seinem Bruder nachhaltig inspiriert und veranlasst haben dürften. Aus dem zeitlichen Abstand von ihrer praktischen Missionsarbeit sei es für sie an der Zeit, gemeinsam »zu überlegen, offen einzugestehen und auch schriftlich niederzulegen, was an unserer Missionsmethode falsch war, was geändert und verbessert werden müsste, welche chinesischen Sitten und Gebräuche wir hätten erhalten und verchristlichen können, wie eine katholische Kirche im chinesischen Gewande aussehen würde, wenn man den sechshundert Millionen Chinesen nicht das Recht absprechen kann, ›eine eigenständige Liturgie, eigenständiges Recht, überhaupt eigenständige religiöse Formen zu entwickeln‹. Woran ist die Missionierung Chinas – nach jahrhundertelanger Arbeit war doch noch nicht ein Prozent katholisch – gescheitert? Wenn Paulus statt nach Athen und Rom, den Hauptstädten Griechenlands und des Römischen Reiches, nach Peking gekommen wäre, wie würde die von ihm in China begründete Kirche aussehen?«[48]

So wäre beispielsweise vorurteilsfrei darüber nachzudenken, ob der ihnen stereotyp gemachte Vorwurf, sie repräsentierten eine ausländische Religion, weil sie den Wesensgehalt des katholischen Glaubens – durch den Riteneid sogar dazu verpflichtet – exakt in der abendländischen Form in eine fremde hochstehende Kultur trügen, in einem gewissen Sinn nicht doch berechtigt gewesen sei. Was hätten sie wohl, fragt A. Brockmöller seine Mitbrüder, respektieren und bewahren können und sollen? Er führte einige Beispiele an:

46 BROCKMÖLLER, *Christentum* (wie Anm. 29), 76. Die Frage der Akkommodation ist seinerzeit durchaus erörtert worden (siehe etwa: Anton FREITAG, *Die neue Missionsära*. Das Zeitalter der einheimischen Kirche, Kaldenkirchen 1953), jedoch nicht in dem von Klemens Brockmöller skizzierten Kontext und nicht mit den von ihm geforderten Konsequenzen. Aber durch sein Buch würden, wie A. Brockmöller hervorhob, »diese Ideen der Akkommodation, Ritenstreit usw. in weite Kreise getragen werden, die sonst kein Buch über die Mission je anrühren würden« (*Rundbrief*, Nr. 4 [wie Anm. 40], 11).

47 Aufgrund einer Anklage in Rom, vermutlich auf Veranlassung des katholischen Arbeitgeberverbands, durfte das Buch auf Anordnung des Generals der Jesuiten wegen umstrittener Thesen vorübergehend nicht ausgeliefert werden und war seinem Verfasser zeitweise Redeverbot auferlegt worden, das nach der Überprüfung aufgehoben wurde. An einigen Stellen musste das Buch für die in Arbeit befindlichen Übersetzungen in Englische, Französische und Italienische überarbeitet werden, um Missverständnissen vorzubeugen. Diese Maßnahme teilte A. Brockmöller am 4. Juli 1955 seinen Mitbrüdern mit (*Rundbrief*, Nr. 7 vom 8. Dezember 1955, 23).

48 A. BROCKMÖLLER, *Rundbrief*, Nr. 4 (wie Anm. 40), 11.

49 Ebd., 12. In diesem Zusammenhang führt A. Brockmöller ein Zitat an aus der ersten Enzyklika Pius' XII. »Summi Pontificatus« vom 20. Oktober 1939, die kurz nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs erschienen war (*AAS* 31 [1939] 413-453). Darin warnte der Papst vor Theorien, die die Einheit des Menschengeschlechts leugneten, und vor der Vergöttlichung des Staates. Er betonte die Wahrung des Eigencharakters und die Achtung vor den genuinen Sonderwerten eines jeden Volkes. Ziel der Kirche sei die Einheit im Übernatürlichen und in umfassender Liebe durch Gesinnung und Tat, nicht die Einförmigkeit, die bloß äußerlich und oberflächlich sei und gerade darum kraftlos mache. »Jedwede Gebräuche und Gewohnheiten, die nicht unlösbar mit religiösem Irrtum und Aberglauben verknüpft sind, werden stets mit Wohlwollen geprüft und, wenn immer möglich, geschützt und gefördert« (hier zitiert nach der offiziellen Übersetzung ins Deutsche: ebd., 565-594, hier 576f).

»War es ›chinesisch‹, dass an den höchsten Festtagen die liturgische Farbe weiß war, also die chinesische Trauerfarbe; dass die Brautmesse statt in roter ebenfalls in Trauerfarbe gehalten wurde; dass das Totengedächtnis nicht am 5. April, wo alle Chinesen die Gräber herrichten, sondern am 2. November gehalten wurde? [...] Wäre als Form der Ehe in China nicht die tiefe Verneigung (Kotou) vor dem Kruzifix oder Heiligenbild angebrachter als das unchinesische und schwere ›Ja‹ (yüän-i)? War das Verbot des Kotou vor der Leiche (inzwischen erlaubt) berechtigt, wo in der Liturgie die Leiche sogar inzensiert wird? Hätte man die inzwischen ebenfalls zugelassenen Ahnentäfelchen nicht von vornherein verchristlichen müssen als Ausdruck des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele und an die Gemeinschaft der Heiligen? Es war ihnen doch wie ein Schlag ins Gesicht, wenn man die Entfernung der Ahnentafeln verlangen musste! Ist das Weihrauchbrennen zu Neujahr vor Kruzifix und Bildern unzertrennbar mit Irrtümern und Aberglauben verbunden? Hätte man eventuell sogar dem Papierverbrennen einen christlichen Sinn geben können durch Gedanken an die Vergänglichkeit alles Irdischen (gebraucht bei der Inthronisation des Papstes) oder sonst ein Feuersymbol (Osterfeuer; Feuer bei der Konsekration des Altares)?«[49]

Die Textauszüge wie auch die kritischen Fragen von A. Brockmöller fanden bei den Chinamissionaren ein geteiltes Echo. Auf das von ihm gewünschte Gesprächsangebot reagierte als Erster P. Josef Kaufhold[50], der Redakteur des Rundbriefs, und zwar auf die das liturgische Gebiet betreffenden kritischen Ausführungen. Er wies darauf hin, dass Karl Weber (1886-1970)[51], der Steyler Bischof von Ichoufu [Yizhou], in den SVD-Diözesen Schantungs auf liturgischem Gebiet manche Anregungen gegeben und auch Hilfestellung geleistet habe. So habe er unter anderem für die Gestaltung der Neujahrsfeiern und Erntedankfeste, für die Erteilung des Haussegens für Chinesen ansprechende Formen entwickelt, ferner eine Auswahl von für Chinesen wohlklingenden Heiligennamen getroffen. Bezüglich der Frage der Eucharistiefeier in der Volkssprache machte Kaufhold auf einen diesbezüglich einschlägigen Artikel von Johannes Hofinger aufmerksam.[52] Obwohl diese Darlegungen speziell die Messe zum Gegenstand hätten, so dürfte man »die ermunternden Worte auf ähnliche Dinge beziehen«. Im Übrigen habe bereits Paul V. am 17. Juni 1615 das chinesische Hochamt gestattet, und zwar die volle Umsetzung von Ordinarium und Proprium, Priester- und Volkstexten in das chinesische Idiom. Diese Erlaubnis sei, mit Ausnahme des Kanons, 1949 von Pius XII. grundsätzlich erneuert worden.[53]

50 Er war 1928 nach China gekommen und hatte als Lehrer am Kleinen Seminar in Kaomi [Gaomi] gewirkt. Anfang Februar 1948 war er zum Oberen dieser Region ernannt worden. Während der zweiundzwanzig monatigen Gefängnishaft hatte man ihn und seine Mitbrüder in Tsingtau [Qingdao] schwer misshandelt. Die erste Gruppe von ihnen war Anfang Juni 1953 und die zweite Gruppe Ende desselben Monats ausgewiesen worden. Darüber und über das mutige Glaubenszeugnis ihrer Christen hat Kaufhold einen ausführlichen Bericht verfasst: *Arnoldus SVD* 5 (1953) 159-164.

51 Man hatte ihn 1951 verhaftet. Er war sechsundzwanzig Monate mit neun Chinesen in einer Zelle eingesperrt, davon fünf Monate gefesselt. Nach schier endlosen Verhören und vielfachen Torturen hatte man ihn 1954 nach Deutschland ausgewiesen. Mit ihm war der letzte der neun Steyler Oberhirten aus China vertrieben worden. Eine knappe biographische Würdigung: Johannes FLECKNER, *Karl Weber*, Bischof von Ichowfu (1886-1970), in: *So waren sie*. Bd. 1, hg. von DEMS., St. Augustin 1991, 175-178.

52 Johannes HOFINGER, Tätige Teilnahme am Gottesdienst, eine Notwendigkeit und Hoffnung für die Verbreitung des Glaubens in den Missionsländern, in: *Liturgisches Jahrbuch* 3 (1953) 196-216.

53 Ebd., 212; ferner: *Rundbrief*, Nr. 4 (wie Anm. 40), 13. Nähere historische Details zum Gesamtkomplex sowie zum Für und Wider: Balthasar FISCHER, Das »Deutsche Hochamt«, ebd., 41-53, hier 41f; HOFINGER, Wohin mit den vertriebenen Chinamissionaren? (wie Anm. 16), 168; DERS., Liturgische Akkommodation in den Missionen, in: *Liturgisches Jahrbuch* 4 (1954) 1-20; *Rundbrief*, Nr. 5 vom 19. März 1955, 17-19. Von dem erwähnten einzigartigen Indult, die ganze römische Liturgie in Mandarin, der chinesischen Hochsprache, feiern zu dürfen, hatte man umständehalber nie Gebrauch machen können. Allerdings ergab sich im Zusammenhang mit der erneuten Gewährung durch Pius XII. die Schwierigkeit, welches Chinesisch für die Übersetzung der liturgischen Bücher (Messtexte und Rituale Romanum) Verwendung finden sollte: das Mandarin oder das gehobene Gelehrten-Chinesisch der modernen Zeit oder das Chinesisch, das nach der kommunistischen Machtergreifung im Werden begriffen war. Der Wunsch einiger Missionare, das Latein für den chinesischen Klerus ganz abzuschaffen, wurde nicht gewährt. Auch

P. Alfred Much (1905-1971), Provinzial der Norddeutschen Provinz, der an der Tagung in St. Augustin teilgenommen hatte, antwortete auf diesen Rundbrief: »Ich freue mich außerordentlich über die zuversichtlichen Nachrichten, die wenigstens etwas Licht in das so arge Dunkel der chinesischen Missionskirche bringen [...]. Was mich immer wieder zutiefst erbaut, ist der Optimismus und die ungebrochene Liebe der Missionare zu ihrer zweiten Heimat, dass so viele gesunde Selbstkritik geübt wird, dass man entschlossen ist, immer mehr in die dienende Rolle zurückzukehren vor diesem großen Kulturvolk, dass man es so sehr liebt und ihm eine, vielleicht die bedeutendste Rolle in der Zukunft zuschreibt. Das alles sind Zeichen eines Edelsinnes, der unsere Missionare auszeichnet. Wenn dann hier und da ein Wort der Kritik fällt, das nicht abgewogen genug ist, wird es im Großen und Ganzen genommen bei verständigen Leuten jedenfalls nicht übel wirken.«[54]

Im Folgenden werden die zu einzelnen Aspekten und Themen geäußerten Stellungnahmen zum Buch von Klemens Brockmöller und zu den Ergänzungen seines Bruders sowie weiteren, an diese diffizile Problematik anknüpfenden Fragen wiedergegeben:

P. Anton Freitag (1882-1968), ein namhafter Steyler Missionswissenschaftler, meinte: »Mit Brockmöllers SJ Buch kann ich mich gar nicht befreunden. Das ist Kassandramusik. Vielleicht aber lässt gerade so ein zum Widerspruch reizendes Buch und die Reden des Verfassers viele sonst schlafende Geister wach werden. Und das wäre dann ja doch auch schon etwas.«[55]

Nach P. Franz Wolf (1894-1979), der unter anderem Seminardirektor und von 1941 bis 1948 Regionaloberer in Honan gewesen war, sollte das Thema einer umfassenden Akkommodation »uns alle beschäftigen. Da werden die Praktiker und die früheren ›Graspfarrer‹ mitreden können, auch die ältesten. Die meisten werden schon immer in ihrem Wirkungskreis bestrebt gewesen sein, das uralte gute Erbe der chinesischen Kultur und Sitte zu halten und im neuen katholischen christlichen Bereich zu bewahren. Diese Praktiken sollten zusammengestellt werden zur allgemeinen Nutzanwendung und auch zur Kritik, falls nötig. Bei dieser Akkommodation müsste man immer auf den tiefen inneren und ursprünglichen Sinn der betreffenden alten religiösen Gebräuche zurückkehren. Da wird man meistens einen sehr guten, echten Kern finden, von dem aus es möglich ist, in unserem Sinn aufzubauen. Es wurde den Katholiken in China oft [mangelnde Ehrerbietung und Pietät] vorgeworfen. In der Tat haben wir auch zu wenig getan in der äußeren Ehrfurchtsbezeugung und dankbaren Gesinnung gegen die verstorbenen Eltern. Nach Anschauung der Chinesen sicherlich. Was ist da zu bessern, damit die Heiden sagen müssen: ›Die Katholiken legen für ihre Verstorbenen eine Ehrfurcht an den Tag, wie wir es nicht können. Alle Achtung vor ihrer Religion!‹ In Loshan [...] wurde eine Neuchristin, die siebzigjährige Hausherrin einer der reichsten Familien, christlich begraben. Die angesehenen Verwandten schlossen sich dem christlichen Trauergeleite mit Kreuz, Ministranten und Missionar im Rochett an. Ein jeder von ihnen hielt ein brennendes Weihrauchstäbchen in der Hand. Die Christen nahmen keinen Anstoß. Man hielt es für eine bloße Ehrung. Frage: Ist denn das chinesische Räucherstäbchen nicht eher unter unserm Begriff ›Kerze‹ zu werten, als unserm liturgischen arabischen Weihrauch gleichzusetzen?«[56]

das Brevier musste weiter in Latein gebetet werden. Diese Informationen hatte P. Hermann Möllers SVD (1905-1985), der Professor für Dogmatik am Priesterseminar in Lanchow/Kansu gewesen war und nach zweijährigem Gefängnis (1951-1953) und Ausweisung in Rom dem Studium oblag, von der Propagandakongregation in Erfahrung gebracht (*Rundbrief*, Nr. 6 vom 21. Juni 1955, 5).

54 *Rundbrief*, Nr. 5 (wie Anm. 53, 1).
55 Ebd., 12.
56 Ebd.
57 Ebd.
58 *Rundbrief*, Nr. 5 (wie Anm. 53), 13.
59 Korrekt heißt der Titel: Bertram Schuler OFM, Altes Erbe des neuen China. Ein Beitrag zur Verständigung von West und Ost, Paderborn/Wien/Zürich 1937.
60 *Rundbrief*, Nr. 5 (wie Anm. 53), 13.
61 Ebd., 14.

Eine konträre Position vertrat P. Josef Wehner (1895-1976), der an verschiedenen Orten im ehemaligen deutschen Pachtgebiet Kiautschou [Jiaozhou] eingesetzt und 1953 in Tsingtau von den Roten eingesperrt worden war. Für ihn lagen die Dinge nicht so einfach, wie sie sein Mitbruder A. Brockmöller darlegte; und das Buch seines Bruders war ihm in Vielem problematisch und ungenau: »Ostphilosophie und Philosophia perennis können sich immer nur schneiden oder tangieren, aber nie ersetzen, auch nicht in Teilen.«[57] Mit Blick auf die angeregte Kontroverse räumte er selbstkritisch ein: »Gewiss haben wir Fehler gemacht und die soll man ehrlich suchen und besprechen; vor allem den großen Fehler, dass man Mission zu viel mit Politik verquickt hat. Auch da bleibt aber die Frage, ob es ganz ohne das geht; man kann nicht in einem luftleeren Raum missionieren. Wenn aber die Politik berührt wird, sollte es immer nur über Rom geschehen. Der päpstliche Vertreter (Delegat) kam zu spät nach China; ein bis zwei Jahrhunderte früher wären besser gewesen.«[58]

Was indes die Fragen beziehungsweise die Vorschläge betreffe, möglichst chinesische Begriffe oder Denksysteme zu verwenden, so sei nach seiner Einschätzung davon auszugehen, dass dabei allerhand Konfuses herauskäme. Er selbst habe sich gelegentlich ein wenig mit dieser Thematik beschäftigt, und zwar anhand des Buchs von Bertram Schuler OFM *Altes China* usw.[59], das sich mit dem Daoismus befasse. Soweit er sehe, sei dies aus mancherlei Gründen unmöglich: »Unser scholastisches philosophisch-theologisches Denken ist ein auf das Sein und die Wirklichkeit gerichtetes Wertdenken, das zwar fortwährend sich entwickeln und vervollkommnen kann, das aber nicht ersetzbar und auswechselbar ist wie ein Schuh oder ein Anzug. Es kann von überall her aufnehmen, auch von China; es kann aber nicht chinesisches Denken werden, da es seinem Wesen nach Wahrheitsdenken ist und bleibt. Auch das naturwissenschaftliche Denken und Erkennen kann nicht französisch, deutsch, italienisch oder chinesisch sein. Da kann wohl jede Nation ihren Teil beitragen, mehr aber auch nicht. Ebenso ist es mit der Mathematik, überhaupt jedem Wahrheitserkennen. Dann ist die chinesische Sprache in diesen Dingen noch zu unentwickelt. Wie lange haben wir im Deutschen gebraucht, alle philosophischen scholastischen Termini in unserer Muttersprache voll und klar auszudrücken?! Und noch immer hapert es da, z. B. Hypostase, homoousios etc. Bei dieser ganzen Sache geht es um das, was wirklich auswechselbar ist und was nicht. Da muss gut zugeschaut werden. Es ist zu erkennen, was die Grundrichtung eines Systems ist, z. B. Daoismus, Buddhismus, Konfuzianismus etc. Ob die Grundrichtung der Wahrheit nahe kommt und inwieweit, oder nicht, also Irrtum enthält, und ob es um Zentralwahrheiten oder Randwahrheiten geht, und wieweit die chinesische Sprache und die geprägten Begriffe sie ausdrücken oder nicht.«[60]

Den Vorstoß von A. Brockmöller fand P. Michael Kirsch (1896-1976) sehr interessant. Er selbst war vor seiner Inhaftierung 1951 zuletzt Dechant in Kaomi [Gaomi] gewesen. Nach zwei Jahren hatte man ihn aus dem Gefängnis entlassen und ausgewiesen. Mit Blick auf eine mögliche Rückkehr nach China konstatierte er: »Sollte es wieder einmal soweit kommen, dass wir wieder nach dort kommen, liegt es gewiss in der Natur der Sache, dass wir die alte Methode nicht mehr aufgreifen können.«[61]

P. Ludwig Nau (1902-1970), Lehrer im Provinzhaus zu Taikia [Daijia] und Pfarrer in Yenchoufu [Yanzhou], hatte die Ausführungen im Rundbrief von P. Brockmöller »mit besonderer Aufmerksamkeit« gelesen. Für die von ihm aufgeworfenen Fragen habe er immer sehr viel Interesse gehabt, was doch wohl von jedem Chinamissionar gesagt werden könne, der unter dem Volk gelebt habe. Aber die Vorschriften hätten vieles nicht erlaubt. Er belegt dies mit einer persönlichen Erfahrung: »Wenige Tage bevor ich mein erstes chinesisches Hochamt halten wollte (nur die Teile, die vom Chor gesungen werden, sollten chinesisch sein), erhielt ich einen Brief: ›Non licet‹. So geht die Saga der soge-

nannten Akkommodation.«[62] Kritisch ergänzte P. Josef Jansen (1892-1966), Missionar in Honan und Schantung: »Ja akkommodieren! Hätte man Vernunft gehabt, mit den Jesuiten zusammenzuarbeiten, statt ihre Arbeit niederzureißen, man hätte vielleicht ein katholisches China [...]. Gott hat es erlaubt. Bedenken wir aber, dass nicht alles, was der liebe Gott erlaubt, zum Besten des Menschen ist [...]. Kommen wir nach China zurück, müssen wir uns bestimmt ganz neu einstellen.«[63]

Mit der Forderung einer »totalen Akkommodation«, wie sie A. Brockmöller im Rundbrief Nr. 4 erhoben hatte, setzte sich P. Albert Schote (1877-1965) – er war in der Provinz Südschantung mit unterschiedlichen Aufgaben betraut gewesen und von den Kommunisten 1946 für fünf Monate eingesperrt worden – in seinem Beitrag mit den betreffenden Diskussionspunkten ausführlich auseinander. Nicht nur wegen der Fundamentalkritik an den einzelnen Thesen, der Rechtfertigung des Status quo und des Plädoyers für seine Beibehaltung, sondern auch wegen der Fülle konkreter Informationsdetails werden die Darlegungen hier zur Gänze präsentiert. Schote eröffnete seine Erörterungen mit der provokanten Bekundung: »Gott sei Dank, dass das Ewige Rom nicht in Allem den wahnsinnigen Rekordlauf des Atomzeitalters mitmacht und gleich alles auf den Kopf stellt. Dass die ›una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia‹ doch noch in vielen Stücken einen unveränderlichen Standpunkt im Wechsel der Erscheinungen behauptet und uns sichtbar vor Augen stellt. Und dies nicht bloß in ihrem inneren Wesen und in ihrer inneren Struktur; nicht nur in ihrer unverrückbaren Glaubens- und Sittenlehre, was ja selbstverständlich ist, sondern auch in ihrer äußeren Erscheinung: im Gottesdienst, der Liturgie, im Frömmigkeitsleben. Und das für alle Völker und Nationen des ganzen Erdkreises, soviel dies nur immer möglich ist, damit man auch nach außen überall leicht die eine, wahre, katholische Kirche erkennen kann. Jeder, der in ein fremdes Land kommt, soll sich wenigstens im katholischen Gotteshaus wie daheim fühlen, wo er denselben Gottesdienst ›sieht und hört‹ wie in seinem Vaterland.

Auch in ihrem Kultus muss die Kirche – bei aller Anpassung – übernational bleiben, sonst wäre sie bald nicht mehr ›katholisch‹. Ist es ja gerade das verhängnisvolle Streben des gottlosen Kommunismus, aus der katholischen Kirche eine Nationalkirche zu machen. Nequid nimis, auch in der Akkommodation! Übrigens haben wir katholische Missionare uns doch nicht wenig den Chinesen angepasst, angefangen von der Kleidung, einschließlich Zopf bis zu seiner ›Enthauptung‹ (1911)[64], bis selbst zu den Unarten der Chinesen, z. B. Herzlöcher[65], chinesisch Schimpfen und Spucken, so dass man nach unserer Rückkehr in die Heimat zum Entsetzen überkultivierter Mitbürger an uns den ›Chinesen‹ erkennen wollte.«[66]

Anschließend geht Schote auf die Fragen von A. Brockmöller im Einzelnen ein:

62 Ebd.
63 Ebd.
64 Diese Haartracht ist zu Beginn der Qing-Dynastie eingeführt worden, aber erst nach 1660 gelang die Durchsetzung des Zopfs in der chinesischen Gesellschaft. Den Han-chinesischen Männern wurde der typisch mandschurische Zopf aufgezwungen, um zum einen die Unterwerfung unter die Herrschaft der Qing zu demonstrieren und zum anderen, um eine optische Unterscheidung zu den Mandschu unmöglich zu machen. Im Lauf der Jahrhunderte wurde es für Chinesen zur Selbstverständlichkeit, dass Männer einen Zopf tragen. Man empfand ihn sogar als vornehm und kultiviert. Erst als es im 19. Jahrhundert zur Krise der Qing-Dynastie kam und sie zunehmend als mandschurische Fremdherrschaft angesehen wurde, empfanden die Han-chinesischen Nationalisten den Zopf als Symbol der Unterdrückung. Es gehörte zu den ersten Maßnahmen der Revolution von 1911, die Zöpfe abzuschaffen.
65 Damit sind Lügen und Ausflüchte gemeint. In einer Predigt vor Studenten in Münster/Westf. meinte Kardinal Thomas Tien, in China brauche man eigentlich nicht über die zehn Gebote zu sprechen, da die Chinesen natürliche Tugenden besäßen. So seien auch ihre so genannten Lügen keine, weil beide Partner die Wahr-heit wüssten (Wilhelm BUNGERT, *Missionarischer Dienst im Osten Südshantungs* [1929-1949], Rom 1980, 102).
66 *Rundbrief*, Nr. 5 (wie Anm. 53, 14 f).
67 Ebd., 15.
68 Redakteur Kaufhold hat diese Aussage mit drei Fragezeichen versehen (ebd., 15).

Wir vertreten eine ausländische Religion: »Wir haben doch schon immer in Wort und Schrift das ›gung djau‹ (allgemeine Religion) gebraucht. Das ›yang djau‹ werden sich die heidnischen Chinesen trotzdem nicht abgewöhnen [...]. Ihnen ist alles, was nicht Chinesisch ist, ›yang‹ [ausländisch; fremd], natürlich meist mit nicht wenig Geringschätzung alles Ausländischen [...]. Ein Kamel schaut ja auch mit namenloser Geringschätzung auf alles herab, was nicht Kamel ist. Wir deutsche Katholiken werden ja noch bis jetzt von Andersgläubigen nicht selten als ultramontan, als Römlinge und Papstknechte etc. tituliert.«[67]

Liturgie, Gottesdienst: »Unser katholischer Gottesdienst, vor allem die Feier des hl. Messopfers, ist doch so eminent übernatürlich und übernational, vom Hl. Geist selbst inspiriert, dass es dafür im Heidentum überhaupt kein Vorbild geben kann, in welches diese überweltliche Opferhandlung hinein konstruiert werden könnte. Das hl. Messopfer als die vornehmste Betätigung der Gottesverehrung muss doch gewiss auch übernational bleiben und möglichst einheitlich sich gestalten. Die verschiedenen orientalischen Riten beweisen nichts dagegen. Dieselben sind – wie der lateinische Messritus – ebenfalls von den hl. Aposteln her überkommenes, urchristliches Erbgut und vielfach von großer Schönheit in den Zeremonien. Auch die chinesischen Christen sollen bei der Messfeier innewerden, dass es sich hier um etwas Erhabenes und Geheimnisvolles handelt und nicht um etwas Weltliches, was sie mit den Heiden zugleich erleben. Dazu wird auch die fremde, lateinische Sprache helfen, wenn sie dieselbe auch nicht verstehen. Ja gerade die lateinische Sprache der katholischen Liturgie ist ein unschätzbares Glück für unsere katholische Kirche in China. Was würde wohl ohne sie aus Lehre und Liturgie in China werden! Es würde nicht mehr viel Katholisches bleiben. Sie würde bald eine Nationalkirche werden, wie sie die Kommunisten in der Reformkirche erstreben.

Es ist übrigens bereits viel Chinesisches beim Gottesdienst in China. Die Gebete und Lieder der Christen in der Volkssprache, die Melodie und Gebetsweise, chinesischer Altarschmuck, chinesische Musik beim Festtagsgottesdient. Wie hier in Deutschland gibt es bereits auch in China gute Übersetzungen von Mess- und anderen Gebeten (z. B. ›Schott‹). Die *ungewohnten Heiligennamen* im Kanon werden ja gar nicht gebraucht, ebenso wie bei uns hier[68], nur die Muttergottes, alle hl. Apostel und alle Heiligen werden in cumulo genannt. Evangelium und Epistel in Predigt und hl. Messe werden in der Volkssprache verlesen.«

Der Gebrauch der weißen liturgischen Farbe an den höchsten Festtagen. Weiß als chinesische Trauerfarbe: »Hier besteht doch ein großer Unterschied! Das seidene, weiße Messgewand sieht doch nicht gar so trauerfarben aus wie die grauweiße Farbe der rohen, ungebleichten Leinwand, woraus die Trauerkleider der Chinesen grob genäht sind. Ferner ist die weiße Seide durch eingewebte oder eingedruckte Muster ziemlich gelblich – bekanntlich die vornehmste (kaiserliche) Farbe in China – und durch das Kreuz und die Stickerei mehr bunt als weiß. Die schneeweiße Farbe von Albe und Rochett erinnert da doch viel mehr an die Trauerfarbe der Chinesen. Ich habe nie gehört, dass sich Chinesen an der weißen Farbe unserer liturgischen Gewänder gestoßen hätten. Wie ist es denn bei uns in Deutschland? Da ist schwarz die Trauerfarbe, und doch wird gerade bei den feierlichsten Anlässen der schwarze Anzug getragen bei Hochzeiten, Gratulationskur bis zu den feierlichsten Staatsempfängen der Diplomaten: Schwarzer Frack, Schwalbenschwanz, Zylinder! Viele Schülerinnen in China tragen schwarzen Rock mit weißer Bluse, was sie bekanntlich sehr schick kleidet.«

Totengedächtnis am 5. April statt am 2. November: »Gut! Auch an diesem Tag mögen die Christen nach Belieben die Gräber mit Blumen, Lichtern schmücken und an den Gräbern beten. Aber der 2. November soll als eigentlicher Allerseelen-Gedenktag bleiben, wie es in

der ganzen katholischen Kirche gehalten wird. Warum für China diese nicht notwendige Ausnahme? Schon die ernstere Jahreszeit und als Tag nach Allerheiligen passen viel besser für Allerseelen.«[69]

»Das *yüän-i* beim Konsens Abnehmen der Brautleute ist bereits längst abgeändert in das *einfachere Ja* (sche bu sche?; Antwort: sche). Das geht ohne Schwierigkeit. Eine bloße Verneigung vor dem Kruzifix (Kotou) scheint mir nicht hinreichend oder deutlich genug als Ausdruck des Eheversprechens zu sein. Kotou drückt mehr eine Ehrenbezeugung aus.«

»Das *Papierverbrennen* am Grab in China und überhaupt bei Begräbnissen sieht doch sehr nach Aberglauben aus. Soviel ich weiß, bedeutet hier das Papier ›Reisegeld‹ für die abgeschiedene Seele zur Überfahrt. Bei der Papstkrönung symbolisiert es sehr passend die Vergänglichkeit des irdischen Ruhmes.

Bei aller wohlberechtigten Anpassung ans Nationale und Völkische darf die Grenze nicht überschritten werden, so dass dabei das Universelle, das einfach Katholische der Kirche nicht mehr in Erscheinung träte [...]. Der Heiland, Maria, die Apostel usw. waren keine Chinesen, keine Amerikaner, auch keine Deutschen, sondern Israeliten. Wenn sie daher in Gestalt, Gesichtszügen und Gewandung als solche dargestellt werden, so ist das doch ganz wahr und in Ordnung. Wir Deutsche haben uns ja auch daran gewöhnt und finden es als selbstverständlich [...]. Nach meiner Erfahrung gefallen unseren chinesischen Christen die Heiligenbilder, wie wir sie gewohnt sind, viel besser als die im chinesischen Stil dargestellten. Bei Auswahl wählten sie durchweg die ersteren.«

Kirchenbaustil: »Auch in China soll sich das Gotteshaus von den anderen Gebäuden deutlich unterscheiden und den Blick nach Oben ziehen, wie es unsere alten, ehrwürdigen Gotteshäuser mit ihren zum Himmel weisenden Türmen tun. Eine katholische Kirche ist kein Wohnhaus für Menschen, keine Fabrik oder Lagerraum, keine Bahnhofshalle und auch keine Pagode. Dafür den rechten Baustil zu finden, wird Aufgabe gottbegnadeter, gläubig frommer Baumeister sein. Was zu viel an Pagoden und Bonzen erinnert, wollen die Christen in China nicht gern haben. Mangel an Geld und Fachleuten sind die Ursache so vieler unschöner Kirchen und Gebetshäuser in China. Die Kirche mit ihrem Turm oder Türmchen war immer das Wahrzeichen von Stadt und Dorf, welches man schon von weiter Ferne sah, zuerst und wieder zuletzt begrüßte. Leider fällt das bei den modernen Kirchenbauten immer mehr fort, die oft mehr einem Fabrikgebäude als einem Gotteshaus gleichen. Nein, diesen ›Modernismus‹ soll man nicht nach China bringen! Ein deutscher Bischof – kein Missionsbischof – sagte einmal von den Auswüchsen der modernen Kunst: ›Jede Zeit prägt ihren Geist auch in der Kunst aus; die moderne Kunst prägt die Dämonie der jetzigen Zeit aus.‹ Gewiss ein scharfes, aber berechtigtes Urteil. Man könnte noch hinzusetzen: Die modernen Kirchen in ihrer öden Leere und Verschrobenheit sind ein Zeichen der Glaubensarmut unserer Zeit.«

69 Ebd., 16.
70 Ebd., 16f. P. Paul Heyer (1895-1985), mehrere Jahre Lehrerausbilder in Taikia und von 1948 bis 1953 in der bischöflichen Residenz in Yenchoufu tätig, pflichtete den Ausführungen von Schote expressis verbis bei: Dieser habe exakt das getroffen, was auch er zu der Kontroverse bemerkt hätte (*Rundbrief*, Nr. 6 [wie Anm. 53], 26).
71 Mainz 1958; das englische Original: *Beyond East and West*, New York 1951. Zur beeindruckenden Persönlichkeit von Wu und seinem Wirken: Matthias CHRISTIAN, John C. H. Wu (1899-1986), in: MALEK, *»Fallbeispiel« China* (wie Anm. 11), 269-297.
72 Der frühere Regionalobere in Kansu, P. Theodor Roling (1906-1959), der vor seiner Ausweisung 1953 ein Jahr im Gefängnis zugebracht hatte, warnte vor der Lektüre des Buchs von Wu, das von Eisl empfohlen worden war. Dessen Gedanken über die Begegnung von Ost und West seien nur cum grano salis zu nehmen. Wie manche Konvertiten sei er obendrein zu sehr Gefühls- und zu wenig Verstandesmensch, weswegen er »keine richtige Schau des chinesischen Katholizismus« habe. Im Übrigen werde, so Roling, das von Wu angeführte Rosenkranzbeten während der hl. Messe in den chinesischen Kirchen als Ausdruck der großen Liebe zur Gottesmutter von den »Akkommodationsaposteln« missbraucht, »um klarzulegen, dass die Chinesen für die lateinische Liturgie kein Verständnis haben!« (*Rundbrief*, Nr. 7 [wie Anm. 47], 27).

Erst ein Prozent der Chinesen sind katholisch! »Gewiss eine erschütternde Tatsache, niederdrückend für jeden Chinamissionar! Aber wer wollte darüber jemanden einen berechtigten Vorwurf machen mit so vielen wenn, und wäre, und hätte man. Viele hunderte, ja tausende von Missionaren – beinahe von jeder Nation – haben Jahrhunderte in China gewirkt, darunter sehr tüchtige Missionare und selbst große Heilige, die ihr Möglichstes getan haben bis zur Hingabe ihres Lebens im blutigen und unblutigen Martyrium. Trotzdem noch der geringe Prozentsatz der Christen. Noch jeder Missionar kommt sich da ungefähr vor wie ein Mann, der mit seiner Picke von einem riesen Felsblock Splitter herunterzuschlagen versucht. Aber der Felsblock rührt sich nicht. Die Bekehrung der Heidenwelt ist eines der großen Geheimnisse Gottes. An diesem Werk muss wohl Gott selbst neunundneunzig Prozent leisten, am hundertsten dürfen wir helfen. Die schnellere Bekehrung der Heiden hängt gewiss nicht ab, wenigstens nicht viel von mehr Anpassung und anderen mehr weltlichen Mitteln und sonstigem Tamtam, als vielmehr nächst der göttlichen Hilfe und Gnade von echt apostolischem Wirken. Auch der hl. Paulus würde heute bei aller ›Anpassung‹ eine römisch katholische Kirche errichten, nicht bloß in Lehre und Sitten, was ja selbstverständlich ist, sondern auch in ihrer Liturgie und äußeren Erscheinung, ebenso ein hl. Franz Xaver. Tauffeier, Erstkommunion, Hochzeiten, Begräbnisse, Prozessionen, Wallfahrten, Neujahrsfeier und dergleichen soll man ja recht feierlich zu gestalten suchen und den katholischen Kern mit schönen verchristlichten chinesischen Gebräuchen umgeben. Das ist sogar sehr wünschenswert.

Eines durften und dürfen wir nicht nach China mitbringen – ich nehme mich selbst nicht davon aus –, das sind eine gewisse preußische Schnurrigkeit und andere deutsche Unarten; diese allein machen uns als Ausländer unbeliebt. ›Allen alles werden‹ wie der hl. Paulus, und in der Sprache reden – der einzigen Weltsprache –, die alle verstehen, nämlich der Sprache der Liebe, verbunden mit viel Gebet, Arbeit und Opfermut. Das ist die beste Missionsmethode, ohne welche alles andere nicht zum Ziel führen würde.«[70]

Unter Hinweis auf das empfehlenswerte Buch von Dr. John Wu, dem früheren chinesischen Gesandten beim Hl. Stuhl, *Jenseits von Ost und West*[71], zeigte sich der 1953 ausgewiesene P. Karl Eisl (1900-1964), zuvor Novizenmeister, Dozent für Exegese und Distriktoberer von Taikia, überzeugt, dass besagtes Werk ihren Meinungsaustausch über die Akkommodation nachhaltig befruchten könnte. Denn diese Darlegungen veranschaulichten überaus deutlich, dass es nicht so sehr »auf äußere, mechanische, rationell ausgeklügelte Akkommodation« ankomme, sondern auf die innere Begegnung und das innere Verstehen.[72] Das chinesische Volk insgesamt nehme dauernd westliche Ideen auf, und das sei seit der Herrschaft der Kommunisten noch mehr als früher der Fall. Eisl fragt: »Werden wir das Volk wiederfinden, das wir verlassen haben, falls wir überhaupt noch zurückkehren können?« Für ihn stand fest: »Falls China den Kommunismus in absehbarer Zeit überwindet, dann ist freilich eine Reaktion wahrscheinlich. Nach dieser Überfütterung mit Materialismus, Mechanismus, Industrialismus usw. wird man sich wieder auf die Werte der alten chinesischen Kultur besinnen. Man wird vielleicht den Geist des alten China wieder entdecken, und das sicher nicht zum Nachteil unserer Missionsarbeit. In den alten Klassikern z. B. liegt für uns viel mehr Gemeinsames als Trennendes. Aber wird man auch die alten Formen wieder aufleben lassen? Ich glaube kaum. Die Zeit ist darüber hinweggeschritten. Und so werden auch für das Christentum manche Schranken von früher fallen. Und liegt es nicht im Zug der Zeit, nach dem Unsinn des überspitzten Nationalismus das Gemeinsame unter den Völkern wieder mehr zu betonen? Warum soll da gerade die Kirche in vielen Dingen wieder das Trennende unterstreichen? Ist es nicht auffallend, dass gerade die Kirchen, die einen eigenen Ritus haben, zum größten Teil getrennt sind von Rom? Als man auf dem Konzil von Lyon [1274] eine Einigung mit den Griechen erreicht hatte, kam

ein päpstlicher Legat nach Konstantinopel. Das Volk geriet geradezu in Aufruhr, als es ihn die hl. Messe anders feiern sah, als es gewohnt war [...]. Man sieht daraus, dass man doch vorsichtig sein sollte mit der überstarken Betonung des ›chinesischen‹ Ritus.«[73]

Im Rückblick auf das Verhalten den Chinesen gegenüber heißt es selbstkritisch weiter: »Was von uns ausländischen Missionaren gefordert wäre, das ist mehr Verständnis für den Chinesen und seine Kultur. Ich meine, man hat oft doch unnötig angestoßen durch maßlose Kritik, durch Schimpfen und Lächerlichmachen [...]. Und dann möglichste Anpassung in unseren Lebensformen. Traten wir nicht überall zu viel als Ausländer hervor? Und wir werden vor allem in Zukunft bescheiden sein müssen. Die Führung der Kirche – soweit möglich und bereitwillig – den Einheimischen überlassen. Darin liegt vor allem der Vorwurf der ›yang djau‹ begründet. Und dann: Vorleben unserer Ideale als Priester und Ordensleute. Taoismus, Buddhismus und auch Konfuzianismus lehren alle Distanz von den Dingen, möglichste Bedürfnislosigkeit. Wenn der Chinese auch Materialist ist, so hat er doch eine geheime Achtung vor den Menschen, die die Dinge dieser Welt gering achten. Ob es schnell oder langsam geht mit der Bekehrung des chinesischen Volkes oder ob sie gelingt, wer kann da die Wege der Vorsehung ergründen. Es kann auch einmal die Zeit kommen, wo es schnell geht, wenn die wahren Werte der katholischen Religion einmal den Chinesen eindrucksvoll genug zum Bewusstsein gekommen sind.«[74]

In der Stellungnahme über die Akkommodation von P. Jakob Leinenbach (1903-1969) – nach seinem Weggang von China hatte er von 1948 bis 1968 als Missionar in Indore/Indien gewirkt – wird deren Ambivalenz überaus deutlich: Diese Frage, die ebenfalls von ihnen eifrig erörtert werde, habe Freunde und entschiedene Gegner, selbst unter katholischen Laien. In seinem Gebiet, einer Hochburg des Hinduismus, sei die Akkommodation eine gefährliche Sache. Habe er nämlich einem Hindu die Ähnlichkeiten und Verwandtschaft zwischen Hinduismus und Katholizismus penibel dargelegt, „dann sagt er einfach: ›Wenn das alles so ähnlich ist, dann hat es gar keinen Zweck, christlich zu werden. Ist doch alles so ungefähr dasselbe. Die kleinen Verschiedenheiten sind nicht so wichtig. Also kann ich ruhig Hindu bleiben.‹ So geschieht es oft in der Praxis [...]. Manche suchen diese Ähnlichkeiten, um ihren Standpunkt zu rechtfertigen, dass sie nicht christlich werden brauchen. Wir bemühen uns hier, die Verschiedenheiten zwischen diesen beiden Religionen herauszustellen, um so den Unterschied besser verstehen zu können und dann die Frage zu stellen: Welche Lehre ist die idealere, die bestimmtere und sicherere?

Die Akkommodation wird wohl nie ein Allheilmittel sein. Mit Mäßigung angewandt mag sie hier und da von Vorteil sein oder wenigstens ein gutes Hilfsmittel. Sonst wird es immer das Hauptwerk bleiben: ›Docete‹, wenigstens für die ausländischen Missionare. Wenn eine Kirche mal mehrere Millionen Christen in ihrem eigenen Land hat, darunter auch viele Sachverständige für Musik, Baukunst, Volksgebräuche, dann können diese wohl mit der Zeit ihren eigenen Stil entwickeln. Bis es so weit ist, muss man sich eben behelfen.«[75]

73 *Rundbrief*, Nr. 6 (wie Anm. 53), 6.
74 Ebd., 7.
75 Ebd., 9. Für P. Kaspar Sinzig (1900-1979), bis zu seiner Ausweisung 1953 im Apostolischen Vikariat Tsingtau tätig, böte sich doch gerade in dem großen Kulturland Indien mit seiner vortrefflichen Philosophie und Theologie in den Grundwahrheiten die beste Gelegenheit, die Akkommodationsfrage »praktisch anzufassen und der Lösung näherzukommen«. Daran knüpfte er die Forderung an: Zuerst müssten die in Europa gebräuchlichen theologischen Begriffe und die Philosophie dem Denken der Menschen des jeweiligen Missionslandes adäquat wiedergegeben und in deren Sprache transformiert werden, so wie Thomas von Aquin »die ganze Philosophie und Theologie in Worten und Begriffen des Aristoteles« ausgedrückt habe. »Wenn wir einmal soweit sind, dann werden wir auch das Seelenleben und Denken der Chinesen besser verstehen« (*Rundbrief*, Nr. 7 [wie Anm. 47], 27).
76 Ebd., 10. Hermanns sah diesbezüglich für die SVD »eine gute Gelegenheit, solche Arbeiten bei der Herausgabe der Chinesischen Enzyklopädie durchzuführen« (ebd.). Diese sollte im Verlag Herder erscheinen. Hierzu: Josefine HUPPERTZ, Das tragische Schicksal einer chinesischen Enzyklopädie, in: *Kleine China-Beiträge*, hg. von Josefine HUPPERTZ/Hermann KÖSTER, München 1979, 12-69.
77 *Rundbrief*, Nr. 7 (wie Anm. 47), 10.
78 Ebd.

Eine davon abweichende Ansicht in der Frage der Akkommodation im indischen Kontext vertrat P. Matthias Hermanns (1899-1972), der früher mehrere Jahre in Kansu gearbeitet hatte. Von 1950 bis 1954 war er Dozent in Bombay, anschließend führte er Feldforschungen in Kerala, Nordindien und Nepal durch. Schon in China habe er sich sehr um die Akkommodation bemüht und sehe nun in Indien »dieselbe Dringlichkeit«. Alle weitsichtigen Missionare seien davon überzeugt. Es wäre an der Zeit, aus den rein theoretischen Erwägungen zur Praxis überzugehen.[76]

P. Josef Engemann (1912-1984), der nach seiner Ausweisung 1952 aus China in Argentinien als Seelsorger wirkte, nahm zu vier von A. Brockmöller vorgelegten und bereits diskutierten Fragen weitere modifizierende Ergänzungen vor:

Zum *Totengedächtnis am 5. April* bemerkte er: »Leicht könnte man sie ausbauen zu einer Auferstehungsfeier an den Gräbern. Etwa verlegen in die Osteroktav, auf den zweiten Ostertag? Es müsste dann ein entsprechendes Rituale zusammengestellt werden mit Gebeten, die den Glauben an die Auferstehung der Toten zum Ausdruck bringen. Das übliche Totenmahl an den Gräbern kann man ebenfalls beibehalten [...]. Die Christen könnten zu dem Totenmahl einen wirklich Armen einladen und die den Toten dargebotenen Speisen den Armen geben. Das wäre ein richtiges Liebesmahl.«[77]

Papierverbrennung: »Auf den ersten Blick scheint sie unvereinbar mit unserem christlichen Glauben. Aber ließe sich nicht ein christlicher Sinn hineinbringen? Den alten Sinn etwas umbiegen, z. B. Papierverbrennung als Zeichen der Vergänglichkeit des Lebens. Die Verbrennung wäre dann nicht für die Toten, sondern eine Mahnung für die Lebenden. Man könnte leicht einen entsprechenden Spruch oder ein Gebet damit verbinden (aufdrucken?), etwa ähnlich unserem ›Memento homo, quia pulvis es ...‹ Der Sinn wäre dann: Kein Besuch am Grab der Verstorbenen, ohne an den eigenen Tod zu denken!«

»Allerseelen bleibt natürlich als Gedächtnistag der Verstorbenen bestehen. Die heidnischen Chinesen haben ja mehr als einen Tag der Toten. Der zehnte Tag des zehnten Monats ist Totengedächtnistag; er fällt zeitlich nahe mit Allerseelen zusammen, also zusammenziehen! Im Gegensatz zum 5. April, der die Hoffnung auf die Auferstehung betonen soll, kann Allerseelen mehr die Trauer um die Toten hervorheben.«

Ahnentafel: »Weshalb sollte man nicht etwas Ähnliches schaffen? Etwa ein Christusbild (Christkönig oder Auferstehung) und darunter die Namen der Verstorbenen der Familie und das Ganze am Ehrenplatz des Hauses anbringen. Es ginge auch ohne Bild, nur mit einem Leitspruch, der den Glauben an das ewige Leben ausdrückt, und der Bitte um Gedenken im Gebet, darunter dann die Namen der Toten. Eine solche ›Ahnentafel‹ könnte doch gut als Hausaltärchen dienen, vor dem die Familie ihre Gebete spricht. Dem heidnischen reichhaltigen Brauchtum müssen wir ein christliches Brauchtum entgegenstellen, aber kein ›Vakuum‹ schaffen durch Verbote. Es würde sich lohnen, ein ›Rituale‹ christlichen Brauchtums zu schaffen im Sinn der Verchristlichung der heidnischen Gebräuche.«[78]

Nach der dezidierten Ansicht von P. Josef Meiners (1909-1979), der einige Jahre als Lehrer am Kleinen Seminar in Taikia, danach an der Fu-Jen-Universität in Peking, zuletzt von 1949 bis 1951 als Dozent und Präfekt, tätig gewesen war und von Juni 1951 bis Mai 1954 im Gefängnis eingesessen hatte, gab es kein Akkommodationsproblem im herkömmlichen Sinn, wie es in den bisherigen Anregungen erörtert worden sei, da die Kirche sich gar nicht akkommodieren könne. Die Sache verhalte sich vielmehr umgekehrt: „Die verschiedenen Kulturen und Völker müssen sich an die Kirche akkommodieren. Die Kirche ist weder griechisch noch römisch, noch westlich, noch östlich. Aber der Hellenismus wurde christlich, und die Germanen wurden christlich, und die Inder, Chinesen, Indonesier und die Afrikaner müssen christlich werden, müssen sich an das Christentum akkommodieren.

Die christliche Glaubensverkündigung, die ›Christianisierung‹, hat in jeder Kultur und in jedem Volk nur die heidnischen Götter und Unsitten auszumerzen und Gott, seine Engel und Heiligen und die christlichen Tugenden an ihre Stelle zu setzen.

Wenn aber diese Völker selbst ihre alte Kultur und Tradition abstreifen und ›westliche‹ Kultur annehmen wollen, so ist das ihre eigene Sache; und das hat mit Mission und Christianisierung nur insofern zu tun, als westliche Kultur ein christliches und ein heidnisches Gesicht, oder besser, Seele hat. Es muss uns dann alles daran liegen, ihnen das ›christliche‹ Abendland nahe zu bringen. Und wenn das Abendland Werte hat, die unterentwickelten Völkern abgehen, dann kann es christliche Karitas sein, ihnen auch diese Werte zu vermitteln. Das ist dann aber außerhalb der ›Glaubensverkündigung‹ selbst. Wir sagen wohl: Die Kirche hat ihre Theologie ausgebaut mit Hilfe der hellenistischen Philosophie. Die ersten christlichen Philosophen waren aber wohl mehr darauf aus, die Philosophien ihrer Zeit zu ›taufen‹ und an das Christentum anzugleichen und nicht das Christentum an die Philosophien. Ich glaube, sie haben sich nicht gefragt: »Wie kann ich die christliche Lehre an die Philosophen akkommodieren, sondern wie kann ich die Philosophen an das Christentum anpassen. Und so ist die Akkommodationsfrage richtiger gestellt. Mit Konfuzius und Buddha müssen wir es auch so machen: Wie kann ich ihren Lehren christlichen Geist einhauchen?«[79]

Ebenso wies Meiners den Vorwurf entschieden zurück, sie hätten sich in China durch Aufdrängen westlicher Kultur oder durch Vermengen von Christentum und Abendland in ihrer Verkündigung »zu sehr versündigt«. Die begangenen Fehler hielt er für verschwindend gering. Anders sei es jedoch, »wenn wir uns fragen, wie viel im chinesischen Kultur- und Volksleben zu verchristlichen wir versäumt haben [...]. Außer in Liturgie und kirchlicher Kunst haben wir den Chinesen kaum etwas ›Westliches‹ aufgedrängt. Wir haben sie nicht gedrängt, westliche politische Ideen anzunehmen oder zur Beerdigung in Schwarz zu erscheinen.« Die Frage der Akkommodation im gewöhnlichen Verständnis sei übrigens nicht mehr akut und aktuell. Denn der Europäisierungsprozess schreite so rasch voran, »dass wir bald auch in den Missionsländern westliche Kultur vor uns haben werden«.[80]

6 Schlussbemerkungen

Mit dem siebten Rundbrief endete der Diskurs über Probleme und Fragen zur Akkommodation. Der achte und letzte Rundbrief vom 19. März 1956 brachte außer drei kurzen Nachrufen auf verstorbene Chinamissionare und einigen Nachrichten über die derzeitigen kirchlichen Verhältnisse in China überwiegend Informationen über die tiefgreifenden Umwälzungen in diesem Land, so Einzelheiten zu dem auf der zweiten Sitzung des Nationalen Volkskongresses im Juli 1955 veröffentlichten Fünf-Jahres-Plan. Redakteur Kaufhold hatte zwar im vorhergehenden Rundbrief noch an die ehemaligen Chinamissionare appelliert, sich an den einzelnen Themen stärker zu beteiligen und nicht nur »Empfänger eines Briefs« zu bleiben, der einen wieder für kurze Zeit in stimmungsvolle Missionsjahre zurückversetze. Denn es sei und bleibe ihre gemeinsame Aufgabe, dass ein jeder das Seinige zu einem abgewogenen Urteil beitrage, »um Positives und Konstruktives

79 Ebd., 24f.
80 Ebd., 25.
81 Ebd., 26.
82 Besprechung des Buchs von Hewlett JOHNSON, *Ein Viertel der Menschheit*. Chinas neues schöpferisches Zeitalter, Ost-Berlin 1954, unter der Überschrift *Der rote Dekan von Canterbury* durch den früheren Honan-Missionar Rudolf Pakulla (1907-1978), der von 1942 bis 1945 interniert gewesen war (unveröffentlichtes Manuskript, 5).

zu leisten«. Dabei erwarte man nicht, dass jeder Gedanke und Vorschlag von allen gebilligt werde. Entscheidend sei, »es trägt bei zur Klärung einer Sache und lässt konkrete Pläne heranreifen beziehungsweise auch schon ausführbar machen«.[81]

Unter den Chinamissionaren herrschte derweil Unschlüssigkeit, wie sie sich angesichts veröffentlichter Meinungen und odiöser Verallgemeinerungen der Geschehnisse in China verhalten, ja ob sie darauf überhaupt reagieren sollten. Man sah sich einem Dilemma ausgesetzt: Nähmen sie, um ein breiteres Publikum zu erreichen, beispielsweise in einer größeren Tagespresse Richtigstellungen vor, so bestehe Gefahr, dass diese Dinge über die Ostzone auch in der chinesischen Volksrepublik zum Schaden der dortigen Kirche bekannt würden. Oder sollten sie derartige Berichte einfach ignorieren in der Hoffnung, »dass uns dadurch eher eine Tür in die zukünftige Missionsarbeit in China geöffnet wird, wenn wir uns ›neutral‹ verhalten«? Oder würden sie sich auf die Rückkehr dorthin am besten dadurch vorbereiten, dass sie sich in einer namhaften chinesischen Zeitung positiv darüber äußerten, »was das Neue China tatsächlich leistet«?[82]

Die aus China zurückgekehrten und inzwischen über die ganze Erde verstreut dem Dienst der Glaubensverkündigung obliegenden Missionare, von denen manche sich nach ihrer früheren Wirkstätte sehnten, mussten immer mehr erkennen, dass in absehbarer Zeit eine Rückkehr dorthin nicht möglich sein werde. Das kommunistische Regime saß viel zu fest im Sattel, als dass sich bald eine Änderung vollziehen könnte.

Der vom 15. Dezember 1954 bis zum 8. Dezember 1955 sich erstreckende Meinungsaustausch ehemaliger Steyler Chinamissionare über die Frage der Akkommodation hat ein breites Spektrum recht unterschiedlicher Ansichten und Bewertungen erbracht. Während die größere Gruppe von ihnen die Akkommodation als lediglich äußere Adaption begriff, sah sich die andere, die sich für eine umfassende innere Anpassung ausgesprochen hatte, mit dem Dilemma konfrontiert, dass dies kirchlicherseits nicht gestattet war.

Binnen weniger Jahre jedoch erfuhr diese engagiert wie kontrovers diskutierte Frage durch das Zweite Vatikanische Konzil eine grundlegend neue theologische Antwort. Die allgemeine Kirchenversammlung behandelte das Thema »Mission« in seiner existentiellen Bedeutung für die Kirche und widmete ihm ein eigenes Dekret »Ad Gentes« vom 7. Dezember 1965, demzufolge die missionarische Verbreitung des christlichen Glaubens im Heilsplan Gottes selbst verwurzelt ist (AG, Nr. 2): Die wesentliche Aufgabe der Kirche besteht darin, die Mission, die Sendung Jesu Christi in der Kraft des Hl. Geistes fortzusetzen, alle Menschen zum Heil, zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Somit ist die Kirche von ihrem Ursprung und von ihrem Wesen her verpflichtet, missionarisch zu sein (AG, Nr. 6 und Nr. 35). Diese theologische Fundierung der kirchlichen Mission stellte innerhalb der offiziellen Missionstheologie einen epochalen Paradigmenwechsel dar.

Die bisherige Missionsmethode der Adaption beziehungsweise der Akkommodation als Anpassung der christlichen Glaubensbotschaft an die einheimischen gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten, soweit sie christlichen Prinzipien und Werten nicht widersprachen, war durch die radikal neue und theologisch tief verwurzelte Methode der Inkulturation ersetzt worden. Diese gründet ihrerseits in der Inkarnation und hat wie diese zu erfolgen; nicht wenige Missionare sind durch diese neue Sichtweise und theologische Begründung in ihrem Selbstverständnis arg verunsichert worden. Die Inkulturation beinhaltet demgemäß nicht eine mehr oder weniger äußere Akkommodation, sondern den überaus schwierigen, wechselseitigen, aber unabdingbaren Prozess des Sich-Hineinbegebens in die andere Kultur: Inkulturation als Missionsmethode lebt letztlich von der respektvollen Begegnung mit fremden und andersartigen Kulturen auf gleicher Augenhöhe.

Zusammenfassung

Bald nach der kommunistischen Machtergreifung und der Proklamation der Gründung der Volksrepublik China am 1. Oktober 1949 setzte ein gnadenloser Kampf gegen sämtliche Glaubensrichtungen ein. Die religiösen Aktivitäten wurden vom staatlichen Parteiapparat streng kontrolliert und auch massiv behindert. Die ausländischen christlichen Missionare und Missionarinnen wurden als Repräsentanten, Spione und Kollaborateure der imperialen Mächte denunziert und stigmatisiert. Da zahlreiche Glaubensboten zur Untätigkeit gezwungen waren, verließen sie das Land, wieder andere wurden grausam misshandelt, eingekerkert, abgeurteilt und anschließend ausgewiesen. Nach der Rückkehr in die Heimat oder nach Erhalt einer anderen Arbeitsbestimmung in Übersee diskutierten Steyler Chinamissionare in *Rundbriefen* über ihre Tätigkeit in China, unter Bezugnahme auf das Buch des Jesuitenpaters Klemens Brockmöller *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, in dem dieser unter anderem die inadäquate Methode bei der Evangelisierung als einen wichtigen Faktor für den geringen Erfolg der Missionsarbeit ausmachte. Ihr vom 15. Dezember 1954 bis zum 8. Dezember 1955 sich erstreckender Meinungsaustausch über die Frage der Akkommodation erbrachte ein breites Spektrum recht unterschiedlicher Ansichten und Bewertungen. Während die größere Gruppe von ihnen die Akkommodation als lediglich äußere Adaption begriff, sah die andere, die sich für eine umfassende innere Anpassung ausgesprochen hatte, sich mit dem Dilemma konfrontiert, dass dies kirchlicherseits nicht gestattet war. Binnen weniger Jahre jedoch erfuhr diese engagiert wie kontrovers diskutierte Frage durch das Zweite Vatikanische Konzil eine grundlegend neue theologische Antwort.

Abstract

Soon after the Communist seizure of power and the proclamation of the People's Republic of China on October 1, 1949, a relentless assault on all forms of religion began. The party apparatus strictly controlled and also severely restricted religious activities. Foreign Christian missionaries were denounced and stigmatized as representatives, spies and collaborators of the Western imperial powers. Many of them left China since they could not continue their missionary work, while others were cruelly mistreated, incarcerated, condemned by people's courts and subsequently expelled. After returning to their home countries or receiving new assignments overseas, Divine Word missionaries from China discussed their missionary work in China in a series of circulars, referring in particular to the book by the Jesuit Klemens Brockmöller about contemporary Christianity (Christentum am Morgen des Atomzeitalters) who, among other things, identified the inadequate method of evangelization as one important factor for the very limited success of missionary work in China. Their exchange of views about the issue of accommodation, which extended from December 1954 to December 1955, generated a wide range of quite different opinions and evaluations. Whereas the majority understood accommodation as a merely external adaptation, those who favored a comprehensive interior adaptation were faced with the dilemma that the Church did not allow this. Just a few years later, however, the Second Vatican Council provided a fundamentally new theological answer to this question which had been passionately and controversially discussed.

Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft

Theodor Grentrup (1878-1967)
Kirchen-, Missions- und Völkerrechtler

von Paul B. Steffen

Im Generalatsarchiv der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Rom (im Lateinischen Societas Verbi Divini [SVD] genannt), findet sich noch das so genannte »Nationale« von Theodor Grentrup, das er am 9. Oktober 1893, dem Tag seines Eintritts ins Mutterhaus der Steyler Missionare im niederländischen Steyl bei Venlo eigenhändig ausfüllte und unterschrieb. Darin lesen wir: »ich bin geboren am 25. Mai 1878 zu Ahlen, Pfarre Neuahlen, Bistum Münster, besuchte die Volkschule zu Ahlen, empfing die erste hl. Kommunion am 4. April 1891 zu Neuahlen vom Kaplan Grabe.«[1]

Beide Elternteile stammten aus alten westfälischen Weberfamilien. Theodor war das älteste Kind; er hatte noch drei jüngere Schwestern und drei jüngere Brüder. In Ahlen (Westfalen) besuchte Theodor Grentrup die Volkschule bis zum 12. Lebensjahr und dreieinhalb Jahre die Rektoratsschule mit Latein, Französisch und Griechisch. Die vorgedruckte Aussage des Nationale »ich habe nach Entlassung von der Volkschule Folgendes gelernt«, ergänzt Theodor Grentrup handschriftlich mit der Angabe »Auf der Rektoratsschule zu Ahlen habe ich in 3 ½ J. gelernt: I Sprachen: a. Deutsch, b. Latein, den kl. Schulz, c. Französisch Plötz I, d. Griechisch bis verba muta«[2]. Im Oktober 1893 ging Theodor Grentrup auf die Tertia A im Missionshaus in Steyl. 1896 kam er ins Missionshaus St. Gabriel bei Wien, wo er unter dem Präfekten Wilhelm Gier drei Semester Philosophie und Naturwissenschaft absolvierte. Im Mai 1898 begann der 20-jährige das Noviziat im Steyler Missionsorden unter W. Gier, der gerade das Amt des Magisters erhalten hatte. Für Gier war der Novize Grentrup »von ausgezeichneter intellektueller Begabung und dabei ein Muster von Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit«. Am 20. Oktober 1901 legte Grentrup die Ewigen Gelübde ab und empfing im Februar 1902 die Priesterweihe.

1 Lehrer und Wissenschaftler

Unmittelbar darauf wurde er ins Lehrerkollegium des Missionsseminars von St. Gabriel aufgenommen und begann im September 1902 Vorlesungen in Philosophie zu halten. 1904 konnte er zum Promotionsstudium in Kirchenrecht ans Angelicum nach Rom gehen. In 2 Semestern hatte er den römischen Doktor in Kirchenrecht erlangt und wurde für ein Jahr (1905/06) als Dozent ans Diözesanseminar von Nepi / Sutri ausgeliehen. Hier eignete er sich eine gute Kenntnis des Italienischen an. An Herbst 1906 setzte er seine Lehrtätigkeit in St. Gabriel fort. Zuerst wieder Philosophie. Gleichzeitig musste er vertretungsweise

1 Generalatsarchiv SVD Rom, Abteilung Stifterarchiv, Nationale 111987, Nr. 30 a: Theodor Grentrup. – Dann erfahren wir aus dem Natio-nale: »Meine Mutter heißt Gertrud, geborene Melchers, geboren zu Ahlen, mein Vater Theodor Grentrup, geboren 1851 zu Drensteinfurt, sein Stand zuletzt Reisender, früher Weber«.
2 Ebd.

Kirchenrecht geben; es wurde jedoch seine Lebensarbeit. Er dozierte Jus weiter bis 1920, 1909 hatte er die Philosophievorlesungen für immer aufgegeben.

»Aus seinen Vorlesungen sonderte er bald das Missionsrecht und die Soziologie aus: sie sollten später zu den bedeutendsten Forschungsgebieten seines Lebens werden.«[3] Sein Mitbruder Paul Michalke beschreibt Grentrups Werdegang als Jurist: »Er spezialisierte sich auf das Missionsrecht; von dort kam er zum Völker- und Kolonialrecht und nach dem Ersten Weltkrieg auf das Recht der Minderheiten und ihre geistig-kulturellen Ansprüche.«[4]

Sein erster Beitrag in der 1911 von Joseph Schmidlin gegründeten, ersten katholischen, Zeitschrift für Missionswissenschaft erscheint 1913 und »befasste sich mit der Definition des Missionsbegriffes: Mission ist für ihn theologisch die systematische Tätigkeit zur Ausbreitung der Kirche Christi unter Heiden und Andersgläubigen; kanonistisch figurieren als Mission jene Länder, in denen die kirchliche Hierarchie noch nicht errichtet ist. Dieser Artikel veranlasste jahrelange Diskussionen« bemerkt der Missionshistoriker Johannes Kraus. »Bis 1956 folgten in der ZM noch 15 weitere Aufsätze kanonistischer oder historischer Prägung; dazu einige vorsichtige, aber klare Rezensionen.«[5] 1916-1918 gab er vier Semester Missionsrecht. Missionsrecht liefert ihm die Probleme für seine ersten Publikationen, mit denen der 35-jährige kurz vor dem Ersten Weltkrieg beginnt. Nach drei Aufsätzen zur Frage der Ehe zwischen Weißen und Farbigen in den Kolonien, veröffentlicht im Archiv für katholisches Missionsrecht, in der kolonialen Rundschau und in der Zeitschrift für Missionswissenschaft, brachte er 1914 sein erstes Buch heraus, und zwar in einer Schriftenreihe der Görres-Gesellschaft: *Die Rassenmischehen in den deutschen Kolonien* (132 S.).

Das fünfte Generalkapitel der SVD wählte 1920 W. Gier zum Generaloberen und Theodor Grentrup zu einem seiner vier Generalräte. Mit 42 Jahren war er das jüngste Mitglied der Generalatsleitung. Als Generalrat werden ihm auch das Studienreferat, sowie die Betreuung der Missionen in Indonesien, Neuguinea und Japan übertragen. 1924 schied er frühzeitig aus dem Generalat aus und geht nach Berlin um dort wissenschaftlich arbeiten zu können. Nach Bornemann war G. einer der fähigsten Mitglieder in der Generalleitung. »Entscheidend war nicht sein wissenschaftliches Interesse, sondern dass ihn seine Arbeiten im Generalat nicht befriedigten.«[6] »P. Grentrup, Jurist, der kaum genug Arbeit bekommen konnte, aber 1924 das Generalat verließ, weil er mit der Arbeitsweise nicht zufrieden war und sich seinen wissenschaftlichen Plänen widmen wollte.«[7]

3 Johannes BECKMANN, Drei verdiente Pioniere der Missionswissenschaft: P. Theodor Grentrup S. V. D. (1878-1967) – P. G. B. Tragella P. I. M. E (1885-1968) – P. Anton Freitag S. V. D. (1882-1968), in: *NZM* 24 (1968) 202-206.

4 P. MICHALKE, Die Philosophie und ihre Lehrer in der Geschichte St. Gabriels, in: *Verbum SVD* 39 (1998) 189-211, 281-295; hier 201.

5 J. KRAUS, P. Theodor Grentrup SVD, in: *ZMR* 52 (1968) 127. – »Weitere zeitbedingte Beiträge finden sich, ohne sie oder die Publikationsorgane alle zu nennen, in der ›Kolonialen Rundschau‹, im ›Archiv für katholisches Kirchenrecht‹, in der ›Zeitschrift für Ostrecht‹, in ›Theologie und Glaube‹, im ›Hochland‹, in den ›Stimmen der Zeit‹, in ›Christ Unterwegs‹, im ›Ostdeutschen Pastoralblatt‹, gar nicht zu reden von seinen Hilfen am Berliner Katholischen Kirchenblatt und der homiletischen Zeitschrift ›Haec loquere et exhortare‹. Wichtiger ist seine Mitarbeit am Staatslexikon der Görresgesellschaft, am Lexikon für Theologie und Kirche der älteren Auflage von 1930 wie auch der jüngeren von 1957ff., an der amerikanischen (Negro Education) und britischen Enzyklopädie (Rassenprobleme), an der von Jesuiten edierten Katholischen Enzyklopädie für Japan.«, ebd., 127.

6 Fritz BORNEMANN, *P. Wilhelm Gier 1867-1951*. Dritter Generalsuperior SVD 1920-1932 (Analecta SVD 50), Roma 1980, 271.

7 Fritz BORNEMANN, *Geschichte unserer Gesellschaft* (Analecta SVD 54/2), Roma 1981, 27.

8 BORNEMANN, *Wilhelm Gier* (wie Anm. 6), 274.

9 Zitiert in KRAUS, Theodor Grentrup (wie Anm. 5), 127-128, hier 127; siehe auch *ZM* 17 (1927) 257.

10 KRAUS, Theodor Grentrup (wie Anm. 5), 128. – »Leider wurden die Originalaufzeichnungen über alle Auslandsreisen in den turbulenten Zeiten 1945 restlos vernichtet«, ebd., 128. – gemeint ist hier die Zerstörung Berlins durch Bombardierung, in der auch das Kloster der Grauen Schwestern, indem P. Grentrup lebte, zerstört wurde.

11 Fritz BORNEMANN, P. Th. Grentrup. Generalrat 1920-1924, in: DERS., *Späte Nachlese. Vier Aufsätze* (Analecta SVD 48), Roma 1979, 62-87, hier 80.

12 Erschienen als Heft 5, Berlin und Leipzig 1928 bei W. de Gruyter, 112 Seiten.

1925 wird sein Missionsrecht in Steyl gedruckt. Papst Pius XI. bemerkt zu diesem Werk, als es ihm von W. Gier in der Audienz vom 6.4.1925 vorgelegt wird. »Zum *Jus Missionarium* sagte er, als er den Namen des Verfassers sah: ›Das ist gewiss ein Westfale, der Name klingt so. Danken Sie ihm und grüßen sie ihn von Uns‹. Dann schaute er langsam den Index durch und sagte ›Sehr gut, dass das einmal zur wissenschaftlichen Darstellung gekommen ist‹«[8]. Joseph Schmidlin nennt dieses Werk »eine in ihrer Art mustergültige und erschöpfende Zusammenstellung, einen wesentlichen Fortschritt auf diesem Neuland und ein herzhaftes Anfassen der damit gestellten Probleme.«[9]

Grentrup unternahm mehrere ausgedehnte Forschungsreisen ins Ausland, um die Lage der Auslandsdeutschen vor Ort kennen zu lernen, weil er sich für seine Veröffentlichungen nicht nur auf ältere und zeitgenössische Literatur anderer Autoren verlassen wollte, ohne selbst die Lage vor Ort studiert zu haben. »So verweilte er 1927 bei den Deutschen im rumänischen Banat und in den deutschen Siedlungen in Jugoslawien; über die Ergebnisse berichtet: ›Das Deutschtum an der mittleren Donau in Rumänien und Jugoslawien‹ (Münster 1930). [...] Weitere deutsche Auslandsgruppen besuchte er nach dem ersten Weltkrieg in der Tschechoslowakei, in Karpathoruthenien [heute zur Slowakei und Ukraine gehörend] und Polen, im Baltikum, in Südtirol. Rechenschaft über diese Reisen in Europa gibt das Buch: ›Die kirchliche Rechtslage der deutschen Minderheiten katholischer Konfession in Europa‹ (Berlin 1928). Noch 1938 folgten Forschungsreisen mit ähnlicher Zielsetzung in Brasilien, Argentinien, Paraguay.«[10] Zumindest die große Studienreise von 1927 nach Jugoslawien und Rumänien wurde durch das Auswärtige Amt in Berlin finanziert.

Sein zweites wissenschaftliches Werk *Die Stellung des Kirchenrechts zur nationalen Eigenart und zum Gebrauch der Muttersprache in der Seelsorge* erscheint 1926 im Jahrbuch des Reichsverbandes für die Katholischen Auslandsdeutschen bei Aschendorff in Münster (231 S.).

Zuerst sollte dieses Buch im ordenseigenen Verlag in Steyl erscheinen. Als der Verlagsleiter Korrekturen verlangte, begründet Grentrup seine Position: »Die SVD kann sich diesen Fragen, die im tiefsten Grunde mit einem Hauptthema der Missionsarbeit aller Zeiten verbunden sind, nämlich mit dem Thema: Wie stellen wir uns zu fremden Nationen, zu ihren Sitten und Gebräuchen, zu ihrer Kultur und Sprache – nicht entziehen. Persönlich bin ich von dem Missionsrecht her auf dieses Gebiet geleitet worden. Es ist überall dasselbe Ringen nach einer einwandfreien Stellung zu den geistigen Gütern, die andere Einzelwesen und ganze Völker für wertvoll halten. Der Individual- und Rassenegoismus, der nur dasjenige schätzt, was er besitzt und alles Fremde höchstens platonisch bestaunt, aber nie vor ihm auf die Knie fällt, ist einer der fürchterlichsten Feinde des Friedens im Kleinen wie im Großen.«[11]

1928 erscheint Grentrups missionsrechtliches Werk in deutscher Sprache *Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts. Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht* herausgegeben vom Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Berlin.[12] Hierin hat Grentrup »die neuesten religionspolitischen Bestimmungen des Völkerrechts kurz zusammengefasst und würdigt methodisch in geographischer Gliederung und unter Beschränkung auf jene Staaten, die kirchlich der Propaganda unterstehen [...]. Wenn es sich auch in dieser Studie zum Teil um eine Wiederholung der schon im *Ius missionarium* von P. Grentrup mitgeteilten Verträge handelt, so ist doch durch die Mitteilung neuer Vertragsbestimmungen und vor allem auch nach der grundsätzlichen Seite hin eine wertvolle Erweiterung und Vertiefung eingetreten [...]. Gegenüber den Vertretern einer rechtsfreien Kirche betont Gr., dass man vom philosophisch-theologischen und kanonistischen Standpunkt aus grundsätzlich nichts

gegen den durch völkerrechtliche Verträge gewährten Schutz der freien Religionsausübung einwenden kann, ein Standpunkt der auch von der päpstlichen Diplomatie in Wort und Tat vertreten wird.«[13]

In seinen Vorlesungen an der Hochschule für Politik behandelte er besonders das Verhältnis von Kirche und Schule. 1929 erhält er einen Lehrauftrag für katholisches Missionswesen am Orientalischen Seminar der Berliner Universität. Die erste Lehrstelle verlor er 1933 unmittelbar nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten, die zweite Lehrstelle verblieb ihm noch bis 1938.

Er überstand den Krieg in Berlin, wo er bei den Grauen Schwestern der hl. Elisabeth wohnte, deren Kaplan er war. Das Haus der Grauen Schwestern (Elisabethschwestern von Neiße, Schlesien), in dem er wohnte, erhielt drei Brandbomben und fünf Granattreffer. »Nie ließ P. Theodor Grentrup den Mut sinken. Immer blieb er maßvoll, in seinen Forderungen, gerecht im Urteil. Unbeirrt hielt er aus im zerschlagenen Vaterland, im belagerten, eroberten, brennenden und hungernden Berlin, klagte nicht, sondern betete, schaffte Rat, tröstete und half.«[14]

Grentrups wissenschaftliche Themen betreffen das Missionsrecht, Kirchenrecht und Völkerrecht. Besonders nimmt er sich der sprachlichen, kulturellen und religiösen Minderheiten an. »Dass es um deutschsprachige Gruppen ging, war für ihn nicht die Hauptsache; er sah das allgemeine Problem. Wenn er über Volk und Volkstum schrieb, war sein Standpunkt, ausgesprochen oder unausgesprochen, theistisch. Er verband die begriffliche Schärfe des Juristen mit der Ehrfurcht des Volkskundlers vor dem Irrationalen. Er unterschied klar zwischen der ursprünglichen Naturanlage und dem durch menschliche Aktivität geschichtlich Gewordenen. Sehr ruhig schrieb er über die Spannungen zwischen universaler Kirche und selbstbewusstem Volk [...]. Eigenständigkeit der Kirche, Eigenständigkeit des Volkes, beides musste nach ihm gewahrt bleiben. In der Spannungseinheit, die eine ewige Aufgabe bleibt, sah er die Wachstumsmöglichkeiten für Kirche und Volk.«[15]

Nach dem 2. Weltkrieg befasste er sich besonders mit der Situation deutscher Flüchtlinge und Vertriebener bzw. von Migranten im allgemeinen Sinne aus der Sicht eines Kirchen- und Völkerrechtlers, dem es als Seelsorger auch um das Schicksal der betroffenen Menschen ging.

Er schrieb in der Berliner Zeitung Germania und im katholischen Kirchenblatt Berlin. Grentrup veröffentlichte Artikel in Zeitschriften, die für den weiten Kreis des Klerus bestimmt waren, wie z. B. Priester und Mission (Aachen), Katholische Missionen und Ostdeutsches Pastoralblatt. Grundlegende Artikel erschienen in den *Stimmen der Zeit*, im *Hochland* und in *Schönere Zukunft*. Er schrieb in der *Zeitschrift für Missionswissenschaft*[16], im *Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslandsdeutschen*, in der *Kolonialen Rundschau*, in der *Zeitschrift für Ostrecht*, im *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, in *Schule und Erziehung*. Das *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft* brachte von ihm Beiträge über Australien, China, Kulturautonomie, Minderheiten, Mission, Neuseeland, Orden und Kongregationen, Selbstbestimmungsrecht, Sprachinseln. Seine letzte selbstständige Publikation ist der Kommentar zur Apostolischen Konstitution »Exsul Familia« zu Auswanderer- und Flüchtlingsfragen. Seine letzte Arbeit, ein fertiggestelltes Manuskript zur »Geschichte des Christentums in den Baltischen Ländern: Die große missionarische Gestalt des Bischofs von Livland« konnte er nicht mehr veröffentlichen. Das Verzeichnis seiner Artikel bis zum Frühjahr 1937 weist 60 Titel, darunter 24 Artikel im Katholischen Kirchenblatt Berlin, alle aus den Jahren 1934-1937, auf. Darunter auch: Eine zeitgenössische Betrachtung zu Mariae Himmelfahrt, oder auch: Zum Dreikönigsfest. Die meisten seiner Beiträge standen in enger Beziehung zu seinem Spezialgebiet.[17] Geschätzt wurde sein Einsatz für die Muttersprache in Predigt, Religionsunter-

richt, Gebet und Beichte. In den zwei Jahrzehnten nach dem Ersten Weltkrieg war er durch seine Vorträge und Veröffentlichungen über sprachliche und religiöse Minderheiten weithin angesehen. »Für die Entwicklung der katholischen Missionswissenschaft waren die Versuche, den Missionsbegriff auf der Grundlage der kirchlichen Sprache zu fassen, von ziemlich großer Bedeutung. Für die Anhänger dieser Richtung waren die kirchenrechtlichen Bestimmungen und Dokumente die erste Quelle zur Umgrenzung der Missionstätigkeit. Dabei kommt G. eine begründende Stellung zu. Manche sprechen sogar von einer eigenen, der kirchenrechtlichen Schule der Missionswissenschaft. Der ›kirchenrechtliche Missionsbegriff‹ verstand sich als eine Korrektur und Ergänzung zur Münsterischen Schule. Die eigentliche Grundlage seiner Begriffsumgrenzung war die Apostolische Konstitution ›Sapienti Consilio‹ (1909) von Papst Pius X. (1835-[1903]-1914) zur Reform der Römischen Kurie aus dem Jahre 1908. Den Missionsbegriff G.s, und damit den kirchenrechtlichen, übernahm eine ganze Reihe von Missionswissenschaftlern, vorab die Missionsrechtler. So der belgische Kirchenrechtler und eigentliche Begründer des neueren Missionsrechts Georg Vromant (1879-1966).«[18]

Der Schweizer Missionswissenschaftler Beckmann zählt P. Theodor Grentrup zu den Pionieren der Missionswissenschaft. Er begründet dies u. a. damit, dass Grentrup seit der Gründung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* im Jahre 1911 »zu deren eifrigsten Mitarbeitern zwischen 1913 und dem Ausbruch des 2. Weltkrieges wurde. Mit seinem ersten Beitrag ›Die Definition des Missionsbegriffs‹[19] griff er in die damals zwischen verschiedenen Vertretern der jungen katholischen Missionswissenschaft geführten Debatte ein und entscheid sich grundsätzlich für eine rechtliche Abgrenzung der Mission. Im gleichen Jahr erschein auch seine erste missionsrechtliche Arbeit über ›Die rechtlichen Beziehungen der Missionsländer zur römischen Kurie der Gegenwart‹. 1914 folgte sein erstes Buch über ›Rassen-Mischehen in den deutschen Kolonien‹. Daneben gingen jedoch weitere Einzelstudien zum Missionsrecht. Diese erfuhren ihre Krönung durch den ersten Band des *Jus Missionum* [...]. Nach Behandlung der Vorfragen (über Begriffe und Quellen) und einem ersten kürzeren Teil über Recht und Pflicht der Glaubensverkündigung findet vor allem die staats- und völkerrechtliche Stellung der Missionen in den einzelnen Ländern eine gründliche und ausgiebige Darstellung.«[20] Für Beckmann bildet dieses Grundwerk des katholischen Missionsrechts, das »in einem leichten und flüssigen Latein geschrieben ist, ähnlich wie die *Missionsgeschichte* Schmidlins und die *Biblioteca Missionum* P. Streits einen Grundpfeiler der neuen katholischen Missionswissenschaft. Er ist nicht rechtlich-kasuistisch, sondern vor allem rechtlich-geschichtlich ausgerichtet, sodass P. Braam MSC schreiben konnte: ›Das Werk erscheint uns als die moderne Fortsetzung der alten Missionstheoretiker und Kolonialjuristen des 16. und 17. Jahrhunderts‹.«[21]

13 Max BIERBAUM, Grentrup, Theodor SVD, Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts, in: *ZMR* 18 (1928) 380-381. – Zum Unterschied von den missionspolitischen Artikeln früherer Verträge, die ausschließlich der christlichen Religion oder der katholischen Kirche Schutz verbürgten, hat sich heutzutage mehr und mehr die allgemeinere, konfessionslose Formel von der Religions- und Gewissensfreiheit eingebürgert, so dass die Freiheit aller Kulte zugesichert wird. Das Missionsrechts und die päpstliche Diplomatie haben demnach schon vor der Anerkennung der Religionsfreiheit für alle Religionen des 2. Vatikanischen Konzils wie sie in *Nostra Aetate* 1965 formuliert wurde, ihren Beitrag dazu geleistet.

14 Uta CREUTZ, P. Dr. Theodor Grentrup. Ein Leben im Dienste von Glauben, in: *Christ unterwegs* 12 (1958) 1-3. – Frau Dr. Uta Creutz hat diesen Artikel zum 80. Geburtstag in »Christ unterwegs. Monatszeitschrift für Vertriebene und Auswanderer, Deutsche im Ausland« veröffentlicht. Die erste Nummer erschien im Dezember 1946. Im 20. Jahrgang 1966 wurde diese Zeitschrift eingestellt.

15 BORNEMANN, Grentrup (wie Anm. 11), 81

16 *ZM* ab 1928 »und Religionswissenschaft«, also *ZMR*.

17 BORNEMANN, Grentrup (wie Anm. 11), Endnote 60 auf Seite 87.

18 Horst RZEPKOWSKI, Art. Grentrup, in: *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 179-180.

19 In: *ZM* 3 (1913) 265-274.

20 In: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 93 (1913) 277-289. Zitat in BECKMANN, Pioniere (wie Anm. 3), 202.

21 BECKMANN, Pioniere (wie Anm. 3), 203 – Das *Jus Missionum* hatte immerhin über 500 Seiten Umfang. Geplant und angekündigt hatte der Autor aber noch die

Einzelstudien zum Missionsrecht konnte Grentrup in Artikeln veröffentlichen. 1928 erschien in Berlin die 112 Seiten starke Schrift *Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechtes.*

Theodor Grentrup hat mit seinen Werken einen nicht zu unterschätzenden Beitrag für die Missionswissenschaft des 20. Jahrhunderts geleistet, gerade auch weil er dem Missions-, Völker-, und Minderheitenrecht durch seine Forschungen, Vorlesungen und Publikationen bedeutsame Präzisierungen und Anregungen gab. Sein ganzes lebenslanges Schaffen – Bornemann nennt dies »P. Grentrup lebte in der Wissenschaft«[22] – war stets dem Menschen und seinem rechtlichen Schutz gewidmet. Es hat neben ihm wohl keinen zweiten Forscher und Seelsorger in den Vor- und Nachkriegsjahren des 20. Jahrhunderts gegeben, der sich in solch ausgeprägtem Maß den kulturellen Rechten von Minderheiten zugewandt hat.

2 Der Seelsorger

Seit 1906 engagierte sich Pater Grentrup auch besonders in der Seelsorge in Neu-Mödling bei Wien. »Grentrup war nicht nur Samstag und Sonntag in Neu-Mödling, sondern auch während der Woche. Unter Seelsorge verstand er die Tätigkeit in der Kirche und soziale Arbeit für die vielen dort wohnenden Arbeiterfamilien.«[23] Zum Seelsorger, der Pater Grentrup immer aus tiefsten Herzen gewesen ist, macht Beckmann noch eine wichtige Aussage: »als Kriegs- und Nachkriegselend das Land heimsuchten, wurde er der überall begehrte und helfende Seelsorger. Besonders galt jetzt seine Fürsorge den Millionen von Flüchtlingen und in ihrem Dienste verzehrte er sich und schrieb für sein letztes Werk: Die Apostolische Konstitution ›Exsul Familia‹ zur Auswanderungs- und Flüchtlingsfrage«.[24] Johannes Kraus bemerkt: »Indessen war P. Grentrup durchaus nicht nur der kühle Jurist und Historiker. Alle seine Bemühungen sollten letzten Endes der Seelsorge dienen. Als Jungpriester betreute er die St. Gabriel benachbarte Seelsorgsgemeinde in Neu-Mödling und ließ auch später nach seiner Übersiedelung nach Berlin nie von regelmäßiger Sonntagsaushilfe ab. Für Witterungen der Seele (Alban Stolz) war er sehr empfänglich, wie sein Büchlein ›Hoffen und Vertrauen‹ (1948) und ›Liebe und Gemeinschaft‹ (1949) bekunden.«[25] Der Kirchengeschichtler Johannes Kraus gibt uns als befreundeter Mitbruder auch über die menschlichen und pädagogischen Qualitäten Grentrups authentische Auskunft: »Seine Vorlesungen sind den Hörern dem Eindruck nach unvergesslich geblieben. Er sprach gründlich vorbereitet, gelegentlich mit leichter Ironie, oft mit Humor, nie aber verletzend. In seiner gedruckten Hinterlassenschaft wird man auch bei polemischen Erörterungen kein unzulässig herbes Wort finden.«[26]

Am 11. Oktober 1967, im 90. Lebensjahr, verstirbt Pater Theodor Grentrup nach einem arbeitsreichen und erfüllten Leben im Dienste an seinen Mitmenschen.

Veröffentlichung zweier weiterer Bände, die aber aus widrigen Umständen heraus nie erschienen. Das Manuskript zum zweiten ging auf dem Weg zur Berliner Staatsbibliothek dem Autor verloren. Beckmann schreibt »der Verfasser fand in der Zeit des aufkommenden und regierenden Nationalismus nicht mehr die Kraft und den Mut, das begonnene Werk weiter zu führen«, ebd., 203.

22 BORNEMANN, Grentrup (wie Anm. 11), 81.

23 Ebd., 63.

24 BECKMANN, Pioniere (wie Anm. 3), 203. – Das Buch erschien 1955 in München und hat 247 Seiten Umfang.

25 KRAUS, Theodor Grentrup (wie Anm. 5), 128. – »Nun hat der Tod dem unermüdlichen P. Theodor Grentrup, nachdem er physisch erschöpft war, die nimmermüde Feder aus der Hand genommen. Obwohl manche seiner Werke infolge der Katastrophe von 1945 ihre aktuelle, nicht ihre historische Tragweite eingebüßt haben, darf man trotzdem das Wort des gefangenen Missionars Paulus auf ihn anwenden: Non in vaccuum cucurri, neque in vaccuum laboravi! (Phil 2,16)«, sinngemäß auf Grentrup angewandt soll dies heißen: sein Lauf war nicht vergeblich und all sein Mühen war nicht umsonst, ebd., 128.

26 Ebd., 128.

Theodor Grentrup
(1878-1967)
Kirchen-, Missions- und Völkerrechtler

Buchveröffentlichungen

Die Rassenmischehen in den deutschen Kolonien
(Schriftenreihe der Görres-Gesellschaft: Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaften), Paderborn 1914, 137 pp.

Jus Missionarium.
Quod in Formam Compendi redactum scripsit, Tom. I, Steyl 1925, 544 pp.

Die Stellung des Kirchenrechts zur nationalen Eigenart und zum Gebrauch der Muttersprache in der Seelsorge
(Jahrbuch des Reichsverbandes für die Katholischen Auslandsdeutschen 1926), Münster 1926, 231 pp.

Die missionarischen Probleme Chinas im Lichte seiner neuesten Entwicklung
(Vortrag 8.5.1927 in Berlin), Steyl 1927, 31 pp.
(Übersetzungen ins Holländische und Englische)

Nationale Minderheiten und katholische Kirche
(Quellen und Studien zur Nationalitätenrecht, Heft 1), Breslau 1927, 174 pp.

Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts
(Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht 5), Berlin 1928, 110 pp.

Die kirchliche Rechtslage der deutschen Minderheiten katholischer Konfession in Europa
Berlin 1928, 472 S.

Das Schulrecht der deutschen Minderheit in Italien (Südtirol)
Berlin 1930, 191 pp.

Das Deutschtum an der mittleren Donau in Rumänien und Jugoslawien.
Unter besonderer Berücksichtigung seiner kulturellen Lebensbedingungen, Deutschtum und Ausland (Studien zum Auslandsdeutschtum und zur Auslandskultur), Münster 1930, 26 pp.

Das Deutschtum an der mittleren Donau in Rumänien und Jugoslawien unter besonderer Berücksichtigung seiner kulturellen Lebensbedingungen
Münster 1930, 336 pp.

Von deutscher Sprache in Heimat und Fremde
Berlin 1930, 67 pp.

Die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland
Berlin 1931, 56 pp.

Religion und Muttersprache
Münster 1932, 550 pp.

Von deutscher Sprache in Heimat und Fremde
Berlin 1934, 67 pp.

Volk und Volkstum im Lichte der Religion.
Eine grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage, Freiburg 1937, 195 pp.

Hoffen und Vertrauen
Würzburg 1948, 123 pp.

Volk als Wirklichkeit und Aufgabe
Münster, 1948, 108 pp.

Liebe und Gemeinschaft
Würzburg 1949, 108 pp.

Exsul Familia
München 1955, 247 pp.

Apostolische Konstitution »Exsul familia«: Lateinisch-Deutsche Ausgabe

Entschließungen der 4. Internationalen katholischen Wanderungskongresses 1960/Pius XII.
[Dt. Übers. von Theodor Grentrup].

Artikel

Die Definition des Missionsbegriffes
in: *ZM* 3 (1913) 265-274

Die rechtlichen Beziehungen der Missionsländer zur römischen Kurie
in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 93 (1913) 277-289

Rassenmischehe und Kirche
in: *ZM* 4 (1914) 107-113

Die materiellen Quellen des Missionsrechts
in: *AfKR* 97 (1917) 357-370

Die Eheschließungsformen bei den nichtchristlichen Völkern
in: Friedrich SCHWAGER (Hg.), *Düsseldorfer Missionskursus 1919*, Aachen 1920, 71-82

Die Aufsicht über Missionsschulen nach dem Codex juris canonici
in: *ZM* 11 (1921), Heft 1, 33-38

Diaspora und Heidenmissionen
in: *Priester und Mission V*, Aachen 1921

Die Mission in der vormals deutschen Kolonie Neuguinea
in: *Die katholischen Missionen* 51 (1922/23) 74-76

Die Kongo-Akte und die Brüsseler Antisklaverei-Akte, sowie ihre Revision durch die Alliierten
in: *Priester und Mission* [Aachen] 1923, 41-46

Die kirchenrechtlichen Bestimmungen der chinesischen Riten
in: *ZM* 15 (1925) 100-110

Das kirchliche Handelsverbot für die Missionare
in: *ZM* 15 (1925) 257-268

Zur Geschichte der Ernennung der Apostolischen Vikare
in: *ZM* 16 (1926) 107-123

Das Amt der Apostolischen Vikare nach Natur und Rechtsinhalt
in: *ZM* 16 (1926) 177-194

Die Pflichten der Apostolischen Vikare
in: *ZM* 16 (1926) 258-273

Das erste evangelische Konkordat
in: *Germania*, Berlin 1926, Nr. 280, B. 80

Stichworte: China, Australien
in: *Staatslexikon der Görresgesellschaft* 1926

Deutschlands Beitritt zum Völkerbund und die deutschen Missionare
in: *KM* 54 (1925) 73-75

Die Zukunft der missionspolitischen Bestimmungen in den völkerrechtlichen Verträgen mit China
in: *ZM* 17 (1927) 47-49

Das neue Missionsdekret der portugiesischen Regierung
in: *ZM* 17 (1927) 50-53

Die Stellung des Kirchenrechts zur nationalen Eigenart und zum Gebrauch der Muttersprache in der Seelsorge
in: *Jahrbuch des Reichsbundes für die katholischen Auslandsdeutschen* 1926, 68-78

Das Ehe- und Familienideal in der sowjetischen Gesetzgebung Russlands
in: *Theologie und Glaube* 1927, 116-120

Die Rechtslage des Volksschulunterrichts bei den deutschen Minderheiten
Sonderdruck aus: *Schule und Erziehung*, Düsseldorf 1927, Heft 4, 253-278

Der Schutz der christl. Mission in den völkerrechtlichen Verträgen der Neuzeit, betreffend der Sklaverei
in: *Die Katholische Missionen* 1927, 531

Die beantragte Trennung von Staat und Kirche in Niederländisch-Ostindien
in: *ZMR* 18 (1928) 355-358

Die Neuordnung der portugiesischen Patronatsrechte in Fernasien vom 15. April 1928
in: *ZMR* 18 (1928) 249-251

Minderheiten
in: *StL* (5.) 3 (1929), Sp. 1310ff

Kulturautonomie
in: *StL* (5.) 3 (1929), Sp. 672f

Minderheiten, Anfänge des Christentums in Livland
in: *Festschrift zum 50jährigen Bestands-Jubiläum des Missionshauses St. Gabriel*, Wien-Mödling 1939, 28-43

Bischof Albert von Riga (1199-1229)
in: *ZM* 38 (1954) 15-28

Nationale M. und Kirche
in: *LThK*^{2} 7, 1962, 425-426

Flüchtlinge und Vertriebene:
in: *Staatslexikon*. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, 6. Aufl., 3 (1959) Sp. 350-373

Der Zisterzienser Dietrich in der altlivländischen Mission
in: *ZMR* 40 (1956) 265-281.

Literatur

Fritz BORNEMANN
P. Th. Grentrup – Generalrat 1920-1924
in: Fritz BORNEMANN
Späte Auslese. Vier Aufsätze (Analecta SVD 48), Rom 1979, 62-87

Fritz BORNEMANN
P. Wilhelm Gier 1867-1951. Dritter Generalsuperior SVD 1920-1932
(Analecta SVD 50), Rom 1980

Horst RZEPKOWSKI
Grentrup Theodor
in: Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission*, Graz 1992, 179-180

Johannes BECKMANN
P. Theodor Grentrup S.V.D. (1878-1967)
in: *NZM* 24 (1968) 202-203

J. KRAUS
P. Theodor Grentrup SVD.
† 11. Oktober 1967,
in: *ZMR* 52 (1968) 127-128

Anonym
in: *Österreichisches Klerusblatt* 1967, 340

S. BEVANS
Theodor Grentrup (1878-1967)
in: Gerald H. ANDERSON, *Biographical Dictionary of Christian Mission*, New York 1998, 262

Uta CREUTZ
P. Dr. Theodor Grentrup. Ein Leben im Dienste von Glauben und Volkstum
in: *Christ unterwegs. Monatszeitschrift für Vertriebene und Auswanderer* 12 (1958) 1-3

Der Forschung und Wissenschaft verbunden
in: *Steyler Missionschronik* 1969, 187

Kurt PISKATY
Grentrup, Theodor
in: *LThK*^{3}, Bd. 4, Freiburg 1995, 1039

N. KOWALSKY
Zur Entwicklungsgeschichte der Apostolischen Vikare
in: *NZM* 13 (1957) 271-286

Georg EVERS
Mission – Nichtchristliche Religionen – weltliche Welt
Münster 1974, 9-11 (kirchenrechtlicher Missionsbegriff)

Josef ALT
Die Geschichte des Missionshauses Sankt Gabriel der Gesellschaft des Göttlichen Wortes.
Das erste Jahrhundert 1889-1990,
Mödling 1990

P. MICHALKE
Die Philosophie und ihre Lehrer in der Geschichte St. Gabriels
in: *Verbum SVD* 39 (1998) 189-211, 281-295

Fritz BORNEMANN
Die Geschichte unserer Gesellschaft
(Analecta SVD 54/2),
Rom 1981

R. SCHROEDER S.V.D.
Biographies
in: Heribert BETTSCHEIDER (Ed.), *Reflecting Mission, Practicing Mission.*
Divine Word Missionaries Commemorate 125 Years of Worldwide Commitment
(Studia Instituti Missiologici SVD 76/2),
Nettetal 2001, 758-767

Matthias PULTE
Das Missionsrecht ein Vorreiter des universalen Kirchenrechts
(Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 87),
Nettetal 2006, 663 pp.

Joseph SCHMIDLIN
Katholisches Missionsrecht
in: *ZM* 17 (1927) 257-270

L. BUIJS SJ
De adaptatione Iuris Canonici praesertim in missionibus
in: *Studia missionalia* 7 (1953) 241-268

George VROMANT
Ius Missionariorum – De personis
Lovanii 1935

George VROMANT / Léopold BONGAERTS
Ius Missionariorum – Intro-ductio et normae generales
Bruxelles 1959, x + 316pp
(editio secunda aucta et emendata)

George VROMANT
Ius Missionariorum – De Matrimonio
Bruxelles/Paris ^{3}1952

George VROMANT / Léopold BONGAERTS
De fidelium associationibus – De actione catholica – De legione Mariae
(Ad usum utriusque Cleri, praesertim Missionariorum),
Paris ^{2}1955, x + 176pp.

Zusammenfassung

Der katholische Missionsrechtler Theodor Grentrup ist 1878 in Ahlen geboren und 1899 in die SVD eingetreten. Sein kirchenrechtlich vertretener Missionsbegriff spielte vor dem II. Vatikanum eine große Rolle. Er gilt als Pionier der katholischen Missionswissenschaft, der ZM(R) war der Kirchen-, Missions- und Völkerrechtler sehr verbunden. Grentrup verstarb 1967 in Berlin. Vorliegender Beitrag versucht ihn als Lehrer, Wissenschaftler – mit einem Fokus auf von ihm veröffentlichte Werke – sowie Seelsorger zu zeichnen.

Abstract

The Catholic canon lawyer of missiology, Theodor Grentrup, was born in Ahlen, Germany in 1878 and entered the Society of the Divine Word in 1899. The concept of mission he supported in a canon-law manner played an important role prior to the Second Vatican Council. He is regarded as a pioneer of Catholic missiology. This expert in canon law, in canon law with respect to mission, and in international law was very attached to the ZM(R). Grentrup died in Berlin in 1967. This article attempts to portray him as a teacher, a scholar – with a focus on his published works – as well as a pastor.

Anhang

1
Bibelstellenregister

2
Personenregister

3
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Anhang

Register Bibel-stellen

Altes Testament

Gen

1,3 27 | 68
1,6 27
1-3 345
20,7 234
32,30 285

Ex

3,13 285
7,1 234
10,2 247
14,15-15,13 66
15,20 234
20,2 176
22,19 241
32,12 241

Dtn

5,7 176
15,18 234
18,15 44 | 236
18,22 235

2 Sam

12,1-14 176

1 Kön

18 176
18,16-19 176

Ijob

36,3f 98

Ps

2,30 234
22,28-30 241
89,15 90

Spr

16,7 91

Weish

1,7 173

Sir

34,21-27 86 | 100

Sach

13,3 235

Jes (Is)

1,11 356
1,13 356
6,3 241
40,8 264
42 45
42,3 59
43,18f 464
52,10 44
55,10f 27
58,6 45
61,1 386
61,1-2 83
61,1f 64
61,1ff 45

Jer

1,7 83
1,18 336
14,14 235
23,6 46
33,16 46

Ez

13,9 235
22,28 235
23 241

Hos

11,1 247

Neues Testament

Mt

2,17 236
3,3 236
3,15 245
5,17 245
5,20 45
6,24 202
7,12 83
10,40 242
12,40 365
13,11 243
13,24 178
14,5 236
16,3 141
18,20 263
21,11 236
22,37-40 65
22,40 83
23,37 238 | 339
24,24 235
25 92 | 257
25,31-46 65 | 83-85 | 89 | 372 | 446
28,19 436
28,19-20 92

Mk

1,41 246
2,5 246
2,7 242
3,15 242
4,9 246
4,12 246
4,23 245
4,39 246
6,7 246
6,15 83
9,7 44
10,45 213
11,27-12,37 202
12,34 246
13,22 235
14,65 236
16,15 11 | 94
16,15-16 92

Lk

1,76 83
2,1 436
2,12ff 44
2,31 44
2,36 234
3,22 45
4,16-21 83 | 92
4,18 87
4,18f 45 | 64
4,24 39
4,43 436
7,16 236
9,35 236
10,25-37 45 | 65 | 77
11,20 246
11,49 238
12,54-56 141
13,34 238 | 339
14 307
14,15-24 179
14,23 179 | 314
15,10 59
16,13 202
16,16 45 | 83 | 235
24,26 243
24,44 235
24,47 11

Joh

1,1 27
1,1f 68
1,3b 242
1,14 210 | 285
1,23 85 | 98
3,8 140 | 173
3,21 72
4,19 83 | 236 | 247
4,42 247
6,14 83 | 236
9,17 236
10,10 88
11,50 244
11,51 244
12,32 242
15,13 45
16,13 174 | 246
17,18 242
17,21 130
18,37 29
20,21 242

Apg

1,8 60
2,8 285
2,17 235
2,30 234
3,18 44
3,22 44 | 236
3,25 39
4,32-35 341
6 341
6,2 246
7,37 44
9,13 28
9,32 28
15,28 246
16,19 296
17,22ff 59
17,23 344
23,11 296
24,14 239

Röm

1,7 28
1,25 242
8,19 385
8,19-23 169
8,26 215

1 Kor

1,9 242
1,14-17 295
1,17ff 30
11,24 246
12,3 236
12,4 140
12,10 84
12,28 46 | 84 | 234 | 237
13,2 84
13,7 179
13,9 84
13,13 84
14,29 84
14,32 84
15,2 245
15,28 242

2 Kor

1,3 88
4,7 86
8,9 43
11,26f 179
12,2-4 277

Gal

1,7 178
1,9 178
1,16 94

Eph

1,1 28

Phil

1,1 246
1,29 246
2,5 246
2,5ff 30
2,6-8 376
2,6-11 446
2,8 376
2,16 486
3,10 246

Kol

2,9 385

2 Thess

2,2 84

1 Tim

2,4 88
2,4-5 445

2 Tim

1,6 242
4,2 84 | 92 | 343

Hebr

1,1 68 | 83
1,1f 235
11,6 445

1 Petr

1,11 236
1,23-25 264
3,1 28
3,15 74
3,15-16 89
3,16 93

1 Joh

1,1-3 29
1,3b 242
3,23 236
4 237
4,1 235
4,2 236
4,3 236
4,16 84
4,19-21 84

Register Personen

A

Aaron 234 | 238
Abaillard, Pierre (Abeaelard, Petrus) 187-190 | 193-195 | 197 | 199 | 201
Abbas I. 351 | 354
Abble, Albert 252
Abraham 189 | 234 | 236 | 238 | 243 | 354 | 432
Acosta, José de 82 | 133 | 134 | 422
Acquaviva, Claudio 296 | 298 | 299 | 304
Adrian VI. 100 | 101 | 103
Ahrens, Theodor 325 | 382 | 385-387 | 390-395
Akbar 167 | 192-195 | 197 | 203
Alberca, Diego de 101
Albert von Riga 488
Aldunate del Solar, Carlos 337
Aleni, Giulio 199 | 204 | 205 | 296 | 299
Alexander VI. 84 | 95 | 436
Alichoran, Joseph 358
Allock, John 318
Alonso, Carlos 353
Alopen 350
Alt, Josef 489
al-Tha'alibi 350
Althaus-Reid, Marcella Maria 223 | 224 | 228
Amaladoss, Michael 108 | 208 | 226
Amanat, Abbas 351
Ambrosius von Mailand 180
Ameigeiras, Aldo 144
Amos 177 | 234
Ampudia, Gutierre de 101
Anastassiadou-Dumont, Méropi 351
Anaya, James 342
Anderson, Allan H. 328
Anderson, Gerald H. 202 | 488
Anderson, Rufus 354
Andrade, António de 199 | 201
Andreas 238
André-Vincent, Philippe Ignace 87
Anekwe Obori, Francis 292
Angelelli, Enrique 41
Angenendt, Arnold 178-182 | 310
Anselm von Laon 189
Ansprenger, Franz 379
Aoko, Gaudencia 332
Appadurai, Arjun 328
Aquino, María Pílar 118-120 | 125
Arellano Hoffmann, Carmen 337 | 338 | 344
Arévalo, Catalino G. 104 | 208 | 370 | 371 | 446
Arinze, Francis 41
Aristizabal Giraldo, Tulio 132
Arizmendi, Felipe 41
Armajani, Yahya 360
Arndt, Paul 429 | 431
Arns, Paulo 41
Arrinatus 201
Arrom, José J. 95
Arrupe, Pedro 83
Aschoff, Jürgen C. 201
Ashoka 194
Äsop 70
Atīya, Azīz S. 350
Aubry, Roger 415 | 416 | 419
Auf der Maur, Ivo 338 | 344
Augustijn, Cornelis 54
Augustin (Missionar) 307 | 309
Augustinus 51-53 | 178 | 189 | 189 | 311 | 314 | 353 | 420 | 428 | 429 | 461 | 462 | 464 | 466 | 469 | 470
Auvray, Paul 284
Ayoub, Mahmoud M. 360
Azcuy, Virginia 116 | 118 | 120 | 122 | 123 | 126 | 140-152
Azīz Majīd, Mīzā 347

B

Bachimont, Martin G. 347
Bacigalupe, Luis 138
Bacon, Roger 52
Bader, Hermann 429 | 431
Baggio, Sebastiano 96
Baghdiantz-McCabe, Ina 351
Baha'ullah 240
Bahremani, Fatimeh Hachemi 360
Baier, Klaus A. 437
Balthasar, Hans Urs von 92 | 93
Baron, Beth 351
Barra, Ludovico 339
Barradas, Joao 296
Barrett, David 325
Barros, Marcelo 226
Barth, Hans-Martin 394
Başol-Gürdal, Ayşe 244
Basset, Jean-Claude 360
Bast, Oliver 355
Bataillon, Marcel 86
Bauer, Christian 402
Baumann, Andreas 347 | 356
Baumann, Barbara 408
Baumgartner, Jakob 383
Baur, John 153 | 155-157 | 326
Bauschke, Martin 195
Bautista, Gabriel 150
Bayili, Blaise 59
Bayle, Constantino 100
Bayle, Pierre 306-314

Beauvois, Xavier 400
Beck, Kaspar 131 | 134-139
Beck, Ulrich 63
Becker, Dieter 21 | 272-282
Becker, Gerhold K. 66
Becker, Susanne 400
Beckett, Edward F. 173
Beckmann, Johannes 286 | 287 | 460 | 482 | 485 | 486 | 488
Beda Venerabilis 309 | 310
Bedford, Nancy 116 | 120
Bediako, Kwame 284 | 285
Beinert, Wolfgang 366
Bellah, Robert N. 151
Bellinger, Gerhard J. 202
Beltrán de Heredia, Vicente 84
Benavent, Julia 84
Benavente, Toribio de 86 | 87
Benedikt XIV. 466
Benedikt XV. 338 | 344 | 443
Benedikt XVI. 11 | 24 | 25 | 42 | 43 | 64 | 65 | 73 | 93 | 236 | 244 | 336 | 400 | 419 | 435 | 450 | 466
Benetta, Jules-Rosette 330
Benjamin, Yoab 358
Bennet, Patrick 239
Bennett, C. 354
Beozzo, José O. 142
Berberian, Houri 351 | 360
Berengar (Vater des Abaelard) 188
Berger, Peter 151
Bergunder, Michael 328
Berndt, Rainer 52
Berner, Urlich 280
Berríos, Fernando 141
Berti, Vittorio 350 | 351 | 360
Bertsch, Ludwig 160 | 161 | 178 | 256 | 370 | 376
Bettscheider, Heribert 489
Beutel, Albrecht 306
Beutler, Johannes 29
Bevans, Stephen B. 208 | 284 | 380 | 381 | 488
Bianco, Lucian 456
Bidegain, Ana M. 142
Biendarra, Ilona 78
Bierbaum, Max 485
Biermann, Benno M. 96
Bihbahānī, Ā. Muhammad Alī 352
Billings, Timothy 68
Biser, Eugen 30
Blaise, Albert 284
Bleistein, Roman 76
Blum, Nikolaus 420
Bobadilla, Francisco de 95
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 176
Boehme, Katja 78
Boehmer, Heinrich 96
Boff, Leonardo 34 | 110 | 439 | 440
Böhnke, Michael 398
Boismarmin, Christine de 78
Bongaerts, Léopold 489
Bongardt, Michael 382 | 398
Bonhoeffer, Dietrich 75
Bonifacio, Juan 69
Bontinck, François 155
Bonzelet, Marianne 76
Borelli, Michele 391
Borgmann, Erik 367
Bornemann, Fritz 428 | 482 | 485 | 486 | 488 | 489
Bororo, Simão 41
Bosch, David J. 348 | 380 | 381 | 392 | 393
Bosco Burnier, João 48
Bossuet, Jacques-Bénigne 307
Bouba, Bernard 290
Bourdieu, Pierre 58
Bournoutian, George A. 351
Boym, Michał 207
Braam, P. 485
Bradford, Tolly 322
Bradley, Mark 348
Brague, Rémi 244
Brandt, Hermann 388 | 391 | 440
Braun, Christina von 195 | 197
Bravo, Benjamin 224
Brieskorn, Norbert 64
Brink, André 276
Brockmöller, Alfons 466 | 468 | 469 | 471 | 472 | 477
Brockmöller, Klemens 464-467 | 470 | 480
Brosse, Richard 230 | 370 | 376
Brox, Norbert 365
Brück, Michael von 170
Bsteh, Andreas 361
Bucher, Hubert 261
Bucher, Rainer 264 | 406
Buckowsky, Albert 132
Buck, August 54 | 63
Buck, Christopher 349
Buddenbrock, Theodor 462
Buddha 478
Buijs, L. 489
Bujo, Bénézet 389
Bulun, Kazarenkhan 201
Bungert, Wilhelm 472
Bünker, Arnd 224 | 278 | 385 | 389 | 394 | 398 | 402 | 404
Burckhardt, Johannes 135
Burgmann, Arnold 432 | 433
Burke, Peter 66
Bürkert-Engel, Barbara 76
Bürkle, Horst 376 | 437
Burns, Paul 110
Burrows, William 108
Bush, Richard C. 459
Büttner, Manfred 325

C

Câmara, Hélder 34 | 41 | 75 | 92
Campion Edwards, Adrian 426
Campo Lacasa, Cristina 96
Camps, Arnulf 96 | 202 | 370
Canisius, Petrus 52
Cao Xuequan 205
Cappio, Luís 47 | 48 | 50
Carnoy, Dominique 348
Carrière, Gaston 292
Casaldáliga, Pedro 47 | 48 | 50 | 232
Casanova, José 402
Castañeda Delgado, Paulino 87 | 130
Castellano, Jesús 146
Catrileo, Maria 337
Cazarotto, José Luiz 426
Certeau, Michel de 148
César, José Vincente 429
Chabot, Jean Baptiste 350 | 352
Chacón y Calvo, José Maria 86
Chang, Jung 458
Chaqueri, Cosroe 350 | 351 | 358
Chardin, Pierre Teilhard de 57 | 66
Charles, Pierre 442 | 443
Chatelard, Abtoine 76
Chaudhury, Sushil 351
Chenu, Marie-Dominique 86
Chia, Edmund Kee-Fook 208 | 230
Chick, H. 354
Chiericati, Francesco 101
Choe, Hyondok 374
Chomarat, Jacques 68
Chopard-Lallier, R. 252
Chopp, Rebecca 125
Christian, Matthias 474
Chupungco, Anscar J. 290
Claver, Peter 133
Clemens VII. (Klemens VII.) 100 | 353
Clément, Catherine 188
Coakley, J. F. 352 | 354
Coleman, John 148
Colenso, John William 279 | 280
Collani, Claudia **von** 198-207 | 307 | 309 | 466
Collet, Giancarlo 23 | 88 | 370 | 378-399 | 402
Collins, Kenneth J. 146
Colpe, Carsten 179
Comblin, José 45 | 120 | 398
Comte, Auguste 55
Confucius (Konfuzius) 199 | 203-205 | 298 | 303 | 478
Congar, Yves 442 | 443
Conrad, Sebastian 334
Cordes, Albrecht 311

Córdoba, Pedro de 40 | 84 | 87 | 97-102
Costadoat, Jorge 141 | 142
Costantini, Celso 460
Cox, Harvey 220 | 221 | 332
Creutz, Uta 485 | 488
Criveller, Gianni 294-305
Croatto, J. Severino 168
Crollius, Arij Roest 60 | 61
Crone, Patricia 178
Crowther, Samuel Ajayi 315-324
Cruz, Oscar V. 108
Cureton, William 349
Cwick (Missionar) 427
Cyrill von Jerusalem 365
Cyrill 287
Czech, Albert 462

D

D'Arelli, Francesco 294
D'Elia, Pasquale M. 294 | 296
D'Sa, Francis X. 165-175 | 230 | 231 | 344
D'Souza, Joseph 268
Dalfovo, Albert T. 426
Dalmais, Irénée H. 348
Dammann, Ernst 276
Daneel, Martinus L. 330
Daniélou, Jean 442 | 443
Dassmann, Ernst 30
David 89 | 176 | 234 | 238
De Fiores, Stephan 148
De Magalhaes, Isabel 406
De Mauroy, Hubert 348
De Peaux, R. C. 110
Debora 234
Dedenbach-Salazar, Sabine 422
Dehn, Ulrich 187-197
Deifelt, Wanda 223
Del Rey Fajardo, José 130 | 132 | 135
Delbrêl, Madeleine 75 | 76 | 78-80
Deledeule, Juan 94 | 95
Delgado, Mariano 11-13 | 34 | 60 | 64 | 81-93 | 98 | 100 | 116 | 130 | 182 | 309 | 348
Delp, Alfred 75-78 | 80
Delville, J.-P. 466
Demel, Walter 322
Demel, Sabine 400
Denis, Ph. 466
Derrida, Jacques 58
Desprez, Michael 306
Di Renzo, Gabriela 116
Dianich, Severino 381 | 383
Dias, Manuel 300 | 301
Díaz Meza, Aurelio 337
Diego de Medellín 116 | 121
Dieter, Hermann H. 274 | 276
Díez-Alegría, José Maria 82 | 83
Dillhay, Tom D. 337
Dingel, Irene 126
Dom Henrique (Prinz) 315
Domes, Jürgen 457
Dominicus Germanus de Silésie 353
Dominikus 95
Donner, Fred M. 350
Dostojewski, Fiodor 55
Dreyer, Edward L. 456
Driesch, Hans 463
Droogers, André 328
Dube, John 326-329
Duojie, Zhu 303
Dupuis, Jacques 208 | 220 | 221 | 230
Durán Casas, V. 144
Dürnberger, Martin 369
Durrwell, François Xavier 415
Dussel, Enrique 86 | 380

E

Ebeling, Gerhard 369
Ebertz, Michael M. 406
Eckert, Andreas 334
Eckholt, Margit 70 | 116-129 | 140-142
Eder, Matthias 429
Egiguren, Antonio 376
Egnell, Helene 225 | 226 | 232
Egon, Victor 292
Eichinger (Missionar) 429
Eilers, Franz-Josef 104 | 108 | 110-112 | 114 | 208 | 265 | 266 | 371
Eisl, Karl 474 | 475
Elders, L. 444
Elias (Elija) 44 | 80 | 234 | 238
Eliezer (Rabbi) 240 | 241
Elischa 234 | 238
Ellacuría, Ignacio 34 | 82 | 391
Emmanuel, Seemampillai J. 370
Engelsviken, Tormod 381
Engemann, Josef 477
Englert, Eric 435-441
Englert, Sebastian 345
Enlai, Zhou 460
Enrich, Francisco 338
Erasmus von Rotterdam 51 | 54 | 68 | 70 | 71 | 297 | 305
Erlinghagen, Karl 464
Ernst Wilhelm (Pater) 344
Ernst, Josef 31 | 82
Errazuriz, Crescente 428
Erzberger, Matthias 11
Esack, Farid 230
Escrivá Balaguer, Josemaría 41
Essen, Georg 398
Estermann, Josef 230
Esteva, Claudio 87
Ethelred 309
Etherington, Norman 322 | 325 | 326
Etzel 431
Evers, Georg 178 | 266 | 370 | 442-455 | 458 | 489
Evers, Martin 376
Exeler, Adolf 389
Ezechiel 235 | 238 | 241

F

Fabella, V. 220
Fairbank, John King 456
Fang, Hao 300
Fanon, Frantz 391
Fascher, Erich 235
Federer, Roger 400
Federicci, Ademir Alfeu 49
Feiner, Johannes 365
Feldtkeller, Andreas 437
Ferdinand (König) 86 | 95-101
Fernandes, Soter 449
Fernandez, Juan 201
Fernández, Victor M. 150
Fiey, Jean M. 349 | 352
Fintel, Wilhelm von 326
Fischer, Antonius 15
Fischer, Balthasar 469
Fisichella, Salvatore 409 | 418
Fita, Fidel 96
Flanagan, Kieran 144-147
Flasch, Kurt 51
Fleckner, Johannes 462 | 469
Florensz, Adrian (Hadrian VI.) 100-102
Floristán, J. M. 353
Fois, Mario 353
Földényi, László 56
Fornet-Betancourt 222 | 226 | 230
Fornet-Ponse, Raúl 82
Forst, Rainer 179 | 182
Foucauld, Charles de 47 | 48 | 75-80
Foucault, Michel 58 | 404
Fox, Thomas C. 106
Fox, Richard 202
Francis-Dehqani, Guli 356
Franco, Francisco 82
François, Gilles 78
Franke, Heike 192 | 195
Franke, Otto 206
Franz von Assisi 31
Franz Xaver 130 | 201 | 206 | 475
Franz, Thomas 223 | 226 | 402
Frei, Fritz 370 | 402
Frei, Gebhard 462
Frei, Norbert 385
Freire, Paulo 391
Freitag, Anton 468 | 470 | 482
Frericks, Dominica 76
Freytag, Anton 82

Freytag, Ulrike 334
Frick (Missionar) 429
Friedli, Richard 381
Friedrich Wilhelm III. 188 | 194 | 197
Friedrich, Stefan 456
Fries, Heinrich 464
Fuchs, Gotthard 78
Fuchs, Ottmar 263 | 264 | 268 | 371
Fürstenberg, Georg von 262 | 263
Füssel, Kuno 383 | 385

G

Gahangir (Jahangir) 192 | 194 | 195 | 203
Galileo, Galilei 300
Galli, Carlos M. 141
Galtung, Johan 391
Gamarra, Saturnino 144
Gandhi, Mahatma 326 | 330 | 335 | 458
Garcés, Juan 100
García, Ciro 146
García, Diego 141
García, José A. 148 | 150
García Bachmann, Mercedes 116 | 120
García de Padilla, Francisco 94
Garhammer, Erich 437
Gebara, Ivone (Yvonne) 120 | 126 | 127 | 224 | 225 | 385
Gennep, Arnold van 426
Genoveva (Schwester) 47-50
Gensichen, Hans Werner 381 | 383
Georgens, Otto 78
Geraldini, Alessandro 96 | 97
Gerardi, Juan 41 | 415
Gerber, Uwe 280
Gernet, Jacques 350
Gerō, Stephen 349 | 350
Ghandi, Mahatma 458
Ghougassian, Vazken S. 351
Gier, Wilhelm 481-483 | 488
Gifford, Paul 332
Gil, L. 353
Gilkey, Langdon 230
Gillner, Matthias 100
Gimaret, Daniel 240
Giménez Fernández, Manuel 100
Giordan, Giuseppe 146 | 147
Girardet, Klaus M. 180
Giraudo, Cesare 289
Glazik, Joseph 33
Gleave, Robert 351
Glück, Alois 435
Gmainer-Pranzl, Franz 365-377
Gnanapiragasam, John 208 | 268 | 444
Gnoli, Gherardo 353
Goertz, Josef 462 | 463
Goethe, Johann Wolfgang 27 | 272
Goffi, Tullo 148
Goldmann Tannenbaum, Amie 307
Golwalkar, M. S. 454
Gomez Canedo, Lino 95
Gonzalez, Antonio 131
González, Marcelo 120
González Faus, José Ignacio 120 | 226
Goodall, Norman 382
Görrig, Detlef 348
Gorski, John F. 409-419
Götze, Lutz 391
Gräb, Wilhelm 195 | 197
Grassi, Ernesto 168
Graulich, Markus 100
Grauls, A. 253
Gregorian, Vartan 351
Greinacher, Norbert 268
Grentrup, Theodor 481-489
Griffith, Sidney 350
Gritti, Jules 292
Groot, Gerhard 429
Groppa, Octavio 122
Gros, Jean-Michel 307
Groß, Nikolaus 75
Gründer, Horst 379
Guangqi, Xu Paul 204 | 304
Guardini, Romano 75
Guerra, Augusto 146
Guevara, Ernesto 385
Gufler, Hermann 426
Gunawardene, George 318
Günther, Wolfgang 379 | 437
Gusinde, P. M. 428
Gutiérrez Castañeda, Gustavo 64 | 65 | 84 | 88 | 89 | 92 | 116 | 118 | 122 | 123
Guy, Jeff 280
Gyselen, Rika 348 | 350 | 360

H

Habermas, Jürgen 66 | 67 | 201
Hadrian VI. (Florensz, Adrian) 100-102
Hagar 307
Hagel, Joachim 66
Hagemann, Ludwig 192 | 201
Haig, B.T.W. 351
Halliday, Jon 458
Hämmerle, Johannes 426
Hanciles, Jehu 317
Hansen, Hubert 421
Hanstein, Thoralf 360
Hanzeli, Victor Egon 292
Harber, Rodney 330
Harris, William Wadé 279-281 | 326 | 327 | 334
Hartmann, Peter C. 132
Hastings, Adrian 325
Haub, Rita 76 | 78
Hausberger, Bernd 132 | 133
Havelange, C. 466
Healey, Joseph G. 263
Hébert, Jean 426
Heft, James L. 56
Hegel, Eduard 339
Heidemanns, Katja 376
Heiler, Friedrich 235
Heimann, Betty 166
Heine, Peter 201
Heinrich VIII. 97
Heinrich, Christian 274
Heinrichs, Wolfhart 349
Heislbetz, Joseph 344
Hellman, E. 454
Hellot-Bellier, Florence 348 | 355 | 356
Heloisa 189
Hencxthoven, Émile van 155 | 156
Heng-Yü, Kuo 457
Henkel, Gerda 54
Henkel, Rainer 325
Henneau, M. E. 466
Henriquez Ureña, Pedro 86
Hermanns, Matthias 429 | 476 | 477
Herrmanns, M. 450
Hervieu-Léger, Danièle 145
Heuser, Andreas 325-335
Hewer, C. 361
Hexham, Irving 325
Heyberger, Bernard 355
Heyer, Paul 474
Hick, John 220-222 | 226
Higgens, E. T. 319
Hilberath, Bernd Jochen 56 | 116 | 142 | 367 | 368
Hildegard von Bingen 31
Hilger, M. Inez 344 | 345
Hill, J. S. 316
Hillig, Franz 464
Hinkelammert, Franz J. 232
Hinn, Benny 333
Hintersteiner, Norbert 347-362
Hiob 189 | 238
Hirmer, Oswald 261-265 | 267 | 270 | 271
Hoberg, Rudolf 280
Hochegger, Hermann 430
Hochschild, Adam 154 | 155
Hochstätter, Innozenz 132
Hock, Klaus 325
Hoff, Gregor Maria 309 | 368
Höffe, Otfried 63 | 64
Hoffmann, Ernst 192
Höffner, Joseph 17 | 98
Hofinger, Johannes 469
Hofinger, Josef 460
Hoheisel, Karl 74
Holbein, Ulrich 272 | 274
Holder, Arthur 148

Holderegger, Adrian 72
Holly (Bishof of Haiti) 322
Holotik, G. 146
Hölscher, Gustav 192
Höltker, Georg 429
Holzbauer, Hermann 337 | 338 | 342 | 344
Holztrattner, Magdalena 369
Hommes, Jakob 465
Hon Taifai, Savio 302
Hopkins, Simon 356
Horovitz, Josef 235 | 238 | 240
Hossfeld, Frank-Lothar 31 | 74 | 82
Hovannisian, Richard G. 351
Hsü, Immanuel 456
Hu Kuo-chen, Peter 204
Huang Hui 204
Huber, Hugo 429
Hūd 238 | 239
Humblot, Pierre 361
Humboldt, Alexander von 116
Humboldt, Wilhelm von 55 | 275
Hummel, Reinhart 23
Hünermann, Peter 56 | 116 | 142 | 366-368
Hunt, Mary E. 223
Hunter, Erica C. 350
Huppertz, Josefine 476
Hus, Jan 31
Huss, Bernhard 326

I

Ignatius von Loyola 31 | 296 | 410
Illert, Martin 349
Imfeld, Al 383
Innozenz IV. 202
Irarrázaval, Diego 402
Isaak 238
Isasi-Díaz, Ana-Maria 120
Ishaya, Ariyan 358
Ismael 238
Izidoro, José Luiz 426

J

Jabavu, D. T. 328
Jahangir (Gahangir) 192 | 194 | 195 | 203
Jakes, T. D. 333
Jakob 238
Jakob I. von Aragon 190
Jansen, Josef 472
Janssen, Arnold 420
Jaspert, Bernd 220
Jeffery, Arthur 238
Jenkins, Philip 113 | 114 | 280 | 438
Jenkins, Philipp 438
Jeremia 177 | 236
Jesaja 177 | 234 | 236
Jesu(s) 23 | 29 | 30 | 31 | 35 | 39 | 40 | 44-46 | 64 | 69 | 70 | 76 | 77 | 83 | 85 | 87 | 88 | 91-93 | 108 | 124 | 130 | 131 | 133 | 139 | 140 | 165 | 173 | 174 | 179 | 185 | 202 | 205 | 213 | 216 | 222 | 236 | 238 | 242 | 244-246 | 255 | 257 | 263 | 281 | 291 | 310 | 336 | 371 | 373 | 375 | 376 | 379 | 386 | 391 | 397 | 435 | 436 | 447 | 448 | 452 | 479
Jiménez de Cisneros 54 | 95 | 100 | 101
Johannes der Täufer 45 | 199 | 234 | 235 | 238
Johannes Paul II. 16 | 24 | 40 | 41 | 73 | 94 | 107 | 108 | 165 | 173 | 208 | 218 | 286 | 341 | 342 | 343 | 370 | 409 | 412 | 414-417 | 419 | 437 | 439 | 448 | 450 | 451
Johannes vom Kreuz 31
Johannes XXIII. 65 | 75 | 140 | 252 | 336 | 338 | 366 | 417 | 437 | 442
Johnson, Hewlett 478
Johnson, Todd M. 325
Jona 238
Jonas, Hans 66
Joseph, John 352 | 354-356
Josua 280
Jules-Rosette, Allein Bennetta 330
Julius II. 95 | 102 | 103
Jullien, Christelle 349 | 350 | 360
Jungblut, Leonhard 429
Jung-Inglessis, Eva Maria 96
Jupp, Peter J. 144-147

K

Kabou, Axelle 160
Kaiser, Leo M. 96
Kaishek, Chiang 457
Kajaphas 244
Kalu, Ogbu 328 | 329
Kamphaus, Franz 80
Kamphausen, Erhard 278 | 328
Kampling, Rainer 179
Kant, Immanuel 313
Karl V. 89 | 100 | 101
Karrer, Leo 268
Karrer, Otto 442 | 443
Käser, Lothar 274 | 277 | 278
Kasper, Walter 182-184
Katharina von Siena 31
Kaufhold, Josef 466 | 469 | 472 | 478
Kaunda, Kenneth 279
Kavunkal, Jacob 446 | 447
Kawerau, Peter 349
Kearney, Brian 330
Keddie, Nikki R. 351
Kehl, Medard 254 | 367
Kéresz, Imre 56
Kern, Walter 368
Kértesz, Imre 55
Keshavjee, Shafique 188 | 191
Kessler, Hans 195 | 389
Kévonian, Kéram 351
Khoury, Adel Theodor 178 | 201
Kibido, Samuel G. 280
Kimbangu, Simon 280
Kimbondo (Bischof) 251
Kindermann, Gottfried-Karl 456
King, Geoffrey 459
King, Michael Joseph 288 | 289
Kirn, Hans-Martin 306 | 308 | 313
Kirsch, Michael 471
Ki-Zerbo, Joseph 155
Klein, Aloys 437
Kliksberg, Bernardo 148
Klinger, Elmar 223 | 224 | 228 | 229 | 344 | 404
Kluj, Wojcieh 283-293
Knecht, Peter 430
Knight, J. 207
Knitter, Paul 220-222 | 224 | 226 | 230 | 231
Knob, Franziska 228
Koch, Günter 366
Kohut, Karl 135 | 337 | 340 | 344 | 345
Kołakowski, Leszek 59
Kolumbus, Christoph 69 | 86 | 94 | 102 | 103
Kolumbus, Diego 98 | 99
Konfuzius (Confucius) 199 | 203-205 | 298 | 303 | 478
König, Franz 29
Köpf, Ulrich 325
Koppers, P. W. 427-429
Körner, Felix 234-248 | 348
Koschorke, Klaus 315-324 | 326 | 334 | 437
Köss, Hartmut 64
Kössmeier, Norbert 230 | 370
Köster, Hermann 476
Kouymjian, Dickran 351
Kowalsky, Nikolaus 286 | 489
Krämer, Klaus 176-186
Kramer, Roswita 337 | 338 | 344
Kramm, Thomas 389
Kranemann, Benedikt 402
Kraus, Johannes 482 | 486 | 489
Kräutler, Erwin 40 | 41 | 47 | 49 | 50 | 404
Krautz, Hans-Wolfgang 188 | 189
Kresing, Bruno 23
Krockauer, Rainer 264

Kroeger, James H. 208-219
Kruip, Gerhard 94
Kuchlug (Küchlüg) 206
Kuld, Lothar 118
Küng, Hans 188 | 189 | 194 | 197 | 230
Kurian, George T. 325
Kuschel, Karl-Josef 195
Kustenbauder, Matthew 330 | 332
Kwan, Tze-wan 66

L

Labrousse, Elisabeth 307
Laepple, Ulrich 404
Lagos, Roberto P. 338
Lahady, Pascal 292
Lampe, Armando 95
Lancashire, D. 204
Lanciotti, Lionelle 353
Lane, Belden C. 146
Lang, Bernhard 31
Lange, René 442 | 443
Langenhorst, Annegret 126
Langer, Dietlind 90
Lapide, Pinchas 228 | 230
Lapiedra, Aurora 120
Larousse, W. 208
Larrañaga, D. A. 122
Las Casas, Bartolomé de 12 | 40 | 41 | 81 | 82 | 84-93 | 98 | 100-103
Lau, Heinz 78
Le Roy, Alexandre 423 | 424
Lechner, Christine 76
Lecler, Joseph 176
Lederle, Julia 308
Lederle, M. 450
Lee, Jaerock 333
Lee, Stephen 459
Legorreta, J. De 148
Lehmann, Karl 76 | 437
Leicht, Hans Dieter 202
Leicht, Robert 176
Leidinger, Miriam 152
Leinenbach, Jakob 476
Leman, Johan 360
LeMare, G. W. R. 330
Leo I. 192
Leo X. 100
León-Portilla, Miguel 138
Leopold II. 154 | 155 | 158
Leppin, Volker 306
Lepsius, Johannes 347 | 353 | 356 | 357
Lértora Mendoza, Cecilia 116
Lescher, Bruce H. 146
Lessing, Gotthold Ephraim 188 | 199
Leuze, Reinhard 244
Lévinas, Emmanuel 58 | 59
Lévi-Strauss, Claude 58
Li Tschi 206
Li Zhizao 202 | 300 | 301 | 304
Libanio, João B. 148-150
Licini, Patrizia A. 353
Liebert, Elizabeth 146
Lienkamp, Christoph 118
Limo, Peter 322
Lindworsky, Johannes 463
Liner, Peter 132
Linero, Antonio 131
Loaysa, Alonso de 86 | 98
Loayza, Jerónimo 422
Lobinger, Fritz 261 | 262 | 264 | 267 | 270 | 271
Lobo Guerrero, Bartolomé 130 | 131
Lohfink, Gerhard 150 | 151
Löhrer, Magnus 365
Lokhande, Ajit 266
Loosley, Emma 361
Lopetegui, Leon 95
López, Eleazar 126
Lopez, Nicolás 40
López-Gay, Jesús 204
Losada, Angel 87
Lot 238
Lou, Shi 296
Ludwig IX. 200
Louis, Wendy 265
Löwenstein, Alois zu 11
Lubac, Henri de 54 | 55 | 57 | 442 | 443
Lübbe, Hermann 195
Lück, Heiner 311
Ludwig XIV. 306 | 311
Ludwig, Frieder 317
Luk, Bernhard Hung-Kay 204
Lukas 173
Lull, Ramón 187 | 188 | 190 | 191 | 193 | 194 | 196 | 197 | 201
Lunkenbein, Rudolf 41
Luther, Martin 31 | 96 | 97 | 101 | 321 | 411
Lutz, Heinrich 176

M

Macchiavelli, Niccolò 310
Machado, F. 208
MacInnis, Donald 459
Maclean, A.J. 356
Macuch, Rudolf 358
Magull, H. J. 396
Mahathir, Mohammad 449
Maissen, Thomas 70
Major, John 84 | 85
Makdisi, George A. 244
Malatesta, Edward 204 | 303
Maleachi 234
Malek, Roman 458 | 474
Mallimaci, Fortunato 144 | 145
Malula, Joseph Albert 158-162 | 253 | 256
Manso, Alonso 96
Mao Schütt, Jürgen 457
Mao Tse-Tung 385 | 457 | 460
Mapwar, Faustin Jovite Bashuth 156
Mar Yabhalaha **III.** 50
Maranke, Johane 330 | 335
Marazzi, Ugo 353
Mardones, José M. 144
Maria (Schwester von Martha) 263
Maria 423 | 474
Maringer, Johannes 429
Maritain, Jacques 56 | 57
Marmy, Emil 338 | 344
Marquard, Odo 176
Marqués de la Plata, Florencio 339
Marten, Michael 347 | 354 | 360
Martha 263
Martin von Tours 28 | 180
Martínez, Juan 131
Martyn (Reverend) 317
Martyn, Henry 354
Martyn, John R. C. 354
Marx, Karl 55
Marzal, Manuel 138
Massaut, Jean-Pierre 466
Mateo, Cora 264-266
Matthäus 247
Matthee, Rudi 351
Mazambara, Phillip Denhe 330
Mazzini, M. Marcela 116
McGrath, Marcos 142
McVey, Chrys 376
Mead, Margaret 430
Medina, Jorge 42
Medina, Miguel Angel 84 | 98 | 100 | 102
Mehlhorn, Annette 226
Meier, Johannes 94-103 | 126 | 130 | 132 | 135 | 138
Meier, John P. 236
Meiners, Josef 477 | 147
Meinert, Carmen 68
Meisner, Joachim 15 | 16
Meister Eckhart 31
Mencius 298
Mendoza, R. 206
Menegon, Eugenio 204
Mercado, L. 209
Methodius 287
Méthy, D. 355
Metselaar, Marijke 350
Mette, Norbert 268 | 367
Metz, Johann Baptist 66 | 88 | 92 | 118 | 119 | 124 | 128 | 129 | 149
Metzler, Joseph (Josef) 84 | 95 | 286

Meuthrath, Annete 374
Meyer, David 235
Meyer, Martin F. 201
Michael, S. M. 454
Michalke, Paul 482 | 489
Michel, T. 208
Middelbeck-Varwick, Anja 244
Midgley, Peter 322
Miggelbrink, Ralf 365
Mignini, Filippo 68
Mikula, Paul 330
Milhou, Alain 87
Mirandola, Giovanni Pico della 54 | 62 | 63
Mittelstraß, Jürgen 61 | 62
Mitter, Rana 458
Mocikat, Ralf 274 | 276
Moerschbacher, Marco 153-160 | 376
Moffett, Samuel Hugh 106
Mohammed (Muhammad) 210 | 234 | 237-240 | 243 | 244 | 291
Moioli, Giovanni 144 | 145
Moliere 311
Möller, Kay 458
Möllers, Hermann 470
Moltmann-Wendel, Elisabeth 126 | 127
Mön(g)ke (Mangu) Khan 202 | 203
Mondloch, Margaret A. 344
Montecino, Sonia 122
Montesino, Antón 12 | 40 | 81 | 82 | 84-86 | 92 | 93 | 97-103
Morus, Thomas 54 | 71
Mosciatti, Nibaldo 398
Moses 234-239 | 247 | 285
Mosmans, Guy 156
Moulton, Harold K. 286
Much, Alfred 470
Muhammad (Mohammed) 210 | 234 | 237-240 | 243 | 244 | 291
Muhlack, Ulrich 54
Mühlenberg, Ekkehard 180
Müller, Andreas 98
Müller, Hans-Peter 23 | 402
Müller, Johannes 222 | 446
Müller, Jörn 201
Müller, Josef 442
Müller, Karl 198 | 276 | 376 | 377
Müller, Klaus 382
Mundanjohl, Eva 224
Murphree, Marshall W. 330
Murphy, Tommy 265
Murre-Van der Berg, Heleen 347 | 356 | 360
Mussolini, Benito 454
Mustafa, Arafa 349
Muyembe, Onésime 155 | 156

N

Naby, Eden 360
Nader Shah 354
Nagel, Tilman 240
Nagler, Norbert 262 | 263
Nahapetian, N. 360
Ñámko, Huenun 345
Narváez, Pánfilo de 100
Nau, Ludwig 471
Naumann, Paul 192
Nawrot, Piotr 430
Nayak, Anand 266
Nazir-Ali, Michael 349
Nebgen, Christoph 130-139
Nebrija, Antonio de 54 | 69
Neill, Stephen 286
Nell-Breuning, Oswald von 66 | 464
Neonbasu, Gregor 430
Nestorius 349
Neuhold, David 13 | 81 | 306-314
Neuner, Peter 23
Neuwirth, Angelika 235 | 240
Nida, Eugene A. 284
Niethammer, Friedrich Immanuel 55
Nikitine, Basile 352
Nikodemus 140
Nikolaus von Kues 187 | 188 | 191 | 192
Ninxit 206
Nitsche, Bernhard 166
Nkabinde, Stanley 262
Noah 189 | 238
Noemi, Juan 142
Noggler, Othmar 336-346
Nöldeke, Theodor 235 | 238
Northcott, Michael 142
Noti, Odilo 116 | 118
Nouel, Carlos 96
Nürnberg, Rosemarie 78
Nyerere, Julius 279

O

O'Neill, Robert 426
O'Mahony, Anthony 354 | 361
Obach, Alexandra 122
Obermaier, Hugo 426
Obermann, Andreas 278
Oh, B. B. C. 204
Öhler, Markus 235
Ohm, Thomas 442 | 443
Ondeto, Simeo 332-334
Onyinah, Opoku 334
Ortiz, Gustavo 118
Osterhammel, Jürgen 272 | 379 | 456 | 457
Ostheimer, Jochen 369
Ott, Martin 264
Ovando (Guverneur) 95 | 100
Ovid 51
Ozankom, Claude 251-260

P

Pacheco, Juan Manuel 130 | 132 | 135
Page, Jesse 320
Painadath, S. 209
Paisant, Chantal 70
Pakulla, Rudolf 478
Palacio, Marta 116
Pan, Wang 294
Pané, Ramón 94 | 95
Panikkar, Raimon (Raimundo) 166 | 168 | 173 | 226-230
Panikkar, K. M. 450
Pannenberg, Wolfhart 236 | 244 | 247
Panoussi, Estiphan 349
Pardo, Osvaldo F. 292
Paret, Rudi 235 | 238
Parker Gumucio, Cristían 144
Parzinger, Sixtus 337 | 338
Pasio, Francesco 298 | 299
Pastor, Ludwig von 100
Patschovsky, Alexander 179
Paul VI. 24 | 57 | 73 | 74 | 140 | 208 | 210 | 289 | 370 | 385-387 | 409 | 412 | 448
Paulus 30 | 46 | 59 | 84 | 94 | 136 | 171 | 178 | 192 | 234 | 236 | 239 | 277 | 280 | 285 | 295 | 296 | 305 | 307 | 465 | 466 | 468 | 475 | 486
Paz, Octavio 132 | 133
Peelman, Achiel 59
Peleman, Marinus 326
Peltola, Matti 286
Pereña, Luciano 86
Pèrez de Tudela Bueso, Juan 98
Pérez Fernández, Isacio 86 | 87 | 92 | 100
Perkins, Justin 355
Peter, Anton 402
Petrarca, Francesco 51-54
Petrella, Ivan 222 | 224 | 228
Petrus 28 | 89 | 192 | 236 | 255
Phan, Peter C 104-115 | 209 | 292
Philipp II. 89
Piccolomini, Enea Silvio de 52 | 53
Pieper, Josef 16
Piepke, Joachim 420-434
Pieris, Aloysius 209 | 220 | 221 | 372 | 373 | 446
Pilar Aquino, María 118-120 | 125
Pilatus 29
Pilvousek, Josef 402
Pinochet, Augusto 341
Pires, José Maria 40

Piskaty, Kurt 488
Pius II. 53
Pius X. 485
Pius XI. 66 | 338 | 429 | 442 | 443 | 460 | 483
Pius XII. 442 | 459 | 466 | 469 | 487
Pizarro, Hernando 422
Plaatje, Sol(omon) 326
Platon 55 | 198 | 199
Platzeck, Erhard Wolfram 190
Plonz, Sabine 230
Po-Chia Hsia, Ronnie 66
Poewe, Karla 330
Pommerin, Gabriele 391
Pongratz-Lippitt, Christa 29
Postma, Antoon 430
Potter, Philip 385
Pottmeyer, Hermann Josef 368 | 385
Poulain, Pierre 284
Poulet-Mathis, A. 209
Pourjavady, Reza 352
Prado, Consuelo del 120
Prawdzik, Werner 463
Prigione, Girolamo 439
Prinz, Friedrich 180
Proaño, Leônidas 41
Pröpper, Thomas 184
Pulte, Matthias 489

Q

Quack, Anton 462
Quarch, Christoph 280
Quiroga, Vasco de 70 | 71

R

Raffelt, Albert 92
Rahmann, Rudolf 428 | 429
Rahner, Hugo 52 | 365
Rahner, Karl 32 | 92 | 148 | 230 | 231 | 337 | 367 | 443 | 444
Raimondo, Nancy V. 116
Rainer, Michael J. 222
Raison-Jourde, Françoise 286
Ramadan, Tariq 230
Ramirez, Fabio 130 | 132
Ramminger, Michael 383 | 385 | 396 | 397
Ramos Perez, Demetrio 100
Ranger, Terence O. 334
Ratzinger, Joseph 60 | 86 | 254
Rauber, Franz 138
Rauber, Franz Albrecht 132
Rayan, Samuel 374
Reder, Michael 222 | 446
Reick, Susanne 126
Reinhard, Wolfgang 68 | 312
Reinmuth, Eckhard 282
Reiser, Antonio 223
Renck, Günter 292
Renz, Andreas 278
Ress, Mary Judith 223
Reyburn, William D. 284
Ricci, Matteo 68 | 69 | 199 | 204 | 206 | 294-305 | 309
Rice, Cyprian 354
Richard, François 353
Richards, Francis 354
Ricoeur, Paul 117 | 122 | 123 | 147
Ridez, Louis 73
Riedel, Christoph 136
Rigney, Harold W. 460
Rinschede, Gisbert 325
Rintelen, Jürgen 76
Rißе, Günter 73-80 | 82 | 309 | 344
Rivinius, Karl Josef 380 | 420 | 422 | 423 | 456-480
Robertson Smith, William 239
Robles, José Armando 144 | 224 | 225
Rödlach, Alexander 430
Rodríguez de Fonseca, Juan 99
Rodriguez León, Mario A. 96
Rogers, Anthony 265
Roling, Theodor 474
Romano, Antonino 290
Romero, Oscar 34 | 40 | 41 | 75 | 223 | 404 | 406
Ronan, Charles E. 204
Rosales, Gaudencio 104 | 208 | 370 | 371 | 446
Roschke, Volker 404
Rosin, Hellmut 286
Ross, Kenneth R. 292
Rossabi, Morris 350 | 352
Rozing 431
Rubroek, Willem van 199 | 200 | 202 | 206
Ruggieri, Michele 206 | 294 | 297
Ruiz García, Samuel 41
Rütti, Ludwig 383
Rzepkowski, Horst 198 | 437 | 485 | 488

S

Saake, Wilhelm 429
Saint Moulin, Léon de 155 | 156 | 158
Saldana, Virginia 265
Saldanha, J. 450
Ṣāliḥ 238 | 239
Salomo(n) 89 | 236 | 234 | 238
San Martin, Pedro de 101
Sanasarian, Eliz 353 | 354 | 360
Sánchez, F. J. 144
Sande, Francisco 131
Sander, Hans-Joachim 56 | 116 | 142 | 223 | 368 | 369 | 400 | 402 | 404
Sandoval, Alonso de 133
Sangkeun, Kim 290
Sanhuai 204
Sanneh, Lamin 278 | 279 | 284
Santo Domingo, Bernando de 97 | 101
Sara 307
Sauer, Hanjo 223 | 226 | 402
Sauma, Rabban 349 | 350
Saussy, Haun 313
Savonarola, Jerónimo 84 | 85
Savorgan de Brazza, Pierre 153
Sawarkar, V. D. 454
Scannone, Juan C. 144
Schäfer, Klaus 380 | 438
Schäfers, Thomas 22
Schallenberg, Peter 23
Schalück, Hermann 376 | 402
Schebesta, Paul 428 | 429
Scheel, Otto 96
Scheele, Paul Werner 309
Scheffczyk, Leo 26
Scherer, James A. 284 | 380
Scheuchenpflug, Peter 73
Schick, Ludwig 17-19
Schickendantz, Carlos 120 | 142
Schillebeeckx, Edward 25 | 88 | 392
Schindehütte, Matti J. 348
Schindler, Helmut 337 | 344 | 345
Schlegelberger, Bruno 179
Schlesinger, Michael 132
Schlette, Heinz Robert 443
Schlosser, Hans 311
Schlosser, Katesa 280
Schmale, Hugo 168
Schmid, Hansjörg 244 | 278
Schmid, Josef 337
Schmidlin, Joseph 15 | 17 | 18 | 81 | 82 | 339 | 378 | 442 | 443 | 482 | 483 | 489
Schmidt, Wilhelm 418 | 420-422 | 424-429 | 432-434
Schmidt-Glintzer, Helwig 456 | 458
Schmidtke, Sabine 352
Schmidt-Leukel, Perry 220
Schmitz, Heinrich 459
Schmitz, Josef 442
Schnädelbach, Herbert 176
Schneider von Frauenhäusl, Siegfried 337 | 343-345
Schneider, Hans 96
Schneider, Reinhold 86
Schneider, Theodor 88
Schneider, Ulrich 195
Schneiders, Sandra M. 146 | 147
Schoeler, Gregor 349
Schoenborn, Paul Gerhard 223
Schöneberger, Paul 426

Schönherr-Mann, Hans-Martin 66
Schote, Albert 472 | 474
Schreiber, A. W. 379
Schreijäck, Thomas 224 | 230
Schreiner, Klaus 179
Schreiter, Robert 379 | 382 | 387-389 | 391 | 394-396 | 404
Schröder, Dominik 197 | 429 | 462 | 464
Schroeder, Roger P. 379 | 489
Schröter, Susanne 430 | 431
Schuler, Bertram 470 | 471
Schulte, Raphael 365
Schumacher, Peter 429
Schurhammer, Georg 201
Schütte, Hans-Wilm 456
Schütte, Johannes 459
Schwager, Friedrich 487
Schwan, Alexander 54
Schwartz, Nancy 330
Schwartz, Richard M. 361
Scorgie, Glen G. 286
Scott, David Clement 292
Seckler, Max 25 | 368
Segal, Judah B. 349
Segundo, Juan Luis 226-228
Sellmann, Matthias 400 | 406
Semerau, Daniel 306 | 308 | 310 | 311 | 313
Semmelroth, Otto 26
Seneca 298 | 303
Senghaas, Dieter 391
Senner, Walter 98
Sepúlveda, Juan Gines de 87
Serrano Gassent, Paz 70
Shakespeare, William 272
Sheldrake, Philip 146
Shelke, Christopher 266
Shembe, Josiah (Isaiah) 279 | 280 | 325 | 326 | 329 | 330 | 335
Shikai, Yuan 456
Shourie, A. 452
Siebenrock, Roman A. 367 | 375
Sieber, Sylvester A. 429
Sievernich, Michael 11-13 | 23 | 27 | 34 | 51-74 | 84 | 87 | 90 | 98 | 130 | 132 | 206 | 376 | 379 | 380
Sievers, Angelika 325
Sigmund, Steffen 402
Silber, Stefan 220-233
Siller, Hermann Pius 389
Silva Gotay, Samuel 95
Silva, Eduardo 142 | 144
Simeon 44
Simmel, Georg 66
Simpfendörfer, Werner 382
Sims-Williams, Nicholas 352
Sinkovits, Josef 402 | 404
Sinzig, Kaspar 476
Sivan, Hagith 286
Six, Jean-François 76
Smith, Joseph 240
Smith, Joseph J. 286
Soares, Alfonso Maria Ligorio 228
Sobrino, Jon 34 | 118 | 120 | 123-125 | 223 | 232 | 233 | 386 | 391 | 394 | 404 |
Sodano, Angelo 42
Soetens, Claude 466
Sokrates 55 | 70 | 199 | 201
Sölle, Dorothee 126 | 127
Sommer, Michael P. 118
Sonnemans, Heino 82 | 344
Soria, Carlos 86
Souza Martins, José de 48
Spelthahn, Dieter 118
Spence, Jonathan 456
Spindler, Marc 290 | 380
Spitzbart, Günter 309
Staiger, Brunhild 456
Stanley, Brian 326 | 356
Stanley, Henry Morton 153 | 154
Staupitz, Johannes von 96 | 97
Steffen, Paul B. 481-489
Stehle, Jan 342
Stein, Edith 75 | 118
Steinkamp, Herrmann 268 | 392
Steinke, Ansgar 28
Steinmann, Kurt 51
Steins, Georg 261-263
Stierle, Karlheinz 51
Stockwell, E. L. 379
Stoecker, Holger 328 | 347
Stolz, Alban 486
Stolzenberg, Daniel 313
Sträter, Udo 306
Strauss, Mark L. 286
Streit, Robert 201
Stricker, Nicola 306 | 307
Strohschneider, Peter 274
Stümpel-Hatami, Isabel 361
Šuʿayb 238 | 239
Suárez Roca, José Luis 68
Suárez de Deza, Pedro 96
Sudbrack, Josef 141
Suenens, Leo Joseph 92
Suermann, Thomas 224
Suess, Paulo 39-50 | 98 | 344 | 345 | 388 | 391 | 392
Sulpicius Severus 180
Sundermeier, Theo 198 | 276 | 330 | 381
Sundkler, Bengt 326 | 328
Sunquist, Scott W. 106
Susin, Luiz Carlos 150 | 222-224 | 228
Suyin, Han 457

T

Tajadod, Nahal 349 | 350
Tamayo, Juan José 222 | 226 | 230
Tamcke, Martin 347 | 354 | 360
Támez, Elsa 120 | 125
Tang, Li 206 | 208
Tang, Ma 302
Tanner, Katheryn 142
Tapia y Rivera, Alejandro 96
Tapuerca Ceballos, Jesús 226
Tardieu, Michel 350
Taylor, Charles 24 | 33 | 56 | 244
Taylor, Gordon 355
Tellenbach, Silvia 360
Tellkamp, August 459
Tepedino, Ana María 120
Teresa von Avila 31 | 408
Teresa von Kalkutta 34 | 41 | 75
Teule, Herman 349
Thamer, Hans-Ulrich 322
Thapar, Romila 195
Theissen, Gerd 45
Theobald, Christoph 141
Theß, Burkhard 82 | 342
Thiede, Carsten Peter 86
Thomas von Aquin 180 | 305 | 476
Thomas, Norman E. 381
Thoms, Heiko 360
Tibesar, Antonine 95
Tien Ken-**sin**, Thomas 460
Tillard, J.-M. R. 110
Timotheus I. 350
Timur Lenk 351
Tingyun, Yang 299
Tirimanna, Vimal 209 | 371
Tisin, Juan 94 | 95
Todorov, Tzvetan 274
Torales Pacheco, María Cristina 135
Torre, Cosme de 200 | 201
Torre, Tomás de la 90
Torres Queiruga, Andrés 222
Torres, S. 220
Tragella, G. B. 482
Traitler-Espiritu, Reinhild 383 | 396
Troll, Christian W. 178 | 238 | 244
Tule, Philipus 430
Turan, Hakan 244
Turkson, Peter K. A. 12
Turner, Ahrold 328

U
Uçar, Bülent 244 | 278
Ulrich, Jörg 188
Uwreh Echiegu, Anthony Oliver 289

V
Valignano, Alessandro 69 | 296-298 | 304
Valle, Fray Juan de 40
Van Bekkum, Willem 431
Van Collie Cicm, Dries 460
Van den Berg, Hans 426
Van der Heyden, Ullrich 328 | 347
Van der Laan, Cornelis 328
Van Gennep, Arnold 426
Van Gorder, A. Christian 348
Van Straelen, H. 444
Vanoverbergh, Morice 429
Vaz, Eugene 265
Velasco, Juan M. 142 | 144 | 148 | 150
Velasco, Martín 144 | 148
Velázquez, Diego 100
Vellguth, Klaus 261-271 | 371 | 402
Velten, Werner 462
Venetz, Hermann-Josef 116 | 118
Venn, Henry 315 | 316
Verbiest, Ferdinand 307
Vergauwen, Guido 60 | 348
Verheijen, Jilis 429 | 431
Verhoeven, Theodor 429
Vespucci, Amerigo 68
Vicedom, F. 442
Vich, Jerónimo de 99
Victoria, Francisco de 131
Victoria (Queen) 318
Vietmeier, Alfons 224 | 225
Vigil, José Maria 220-222 | 225 | 228 | 230 | 231
Vijay, Thomas 268
Vinck, Honoré 426
Vinzent, Markus 186
Vitoria, Francisco de 12 | 40 | 102 | 103
Vivekananda, Swami 23
Vivier-Muresan, Anne-Sophie 360
Vorgrimler, Herbert 92
Vossberg, Herbert 96
Voth, Steven M. 286
Vroklage, Bernhard 429
Vromant, Georg 485 | 489

W
Waaijman, Kees 146
Waardenburg, Jacques 198 | 202
Wagner, Ewald 349
Walburg, Maria 74
Waldenfels, Hans 12 | 15 | 23-35 | 82 | 258 | 309 | 344
Walker, Sheila S. 280 | 326
Walls, Andrew F. 284 | 285 | 326
Walther, Gerrit 70
Walz, Heike 118
Wanke, Joachim 74
Ward Loughran, Elizabeth 96
Ward, Kevin 356
Warneck, Gustav 81 | 443
Wassilowsky, Günther 375
Waterfield, Robin E. 348 | 353
Weale, Mansel 319
Weber, Franz 73 | 371
Weber, Karl 469
Weber, Max 41 | 66
Webster, James 328
Weckel, Ludger 224 | 278 | 378-399 | 402 | 404
Weggel, Oskar 456
Wehner, Josef 471
Weichlein, Siegfried 72
Weidner, Paul 308
Weijenborg, Reinhold 96
Weisbrod, Adolf 118
Weitner, Stephan 276 | 278
Welker, Michael 195
Welte, Bernhard 66 | 67 | 70
Welzig, Werner 70
Wendel, Saskia 129
Wenzel, Knut 224
Wenzler, Ludwig 59 | 66
Werbick, Jürgen 31 | 84 | 365 | 398
Werkmüller, Dieter 311
Werner, Dietrich 381 | 383
Wernhart, Karl R. 332
Whaling, Frank D. 284
Widmer, Berthe 51
Wiedenhofer, Siegfried 230
Wiedenmann, L. 450
Wietzke, Joachim 379 | 380
Wijlens, Myriam 402
Wilfred, Felix 208 | 209 | 268 | 269 | 370 | 375 | 444
Wilhelm von Champeaux 189
Wilhelm, Leonhard 132
Williams, C. Peter 317 | 318
Wilson, Jürgen 457
Winkler, Dietmar 206 | 349
Winkler, Ulrich 402 | 404
Wippermann, Carsten 406
Wohlrab-Sahr, Monika 244
Wolf, Franz 470
Wolgast, Eike 68
Wortelboer, Wilco 429
Wriedt, Markus 306
Wright, William 239
Wu, John 474 | 475
Wu, Xiangxiang 300
Wunder, Bernhard 406
Wustmans, Hildegard 226 | 400-408
Wycliffe, John 287

X
Xi, Zhu 298
Ximénez, Francisco 90
Xing, Shi 296
Xinyin, He 303
Xueting Fuyu 202

Y
Yatsen, Sun 457
Yazdagird III. 350
Ye Xianggong (Ye Xiang'gao) 204 | 205
Yingjing, Feng 303 | 304
Younansardaroud, Helen 352
Young, Richard Fox 202
Yuan, Zheng 204

Z
Zacharias 238
Zachhuber, Johannes 195 | 197
Zeiger, Ivo 16 | 18 | 73
Zelinka, Udo 23
Zenger, Erich 176
Zheng, Wang 299
Zhi, Li Leon 303
Zhizao, Li 204 | 300 | 301 | 304
Ziegler, Jean 398
Zielinski, Andrea 328
Zimmermann, Harald 179
Zimmerli, Walther 247
Zirinsky, Michael 355
Zotenberg, Hermann 350
Zubillaga, Felix 95
Zuccheli, Antonio 308
Zurbuchen, Simone 72

Autoren

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Azcuy, Virginia Raquel
geb. 1961, Dr. theol., Prof. für Theologie der Spiritualität und Dogmatik an der Fakultät der kath. Universität Argentinien; Leiterin des Studienprogramm Teologanda; Chefredaktorin der Zeitschrift Teología

Becker, Dieter
geb. 1950, Dr. theol., Dr. theol habil., Prof. für Interkulturelle Theologie, Missions- und Religionswissenschaft an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau; Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft

Collani, Claudia von
Dr. theol., habilitiert für Ostasiatische Missionsgeschichte, PD an der Universität Münster, Fellow beim Konsortium in Erlangen »Fate, Freedom and Prognostication«

Collet, Giancarlo
geb. 1945, Dr. theol., Prof. em. für Missionswissenschaft an der Kath.-Theologischen Fakultät und Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts der Universität Münster

Criveller, Gianni
born 1961, Dr. theol., Professor of Theology of Mission at The Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy, Hong Kong

Dehn, Ulrich
geb. 1954, Dr. theol. habil., Prof. für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg; Hauptschriftleiter von »Interkulturelle Theologie - Zeitschrift für Missionswissenschaft«

Delgado, Mariano
geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg Schweiz; verantwortlicher Schriftleiter der ZMR

D'Sa SJ, Francis Xavier
geb. 1936, Dr. phil., Dr. h.c., Emeritus Professor for Systematic Theology and Indian Religions, Jnana-Deepa Vidyapeeth (Pontificium Athenaeum), Pune, Indien; Director, Institute for the Study of Religion, Pune, Indien

Eckholt, Margit
geb. 1960, Dr. theol., Professorin für Dogmatik (mit Fundamentaltheologie) am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück; Leiterin des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland e.V.; 2. Vorsitzende von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V.

Englert OSA, Eric
geb. 1951, Präsident von missio, Internationales Katholisches Missionswerk, Ludwig Missionsverein KdöR mit Sitz in München

Evers, Georg
geb. 1936, Dr. theol., 1979-2001 Asienreferent im Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen; 1981-2001 verantwortlicher Schriftleiter von »Theologie im Kontext«

Gmainer-Pranzl, Franz
geb. 1966 in Steyr (OÖ), Dr. theol., Dr. phil., Leiter des Zentrums Theologie interkulturell und Studium der Religionen an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg

Gorski MM, John
born 1936, Dr. miss., Research Professor in Missiology and Ecumenism, Instituto Superior de Estudios Teológicos, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba

Heuser, Andreas
geb. 1961, Dr. theol, Dipl.-Pol., Lecturer in Systematic Theology/ Missiology an der Tumaini University Makumira (Tansania) (ab Januar 2012 Prof. für aussereuropäisches Christentum, Schwerpunkt Afrika, an der Universität Basel, Schweiz)

Hintersteiner, Norbert
geb. 1963, Dr. theol., Dozent für Weltchristentum und interreligiöse Studien und Direktor für Forschung an der School of Religions, Theology, and Ecumenics am Trinity College Dublin, Irland

Kluj OMI, Wojciech
born 1966, Ph.D. (Theology specializing in Missiology), Associate Professor to the Chair of Mission Theology at the Faculty of Theology of Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw, Editor of »Annales Missiologici Posnanienses«, Secretary of »Studia Theologica Varsaviensia«

Körner SJ, Felix
geb. 1963, Dr. phil., Dr. theol., Prof. für Fundamentaltheologie und Dogmatik, Dekan der Missionswissenschaftlichen Fakultät und Leiter des Instituts für Interdisziplinäre Religions- und Kulturwissenschaften (ISIRC) an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom

Koschorke, Klaus
geb. 1948, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte und Vorstand des Instituts für Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Krämer, Klaus
geb. 1964, Dr. theol. habil., Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerks missio und des Kindermissionswerks »Die Sternsinger« in Aachen

Kroeger MM, James H.
Dr. miss., Professor of Systematic Theology, Missiology, and Islamics at the Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, Philippines

Meier, Johannes
geb. 1948, Dr. theol., Dr. theol. habil., Prof. für Kirchengeschichte an der Universität Mainz; Mitglied der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz

Joachim Kardinal Meisner
geb. 1933, Erzbischof von Köln seit 1989

Moerschbacher, Marco
geb. 1964, Dr. theol., Afrikareferent beim Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. und Referent für kontextuelle Theologien in der Abteilung für theologische Grundsatzfragen bei missio-Aachen

Nebgen, Christoph
geb. 1975, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Kirchengeschichte der Universität Mainz

Neuhold, David
geb. 1976, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Universität Freiburg Schweiz; Redaktionsassistent der ZMR und SZRKG

Noggler OFMcap, Othmar
Dr. theol., Direktor des internationalen Studierendenwohnheims Ludwigskolleg, München

Ozankom, Claude
geb. 1958, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Phan, Peter C.
born 1946, Dr. theol., Dr. phil., Dr. Divinity, Dr. Humane Letters, h.c., Dr. theol., h.c., The Ignacio Ellacuria Chair of Catholic Social Thought, Theology Department, Georgetown University, Washington, DC, USA

Piepke SVD, Joachim G.
geb. 1943, Dr. theol., Prof. für Dogmatik und Direktor des Anthropos Instituts an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin

Rißе, Günter
geb. 1954, Dr. theol., Prof. für Religionswissenschaft/Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar; Direktor des Erzbischöflichen Diakoneninstituts, Köln

Rivinius SVD, Karl Josef
geb. 1936, StR z.A., Dr. theol., Prof. em. für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin/Theologische Fakultät

Schick, Ludwig
geb. 1949, Dr. iur. can., Erzbischof von Bamberg

Sievernich SJ, Michael
geb. 1945, Dr. theol., Lic. phil., Prof. em. für Pastoraltheologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Honorarprofessor an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, Erster Vorsitzender des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF)

Silber, Stefan
geb. 1966, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt »Großstadtpastoral« des Institutes für Katholische Theologie der Universität Osnabrück; Mitarbeiter in der Bibelpastoral der Diözese Würzburg; Koordinator der Plattform Theologie der Befreiung

Steffen SVD, Paul B.
geb. 1954, Dr. miss., Prof. für missionarische Pastoraltheologie an der missiologischen Fakultät der Päpstlichen Urbaniana Universität, Rom

Suess, Paulo
geb. 1938, Dr. theol., Dr. h.c. mult., Prof. für Missionswissenschaft am »Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP)«; verantwortlicher theologischer Beirat des Brasilianischen Missionsrates für Eingeborenenfragen

Vellguth, Klaus
geb. 1965, Dr. theol. habil., Dr. rer. pol., Prof. für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar; Leiter der Abteilung »Theologische Grundlagen« sowie Leiter der Stabsstelle »Marketing« von missio Aachen und Schriftleiter des »Anzeiger für die Seelsorge«

Waldenfels SJ, Hans
geb. 1931, Dr. theol., Dr. theol. habil., Dr. theol. h.c., Prof. em. für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn. 1978-1998 Vorsitzender des IIMF, seither Ehrenvorsitzender

Weckel, Ludger
geb. 1960, Dr. theol., Missionswissenschaftler, Mitarbeiter des Instituts für Theologie und Politik in Münster

Wustmans, Hildegard
geb. 1963, Dr. theol. habil., Prof. für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz Österreich

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

zmr

Heft 1-2
94. Jahrgang
2010

Themenheft
Synkretismus
Theologie
der Religionen

Christoph Elsas
Synkretismus: Religion in der Globalisierung → 3

Luther H. Martin
Globalization, Syncretism, and Religion
in Western Antiquity
Some Neurocognitive Considerations → 5

Mariano Delgado
Synkretismus und Utopie in Lateinamerika → 18

Ulrich Berner
Synkretismus – die Problematik der Grenzen
zwischen und in den Religionen → 31

Christoph Auffarth
Weltreligion und Globalisierung
Chicago 1893 – Edinburgh 1910 – Chicago 1993 → 42

Christoph Elsas
Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung
und Religionswechsel → 58

Hans Waldenfels SJ
Dialog und Mission – ein Widerspruch? → 65

Franz Gmainer-Pranzl
Von der *potentia oboedientialis* zum λόγος ἀποκριτικός
Auf dem Weg zu einer responsiven Theologie
der Religionen → 74

Felix Körner SJ
Einigung jenseits der Religionsgrenzen?
Eine Problematisierung von Weltethos- und
Naturrechts-Programmen → 90

René Buchholz
»Eifern für den Einen« – Peter Sloterdijks Pathologisierung
des biblischen Monotheismus → 106

EOS Verlag

zmr

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
1911 begründet von
Joseph Schmidlin

IIMF
Herausgeber
Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Mit Unterstützung von
missio
glauben.leben.geben.

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten.
Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

Redaktion
Mariano Delgado
Fribourg
verantwortlicher Schriftleiter
in Zusammenarbeit mit
Karénina Kollmar-Paulenz
Bern
Claude Ozankom
Bonn
Joachim Piepke SVD
St. Augustin
Günter Rißе
Vallendar/Köln
Michael Sievernich SJ
Mainz/Frankfurt
Klaus Vellguth
Vallendar/Aachen
Hans Waldenfels SJ
Bonn/Essen

Redaktionssekretariat
David Neuhold

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. 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

Geschäftsstelle des IIMF
Prof. Dr. Lothar Bily SDB
Don-Bosco-Straße 1
D-83671 Benediktbeuern
bily@iimf.de

Weitere Informationen
www.iimf.de

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

zmr

Heft 3-4
94. Jahrgang
2010

Themenheft
Christentum in Afrika Mission und Weltkirche

Bénézet Bujo
Zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika → 163

Claude Ozankom
Afrika – ein Ort des Christentums → 167

Benedict Schubert
Pfingstlich-charismatisches Christentum
als Herausforderung für die Theologie in Afrika → 177

Marco Moerschbacher
Die Kirche im Dienst an Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden → 189

Michael Sievernich SJ
Welt-Kirche und Welt-Mission vor den Zeichen der Zeit → 201

Gerhard Kruip
Globalisierung der Solidarität → 213

Urs Eigenmann
Dom Helder Camara 1909-1999 → 229

Arnd Bünker
Missionanarisch Kirche sein in Deutschland → 243

Stefan Silber
Zur Gerechtigkeit gesandt → 255

Christoph Stenschke
Mission und Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas → 267

Markus Luber
Mission im Spannungsfeld von Religion und Kultur → 286

Engelbert Groß
Kirche, »neue Heiden«, neues Lernen → 299

Wolfgang Reinhard
Bornierter Blick? Jesuitenmissionen und die gegenseitige
Wahrnehmung von China und Europa → 314

EOS Verlag