

530510750 021



Universität Tübingen



hecol

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

ZmR

98.99
2014-2015

Heft 1-2
98. Jahrgang
2014

Themenheft
**Neue Evangelisierung
im neuen Pontifikat**

Michael Sievernich SJ
Neue Evangelisierung
im neuen Pontifikat → 3

Hubertus Schönemann
Evangelisierung im neuen
Pontifikat → 7

Hans Waldenfels SJ
Papst Franziskus und seine
geistlichen Quellen → 26

Thomas Dienberg OFM Cap
»Untertan sein« → 38

Stefan Silber
Auf die Straße mit der
Kirche! → 52

Hans-Joachim Höhn
Jenseits von Dogma und
Moral? → 65

Margit Eckholt
Eine neue »charismatische
Dimension« der Evangeli-
sierung? → 76

Bischof Felix Gmür
Neuevangelisierung in
Europa → 91

Leopold Neuhold
Keine echte Evangelisierung
ohne soziale Gerechtigkeit → 99

Klaus Vellguth
Inkulturation in Katechese,
Liturgie und Bibelarbeit → 117

Forum
»Evangelii gaudium«

Paulo Suess
Kirche im Aufbruch → 127

Joseph Loic Mben SJ
The Concept of »Poor«
in *Evangelii gaudium* → 133

Felix Wilfred
Evangelii gaudium – Reflections
from Asia → 138

Mariano Delgado
Auf dem Weg zu einer
pastoralen und missionarischen
»Konversion« → 142

Berichte

Joachim G. Piepke SVD
40 Jahre Museum »Haus
Völker und Kulturen« → 148

Paul Oberholzer SJ
Christliche Mission und Kultur-
kontakt in der Vormoderne → 154

Tagungsankündigung → 156

Abschlussarbeiten → 157

Buchbesprechungen → 164

Anschriften → 175

wz

Gk I 85

Zid

ZMR

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber

**Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.**

Mit Unterstützung von



Redaktion

Mariano Delgado

Fribourg

verantwortlicher Schriftleiter

in Zusammenarbeit mit

Claude Ozankom

Bonn

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Klaus Vellguth

Vallendar/Aachen

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Essen

Redaktionssekretariat

Dr. Michael Lauble

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

www.iimf.de

ISSN 0044-3123

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint halbjährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studenten

jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissenschaftliche Forschungen‹

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 386 215 00

Kto-Nr 100394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Meinrad Watermeyer SVD

Arnold-Janssen-Straße 20

D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr.1672 eingetragen.

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St. Ottilien

D-86 941 St. Ottilien

Fon 08193-71 700

Fax 08193-71 709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign

Sievernich & Rose

Asbach WW

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
98. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2014 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat**

Michael Sievernich SJ

3 Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat

Hubertus Schönemann

7 Evangelisierung im neuen Pontifikat – Kontinuitäten
und Diskontinuitäten

Hans Waldenfels SJ

26 Papst Franziskus und seine geistlichen Quellen.
Jesuitische Inspiration für die Neue Evangelisierung

Thomas Dienberg OFMCap

38 »Untertan sein«.
Franziskanische Inspiration für die Neue Evangelisierung

Stefan Silber

52 Auf die Straße mit der Kirche!
Evangelisierung und pastorale Umkehr in
lateinamerikanischen Großstädten

Hans-Joachim Höhn

65 Jenseits von Dogma und Moral?
Neuevangelisierung im (post)säkularen Kontext

Margit Eckholt

76 Eine neue »charismatische Dimension«
der Evangelisierung?
Herausforderungen angesichts der wachsenden
Pfingstbewegung – ein Blick auf Entwicklungen
in Lateinamerika

Bischof Felix Gmür

91 Neuevangelisierung in Europa

Leopold Neuhold
99 Keine echte Evangelisierung ohne soziale Gerechtigkeit

Klaus Vellguth
117 Inkulturation in Katechese, Liturgie und Bibelarbeit.
Das National Biblical Catechetical and Liturgical
Center in Bangalore (Indien)

Forum:
»*Evangelii gaudium*«

Paulo Suess
127 Kirche im Aufbruch.
Wein mit Wermutstropfen in der »Freude des
Evangeliums«

Joseph Loic Mben SJ
133 The Concept of ›Poor‹ in *Evangelii gaudium*

Felix Wilfred
138 *Evangelii gaudium* - Reflections from Asia

Mariano Delgado
142 Auf dem Weg zu einer pastoralen und missionarischen
»Konversion«.
Überlegungen zu *Evangelii gaudium*

Berichte

Joachim G. Piepke SVD
148 40 Jahre Museum »Haus Völker und Kulturen«

Paul Oberholzer SJ
154 Christliche Mission und Kulturkontakt in der
Vormoderne: Zugänge, Methoden, Fallbeispiele

156 **Tagungsankündigung**

157 **Abschlussarbeiten**

164 **Buchbesprechungen**

175 **Anschriften**



GKI 85

Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat

Mit der überraschenden Wahl von Papst Franziskus im März 2013, die dem ebenso überraschenden Amtsverzicht von Papst Benedikt XVI. folgte, scheint sich bei aller gebotenen Kontinuität der beiden Pontifikate ein Wandel anzubahnen. Hat der argentinische Jesuit auf dem Stuhl Petri doch von Anfang an deutlich neue Akzente gesetzt, was Stil und Inhalt und Reformwille seiner Ausübung des Petrusamtes angeht. Daher hatte das »Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e. V.« (IIMF) seine Jahrestagung im September 2013, die in Kooperation mit der Akademie der Diözese Mainz Erbacher Hof stattfand, unter die Überschrift »Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat« gestellt.

Diese Tagung sollte die aktuellen Entwicklungen im neuen Pontifikat auf ihre missionarische Bedeutung hin beleuchten und analysieren. Dass diese Themenwahl die innere Grundausrichtung des Pontifikats durchaus richtig einschätzte, zeigt das Apostolische Schreiben des Papstes *Evangelii gaudium*, das am 24. November 2013, also zwei Monate nach der Tagung, veröffentlicht wurde. Umso reizvoller ist es nun, einige Beiträge dieser Tagung hier zu dokumentieren und einen interkulturellen Blick auf das Apostolische Schreiben zu werfen, das die »Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute« (anuncio del Evangelio en el mundo actual) zum Thema hat.

Auf der Tagung ging es darum, das Thema aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten und seine Bedeutung für Gegenwart und Zukunft auszuloten. Zunächst wurde das konziliare Programmwort der Evangelisierung facettenreich ins Blickfeld gerückt (Hubertus Schönemann). Sodann folgten mehr weltkirchlich ausgerichtete Perspektiven der verschiedenen Kontinente Europa (Bischof Felix Gmür), Lateinamerika (Stefan Silber) und Afrika (Chibueze Udeani). Auf diesem Hintergrund eröffneten weitere Beiträge den Blick auf das noch junge Pontifikat von Papst Franziskus und seine geistlichen Quellen. Da der Papst dem Jesuitenorden angehört, kam die »jesuitische Inspiration« für die Evangelisierung zur Sprache (Hans Waldenfels SJ), aufgrund des Namens, den der Papst wählte, aber auch die »franziskanische Inspiration« (Thomas Dienberg OFMCap). Eine dritte Perspektive schließlich bezog sich auf aktuelle Sachthemen wie die »caritative Dimension« der Evangelisierung (Klaus Baumann) und deren »charismatische Dimension«, besonders hinsichtlich des zunehmenden Pentekostalismus (Margit Eckholt). Überdies wurden diese drei Perspektiven in der religiösen Landschaft der Gegenwart verortet und dort mit den »religiösen Orientierungen im (post)säkularen Kontext« (Hans-Joachim Höhn) konfrontiert. Durch seine Multiperspektivität gab das Symposium zahlreiche Einblicke in die komplexen Fragestellungen rund um das Thema der Evangelisierung.

Einmal mehr zeigt sich hier eine Dynamik, die das Zweite Vatikanische Konzil mit seinem Prinzip der »Pastoralität« grundgelegt hatte. Demnach wurde nicht nur die Tradition der Kirche herangezogen, sondern auch auf den zeitgenössischen Kontext Bezug genommen. Daher zählt das Konzil zwei Kirchenkonstitutionen zu seinen zentralen Dokumenten, eine dogmatische »über die Kirche« (*Lumen gentium*) und eine pastorale »über die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*). Aufgrund der »Pastoralität« ist das Konzil ein Pastoralkonzil; nicht weil es viele pastorale Themen anspräche, sondern weil es seine theo-

logischen Themen kontextuell auf die Gegenwart bezieht und damit auch auf die künftigen Gegenwarten. Dieses Prinzip ist eng verknüpft mit der Frage nach einem angemessenen Interpretationsschlüssel für die Texte des Konzils und für die zeitgenössischen Kontexte. Einen solchen Schlüssel bietet eine »Hermeneutik der Evangelisierung«, die weit über die kontroversen Fragen nach Kontinuität und Diskontinuität hinausgeht. Solche grundlegenden Fragen nach Kontextualität und Hermeneutik werden konzis erörtert im Buch *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, herausgegeben von Mariano Delgado und Michael Sievernich (Freiburg i. Br. 2013).

Evangelisierung bezieht beide Dimensionen, Texte und Kontexte, auf die Grundaufgabe der Kirche, das Evangelium weiterzuvermitteln, »indem sie Gottes Wort ehrfürchtig hört und getreu verkündet« (*Dei verbum* 1). Seit dem Konzil ist »Evangelisierung« wieder zu einem Programmwort geworden, nachdem es über längere Zeit weder die praktische Missionstätigkeit noch die reflektierende Missionswissenschaft prägte. Diese konziliare Wiederentdeckung gab dem Gehalt des biblischen Wortes »euangelizesthai« und seinen Ableitungen im Neuen Testament wieder Raum im kirchlichen Leben. Immerhin brachte schon die programmatische »Antrittspredigt« Jesu (Lk 4,18) das prophetische Wort (Jes 61,1) zur Sprache: euangelisasthai ptochois / evangelizare pauperibus.

Die Karriere, die der Begriff der Evangelisierung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gemacht hat, verdankt sich vor allem päpstlichen Dokumenten: So griff Papst Paul VI. mit seinem zehn Jahre nach Konzilsende verfassten Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) das Thema auf und verknüpfte es kontextuell mit dem virulenten Befreiungsthema im zeitgenössischen Kontext (Nr. 30), sodass der Begriff eine starke soziale Komponente erhielt. Die nachfolgenden lateinamerikanischen Synoden, vor allem von Puebla (1979) und Aparecida (2007) haben diese Verknüpfung von Evangelisierung und menschlicher Förderung aufgegriffen und in die Kontexte des Subkontinents übersetzt. Auch Papst Johannes Paul II. bezog das Evangelisierungsthema in seine Missionszyklika *Redemptoris missio* (1990) ein und unterschied bekanntlich drei Situationen: (1) die Evangelisierung als »eigentliche Mission *ad gentes*«; (2) die normale Seelsorgetätigkeit und (3) die »neue Evangelisierung« in Ländern mit alter christlicher Tradition (Nr. 33). Dieser letzteren Variante maß schließlich Papst Benedikt XVI. eine solche Bedeutung zu, dass er 2010 einen eigenen päpstlichen Rat zur Neuen Evangelisierung errichtete; überdies griff die römische Bischofssynode 2012 das Thema auf.

Es handelt sich präzise um Ergebnisse dieser Synode, die nun Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* verarbeitet, nicht ohne ihnen ein ganz eigenes Gepräge zu verleihen. Mit dem Titel ruft er ein semantisches Feld auf, das sich auf die beiden Konzilspäpste bezieht und auf das Konzil selbst. Damit verdeutlicht er seine Verwurzelung im konziliaren Denken, dessen Rezeption dem Anliegen der Kirchenreform dient. Zum einen erinnert der Titel *Evangelii gaudium* (EG) an die programmatische Ansprache *Gaudet mater ecclesia* (1962), mit der Johannes XXIII. das Konzil eröffnete, indem er dessen pastoralen Charakter betonte und die »Unglückspropheten« zurückwies, die nur Niedergang wahrnahmen, nicht aber die Konturen einer »neuen Ordnung« (vgl. EG 84). Zum anderen erinnert der Titel an die Pastorkonstitution *Gaudium et spes*. Beide Dokumente, das päpstliche und das konziliare, heben die »Freude« hervor, die auch das Schreiben von Papst Franziskus prägt. Des Weiteren gemahnt dessen Titel an das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* seines Amtsvorgängers Paul VI., das nachkonziliar das Evangelisierungs- und Befreiungsthema entfaltete.

Auf diesem Hintergrund und in Kontinuität mit dem jüngeren päpstlichen Lehramt bestimmt auch Papst Franziskus die Aufgabe der Evangelisierung als eine dreifache, nur dass

sich Anordnung, Terminologie und Zielrichtung leicht wandeln. Neu ist der Akzent, dass es sich in allen drei Bereichen um eine »neue« Evangelisierung handelt, womit die Einheit eines missionarischen Konzepts gewahrt wird. Die drei Bereiche sind (1) die gewöhnliche Seelsorge, die auf geistliches Wachstum der Gläubigen aus ist; (2) der Bereich der Getauften, die aber keine innere Zugehörigkeit zur Kirche haben und in ihrer Lebensweise nicht den Ansprüchen der Taufe entsprechen; (3) schließlich diejenigen, die Jesus Christus nicht kennen oder ihn ablehnen. »Alle haben das Recht, das Evangelium zu empfangen. Die Christen haben die Pflicht, es ausnahmslos allen zu verkünden, nicht wie jemand, der eine Verpflichtung auferlegt, sondern wie jemand, der eine Freude teilt, einen schönen Horizont aufzeigt, ein erstrebenswertes Festmahl anbietet. Die Kirche wächst nicht durch Proselytismus, sondern ›durch Anziehung‹.« (*Evangelii gaudium* Nr. 14).

Es ist hier nicht der Ort, das umfangreiche Dokument, das wegen seiner wirtschaftsethischen Ausführungen hohe öffentliche Aufmerksamkeit gefunden hat, zu analysieren und zu kommentieren; dies geschieht in den Kommentaren dieses Heftes: Einen latein-amerikanischen Blick auf das Apostolische Schreiben wirft der Deutsch-Brasilianer Paulo Suess, einen afrikanischen der Kameruner Jesuit Joseph Loic Mben SJ, einen asiatischen der indische Theologe Felix Wilfred, während sich Mariano Delgado aus europäischer Sicht mit dem »Traum« des Papstes von spiritueller und kirchlicher Erneuerung befasst. Die Analyse von *Evangelii gaudium* sowie seine Rezeption, kontextuelle Einbettung und Wirkungsgeschichte bleiben künftige Aufgaben. Hier seien nur zwei wichtige Dimensionen hervorgehoben:

Zum einen wird die Reform der Kirche mit einem missionarischen Aufbruch und der sozialen Dimension der Evangelisierung verbunden. Damit werden die binnenkirchlichen Reformvorschläge, die in den nordatlantischen Kirchen fast ausschließlich um Fragen von Gender und Sexualität kreisen, ergänzt durch Fragen der Sozialität und Solidarität. Nicht dass die nordatlantischen Fragen unwichtig wären, aber sie werden in größere Zusammenhänge gestellt. Das päpstliche Schreiben macht im Sinn einer Globalisierung der Verantwortung unmissverständlich darauf aufmerksam, dass die Länder des Südens der Kirche die Frage der Armen auf die Agenda setzen. Nun sind gleichzeitig auf beide Herausforderungen Antworten praktischer und theoretischer Art zu finden: auf die Gender-Fragen, die vor allem Europa und Nordamerika umtreiben, und auf die globalen sozialen Fragen, welche vor allem den Süden des Globus bedrängen.

Zum anderen betrifft der missionarische Aufbruch nicht nur professionelle Akteure wie Klerus und Ordensleute, sondern wird ganz in der Linie des Konzils als Aufgabe des gesamten Volkes Gottes und aller Kirchenmitglieder verstanden, und zwar im Maß der jeweiligen Möglichkeiten und Gaben (Charismen). Vor jeder Aufgabe jedoch steht die Vorgabe, der geistliche Kern jeden Tuns. Worin dieser Glutkern besteht, ist schon im ersten Satz zu lesen: »Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen.« (EG Nr. 1) Das Dokument von Aparecida, das bei diesen Überlegungen Pate gestanden hat, spricht von den multiplen Orten der Begegnung mit Jesus Christus in der Lektüre der Heiligen Schrift, der Liturgie, den Sakramenten und dem Gebet, aber auch in der Gemeinschaft und in den Armen. Die glaubende Begegnung (*encuentro*) mit Jesus ist der Beginn des christlichen Glaubens. »Das Christusereignis ist folglich der Beginn des neuen Subjekts, das sich in der Geschichte zeigt und das wir Jünger nennen.« (Aparecida Nr. 243) Dieses neue Subjekt aber ist Voraussetzung für die »solidarische Karawane« (EG Nr. 87), die zur Begegnung mit dem Angesicht des anderen führt und Jesus in den Gesichtern der anderen erkennt. Daher betont *Evangelii gaudium*, dass die heilende Weise, »mit anderen in Beziehung zu treten, eine *mystische* kontemplative Brüderlichkeit ist, die die

heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß« (EG 87 und 92). Die Aufgabe des missionarischen Aufbruchs folgt der Gabe der Begegnung. Der Freundschaft mit Jesus folgt die Freundschaft mit den anderen. Freundschaft, die in der Christusbegegnung und in der Geistesgegenwart gründet, kann Transformationsprozesse auslösen, die das individuelle und soziale Beziehungsgeflecht verändern, das Sozialgefüge der Kirche spirituell prägen und der Menschheit notwendige Impulse geben.

Das päpstliche Dokument ist außerordentlich reichhaltig an Perspektiven, die einzeln und als Facetten des Gesamten zu würdigen sind, wie zum Beispiel die soziale Kategorie der Armut und die emotionale der Freude, oder die räumliche Kategorie der Stadt oder die ästhetische der Schönheit. Der Text lebt von der pastoralen Erfahrung, der spirituellen Weisheit, der humanen Einstellung und einer Theologie der Barmherzigkeit. All diese Dimensionen prägen jede Evangelisierung, deren soziale Dimension die Kirche zur »Diakonin der Welt« macht. Der Papst als globaler Akteur, als »Hirte einer Kirche ohne Grenzen« (EG 210), der die Kirche als diakonische Protagonistin und Prophetin der Caritas wahrnehmbar macht, bringt überdies eine Kategorie ins Spiel, die der missionarischen Begegnung schon immer eine humane und geistliche Note gegeben hat: die Freundschaft (EG 8) mit dem, der die Menschen seine Freunde nennt (Joh 15,13-15).

Michael Sievernich SJ

Note der Redaktion

Dr. David Neuhold, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Fribourg, hat sich bei der Lektorierung der Jahrgänge 2002 bis 2013 große Verdienste erworben. Das IIMF und die ZMR danken ihm hierfür herzlich und wünschen ihm für seine neue Tätigkeit alles Gute. Das Redaktionssekretariat wird künftig von Dr. Michael Lauble wahrgenommen.

Michael Sievernich SJ 1. Vors. des IIMF
Mariano Delgado Schriftleiter der ZMR

Evangelisierung im neuen Pontifikat – Kontinuitäten und Diskontinuitäten

von Hubertus Schönemann

Zusammenfassung

Evangelisierung ist keine Strategie der Rückholung oder Neugewinnung zu herkömmlicher Kirchengestalt, sondern eine Suche nach erneuerten Formaten, wie vom Wirken Gottes in der Gegenwart Zeugnis gegeben werden kann. Papst Franziskus setzt diesbezüglich manche theologischen Akzente neu und greift in seiner Relecture der Evangelisierung auf das Konzil und *Evangelii nuntiandi* zurück. Der Beitrag beschreibt nach einer missions-theologischen Vergewisserung die Auswirkungen auf die Pastoral in Deutschland angesichts der sozio-kulturellen Veränderungen.

Schlüsselbegriffe

- Neu-Evangelisierung
- Papst Franziskus
- *Evangelii gaudium*
- Evangelisierung und Zweites Vatikanisches Konzil
- Deutschland als Missionsland
- Pastorale Folgen

Abstract

Evangelization is not a strategy for retrieving or re-acquiring a traditional form of the church, but rather a search for renewed formats for how one can bear witness to the workings of God in today's world. In this connection Pope Francis places some new theological accents and, in his rereading of evangelization, reverts to the Second Vatican Council and *Evangelii nuntiandi*. This article, after a missiological ascertainment, describes the ramifications for pastoral care in Germany in the light of socio-cultural changes.

Keywords

- New evangelization
- Pope Francis
- *Evangelii gaudium*
- Evangelization and the Second Vatican Council
- Germany as a mission country
- Pastoral consequences

Sumario

La evangelización no es una estrategia para retraer o volver a ganar a la gente a la forma tradicional de Iglesia, sino una búsqueda de formas nuevas para dar testimonio del obrar de Dios en el presente. El papa Francisco ha puesto algunos acentos nuevos, y en su relectura de la evangelización en el Concilio recurre a la *Evangelii nuntiandi*. Después de una introducción misiológica, el artículo describe las consecuencias para la pastoral en Alemania ante los cambios socioculturales.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización
- Papa Francisco
- *Evangelii gaudium*
- Evangelización y Concilio Vaticano II
- Alemania como país de misión
- Consecuencias pastorales

Mit dem Papier *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein*¹ haben die deutschen Bischöfe im Jahre 2000 einen starken Akzent auf dem Wege einer Neuorientierung von Pastoral und Kirche in veränderter Zeit in Deutschland gesetzt. Das Paradigma einer evangelisierenden Kirche, das u. a. 2010 zur Gründung einer Arbeitsstelle für missionarische Pastoral² in Erfurt führte, wird durch die Initiativen zu einer (Neu-) Evangelisierung von Papst Benedikt XVI. aufgenommen und hineingestellt in die theologischen und pastoralen Reflexionen, die insbesondere durch das II. Vatikanische Konzil auf weltkirchlicher Ebene angeregt wurden. Papst Franziskus hat in seinem Pontifikat diese zentrale Fragestellung in unterschiedlicher Weise weitergeführt und ihr nicht zuletzt in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* besonderen Schub und eigene Akzente verliehen. Dieser Beitrag reflektiert das weltkirchlich aktuelle Thema der Evangelisierung

1 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Zeit zur*

Aussaat. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

2 <http://www.kamp-erfurt.de> (abgerufen am 21.2.2014).

/missionarischen Kirche aus dem Kontext der deutschen Perspektive. Den Themenbereich Evangelisierung genau zu bestimmen und sich für inhaltliche Zugangsweisen zu entscheiden, stellt eine gewisse Schwierigkeit dar. Dies hängt zunächst mit der Komplexität der Fragestellung zusammen. »Zahllos sind die mit der Evangelisierung in der Welt von heute verbundenen Themen, die man hier entwickeln könnte« (EG 16). Es liegt auch daran, dass es bei missionarischer Kirche nicht um etwas Akzidentelles geht, was zu einer »normalen« Pastoral noch hinzukäme. Dies oder eine Einbindung in »bisherige« Strukturierung verkürzt, dass es sich bei dem »Missionarischen« weniger um Strategien oder isolierte Praktiken zur »Rekrutierung«, sondern vielmehr um eine grundsätzliche und das Bewusstsein umgreifende »missionarische Umgestaltung der Kirche« handelt. Es geht eben darum zu erkennen, »dass das missionarische Handeln das Paradigma für alles Wirken der Kirche ist« (EG 15). Aber was heißt das? Es zeigen sich diverse Vorstellungen vom Missionarischen und den daraus resultierenden Handlungsoptionen, je nach der eigenen Ekklesiologie und den eigenen Perspektiven auf die Welt von heute.

1 Deutschland Missionsland?

Bereits in den 1940er Jahren war die Rede von Deutschland als Missionsland bei Alfred Delp³, Dietrich Bonhoeffer⁴ und Ivo Zeiger⁵. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich bei der Errichtung der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) für den deutschen Raum durch die Einbindung sozialwissenschaftlicher (Referat Pastoral und Gesellschaft) und religionswissenschaftlicher Perspektiven (Referat Weltanschauungsfragen) sowie der Reflexion medial unterstützter Glaubenskommunikation (Referat Internetseelsorge) für ein Verständnis des Missionarischen entschieden, wie es in *Gaudium et spes* reflektiert wird. Insbesondere stehen hier die Wechselwirkung von Welt und Kirche mit der Nutzung der empirischen (Human- und Sozial-)Wissenschaften – sogar wenn sie durch Nichtglaubende ausgeübt werden (Hilfe der Kirche für die Welt, Hilfe der Welt für die Kirche, GS 44) – sowie die Resonanz im Herzen der Jünger Christi all dessen, was auch immer wahrhaft menschlich ist (vgl. GS 1), im Vordergrund. Die Pastoral der Kirche im Sinne ihres Sendungsauftrages (Mission) ist somit an das Erleben und Erfahren von Mensch und Gesellschaft zurückzubinden. Reaktionen auf die Gründung der Arbeitsstelle machten die jeweiligen Missionsvorstellungen deutlich. Der Humanistische Pressedienst titelte »Missionierung und Machtanspruch – egal wie«⁶, mancher zeigte Zustimmung zum Standort im Osten Deutschlands, »da es dort ja so viele Heiden gebe«. Immerhin seien es ja in den »neuen Ländern« ca. 75 % »Noch-Nicht-Getaufte«. Folgerichtig tauchte dann nach etwa einem halben Jahr die etwas ins Ironische geschobene Frage auf, wie viele denn davon jetzt schon getauft seien. Solche Äußerungen lassen den oftmals kolonialen und quantitativen Charakter des jeweiligen Missionsverständnisses durchscheinen. Man könnte dieses mit den

3 Alfred DELP, *Ges. Schriften* 1, Frankfurt 1982, 280.

4 Vgl. Eberhard BETHGE (Hg.), *Widerstand und Ergebung*. 19. Aufl., Gütersloh 2005, 403.

5 Ivo ZEIGER, *Die religiös-sittl. Lage u. d. Aufgabe d. dt. Katholiken* (Kolpingsbote 1948), 13.

6 Pressemeldung vom 10.9.2010 unter <http://hpd.de/node/10186> (abgerufen 10.2.2014).

7 Klaus HEMMERLE, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Internationale Katholische Zeitschrift 12 (1983) 306-317.

8 Das Zelt nimmt den dynamischen Charakter des Heiligtums auf der Wüstenwanderung Israels auf, lässt aber auch an den Jerusalemer Tempel als Ort der Gegenwart JHWHs anklingen.

9 Vgl. Michael HERBST, Reden vom heruntergekommenen Gott, Neukirchen-Vluyn 2001.

Worten umschreiben »Kommt zu uns und werdet wie wir, dann begegnet ihr Jesus! Aber wir brauchen uns nicht zu verändern.« Demgegenüber wird – nicht zuletzt durch Beiträge der missionswissenschaftlichen Forschung – immer deutlicher, dass Evangelisierung ein kommunikatives Geschehen ist, das »am Anderen das Evangelium neu buchstabieren« lernt (Joachim Wanke). Besonders griffig hat diese Hermeneutik der verstorbene Aachener Bischof Klaus Hemmerle seinerzeit im Blick auf Kirche und Jugend formuliert: »Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.«⁷

Der Prolog des Johannesevangeliums stellt die Fleischwerdung des göttlichen Wortes (logos), das Gott selbst ist, als eine neue Schöpfung dar, indem die Formulierung »Im Anfang war das Wort« (Joh 1,1) an die Schöpfungsformulierung von Gen 1,1 anschließt. Schöpfung durch Sprechen (und Gott sprach) wird in der Endzeit zur Sendung (Mission) des Sohnes und des Geistes. Licht und Leben haben zum Ziel, Gott und seine Herrlichkeit »erkennen« (V. 10) zu lassen. Die Inkarnation und das »Zelten«⁸ des Wortes »unter uns« (V. 14) führen dazu, dass Christus, der einzige Sohn aus des Vaters Schoß, diesen offenbart. Der Begriff *exegésato* macht deutlich, dass der Sohn zum Exegeten, zum »Ausleger Gottes« wird. Der Philipperbrief kennzeichnet diese Bewegung als Entäußerung (Kenosis) dessen, der wie Gott war (Phil 2,6), aber den Menschen gleich wurde. Es ist der »heruntergekommene Gott« (Michael Herbst)⁹, der die Mission Gottes als Bewegung zu den Menschen charakterisiert. Der Christus ist gekommen, »damit sie das Leben in Fülle haben« (Joh 10,10), weil es der Fülle Gottes gefiel, in Christus »zu wohnen und durch ihn alles zu versöhnen« (Kol 1,19f). Nachdem der römische Hauptmann Kornelius zum Glauben gekommen ist, lässt die Apostelgeschichte den Petrus in seiner Predigt begreifen, »dass Gott die Person nicht ansieht, sondern in jeder Nation ihm angenehm ist, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit wirkt« (Apg 10,34). Petrus weist auf Gottes Wort (logos) an Israel und an die Sache hin, wie Jesus als Gesalbter »umherging und wohltat und alle heilte, die von dem Teufel überwältigt waren, denn Gott war mit ihm« (V. 38). Im Anschluss nennt Petrus die daraus resultierende Aufgabe der Gläubigen und der Kirche, indem er viermal das Wort Zeugnis verwendet: »Und wir sind *Zeugen* alles dessen. [...] Diesen hat Gott auferweckt, sichtbar werden lassen, nicht dem ganzen Volk, sondern den von Gott zuvor erwählten *Zeugen*. Er hat uns befohlen, zu predigen und zu *bezeugen*, dass er der von Gott verordnete Richter der Lebenden und der Toten ist. Diesem geben alle Propheten *Zeugnis* [...]« (V. 39-43). Der Abschnitt schließt mit dem ungläubigen Staunen derjenigen aus der Beschneidung (Judenchristen) darüber, dass Gott, wie durch den Propheten für die Endzeit verheißen (Joel 3), seinen Geist auch auf die Völker (ethnoi) ausgegossen hat. Der Epheserbrief nennt das Geheimnis des Christus, in das Paulus als Erkennender Einsicht hat: »Die Nationen sollen nämlich Miterben und Miteinverlebte sein und Mitteilhaber der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium, dessen Diener ich geworden bin« (Eph 3,6f). Verkündigung wird hier als ein Geschehen begriffen, das zum Erkennen der kosmischen Dimension des Christusereignisses als Fülle für die ganze Schöpfung führt. In universalen Sicht sind die Völker Teilhaber der Verheißung. Die partikulare Berufung Israels zur Erkenntnis Gottes wird in den Kontext universalen Erkennens hineingestellt.

Nach diesem kurzen Schriftdurchgang kann das Evangelium als die Mission Gottes, die Sendung des göttlichen Wortes Christus als neue Schöpfung, als endzeitliche Sammlung der Völker gelesen werden. Fleischwerdung, Leben und Handeln Jesu, sein Leiden, Tod und seine Auferweckung, die Geistsendung an Pfingsten, durch die der Auferstandene als Lebendiger in der Geschichte anwesend und präsent ist, sind Mission Gottes (*Missio Dei*), seine Sendung als Mysterion des Glaubens. Der lebendig präsente Christus, der verborgen

mitgeht (vgl. Lk 24), ist der Ausleger Gottes, der in der Bewegung zu den Menschen zeigt, wie Gott ist. Das II. Vatikanische Konzil hat diese Offenbarung Gottes als Beziehungs- und Kommunikationsgeschehen beschrieben: Gott spricht die Menschen an wie Freunde und lädt sie in seine Gemeinschaft ein (*Dei Verbum* 1). Alle Mission der Christen als Sendung kann daher nur sein, sich diesem Geschehen selbst immer tiefer zu öffnen, sich hineinnehmen zu lassen und diese Bewegung Gottes zu den Menschen nachzuahmen: Durch persönliches Zeugnis, also selbst in vermittelter Weise, wird dieses Geschehen zur Gestalt gebracht und so weitervermittelt, kommt zur Darstellung und bleibt lebendig. Die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern muss sich in ihrem Handeln und in ihren sozialen Strukturen immer wieder an diese Bewegung Gottes zu den Menschen rückbinden und Räume der Ermöglichung von Leben im Geist Gottes und dem Christusgeschehen öffnen. Gott selbst ist der eigentliche Missionar, indem er in Liebe innertrinitarisch in sich selbst Beziehung bleibt und in Schöpfung und Inkarnation auf das Andere seiner selbst zugeht. Wenn das Konzil die Kirche als »Zeichen und Werkzeug« (signum et instrumentum) für die Vereinigung mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheitsfamilie versteht und gerade darin ihre Sakramentalität (*Lumen gentium* 1) sieht, so bedeutet dies, dass diese Mission Gottes einerseits durch den Dienst der Kirche vermittelt wird, diese aber auch die Aufgabe hat, darauf hinzuweisen, wo sich dieses Leben des Wortes möglicherweise auch außerhalb ihrer sozial-institutionellen Gestalt ereignet. Kirche zeigt sich im evangelisierenden Sinn einerseits als Erzähl-, Feier- und Zeugengemeinschaft dieses Gottes, der in Jesus Christus die Geschöpflichkeit der Welt angenommen und ein für allemal erlöst hat, andererseits als Lernende, wie Gott dieses sein Heil auf kreative Weise in Gang setzt. Eine so verstandene Evangelisierung ist Mission nicht primär auf einem instruktionstheoretischen Hintergrund als eindimensional-asy-mmetrischer Lehrprozess, sondern vielmehr als ein exploratives Geschehen, das Kirche zum Raum von Entdeckung und auf neue Weisen seiner Gegenwart aufmerksam macht. »Mission sichert nicht den Bestand von Kirche, sondern macht Kirche neu«¹⁰. Zeugnis wird in einer solchen Heuristik zu einem Zusammenspiel dessen, was Kirche vertikal und horizontal in Schrift und Tradition als kollektives »Wissen und Erfahrung« einbringt, andererseits aber neu aus der Vernunft und den Werken der geschöpflichen Wirklichkeit (vgl. Röm 1,18) über Gott erfährt. Die konkrete Welt und das Leben der Menschen wird zum »Material«, in und mit dem Gott aufleuchtet und erfahren werden kann. Es braucht neben der Ermächtigung zur Gestaltung des Lebens eine Unterscheidung der Geister (*discretio spirituum*), um in den Stimmen dessen, was uns umgibt und entgegen kommt, den Logos Gottes als Berufung zum Glauben zu entdecken. Erst auf diesem Hintergrund kann sich Kirche in ihrem Dienst und in den ausfaltenden Ämtern und Strukturen verstehen und realisieren.

Was heißt das für eine Kirche, die sich als evangelisierend versteht? Zunächst könnte auf Einseitigkeiten einer angeblich als »missionarisch« qualifizierten Pastoralpraxis hingewiesen werden. Sie liegen u. a. darin, wenn anstatt eines inneren Prozesses der Erneuerung (Selbst-evangelisierung) eine isolierte äußerliche Marketing-Strategie für eine bestimmte intendierte Außenwahrnehmung angestrengt wird. Mission ist auch nicht allein mit einem qualitätsorientierten Organisationsentwicklungsprozess zu »organisieren«, der danach fragt, wie

10 Regina POLAK, *Mission in Europa?* Auftrag – Herausforderung – Risiko, Innsbruck 2012, 118.

11 Marie-Dominique CHENU, *En état de mission*, in: DERS., *L'Évangile dans le temps*. La parole de Dieu II, Paris 1964, 237-240.

12 Papst FRANZISKUS, *Interview Teil 2*: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433 (abgerufen 17.2.2014).

»wir« besser, schlanker, schneller und effizienter werden können. Schließlich stellt das »Missionarische« keinen Luxus dar, auf den man wegen hoher Katholikenquoten verzichten könnte, den man als Alibi oder noch nebenher/oder zusätzlich macht, und womöglich noch an bestimmte Einzelpersonen delegiert. Vielmehr meint Evangelisierung integral und zentral eine Neuorientierung von Kirche und Pastoral, die Bewusstsein, Grundhaltungen und damit Handeln und Strukturen von Kirche auf allen Ebenen berührt. Deshalb sprach M.-D. Chenu von der Kirche im Status der Mission (*l'église en état de mission*)¹¹. Und endlich kann es bei der Evangelisierung nicht um die Schärfung eines »herkömmlichen katholischen Profils« (womöglich noch gegen andere Christen) und entgegen dem personalen und gesellschaftlichen Bewusstsein und den Rahmenbedingungen der Gegenwart gehen. Vielmehr stellt sich Mission, wenn nur Gott Glauben schenkt (*Missio Dei*), als Verleiblichung der Zuwendung Gottes (Verkündigung) dar, als glaubwürdiges Tun und Sprechen durch Zeuginnen und Zeugen. Dies ist Aufgabe und Würde aller Glaubenden, deren Berufung zu diesem Zeugnis in Taufe und Firmung wurzelt. Hinzu kommt die bereits skizzierte Herausforderung, die Perspektive des Außen einzunehmen und sich mit anderen in die Lernbewegung des Evangeliums hineinnehmen zu lassen. Es besteht also die Gefahr, die »neue Evangelisation« als eine Reconquista zu verstehen, als eine Re-Christianisierung, »religiöse Mobilisation«, getragen von der Nostalgie nach einer untergegangenen Zivilisation einer angeblichen »konsistenten« mittelalterlichen Christianitas.

2 Evangelisierung und »Neue« Evangelisierung – Das Konzil und seine Folgen

Die Gründung des Päpstlichen Rates für die Förderung der Neuen Evangelisierung 2010 stellt die Frage nach dem Verständnis dieser »neuen« Evangelisierung auf dem Hintergrund der Praxis und Reflexion von Evangelisierung und missionarischer Kirche und Pastoral. Hier ist zunächst beim II. Vatikanischen Konzil anzusetzen, das in seinen Dokumenten den Zusammenhang von Mission und der Rolle der Kirche für die römisch-katholische Tradition in neuer Weise akzentuiert hat. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass das letzte Konzil ein »missionarisches« gewesen ist, insofern es die Sendung der Kirche zum Zeugnis des Christusgeschehens unter veränderten sozio-kulturellen Bedingungen als zentrale Dimension vertieft hat. Wie eine Überschrift über diese Sendung liest sich der Auftrag, die »Zeichen der Zeit« zu »erforschen und im Lichte des Evangeliums auszulegen« (GS 4). Dass diese Erleuchtung und Lektüre von Evangelium und Kultur eine reziproke ist, hat Papst Franziskus hervorgehoben: »Das Zweite Vatikanum war eine neue Lektüre des Evangeliums im Licht der zeitgenössischen Kultur. [...] Die Dynamik der aktualisierten Lektüre des Evangeliums von heute, die dem Konzil eigen ist, ist absolut unumkehrbar« (Papst Franziskus im Interview)¹². Das Dekret *Ad gentes* begreift Mission als die fundamentale Sendung der Kirche als Gottesvolk. Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie sich aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Geistes herleitet (AG 2). Die Sendung der Kirche entfaltet die Sendung des Sohnes im Ablauf der Geschichte (AG 4). Die Tatsache, dass Gott die Menschen zum Glauben führt, und zwar »auf Wegen, die nur Er kennt«, widerspricht nicht der missionarischen Tätigkeit als Bezeugung des Heils in Christus (AG 7). Das gesamte Menschengeschlecht bildet das eine Volk Gottes, wächst zum einen Leib Christi zusammen, wird erbaut zum einen Tempel des Heiligen Geistes (AG 7) und bringt den Menschen zu seiner eigentlichen Berufung. Christus wird als Ursprung und Urbild einer vom Geist erfüllten Menschheit gedeutet, »nach der sich alle sehnen« (AG 8).

In gewisser Weise missverständlich sind die Ausführungen über das Verhältnis von Predigt des Evangeliums und Einpflanzung der Kirche (*plantatio ecclesiae*). Hier kann man sich des Bildes nicht erwehren, dass durch die aus einem geografischen Zentrum herkommende Verkündigung des Evangeliums die Einpflanzung der Kirche von diesem gedachten Zentrum aus, gewissermaßen als »Ableger« der zentralen Pflanze verstanden wird, nicht als kontextuell vor Ort wachsender Pflanze im Sinne einer von der lokalen Kultur geprägten Gestalt des Evangeliums. Hier liegen bereits erste Anzeichen für ein Verständnis einer im geografischen Zentrum in seiner konkreten Gestalt und in seinem Gehalt zu bestimmenden und auf das Zentrum hin bezogenen Normativität des Kirche-Seins. *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* beschreiben beide die Kirche, ersteres gewissermaßen »von innen heraus« als Zeichen und Werkzeug der Vereinigung mit Gott und der Einheit der *gens humana*, der Menschheitsfamilie, letzteres »von außen her« als dem inkarnierten Christus in der Welt als Grundlage dafür, dass sich in einem Dialog zwischen Kirche und Welt die *vestigia Dei*, die Spuren Gottes, finden lassen. In einer spannenden Komplementarität wird aufgezeigt, dass sich die Kirche nicht mehr allein aus sich selbst und ihrer Tradition und Geschichte heraus hinreichend verstehen kann, sondern nur in Zuordnung zum jeweiligen sozio-kulturellen »Heute«, in das sie gestellt ist. *Dignitatis humanae* macht durch die Formulierung der Freiheit des Glaubens und des Gewissens als Anruf Gottes deutlich, dass Mission (und auch staatliche Obrigkeit in ihrem Verhältnis zum religiös-weltanschaulichen Ausdruck in positiver und negativer Weise) nur unter Ausschluss der Mittel von Zwang, Gewalt und List geschehen kann. *Nostra aetate* 4 erkennt Funken der göttlichen Wahrheit in den nichtchristlichen Religionen: »Die Kirche lehnt denn auch nichts von dem ab, was in den nicht-christlichen Religionen wahr und heilig ist, findet sich darin doch nicht selten ein Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet.« *Dei verbum* versteht Offenbarung nicht als eine instruktionstheoretische Kategorie von Inhalten und Sätzen, sondern als die liebende Selbstgabe Gottes. Der sich selbst schenkende, präsente Gott spricht die Menschen an wie Freunde und lädt sie in seine Gemeinschaft ein. Berufung und Glaube ist also ein Beziehungs- und Kommunikationsgeschehen von Ruf und Antwort. Die Teilhabe an seinem göttlichen Leben, nicht nur als Einzelne, sondern in der Gemeinschaft der Menschheitsfamilie (AG 2) ist das Ziel Gottes in der Sendung seines Wortes und der Sendung der Kirche.

Zehn Jahre nach Beendigung des Konzils ist es die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* von Paul VI., die die missionarischen Reflexionen des Konzils weiterführt. Sehr bewusst wählt der Papst diesmal anstatt des »klassischen« Missionsbegriffs die Begrifflichkeit der Evangelisierung und enthebt das Gemeinte damit dem zentralistischen Missverständnis. Die Kirche kann sich in ihrer Sendung nur aus der Evangelisierung heraus verstehen, diese ist Grund und Ziel ihres gesamten Tuns (EN 14), alles andere ist nachrangig und dem unterzuordnen. Paul VI. versteht Evangelisierung immer auch als Selbstevangelisierung (EN 15). Anstatt einer einseitigen Belehrung verstärkt er den Aspekt der Umkehr und Erneuerung.

13 In diesem Zusammenhang hat die Studie von Johannes FÖRST, *Die unbekannt Mehrheit: mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben?* Eine empirische Untersuchung zur »Kasualienfrömmigkeit« von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006, gezeigt, dass es eine Frage der Perspektive ist, ob die sog. Kasualienfrommen als »Fernstehende« bezeichnet werden. Sie verstehen ihr

Sein in der Kirche und die regelmäßige, wenn auch sporadische Teilnahme bsw. an Kasualien als einen legitimen Ausdruck der Kirchenghörigkeit.

14 Ich spreche von solchen, die zwar formal zur Kirche gehören und möglicherweise formalen Kriterien kirchlichen Lebens genügen (kirchenrechtlich legitim verheiratet, regelmäßiger Gottesdienstbesuch etc.), die dies jedoch aus einer gewissen

zivilreligiösen oder bürgerlichen Selbstverständlichkeit heraus tun und nicht wirklich ihr Herz für das Gotteswort öffnen. Immerhin formulierte das Konzil in diesem Zusammenhang, dass »nicht gerettet wird, auch wenn er in der Kirche einverleibt wird, wer, in der Liebe nicht verharrend, im Schoße der Kirche zwar »dem Leibe nach«, nicht aber »dem Herzen nach« verbleibt« (LG 14).

In all ihrer Sendung ist die Kirche selbst immer wieder bedürftig, sich zum Evangelium zu bekehren und sich immer wieder neu dem Missionswerk Gottes anzuvertrauen. Ein weiterer Akzent ist die Unterscheidung zwischen dem Zeugnis des Lebens und dem expliziten Zeugnis des Wortes (EN 21f). In seiner Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) unterscheidet Johannes Paul II. erstmals zwischen der *Missio ad gentes* als einer »ersten« Evangelisierung, die diejenigen im Blick hat, die noch nichts von Christus und seinem Evangelium gehört haben, weiterhin der Pastoral der Kirche und schließlich einer »Neuen Evangelisierung« (für diejenigen, die bereits einmal evangelisiert wurden, aber den Elan verloren haben oder sich von der Kirche fernhalten). Der erstmalig hier auftauchende Begriff der »Neuen« Evangelisierung wirft jedoch viele Fragen auf: Ist mit Erstevangelisierung die sozio-historische Ausbreitung des Christentums bzw. in Germanien oder in den Ländern Lateinamerikas, Afrikas oder Asiens im 16. Jahrhundert oder im Zeitalter des Kolonialismus gemeint und in ihrem Zusammenspiel mit ökonomischen und machtpolitischen Motiven als solche erfasst? Welchen Stellenwert hat hier eine bestimmte Sicht von Inhalten des Glaubens, der Gestalten christlichen Lebens, wenn von mangelndem Eifer oder Elan gesprochen wird? Welche ekklesiale Gestalt ist angezielt, wenn es heißt, dass sich die Gläubigen von der Kirche entfernt haben?¹³ Wie verhält sich die Annahme (oder Nicht-Annahme) des Evangeliums und kirchlicher Gestalt zu geografischen Flächen und den Gegebenheiten personaler und gesellschaftlicher Kultur? Braucht es wirklich eine dezidierte »neue« Evangelisierung, oder ist nicht die Evangelisierung als solche ein lebendiger Prozess, der immer wieder zur Erneuerung angesichts veränderter sozio-kultureller Kontexte führt? »Benötigen« beispielsweise Menschen, die im Osten Deutschlands dem verbreiteten Bereich der »religiös Indifferenten« angehören, eine »erste« oder eine »neue« Evangelisierung? Wie sind Taufe und formale Gliedschaft in der Kirche sowie kirchliche Praxis auf dem Hintergrund einer innerlichen Annahme oder alternativen religiösen Suchbewegungen und Gestaltungsformen zu deuten?¹⁴ Es scheint also, dass mit der Rede von der »Neuen« Evangelisierung Menschen einem bestimmten Glaubensverständnis, einer bestimmten Glaubenspraxis oder einer bestimmten Kirchengestalt wieder angenähert oder hinzugewonnen werden sollen, die als normativ angesehen werden. Auch die Vorstellung von Gebieten oder Kulturen, die (möglichst ganzheitlich und flächendeckend) christianisiert werden sollen, stehen implizit hinter den Gedanken einer Neuen Evangelisierung. Ein solches Verständnis wird auch in *Novo millennio ineunte* (2001) weitergeführt. Papst Johannes Paul II. konzediert zwar, dass es nicht um ein »neues Programm« geht. »Das Programm liegt schon vor. Seit jeher besteht es, zusammengestellt vom Evangelium und von der lebendigen Tradition. Es findet letztlich in Christus seine Mitte. Ihn gilt es kennenzulernen, zu lieben und nachzuahmen, um in ihm das Leben des dreifaltigen Gottes zu leben und mit ihm der Geschichte eine neue Gestalt zu geben.« Und dennoch scheint es um eine Strategie zu gehen: »Dennoch muß das Programm in pastorale Weisungen überführt werden. [...] In den Ortskirchen kann man jene konkreten programmatischen Züge festschreiben, die es der Verkündigung Jesu Christi erlauben, die Personen zu erreichen, die Gemeinschaften zu formen und durch das Zeugnis in die Gesellschaft und die Kultur tief einzuwirken.« (Nr. 29).

Als einschlägige Verlautbarungen nationaler Bischofskonferenzen kann zunächst das Papier der französischen Bischöfe *Proposer la foi dans la société moderne* (1996) genannt werden. In ihm versteht sich die katholische Kirche Frankreichs auch in Minderheit innerhalb einer laizistischen Gesellschaft als Sakrament im Dienst für die Menschen ebendieser Gesellschaft. Die Bischöfe nehmen die veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten zur Kenntnis, die dazu führen, dass der Glaube sich »vom Erbe zum Angebot« verändern muss. Die Option des Anbietens des Glaubens im Sinne einer vorgelebten und vorgelegten Option

stellt eine Relecture des »proponere« von GS 44 dar. Die Kirche und ihre Mitglieder selbst müssen umkehren und zum »Herzen des Glaubens vordringen«. Das Dokument *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* der deutschen Bischöfe von 2000 legt demgegenüber den Akzent darauf, angesichts der religionssoziologisch veränderten Situation im Kontext der deutschen Einheit und der Modernisierungsschübe neue Eingänge in die Kirche zu ermöglichen, neue Christen willkommen zu heißen. »Demütiges Selbstbewusstsein« ist die Grundhaltung, mit der Christen den Menschen ihrer Umgebung entgegentreten sollen. Im Hintergrund des Titels steht das Bild des Sämanns aus Mk 4, der guten Samen auf unterschiedliche Untergründe streut. Es ist die Frage nach der veränderten Pastoral einer Kirche, die Raum bietet für Christus als Sämann. Vorteil dieses Bildes ist, dass der Same verschwenderisch auf jeden Untergrund ausgestreut wird, also auf den Gott einer großen Freigebigkeit (*gratuité*) hinweist, der seine Gegenwart allen anbietet. Ebenso die Konnotation des Wachstums, das unbemerkt – über Nacht – geschehen kann, auch wenn es klein ist und nicht überall wahrgenommen wird.¹⁵ In *Allen Völkern sein Heil* (2004) fügten die deutschen Bischöfe dieser missionarischen Vergewisserung den Kontext der Weltkirche als Lerngemeinschaft sowie eine Reflexion von Mission als Inkulturation hinzu. Die österreichischen Bischöfe veröffentlichten 2012 in Anlehnung an die päpstlichen Initiativen zur Neuevangelisierung, jedoch noch vor der Ordentlichen Bischofssynode das Dokument *Verkündigung und neue Evangelisierung in der Welt von heute*. Nicht unerwähnt soll an dieser Stelle bleiben, dass auch die evangelische Kirche in Deutschland – unbeschadet des älteren Verständnisses von »innerer Mission« aus pietistischen und evangelikalen Traditionen – sich spätestens zum Millennium auf einen Weg des Missionarischen begeben hat: Die Synode der EKD 1999 fand in Leipzig mit einem beachtenswerten Vortrag von Eberhard Jüngel statt und trug den Titel »Das Evangelium unter die Leute bringen«. Die EKD-Synode 2011 in Magdeburg fragte: »Was hindert's, dass ich Christ werde?« In die Zwischenzeit fiel die Gründung des Kompetenzzentrums Zentrum für Mission in der Region (ZMiR) an den Standorten Dortmund, Greifswald und Stuttgart.

3 Die Ordentliche Weltbischofssynode 2012 zur Neuen Evangelisierung und *Evangelii gaudium* (2013)

Den Auftakt zu der von Benedikt XVI. für den Herbst 2012 angekündigten Bischofssynode stellten die *Lineamenta* dar. In diesem Vorbereitungstext herrschte eine Hermeneutik der Beschreibung der Welt und der Rolle des Glaubens vor, die einen gewissen Kulturpessimismus atmete und deren Verständnis des Evangeliums man – als einfach mit der Lehre und Praxis der Kirche gleichgesetzt – im Sinne eines festen Kompendiums und als gleichsam exklusiv von außen zur Heilung einer mehrheitlich heillosen Gegenwart (*Deus ex machina*) hinzukommenden eigenen Wirklichkeit verstehen konnte. Aus den *Lineamenta* war wenig Einsicht in die Unterschiedlichkeit der Situationen der Welt zu erkennen. Es entstand der Eindruck, dass der Appell der Neuevangelisierung vornehmlich den »säkularisierten« Ländern der westlichen Industriestaaten gilt und es dabei mehr um

¹⁵ Es ist auch auf das Gleichnis des Wachsens des Weizens und des Unkrauts (Mt 13,3-30) zu verweisen, bei dem die Entscheidung über »gutes« und »schlechtes« Wachstums letztlich eschatologisch an Gott verwiesen wird.

¹⁶ Die Texte der Synode finden sich unter http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm.

Flächen und Gebiete als um Menschen geht. Es begegnete zeitweise ein intellektualistisches, inhaltsorientiertes Verständnis vom Glauben und eine bestimmte Sicht von der Gestalt der Kirche. Als dann durch die eingearbeiteten Voten der nationalen Bischofskonferenzen das *Instrumentum laboris* entstand, wurden bereits viele Einseitigkeiten der *Lineamenta* korrigiert. Auf der Synode selbst wurde dann schon deutlich, dass es bei Evangelisierung darum geht, den Glauben in veränderter Zeit neu zu buchstabieren und zu durchdenken, was einerseits eine Aufgabe für die Theologie darstellt, andererseits zu erneuerten Gestalten des Glaubenslebens und des Kirche-Seins als Aufgabe der Pastoral führt. Auch wenn durch organisatorische Gegebenheiten – jeder Teilnehmer hatte nur wenige Minuten für eine thematische Entwicklung, und die Äußerungen standen für mehrere Tage inhaltlich unverbunden und disparat nebeneinander – zunächst wenige große Linien anzusehen waren, wurde die jeweilige Kontextualität des Verständnisses der Evangelisierung eindrucksvoll deutlich: Die Bischöfe aus Ländern mit muslimischer Majorität beispielsweise qualifizierten ihr Zeugnis als Dialog mit den sie umgebenden Religionen. In Ländern, in denen Christen benachteiligt, verfolgt oder unterdrückt werden, zeigte sich das Martyrium als Teil des Zeugnisses des Evangeliums. Die Teilnehmer der Synode erarbeiteten einen Text der Ermutigung und 52 Propositionen¹⁶.

Während es nach dem Wechsel im Pontifikat zunächst schien, als sei *Lumen fidei* eine Nachlese der Bischofssynode, zeigte sich mit dem Interview für die jesuitischen Zeitschriften und schließlich mit dem Schreiben *Evangelii gaudium*, dass der neue Papst die Evangelisierung tatsächlich als einen zentralen Akzent seines Pontifikats im Sinne einer missionarischen Erneuerung der Kirche versteht. Er ermutigt dazu, »die nötigen Maßnahmen zu ergreifen, um auf dem Weg einer pastoralen und missionarischen Neuausrichtung voranzuschreiten, der die Dinge nicht so belassen darf, wie sie sind« (EG 25). Gleichzeitig erinnert der Papst daran: »die Mission ist weder ein Geschäft noch ein unternehmerisches Projekt, sie ist keine humanitäre Organisation, keine Veranstaltung, um zu zählen, wie viele dank unserer Propaganda daran teilgenommen haben; es ist etwas viel Tieferes, das sich jeder Messung entzieht« (EG 279). Durch seine Gedankenführung, die neben Empathie auch eine gewisse Radikalität atmet, aber auch durch seine klare, einfache Sprache und durch die Offenheit seines Auftretens mit den damit verbundenen Zeichenhandlungen nimmt Franziskus einerseits bestimmte Linien des Konzils auf, korrigiert gleichzeitig manche eingeschliffenen Einseitigkeiten. Durch die häufigen Zitierungen von Texten nicht nur des Konzils und der lateinamerikanischen Tradition, sondern auch von *Evangelii nuntiandi* kann man den Eindruck gewinnen, dass die Verkündigung des derzeitigen Pontifex die Akzente der seit dem Konzil aufgezeigten Tradition etwas anders setzt, als es bei seinen beiden Vorgängern der Fall war. In jedem Falle besteht die Herausforderung, die Evangelisierung für die jeweiligen nationalen Kontexte fortzuschreiben und sie als Erneuerung zu verstehen, die mit einem neuen Denken (Metanoia), mit Abschied und Neuorientierung, mit De-Kontextualisierung und Re-Kontextualisierung verbunden ist. Ich sehe derzeit – und das gilt sicher nicht nur für Deutschland – verschiedene Richtungen des Missionarischen, die sich relativ holzschnittartig in zwei Kategorien einteilen lassen: Ein eher »defizienzorientiertes« Modell will »Gott zu denen bringen, die ihn (noch) nicht kennen«, und versteht Evangelisierung eher als eine an herkömmlichen und oft normativ verstandenen Glaubensinhalten und Praktiken orientierte Rückholungs- oder Neugewinnungsstrategie. Ein »Alteritätsmodell« hingegen versteht Kirche eher als Suchprozess des Evangeliums, das sich von Gott her je neu zeigt. Das heißt nicht, dass die Kirche aus Schrift und Tradition nichts mitbringen würde, vielmehr wird auf diesem Hintergrund die Botschaft des Evangeliums im Dialog mit dem Anderen für mich und für ihn je neu erfahrbar. Dieses

Modell macht Ernst mit dem Verständnis, dass Gott »ja nicht fern ist von jedem von uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir« (Apg 17,27f). In diesem – zugegeben stark vereinfachten – Schema werden viele Initiativen, die sich von der »Neuevangelisierung« her verstehen, sehr unterschiedlich akzentuiert: Sowohl die Veranstaltungen des »Jahres des Glaubens«, die Initiativen um den Katholischen Katechismus und seinen »kleinen Bruder«, den YouCat, der 2013 in Berlin stattgefundenen »Vorhof der Völker«, die Stadtmissionen, manche sich von der Neuevangelisierung her neu verstehende Bewegungen wie Nightfever, Gemeinschaft Emmanuel, Chemin neuf, Neukatechumenaler Weg oder Totus tuus Neuevangelisierung, charismatische Heilungsgottesdienste und Initiativen und Gründungen in Bistümern lassen sich von daher auf ihre Ziele und auf ihre pastorale Praxis befragen.

4 Evangelisierung in Deutschland – Akzentsetzungen

Nach dem Ende des »Katholischen Milieus« und der sog. Gemeindeftheologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich in Deutschland die gesellschaftlichen Bedingungen radikal verändert. Obwohl im Hintergrund des Denkens, Entscheidens und Handelns von Menschen in Kirche und Pastoral oft noch die Logiken aus diesen Zeiträumen steht, ist andererseits eine Suchbewegungen nach einer Gestalt von Kirche festzustellen, die am adäquatesten ihre Sendung erfüllen kann. Wir sind jedoch noch weit davon entfernt, das Evangelium als inneres Lebens- und Bauprinzip der kirchlichen Erneuerung in Breite grundzulegen und die entsprechenden Konsequenzen zu realisieren. Neue Gestalten von Glaube und Kirche und neue Haltungen zeichnen sich erst schemenhaft ab, es gibt Auseinandersetzungen über die Definitionshoheit des »Missionarischen«. Oft genug wird noch zu wenig danach gefragt, wie die Kirche dem Evangelium gemeinsam mit anderen auf die Spur kommen kann, in welcher Weise es kontextuell in den Kulturen – nicht nur ethnisch, sondern auch ästhetisch und werthaltungsorientiert verstanden – aufscheint. Es ist noch nicht ausgemacht, ob und wie wir wirklich in Richtung einer evangelisierenden Kirche gehen.

4.1 Sozialwissenschaftliche Kontexte

Die gesellschaftliche Situation in Deutschland ist gekennzeichnet durch verschiedene Prozesse der Modernisierung, die in ökonomischer, politischer, kultureller und ökologischer Weise tiefgreifende Transformationsprozesse darstellen. Derzeit zeigen beispielsweise Euro-Krise, NSA-Datenschutzskandal, Energiewende und die Diskussion um Migration und Freizügigkeit in Europa auch Grenzen von Fortschritt und Globalisierung auf. Durch den Umbau vieler Institutionen, Strukturen und den Wandel sozialer Ordnungen scheinen wir in einer Zeit des Systemwechsels zu stehen. Dazu gehören das Aushalten von paradoxalen Spannungen, die Anerkennung von differenzierten Bildungssystemen und Lebensformen und die Akzeptanz von Freisetzungprozessen, die auf dem Hintergrund von Humanisierungs- und Demokratisierungsprozessen eine Vervielfältigung

17 Danièle HERVIEU-LÉGER, *Pilger und Konvertiten*. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.

18 <http://www.religionsmonitor.de> (abgerufen 17.2.2014).

19 Sebastian MURKEN, *Was glaubt, wer nicht glaubt?* Religionspsychologische Überlegungen zum »Unglauben«, in: Steffen FÜHRDING / Peter ANTES (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2013, 133-150, 149.

weltanschaulicher Optionen erlauben. Religion und Kirche spielen in diesen Prozessen – gewollt oder ungewollt – Rollen als Problembeschleuniger, Kritiker, Lösungspotenzial, als Akteure und als bewusstseinsfördernde Kräfte. So sind für den Bereich von Religion, Glaube und Kirche einerseits deutliche Prozesse der Deinstitutionalisierung festzustellen. In religionssoziologischer Hinsicht weisen Kennzahlen zur formalen Zugehörigkeit zur Kirche, zu klassischen Frömmigkeitsformen, zu den Zugeständnissen an die Normativität kirchlicher Vollzüge und Inhalte nach unten. Andererseits ist ein Wandel des Religiösen zu beobachten, der sich einerseits auf der Ebene kreativer Neuaneignungen und Reinterpretationen wie auch auf der Ebene neureligiöser und spiritueller Experimentier-, Such- und Wanderbewegungen vollzieht. D. Hervieu-Léger kennzeichnet den Typus des modernen Glaubenden als »Pilger und Konvertiten«¹⁷, zeigt also die Situation der »spirituellen Wanderer« unter den Vorzeichen von Freiheitserfahrungen und Autonomie. Der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung¹⁸ verweist in bislang zwei großen Studien zum religiösen Wandel, dass mit dem Instrument des Zentralitätsindex, der Religion in fünf Dimensionen erfasst, rund 70 % der Menschen in Deutschland als mittel- oder hochreligiös bezeichnet werden können. Damit stellt sich die Frage, ob die viel beschworene Glaubenskrise nicht eher eine Kirchenkrise ist. Religionssoziologisch ist an dieser Stelle bedeutsam, zwischen *believing*, *belonging*, *behaviour* und *importance* zu unterscheiden: Menschen glauben (*believing*) auf eine bestimmte Weise, die allerdings nicht mehr unbedingt eine normative Mitgliedschaft in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft (*belonging*) beinhaltet. Noch einmal davon unterschieden ist, mit welcher Praxis sich Menschen religiös verhalten (*behaviour*) und welche Bedeutung (*importance*) Religion in ihrem biografischen Kontext einnimmt. So ist für viele Menschen beispielsweise die Ablehnung Gottes mit einem inneren Ringen verbunden. Daher ist von der so oft unterstellten Gleichsetzung von Religiosität, Glaube und Kirchlichkeit Abstand zu nehmen. »Ausgehend von der Frage, wie Menschen Sinn konstruieren, Kontingenz bewältigen und Kohärenz herstellen, muss es eher darum gehen, diese individuellen Sinnkonstruktionen mit ihren sozial determinierten Metaphern zu erfassen, zu verstehen und zu systematisieren.«¹⁹ Diese Differenzierungen sind nicht ganz neu: Es bleibt unklar, ob die Menschen zu früheren Zeiten in der Summe religiös oder religiöser waren als heute, es gab jedoch nicht so wie gegenwärtig die Möglichkeiten, sich seinen eigenen Weg auch außerhalb der kirchlichen Organisation und Institution zu suchen. Zumindest ist die mittelalterliche Christianitas, das sogenannte »christliche Abendland« im Sinne eines homogenen unhinterfragten religiös-kirchlichen Einheitsraumes, als ein Mythos des 19. Jahrhunderts entlarvt worden. In jedem Falle ist für die religiöse Orientierung in der Gegenwart eine wesentlich höhere Bedeutung der Erfahrungsdimension und der Biografieorientierung anzunehmen. Ebenso kann von einem Vorrang des Individuums vor der Vergemeinschaftung ausgegangen werden. Diese findet zwar – entgegen allen Egoismusvorwürfen – statt, jedoch unter anderen Vorzeichen: Es entstehen neue Sozialformen mit geringerem Institutionalisierungsgrad und kürzeren Zeitzyklen. Schließlich ist für die religiöse Lage in Deutschland noch auf die Veränderungen hinzuweisen, die aus Migrationseffekten entstehen. Einerseits bedeutet dies eine Internationalisierung des Christentums, andererseits eine stärkere Präsenz des Islam, was nicht nur die Frage nach der Pluralitätskompetenz der religiösen Kräfte in ihrem Zusammenspiel, sondern auch in religionsverfassungsrechtlicher Hinsicht neue Diskurse über die Rolle von Religion und der Religionsgemeinschaften auf dem Hintergrund einer zunehmend säkularen Gesellschaft in einem weltanschaulich neutralen Staat nach sich ziehen wird. Dies betrifft nicht nur das Feld des Religionsunterrichts und die Theologischen Fakultäten an staatlichen

Schulen bzw. Universitäten, sondern auch die derzeit wieder debattierte Ablösung von Staatsleistungen (Dotationen) sowie die gesellschaftliche Aushandlung von Praktiken und Stillen Zeiten im Rahmen der positiv wie negativ verstandenen Religionsfreiheit. Nicht verschwiegen werden darf in einer solchen Analyse auch die zunehmende Tendenz von restaurativen und fundamentalistischen Tendenzen in unterschiedlichen religiösen Orientierungen. Mit dem Versuch der Komplexitätsreduzierung ist eben auch der Fundamentalismus als ein Kind der Modernisierung anzusehen.

An dieser Stelle ist noch auf das Verständnis von Religiosität und Säkularität in ihrem Verhältnis zueinander einzugehen. Auch wenn man nicht – wie im Sinne der klassischen, heute fast kaum noch vertretenen Säkularisierungstheorie – Säkularisierung als einen eindimensionalen, unumkehrbaren Prozess verstehen will, bei dem das Säkulare als ausschließender Gegensatz das Religiöse ersetzt, so kommt man doch nicht umhin festzustellen, dass Säkularität im Sinne einer nichtreligiösen weltanschaulichen und lebenspraktischen Orientierung (religiöse Indifferenz) insbesondere in Deutschland bei Individuen und in den öffentlichen Institutionen und Diskursen immer weiter verbreitet ist. »Typisch für die säkularisierte Lebenswirklichkeit ist somit nicht eine dezidierte theistische oder agnostische Aussage, sondern die Abwesenheit des Fragens in dieser Richtung.«²⁰ Jedoch wird es darauf ankommen, die Vielfalt und die diversen Kombinationsformen von Religiosität und Säkularität wahrzunehmen und damit neu zu verstehen, wie sich in einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft Religion zeigt und die verschiedenen Akteure damit umgehen. In diesem Zusammenhang zeigt sich nicht zuletzt die Pluralität des Religiösen als Herausforderung für eine evangelisierende Kirche. Pluralisierung als ein Teilprozess der Modernisierung führt – zunächst als strukturelle verstanden – zu Ausdifferenzierung und Spezialisierung in gesellschaftlichen Feldern. Eine individuelle Pluralisierung, die eine Freisetzung des Individuums und Vermehrung der Handlungsoptionen meint, kann zusätzlich noch von einer kulturell-ästhetischen Pluralisierung unterschieden werden. Dies führt für das Religiöse, aber auch für das Christliche zu unterschiedlichen Intensitäten, Formaten und zeitlich-lebensgeschichtlichen Profilen. Auch das Phänomen der Konfessionslosigkeit ist in seiner Pluralität zu analysieren. So können von einem Atheismus mit expliziter Religions- und Kirchenkritik, der quantitativ gar nicht so weit verbreitet ist, wie mancher oft meint, Agnostizismus, Indifferenz, alternative Religiosität oder Religionssubstitute unterschieden werden. Derzeit rückt Säkularität in der religionssoziologischen und auch pastoraltheologischen Debatte als Ausgangspunkt einer möglichen neuen Erfahrung Gottes im Kontingenten²¹ neu in den Fokus. Wenn das Christentum als Inkarnationsreligion davon ausgeht, dass Gott sich in dieser Welt finden lässt, so bietet das Säkulare Möglichkeiten des Christentums, das Eigentliche des christlichen Kerygmas einer präsentischen Christologie neu zur Sprache zu bringen. Die Überlegungen von *Gaudium et Spes* führen dann dazu, unterschiedliche Lebenskulturen als Lernorte für neue Gestalten des Evangeliums zu begreifen. Es handelt sich dabei um eine Theologie der Gegenwart,

20 Peter ANTES, *Leben in einer total säkularisierten Welt*, in: Steffen FÜHRDING/Peter ANTES (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2013, 59–70, 64.

21 Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. auch Joachim SÖDER/Hubertus SCHÖNEMANN (Hg.), *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, Freiburg, 2013.

22 Michael N. EBERTZ, *Milieufremdigkeit und Milieutheologien*, in: KATH. ARBEITSSTELLE FÜR MISSIONARISCHE PASTORAL (Hg.), *Milieus fordern heraus. Pastoraltheologische Deutungen zum MDG-Milieuhandbuch*, Erfurt 2013, 35–56, 50.

23 Abschlussdokument der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida Nr. 479.

24 Das Konzil spricht in GS 44 davon, dass die angemessene Verkündigung (*praedicatio accomodata*) das Grundgesetz aller Evangelisation (*lex omnis evangelisationis*) sei.

nicht für die Gegenwart. M. Ebertz spricht mit Blick auf die verschiedenen Lebensstile, die in den sozialwissenschaftlichen Milieustudien beschrieben werden können, von den »untergründigen Theologien, die verdienen freigelegt zu werden, und die die versteinerten Sozial- und Denk-Verhältnisse in offizieller Theologie und Kirche, wenn nicht zum Tanzen, dann jedenfalls in Bewegung zu bringen vermögen.«²² Schließlich sei nur der Vollständigkeit halber angemerkt, dass Deutschland in religionssoziologischer Hinsicht sich in seinen beiden wiedervereinigten Teilen als sehr different darstellt. Die unterschiedlichen Bezugssysteme des Religiösen allgemein und die differierende Erfahrung von Kirche sowie das Maß der zur Verfügung stehenden Ressourcen insbesondere sind die Ursache dafür, dass sich hier auf absehbare Zeit auch die Fragen von Evangelisierung und missionarischer Kirche sehr spezifisch darstellen.

4.2 Pastoraltheologische Anmerkungen

Nach den vorangegangenen Überlegungen kann Evangelisierung in Deutschland nicht einfach eine großangelegte Strategie zur Rekrutierung oder Re-Christianisierung im Sinne der Sicherung eines geschichtlich gewachsenen sozialen Kirchensystems sein, sondern bedeutet unter den veränderten sozio-kulturellen Bedingungen der Gesellschaft im 21. Jahrhundert eine »Bewegung« der Erneuerung von Kirche und Pastoral als Wiedergewinnung ihrer Sendung: Gott in Jesus Christus mit anderen zu entdecken und zum Vorschein zu bringen, kurz: Das Evangelium zum Leuchten zu bringen. Diese Erneuerung kann biblisch als *Metanoia* (vgl. Röm 12,2), ein neues Denken gekennzeichnet werden und betrifft dann das Bewusstsein und damit Haltungen, Optionen und Handlungen, schließlich auch Strukturen einer erneuerten Sozialgestalt. Dabei hat Kirche davon auszugehen, dass sie schlechterdings nicht allein durch Akteure »entwickelt« werden kann, sondern Gott dies tut und die Kirche das entdecken darf und soll. Dem steht eine weit verbreitete Weiterverwertung des Bisherigen im Wege. Es gibt jedoch bestimmte kirchliche Sozialformen und Rituale, die wegen der Veränderung des Bewusstseins und der Lebensweisen nicht mehr verstanden werden. Es gibt Umgangsformen und Privilegierungen, die sich eingeschliffen haben, aber nicht so recht zu der evangelisierenden Dimension des kirchlichen Zeugnisses passen. Es gibt neue Erfahrungen, die für eine Deutung auf Gott hin offen sind, diese sogar brauchen. Neue Partizipationsmodelle, neue Verständnisse von Welt und Mensch lassen auf eine Entdeckungsreise gehen, wie das Evangelium in anderer Gestalt daherkommt und entschlüsselt werden will. Das Verständnis von Inkulturation als missionswissenschaftlichem Zentralbegriff, oft genug von den indigenen Volkskulturen der Länder des Südens her verstanden (»Volksfrömmigkeit«), weitet sich im Blick auf Werte und Haltungen, Bewusstsein, Gemeinschaftsformen und Lebenspraxis in den Lebenskulturen der Menschen in den industrialisierten und modernisierten Gesellschaften Westeuropas. Inkulturation ist immer ein reziproker Prozess, bei dem die Kirche selbst affiziert und beschenkt wird. »Durch die Inkulturation des Glaubens wird die Kirche mit neuen Ausdrucksformen und Werten bereichert. Sie kann auf diese Weise immer besser das Geheimnis Christi bekunden und feiern, den Glauben mit dem Leben verbinden.«²³ Was das für die Pastoral vor Ort bedeutet, ist angesichts der unterschiedlichen Lagen selbst innerhalb von Bistümern kontextabhängig zu entwickeln.²⁴ In jedem Falle wächst die Bedeutung des (Lebens- und Wort-) Zeugnisses der Getauften, der Stellenwert des Interesses für die Menschen »um uns herum« und offener Augen für deren Fragen, Sorgen und Freuden auf dem Hintergrund der Frohen Botschaft, was dann auch unweigerlich zu neuen Formaten des Kirche-Seins führt.

Auf diesem Hintergrund gewinnt Katechese – hier in einem umfassenderen Sinne als Glaubenskommunikation verstanden – neue Bedeutung. Es geht darum, wie die Glieder der Kirche mit anderen die Sendung Gottes neu hören und neu davon sprechen lernen. Der ehrliche Dialog mit den Natur- und Kulturwissenschaften, mit der populären Kultur (Film, Theater, Literatur, Musik, Architektur, Bildende Kunst usw.) führt bereits jetzt zu neuen Ausdrucksformen des Christusgeheimnisses, für die viele Menschen offen sind. Eine neue Elementarisierung und Konzentration auf den Kern des Mysteriums²⁵ ist geboten. »Eine missionarische Seelsorge ist nicht davon besessen, ohne Unterscheidung eine Menge von Lehren aufzudrängen. Eine missionarische Verkündigung konzentriert sich auf das Wesentliche, auf das Nötige. Das ist auch das, was am meisten anzieht, was das Herz glühen lässt – wie bei den Jüngern von Emmaus. Wir müssen also ein neues Gleichgewicht finden, sonst fällt auch das moralische Gebäude der Kirche wie ein Kartenhaus zusammen, droht, seine Frische und den Geschmack des Evangeliums zu verlieren. Die Verkündigung des Evangeliums muss einfacher sein, tief und ausstrahlend. Aus dieser Verkündigung fließen dann die moralischen Folgen.«²⁶ Eine Glaubenskommunikation, die sich im Sinne von Teilhabe und Teilgabe (*participatio*) von Lebens- und Glaubenserfahrung versteht, wandelt sich von einem instruktionstheoretischen Simplexkanal (Belehrung, Glaubens»information«) zu einem Verständnis eines gemeinsamen und gegenseitigen Bereicherns an unterschiedlichen und einander ergänzenden und interpretierenden Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben (Duplexkanal).²⁷ Angesichts der beschriebenen Individualisierungsprozesse wird in der Gegenwart immer mehr die Personalität des Menschen in ihrer biografischen Vergewisserung zum Ort und zum Medium seiner Gottesbegegnung. »Man muss immer die Person anschauen. Wir treten hier in das Geheimnis der Person ein. Gott begleitet die Menschen durch das Leben und wir müssen sie begleiten und ausgehen von ihrer Situation. Wir müssen sie mit Barmherzigkeit begleiten.«²⁸ Die Memoria der Geschichte Gottes mit mir, wie sie sich in der von mir erinnerten Biografie zeigt, geteilt mit anderen, wird zum Zeugnis. Die pastorale Herausforderung ist also, von der oft ausschließlichen Fixierung auf die »Glaubensweitergabe« an Kinder und Jugendliche im Rahmen der Vorbereitung auf Einzelsakramente²⁹ zu gemeinschaftlichen »Räumen« (durchaus im übertragenen Sinne zu verstehen) zu kommen, in denen der Glaube und das Leben zur Sprache kommen und mit-geteilt werden können. Dabei ist zukünftig den unterschiedlichen Erfordernissen deutlicher Rechnung zu tragen: Manch einer benötigt Erstverkündigung und Ersterfahrung des Glaubens im Sinne des Neugierig-Machens und Staunens, andere brauchen Einführung in den bereits anfanghaften Glauben. Hier dient der Katechumenat als Weg in seinen verschränkten Dimensionen von Verkündigung, liturgischer Feier und kirchlichem Leben nach wie vor als Paradigma, das aber in seiner grundsätzlichen Bedeutung auch für andere Lernprozesse des Glaubens offenbar noch nicht so recht fruchtbar geworden ist. Andere schließlich hungern nach Vertiefung des Glaubens als einem mystagogischen Prozess der

25 Papst Franziskus nennt dies das Kerygma im Unterschied zum Evangelium (EG 164f).

26 Franziskus Interview (Teil 1) http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details.html?k_beitrag=3906412 (abgerufen 17.2.2014).

27 Vgl. den Lernprozess Petri in Apg 10, »Wahrlich, jetzt verstehe ich ...«. Von hier aus wäre die Lehre vom *sensus fidelium* neu zu verstehen.

28 Franziskus Interview (Teil 1).

29 Der Sprachgebrauch von der »Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation« insinuiert, als ob die Erwachsenen bereits im Glauben fest stünden und gewissermaßen das Depositum fidei als Paket weitergeben würden.

30 Die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz stellte in einem Studientag am 9. Februar 2012 in Frankfurt dieses Thema in den Mittelpunkt.

31 <https://www.bibelwerk.de/lectio+divina.89122.html> (abgerufen am 21.2.2014).

32 Das Projekt Kirche findet Stadt (www.kirche-findet-stadt.de) zeigt dies besonders deutlich.

Erschließung ihrer Lebenserfahrungen vom Glauben her und umgekehrt. Hier ist neu auf Formen lebenslangen Lernens zu blicken und ein Sensorium für Formate und Gestalten der sog. Erwachsenenkatechese zu entwickeln.³⁰ Zu fragen ist, wie ein solch kontinuierliches Teilen des Glaubens in den Pfarreien und an den neuen Orten des Glaubens geschehen kann. Glaubenskurse, wenn sie nicht starr »angewendet«, sondern als Inspiration für ein gemeinsames Wachsen und Vertiefen im Glauben gestaltet werden, und ihr Beitrag zum Aufbau neuer Gemeinschaftsformen zeigen sich bereits seit Längerem als Ansätze. Wichtige Akzente evangelisierender Erneuerung sind in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Schrift und ein spezifischer Umgang mit ihr. Es ist auffallend, dass bei Aufbrüchen ein teilnehmer- und erfahrungsorientierter Umgang mit der Schrift eine große Rolle spielt. Formen des Bibel-Teilens (gospel sharing) und der Geistlichen Schriftlesung (lectio divina)³¹ nehmen die Schrift als Sprachschule des Glaubens neu an. Schließlich ist noch auf die Bedeutung von kleinen liturgischen Feierbausteinen einzugehen, in denen der Bezug von Leben und Gottesglauben deutlich wird. Mit solchen kleinen Feiern, die liturgische Grundfunktionen wie Dank, Bitte, Vertrauen, Klage einüben und als »Sakramentalien« zur Heiligung des Alltags beitragen, werden oft neue Lebenswenden vom christlichen Glauben her gestaltet und gedeutet. Hier ist eine größere Flexibilität und Kreativität zu wünschen.

Um der Gefahr einer einseitigen Betonung der Martyria im Prozess der Evangelisierung zu entgehen, wird sich eine missionarische Kirche, die die Bewegung Gottes zu den Menschen als Vorbild ihrer Sendung hat, an den Lebenssituationen, Fragen und Themen der Menschen orientieren. In Deutschland können derzeit neue Modelle des Kirche-Seins im Sozial- und Lebensraum beobachtet werden.³² Ob es die Einrichtung eines intergenerativen Zentrums in einer profanierten Kirche ist oder die Gründung einer Kooperative durch Christen und Nicht-Christen zum Betrieb eines Dorfladens als neuem Kommunikationszentrum eines ansonsten unterentwickelten Gemeinwesens: Kirche wird überall da neu erlebt, wo sie beginnt Not wahrzunehmen und zu lindern, für Gerechtigkeit und Menschenwürde einzutreten, das Leben und Zusammenleben der Menschen positiv zu gestalten, Kommunikation zu verbessern sowie Inklusion und Beteiligung zu fördern. Eine sozialraumorientierte Pastoral ist nicht neu, gewinnt jedoch unter den Vorzeichen einer missionarischen Kirche, die fragt, zu wem sie gesendet und für wen sie Kirche ist, erneut Bedeutung. Die Option für die Armen der lateinamerikanischen Kirche kann in diesem Zusammenhang für den Raum Deutschlands neu interpretiert werden.

Im Rahmen der missionarischen Erneuerung werden zunehmend ekklesiologische Überlegungen wichtig. Angesichts der Erfahrung, dass Kirche immer wieder neu gegründet werden muss, und angesichts der Tatsache, dass einstmals klare Grenzziehungen zwischen drinnen und draußen sich zunehmend verflüssigen, stellen sich die Fragen erneut, wer wo Kirche ist und was sich als Kirche Jesu Christi realisiert. Das Konzil selbst weist den Weg von einem cyprianischen Heils-Exklusivismus (extra ecclesiam nulla salus) hin zu der in GS 44 vertretenen Einsicht, »dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.« Die Teilnehmer bei der Erstkommunionkatechese und -feier oder an Heiligabend sollten nicht in Schwarz-Weiß-Manier als »die Fremden« gesehen werden, sondern als Menschen, die von Gott in irgendeiner Weise berührt und auf ihre Weise Suchende sind. Kirche könnte so als Raum und Angebot der Begleitung dieser Suchbewegung nach der neuen Darstellungsweise Gottes in unserer Welt Relevanz gewinnen. Gott selbst beruft und spricht den Menschen an, er weiß, auf welchen Wegen er Menschen zu sich führen kann. Vielleicht sind die Wege der Kirche solche, die anders sind, als wir sie uns vorstellen. Die Geschichte Israels und der jungen Kirche zeigt dies eindrücklich. Es besteht jedoch Anlass zur Sorge, dass in manchen

Kreisen das Modell der »Kleinen Herde« mit seiner marktauffälligen Unterscheidbarkeit, der zugegeben attraktiven inhaltlichen Klarheit in einem neuscholastischen Theoriedesign, der instruktionstheoretischen Klarheit und der Anmutung persönlicher Entschiedenheit wieder fröhliche Urständ feiert und der Abschied von der Volkskirche von denen begrüßt wird, die die Kirche als eigene *societas perfecta* verstehen und neue Grenzen und Trennungen aufrichten wollen. R. Bucher hat dies kürzlich einen »eliminatorschen Katholizismus«³³ genannt. Er gibt dieser Form keine Zukunft, sondern entfaltet als Alternative das Modell einer »situativen Katholizität«: »Wenn Katholizität der Kirche ihren universalen Heilsauftrag und die ihr geschenkte umfassende Heilsfülle meint, dann bedeutet dies, dass kein Ort, kein Ereignis von diesem universalen Heilsauftrag und dieser umfassenden Heilsfülle ausgeschlossen bleibt.«³⁴ Es geht also darum, die unterschiedlich Glaubenden ernst zu nehmen und sich von den diversen Materialisierungsgestalten des Evangeliums – letztlich von Gott – ergreifen zu lassen. T. Halík, der wie kein anderer den Dialog mit den Nichtglaubenden als fruchtbaren Lernprozess versteht, wirbt für eine weite Definition von Suchern als Glaubenden: »Das Ringen um die Katholizität der Kirche ist auch ein Ringen um ihre Offenheit und ihr Verständnis für diejenigen, ›die nicht mit uns gehen‹ – von den ›schlechten Katholiken‹ in den Vorsälen der kirchlichen Praxis über die ›Dissidenten‹ von rechts und von links, über die schwer einzuordnenden, ständig religiös Suchenden, über die Nikodemusse, die nur in der Nacht kommen, bis hin zu den ›anonymen Christen‹ und ›Sympathisanten‹ – jene, die sich selbst nicht als Christen bezeichnen, denen man allerdings nicht ein ›Samenkorn des Logos‹ absprechen kann, die der alten Tradition der Kirche nach in den Herzen aller ausgesät sind, die aufrichtig nach der Wahrheit suchen. Der Grundunterschied besteht heute nicht zwischen den ›Gläubigen‹ und den ›Nichtgläubigen‹ (oder jenen, die sich selbst als gläubig oder nichtgläubig ansehen), sondern zwischen den ›dwellers‹ (›heimisch Gewordenen‹) und ›seekers‹ (›Suchenden‹). Dies ist ein weiterer Grund für eine Revision des ›Säkularisierungsparadigmas‹ – nicht die Zahl Gläubiger nimmt ab, sondern die Zahl der ›dwellers‹. Die Zahlen sinken in beiden Lagern, die der ›seekers‹ nehmen zu. Das hat für die Seelsorge eine grundsätzliche Bedeutung. Bisher war diese nur auf die ›dwellers‹ eingestellt. Die Zukunft der Kirche hängt davon ab, inwieweit es ihr gelingt, die ›seekers‹ anzusprechen.«³⁵

Geist aus Erfahrungen der *Small Christian Communities* aus Afrika und Asien, der *Mixed Economy* und der *Fresh Expressions of Church* der anglikanischen Kirche, die sich nach dem Report *Mission-shaped-Church*³⁶ in einem Prozess der Gemeindepflanzungen befindet, zeigen sich derzeit Prozesse einer »Lokalen Kirchenentwicklung«.³⁷ Sie machen Ernst damit, dass Gott selbst Glauben schenkt und Kirche aufbaut. »Gemeindepflanzungen« sind in einer postmodernen Logik nicht Ableger des bereits Bestehenden, sondern

33 Rainer BUCHER, »Sie sind nicht mehr katholisch«. Lerneffekte eines eliminatorischen Katholizismus, in: ThPQ 161 (2013) 20–28.

34 Ebd. 27.

35 Tomáš HALÍK, *Ist die Kirche dem modernen Menschen treu?* In: KATH. ARBEITSSTELLE FÜR MISSIONARISCHE PASTORAL (Hg.), *euangel – Magazin für missionarische Pastoral*, 3 (2013). <http://www.euangel.de> (abgerufen 17.2.2014).

36 Graham CRAY (Hg.), *Mission-shaped Church*. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context, London 2004.

37 Vgl. das Themenheft »Lokale Kirchenentwicklung« KAMP (Hg.), *euangel* 2 (2013), <http://www.euangel.de> (abgerufen 17.2.2014).

38 Reinhart FEITER/Hadwig MÜLLER (Hg.), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof?* Stuttgart 2012.

39 Aparecida (2007) Nr. 3, vgl. *Evangelii gaudium* (2013) Nr. 119–121.

40 Jan LOFFELD, *Das andere Volk Gottes*. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral, Würzburg 2011.

41 Chen L.-Wen BAUMANN, *Eine neue Art und Weise Kirche zu sein?* Chancen und Grenzen des ASIAPA-Programms in der Kirche Taiwans, Innsbruck 2005. »Eine Kirche, deren Leitbild Partizipation heißt, braucht einen bestimmten, von allen gelebten Führungsstil, dessen Eigenschaften unter anderem als anteiligend, anteilnehmend, animierend, inspirierend, befähigend, ermutigend, dienend, in jedem Fall als nicht-dominierend beschrieben wird.«

stellen neue, oft ungewohnte Formate kirchlicher Gemeinschaft dar. Sie bedeuten nicht eine Fortführung der herkömmlichen Gemeindeftheologie mit der Übernahme von bestimmten Aufgaben im viel diskutierten »Ehrenamt«, damit »der Laden läuft«. Vielmehr entwickelt sich auf einem erweiterten Verständnis vom Volk Gottes, das die herkömmliche (Professionalisierungs-) Hierarchie mit der Delegation von Aufgaben von Priestern als den »eigentlich pastoral Handelnden« über hauptberufliche Mitarbeiter zu den sogenannten »Ehrenamtlichen« überwunden hat, eine fundamental andere Perspektive: ein systemischer Blick auf die vielfältig Beteiligten der missionarischen Kommunikation. Kirche wird sich anders darstellen, wenn sie die Charismen der Getauften (und der Nicht-Getauften) ernst nimmt, dafür Raum gibt und von daher ihre Aufbauorganisation neu entwirft. Berufen zur Evangelisierung und damit zur Darstellung und Entdeckungshilfe von Gottes Wirken sind Menschen, die das Geheimnis Gottes in Jesus Christus in ihrer Lebensgeschichte, ihren Beziehungen, ihrem Lebensumfeld realisieren und zum Vorschein zu bringen suchen.

In der Pastoral in Deutschland haben wir dies bislang noch nicht ausreichend realisiert: Im Bistum Poitiers³⁸ geht es eben nicht um eine Gemeindeleitung durch Laien, die den Karren notdürftig weiterführen, weil es immer weniger Priester gibt. Es geht nicht einmal um Delegation von Verantwortung, sondern um Partizipation (Teilhabe, Teilgabe und Teilnahme) an der Sendung der Kirche, um die eigentliche Würde und Verantwortlichkeit der Getauften. »Wir alle in der Kirche sind berufen, Jünger und Missionare zu werden.«³⁹ Und wenn man die *Delegados de la palabra* in Honduras lediglich mit »Leiter von Wortgottesdiensten« übersetzt, dann ist das auch nur eine trockene und – typisch deutsch – an Aufgaben und Kompetenzen orientierte Funktion. In Honduras sind sie viel mehr: Impulsgeber der lebendigen Verkündigung der Menschen in den Orten, Katechisten, Motivatoren für das Gospel Sharing, das Teilen von Schrift und Glaubenserfahrung, und Motivatoren für einen Gottesdienst, der das Leben mit der Verheißung Gottes, wie sie sich aus der Tradition der Schrift erschließt, in Verbindung bringt und beides wechselseitig deutet. Amtliche Verkündigung, Dienste und Ämter in der Kirche stehen somit im Dienst der lebendigen Gottessuche und Gottesdarstellung des gesamten Gottesvolkes, das man sich nicht zu eng vorstellen darf.⁴⁰ Das bringt neue Rollen von Hauptberuflichen und ein neues Verständnis der Freiwilligen-Dienste mit sich. Der Priester wird zum *prêtre modérateur* oder *animateur*, zum Ermutiger, Befähiger (*facilitator*), Ermöglicher (*enabler*), Geburtshelfer und Begleiter.⁴¹ Orientierung an den Charismen ist eben nicht der enge Trichter dessen, was manche für das Weiter-Organisieren der herkömmlichen Einrichtungen und Prozesse »gebrauchen«, sondern Offenheit für neue Gaben, die die Kirche in Institutionen und Abläufen künftig anders konfigurieren und strukturieren werden, ein neues universales Verständnis von Sendung der Vielen. Lokale Kirchenentwicklung zeigt, dass von Gott her Kirche in Hinordnung zum lebendigen Christus vielfältig wächst und sich entwickelt. Eine missionarische Kirche wird solche Wachstumsbewegungen als Kirchenentwicklung von Gott her lesen und unterstützen lernen. Sie wird sich weniger als Verwaltung eines Vereins mit seinen Mitgliedern zeigen, sondern den Blick weiten für die Menschen, die nicht zum »Klub« gehören. Die aber etwas beizutragen haben für die Frohe Botschaft vom nahe gekommenen Gott, der für das Leben der Menschen Relevanz hat. Kirche wird eine Gemeinschaft von Gemeinschaften sein, partizipativ und integrierend, eine Kirche der Beteiligung im sozialen Lebensraum als Kirche in der Nachbarschaft. Eine evangelisierende Kirche ist eine, die zu ihrer ureigenen Sendung und Bestimmung kommt, indem sie nicht mehr sich selbst in selbstreferentieller Weise in den Mittelpunkt stellt (*ecclesia triumphans*) sondern Möglichkeiten der Relecture der Gestalten der Christuswirklichkeit eröffnet und anbietet, die in dieser Welt anzutreffen sind. Das ist eine Kirche, die das Leben in den Blick nimmt und

von dorthier enthüllt, aufdeckt, übersetzt, also den Menschen die Wirklichkeit Jesu Christi erschließen hilft. Von daher gewinnt auch die Debatte um die Milieuorientierung mit den Ergebnissen der Lebensweltforschung (SINUS-Milieus) neue Bedeutung: Es geht angesichts sozialer Differenzierungsprozesse nicht um eine immer weitere Ausdifferenzierung der Pastoral für möglichst viele Menschen als »Empfänger« unserer Botschaft bei immer weniger werdenden Ressourcen. Die Brisanz einer milieusensiblen Pastoral liegt vielmehr umgekehrt darin, von den Milieus her das Evangelium neu zu buchstabieren, und so aus einer Pastoral des Angebots und des Erreichens-Wollens eine Pastoral des Lernens werden zu lassen.

An dieser Stelle soll noch ein Wort zu den Großen Pastoralen Räumen stehen, die in den deutschen Bistümern in unterschiedlichen rechtlichen Formaten (Groß-Pfarrei, Seelsorgeeinheit, Pfarreiengemeinschaft) fast überall entstehen. Bedauerlicherweise wird als Begründung für die großen Pastoralterritorien viel zu oft ein Mangel an Priestern, Finanzen und Gläubigen (meist in dieser Reihenfolge) genannt. Es kann aber nicht darum gehen, eine herkömmliche priesterzentrierte und liturgiefixierte (Betreuungs-)Pastoral nun auf größerem Territorium unverändert weiterzuführen. Das Territorium einer Pfarrei – kirchenrechtlich und verwaltungstechnisch umschrieben – markiert den »Verantwortungsbereich«, in den hinein Gott seine Kirche berufen hat, ihn zur Darstellung zu bringen und nach ihm auf die Suche zu gehen. Jedoch muss der Glaube vor Ort in überschaubaren Gemeinschaften gelebt werden. Das führt – recht verstanden – einerseits zu einer größeren Differenzierung und Profilierung verschiedener pastoraler Orte, indem neue Hot-Spots (und Prozesse) des Glaubens in den Blick kommen und als sich komplementär verstehende Knotenpunkte eines Netzwerkes gestaltet werden, wie etwa Kirchorte, Krankenhäuser, Kindertagesstätten, Hospizkreise, Bildungseinrichtung, Geistliche Gemeinschaften etc. Insofern bieten die Großen Pastoralen Räume gerade eine Chance, eine neue im beschriebenen Sinne evangelisierende Pastoral der Weite einzuüben, bei der es um das Wahrnehmen von christlicher Berufung, das Teilen von Verantwortung und das Wagen von Vertrauen geht. Dies bringt neue Rollen für Priester und andere hauptberufliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, für die Gläubigen große Herausforderungen, aber auch große Chancen mit sich. *Par-oikia*, woher das Wort »Pfarrei« kommt, wird so neu als ein Leben in und mit der Nachbarschaft, ein Leben »neben dem Haus« deutlich und qualifiziert dieses Inmitten-Sein als die eigentliche Berufung der Christen und der Kirche. »Es gilt also: Nähe und Weite statt Enge und Ferne!«⁴²

Zentrale Fragen auf dem Weg zu einer evangelisierten und evangelisierenden Kirche sind also:

- ◆ Wie lebt der Einzelne seinen Glauben, wie gibt er ihm Gestalt?
- ◆ Wie wird kirchliche Gemeinschaft gestaltet? Welche Inhalte, welche Formate, welche Art und Weise der Kommunikation wird dort gepflegt? Wie sehen die ästhetischen Rahmenbedingungen aus? Machen wir deutlich, dass wir nicht schon »alles« wissen, vielmehr selbst auf der Suche sind, mit anderen?
 - ◆ Welche Ziele verfolgen wir als Kirche? Wie verhalten sich Hauptziel und Teilziele zueinander? Welche Prioritäten haben wir, welche sind sinnvoll, welche werden wie nach außen kommuniziert?
 - ◆ Wer ist Kirche und wo und wie realisiert sie sich?
 - ◆ Wie kann sich die Kirche in ihren Strukturen, Prozessen, im Bewusstsein und in den konkreten Praktiken ihrer Glieder so erneuern, dass sie mit der Zielsetzung übereinstimmen?
 - ◆ Wie kann das Evangelium so kommuniziert (Sprache und Symbol) werden, dass es in Inhalt und Form (Ästhetik, Symbole, Gestaltung von Zeit und Raum) den Menschen im Herzen trifft und anspricht und so mit seinen tiefsten Themen und Fragen korrespondiert?

Schluss: Evangelisierung in Deutschland

Auch eine zahlenmäßig schrumpfende und gesellschaftlich nicht mehr den Ton angegebende Kirche kann so leben und handeln, dass sie Sakrament der von Gott her allen Menschen angebotenen Freundschaft ist. Vielleicht gewinnt eine »verbeulte Kirche« (EG 49), die aus Verslossenheit und Selbstbezüglichkeit ausbricht und sich neu auf die Suche nach den »Armen« als einem Ort für die Erkenntnis des Evangeliums macht, auch wieder neue Attraktivität und Glaubwürdigkeit. Evangelisierung ist weniger eine Handlungsstrategie, sondern vielmehr eine Haltung: Gottes Wirken im Leben der Menschen neu »wahr« zu nehmen und von daher die Realität von Evangelium, Glaube und Kirche zu entdecken und dies in der Struktur und in den Abläufen von Kirche zu materialisieren. Dazu gehört der Mut, Kirche anders und neu – vom Evangelium her – zu denken und zu gestalten. Der neue Papst ermutigt alle Glieder der Kirche und die Menschen guten Willens dazu, aufzubrechen und den Weg zu einer erneuerten und evangelisierten-evangelisierenden Kirche mitzugehen. »Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient« (EG 27). ◆

42 Christian BAUER, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken, in: Matthias SELLMANN (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft?* Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg/Basel/Wien 2013, 349-371, 352.

Papst Franziskus und seine geistlichen Quellen

Jesuitische Inspiration für die Neue Evangelisierung

von Hans Waldenfels SJ

Zusammenfassung

Die Namenswahl des neuen Papstes, der als erster Papst aus dem Jesuitenorden stammt, lässt nach den bleibenden Prägnanzen durch die Spiritualität seines Ordens fragen. Diese zeigt sich bereits in dem Wapen, das für ihn geschaffen worden ist, vor allem aber in seiner starken biblischen Verankerung und seiner Jesus-Orientierung und in seinem Bewusstsein, dass Glauben einen kämpferischen Einsatz bedeutet, folglich Entscheidungen fordert. Aus der Spiritualität der Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola stammen sein Wissen um die Unterscheidung der Geister, das *Sentire cum Ecclesia* und der unübersehbare missionarische Impuls, der nach radikalem Einsatz für das Heil der Menschen verlangt.

Schlüsselbegriffe

- Neu-Evangelisierung
- Papst Franziskus
- Jesuitische Inspirationen
- Unterscheidung der Geister
- Sentire in Ecclesia

Abstract

The new pope, while being a member of the Society of Jesus, chose the name of St. Francis of Assisi. This fact calls for an inquiry into his Jesuit characteristics. The shield which was created for him already identifies him as a Jesuit. His spiritual life is deeply rooted in Holy Scripture and the life of Jesus. Faith for him is a battle which calls for decisions. The spirituality of the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola leads him to a profound knowledge of the discernment of spirits, a deep sense of *sentire cum ecclesia*, and creates an unsurpassed missionary impulse which demands a radical engagement in the salvation of human beings.

Keywords

- New evangelization
- Pope Francis
- Jesuit inspirations
- Discernment of spirits
- Sentire in Ecclesia

Sumario

El nombre del nuevo papa, que es también el primero procedente de la Compañía de Jesús, despierta la pregunta sobre la influencia fundamental de la espiritualidad de su orden. Esta se muestra en el escudo creado para el papa, pero sobre todo en su fuerte enraizamiento bíblico, en su orientación a Jesús y en su convencimiento de que la fe significa también lucha y exige por lo tanto decisiones. De la espiritualidad de los « Ejercicios espirituales » de San Ignacio de Loyola proceden su conocimiento del discernimiento espiritual, el *Sentire cum Ecclesia* y el evidente impulso misionero, que exige un compromiso radical por la salvación de los hombres.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización
- Papa Francisco
- Inspiraciones jesuítica
- Discernimiento espiritual
- Sentire in Ecclesia

1 Eine Überraschung

Die Papstwahl am 13. März 2013 war voller Überraschungen: Erstmals wurde ein Lateinamerikaner zum Papst gewählt, erstmals seit langer Zeit ein Ordensmann, erstmals überhaupt ein Jesuit, und dieser nahm den Namen eines anderen Ordensgründers an. Jorge Mario Bergoglio aus Argentinien wählte den Namen des Franziskus von Assisi und nannte sich »Franziskus«, und auch das geschah zum ersten Mal¹.

Angesichts der vordergründigen Unübersichtlichkeit ist es angebracht, nach den geistlichen Quellen seines Lebens zu fragen und diese mit seinem Verständnis von Evan-

gelisierung zu verbinden. Denn unbestritten ist Evangelisierung die zentrale Aufgabe seines Lebens. Doch gleich hier ist anzumerken: Das Attribut »neu« wird zwar heutzutage gerne der »Evangelisierung« beigegeben; bei Papst Franziskus habe ich aber zwar vieles über die Evangelisierung gefunden², doch die Steigerung: »neue Evangelisierung« kommt höchstens marginal vor³. Dieser Sprachgebrauch ist seit der Spätzeit Benedikts XVI. und der von ihm einberufenen Bischofssynode 2012 aufgekommen, weil in den knapp 30 Jahren seit *Evangelii nuntiandi* die Evangelisierung in Europa keinen wirklichen Aufschwung genommen, sondern die Kirche in ihrem Bestand und ihrem Einfluss eher weiter verloren hat. Ob freilich ein neuer Begriff fähig ist, einer Sache neuen Schwung zu verleihen, die unbestritten zum Wesen christlicher Selbstverwirklichung gehört, ist mehr als fragwürdig.

Nun geht es im Folgenden nicht zunächst darum, wie Papst Franziskus die Evangelisierung sieht, sondern woraus er lebt. Weil er den Namen »Franziskus« gewählt hat, stellt sich die Frage, ob und wie sich in seinem Denken und Handeln die Inspiration seines Ordens widerspiegelt oder ob er nicht vielleicht mit diesem Namen eher von seinem Orden abrückt. Das ist definitiv nicht der Fall. Glücklicherweise gibt es schon in dem, was wir bislang von ihm wissen, hinreichende Spuren und Hinweise, die eine Antwort ermöglichen. Diese haben aber inzwischen eine eingehende Bestätigung in einem Interview gefunden, das Papst Franziskus im August 2013 – stellvertretend für zahlreiche andere Jesuitenzeitschriften in der ganzen Welt – dem Chefredakteur der römischen Jesuitenzeitschrift *Civiltà Cattolica*, P. Antonio Spadaro, gegeben hat und das von den *Stimmen der Zeit* in deutscher Sprache veröffentlicht wurde und jetzt als kleines Buch mit einer Einführung von Andreas R. Batlogg erschienen ist⁴. Die Verankerung in der Gesellschaft Jesu ist dabei nicht mehr zu übersehen.

2 Das Wappen

Ein guter Einstieg ist ein Blick auf sein Wappen. Schon dessen Gestaltung enthält einen deutlichen Hinweis auf seine Herkunft und ein klares Bekenntnis zu seinem Orden. Das Wappenschild zeigt auf tiefblauem Grund das Emblem der Gesellschaft Jesu: eine goldene Sonne mit dem verkürzten Jesusmonogramm: IHS, durchzogen von einem Kreuz, an dessen Ende drei Nägel, außerdem einen Stern und eine Blüte, die als Symbole für Maria und Joseph stehen und die Gesamtsymbolik zu einem Hinweis auf die heilige Familie machen. Der blaue Untergrund erhält zumeist eine doppelte Deutung. Einmal gilt er als Farbe der Gottesmutter, dann als Verweis auf die argentinische Heimat des Papstes, deren Flagge übrigens wie das Jesuitenemblem in der Mitte eine strahlende Sonne zeigt – Erinnerung an die Inka-Mythologie. Neu ist in diesem päpstlichen Wappen die Hinzufügung des bischöflichen Wahlspruchs: »*Miserando atque eligendo*«, der Beda Venerabilis zugeschrieben wird: »Durch Erbarmen und Erwählung«.

Das ursprünglich der griechischen Schreibweise entlehnte gekürzte Jesus-Monogramm, das im Laufe der Zeit verschiedene Ausdeutungen erfahren hat, ist seit den Tagen des

1 Vgl. Andreas R. BATLOGG, Ein Name als Programm: Papst Franziskus, in: Andreas R. BATLOGG/Niklaus KÜSTER, *Franziskus. Der neue Papst und sein Vorbild*, München 2013, 13–23.

2 Vgl. dazu Hans WALDENFELS, Neuevangelisierung unter Papst Franziskus, in: *Ordenskorrespondenz* 54 (2013).

3 In der Botschaft zum Weltmissionssonntag 2013, Nr. 4 (= Kirchliches Amtsblatt Bistum Essen 56 [4.10.2013], 96) heißt es: »Außerdem geschieht es nicht selten, dass Getaufte Lebensentscheidungen treffen, die sie vom Glauben entfernen und dazu führen, dass sie einer ›neuen Evangelisierung‹ bedürfen.«

4 Vgl. Antonio SPADARO, *Das Interview mit Papst Franziskus*, Freiburg 2013.

heiligen Ignatius in Gebrauch und Ausdruck der bewussten Zugesellung der Mitglieder der *Societas Jesu* zum Schicksal Jesu und seiner Nachfolge. Mit der Einfügung dieses Monogramms in sein Wappen bekennt sich der Papst einmal zum menschengewordenen Gottessohn, zugleich aber auch bleibend zu der Ordensgemeinschaft, in die er 1958 21jährig eingetreten ist und an die er sich mit 32 Jahren 1973 durch die Ablegung der feierlichen Professgelübde für sein Leben gebunden hat. Schon kurz danach 1974/5 nahm er als Provinzial der argentinischen Provinz an der 32. Generalkongregation teil, die in Rom unter dem damaligen Generaloberen Pedro Arrupe sich mit den Antworten der Gesellschaft Jesu auf die Anforderungen unserer Zeit befasste. Wegweisende Dekrete formulierten die Sendung des Ordens heute, seinen Einsatz für den Glauben und die Gerechtigkeit sowie den Ruf nach Inkulturation des christlichen Glaubens und Lebens.

Ein deutliches Zeichen seiner inneren Verankerung in der Gesellschaft Jesu setzte Papst Franziskus am 31. Juli 2013, dem Fest des heiligen Ignatius. An diesem Tag im ersten Jahr seines Pontifikats besuchte er die römische Kirche Il Gesù mit dem Grab des Gründers, der Armreliquie des heiligen Franz Xaver, dem Gnadenbild der Madonna della Strada und dem Grab von P. Arrupe. Franz Xaver und Pedro Arrupe erwähnte der Papst dann ausdrücklich in der Predigt des Festgottesdienstes.

Die Predigt begann mit einem Hinweis auf das Monogramm. Papst Franziskus deutete es auf folgende Weise von einer lateinischen Version her⁵:

»Das Zeichen von uns Jesuiten ist ein Monogramm, das Akronym für ›*Iesus Hominum Salvator*‹ (IHS). Jeder von euch wird mir sagen: Das wissen wir sehr wohl! Aber dieses Zeichen erinnert uns ständig an etwas, was wir nie vergessen dürfen: die Zentralität Christi für jeden von uns und die gesamte Gesellschaft Jesu, von der der heilige Ignatius wollte, dass sie mit dem Namen Jesu benannt werde, um ihren Bezugspunkt zu zeigen. Im Übrigen stellt er uns von Beginn der Geistlichen Übungen an vor unseren Herrn Jesus Christus, vor unseren Schöpfer und Erlöser (Exerzitienbuch = EB Nr. 5). Das bringt uns Jesuiten und die ganze Gesellschaft dazu, ›dezentral‹ zu sein, vor dem immer größeren Christus zu stehen, dem ›*Deus semper maior*‹ (= dem immer größeren Gott), ›*intimior intimo meo*‹ (= innerlicher als mein Innerstes), der uns immer aus uns selbst herausführt, in eine *Kenosis*, ein ›Herausgehen aus der Eigenliebe, dem Eigenwillen und Eigeninteresse‹ (EB Nr. 189)«.

Die »Dezentralität« des Jesuiten betont der Papst sehr ausdrücklich erneut in seinem Interview mit P. Antonio Spadaro:

»Die Gesellschaft Jesu ist eine Institution, die sich in Spannung, immer radikal in Spannung befindet. Der Jesuit ist dezentriert: Die Gesellschaft Jesu in sich selbst ist dezentriert. Ihr Zentrum ist Christus und seine Kirche. Also: Wenn die Gesellschaft Jesu Christus und die Kirche als Mitte hat, besitzt sie zwei fundamentale Bezugspunkte für ihr Gleichgewicht, um an den Rändern der Gesellschaft zu leben. Wenn die Gesellschaft Jesu jedoch ihren Blick allzu sehr auf sich selbst richtet, stellt sie sich als sehr solide, gut gewappnete Struktur in den Mittelpunkt und läuft damit Gefahr, sich sicher und selbstgenügend zu fühlen. Die Gesellschaft Jesu muss immer den *Deus semper maior* vor sich haben, die Suche nach der immer größeren Ehre Gottes; sie muss vor sich haben die Kirche, die wahre Braut Christi unseres Herrn Christus des Königs, der uns gewinnt und dem wir unsere ganze Person und unser ganzes Schicksal aufopfern, obwohl wir nur unzureichende tönernerne

5 Ich benutze die von Radio Vatikan am 31.7.2013 veröffentlichte Übersetzung.

6 Interview (wie Anm. 4), 34f.; das folgende Zitat ebd. 39.

7 Vgl. Jorge M. BERGOGLIO – PAPST FRANZISKUS, *Offener Geist und gläubiges Herz*. Biblische Betrachtungen eines Seelsorgers, Freiburg 2013, 202f.

Gefäße sind. Diese Spannung führt uns ständig aus uns selbst heraus. Was die dezentrierte Gesellschaft wirklich stark macht, ist dann das zugleich väterliche und brüderliche Mittel der Gewissensrechenschaft, weil es ihr eben hilft, in die Sendung hinauszugehen.«⁶

Mit gutem Grund gehört zu den auffälligsten Unterschieden in der Bezeichnung des Jesuitenordens, dass Jesuiten nicht wie Benediktiner, Dominikaner oder auch Franziskaner sich nach ihrem Ordensgründer nennen, sondern in ihrem Namen die Hinordnung auf Jesus den Gekreuzigten zum Ausdruck bringen. Jesuiten wollen *socii Iesu*, Weggefährten Jesu, sein. Dass die Buchstaben IHS das Kreuz durchzieht und die Nägel auf die grausame Hinrichtung Jesu am Kreuz verweisen, macht die Bereitschaft zum Äußersten deutlich. Zu diesem entscheidenden Moment des Lebens Jesu bekennt sich der jetzige Papst immer wieder.

Die Bereitschaft zum Äußersten zeigte sich in seinem Leben schon darin, dass er, wie es von der ersten Stunde an bei Jesuiten üblich war, sich für den Einsatz in der Weltmission meldete. Die Bereitschaft, geografisch an die Ränder der Welt zu gehen, versinnbildeten in der Frühzeit der Gesellschaft Jesu Petrus Canisius (1521-1597), der in den Ländern der Reformation tätig wurde, und Franz Xaver (1506-1552), den es nach Asien, nach Indien, Südostasien, später nach Japan und am Ende des Lebens Richtung China zog – ein Ziel, das er bekanntlich nicht mehr erreichte; Franz Xaver starb im Angesicht des chinesischen Festlands. Jorge Bergoglio war es schon aus gesundheitlichen Gründen nicht vergönnt, ihm in dieser Sendung zu folgen. In seinem Interview fügt er einen anderen Jesuiten der ersten Stunde hinzu, Peter Faber (1506-1546); an ihm imponiert ihm:

»Der Dialog mit allen, auch mit den Fernstehenden und Gegnern, die schlichte Frömmigkeit, vielleicht eine gewisse Naivität, die unmittelbare Verfügbarkeit, seine aufmerksame innere Unterscheidung, die Tatsache, dass er ein Mann großer und starker Entscheidungen und zugleich fähig war, so sanftmütig, so sanftmütig zu sein [...]«

Papst Franziskus hat Peter Faber am 17. Dezember 2013, seinem eigenen Geburtstag, eher formlos in den Heiligenkalender eingefügt.

3 Die Quelle

Fragt man nach der Quelle seines spirituellen Lebens, wird man in seinem Betrachtungsbuch *Offener Geist und gläubiges Herz* fündig⁷. Das Buch gibt Einblick in sein Denken und seine Weise, mit biblischen Texten umzugehen und in deren Meditation einzuführen. Leider sind die Betrachtungsvorlagen nicht datiert und nennen auch nicht die jeweilige Zielgruppe. Das Buch ist in vier Blöcke eingeteilt. Der Erste Teil ist überschrieben mit »*Die Gespräche Jesu*«. Der Zweite Teil »*Das Offenbarwerden des Herrn*« dürfte einem Exerzitienkurs entstammen, den Bergoglio um das Fest Erscheinung des Herrn gehalten hat. Auch der Dritte Teil bildet eine Einheit im Blick auf »*Die Sendschreiben an die sieben Gemeinden*«, die uns in der Geheimen Offenbarung geschenkt sind.

Der Vierte Teil schließlich steht unter der aktuellen Überschrift »*Unser leibhaftiges Beten*« und verdeutlicht, dass die Begegnung mit dem fleischgewordenen Gottessohn selbst »fleischhaft«, »leibhaft«, im konkreten Leben sich ereignen muss, wenn das Beten echt und wahr sein soll. So fordert er einleitend, sehr nahe an der 32. Generalkongregation formuliert, »Denkweisen, Empfindungen und Handlungsweisen [...], die Folgendes beinhalten«:

- ♦ die Gerechtigkeit zu lieben und nach ihr so zu dürsten, wie man in der Wüste dürstet,
- ♦ den Reichtum, der der Armut eigen ist, höher zu schätzen als die Verelendung, die allen weltlichen Reichtum erst hervorbringt,

- ◆ das Herz in Sanftmut öffnen, anstatt es durch Aggression zu verhärten,
- ◆ den Frieden zu vermehren als einen Wert, der höher steht als jeder Krieg und als jede irenische Einstellung, die sich heraushält,
- ◆ den Mut zum reinen Blick zu haben, der einem reinen Herzen entspringt, und zu vermeiden, dass man dem gierigen Raub verfällt, der Schätze anhäuft (Mt 23,16ff). Und dies alles heißt konkret, uns in rechter Weise dem Fleisch zu nähern, das Hunger und Durst hat, dem Fleisch, das krank und verwundet ist, das sein Fehlverhalten im Gefängnis sühnt, das nichts zum Anziehen hat, das weiß, wie bitter es ist, wenn sich die Einsamkeit einfrisst, die von der Geringschätzung herrührt.«

Drei Dinge fallen auf:

◆ Die tiefste Quelle, aus der der Jesuit P. Bergoglio schöpft, ist die Heilige Schrift, in der er in einer Weise lebt, wie sie bei heutigen geistlichen Schriftstellern selten geworden ist. Da herrscht nicht an erster Stelle der historisch-kritische Blick, zu dem wir heute vielfach angeleitet sind, sondern das einfache Eintauchen in das, was einen in der Heiligen Schrift, und zwar in beiden Teilen, dem, was wir Christen das »Alte Testament« nennen, und dem Neuen Testament, anspricht. Bergoglio hört ganz offensichtlich in der Schrift, was Christenmenschen bei uns am Ende einer Lesung im Gottesdienst routiniert und gedankenlos bejahen: das »Wort des lebendigen Gottes«. Schriftbetrachtung ist für ihn eindeutig Begegnung mit dem lebendigen Gott.

◆ Es gibt in Bergoglios Buch keinen geistlichen Schriftsteller, der so häufig genannt wird wie der heilige Ignatius von Loyola, bei dem er eingehend in die Schule gegangen ist.

◆ Die Quelle, aus der Ignatius gelebt hat und Jesuiten leben, sind die *Geistlichen Übungen* oder *Exerzitien*. Auch wenn das, was Ignatius an sich erfahren und dann versucht hat weiterzugeben, heute in einem kleinen Buch vorliegt⁸, ist zu beachten, dass es nicht darum geht, das Büchlein zu lesen und zu studieren, sondern dass Übungen geübt, gemacht sein wollen.

In den Betrachtungen beginnt Bergoglio nicht mit eigenen Gedanken und Wahrnehmungen, vielmehr lässt er sich bewusst auf Gottes Wort und Jesu Leben ein und mündet in ein Gebet. In den Betrachtungen geht es immer um die Begegnung mit dem lebendigen Gott. Diese ereignet sich aber nicht weltentrückt, sondern »leibhaft«, in der konkreten Welt, in der wir »in unserem Fleisch« leben. In jesuitischer Sprache heißt das: »*in omnibus quaerere et invenire Deum* – in allen Dingen Gott suchen und finden«.

Das Leben aus der Quelle – letztlich aus Gott selbst – führt folglich zu einer eigenen Wahrnehmung der Welt und einem entsprechenden Weltverhalten. Weil aber weite Teile der heutigen Welt sich nicht nur – wie es auch früher geschehen ist – gegen Gott auflehnen, sondern Gott gar nicht mehr wahrnehmen, sodass er für sie abwesend ist und am Ende nicht mehr existiert, muss der Glaubende sich dieser Situation stellen. Papst Franziskus ruft deshalb dazu auf, sich kraft der Quelle, aus der Christen leben, hinauszuwagen, nicht allein geografisch an die Grenzen der Erde, sondern vor allem an die existentiellen Ränder menschlichen Lebens. So heißt es in seiner Ansprache vor dem Konklave:

»(Die Kirche) ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz:

⁸ Wir zitieren die Exerzitien nach der Übersetzung von Peter KNAUER mit den angegebenen Nummern; vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe*. Bd. II. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übersetzt von Peter KNAUER, Würzburg 1998.

⁹ Zitiert nach Michael HESEMANN, *Papst Franziskus. Das Vermächtnis Benedikts XVI. und die Zukunft der Kirche*, München 2013, 26.

¹⁰ Vgl. dazu Jorge BERGOGLIO, *Offener Geist* (wie Anm. 7), 82–93 (Sünde), 86–93 (Versuchung);

DERS./Abraham SKORKA, *Über Himmel und Erde*, München 2013, 23–26 (Teufel), 79–82 (Schuld).

¹¹ Jorge BERGOGLIO, *Offener Geist* (wie Anm. 7), 42.

die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends.«⁹

Hinausgehen kann aber nur, wer zuvor drinnen ist, anders gesagt: wer mit der Quelle – mit Gott in Christus – verbunden ist. Deshalb fordert Papst Franziskus von seinen Mitbrüdern, dass sie »dezentriert«, das heißt: nicht auf sich selbst konzentriert und um sich selbst kreisend, leben. Dasselbe fordert er von der ganzen Kirche, nicht »autoreferencial«, »auf sich selbst bezogen« zu leben, sondern aus sich herauszugehen und das Evangelium in die Welt zu tragen.

Das Herausgehen aus sich selbst vollzieht sich dann in doppelter Hinsicht: Der Einzelne muss ständig aus sich herausgehen zu Gott als dem Quell und der Mitte des Lebens hin, doch in der Nachfolge Jesu ist dieses Herausgehen im Sinne göttlicher *Kenosis* zugleich ein Herausgehen zum Anderen hin. Es ist dieses doppelte Herausgehen nichts anderes als die konkrete Übersetzung des Doppelgebots der Liebe zu Gott und den Menschen im alltäglichen konkreten Leben.

4 »Unser Glaube ist Kampf«

Bei aller Sympathie, die dem neuen Papst weithin entgegengebracht wird, muss manches von dem, was er sagt, in den Ohren vieler Zeitgenossen fremd klingen, wenn sie ihm wirklich zuhören. Es fällt auf, mit welcher Selbstverständlichkeit er von Sünde und Teufel spricht¹⁰. Gegen den Trend bei uns gebraucht er in einer Zeit, in der die meisten Menschen nach friedvollem Umgang verlangen und das Wort »Dialog« inflatorisch den innerkirchlichen Diskurs beherrscht, das Wort »Kampf«. Im Anschluss an Ignatius und die ersten Jesuiten formuliert er als Antwort auf den »Entwurf der bösen Geister«:

»Unser Glaube ist Kampf«.¹¹

Damit reiht er sich in die »*militia*«, den Kriegsdienst ein, wie die ignatianische Spiritualität ursprünglich die Ernsthaftigkeit des Einsatzes für die Sache Gottes beschrieben hat. Ignatius war aus dem normalen Kriegseinsatz in den spirituellen Kampf hinübergewechselt und hat den militanten Sprachgebrauch in die Exerzitien eingetragen. In seiner Predigt in Il Gesù erinnert Papst Franziskus an die Exerzitienbetrachtung der 2. Woche über den Ruf des Königs zum Krieg für das Reich Jesu Christi (EB 91-98), der seine Fortsetzung findet in der Besinnung auf die »*Zwei Banner*«, unter denen sich die Nachfolger Jesu und Luzifers, des »Todfeinds der menschlichen Natur«, sammeln (EB 136-147).

Die Liturgie des Ignatiusfestes beweist aber, dass der Krieg spirituell keine spätmittelalterliche bzw. frühneuzeitliche Erfindung des heiligen Ignatius ist, sondern dass dieser damit voll und ganz in der Nachfolge Jesu steht, wie sie biblisch vermittelt wird. Der Komunionvers im Anschluss an Lk 12,40 lautet:

»So spricht der Herr:

Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen.

Wie froh wäre ich, es würde schon brennen.«

Und als Evangelium könnte der volle Text der Perikope genommen werden, in der es dann weiter heißt:

»Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen?

Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung.

Denn von nun an wird es so sein:

Wenn fünf Menschen im gleichen Haus leben,

wird Zwietracht herrschen:

Drei werden gegen zwei stehen und zwei gegen drei,
 der Vater gegen den Sohn, und der Sohn gegen den Vater,
 die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter,
 die Schwiegermutter gegen ihre Schwiegertochter,
 und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter.« (Lk 12,51-53)

Worte dieser Art sind heute nur noch verständlich, wenn man sich auf moralische Fragestellungen einlässt und die Frage nach Gut und Böse nicht mit allen möglichen Entschuldigungsmechanismen soziologischer oder psychologischer Art auflöst und die Einladung zu eigenverantwortlichem Handeln des Menschen und damit zu eigener Entscheidung überspielt.

Im Beschluss der Würzburger Synode *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit* 1.4 hieß es vor knapp dreißig Jahren noch:

»Dieses Bekenntnis unserer Hoffnung trifft auf eine Gesellschaft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht. Christentum widersteht mit seiner Rede von Sünde und Schuld einem heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ›den anderen‹ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu. Die Geschichte unserer Freiheit erscheint zwiespältig, sie wirkt wie halbiert. Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im Übrigen aber kultivieren wir die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte.«¹²

Beachtet man, dass bei der Abfassung dieses Glaubensbekenntnisses befreiungstheologische Impulse Lateinamerikas mitgewirkt haben, ist der Abstand zur Sprache von P. Bergoglio – Papst Franziskus nicht so groß; groß wird er für den, der mit Erschrecken wahrnimmt, wie weit wir uns in den vergangenen Jahrzehnten in Europa, zumal in Deutschland von den Einsichten und Beschlüssen der nachkonziliaren Kirche entfernt haben. Für Papst Franziskus befindet sich der Mensch in seiner Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit ganz selbstverständlich ständig in einer Entscheidungssituation vor Gott und den Menschen. Biblisch-theologische Begriffe wie Versuchung, Sünde und der Teufel als die den einzelnen Menschen überwältigende Macht und Einladung zum Bösen gehören zu seinem alltäglichen Vokabular¹³.

Was den Teufel angeht, fällt es ihm nicht ein, seine Existenz intellektuell zu diskutieren. Ihm ist klar, dass der einzelne Mensch sich gegen die anonymen Mächte moderner Beeinflussung, der medialen Meinungsbildung in ihrer psychologischen Gewalttätigkeit nur noch schwer zur Wehr setzen kann und sie ihn zu übermächtigen drohen. Wir brauchen nur an die aktuellen Diskussionen um die technischen Möglichkeiten einer fast vollständigen Überwachung und Kontrolle jedes individuellen Lebens zu denken, gegen die der Einzelne zwar in seiner Ohnmacht protestieren, gegen die er sich aber nicht wehren kann und die ihn

12 *Gemeinsame Synode der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland*. Offizielle Gesamtausgabe, I, Freiburg u. a. 1976, 93.

13 Eine gewisse Vertiefung findet der Gedanke in der kleinen Schrift von Jorge M. BERGOGLIO – PAPST FRANZISKUS, *Über die Selbstanklage*. Eine Meditation über das Gewissen, Freiburg 2013, die mit einer Einführung von Michael SIEVERNICH erschienen ist.

14 Interview (wie Anm. 4), 31f.; das folgende Zitat 35f.

daher nur noch ängstigen. Analog zu dem vielzitierten Sprichwort »*Homo homini lupus*« könnte man durchaus formulieren: »Der Mensch wird für den Menschen zum Dämon.«

In einer Weltgesellschaft, in der der Pluralismus zum universalen Milieu wird, lebt der einzelne Mensch immer weniger in Umgebungen, die von einer Denkweise, einer Religion und einer Kultur beherrscht werden, sondern zusammen mit Menschen unterschiedlicher Herkunft und Prägung. Das aber bedeutet: Der Einzelne muss sich immer wieder entscheiden. Entscheidungen aber setzen Unterscheidungen voraus. Kein Wunder, dass damit die ignatianische Einladung und Anregung zur *discretio spirituum*, zur Unterscheidung der Geister, ganz neue Aktualität gewinnt. Noch weniger verwundert es, dass in dem mehrfach genannten Interview die Unterscheidung einen breiten Raum einnimmt.

5 Unterscheidung der Geister

Gefragt, was es für ihn bedeute, dass er als erster Jesuit zum Bischof von Rom gewählt wurde, antwortet er mit Ausführungen zur Unterscheidung:

»Die Unterscheidung ist eines der Anliegen, die den heiligen Ignatius innerlich am meisten beschäftigt haben. Für ihn ist sie ein Kampfmittel, um den Herrn besser kennenzulernen und ihm aus nächster Nähe zu folgen. Mich hat immer eine Maxime betroffen gemacht, mit der die Vision des Ignatius beschrieben wird: *Non coerceri a maximo, sed contineri a minimo divinum est*. [Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch eingeschlossen sein im Kleinsten, das ist göttlich.] Über diesen Satz habe ich auch im Blick auf die Leitung, auf die Erfüllung des Amtes des Superiors viel nachgedacht: sich nicht vom größeren Raum einnehmen zu lassen, sondern imstande zu sein, im engsten Raum zu bleiben. Diese Tugend des Großen und des Kleinen ist die Großmut, die uns aus der Stellung, in der wir uns befinden, immer den Horizont sehen lässt, tagtäglich die großen und die kleinen Dinge mit einem großen und für Gott und für die anderen offenen Herzens zu erledigen. Das heißt: die kleinen Dinge wertzuschätzen innerhalb des großen Horizonts, jenes des Reiches Gottes.«¹⁴

An dieser Stelle wird der Papst sehr konkret, wenn er über den Umgang mit der Leitungsfunktion, auch über die Einstellung zu notwendigen Veränderungen und über Entscheidungen spricht, die gut bedacht und abgewogen sein sollten, für die man sich folglich Zeit nehmen muss. Was er über die Gesellschaft Jesu sagt, gilt dann auch ganz allgemein:

»Wenn man zuviel erklärt, besteht die Gefahr von Missverständnissen. Die Gesellschaft Jesu kann man nur in erzählerischer Form darstellen. Nur in der Erzählung kann man die Unterscheidung anstellen, nicht aber in der philosophischen oder theologischen Darlegung, wo man diskutieren kann. Der Stil der Gesellschaft Jesu ist nicht der Stil der Diskussion, sondern jener der Unterscheidung, die natürlich die Diskussion im Prozess voraussetzt. Das mystische Umfeld definiert nie seine Grenzen, vervollkommnet das Denken nicht. Der Jesuit muss immer ein Mensch von unabgeschlossenem, von offenem Denken sein.«

Mit der hier beschriebenen Einstellung hat der argentinische Papst seit Langem gelebt. Wie stark die Welt heute zusammenwächst, zeigt sich, wenn man auf die Kontexte des christlichen Glaubens achtet, die in den bislang vorliegenden Schriften des lateinamerikanischen Papstes zur Sprache kommen. Papst Franziskus stammt aus einer Weltstadt, die vor den gleichen Problemen steht wie die meisten Metropolen der Welt. Es ist anrührend zu beobachten, dass einer seiner vertrautesten Gesprächspartner und Freunde ein gläubiger Jude ist, der Rabbiner Abraham Skorka. Blättert man die Themen des Gesprächsbandes *Über Himmel und Erde* durch, geht es dort keineswegs um die Gemeinsamkeiten und

Differenzen zwischen Juden und Christen, also um interreligiöse Themen, sondern um Fragen, die offensichtlich die Menschen überall auf der Welt bewegen. Zwar beginnen die beiden mit Themen wie Gott und Teufel, Gebet und Schuld, aber dann geht es um Tod und Sterbehilfe, um Frauen, Abtreibung und Scheidung, um die »Ehe« – leider benutzt auch Bergoglio den Begriff »Ehe«¹⁵ – zwischen Personen gleichen Geschlechts¹⁶, Schule und Erziehung, Politik und Macht, Geld und Armut, um die politischen Konflikte im eigenen Land, in Lateinamerika, aber auch im Nahen Osten, um Kommunismus und Sozialismus, um die Religionen und deren Zukunft.

Zur Glaubenssituation bemerkt er im Kapitel über die Zukunft der Religionen:

»Wenn die christliche Gemeinschaft groß und zu einer weltlichen Macht werden möchte, läuft sie Gefahr, ihr religiöses Wesen zu verlieren. Das fürchte ich. Vielleicht kann man sagen, dass es heute weniger religiöse Menschen gibt, doch die Ruhelosigkeit ist groß, es gibt eine ernsthafte religiöse Suche. Es gibt auch eine Suche nach Gott in Bewegungen der Volksfrömmigkeit, was eine volkstümliche Art ist, das Religiöse zu leben. Zum Beispiel die Wallfahrt der Jugend nach Luján [der bedeutendste Wallfahrtsort Argentiniens – H. W.]. Für viele ist diese Wallfahrt das einzige Mal, dass sie eine Kirche betreten. [...] Möglicherweise gibt es weniger Menschen in den Kirchen, dafür gibt es eine größere Ernsthaftigkeit im Engagement. Die religiöse Suche ist nicht erloschen, sie ist weiter stark, vielleicht ein wenig orientierungslos außerhalb der institutionellen Strukturen. Meiner Einschätzung nach liegt die größte Herausforderung bei den religiösen Führern, die wissen müssen, wie sie diese Kraft lenken können.«¹⁷.

Das erfordert »subtile Führer, keine Charismatiker«. Entsprechend besteht Papst Franziskus in unserer Zeit auf einer angemessenen Vorbereitung. So sagt er:

»Die Fragen die wir uns im Zusammenhang mit unserer apostolischen Wirksamkeit stellen, sind heute schwieriger denn je zu beantworten und bergen die Gefahr, dass dieselben Probleme, die uns zur Treue anspornen, für uns zum Fallstrick werden. Diese Angelegenheit ist so wichtig, dass wir auf keinen Fall improvisieren dürfen. Und das gilt auch für die verschiedenen apostolischen Entscheidungen, die wir in unserem pastoralen Wirken treffen müssen. Als Paul VI. über den *Einsatz* derer sprach, die berufen sind, den Menschen unserer Zeit das Evangelium zu verkünden, hat er uns auf eine der offensichtlichsten Gegebenheiten unseres Lebens hingewiesen. Wir sind von Hoffnung erfüllt, aber gleichzeitig oft von Furcht und Angst niedergedrückt (*Evangelii*

¹⁵ Vgl. dazu Michael SIEVERNICH, Umcodierung der Ehe, in: *StZ* (10/2013), 649f.

¹⁶ An dieser Stelle bietet es sich an, auf eine Stelle des Interviews hinzuweisen, die in den Medien sogleich aufgegriffen wurde, aber auch schon für Irritationen gesorgt hat. In einem Abschnitt, der überschrieben ist »Die Kirche – ein Feldlazarett«, findet sich, nachdem der Papst zunächst gesagt hatte: »Wir müssen das Evangelium auf allen Straßen verkünden, die Frohe Botschaft vom Reich Gottes verkünden und – auch mit unserer Verkündigung – jede Form von Krankheit und Wunde pflegen« (Interview [wie Anm. 4], 49), und dann auf eine Aussage zur Homosexualität zurückkam, die er auf dem Rückflug von Rio de Janeiro gemacht hatte, eine wei-

tere Aussage über die Beichte einer Frau, die mit der Last der Abtreibung in den Beichtstuhl kommt:

»Was macht der Beichtvater?«
 »Wir können uns nicht nur mit der Frage um die Abtreibung befassen, mit homosexuellen Ehen, mit den Verhütungsmethoden. Das geht nicht. Ich habe nicht viel über diese Sachen gesprochen. Das wurde mir vorgeworfen. Aber wenn man davon spricht, muss man den Kontext beachten. Im Übrigen kennt man ja die Ansichten der Kirche, und ich bin ein Sohn der Kirche. Aber man muss nicht endlos davon sprechen.«

»Die Lehren der Kirche – dogmatische wie moralische – sind nicht alle gleichwertig. Eine missionarische Seelsorge ist nicht davon besessen, ohne Unterscheidung eine Menge von Lehren

aufzudrängen. Eine missionarische Verkündigung konzentriert sich auf das Wesentliche, auf das Nötige. Das ist auch das, was am meisten anzieht, was das Herz glühen lässt – wie bei den Jüngern von Emmaus. Wir müssen also ein neues Gleichgewicht finden, sonst fällt auch das moralische Gebäude der Kirche wie ein Kartenhaus zusammen, droht, seine Frische und den Geschmack des Evangeliums zu verlieren. Die Verkündigung des Evangeliums muss einfacher sein, tief und ausstrahlend. Aus dieser Verkündigung fließen dann die moralischen Folgen.«

»Wenn ich das sage, denke ich auch an unsere Predigt und die Inhalte der Predigten. Eine schöne Predigt, eine echte Predigt muss beginnen mit der ersten Verkündigung, mit der Bot-

nuntiandi 1). Selbst in unserem apostolischen Leben liegen Hoffnungen und Ängste eng beieinander – vor allem dann, wenn wir Entscheidungen fällen müssen, die die Art und Weise betreffen.«¹⁸

Wo immer aber Bergoglio von solchen Entscheidungen spricht, spürt man, wie im Hintergrund die Unterscheidungsregeln der ignatianischen Exerzitien durchscheinen. In der Freude sieht er die Gegenwart Christi. Deshalb sollte man nach »Trost« suchen, »nicht um seiner selbst willen, sondern weil er das Zeichen der Gegenwart des Herrn ist« (22). *Evangelii nuntiandi* und die Anstöße des heiligen Ignatius liegen für den geistlichen Begleiter P. Bergoglio sehr dicht beieinander. Leben aus der Gegenwart des Herrn ist der Ausgangspunkt aller Evangelisierung. Es ist die innere geistliche Situation, die Glaubwürdigkeit ausstrahlt und ihre Wirkung im pastoralen Tun entfaltet. Viel zu sehr sind ihm die Bedrohungen bewusst, denen auch Priester ausgesetzt sind.

In diesem Sinne warnt er vor Herzensträgheit (vgl. 30), vor Defätismus (35f.), auch vor einer vorzeitigen Trennung von Weizen und Spreu – »Die Strukturen der Welt sind nicht durch und durch sündhaft« (36). Auch warnt er davor, »die Werte des Verstandes über die des Herzens zu stellen« – »der Daseinszweck unseres Verstandes besteht darin, die Saat des Wortes in der Menschheit zu entdecken: die *Lógoi spermatikoi*« (37). »Der Priester gehört nicht sich selbst« (29).

6 »Sentire in Ecclesia«

Evangelisierung ist im christlichen Lebenskonzept von Papst Franziskus kein Sonderbereich neben anderen Lebensaufgaben. Ausdrücklich formuliert er: »Jesus gründet eine evangelisierte und zugleich evangelisierende Gemeinschaft« (47). Er erläutert das mit Zitaten aus *Evangelii nuntiandi* 13f., die in der Feststellung kulminieren:

»Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität« (48).

Was unter der Überschrift »*Unsere Berufung*« (44-53) ausgeführt wird, findet eine starke Konkretisierung in den Gründungskriterien, die Bergoglio bei Paul VI. im Hinblick auf die Basisgemeinschaften findet. Vieles darin erinnert an die Regeln »für das wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen«, das »*sentire in Ecclesia*«, Regeln, die sich in

schaft des Heils. Es gibt nichts Solideres, Tieferes, Festeres als diese Verkündigung. Dann muss eine Katechese kommen. Dann kann auch eine moralische Folgerung gezogen werden. Aber die Verkündigung der heilbringenden Liebe Gottes muss der moralischen und religiösen Verpflichtung vorausgehen. Heute scheint oft die umgekehrte Ordnung vorzuherrschen. Die Homilie ist der Maßstab, um Nähe und Fähigkeit der Begegnung zwischen Seelsorger und Volk zu messen. Wer predigt, muss das Herz seiner Gemeinschaft kennen, um zu sehen, wo die Frage nach Gott lebendig und heiß ist. Die evangelische Botschaft darf nicht auf einige Aspekte verkürzt werden. Auch wenn diese wichtig sind, können

sie nicht allein das Zentrum der Lehre Jesu zeigen.« (Ebd. 51f.)

Hier ist zu beachten:

- (1) Der Papst spricht in erster Linie als Seelsorger (für Beichtväter und Verkündiger), nicht als Moralthologe.
- (2) Er unterscheidet deutlich zwischen den (dogmatischen und moralischen) Lehren der Kirche und den betroffenen, leidenden und verwundeten Personen, die in der Seelsorge im Vordergrund stehen.
- (3) Er steht eindeutig zu den objektiv vorgetragenen Ansichten der Kirche (er ist »ein Sohn der Kirche«), fordert aber ein »neues Gleichgewicht« zwischen der konkreten Seelsorge am konkreten Menschen, der in einem bestimmten »Kontext« lebt, und der (abstrakten, d. h. vom konkreten Fall absehenden) Lehre.

(4) Daraus eine veränderte Einstellung gegenüber dem Schutz werden- den Lebens ableiten zu wollen, ist abwegig.

(5) Eine Verkündigung, die nicht aus der Mitte des Glaubens (»Botschaft des Heils« und »der heilbringenden Liebe Gottes«) erfolgt, nicht die »Frage nach Gott« stellt und die »evangelische Botschaft« verkürzt, verfehlt am Ende auch mit der Besprechung der »moralischen Folgerungen« ihr Ziel.

¹⁷ Vgl. Jorge BERGOGLIO, *Himmel* (wie Anm. 10), 240; der folgende Hinweis: 241.

¹⁸ Jorge BERGOGLIO, *Offener Geist* (wie Anm. 7), 33; weitere Seitenzahlen im Text aus diesem Buch.

den *Geistlichen Übungen* des Ignatius finden (EB Nr. 352-370)¹⁹. Die Kriterien, die Bergoglio im Anschluss an *Evangelii nuntiandi* 56 zitiert, sind folgende:

- »Die wichtigste Voraussetzung einer Gründung ist die Entstehung innerhalb der Kirche. Menschen, die in der Kirche verwurzelt und verankert sind: so will uns Jesus, Menschen, die
 - ◆ vom Wort Gottes her zu leben suchen und nicht einer politischen Polarisierung oder modischen Ideologien erliegen, wobei ihr großes menschliches Potential missbraucht würde;
 - ◆ die stets drohende Versuchung zu systematischer Kontestation und überzogener Kritik, die unter dem Vorwand der Echtheit und des Geistes der Zusammenarbeit erfolgen, klar meiden;
 - ◆ fest verbunden bleiben mit der Ortskirche, in die sie sich eingliedern, und mit der universalen Kirche, damit sie nicht der allzu bedrohlichen Gefahr erliegen, sich in sich selbst abzukapseln, dann sich selbst für die einzige echte Kirche Christi zu halten und schließlich die anderen kirchlichen Gemeinschaften zu verurteilen;
 - ◆ den Hirten, die der Herr seiner Kirche gibt, und dem Lehramt, das der Geist Christi diesen verliehen hat, aufrichtig verbunden zu bleiben;
 - ◆ sich niemals für den einzigen Adressaten oder Träger der Evangelisierung oder gar für den einzigen Hüter des Evangeliums halten, sondern im Wissen darum, dass die Kirche sehr viel weiter und vielfältig ist, innerlich annehmen, dass Kirche auch anders als durch sie Wirklichkeit wird,
 - ◆ täglich im missionarischen Geist und Eifer, in missionarischer Einsatzbereitschaft und Ausstrahlungskraft wachsen;
 - ◆ sich in allem dem Ganzen verpflichtet fühlen und niemals sektiererisch werden« (51).

Damit schließt sich der Kreis. Dass der neue Papst Franziskus wesentlich von der Spiritualität der Gesellschaft Jesu geprägt ist, zu der er sich aufgrund seiner Gelübde für sein Leben verbunden fühlt, ist nicht zu übersehen. Die *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius von Loyola mit ihren Bildern, dem Kriegsdienst im Namen des himmlischen Königs, der tiefen Verankerung im Schicksal Jesu, aber auch seiner Sendung in die Welt zu ihrem Heil, der immer neuen Einübung in die Entscheidung für ihn in einer zerrissenen, zerspaltenen Welt und der »Unterscheidung der Geister« – all das hat tiefe Spuren im Leben des Papstes hinterlassen, und sie zeigen sich in vielen Zeichen, die er gesetzt hat. Er ist gewiss kein vor allem reflektierender wissenschaftlicher Theologe, sondern ein Seelsorger, der sich zu den Rändern der Menschheit gesandt und gerufen sieht.

Die genannten Momente ignatianischer Spiritualität weisen aber alle miteinander über den Orden hinaus. Die letzte Aufreihung begann mit den Worten »vom Wort Gottes her leben«. Wenn etwas im Blick auf das, was wir von Papst Franziskus wissen und lesen, stimmt, ist es dies: Er lebt aus dem Wort Gottes. Man könnte auch sagen: aus dem Anfang des Johannesevangeliums:

19 Zum Thema »Mit der Kirche fühlen« äußert sich Papst Franziskus auch sehr ausführlich in seinem Interview. Zu beachten ist hier vor allem, wie sehr er auf dem Gottesvolk als Subjekt besteht und, wie es im Anschluss an die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* überfällig ist, auf die Unfehlbarkeit des Gottesvolkes (vgl. dazu Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 512-519) zu sprechen zu kommen »Das Volk ist das Subjekt. Und die Kirche ist das Volk Gottes auf dem

Weg der Geschichte mit seinen Freuden und Leiden. Fühlen mit der Kirche bedeutet für mich, in dieser Kirche zu sein. Und das Ganze der Gläubigen ist unfehlbar im Glauben. Es zeigt diese Unfehlbarkeit im Glauben durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes auf dem Weg. So verstehe ich heute das *Sentire cum Ecclesia*, von dem der heilige Ignatius spricht. Wenn der Dialog der Gläubigen mit dem Bischof und dem Papst auf diesem Weg geht und loyal ist, dann hat er den Beistand des Heiligen

Geistes. Es ist also kein Fühlen, das sich auf die Theologen bezieht.«

Und weiter:

»Es ist wie bei Maria. Wenn man wissen will, wer sie ist, fragt man die Theologen. Wenn man wissen will, wie man sie liebt, muss man das Volk fragen. Ihrerseits liebt Maria Jesus mit dem Herzen des Volkes – wie wir im Magnificat lesen. Man muss also nicht denken, dass das Verständnis des *Sentire cum Ecclesia* nur an das Fühlen mit dem hierarchischen Teil der Kirche gebunden sei.«

»Im Anfang war das Wort,
und das Wort war bei Gott,
und das Wort war Gott.
Und das Wort ist Fleisch geworden
und hat unter uns gewohnt.« (Joh 1,1f.14)

Wer aus dieser Quelle lebt, kann sich nicht Ignatius nennen. Wohl kann er im Blick auf andere Christuskirche sichtbar machen, was nicht zuletzt sein Vorgänger Johannes Paul II. durch seine Vielzahl von Heiligsprechungen signalisiert hat: Zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt gibt es die, die sich zu Jesus bekennen, ihn – im Sinne der paulinischen Tauftheologie (vgl. Gal 3,27; Eph 4,24; Kol 3,10) – angezogen und mit ihrem Leben Zeugnis von ihm gegeben haben und immer noch geben. Freilich ist Jesus in unserer Zeit vielfach nicht mehr zu erkennen. Abgesehen vom menschlichen Fehlverhalten auch in der Kirche, ist er in einer für viele kaum noch zu entziffernden Sprache und einem kirchlichen Ritual und Formalismus verborgen, der ihn, der zu den Menschen will, oft eher einsperrt als freilässt. Unmissverständlich hat Papst Franziskus das in seiner kurzen Rede vor dem Konklave ausgesprochen:

»In der [Geheimen] Offenbarung sagt Jesus, dass er an der Tür steht und anklopft. In dem Bibeltext geht es offensichtlich darum, dass er von außen klopft, um hereinzukommen. Aber ich denke an die Male, wenn Jesus von innen klopft, damit wir ihn herauskommen lassen. Die egozentrische Kirche beansprucht Jesus für sich drinnen und lässt ihn nicht nach außen treten.«

In einer Zeit, die mehr von der Abwesenheit Gottes als von seiner Gegenwart bestimmt zu sein scheint, präsentiert uns Papst Franziskus mit seiner Namenswahl einen Christuskirche, der sich für seine Zeit in der Radikalität seines Lebensentwurfs zu dem in seiner Nacktheit am Kreuz hängenden Jesus, zu Gott in seiner *Kenosis*, bekannt hat. Ich kann nachvollziehen, dass sich dieser Jesuit »Franziskus« genannt hat. ◆

»Untertan sein«

Franziskanische Inspiration für die Neue Evangelisierung

von Thomas Dienberg OFMCap

Zusammenfassung

Auf der Basis der Gestalt des hl. Franziskus und der Franziskanischen Spiritualität lassen sich einige klare Impulse für eine Neue Evangelisierung heute festmachen. Eine Evangelisierung in diesem Sinne ist vor allem das authentische und ehrliche Mitleben in der Welt mit den Menschen, zu denen die Schwester und Brüder gesandt sind. Solidarität, evangelische Armut, die sich durch eine innere Freiheit und Loslassen auszeichnet, Mindersein im Sinne des Dienens und des Franziskanischen »Untertan-Sein« sowie eine einfache und zugleich deutliche Sprache sind wichtige Stichworte. Die Basis dafür ist eine tiefe Wertschätzung der Welt und des Anderen auf der Grundlage einer Theologie der Inkarnation.

Schlüsselbegriffe

- Neu-Evangelisierung
- Papst Franziskus
- Franziskanische Inspirationen
- Theologie der Inkarnation

Abstract

On the base of Saint Francis and Franciscan spirituality there are some obvious and clear incentives for the new evangelization today. Evangelization in this sense is first of all the authentic and honest living together/being with the world and the people to whom the brothers and sisters are sent. Solidarity, evangelical poverty based on inner freedom and »letting-be«, *minoritas* in the sense of being a servant and in the sense of the Franciscan *subditus*, as well as simple and clear language are important keywords. The foundation is deep respect for the world and the other on the basis of a theology of incarnation.

Keywords

- New evangelization
- Pope Francis, Franciscan inspirations
- Theology of incarnation

Sumario

Partiendo de la base de la figura de San Francisco de Asís y de la espiritualidad franciscana se pueden sacar algunos impulsos claros para la Nueva Evangelización en el mundo de hoy. En este sentido, una evangelización es sobre todo el auténtico y sincero convivir en el mundo con los hombres, a los que las hermanas y los hermanos han sido enviados. Importantes principios son la solidaridad, la pobreza evangélica, que se manifiesta en la libertad interior y en el dejamiento, el hacerse pequeños en el sentido del servicio y de la forma franciscana del »hacerse servidor« así como un lenguaje a la vez sencillo y claro. La base para todo ello es una profunda aceptación del mundo y del otro como fundamento de una teología de la encarnación.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización
- Papa Francisco
- Inspiraciones franciscanas
- Teología de la encarnación

Die Person des heiligen Franziskus muss in der Frage nach der Franziskanischen Weise der Mission und auch eines möglichen Beitrags für die Neue Evangelisierung am Beginn der Ausführungen stehen; gibt es doch kaum eine Schule der Spiritualität, die so sehr mit ihrer Gründergestalt in Verbindung gebracht wird, wie die Franziskanische. Eine Erzählung über den heiligen Franziskus kann den Weg für eine (Neue) Evangelisierung heute weisen. Sie ist der sog. Sammlung von Perugia entnommen, geschrieben in der Mitte des 14. Jahrhunderts.

»Ein anderes Mal, als der selige Franziskus am Feuer saß, um sich zu wärmen, kam der Novize wiederum auf den Psalter zu sprechen. Da sagte der selige Franziskus zu ihm: »Nachdem du einen Psalter erhalten hast, wirst du nach einem Brevier verlangen und es haben wollen; nachdem du ein Brevier erhalten hast, wirst du auf dem Lehrstuhl sitzen und wie ein hoher Prälat zu deinem Bruder sagen: »Bring mir das Brevier!« Und er redete

so mit großer Glut des Geistes, nahm mit der Hand etwas Asche und streute sie sich auf den Kopf, indem er [mit der Hand rings auf dem Kopf herumfuhr wie einer, der sich den Kopf wäscht, und sprach auf folgende Weise] zu sich selbst: ›Ich[bin das] Brevier! Ich[bin das]Brevier!‹ Und diese Worte wiederholte er mehrmals, indem er dabei mit der Hand über den Kopf fuhr. Da war jener Bruder betroffen und beschämt. Danach sagte der selige Franziskus zu ihm: ›Bruder, ich bin in ähnlicher Weise versucht gewesen, Bücher zu haben. Um diesbezüglich aber den Willen des Herrn zu erkennen, habe ich ein Buch genommen, in dem die Evangelien des Herrn geschrieben standen, und zum Herrn gebetet, er möge mir beim ersten Öffnen des Buches dazu seinen Willen zeigen. Und nach Beendigung des Gebetes ist mir beim ersten Öffnen des Buches jenes Wort des heiligen Evangeliums begegnet: ›Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu kennen, zu den anderen aber wird nur in Gleichnissen geredet.‹ Dann sagte er: ›Es gibt so viele, die gerne zur Wissenschaft aufsteigen, dass selig sein wird, wer sich unfruchtbar gemacht hat um der Liebe Gottes, des Herrn, willen.‹

Nachdem mehrere Monate vergangen waren und der selige Franziskus bei der Kirche Santa Maria von Portiunkula auf dem Weg in der Nähe der Zelle hinter dem Haus war, kam jener Bruder ihm gegenüber wiederum auf den Psalter zu sprechen. Da sagte der selige Franziskus zu ihm: ›Geh und tu also, wie dir dein Minister gesagt hat!‹ Als der Bruder dies gehört hatte, schickte er sich an, den Weg zurückzugehen, auf dem er gekommen war. Der selige Franziskus aber blieb auf dem Weg zurück und begann zu überlegen, was er jenem Bruder gesagt hatte; und plötzlich rief er hinter ihm her: ›Warte auf mich, Bruder, warte!‹ So kam er bis zu ihm hin und sprach zu ihm: ›kehr mit mir zurück, Bruder, und zeige mir den Ort, wo ich dir gesagt habe, du sollst es mit dem Psalter so halten, wie es dir dein Minister sagt!‹ Als sie an den Ort kamen, wo er ihm jenes Wort gesagt hatte, verbeugte sich der selige Franziskus vor dem Bruder und sprach mit gebeugtem Knie: ›Mea culpa, Bruder, mea culpa, denn wer immer Minderbruder sein will, darf nichts haben außer den Kutten, wie die Regel sie ihm gestattet, den Gürtelstrick und die Hosen; und die durch offensichtliche Not oder Krankheit gezwungen sind, auch Schuhwerk.‹ Wie viele Brüder seitdem auch immer zu ihm kommen mochten, um seinen Rat in derartigen Angelegenheiten einzuholen, er gab ihnen stets diese Antwort. Deshalb sagte er: ›So viel versteht der Mensch von Wissenschaft, wie er in die Tat umsetzt; und in solchem Maße ist der Ordensmann ein guter Redner, wie er selber handelt;‹ als ob er damit sagen wollte: ›Ein guter Baum wird an nichts anderem als an der Frucht erkannt.‹¹

Hier werden bereits elementare Aspekte benannt, die für die weitere Diskussion von Bedeutung sind:

- ♦ die Frage nach den Privilegien und dem Ansehen,
- ♦ der Kern der gelebten Armut,
- ♦ die Stichworte von Authentizität und Integrität,
- ♦ die Einheit von Wort und Tat,
- ♦ die Aspekte der Vergebung, Barmherzigkeit und des Eingeständnisses von Schuld.

Die genannten Punkte scheinen auch die Kernpunkte einer gelebten Neuen Evangelisierung zu sein, wenn man denn von einer solchen sprechen will.

¹ Sammlung von Perugia, in: Dieter BERG/Leonhard LEHMANN (Hg.), *Franziskus-Quellen*. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, Kevelaer 2009, 1083-1206, 1184ff.

1 »Von denen, die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen« (NBR 16)

In seiner Nicht-bullierten Regel aus dem Jahr 1221 gibt Franziskus² den Brüdern eine Weisung mit auf den Weg, die in die Mission gehen wollen. Franziskus schreibt:

»Der Herr sagt: ›Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe. Seid daher klug wie Schlangen und einfältig wie Tauben‹ (Mt 10,16). Daher soll jeder Bruder, der unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen will, mit der Erlaubnis seines Ministers und Dieners gehen. Und der Minister soll ihnen ohne Widerspruch die Erlaubnis geben, wenn er sieht, dass sie tauglich sind, geschickt zu werden; denn er wird dem Herrn Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Lk 16,2), wenn er hierin oder in anderen Dingen unüberlegt vorgegangen ist. Die Brüder aber, die hinausziehen, können in zweifacher Weise unter ihnen geistlich wandeln. Eine Art besteht darin, dass sie weder Zank noch Streit beginnen, sondern ›um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur‹ (1 Petr 2,13) untertan sind und bekennen, dass sie Christen sind. Die andere Art ist die, dass sie, wenn sie sehen, dass es dem Herrn gefällt, das Wort Gottes verkünden.«

Der Bezug des Kapitels 16 zu den vorherigen und nachfolgenden Kapiteln in der Regel ist hier zu beachten. Kapitel 15 spricht von der Art und Weise, wie die Brüder durch die Welt ziehen sollen, Kapitel 17 beinhaltet die Botschaft des Friedens und der einfachen Weise des Umherwanderns, nämlich ohne das Luxusgut eines Pferdes. »In diesen drei ›Klammerkapiteln‹ finden sich möglicherweise die zeitlichen Vorläufer des Missionskapitels, wo das ideelle Ur-Substrat der Gemeinschaft, wie die Verkündigung der pax, die Bußpredigt und die Zurschaustellung des ›Minderseins‹ durch Selbstverdemütigung, nun mit neuem Bezug und vor dem Hintergrund der im Orient gewonnenen Missionserfahrung weiterverarbeitet wird.«³

Auch Lehmann sieht den Gesamtzusammenhang und die Verlinkung mit den anderen Kapiteln der Regel. Das sogenannte »Missionsstatut« ist nicht eine Kreation am Grünen Tisch, sondern eine auf Erfahrung basierende Charakterisierung der Franziskanischen Missionsidee, die Franziskus selbst auf seinen Reisen in den Orient erlebt hat. Die Wanderschaft und die Mission der Minderen Brüder gehen mit der Botschaft vom Frieden Hand in Hand. Inspiriert sind die Kapitel 14-17 zudem durch die Aussendungsreden Jesu; allerdings unterscheidet sich das 16. Kapitel auch maßgeblich davon: »Bei aller Bestimmtheit durch die Sendungsrede Jesu ist NBR 14 kein Statut für Wanderprediger, sondern für Friedensbotschafter, die den Frieden in Wort und Tat anbieten. Die Predigt ist nicht das vorrangige Ziel der heimatlosen Gelegenheitsarbeiter. Dies stimmt auch mit der Weisung in NBR 16,7 überein.«⁴

2 Korrekterweise muss man sagen, dass die Nicht-bullierte Regel in einem längeren Prozess als ein Werk von Franziskus mit den Brüdern entstanden ist.

3 Anne MÜLLER, Die frühe Franziskanermission im muslimischen Orient: Ideen, normative Grundlagen und Praxis, in: Giancarlo COLLET/Johannes MEIER (Hg.), *Missionen*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2013, 33-56, 36. (Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, hrsg. v. der Sächsischen Franziskanerprovinz, Bd. 4.).

4 Leonhard LEHMANN, Franziskanische Mission als Friedensmission. Ein Vergleich der frühen Quellen, in: *ZMR* 92 (2008) 238-271, 262.

5 MÜLLER, Franziskanermission (wie Anm. 3), 33.

6 Vgl. LEHMANN, Mission (wie Anm. 4), 263ff.

7 Ebd., 265.

8 Jan HOEBERICHTS, *Feuerwandler*. Franziskus und der Islam, Kevelaer 2001, 118.

Bedeutsam ist die Tatsache, dass nicht gleich jeder Idealist mit der Missionstätigkeit betraut werden soll, nicht allein der Wille des Bruders genügt, sondern die Brüder sollen geprüft werden. Und erst wenn der Obere sie für die Aufgabe für fähig und würdig erachtet, sollen sie gesandt werden.

Müller geht davon aus, dass mit den Mendikanten, insbesondere durch die Franziskaner, ein neues Kapitel der Missionsgeschichte geschrieben worden ist. Mission ist nun fest verankert in der Charakteristik und dem Auftrag des Ordens. »Die Mendikantenorden haben von Anfang an konsequent auf das Prinzip der *stabilitas loci* verzichtet zugunsten gezielter Interaktion mit und in der Welt.«⁵ Das entspricht genau dem Grundcharakteristikum der Itineranz, auf das an späterer Stelle noch genauer eingegangen werden wird. Franziskus wollte wie Jesus keinen festen Ort auf der Welt haben, die gesamte Welt war sein Kloster, nicht ein bestimmter Bau mit Mauern und Struktur. Das war sein radikales Verständnis eines Lebens als Minderer Bruder auf dem Weg: eine gezielte Interaktion mit der Welt und in der Welt. Damit wird ein ganz wichtiges missionarisches Prinzip für die (Neue) Evangelisierung benannt. Doch geht Franziskus noch weiter, denn er selbst hat wohl dreimal den Versuch einer Missionsreise unternommen und dabei auch den starken Wunsch nach dem Martyrium gehegt. Das Martyrium mit einzukalkulieren war eine konkrete Weise der Nachfolge Jesu.

1.1 »Die erste Art und Weise, anwesend zu sein«

Die Verse 5ff. beschreiben die neuartige Franziskanische Missionsmethode. Sie sprechen von Beweglichkeit (*ire*), von einem Leben und Dasein unter und bei den Menschen (*inter eos*) sowie von einer Aufgeschlossenheit gegenüber dem Geist Gottes (*spiritualiter conversari*).⁶ Das sind drei elementare missionarische Prinzipien, die auch heute noch gelten. »Während die Kreuzfahrer im Namen Gottes ausziehen, um sich die ungläubigen Sarazenen zu unterwerfen, verlangt Franziskus, dass sich die Brüder um Gottes willen den Sarazenen unterwerfen und Leben, Arbeit und Brot mit ihnen teilen. Nur so können sie dem Frieden dienen, der Franziskus am Herzen lag.«⁷ Danach geht es um den Lobpreis und die Ermahnung, woraus alles andere als eine Sehnsucht nach dem Martyrium ablesbar ist. Zwei Weisen der Anwesenheit werden dabei in den Blick genommen. Die erste Art und Weise der Anwesenheit zeigt sich zunächst darin, dass die Brüder weder Streitgespräche führen noch auf Wortgefechte eingehen sollen. An dieser Stelle wird der Konnex zu dem nachfolgenden Kapitel deutlich. In erster Linie sollen sich die Minderbrüder als Friedensbringer verstehen, da sind Streitgespräche nur kontraproduktiv. Es geht weder um das Rechthaben noch um Überzeugungsarbeit, es geht um die gelebte Wahrheit und gelebte Nachfolge Jesu, die den Frieden bringt. »Im Glauben an einen Gott, der ›Niedrigkeit‹ ist, sollen die Brüder durch ein Leben in *minoritas*, ohne Besitz und ohne Macht, die Möglichkeit schaffen, dass die Wahrheit von Gott und Jesus zum Heil und Frieden unter den Sarazenen aufleuchten kann, unter denen sie im Geist des Herrn als Friedensbringer leben sollen. Daraus folgt aber auch, dass seine Zurückweisung von Streitgesprächen nicht als eine Taktik, die Sarazenen nicht gegen sich einzunehmen und so eine größere Erfolgchance zu haben, verstanden werden darf. Für Franziskus ist seine neue Art und Weise, sich den Sarazenen zu nähern, vielmehr eine echte Prinzipienfrage: er tut es ›um Gottes willen‹.«⁸ Leider ist bereits bei den ersten Minderbrüdern, die unter die Sarazenen nach Marokko gehen, von dieser Haltung nichts mehr zu spüren. Der Nachhall, so auch Lehmann, dieser Missionsbotschaft und Missionsdirektive verlor sich leider allzu schnell.

Der zweite Aspekt der ersten Art und Weise der Anwesenheit drückt sich darin aus, dass die Brüder jeder menschlichen Kreatur untertan sein sollen. Für Franziskus ist das Wort

›untertan sein‹ (subditus) eine Art Schlüsselbegriff, zeigt es doch konkret auf, was es heißt, ein Minderer Bruder zu sein. Jedermann untertan sein drückt sehr konkret die Haltung des Dienens aus und deckt sich mit der Erklärung Jesu, er sei gekommen, zu dienen und nicht zu herrschen (Mt 20,25). In allem wollte Franziskus Jesus nachfolgen, sehr konkret auch im Dienen, in der Untertänigkeit. Doch darin steckte in der damaligen Zeit ein erhebliches Konfliktpotential, denn offizielle Dokumente sprachen sehr eindeutig davon, dass kein Christ einem Juden oder einem Sarazenen unteran sein dürfe. Es drückt sich in diesem Wort auch konkret die Haltung des Gehorsams aus, wie Hoerberichts es entfaltet, für den die missionarische Situation eine radikale Gehorsamssituation mit einem radikalen Verzicht auf Macht und Gewalt darstellt: »Wenn sie so im Geist des niedrigen Herrn leben (BrOrd 28), bekennen die Brüder, dass sie keine Kreuzfahrer, sondern Christen sind (NbR 16,6). Mit anderen Worten, ihr Leben in Untertänigkeit ist eine Erklärung ihrer eigenen Identität, dass sie Jünger Jesu sind, der nicht gekommen ist, zu herrschen und seine Macht zur Geltung zu bringen, sondern um dienstbar und Sklave zu sein (Mt 20,25-26; NbR 5,9-12). Er wollte nicht bedient werden, sondern dienen (Mt 20,28; NbR 4,6).«⁹ Damit geraten die Brüder in eine Konfliktsituation mit der Gesellschaft und der kirchlichen Obrigkeit der damaligen Zeit, aber vielleicht ist genau das auch wiederum ein Kennzeichen Franziskanischer Missionstätigkeit, auch in heutiger Zeit. Interessanterweise fällt dann auch in dem approbierten Text der Regel von 1223 das ›subditus‹ weg, ebenso der Konnex zu Arbeit und Frieden.

Der dritte Aspekt liegt darin, dass die Brüder alles um Gottes willen tun sollen. Im gelebten Gehorsam der Untertänigkeit und der Vermeidung von Streitgesprächen geht es um Gott, um seine Botschaft des Friedens und der Liebe. Diese soll gezeigt und gelebt werden. In dem die Brüder unter und mit den Menschen leben, ihnen unteran sind und darin die Liebe Gottes bekennen, also auch Profil zeigen und ihre Identität nicht verheimlichen, zeigen sie, worum es in der Botschaft Jesu geht. Und damit leitet Franziskus dann über zu der zweiten Weise der Anwesenheit.

1.2 »Die zweite Art und Weise, anwesend zu sein«

Die zweite Weise der Anwesenheit erst spricht von dem Zeugnis des Wortes, und das hat Bedingungen. »Wenn sie sehen, dass es dem Herrn gefällt« – das Leben hat immer den Vorrang vor dem Wort, oder auch anders ausgedrückt, das Wort wird durch das Leben bezeugt und erhält erst dadurch seine Kraft und Relevanz. Die Verkündigung des Wortes und die Predigt haben Voraussetzungen und Bedingungen, die wiederum auf der Basis des Gehorsams zu sehen sind. Erst die genaue Prüfung der Situation, das Hineinhören in das, was Gott will und ihm gefällt, die Aufmerksamkeit auf das, was auch die Situation erfordert und den Menschen guttut, erst diese Haltungen führen zur Predigt und Verkündigung der Frohen Botschaft durch das Wort. Das Rechnen mit dem Geist Gottes ist ein elementarer Zug der Missionstätigkeit, dazu ist eine kontemplative Haltung vonnöten. Ohne Kontemplation kann die Rede von Gott in Wort und in Tat nicht gelingen.

⁹ Ebd., 133.

¹⁰ Rotzetter, zitiert in: ebd., 158.

¹¹ Ebd., 251.

¹² Knut WENZEL, Säkularität und Sendung. Weltlichkeit der Welt – Freiheitsautonomie des Menschen – Missionarität der Kirche, in: Gregor BUSS/Markus LUBER (Hg.), *Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit*, Regensburg 2013, 83-102, 96.

Es geht um die Vermittlung eines Gottes, der der Schöpfer der Welt ist und diese in Liebe erschaffen hat; ein Gott, der sich um die Welt kümmert und diese liebt, der in der Welt zu finden ist. Dabei ist alles mit allem verwandt, wie es der Sonnengesang eindrücklich besingt. Somit lässt sich die Franziskanische Missionsmethode »nicht hierarchisch-priesterlich, sondern nur konsequent laikal-brüderlich definieren [...] als eine einfältige, werbende Gegenwärtigkeit, in einem gelebten Frieden, Verfügbarkeit, Gewaltlosigkeit, Brüderlichkeit und Zärtlichkeit.«¹⁰ In der ganzen Schöpfung, auch und gerade im Andersgläubigen, in den Zeichen und Herausforderungen der Zeit, ist Gott zu entdecken.

Das, was die Brüder sagen sollen, soll Gott wohlgefällig sein und im Geiste Jesu geschehen.

1.3 Ausblick

»Ehrfurcht vor dem jeweils Anders-Sein, darin eine gute Gabe Gottes, der Quelle alles Guten, zu erkennen und all diese guten Gaben zusammen in Harmonie zum Frieden und Heil der ganzen Menschheit wirksam werden zu lassen, das alles liegt auch Franziskus sehr am Herzen. Franziskus will keine Uniformität, gerade weil er eine so große Ehrfurcht vor dem hat, wozu der Heilige Geist die Menschen inspiriert (NbR 2,1; 16,3; BrLeo). Er wird daher immer das individuelle Gewissen und seine Entscheidungen achten (NbR 5,2; Erm 3,7). Wenn er also erfährt, wie Gott die Muslime in ihrem Anders-Sein annimmt und sie mit guten Gaben überhäuft, dann weiß er, dass auch er die Muslime in ihrem Anders-Sein annehmen und ihnen mit Ehrfurcht gegenüber treten muss. Es ist diese Ehrfurcht vor den Andersgläubigen in ihrem Anders-Sein, die Franziskus auch heute von seinen Brüdern verlangt.«¹¹

Diese Worte von Jan Hoeberichts stellen eine gute Zusammenfassung der Ausführungen zum 16. Kapitel der Nicht-bullierten Regel dar. Zugleich geben sie uns neben der Erzählung aus dem *Spiegel der Vollkommenheit* einige Grundaspekte der Franziskanischen Inspiration für die (Neue) Evangelisierung mit auf den Weg. Es geht zutiefst um Respekt und Ehrfurcht, es geht um Gott in allen Dingen und damit zwangsläufig um Gehorsam und den Verzicht auf jedwede Form von Macht und Gewalt. Es geht um die Akzeptanz, und mehr noch um das Zulassen des Wirkens des Heiligen Geistes, um die Akzeptanz und das Mitgehen mit dem anderen, wer und wie auch immer er ist, denn ein jeder ist, wie er ist, von Gott geliebt.

2 Franziskanische Elemente einer Neu-Evangelisierung

Eine Franziskanische Spiritualität zeichnet sich durch ein Leben aus, das sich mitten in der Welt ereignet und diese mitgestaltet. Sie kann sich nicht aus den Dingen der Welt heraushalten, sondern will der Welt den Gott der Liebe und des Friedens nahebringen durch und in einem Leben der Liebe und des Friedens. »Die von und durch Jesus aus Nazaret verkündigte Botschaft vom Schöpfergott, der sich in der konkret-materiellen Wirklichkeit als jener Gott des Lebens nahe bringt und gegenwärtig setzt, der die Menschen und die Welt in ihrer unverkürzten und vollendungsoffenen Lebendigkeit unbedingt anerkennt, jene Botschaft also, die das Christentum im Kerygma Jesu Christi zur Geltung bringt, stellt gerade keine Affirmation eines jeweils gegebenen realen status quo dieser Welt dar, sondern richtet in den Selbstvollzügen der Welt jeweils einen Maßstab dessen auf, was dieser Welt in der Möglichkeit ihrer Selbstverwirklichung eigentlich zugesprochen ist.«¹² Eine solche Haltung erweist sich dann in der Mit-Gestaltung von Welt und der Begegnung mit dem, was in der

Welt begegnet. Dialogizität und Begegnung sind Kerncharakteristika einer solch gelebten Spiritualität, die sich zugleich in der Weise einer öffentlichen Theologie ausformulieren. Dabei geht der Blick nicht auf das Unterscheidende, auf die Differenz, sondern auf das, was verbindet, auch auf das, was vom anderen zu lernen ist. Sie ist eine neugierige und lernbegierige Spiritualität, die nicht davon ausgeht, dem anderen das anbieten zu können, was er braucht, die vielmehr beobachtet, fragt und sich einbeziehen lässt. Hier ist wieder das Wort von der Kontemplation von großer Bedeutung. Schalück spricht in diesem Zusammenhang von der Komplementarität, der Suche nach Anknüpfungspunkten und Begegnungsmöglichkeiten, weil Gott selbst in sich komplementär und Dialog ist.¹³ Mission in diesem Sinne geht davon aus, dass ein Prozess im Mittelpunkt steht, der aus gegenseitiger Bereicherung, Verständigung und auch Bekehrung besteht. »Mission als gewaltfreie Begegnung mit dem ›Anderen‹, im Verzicht auf überflüssige ›Mittel‹ jedweder Art, welche die Freiheit des anderen einschränken könnten, als Gotteserfahrung und Glaubensweitergabe im Spiegel des Anderen ist meines Erachtens in ganz neuer Weise der Kirche und insbesondere der Franziskanischen Familie aufgegeben.«¹⁴ Das Verstehen-Wollen gilt dann als die Weise der Franziskanischen Hermeneutik, und das hat Konsequenzen für eine (Neue) Evangelisierung heute. Fragen wie: Was bewegt die Menschen, wonach suchen sie, was ist ihnen wichtig?, stehen im Vordergrund, nicht der missionarische Impuls, den anderen bekehren zu wollen. Konkret sind für eine solche Haltung der missionarischen Begegnung in Liebe, in der Suche nach Anknüpfungspunkten und dem Verstehen-Wollen, verschiedene Aspekte von Bedeutung, die helfen können, eine solche Haltung einzuüben und sie zu einer wirklichen Inspirationsquelle für eine (Neue) Evangelisierung heute werden zu lassen.

2.1 Was ist die Quelle? – Werdet biblische Menschen

Einer der ersten Biographen des heiligen Franziskus, Thomas von Celano, spricht von der Einwohnung des Franziskus in der Schrift: »ipsum semper inhabitasse Scripturas« (vgl. 2 Celano 104). Franziskus wird als jemand gesehen und erlebt, dem die Heilige Schrift Heimat ist und der wie selbstverständlich in dieser Heimat Wohnung genommen hat. In der Bibel daheim sein und sie anderen als Heimat anbieten, das ist ein maßgeblicher Punkt Franziskanischer Daseinsweise und damit einer Franziskanischen Inspiration für (Neue) Evangelisierung heute. Auf die Frage: ›Wer seid ihr?‹ sollten die Menschen als Antwort ablesen können, dass die Minderen Brüder und Schwestern Menschen sind, die schlicht und ergreifend das Evangelium leben wollen.

Das Denken des heiligen Franziskus ist ein von der Bibel geprägtes Denken. Insgesamt zitiert Franziskus das NT doppelt so häufig wie das AT, wobei die Psalmen für ihn innerhalb des Alten Testaments eine maßgebliche Rolle spielen. Seine Kenntnis und häufige Zitation der Psalmen liegt zweifelsohne zunächst in der Schulerziehung begründet; ein spirituell wesentlicher Grund für seine Liebe zu den Psalmen liegt überdies in seiner Überzeugung, dass in den Psalmen das Leben, Leiden und Sterben Jesu angekündigt sind. Insofern kann man von einer Christologisierung der Psalmen durch Franziskus sprechen. Er deutet das AT sozusagen durch das NT. Das ›Neue‹ im NT wird als Erfüllung der Verheißung im AT

¹³ Vgl. Hermann SCHALÜCK, Von der Expansion zur Relation. Zum Grundparadigma des franziskanischen Missionsverständnisses, in: *ZMR* 92 (2008) 229-237, 231.

¹⁴ Ebd., 235.

gedeutet. Altes und Neues Testament bilden für ihn somit eine unzertrennbare Einheit. Gleichzeitig geht er sehr kreativ mit den Psalmen und den biblischen Stellen um, indem er eigene Psalmen schreibt, die aus assoziativ aneinandergereihten Schriftworten bestehen.

Was den Umgang mit der Schrift angeht, so ist Franziskus einfach, assoziativ und spontan. Keine seiner Schriften hat exegetischen Charakter, da er die Bibel unverfälscht lesen und betrachten will. Kennzeichnend ist vor allem der präsentische Charakter, den er den Schriftstellen verleiht. Zeiten der Vergangenheit setzt er in die Gegenwart, so aktualisiert er die Schrift und setzt sie gegenwärtig. Das Wort Gottes ist lebendig, hier und jetzt.

»Einst kam die Mutter zweier Brüder zum Heiligen und bat ihn vertrauensvoll um ein Almosen. Der heilige Vater hatte Mitleid mit ihr und sprach zu seinem Vikar, Bruder Petrus Cattani: ›Können wir unserer Mutter ein Almosen geben?‹ Die Mutter eines Bruders nannte er nämlich seine und aller Brüder Mutter. Bruder Petrus gab ihm zur Antwort: ›Im Hause ist nichts übrig, was man ihr geben könnte. Doch‹, fügte er hinzu, ›haben wir ein Neues Testament, aus dem wir, weil wir kein Brevier haben, zur Matutin die Lektionen lesen.‹ Da forderte ihn der selige Franziskus auf: ›Gib das Neue Testament unserer Mutter! Sie soll es verkaufen um ihrer Not willen; denn eben dieses Buch mahnt uns, den Armen zu Hilfe zu kommen! Ich glaube, dass es Gott mehr gefallen wird, wir verschenken es, als wir lesen daraus.« (2 Celano 82).

Man gibt also der Frau das Buch, und so wird das erste Neue Testament, das im Orden vorhanden ist, aus solch heiliger Liebe verschenkt.

Nimmt man diese Erzählung ernst und verbindet sie mit dem zuvor Gesagten, dann ergeben sich daraus folgende Punkte für eine Evangelisierung, in deren Zentrum das Evangelium und das gelebte sowie bezeugte Evangelium stehen:

- ♦ Das Evangelium leben bedeutet, sich denen zuzuwenden, die arm und am Rande leben.
- ♦ Das Evangelium leben bedeutet, ein Leben in evangelischer Armut und Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit führen.
- ♦ Das Evangelium leben bedeutet, die Menschwerdung Jesu ernst nehmen und heilende Begegnung ermöglichen.
- ♦ Das Evangelium leben bedeutet, die Botschaft vom Reich Gottes in Wort und Tat mit Phantasie und spielerischer Leichtigkeit verkünden.
- ♦ Das Evangelium leben bedeutet, den Frieden bringen.
- ♦ Das Evangelium leben bedeutet, mit dem Kreuz leben.

2.2 Eine arme Kirche sein

Zentral steht für den heiligen Franziskus in seiner gelebten Spiritualität die Armut. Er verzichtete auf alles, war radikal in seinen Forderungen der Besitzlosigkeit und hat bis heute die Franziskanische Bewegung in der Frage der Konkretisierung einer gelebten Armut gespalten. Immer wieder sind Reformbewegungen im Laufe der vergangenen 800 Jahre entstanden, die eine Rückkehr zur Armut forderten, die sie in den bestehenden Gemeinschaften verkümmert sahen. Die Armut ist der Stachel im Fleisch der Franziskanischen Familie, sie ist auch der Stachel in der Welt von heute. Doch geht es nicht um die Armut als solche. Franziskus wollte nicht die Armen aufgrund ihrer materiellen Armut seligpreisen, vielmehr geht es um die evangelische Armut, die viel tiefer greift als nur die Frage, worauf der Mindere Bruder verzichten muss, und wie sich die materielle Armut heute in den Franziskanischen Gemeinschaften zum Ausdruck bringt. Es geht um die grundsätzliche Haltung des Loslassens. Franziskus wird der Poverello genannt. Das Wort ist Programm, der kleine Arme. Und seine Armut hat ihre Wurzeln im Evangelium. Armut ist immer eine Beziehungskategorie: sich frei machen von Vorurteilen und Vorverurteilungen, sich frei machen von der Versuchung, zu wissen, was für

den anderen gut ist, vielmehr hören, aufmerksam sich auf den anderen einlassen – das ist die Haltung der evangelischen Armut, die sich dann selbstverständlich weder an Prinzipien, an Urteilen noch an Materiellem festmacht. Es ist ein Loslassen im umfassenden Sinne. Somit ist auch keine Verurteilung des Materiellen oder der Menschen, die das Materielle lieben und begehren, verbunden. »Franziskus forderte die Brüder auch auf, keinen Menschen zu verurteilen, noch jene zu verachten, die üppig leben und sich ausgesucht und luxuriös kleiden: Denn unser Gott ist auch ihr Herr, mächtig, jene zu berufen, und die er berufen hat, auch gerecht zu machen. Es war sein ausdrücklicher Wunsch, dass die Brüder diese Leute wie ihre Brüder und Herren achten. Sind sie doch Brüder, insofern sie von dem einen Schöpfer geschaffen sind; Herren sind sie, insofern sie den Guten, denen sie das zum Leben Notwendige gewähren, helfen, Buße zu tun. Wenn er derartiges sagte, pflegte er noch hinzuzufügen: Der Umgang der Brüder mit den Leuten soll so sein, dass jeder, der sie hört oder sieht, den himmlischen Vater preist und voll Hingabe lobt. [...] Und er sagte zu ihnen: ›Wenn ihr mit dem Mund den Frieden verkündet, so versichert euch, ob ihr ihn auch, ja noch mehr, in eurem Herzen habt. Niemand soll durch euch zu Zorn oder Zank gereizt, vielmehr sollen alle durch eure Sanftmut zu Friede, Güte und Eintracht angehalten werden. Denn dazu seid ihr berufen, Verwundete zu heilen, Gebrochene zu verbinden und Verirrte zurückzurufen.«¹⁵

Das sind eindrückliche Worte, die aber exakt die Haltung des Loslassens im Sinne einer evangelischen Armut umschreiben. Gleichzeitig wollte Franziskus, sobald er einen Armen sah, diesem von dem geben, was er hatte, und wenn das bedeutete, dass er an Stelle des Armen zu frieren hatte, weil er ihm seinen Mantel gegeben hatte. Gleichzeitig zeigt sich die evangelische Armut für Franziskus und die Franziskanische Spiritualität in einem Standortwechsel, einem Weg hin zu den Armen und den Orten der Armen, hin zu den Orten am Rand. Franziskus ging aus der Stadt Assisi hinaus in die Ebene zu den Leprosen, versuchte ihnen zu helfen, vor allem aber: Er ließ von seinen Vorurteilen und seinem Ekel, stieg vom Pferd hinab und gab dem Leprosen, den niemand anzublicken, geschweige denn zu berühren wagte, seine Würde zurück, indem er ihn umarmte, auf gleicher Höhe anschaute und küsste.¹⁶

Jede Form der (Neuen) Evangelisierung aus Franziskanischer Inspiration zeigt sich im Gehen und Zugehen auf die Ränder und die Menschen an den Rändern unserer Gesellschaft, um mit ihnen Gemeinschaft und Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit zu leben. Es ist ein werbendes und einladendes Zugehen auf den Menschen, ein Angebot der Gastfreundschaft im Herzen.

Vielleicht sind genau diese genannten Aspekte das, was Papst Franziskus im Sinn hat, wenn er fordert, dass die Kirche wieder zur armen Kirche zurückzufinden habe, nicht nur im materiellen Sinne, sondern in einer prinzipiellen Haltung des Loslassens und Zugehens auf die Welt, auf den Menschen, auf die Schwestern und Brüder am Rande der Gesellschaft. Das Ziel dabei ist immer die Freiheit und gelebte Liebe im und durch das Evangelium.

2.3 Pilger und Fremdling sein – pilgernde Kirche sein

Ein sehr wichtiges Stichwort der Franziskanischen Spiritualität ist die Itineranz. Franziskus und seine ersten Gefährten wollten das Evangelium leben nach der Art der Apostel: arm und umherziehend, dort die Frohe Botschaft verkündigend, wo sie unterwegs Menschen offenen Ohres fanden; arm und mit den Menschen am Rande, zwischen dem umtriebigen Marktplatz und dem Rückzug zum Gebet in die Einsamkeit – und dazu als Missionar mitten unter den Menschen. Gehen und Verkündigen waren eine Einheit, und sind es, zumindest von der Struktur her gesehen, bis heute in den Franziskanischen Gemeinschaften, indem

die Brüder und Schwestern immer wieder zu neuen Orten aufbrechen (1 C 22; Gef 25). Die Inhalte der Verkündigung der frühen Brüder sind der Aufruf zu Buße sowie die Botschaft vom Frieden. »Die Brüder ziehen als Friedensbotschafter und Friedensstifter durch die Welt; ihre Mission ist eine Friedensmission im Namen Jesu.«¹⁷ Die Authentizität, die Übereinstimmung von Wort und Tat, ist dabei ein gewichtiges Mittel, doch: Die Taten zählen mehr als Worte. »Überblickt man die Zeugnisse aus Franziskus' eigener Hand und jene seiner ersten Gefährten, so bestätigt sich, was die Drei Gefährten von Bruder Bernhard schreiben: »Er nahm als erster die Botschaft vom Frieden und von der Buße gerne auf und folgte voll Eifer dem Heiligen Gottes nach« (Gef 39). Was Franziskus also vermittelte, war die Botschaft vom Frieden und von der Buße; Buße als Abkehr vom ich-zentrierten Denken und Hinkehr zu Gott und den Menschen, wie er es selber erfahren hatte, als er unter die Aussätzigen ging und ihnen Barmherzigkeit erwies; Buße als Antwort des Menschen auf die erfahrene Liebe Gottes.«¹⁸

Franziskanische Spiritualität kann aufgrund dieser kurz skizzierten Bedeutung der Itineranz auch als eine Spiritualität des Auszugs begriffen und umschrieben werden. Dabei gilt es, die Spannung zwischen Marktplatz und Einsamkeit zu wahren und eine grundsätzliche kontemplative Haltung zu leben: im Hören auf die Welt und den Menschen, im Gehorsam dem Leben gegenüber als Hörende in jeder Zeit und den unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Das wiederum erfordert eine große Annahmefähigkeit, eine Fähigkeit und Bereitschaft zum Dialog und Verstehenwollen des und der Anderen, der Kultur und der Welt. Der ehemalige Generalminister der Franziskaner Giacomo Bini beschreibt diese Spiritualität des Auszugs mit den Stichworten: von leblosen Strukturen zur Leichtigkeit erneuerter Vermittlungen, die näher beim Volk, zeichenhafter und offener sind; von einer nur wiederholten, nicht mehr sprechenden und sich zu sehr anpassenden Vergangenheit zu einer theozentrischen und eschatologischen Zeichenhaftigkeit; von einer Logik der Bewahrung zu einer Logik der Bekehrung; von einer Haltung des Abwartens, der sesshaften Stabilität, der strukturellen Unbeweglichkeit zur Leichtigkeit, zur Beweglichkeit, zur Itineranz, zur Mission; von einer passiven, müden und resignierenden Präsenz zu einer aktiven Präsenz, die empfänglich ist und furchtlos auf den anderen zugeht.¹⁹ Die Spiritualität des Auszugs ist eine Spiritualität der Begegnung, der Offenheit und der Bewegung auf die Welt und den anderen zu.

In der Dimension der Itineranz wird auch der Aspekt der pilgernden Kirche aufgegriffen und betont.

2.4 Mindersein

Ein letztes wichtiges Element einer Franziskanischen Inspiration für eine (Neu-)Evan-gelisierung heute liegt in der Dimension des Minderseins. »Keiner der Brüder, an welchen Orten auch immer sie bei anderen zum Dienen oder Arbeiten sich aufhalten, soll Kämmerer oder Kellermeister sein, noch überhaupt eine leitende Stelle in den Häusern derer innehaben, denen sie dienen. Auch sollen sie kein Amt übernehmen, das Ärger-nis hervorrufen oder ihrer Seele Schaden zufügen würde. Sie sollen vielmehr mindere und

¹⁵ Die Dreigefährtenlegende, in: BERG/LEHMANN, Franziskus-Quellen (wie Anm. 1), 602-653, 644.

¹⁶ Vgl. ebd., 618.

¹⁷ LEHMANN, Mission (wie Anm. 5), 243.

¹⁸ Ebd., 243

¹⁹ Giacomo BINI, Die Zeit abbrechen und unterwegs bleiben, in: *Europa franziskanisch bewegen*, Bonn 2010, 23-28 (Die Grüne Reihe: Berichte – Dokumente – Kommentare, 98).

allen untergeben sein, die im gleichen Hause sind.«²⁰ Es ist ein hoher Anspruch, unter allen der Mindere zu sein. Es erweist sich im Dienen, in der Haltung, keine Privilegien oder ein Amt zu übernehmen, das in sich die große Versuchung birgt, sich über andere Menschen zu stellen und zu erheben. Das erfordert stete Umkehr und Umwandlung, was die ersten Brüder anscheinend verstanden haben. Denn Thomas von Celano schreibt: »Und wirklich waren sie Mindere, die allen untertan sind: Sie suchten immer den letzten Platz und wollten einen gering geschätzten Dienst tun, der ihnen auch eine gewisse Unbill in Aussicht stellte. So wollten sie verdienen, auf dem festen Boden wahrer Demut gegründet zu sein, über dem sich bei glücklicher Fügung der geistige Bau aller Tugenden erheben konnte.«²¹ Einer der ersten Gefährten des heiligen Franziskus, Bruder Ägidius, drückt es folgendermaßen aus: »Minderbruder – das heißt soviel, wie aller Welt unter den Füßen liegen.«²² Das Minderbruder-Sein, das sich auch darin erweist, dass die Brüder allen im Hause untertan sind, deckt sich mit der Empfehlung der Regel im 16. Kapitel, allen untertänig zu sein. Somit lässt sich in Verbindung mit der Regel formulieren, dass sich das Mindersein automatisch mit dem Aspekt der Armut ergibt und sicherlich auch eine Art der deutlichen Verkündigung darstellt. Letztlich geht es in allem um die Gestaltung des Lebens als eines Lebens in Beziehung. Die Bereitschaft ist notwendig, selbstlos zu dienen, ohne eigene Ansprüche für die Anderen da zu sein und nicht erst zu fragen, was das für einen selbst bedeutet oder bringt. Mindersein ist ein Lebenszeugnis und eine Grundhaltung hinter und in allem, was dieses Leben ausmacht. »Niemals dürfen wir uns danach sehnen, über anderen zu stehen, sondern müssen vielmehr ›um Gottes willen‹ die Knechte und Untergebenen ›jeder menschlichen Kreatur‹ (1 Petr 2,13) sein.«²³ Nachfolge Christi und das Leben nach dem Evangelium, das wollte Franziskus, und Christus gleichförmig werden, wie er den Menschen und Gott zu Dienst stehen. Das Mindersein, das die Demut der Menschwerdung betont, ist Ausdruck dieser tiefen Sehnsucht des heiligen Franziskus. Als biblische Perikope, die das sinnbildlich zum Ausdruck bringt, gilt die Fußwaschung im Johannesevangelium: im Dienst des Menschen und Gottes stehen, eine Pro-Existenz leben.

3 Eine Sprachschule für eine (post-) säkulare Welt

Ein letzter Punkt verdient an dieser Stelle eine kurze Betrachtung. Ausgangspunkt ist die Frage nach der Sprache, die in der (Neuen) Evangelisierung eine durchaus wichtige Rolle spielt. Welche Sprache spricht die Verkündigung, welche Sprache sprechen die Menschen – und können sich beide verständigen? Die Franziskanische Spiritualität kann einen Akzent setzen, eine Art Sprachschule für moderne Evangelisierung sein. Es geht dabei nicht darum, eine neue Sprache zu finden, aber eine wieder zur eigentlichen Bedeutung des Wortes findende und Lebenskraft gebende Sprache wieder zu entdecken. Kirchliche und theo-

20 FRANZISKUS VON ASSISI, Nicht-bullierte Regel, in: BERG/LEHMANN, Franziskus-Quellen (wie Anm. 1), 69–93, 75.

21 THOMAS VON CELANO, Erste Lebensbeschreibung oder Vita des hl. Franziskus, in: BERG/LEHMANN, Franziskus-Quellen (wie Anm. 1), 195–288, 222.

22 BR. ÄGIDIUS VON ASSISI, in: BERG/LEHMANN, Franziskus-Quellen (wie Anm. 1), 1517–1519, 1519.

23 FRANZISKUS VON ASSISI, Der zweite Brief an die Gläubigen, in: BERG/LEHMANN, Franziskus-Quellen (wie Anm. 1), 127–135, 131.

24 Vgl. Dorothee SÖLLE, Das Christentum setzt voraus, dass alle Menschen Dichter sind, nämlich beten können, in: Theo CHRISTIANSEN/Johannes THIELE (Hg.), *Dorothee Sölle im Gespräch*, Stuttgart 1988, 89–97, 93.

25 Ebd., 94.

26 WENZEL, Säkularität (wie Anm. 12), 96.

logische Sprache sollte erneut durch eine Sprachschule gehen, die sie wieder zu ihrer Kraft und Schönheit zu führen vermag.

Eine Sprachschule im Sinne des heiligen Franziskus hat die folgenden Aspekte zu berücksichtigen:

1. Wort und Zeugnis gehen Hand in Hand. Das eine geht ohne das andere nicht. Das gesprochene Wort muss sich in der Tat erweisen und diese unterstreichen. Nur so entsteht eine Authentizität, die sich in der Einheit von Wort und Leben erweist.

2. Das Wort schafft Beziehung. Von daher ist gebotener Respekt und Ehrfurcht vor dem gesprochenen und dem geschriebenen Wort unbedingt notwendig. Reden ist Silber, Schweigen ist Gold. Diese Redeweise bringt den Aspekt einer Franziskanischen Sprachschule auf den Punkt. Das Wort ist in diesem Fall zärtlich, leise, untermalend und: gastfreundlich. Es lädt ein, indem es fragt, keine vorschnellen Antworten gibt, einen Dialog anbietet und ergebnisoffen ist.

3. In die Schule des dichterischen Wortes gehen: Dorothee Sölle versteht Theologie als eine Wissenschaft, die sich als Versuch verstehen muss, die Grenzen des Alltags zu überwinden, nicht durch Abstraktion und Rationalität, sondern durch die Bewegung auf die Kunst hin.²⁴ Sie stellt dabei den Beter mit dem Dichter auf eine Stufe: »Wenn die Menschen mit der größten Wahrhaftigkeit, deren sie fähig sind, das zu sagen versuchen, was sie wirklich angeht, dann beten sie und sind zugleich Dichter.«²⁵ So wird Theologie zur ›Theopoesie‹, und Verkündigung vermag das Herz des Menschen zu treffen, wie Franziskus es mit seinen Worten getan hat. Er war ein kreativer Poet, der gerade damit die Herzen der Menschen zu berühren wusste.

4. Gebrochenheit zulassen: Schließlich muss eine Sprachschule für eine neue Sprache heute die Gebrochenheiten des Lebens ernst- und wahrnehmen. Die Welt und die vielen Biografien der Menschen sind brüchig. Das gehört zum Leben. Eine Sprache, die harmonisiert, die das Verstummen verlernt hat, die die Verzweiflung nicht kennt, sich verständlich machen zu wollen, es aber nicht vermag – eine solche Sprache trifft nicht das Herz des Menschen. Bei Franziskus lässt sich die heute nötige Sprache feststellen.

4 Franziskanische Inspiration für die (Neue) Evangelisierung: ein Fazit

»Die kritische Differenz des Christentums ist keine Differenz zur Welt schlechthin, sondern zu den vielfältig schlechten Situationen ihrer Realisation. Deswegen wird diese kritische Differenz auch nicht lebendig gehalten durch eine Grundoption christlicher Weltablehnung, sondern durch die Grundoption jener ›Weltfreudigkeit‹, die das, was die Welt in der Fülle verwirklichter Lebendigkeit sein kann und soll, in den und gegen die realen Verletzungen, Verkürzungen und Ausbeutungen weltlicher Lebendigkeit in Erinnerung ruft. Das vom Segen erfüllte Schöpfungswort des ›und er sah, dass es gut war‹ wird ja über die reale Welt gesprochen – als jenes Urteil, das nicht verdammt, sondern all die von Schwachheit, Schuld und Sünde versehrten, gelähmten und verstockten Lebenszusammenhänge und Weltstrukturen aufgebrochen sein lässt auf jene unerrechenbare Lebensfülle hin, in der erst die Welt real wird.«²⁶

Evangelisierung im Sinne des heiligen Franziskus und der Franziskanischen Spiritualität kann immer nur begriffen werden als ein Leben in der Welt und mitten unter den Menschen in Form des Zeugnisses und mit einem klaren Profil. Dabei entsteht, um mit Wenzel zu sprechen, eine kritische Distanz zu den Realitäten, in denen Menschen an den Rand

gedrängt, ihrer Würde beraubt werden und ihnen das Notwendigste zum Leben vorenthalten wird. Hier ist die Franziskanische Spiritualität herausgefordert, Stellung zu beziehen, den Gott des Lebens und der Liebe in den Mittelpunkt der Verkündigung in Wort und Tat zu stellen und die Welt als Gottes Schöpfung begreifen zu lassen, zu der alle eingeladen sind. Franziskanische Spiritualität ist eine Spiritualität, die sich zu den Menschen aufmacht, die ausziehen lässt aus den festen und vielleicht auch bequemen Formen und sich als Anwalt des Lebens und der Menschen einmischt. Sie zeichnet sich als eine Haltung aus, die das Leben und die Welt umarmt und gleichzeitig an ihnen leidet. Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung sind Kernelemente einer solchen Haltung, nicht nur ein Feigenblatt oder eine Verschönerung einer romantischen Haltung eines Franziskus, der mit den Tieren sprach und den Vögeln predigte. Weil der Mensch mit allem verwandt ist, hat er eine implizite Aufgabe, sich überall dort einzusetzen, wo diesen Verwandten Leben mehr als erschwert wird. Es ist ein radikales Ernstmachen mit dem Gedanken der Schöpfung, Sendung und Mission. Evangelisierung ist der Einsatz für das Leben, ist der Einsatz für Gerechtigkeit, ist die gelebte Botschaft vom Frieden Gottes. »Fähigkeit, in der Nachfolge des Gekreuzigten das Leiden der anderen als das eigene Leiden zu leiden. Mission und Compassio gehören zusammen. Mission ist für Franziskus der Nachvollzug der Menschwerdung, das Nachempfinden und Nachbilden jener Bewegung Gottes auf das Elend der Menschen hin. Nicht, um dieses Elend als göttliches Elend zu etablieren, sondern um am tiefsten Punkt menschlicher Geschichte und der Schöpfung insgesamt die Hoffnung aufzurichten, um dem Tod und der Hölle den Todesstoss Gottes zu geben.«²⁷ Evangelisierung ist nicht Überzeugung oder Überredung, es ist ein Leben, das aus sich heraus spricht, anspricht und Fragen stellen lässt. Umschreiben lässt sich eine solche Spiritualität auch als eine Spiritualität der Gastfreundschaft, die den Fremden und das Fremde willkommen heißt, die eine grundsätzliche Offenheit für den Anderen und die anderen Kulturen hat, und darin Gott zu suchen und zu sehen beginnt. Er muss nicht erst zu ihnen gebracht werden. Gleichzeitig bietet eine solche Gastfreundschaft all den Menschen einen Platz zum Atmen, zum Verweilen und zum Mitleben, die auf der Suche sind, ihrer Sehnsucht nach Leben, nach Heimat, Geborgenheit und Sinn Ausdruck zu verleihen. In Zeiten einer zunehmenden Mobilität und Flexibilität ist dieses Moment eines der wesentlichen Momente, zumal viele Pfarrgemeinden sich in Umstrukturierungsprozessen befinden, mehr mit Strukturen und Verwaltung beschäftigt sind als mit ihrem Kerngeschäft: der lebendigen und gelebten Spiritualität, die Kreise ziehen will. Das einfache Dasein und die persönliche Begegnung stehen im Mittelpunkt einer Evangelisierung, die sich auf den anderen als anderen einlässt. Das ist das Moment der Entäußerung, der Inkarnation Gottes in die Lebenswelt des Menschen. Franziskus wusste sich berufen, genau dieses in seiner Zeit zu leben. Das kann ein riskantes Unternehmen sein, denn die Begegnung mit dem Anderen kann den Einzelnen verändern, so wie sie Franziskus in der Begegnung mit dem Aussätzigen radikal verändert hat. Das ist eine inklusive, keine exklusive Spiritualität. Evangelisierung als Mit-Sein und Mit-Leben macht Ernst mit dem Zeugnis, mit der Macht der Authentizität, mit der Freude des Evangeliums, mit der Erkenntnis, dass Gott überall in unserer Welt zugegen und gegenwärtig ist. »Entscheidend für die Zukunftsfähigkeit und die missionarische Kraft des Franziskanischen Charismas halte ich dagegen, dass sie die spirituelle Ur-Intention des Franziskus in die heutige Weltkirche und Weltgesellschaft zu übersetzen versteht: Gott selber hebt in seinem inkarnatorisch-demütigen Kommen in Jesus Christus alle scheinbar absoluten Differenzen auf: Weil er selbst arm wurde (Phil 2), bleibt er nicht der völlig Ferne und Fremde.«²⁸ Wichtig bei all dem ist das Pilgersein in der Welt,

das den Minderbrüdern ein Gehen durch die Welt ermöglicht, das sich nicht festmacht an Dingen und Orten und (Vor-)Urteilen, das vielmehr einen Frieden vermitteln will, den Frieden Gottes. »Darum heißt die Missionsmethode *simplicitas* und *minoritas*: weder feindlich noch polemisch gegen, sondern friedlich unter Menschen gehen; sich selbst in der Gewalt haben, um versöhnend wirken zu können; die Brüderlichkeit vorleben, sich nicht auf Streitgespräche und Wortgefechte einlassen, einfach da sein, mitleben und mitarbeiten, allen untertan sein.«²⁹ Oder um es mit Thomas von Celano in Bezug auf den heiligen Franziskus auszudrücken: »Denn er (Franziskus) verlangte, dass seine Söhne nach den für Pilger geltenden Gesetzen lebten: Unter fremdem Dach wohnen, friedfertig durch die Welt gehen und heißes Verlangen tragen nach dem Vaterland.«³⁰ ◆

27 Anton ROTZETTER, *Mystik und Mission bei Franz von Assisi*, in: *ZMR* 92 (2008) 272-279, 278.

28 SCHALÜCK, *Expansion* (wie Anm. 13), 236.

29 LEHMANN, *Mission* (wie Anm. 4), 268.

30 THOMAS VON CELANO, *Zweite Lebensbeschreibung oder Memoriale*, in: BERG/LEHMANN, *Franziskus-Quellen* (wie Anm. 1), 289-421, 333.

Auf die Straße mit der Kirche!

Evangelisierung und pastorale Umkehr in lateinamerikanischen Großstädten

von Stefan Silber

Zusammenfassung

Ausgehend von einem Forschungsprojekt zur Großstadt-pastoral in Lateinamerika zeigt der Autor, wie sich die Evangelisierung in Lateinamerika in einem Prozess der Bekehrung befindet, der in vieler Hinsicht von Papst Franziskus repräsentiert wird. Die lateinamerikanischen Megastädte mit ihren komplexen Kontexten werden als Zeichen der Zeit aufgefasst, welches auf die Anwesenheit und Verborgenheit Gottes verweist. Aus der Perspektive der Lebenswelt, der Kontexte und der Biografie der Armen bekehrt sich die Pastoral hin zu einer offenen, hörenden und aus sich herausgehenden Suche nach dem schon anwesenden Gott in der Stadt und nach dem Wohl aller Menschen, die in ihr leben.

Schlüsselbegriffe

- Großstadtpastoral in Lateinamerika
- Papst Franziskus
- Kirche der Armen
- Theologie der Befreiung

Abstract

Taking a research project on pastoral care in large cities in Latin America as his starting point, the author shows how evangelization in Latin America is in a process of conversion or transformation which is represented in many respects by Pope Francis. With their complex contexts, the Latin American megacities are understood as a sign of the times that points out God's presence and God's absence. From the perspective of the experience realm of the poor, their circumstances, and their biographies, pastoral care converts or transforms itself into an open, listening and outgoing search for the God who is already present in the city and for the well-being of all the people who live there.

Keywords

- Pastoral care in large cities in Latin America
- Pope Francis
- Church of the poor
- Liberation theology

Sumario

Partiendo de un proyecto de investigación sobre la pastoral en las Megalópolis latinoamericanas, el autor muestra cómo la evangelización en América Latina se encuentra en un proceso de conversión, que en muchos aspectos es representado por el papa Francisco. Las Megalópolis latinoamericanas con sus complejos contextos son vistas como signos de los tiempos, que nos remiten a la presencia y la ocultación de Dios. Desde la perspectiva de la circunstancia vital, de los contextos y las biografías de los pobres, la pastoral se convierte a una búsqueda abierta, oyente y saliente de sí misma del Dios, que ya está presente en la ciudad, y del bien de todos los hombres, que viven en ella.

Conceptos claves

- Pastoral de las Megalópolis en América Latina
- Papa Francisco
- Iglesia de los pobres
- Teología de la liberación

Papst Franziskus zeigt seit Beginn seines Pontifikates durch zahlreiche Worte und Gesten, dass er den Dialog mit der Stadt, ja mit der gesamten Menschheit sucht. In dem Brief an den italienischen Journalisten Eugenio Scalfari vom 11. September 2013, der als »Brief an einen Nichtgläubenden« bekannt geworden ist, sagt der Papst beispielsweise, dass die Beziehungen der Kirche zur Gesellschaft nicht durch »Weltflucht«, aber auch nicht durch die »Suche einer wie auch immer gearteten Hegemonie« gekennzeichnet sein können, sondern durch den »Dienst am Menschen, am ganzen Menschen und an allen Menschen, ausgehend von der Peripherie der Geschichte«¹.

Das ist für Franziskus nichts Neues. Bereits als Erzbischof von Buenos Aires ermahnte Jorge Mario Bergoglio seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter immer wieder, auf die Straße zu gehen und Gott dort zu suchen, wo er zuhause ist: Mitten unter den Menschen, mitten in der Stadt. Wenn die Kirche nur sagen würde, »Kommt rein zu uns, und wir zeigen euch

hier drin, wo es lang geht, und wer nicht kommt ist eben nicht da«, so nennt Kardinal Bergoglio das in einer Predigt 2012 »Pharisäismus«². Und im Eröffnungsbeitrag zum ersten Regionalkongress für Großstadtpastoral 2011 sagt er: »Gott wohnt bereits in unserer Stadt und drängt uns – während wir noch nachdenken – hinauszugehen, um ihm zu begegnen, um ihn zu entdecken, Beziehungen der Nähe aufzubauen, ihn in seinem Wachstum zu begleiten und den Sauerkeit seines Wortes in konkreten Taten Fleisch werden zu lassen.«³

Gott wohnt bereits in der Stadt. Deswegen führen jede Art von Weltflucht und die eine Zeit lang diskutierte Entweltlichung weg von Gott. Gott wohnt bereits in der Stadt. Deswegen ist es nicht notwendig, die Menschen in der Stadt über Gott zu instruieren, als sei er ihnen ein Fremder. Gott wohnt bereits in der Stadt. Deswegen ist die Kirche gemeinsam mit allen Menschen aufgerufen, ihn zu suchen und zu entdecken, besonders an »der Peripherie der Geschichte«.

In den Worten von Papst Franziskus und von Kardinal Bergoglio finde ich zahllose Bestätigungen und Vertiefungen der Ergebnisse des internationalen Forschungsprojektes zur Großstadtpastoral, das ich in den letzten drei Jahren unter der Leitung von Margit Eckholt an der Universität Osnabrück begleiten durfte.⁴ Meine Überlegungen zur urbanen Evangelisierung in Lateinamerika sind weitgehend aus diesem Forschungsprojekt erwachsen. Sie verweisen auf die Neuheit, die die Neue Evangelisierung auszeichnen kann, wenn sie sich den Wegweisungen des Papstes überlässt. Denn dieser ist von der Überzeugung geprägt, der die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Konferenz in Aparecida Ausdruck verliehen haben, dass die Kirche in Lateinamerika, nicht nur in der Großstadt, und ich würde hinzufügen, auch nicht nur in Lateinamerika, eine »pastorale Umkehr« (DA 365–372) nötig hat.

Die lateinamerikanischen Bischöfe sprechen in ihrem Dokument bewusst von einer »conversión«, was man mit »Umkehr« oder »Bekehrung« übersetzen kann, was aber in jedem Fall eine Wende, eine grundlegende Veränderung weg von einer fehlgeleiteten Praxis ebenso impliziert wie einen spirituellen Horizont⁵. Es geht um eine fundamentale, religiöse Umkehr hin zu einer ernsthafteren Nachfolge Jesu in den gegenwärtigen Kontexten. Damit ist auch keine Hinwendung zu alten oder vergangenen Formen der Pastoral gemeint, vielmehr geht es den Bischöfen ausdrücklich um »einen ständigen Prozess der missionarischen Erneuerung (DA 365)«. Diese pastorale Bekehrung zieht darüber hinaus eine epistemologische und eine systematisch-theologische Umkehr notwendigerweise nach sich⁶. In den Abschnitten 3 und 4 werde ich dazu einige Anmerkungen geben.

1 http://www.vatican.va/holy_father/francesco/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenioscalfari_it.html [Meine Übersetzung].

2 Jorge Mario BERGOGLIO, Desgrabación de la homilía del cardenal Jorge Mario BERGOGLIO SJ, arzobispo de Buenos Aires en la misa de clausura del Encuentro de Pastoral Urbana Región Buenos Aires (2 de septiembre de 2012), in: <http://www.pastoralurbana.com.ar/web/card-bergoglio.php> [Meine Übersetzung].

3 Jorge Mario BERGOGLIO, Dios vive en la ciudad. Palabras iniciales del Sr. Arzobispo en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana [2011], in: <http://www.pastoralurbana.com.ar/web/card-bergoglio.php> [Meine Übersetzung].

4 Vgl. v. a. das Abschlussdokument: Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, Heute in der Stadt den Glauben leben. Die lateinamerikanischen Großstädte und die aktuellen Veränderungsprozesse in Gesellschaft, Kultur und Religion. Schlussdokument des internationalen Forschungsprojektes, in: http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/uploads/Main/DC_de.pdf. Inzwischen ist die Dokumentation des Forschungsprojektes zur Großstadtpastoral in Lateinamerika in deutscher Sprache erschienen: Margit ECKHOLT/Stefan SILBER (Hg.), Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral (Forum Weltkirche: Entwicklungen und Frieden 14), Ostfildern 2014.

5 Dies ist offensichtlich den Übersetzern von *Evangelii gaudium* nicht bewusst gewesen, die immer dann, wenn der spanische Text von »conversión« spricht, im Deutschen mit »Neuausrichtung« übersetzen (z. B. EG 27), was die Sachlage nur sehr eingeschränkt trifft. Der Bezug auf den Text von Aparecida geht auf diese Weise verloren.

6 Jaime Alberto MANCERA CASAS, El paradigma cultural nos ayuda a una nueva mirada. Los imaginarios urbanos, in: <http://www.pastoralurbana.com.ar/archivos/jaime-paradigma.doc>; Stefan SILBER, Descubrir al Dios encubierto en las ciudades. Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy, in: *Medellín* 39 (2013) 155, 325–340.

1 Ein neuer Blick auf die Stadt

Die pastorale Umkehr beginnt mit einem neuen Blick auf die Stadt. Denn es gilt, die Stadt nicht als einen Raum wahrzunehmen, der sich durch Prozesse der Pluralisierung und Säkularisierung dem Handeln der Kirche zunehmend entzieht, sondern als ein Zeichen der Zeit, das auf die Anwesenheit und das Handeln Gottes verweist. Dazu ist ein genaues interdisziplinäres Studium der Realität der Stadt nötig, denn nur der wissenschaftlich geschärfte Blick auf die Wirklichkeit der Menschen in der Stadt ermöglicht eine neue Hinwendung zu ihr, die dieser pastoralen Umkehr entspricht.

Ohne die Fragestellungen und Ergebnisse eines solchen interdisziplinären Herangehens hier im Einzelnen referieren zu können, möchte ich einige Stichworte nennen, die in unseren Untersuchungen und in der von uns zu Rate gezogenen Literatur immer wieder genannt werden⁷:

Das Leben in der Stadt wird nicht nur immer pluraler und differenzierter. Vielfach wird der Begriff der Fragmentierung genannt, um die Vielgestaltigkeit des Lebens in der Stadt noch treffender zu charakterisieren. Die großen Städte sind räumlich so fragmentiert, dass einzelne Stadtteile nebeneinander ohne gegenseitige Kommunikation existieren. Reich und Arm leben übergangslos Seite an Seite, oft durch Mauern und Stacheldraht voneinander getrennt, manchmal aber auch nur durch eine große Straße. Der räumlichen Fragmentierung entspricht eine kulturelle und soziale. Auch die einzelnen Biografien sind fragmentiert und oft fragmentarisch; viele Menschen in den lateinamerikanischen Großstädten wechseln ihre soziale und kulturelle Identität beim täglichen Transport zwischen Wohnung und Arbeit, oft sogar mehrfach täglich.

Räumliche, soziokulturelle und biografische Identitäten werden daher auch als flüssig, als liquid bezeichnet, um die postmodern übersteigerte Dynamik dieser Wechselhaftigkeit, ihre Geschwindigkeiten und psychosozialen und kulturellen Folgen zu benennen. Der Stadtsoziologe Frank Eckardt spricht in diesem Sinn von »bewegte[n] Räume[n]«⁸.

Zugleich ereignet sich diese Fragmentierung und Verflüssigung soziokultureller Identitäten nicht in einem Machtvakuum, sondern dient bestimmten wirtschaftlichen und politischen Interessen. Die Machtfrage wird vor allem von den postkolonialen Studien über die Städte genau und auf unterschiedlichen Ebenen gestellt⁹. Im Blick auf die Unterlegenen dieser Machtverhältnisse wird nicht mehr nur von den Armen, sondern auch von den Ausgeschlossenen, nicht mehr nur von den Marginalisierten, sondern von den Überflüssigen gesprochen, von »human waste«, menschlichem Abfall.¹⁰

Auch wenn diese sozialkritischen Perspektiven den Blick auf die Schattenseiten der Großstädte hin öffnen, kann die theologische und pastorale Sicht auf die Stadt nicht zu einer einseitigen Verurteilung des postmodernen Großstadtlebens führen. Das II. Vatika-

7 Vgl. bereits ausführlicher: Stefan SILBER, *Sucht der Stadt Bestes! Epistemologisch-methodologische Voraussetzungen einer Theologie der Megastadt*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* (2013) 1, 132-151.

8 FRANK ECKARDT, *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004, 47.

9 Chris SHANAHAN, *Voices from the Borderland. Re-imagining Cross-cultural Urban Theology in the Twenty-first Century*, London 2010.

10 Die lateinamerikanischen Bischöfe übernehmen in Aparecida (DA 65) diese Formulierung von Zygmunt Baumann. Dieser versteht unter »menschlichem Abfall« Menschen, »die keinen definierten sozialen Status besitzen, vom Standpunkt der materiellen und intellektuellen Produktion für überflüssig erachtet werden und sich auch selbst so empfinden«. Vgl. Zygmunt BAUMANN: *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg 2005, 60.

11 Die vollständigen Forschungsberichte wurden an der Universität Osnabrück als CD-ROM veröffentlicht. Vgl. auch: Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, *Glauben in der Mega-Stadt. Die vielfältigen Transformationsprozesse Lateinamerikas und die Großstadtpastoral*, in: *Herder-Korrespondenz* 67 (2013) 6, 309-314.

12 Bericht der Gruppe Buenos Aires 1; zitiert nach ECKHOLT/SILBER, *Heute* (wie Anm. 4), 2.

nische Konzil hat in der Pastoralkonstitution eindeutig eine bestimmte Perspektive im Verhältnis von Kirche und Welt bevorzugt: Als Kirche sind wir selbst Teil der Menschheit und mit ihr »wirklich engstens verbunden« (GS 1). Die Kirche ist daher auch nicht nur ein Bestandteil der Stadt oder hat in ihr ihren Ort. Sie gehört vielmehr selbst ganz zu dieser liquiden, fragmentarischen, ungerechten Stadt dazu und ist Teil ihrer Wandlungsprozesse. Die theologische Wertschätzung der Stadt folgt daher der Offenheit und Dialogbereitschaft, die die Pastoralkonstitution zum Ausdruck bringt, die ungeachtet der in der Menschheit mächtigen Sünde an der hohen Berufung des Menschen und an seiner Würde festhält und daher zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens ausdrücklich aufruft.

Diese grundsätzlich positive theologische Wertschätzung des Lebens in der Großstadt schließt die prophetische Kritik an ihren Missständen ein, da in ihnen die hohe Berufung und die Würde des Menschen verletzt werden. Der neue Blick auf die Stadt verfällt also weder einseitig der Verurteilung noch der Verherrlichung der Stadt, er distanziert sich nicht von ihr, sondern sieht die Kirche mitten in der Stadt und in vielfältiger Weise eng mit ihr verbunden.

2 Beispiele für die Evangelisierung in den Großstädten Lateinamerikas

Drei Beispiele aus Lateinamerika sollen zeigen, wie die pastorale Umkehr in die Realität der Großstädte umgesetzt werden kann. Sie sind im Rahmen unseres Forschungsprojektes ausführlich vorgestellt und analysiert worden und werden von mir hier nur skizziert¹¹:

2.1 Das Missionszelt auf der Plaza Constitución in Buenos Aires

Seit einigen Jahren schlagen haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Erzdiözese Buenos Aires alle paar Monate für zwei, drei Tage ein großes Zelt auf der Plaza Constitución auf: Die »Carpa Misionera«, das Missionszelt. Die Plaza Constitución ist nicht nur ein zentraler öffentlicher Platz mitten in der Stadt, mit all den Implikationen, welche ein solcher öffentlicher Ort in Lateinamerika besitzt, sondern darüber hinaus als Vorplatz eines wichtigen Lokalbahnhs und eines Busbahnhofs ein zentraler Umsteigeort und damit tägliche Anlaufstelle für zahllose Passanten, Pendler und andere Besucherinnen und Besucher. Das Missionszelt steht auf diesem Platz auch in Konkurrenz mit Angeboten und Werbestrategien anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften.

Erzbischof Bergoglio hat dieses Missionszelt angestoßen und nachdrücklich unterstützt. Mehrfach hat er dort auf dem Platz Messe gefeiert und mit Besucherinnen und Besuchern gesprochen. Als Anlaufstelle für Menschen, die oft nicht die Gelegenheit finden, einen Gottesdienst oder auch nur eine Kirche aufzusuchen, ist ein neuer Raum für Gespräch, Begegnung und Gottesdienst entstanden, der für »einen Kirchenstil« steht, »der auf der Straße besser präsent ist, angepasst an die Wirklichkeit urbaner Mobilität der Arbeiter, die täglich große Strecken zurücklegen, und der Menschen, die unter der Vulnerabilität eines marginalisierten Lebens leiden«.¹²

In diesem Projekt zeigt sich, wie eine Pastoral, die auf die Straße geht, in der Lage ist, die Größe des Volkes Gottes jenseits der sichtbaren institutionellen Kirchengrenzen zu respektieren und ihr zu begegnen. Die Kirche verwirklicht sich nicht nur innerhalb der eigenen Mauern, sondern immer dort, wo Getaufte unterwegs sind und ihren Glauben in

den Alltag umzusetzen versuchen. Die Straße ist daher auch nicht nur Ort von Verkündigung und Diakonie, sondern auch von Liturgie und Gemeindebildung – alle Grundvollzüge der Kirche sind auf ihr gegenwärtig. Es ist nur konsequent, wenn die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bis hin zum Erzbischof sich auf die Straße begeben, um dieser Kirche zu begegnen.

Das Missionszelt ist daher nicht nur ein missionarisches und diakonisches Projekt, bei dem »die Kirche« in Gestalt ihrer Repräsentanten sich auf die Plätze der Stadt begibt, um in die Öffentlichkeit zu treten, wahrgenommen zu werden und zugänglich zu sein, sondern vor allem ein Zeichen dafür, dass die Ekklesialität der Straße selbst wahrgenommen und verwirklicht werden soll. Die Missionszeltkampagne ist daher auch kein isoliertes Projekt innerhalb einer sonst geschlossenen und nach innen gerichteten Pastoral, sondern lebendiger Ausdruck der pastoralen Umkehr der Kirche in der Megastadt.

2.2 Kirche als »Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten« in einem Elendsviertel in Buenos Aires

Eine Gruppe von Forscherinnen untersuchte das Leben und den Glauben von Frauen in einem Randviertel der argentinischen Hauptstadt, das vor allem von Migrantinnen bewohnt wird, deren Männer zumeist aus den verschiedensten Gründen dauerhaft abwesend sind. Hier wird die Pastoral vor allem von Frauen getragen: Ordensfrauen, die in dem Viertel leben, unterstützen und begleiten die Frauen in ihrem Glaubensleben und beim Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft. Diese Studie zeigt nicht nur, wie sich Armuts- und Genderproblematik gegenseitig verschärfen und zur »doppelten Marginalisierung« armer Frauen führen, sondern lenkt den Blick auch auf die Bereitschaft vieler Frauen zum Engagement in der Kirche und die doppelte Beschränkung ihrer Mitwirkungsmöglichkeiten, die sie als Laien und als Frauen durch Strukturen und Personen in der katholischen Kirche erfahren. Es zeigt sich, dass es auch unter diesen Umständen möglich ist, Kirche »als inklusive Gemeinschaft« zu leben, »in der eine ›Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten‹ besteht und in der das ganze Volk Gottes gestärkt wird«. ¹³

Eine solche Gemeinschaft wird zu einem Pol der Hoffnung für ausgeschlossene und entrechtete Frauen, in der sie ihre Würde und ihre Berufung wiederfinden und sich als Glaubende und als Bürgerinnen weiterentwickeln können.

Gleichzeitig macht die Studie darauf aufmerksam, dass hier die pastorale Umkehr vielfach noch aussteht: Spiritualität von Frauen und Nachfolge Jesu durch Laien, Männer und Frauen, werden in zahlreichen Bereichen der katholischen Kirche noch immer nicht anerkannt und wertgeschätzt. Nicht nur das freiwillige oder auch hauptamtliche Engagement von Frauen wird oft nicht als Pastoral, als Praxis der Kirche gekennzeichnet, sondern vor allem die pastorale und ekklesiale Relevanz des alltäglichen, nicht-institutionellen verantwortlichen Glaubenslebens von Laiinnen und Laien wird in der Pastoraltheologie und pastoralen Planung weitgehend ignoriert und marginalisiert. Vor allem aus der Sicht der Armen aber ist diese pastorale Praxis die erste und wesentliche, wenn es um die Verwirklichung von Kirchsein in marginalen Kontexten geht.

¹³ Bericht der Gruppe Buenos Aires 2.; zitiert nach ebd. 4 [Übersetzung korrr.]. Vgl. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist EKKLESIA-logy of Liberation*, New York 1994.

¹⁴ Auch Papst Franziskus betont immer wieder die Notwendigkeit des Zuhörens und der geistlichen Offenheit gegenüber dem Volk Gottes. Vgl. etwa EG 46.

Die Pluralität dieser Kontexte bringt es mit sich, dass individuelle Glaubensbiografien eine wachsende Bedeutung für die Pastoral besitzen. Dies wird in der Gegenwart weder in der territorialen Seelsorge noch in der Sakramentenpastoral ausreichend berücksichtigt. Vor allem angesichts der fragmentierten und mehrfach marginalisierten Biografien armer Frauen, nicht zuletzt in ihrem Familienstatus, ist es notwendig, dass die Pastoral mit einem hörenden und wertschätzenden Gestus zum Ausdruck gebracht wird.¹⁴

2.3 Solidarität, *Ciudadanía*, Compassion unter Bürgerkriegsflüchtlingen in Bogotá

Traumatisierungen durch Gewalterfahrungen im Zuge ihrer Vertreibung aus Bürgerkriegsgebieten stehen im Mittelpunkt der Ergebnisse einer Studie unter Bürgerkriegsflüchtlingen in Bogotá. Darüber hinaus werden diese Menschen erneut traumatisiert durch ihre Erfahrung, in der Hauptstadt nicht angenommen zu werden, erneut ausgeschlossen zu sein und immer wieder Misstrauen zu begegnen. Solche Erfahrungen stellen die von den Diözesen der Hauptstadt beschlossene Grundausrichtung zu einer »samaritanischen Kirche« vor zahllose Herausforderungen.

Wenn die »samaritanische Kirche« in diesen Kontexten kein Lippenbekenntnis bleiben soll, muss die kirchliche Solidarität umgemünzt werden in eine gendersensible Pastoral, die auch hier vor allem die doppelte Belastung von Frauen reflektiert. Denn auch hier sind die biografischen Erfahrungen der Frauen in der Regel andere als die der Männer. Obwohl diese in der Regel das Hauptziel der Vertreibungsaktionen darstellten, da sie durch ihre politische Aktivität zu einem Störfaktor für die Mächtigen geworden waren, wurden die Frauen häufig zu den Hauptleidtragenden, da sie Opfer von Vergewaltigungen und anderen Gewalttaten wurden und darüber hinaus als Frauen weiteren Diskriminierungen sowohl auf dem Fluchtweg als auch in der Stadt und nicht selten in der eigenen Familie ausgesetzt waren.

Die Studie hat gezeigt, dass die Aufmerksamkeit für die Körper der Flüchtlinge, ihre materiellen, physischen, körperlichen Erfahrungen und Erinnerungen eine wichtige Erscheinungsform der Seelsorge darstellt. Gerade die Gewalterfahrungen, aber auch Exklusion und Diskriminierung treffen Menschen körperlich und können physische und psychische Traumata hinterlassen. Eine körpervergessene Pastoral, die sich nur um scheinbar seelische und spirituelle Angelegenheiten kümmern würde, könnte diesen Erfahrungen nur schwerlich heilend begegnen.

Nicht nur die körperlich-seelische Heilung der Flüchtlinge, auch ihr politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Status gehört zu den Herausforderungen der Pastoral. Der Einsatz für die *ciudadanía*, der für Bürgerinnen- und Bürgerschaft der Menschen, aber auch für ihre Rechte steht, und die Unterstützung der Kirche in diesem Kampf ist ein anderer Aspekt der Pastoralarbeit mit den Flüchtlingen. Er wird jedoch nur dann glaubwürdig, wenn er auch mit einer echten Anerkennung der kirchlichen Bürgerrechte der Glaubenden, hier der Flüchtlinge, einhergeht.

Schließlich zeigt diese kolumbianische Studie auch, dass die Com-Passion, das barmherzige und solidarische Mit-Leiden mit den Flüchtlingen, die spirituelle Voraussetzung für die samaritanische Pastoral ist. Mit dieser Voraussetzung kann nach neuen, kreativen Formen der Seelsorge gesucht werden, um den vielschichtigen und spezifischen Bedürfnissen der Flüchtlingspastoral gerecht zu werden.

3 Das Wohl der ganzen Stadt und aller Menschen

Diese drei kurz skizzierten Beispiele zeigen, wie sich die Großstadtpastoral in Lateinamerika derzeit weiterentwickelt. Ausgerichtet auf das Wohl der ganzen Stadt, besonders derjenigen Menschen, die von den Gütern der Stadt weitgehend ausgeschlossen sind, versteht sich diese Pastoral als ein Dienst an den Menschen, im Dialog und in der Zusammenarbeit mit vielen anderen Akteuren in der Stadt. Dieser neuen pastoralen Ausrichtung entsprechen einige grundlegend neue systematisch-theologische Überlegungen zur Stadt, die ich im Folgenden ebenfalls kurz skizzieren möchte¹⁵.

»Bemüht euch um das Wohl der Stadt, [...] denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl!« (Jer 29,7) Was der Prophet Jeremia den Verbannten ins Exil schreibt, kann auch als Überschrift über die »pastorale Umkehr« für die neue Evangelisierung der Städte stehen. Das Wohl der Stadt, der ganzen Stadt und aller Menschen in der Stadt muss das Ziel aller seelsorglichen Bemühungen in der Stadt darstellen. Denn – wie das Konzil in der Pastoralkonstitution formuliert – »es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft«. (GS 3) Aber wie kann man dieses »Wohl der Stadt« beschreiben, wie sieht es konkret aus?

Die jüngsten lateinamerikanischen (und auch europäischen) Forschungen zum Thema des Guten Lebens, des »sumaj kawsay«, helfen, diese Fragen zu beantworten.¹⁶ Das »Gute Leben« in der Stadt misst sich nach anderen Parametern als die traditionellen europäischen Vorstellungen von Wohlstand und Wohlfahrt. Es zielt auf ein harmonisches und solidarisches Miteinander aller Menschen, gegenwärtiger wie zukünftiger, im Dialog mit der Natur und mit Gott. Dieser Begriff schließt auch die Bekehrung derjenigen Menschen und die Veränderung aller Umstände ein, die dieses solidarische Miteinander verhindern. Er steht schließlich nicht für eine Angleichung aller Lebensverhältnisse nach dem Gießkannen- oder Rasenmäherprinzip, sondern für eine gerechte und menschenwürdige Entwicklung, die an den besonderen Lebensgeschichten, Bedürfnissen und Subjektivitäten der einzelnen Menschen ausgerichtet ist.

Die »Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1) steh im besonderen Fokus der Pastoralkonstitution. Sie besitzen daher auch bei der Bestimmung und Konstruktion des rechten »Wohls der Stadt« eine Präferenz, da sie durch ihre Lebensverhältnisse von diesem Wohl oft auf einschneidende Weise getrennt sind. Die lateinamerikanische Option für die Armen stellt deswegen nach wie vor eine entscheidende Grundvoraussetzung dar, um zu einer pastoralen Umkehr zu gelangen, die auf das Wohl der gesamten Stadt ausgerichtet ist. Nur durch eine echte Solidarität mit den Armen und eine Offenheit dafür, dass die Armen selbst Kirche sein können, gelingt es, wie Papst Franziskus sagt, »eine arme Kirche für die Armen« (EG 198) Gestalt annehmen zu lassen.

¹⁵ Vgl. dazu ausführlicher: SILBER, Descubrir (wie Anm. 6), und SILBER, Sucht der Stadt (wie Anm. 7).

¹⁶ David CORTEZ/Heike WAGNER, Zur Genealogie des indigenen »guten Lebens« (sumak kawsay) in Ecuador, in: Leo GABRIEL/Herbert BERGER (Hg.), *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, Wien 2010, 167–200; Josef ESTERMANN, Gut Leben als politische Utopie. Die andine Konzeption des »Guten Lebens« und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, in: Raúl

FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Aachen 2010, 261–286. Vgl. auch: Klaus TESCHNER, Gutes Leben in der Stadt, in: MISEROR/ZASS-KAB/KBE (Hg.): *wohin gehst du mensch? ÜberLebensKunst in Zeiten der Globalisierung* (Redaktion: Mechtild Hartmann-SCHÄFFERS, Hartmut HEIDENREICH, Jörg SIEBERT), Aachen 2013, 71–73.

¹⁷ Vgl. die Kritik von Hans-Joachim SANDER, Postmetropolis und Kirche. Die Präsenz des Evangeliums in heutigen Stadtlandschaften, in: *Im Blickpunkt* 42 (2012) 1–5. Zu Perspektiven für die Großstadtpastoral in Deutschland: Stefan SILBER, Säkularisierung in lateinamerikanischen Großstädten? Großstadtpastoral aus dem Geist des Zweiten

Nicht zuletzt aus diesen Gründen ist die lateinamerikanische Stadtpastoral auch auf die gesamte Stadt in ihrer territorialen Pluralität und Fragmentarität hin ausgerichtet. Anders als die hierzulande vielfach diskutierten Modelle der Citypastoral richtet sie sich eben nicht nur auf eine stärkere Präsenz in den Fußgängerzonen, Einkaufszentren und den so genannten Areopagen¹⁷, sondern sucht die Präsenz Gottes in den unterschiedlichsten und verstreutesten Fragmenten.

Die einzelnen Herausforderungen der unterschiedlichen Lebensverhältnisse bewirken eine breite Pluralität neuer Formen urbaner Evangelisierung, da sie zu neuen, kreativen und vorläufigen pastoralen Konstrukten inspirieren.

Das Interesse, das die Kirche zu dieser neuen urbanen Evangelisierung leitet, kann – wie das Konzil sagt – »kein irdischer Machtwille« (GS 3) sein. Es geht letztlich auch nicht um die Erneuerung der Kirche, ihre Lebendigkeit oder Attraktivität. Vielmehr geht es – wie eingangs von Papst Franziskus zitiert – um den »Dienst am Menschen«¹⁸ in seiner Vieltätigkeit und Einzigartigkeit, in seiner Gemeinschaftlichkeit und Solidarität. Aus diesem Grund sucht die Kirche in der neuen Evangelisierung das Wohl der Stadt.

Es zeigt sich, dass der theologische Blick auf die Stadt, der diesen Überlegungen zugrunde liegt, die Stadt weder glorifiziert noch verdammt, während stadttheologische Entwürfe der Vergangenheit oft zu einer der beiden Einseitigkeiten neigten.¹⁹ Vielmehr betrachtet die aktuelle lateinamerikanische Theologie der Stadt diese als ein Zeichen der Zeit²⁰. Dieses Zeichen, oder vielmehr die Pluralität und nicht selten Widersprüchlichkeit dieser Zeichen in der Stadt verweist darauf, dass Gott in der Stadt anwesend ist, aber vielfach nicht erkannt wird, verborgen ist oder verschleiert wird. Gott zeigt sich, auch an unvermuteten Orten und durch institutionell nicht gebundene Menschen. Die Zeichen der Zeit verweisen darüber hinaus auch darauf, dass es menschliche Interessen gibt, welche die Anwesenheit Gottes verschleiern oder verleugnen wollen, vor allem seine Gegenwart in den Armen und Marginalisierten. Die spirituelle Offenheit für die Zeichen der Zeit erlaubt es, die Stadt nicht nur positiv oder nur kritisch zu sehen, sondern in ihren singulären Erscheinungen die Hinweise zu entdecken, die auf Gottes Anwesenheit und seine Verborgenheit in der Stadt aufmerksam machen wollen.

4 Der verborgene Gott in der Stadt

Die Erfüllung ihres Dienstes am Menschen setzt die Kirche in die Lage, den in der Stadt verborgenen Gott zu entdecken und ihm zu begegnen. Denn – wie eingangs von Kardinal Bergoglio zitiert – »Gott wohnt bereits in unserer Stadt«²¹, er ist in ihr längst anwesend und fordert uns auf, ihm zu begegnen. Diese Anwesenheit Gottes ist jedoch

Vatikanischen Konzils, in: Gregor BUSS/Markus LUBER (Hg.), *Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit* (Weltkirche und Mission 3), Regensburg 2013, 152–163, v. a. 160–162.

¹⁸ Vgl. Anm. 1.

¹⁹ Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, *Pastoral Urbana – Großstadtpastoral. Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte* fordern eine

Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen. Arbeitsdokument des Internationalen Forschungsprojektes, in: <http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/arbdoc.pdf>, 8–9; Stefan SILBER, *Wir haben hier keine bleibende Polis. Veränderungen und aktuelle Herausforderungen einer Theologie der Stadt, 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *PANORAMA. Intercultural Annual of Interdisciplinary Ethical and Religious Studies for Responsible Research* 24 (2012), 183–199.

²⁰ Fernando BERRÍOS/Jorge COSTADOAT/Diego GARCÍA (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado 2008; SILBER, *Descubrir* (wie Anm. 6).

²¹ Vgl. Anm. 2.

nicht offensichtlich. Man kann in der Stadt leben, ohne ihn zu erkennen. Gottes Gegenwart in der Stadt ist verborgen, ja vielfach versteckt.²² Gewalt und Exklusion, sexuelle und rassistische Diskriminierung, die verantwortungslose Anhäufung von Reichtum im Angesicht der Armen und viele andere Vergehen gegen die Menschenwürde verdunkeln die Gegenwart Gottes in der Stadt. Die lateinamerikanischen Bischöfe sprechen in Aparecida von »Schatten, von denen das tägliche Leben der Städte geprägt ist, wie zum Beispiel Gewalt, Armut, Individualismus und Ausschluss«, die uns aber »nicht daran hindern [können], den Gott des Lebens auch im städtischen Umfeld zu suchen und zu betrachten« (DA 514).

Gott kann also entdeckt werden, auch wenn er in der Stadt verborgen und vielfach schuldhaft – auch durch die Schuld der Kirche – versteckt ist. Denn das Konzil sagt von den Glaubenden, dass sie unter Umständen »das wahre Antlitz Gottes [...] eher verhüllen als offenbaren« (GS 19). Sie sind aber dazu aufgerufen, Gott in der Stadt zu suchen und gemeinsam mit allen Menschen auch zu entdecken.

In der Tradition der lateinamerikanischen Kirche sind es vor allem die verborgenen Orte der Peripherie und die Nicht-Orte²³ und Anders-Orte²⁴ der Armen, an denen der verborgene Gott sich am ehesten offenbart²⁵. Es ist daher ein Anliegen der Neuen urbanen Evangelisierung in Lateinamerika, Gott gerade nicht in den Kirchengebäuden der Pfarreien zu suchen, sondern hinauszugehen, auf die Straßen, an die Peripherien, in die Elendsviertel und die Flüchtlingsunterkünfte. In der Begegnung mit den Menschen, die an diesen Orten leben, die überflüssig oder wertlos scheinen, die zum wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritt der Stadt scheinbar nichts beizutragen haben, deren Lebensentwürfe, Sexualität, Religion oder Weltsicht von den Mächtigen in der Stadt nicht akzeptiert werden, kann der verborgene Gott sichtbar werden. Im solidarischen und com-passiven Einsatz für die Menschenwürde und die Bürgerrechte dieser Menschen wächst das Wohl der Stadt, das zum Horizont der Großstadtpastoral geworden ist.

Es zeigt sich hier eine klare Umkehrung der missionarischen Perspektiven: Mission wird nicht mehr als eine Bewegung von den Zentren hin zu den Peripherien betrachtet. Vielmehr evangelisieren die Peripherien diejenigen, die sich für das Zentrum halten. Die Perspektive, die Lebenserfahrungen und die Spiritualität derer am Rande oder der Ausgeschlossenen werden zum Maßstab der Gotteserfahrung aller in der Stadt, nicht nur der Marginalisierten selbst. »Das ist eine hermeneutische Frage«, sagt dazu Papst Franziskus: »Man versteht die Wirklichkeit nur dann, wenn man sie von der Peripherie

22 Vgl. hierzu auch Leonardo BOFF, *Gott kommt früher als der Missionar*. Neuevangalisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1991, v. a. 93–94.

23 Marc AUGÉ, *Orte und Nicht-Orte*. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt 1994.

24 Michel FOUCAULT, *Des espaces autres. Hétérotopies*, in: <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>; 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, T. 1: Profilierungen, Würzburg 2006, 574–596. 594–596.

25 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.

26 Antonio SPADARO SJ, »¡Despierten al mundo!«. Diálogo del Papa Francisco sobre la vida religiosa, in: *La Civiltà Cattolica* 2014, http://www.laciviltacattolica.it/articoli_download/extra/Despierten_al_mundo.pdf, 3–4 [Meine Übersetzung].

27 Die Beschlussvorlage für die 10. Vollversammlung des ÖRK im November 2013 »Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes« findet sich unter http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-com-missions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=en; ein Kommentar von Shanta Premawardhana dazu unter <http://sucepe.org/mission-is-from-the-margin-to-the-privileged-center/>.

aus betrachtet. «²⁶ Dies entspricht auch der neuen Haltung des ÖRK zu Mission und Evangelisierung. Diese werden nicht mehr als eine Bewegung hin zu den Armen verstanden, sondern als eine verändernde Praxis, die von der Peripherie ausgeht und das Zentrum transformiert.²⁷

Diese Pastoral ist daher grundlegend von einer nichtherrschaftlichen Haltung geprägt. Es geht darum, die Sicherheit der eigenen Gebäude zu verlassen, hinauszugehen, zu suchen, ohne von vornherein zu wissen, was man finden wird, ja, ob man etwas finden wird. In dieser Großstadtpastoral zeigt sich eine neue Weise von Mission: Gott suchen und entdecken wollen, gemeinsam mit den Menschen, zu denen man gesandt ist, und ausgerichtet auf das Wohl der ganzen Stadt, vor allem der Armen.

5 Charakteristiken der Neuen Evangelisierung in lateinamerikanischen Großstädten

Im Folgenden möchte ich einige Konsequenzen für Mission, Evangelisierung und Pastoral formulieren, wie sie sich aus den Ergebnissen des internationalen Forschungsprojektes über die Großstadtpastoral gezeigt haben. Diese Ergebnisse sind in gewisser Weise »typisch lateinamerikanisch« in dem Sinn, dass sie aus einer lateinamerikanischen Forschungsarbeit entstanden sind und sich am lateinamerikanischen Kontext orientieren. Sie besitzen aber auch Bedeutung für die hiesige Pastoral in den Großstädten, nicht zuletzt, weil das Forschungsprojekt in einen permanenten internationalen Dialogprozess eingebettet war. Es zeigte sich darüber hinaus, dass sowohl die Orientierung am II. Vatikanischen Konzil wie die Einbettung in Kontexte, die sich durch die Globalisierung immer mehr miteinander in Beziehung setzen, für vielfältige Übereinstimmungen über die Grenzen von Ländern und Kontinenten hinaus sorgen.

5.1 ¡A la calle! – Auf die Straße!

Die Kirche muss auf die Straße. Auch wenn es wichtig bleibt, Gebäude vorzuhalten und Zentren anzubieten, an denen Menschen Heimat und Geborgenheit finden können, kann es in einer vielfältig fragmentierten Stadt nicht mehr genügen, in den eigenen vier Wänden zu sitzen und auf den Besuch der Menschen zu warten. Neue urbane Evangelisierung in Lateinamerika bedeutet daher, dass unterschiedliche Räume mit einem hörenden Herzen aufgesucht werden, um den Menschen in ihrem Alltag zu begegnen und ihre Erfahrungen zu teilen. Trotz aller Widrigkeiten, die diese Räume aufweisen mögen, werden sie zunächst positiv und wertschätzend betrachtet, vor allem um der Menschen willen, die sie bevölkern, und um ihrer Würde willen. Auf diese Weise kann die Kirche sich in den unterschiedlichsten Räumen, Kulturen und Lebensverhältnissen der Stadt inkarnieren. Nur eine solche fleischgewordene Kirche kann glaubwürdig evangelisieren, das Evangelium vertreten, das Reich Gottes verwirklichen.

Vor allem die Lebensräume der Armen, die von Papst Franziskus so häufig genannten Peripherien, die Orte, an denen Menschen ausgeschlossen und diskriminiert werden, sind bevorzugte Räume der Evangelisierung, weil sich in ihnen die Wirklichkeit Gottes am besten zeigt. Von ihnen her entfaltet die Evangelisierung ihre Dynamik.

5.2 Diversifizierung und Dezentralisierung der Pastoralarbeit

Notgedrungen bedeutet die Inkarnation in die Sozialräume der Stadt für die Pastoral, dass sie sich diversifiziert und dezentralisiert. Auch wenn die Pfarrkirche als sichtbarer Ort der Gemeinde, der auch physisch aufgesucht werden kann, nach wie vor große Bedeutung behält, entstehen zahlreiche plurale und diverse Orte, Räume und Gemeinschaften der Evangelisierung. Die klassischen Basisgemeinden, die sich in Lateinamerika immer noch weiterentwickeln, sind nur ein illustratives Beispiel für die Vielgestaltigkeit solcher Gemeinschaften. Diese müssen nicht alle räumlich charakterisiert sein; manche finden sich aufgrund kultureller oder anderer Gemeinsamkeiten zusammen. Andere können virtuell oder gar nicht organisiert sein. Viele Orte der Neuen Evangelisierung können so fragmentarisch und liquid bleiben, wie es die Stadt ist, in der sie vorübergehend bestehen. Gerade in der Bruchstückhaftigkeit dieser Erfahrungen kann etwas vom ganzheitlichen Heil des Guten Lebens aufscheinen, auch wenn es selbst nur Fragment bleibt. Diese Diversifizierung der Pastoral trägt dazu bei, den Herausforderungen einer vielschichtigen und oft widersprüchlichen und gegensätzlichen Stadt gerecht zu werden. Der Verzicht auf einen globalen und gut durchstrukturierten Pastoralplan, der auf jede Herausforderung eine Antwort parat zu haben vorgibt, kann zu der Flexibilität und Spontaneität befreien, die für diese Art fragmentarischer und liquider Evangelisierung notwendig ist.

5.3 Mitverantwortung und Autonomie der Laien

Es ist offensichtlich, dass das Ziel einer diversifizierten und dezentralisierten Pastoral nicht erreicht werden kann, wenn nicht die Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Eigenverantwortung der Laien, vor allem der Frauen, in der Seelsorge gestärkt werden. Die lateinamerikanischen Ortskirchen setzen daher nicht nur wegen des dort viel deutlicheren Priester mangels auf die Mitarbeit der Laien, sondern vor allem aus prinzipiellen Erwägungen. Dabei ist auch nicht nur der Effizienzgedanke wichtig, also die Tatsache, dass nur die Laien die Vielfalt der städtischen Kontexte durchdringen können, sondern auch die theologisch grundlegendere Überlegung, dass die Evangelisierung die Aufgabe des gesamten Gottesvolkes ist. In Lateinamerika wächst daher auch das Verständnis dafür, dass urbane Evangelisierung nicht nur in der geplanten und systematischen Aktion der ausgebildeten kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter besteht, sondern bereits im glaubenden Alltagsleben der Christinnen und Christen beginnt.

Gerade die vielfältigen Aktivitäten glaubender Frauen, im Alltag, im Berufsleben, in der Gemeinde, in der Nachbarschaft, auf der Straße, müssen aber noch stärker als Verwirklichung der Evangelisierung ernst genommen werden. Es muss schließlich auch in der katholischen Kirche selbstverständlich werden, dass Frauen – wie Papst Franziskus sagt – »nötig [sind] an den Stellen, wo wichtige Entscheidungen getroffen werden.«²⁸

Mit Rücksicht auf die vielgestaltigen religiösen Biografien der Glaubenden und auch auf die religiöse Pluralisierung der lateinamerikanischen Gesellschaften muss diese

28 Antonio SPADARO SJ, Interview mit Papst Franziskus [2013], in: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433.

29 Die Frage der Pluralität der Religionen der Armen habe ich ausführlicher behandelt in: Stefan SILBER, Gerechtigkeit aus dem Dialog der Religionen. Anstöße aus Lateinamerika, in: *ZKTh* 132 (2010) 1, 65-80. 66-68.

missionarische Mitverantwortung der Laien auch immer mehr in einem ökumenischen und interreligiösen Horizont gesehen werden. In den Großstädten leben immer mehr Menschen den ökumenischen und interreligiösen Dialog in ihrem Alltag, mitten in der Familie, mit den Nachbarn, am Arbeitsplatz. Der evangelisierende Einsatz für das Wohl der Stadt ist hier von vornherein als eine gemeinsame Aktion unterschiedlicher religiöser Gemeinschaften angelegt.

5.4 Respekt vor individuellen Glaubensbiografien

Soll die Eigenverantwortung der Laien in der Evangelisierung tatsächlich ernst genommen werden, so ist ein tiefer Respekt vor ihren sehr unterschiedlichen Glaubensbiografien unabdingbar. Gerade in der sozial, kulturell und religiös sehr pluralen und fragmentierten Megastadt machen Menschen individuell sehr unterschiedliche religiöse Erfahrungen, die nicht über einen Kamm geschoren werden können, ja oft nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen sind. Ihre realen Lebenssituationen erfordern von ihnen kreative spirituelle Antworten, die oft zu Neuentwürfen wie Überschneidungen, Verschmelzungen und anderen Hybriditäten religiöser Traditionen führen. Dies gilt nicht nur für indianische und afroamerikanische Religionen, Volksreligiosität und Pentekostalismus, die in den Großstädten immer neue Verbindungen eingehen, sondern auch für die Auseinandersetzung mit säkularen, rationalistischen und antikirchlichen gesellschaftlichen Strömungen und die Aufnahme fernöstlicher Spiritualitäten und anderer Elemente der globalisierten Glaubenswelt.

Gerade die Armen entwickeln unter dem Druck gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Verhältnisse neue Formen von Religion und Spiritualität, die als eigenständige Antworten auf den Ruf Gottes und auf die Herausforderung der Begegnung mit ihren Mitmenschen aufgefasst werden müssen und denen in der Pastoral mit Respekt und Wertschätzung zu begegnen ist.²⁹ Es sind die individuellen Glaubenserfahrungen dieser Menschen, auf denen die Neue Evangelisierung aufbaut und von der sie ausgeht. Auch wenn sie häufig nicht von den offiziell erwünschten oder erwarteten moralischen und spirituellen Ausdrucksformen begleitet werden, wie vor allem im Bereich der Familienbildung und Partnerschaft, aber auch etwa im Bezug auf den religiösen Synkretismus, dürfen sie nicht vorschnell verurteilt werden, sondern müssen als individuelle Antworten auf den Ruf Gottes ernst genommen und anerkannt werden.

5.5 Neue Evangelisierung im Dienst am Wohl der Stadt

Schließlich: Diese neue Evangelisierung ist auf das Wohl der gesamten Stadt hin ausgerichtet, besonders auf das der Armen. Es geht um das ganzheitliche, umfassende Wohl der Stadt: das materielle, solidarische, religiöse, spirituelle und ethische Gute Leben der Menschen, aller Menschen und jedes einzelnen Menschen in der Stadt. Großstadtpastoral kann sich nicht auf das Wohl der Katholiken oder auf die religiöse Versorgung der Menschen oder auf das Stadtzentrum beschränken. Es geht um das Reich Gottes.

Dieses Ziel kann aber nicht anders als im Modus des Dienstes angestrebt werden. Jeder Versuch, die eigene oder fremde Herrschaft für dieses Ziel einzusetzen, zerstört das Ziel. Die herrschenden Strukturen und Verhältnisse müssen im Gegenteil genau und prophetisch daraufhin befragt werden, wie sie der Stadt und den Menschen in ihr Schaden zufügen. Diese prophetische Anklage ist Teil des Dienstes, den die Evangelisierung der Stadt erweisen kann. Das Wohl der Stadt erfordert diese Prophetie, auch wenn sie Unruhe auslösen kann.

6 Schluss: »Ich will Unruhe!«

In seiner Ansprache an argentinische Jugendliche, die Papst Franziskus am 25. Juli 2013 in Rio de Janeiro hielt, sagte er: »*quiero lío en las diócesis!*« Wie immer man *lío* übersetzen will, als »Unruhe«, »Durcheinander« oder »Wirbel« – die Botschaft des Papstes war klar: »Ich will, dass ihr in den Diözesen Wirbel macht, ich will, dass man hinausgeht, ich will, dass die Kirche auf die Straßen hinausgeht.«³⁰ Wenn die Kirche auf die Straße geht, so bedeutet das Unruhe, Durcheinander, gibt es einen Wirbel. Unruhe für die Stadt und die Menschen in ihr; Unruhe für die Machthaber, wenn Ungerechtigkeit und Ausschluss denunziert werden. Unruhe aber auch für die Diözesen, die Verantwortlichen, die Machthaber in der Kirche. Papst Franziskus nimmt das in einer humorvollen Weise vorweg, wenn er sich in derselben Ansprache gleich bei den Bischöfen und Priestern für diese Unruhe entschuldigt. Vielleicht sagen diese wenigen Worte des Papstes am meisten aus über die Neuheit dieser Neuen Evangelisierung in den Großstädten Lateinamerikas: Wenn die Kirche auf die Straße geht und das Wohl der Stadt sucht, besonders mit den Armen und Bedrängten und für sie, dann stiftet dies Unruhe in der Stadt und in den Diözesen, eine heilsame Unruhe. ♦

30 Papst FRANZISKUS: Begegnung mit jungen Argentinern. Rio de Janeiro – Kathedrale. Donnerstag, 25. Juli 2013, in: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130725_gmg-argentini-rioge.html.

Jenseits von Dogma und Moral?

Neuevangelisierung im (post)säkularen Kontext

von Hans-Joachim Höhn

Zusammenfassung

Wer das Projekt einer Neuevangelisierung vorantreiben will, darf nicht im Evangelium die einzige Bezugsgröße des Handelns sehen. Es kommt ebenso darauf an, für die spirituellen Suchbewegungen diesseits und jenseits des Christentums resonanzfähig zu sein. Es gilt also doppelt Maß zu nehmen: am Anspruch und Zuspruch des Evangeliums von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen und an den Nöten und Fragen der Gegenwart. Gefragt ist die Bereitschaft, sich einzulassen auf Formate religiöser Aufgeschlossenheit, die zunächst wie Dubletten säkularer Trends erscheinen: Subjektorientierung und ästhetische Erlebnisqualität. Auf den Prüfstand gehören Konzepte, die eine unverkürzte Weitergabe des Glaubens nur über eine dogmatisch oder moralisch codierte Verkündigung gewahrt sehen.

Schlüsselbegriffe

- Neuevangelisierung
- Papst Franziskus
- Moderne spirituelle Suchbewegungen
- Subjektivierung
- Weitergabe des Glaubens

Abstract

Whoever wishes to advance the project of a new evangelization should not see the only frame of reference for action in the Gospel. Just as crucial is the ability to resonate with the spiritual-quest movements within and beyond Christianity. It is therefore essential to take measure twice: with respect to the demanding as well as the encouraging words of the Gospel about God's unconditional devotion to the human being and with respect to the hardships and questions of today. What is needed is the willingness to get involved in formats of religious openness which at first seem to be duplicates of secular trends: orientation towards the subject and the aesthetic quality of experience. Conceptions should be under close scrutiny that see an unabridged handing down of faith maintained exclusively through a dogmatically or morally encoded proclamation.

Keywords

- New evangelization
- Pope Francis
- Modern spiritual-quest movements
- Subjectivization
- Handing down the faith to others

Sumario

El que quiera llevar adelante el proyecto de una Nueva Evangelización, no debe ver en el evangelio la única referencia de su acción. Es también muy importante estar abierto a los movimientos de búsqueda espiritual más acá y más allá del cristianismo. Hay que tener en cuenta un doble parámetro: por un lado la exigencia y el consuelo del evangelio del amor incondicional de Dios al hombre y por otro las necesidades y cuestiones del presente. Se trata de la capacidad de percibir formas de determinación religiosa que a primera vista parecen reflejar sólo tendencias seculares: subjetivización y una estética de la calidad de vida. Hay que cuestionar aquellos conceptos, para los que una transmisión adecuada de la fe sólo es posible a través de un anuncio bajo los códigos dogmáticos y morales.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización
- Papa Francisco
- Movimientos modernos de búsqueda espiritual
- Subjetivización
- Transmisión de la fe

Das Wort »Neuevangelisierung« kündigt einen zweiten Anlauf an. Ein bereits erfolgter Kontaktversuch mit der Botschaft des Christentums soll noch einmal in Angriff genommen werden. Es geht dabei aber um mehr als um die bloße die Wiederholung des flüchtigen Erstkontaktes. Angestrebt wird diesmal eine nachhaltige Begegnung. Das Ziel ist eine dauerhafte und belastbare Beziehung, die auch kritische Situationen übersteht.

Äußerst kritisch steht es derzeit um das Christentum in Europa. Es ist keineswegs ausgemacht, dass die einstmalige Leitreligion zum sozio-kulturellen Randphänomen wird. Versuche einer Neuevangelisierung lassen sich daher auch dem Bereich der Wiederbelebungsmaßnahmen zuordnen: Was einst lebendig war, soll noch einmal aufleben. Maßnahmen der Wiederbelebung gehören in die Intensivmedizin. Sie verlangen den massiven Einsatz von Technik und medizinischem Können. Allerdings steht dafür nur ein kurzer Zeitraum zur Verfügung. Es muss schnell gehen. Eine zweite Chance gibt es nicht. Sinnvoll sind solche Anstrengungen allerdings nur, wenn noch Vitalzeichen erkennbar sind. Erst dann gibt es noch eine Erfolgchance – und am Ende vielleicht eine günstige Langzeitprognose.

Dass für alles Religiöse in der Moderne die Zukunftschancen schlecht stehen, galt geraume Zeit als eine verlässliche Vorhersage. Je moderner die moderne Welt wird, umso verzichtbarer sollte alles Religiöse werden. Aber diese Prognose wartet noch immer auf ihre Erfüllung. Eine Zukunft ohne Religion ist nicht absehbar.¹ Stattdessen macht seit einigen Jahren die Rede von der Wiederkehr der Religion die Runde. Manche Zeitdiagnostiker leiten aus der Dialektik des Fortschritts ab, dass man Religion nicht voreilig verabschieden sollte, wenn man vorankommen möchte. Das leichtfertig Verdrängte könnte eines Tages schmerzlich vermisst werden. Aber auch die Erfüllung dieser Erwartung zieht sich in die Länge – und bleibt vielleicht sogar ganz aus. Einstweilen gilt: Weder stirbt die Religion in der Moderne ab, noch lebt sie auf. An die Stelle eines »weder/noch« tritt ein »sowohl/als auch«: Wir sind sowohl Zeugen eines Ablebens religiöser Traditionen als auch Zeugen ihres Nachlebens.

Für diese merkwürdige Signatur unserer Zeit ist auch die Kategorie »postsäkular« einsetzbar. Sie benennt den merkwürdigen Umstand, dass inmitten fortwährender Säkularisierungsprozesse ein Fortbestand des Interesses an religiösen Traditionen zu verzeichnen ist.² Dieses Weiterbestehen ist jedoch weniger der Vitalität religiöser Gruppen, sondern – so meine erste These – der Wiederkehr säkularisierungsresistenter religiöser Fragen zuzuschreiben. Diese Wiederkehr ist wiederum modernisierungsbedingt: Moderne Gesellschaften bringen religiös-existenzielle Fragen keineswegs zum Verschwinden. Sie produzieren sie vielmehr stets neu. Diese Fragen ergeben sich aus den Zumutungen und Härten, Krisen und Pathologien einer technisch-industriellen Kultur sowie aus der Zurück-

1 Vgl. Ulrich WILLEMS u. a. (Hg.), *Moderne und Religion*. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013.

2 Vgl. hierzu ausführlich Franz GMAINER-PRANZL/Sigrid RETTENBACHER (Hg.), *Religion in post-säkularer Gesellschaft*, Frankfurt/Bern 2013; Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular*. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

3 Die Hartnäckigkeit, mit der diese Fragen sich immer wieder stellen, ist ein Indiz, dass die säkularisierungsbedingte Destruktion religiöser Gewissheiten nicht alle Probleme bewältigen konnte, auf die religiöse Bezugnahmen die – vielleicht unzeitgemäße – Reaktion bildeten. Vielleicht hat die säkulare Moderne sogar die Säkularisierungsresistenz des Bezugsproblems eines religiösen Bewusstseins im Augenblick der Destruktion seiner metaphysischen und dogmatischen Inhalte ans Licht gebracht. Dies erklärt auch, dass es zwar eine Nachfrage nach einer religiösen Bewältigung dieser existenziellen Bezugsprobleme gibt, aber nur sehr begrenzt eine Nachfrage nach den überkommenen Formaten dieser Bewältigung. Vgl. hierzu ausführlicher Hans-

Joachim HÖHN, *Zeit und Sinn*. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

4 Vgl. PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2013.

5 Zu Begriff und Sache siehe Andrea KERN/Christoph MENKE (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt 2002.

verlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebenswelt als Folge der Erschöpfung kollektiver sozialer Sicherungssysteme. Insofern hat auch der Angebotssektor für religiöse Lebensdeutungen Konjunktur. Allerdings werden die »alt-neuen« Sinnfragen in veränderter Form gestellt und mögliche Antworten neu formatiert. Säkulare Gesellschaften werfen Fragen auf, die sie mit eigenen Mitteln nicht mehr beantworten können: Wie steht es um die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits des Zwangs, Anerkennung und Wertschätzung durch Leistung oder Geld zu erwerben? Worin besteht der Sinn menschlichen Daseins, wenn das Individuum austauschbar geworden ist und es nicht nur hinsichtlich seiner Berufsrolle ersetzt werden kann, sondern dies auch für private, intime Beziehungen gilt? Wie tragfähig ist ein Lebenssinn, wenn dieser ebenso vergänglich ist wie das Subjekt, das sein Leben eigenhändig mit Sinn erfüllen muss? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es (zu) viel gibt, das kategorisch inakzeptabel bleibt?³

Im Folgenden geht es um eine Sondierung der Chancen und Herausforderungen, die sich aus dieser »postsäkularen« Konstellation von Religion und Gesellschaft für das Projekt einer Neuevangelisierung ergeben. Zunächst sollen Formen und Formate identifiziert werden, in denen sich heute religiöse Suchbewegungen diesseits und jenseits des Christentums, aber auch auf Seiten von »Kirchenchristen« vollziehen (1). Daran schließt sich die Frage an, inwieweit die Resonanzfähigkeit für diese Suchbewegungen jenseits von Dogma und Moral eine Erfolgsbedingung ist für jedweden Versuch, das Evangelium wieder gesellschaftlich antreffbar zu machen (2). Mit einem Blick auf das apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) von Papst Franziskus⁴ soll abschließend erörtert werden, ob es nicht andere und wichtigere Zeichen der Zeit gibt, auf die eine Vergegenwärtigung des Evangeliums heute achten muss (3).

1 Schlaglichter: Formen und Formate religiöser Nachfrage

Seit geraumer Zeit ist diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums eine umfassende Neuformatierung der Nachfrage nach Religion beobachtbar, für die der Begriff »Dekonstruktion« stehen kann.⁵ Wer sich überlegt, aus der Säkularität zum Religiösen zu konvertieren, übt sich in der Praxis des »zerlegenden Zusammensetzens«. Aufgebrochen und aufgefächert werden dabei bisherige Sets einer Glaubenspraxis, die am kompletten kultisch-rituellen und lehrmäßigen Depositum einer Religion oder Konfession orientiert waren. Sie stehen fortan im Dienst des individuellen Selbsterlebens, wobei sie häufig in nichtreligiöse Strategien, Verfahren und Formen der Selbstvergewisserung implementiert werden.

Für die Beantwortung der Frage, wie und als was Religion nachgefragt, bestritten oder ausgewählt wird, spielen auf der Subjektseite zwar biografische (bzw. existenzielle) Selbst- und Situationsdefinitionen eine entscheidende Rolle. Diese entwirft das Individuum jedoch nicht gänzlich »aus sich«, sondern immer auch in Relation zu den übrigen Selbstdefinitionen der Gesellschaft: Sie zeigt sich als Ellbogen-, Zwei-Drittel-, Risiko-, und Informationsgesellschaft. Sie ist eine »Wellnessgesellschaft«, in der ganzheitliche Gesundheit und Work/live-Balance auf der Werte- und Relevanzskala ganz oben stehen. Sie ist eine »Erlebnissegesellschaft«, die alles prämiert, was ein »event« verspricht und intensiv die Sinne anspricht. Die »postsäkulare« Neuformierung von existenziellen Fragen und religiösen Antworten korreliert mit diesen Gesellschaftsformaten. Und sie korreliert mit säkularen »Megatrends« (z. B. Individualisierung, Ästhetisierung, Erlebnisorientierung).

Auch von ihnen muss man reden, wenn man die besondere Signatur heutiger Nachfrage nach Religion bestimmen will.⁶

Die Suche nach säkularen Frage- und religiösen Vitalzeichen sollte aber nicht mit der Frage beginnen, *was* die Menschen heute noch glauben – im Vergleich zu früheren Generationen oder im Abgleich mit dem Katechismus der katholischen Kirche. Für ergiebiger und aus einer lähmenden verfallstheoretischen Diagnostik herausführend halte ich – so meine zweite These – die Erkundigung, *wie* Menschen heute religiös interessiert sind: In welcher Weise gehen sie diesem Interesse jenseits der etablierten religiösen Institutionen und der traditionellen Formate religiöser Praxis nach? Ausgehend von dieser Frage wird im Folgenden eine kleine Phänomenologie religiöser Zeit- und Lebenszeichen skizziert, die sechs Idealtypen unterscheidet.⁷

1.1 Von außen nach innen: Psychische Transzendenzen?

Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit subjektzentrierten und therapeutischen Interessen legiert. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen im religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden.

Viele religiös Interessierte wollen sich nicht mehr damit begnügen, auf eine Offenbarung angewiesen zu sein, von der nur »Abschriften« erhalten sind. Sie bestreiten, dass über deren Deutung allein eine religiöse Institution autoritativ befinden kann. Was Vertreter dieser Institution selbst nur vom Hören-Sagen kennen, wollen sie aus eigenem Erleben bestätigt finden. Sie suchen nach religiösen Live-Kontakten, über deren Gehalt und Relevanz sie selbst befinden wollen. Daher lassen sie sich auch nicht mehr an religiöse Institutionen und ihre Experten verweisen, sondern beginnen bei sich selbst. Sie setzen bei der Suche nach religiösen Gewissheiten dort an, wo sie unstrittig und unabweisbar für sich selbst Zuständigkeit reklamieren können: bei ihren Gefühlen, bei ihrer »Innerlichkeit«. Sie begeben sich auf eine Transzendenz nach innen, um zu entdecken, was sie vermissen. Sie erkunden ihr »inneres Ausland«. Sie wollen wissen: Was steckt noch in mir? Was kann ich noch aus mir machen? Was ist mein wahres und eigentliches »Ich«? Wie kann ich den Abstand zwischen meinem faktischen Ich und meinem wahren Ich verkürzen? Manche in ihre Innenwelt Reisende entdecken wie einst Augustinus ein unruhiges Herz, aber ziehen daraus einen anderen Schluss: »Vielleicht ist mein Herz deshalb so unruhig – weil es nicht ruht in mir!«

⁶ Unter dieser Rücksicht wird die von *Evangelii gaudium* ausgesprochene Einladung angenommen, die dort gebotene Analyse der missionarischen Herausforderungen zu ergänzen (EG 108.). Im Folgenden werden sozio-kulturelle Dynamiken thematisiert, die dort nicht näher erörtert werden. Nur summarisch geht EG 63ff. auf Phänomene der Säkularisierung und religiöse Gegenbewegungen ein

und listet entsprechende Herausforderungen einer Inkulturation des Glaubens auf (68-77). Bemerkenswert ist die Sensibilität für die Verschränkung zeitdiagnostischer und theologischer Aufgabenstellungen. Gemäß EG 41 »erfordern die enormen und schnellen kulturellen Veränderungen, dass wir stets unsere Aufmerksamkeit darauf richten und versuchen, die ewigen Wahrheiten in einer Sprache auszudrücken, die deren ständige Neuheit durchscheinen lässt.«

⁷ Zum Ganzen siehe auch Hans-Joachim HÖHN, *Fremde Heimat Kirche*. Glauben in der Welt von heute, Freiburg/Basel/Wien 2012; DERS., *Zerstreuungen*. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

1.2 Eigenes Leben – eigener Glaube: Spirituelle Selbstmedikation

Eine subjektzentriert Form religiöser Aufgeschlossenheit lässt sich nicht mehr eingemeinden. Sie lebt nicht von einer vereinsförmigen Zugehörigkeit. Hier tritt die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biografieintegrative Funktion zurück. Religion ist nicht mehr dazu da, um ein Individuum in eine Gemeinschaft zu integrieren, um sowohl dieser Gemeinschaft als auch dem Individuum ein geschichtlich-soziales Kontinuum zu gewährleisten. Vielmehr ist Religion insofern gefragt, wie sie zur Sicherung biografischer Kontinuität trotz zahlreicher Brüche und Fragmente auf Seiten des Individuums beiträgt. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen richtet sich auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Religion hat es ja mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstfindung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Die Leitfrage vieler Zeitgenossen ist nicht, wie sie einem Gott gerecht werden, auf dass er ihnen gnädig wird. Ihr Interesse besteht darin, herauszufinden, was in und von einer Religion ihnen gerecht wird. Was passt zu ihnen, um jene existenziellen Leerstellen füllen zu können, die ihnen das Leben sinnlos vorkommen lassen? Wenn es stimmt, dass Religion von dem erzählt, was »fehlt und passt«, und sie selbst auf der Suche nach dem »fehlenden Passenden« sind, dann weiß jedes Subjekt am besten, was ihm fehlt – und kann ermessen, was zu ihm passt! Zunehmend lassen sich daher Phänomene der »spirituellen Selbstmedikation« beobachten. Man stellt sich selbst die Diagnose einer religiösen Befindlichkeitsstörung und hält nach passenden Therapieangeboten Ausschau.

Viele Zeitgenossen wenden hierbei das Versprechen der Moderne, mit ihr sei die Zeit gekommen, in der jeder Mann und jede Frau endlich ein »eigener Mensch« sein könne, auch auf ihre religiösen Angelegenheiten an. Das »forum internum« ihres eigenen Erlebens wird ihnen zum Bürger von Authentizität und Autonomie. Es macht sie unabhängig von der angemäßen Deutungshoheit »externer« Instanzen. Sie werden zu religiösen Selbstversorgern.

1.3 Mal etwas anderes ...: Religion als (kollektive) Suche nach dem unbestimmten Besonderen

Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als »anlehnungsbedürftige Einzelgänger«: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich transzendiert werden. Gesucht werden niederschwellige Veranstaltungen und Erlebnisse, die ein »unbestimmtes Besonderes« zum Thema haben (z. B. sommerliche Kulturevents und Festivals). Den hierbei Beteiligten wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes und etwas Gemeinsames zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Katalysator hierfür sind Erfahrungen des Einmaligen, Unwiederholbaren, Außergewöhnlichen, Singulären, d. h. des »Anderen« gegenüber dem Gewohnten, Üblichen, Normalen. Wenn man religiöse (Groß-)Veranstaltungen besucht, will man nicht mehr belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein spektakuläres Ereignis mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken verlassen

können. Verehrt werden charismatische Persönlichkeiten, die gerade wegen ihrer Reserven gegenüber jedweder Nötigung in Glaubensfragen beeindrucken. Die Bestimmung von Nähe und Distanz zum Geschehen wird zudem nicht ihnen oder einer Institution überlassen, sondern dieses Recht reklamieren die Individuen für sich selbst. Dies gilt auch für die Bestimmung der Relevanz des Erlebten. Hoch im Kurs stehen spirituell eindrucksvolle Gestalten, die – wie etwa der Dalai Lama – auf dogmatische Festlegungen verzichten. Wo solche geschehen, wird von kritischen Zuhörern bereits Fremdbestimmung gewittert. Was sie fasziniert, ist die besondere Unbestimmtheit des von ihnen gesuchten Besonderen. Sie wollen von einem Erlebnis gefesselt werden, aber nicht von dessen Deutung, die bereits andere vorgenommen haben.

1.4 Spüren, was man glaubt: Die Sinne und der Sinn

Zur Signatur einer »postsäkularen« Spiritualität gehört ein Interesse an Religion jenseits der moralischen und dogmatischen Auslegungen religiöser Überlieferungen. Die Nachfrage richtet sich stattdessen auf eine ästhetische »performance«, wie sie etwa in Riten und Ritualen praktiziert wird. Hier scheint am ehesten atmosphärisch erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für die sinnliche Repräsentanz des den Sinnen Entzogenen. Religiöse Riten und Rituale sind »jenseits« von Dogma und Moral angesiedelt und folgen einer anderen Logik: Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual realisiert bereits die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen »gepackt« hat. Ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Ein Ritual spricht nicht (nur) über etwas, sondern spricht etwas zu, das den Beteiligten zusagt. Indem sie mitmachen, erleben sie, dass sie etwas tun, das ihnen zugleich guttut. Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, die Aufteilung von Zuschauer und Mitspielern, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander macht religiöse Rituale attraktiv. Sie überwinden die Divergenz von Aktivität und Passivität; sie erzeugen eine eigene Stimmung und leisten so eine Einstimmung in die Begegnung mit einer Wirklichkeit, die dem Menschen nicht in den Kopf will, sondern unter die Haut geht.

1.5 Unter einem offenen Himmel: Sich im Glauben frei bewegen

Sämtliche bisher angesprochenen Trends und Tendenzen, die das soziale bzw. säkulare Leben prägen (Individualisierung, Erlebnisorientierung, Ästhetisierung) bündeln sich in einem Format religiöser Suche, das derzeit hoch im Kurs steht: das Pilgern. Pilger zeigen sich zwar als religiöse Individualisten, aber nicht als selbstbezogene und abweisende Eigenbrötler. Die idealen Pilger sind »gesellige Einzelgänger«: Sie folgen ihrem eigenen Schritt und Rhythmus, aber auf einem gemeinsamen Weg. Sie wollen eine Zeit lang für sich sein, ohne aber auf Dauer allein bleiben zu müssen. Pilger kommen unterwegs einander ganz nah, geben Intimes von sich preis und wissen zugleich, dass daraus keine gegenseitigen Verbindlichkeiten erwachsen. Es gibt ein gemeinsames Ziel, einen gemeinsamen Weg und eine Richtung, der alle folgen. Und dennoch ist ein(e) jede(r) nur dem je eigenen Tempo und Schrittmaß unterworfen. Auf einer Route, die schon unzählige Andere vor ihm gegangen sind, ist jeder Pilger nicht der erste und nicht der letzte, auch wenn er im Augenblick auf

sich gestellt ist. Er findet auf Zeit Gemeinschaft in den Herbergen und Zufallsbekanntschaffen unterwegs. Pilgern liegt somit einerseits im Trend der Individualisierung und setzt andererseits seine »kommunitären« Momente dagegen.

Das Pilgern kann zudem jenen religiösen Suchbewegungen zugerechnet werden, denen es um eine Sinnvergewisserung jenseits dogmatischer Behauptungen und moralischer Anforderungen geht. An die Stelle von Dogma und Moral tritt hier als Ausdrucksmedium das »Ästhetische« im ursprünglichen Wortsinn: sinnvermittelte Erfahrung von Sinn. Man muss spüren können, was man glaubt.

Wo derart Sinn und Sinnlichkeit zusammenkommen, darf eine dritte Größe nicht fehlen: die Freiheit des Denkens und Glaubens. Vor allem viele »Konvertiten« aus der Säkularität wollen in religiösen Kontexten nicht dogmatisch unterwiesen oder moralisch bevormundet werden, sondern auch in religiösen Angelegenheit möglichst rasch auf eigenen Füßen stehen. Sie wollen sich in der Religion frei bewegen können. Wenn sie mit anderen zusammenkommen – dann ohne Gängelei und unter einem freien Himmel! Eine solche Nähe von Freiheit, Sinn und Sinnlichkeit bietet auch das Pilgern. Pilgern kann man nur im Freien, unter freiem Himmel. Pilgern stellt zwar auch besondere Ansprüche. Aber diese sind abseits von Dogma und Moral angesiedelt und folgen einer anderen Logik. Beim Pilgern wird nicht etwas »abgehandelt«, vielmehr kann man sich hier etwas »einhandeln«. Hier wird nicht (nur) über etwas gesprochen, sondern hier wird dem Menschen etwas zugesagt. Und es bleibt ihm genügend Zeit, sich darüber eigene Gedanken zu machen. Das Dogma ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen auf die Spur Gottes gebracht hat. Das Pilgern zieht selbst diese Spur nach. In dieser Spur wird der Mensch bewegt von dem, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Das Pilgern öffnet einen Zugang zur Anwesenheit dessen, was eine Spur durch die Sinne und Gefühle des Menschen zieht. Es ist dasjenige, was dem modernen Menschen nicht in den Kopf will, sondern auf sein Herz zielt.

1.6 Vorwärts in die Vergangenheit: Stand im Beständigen finden

Für viele Zeitgenossen ist Religion »konstitutionell konservativ«, d.h. sie steht für das Bleibende, worin man eine »Bleibe« findet in einer Gesellschaft, die ansonsten dem Beschleunigungs- und Innovationsdiktat untersteht. Ihre Inhalte und Formen sind darum vor Modernisierungen zu bewahren. Religiöse Veränderungen sollten am besten »rückwärts« reformiert werden. Hoch im Kurs stehen Traditionen, die archaischen Ursprungs sind; in ihnen steckt das Versprechen der Authentizität, des Unverfälschten, Wahren, Reinen. Gepflegt wird daher die Treue zum Ursprung (und zu jenen Personen, die sich selbst diese Treue bewahrt haben). Gehandelt wird nach der Devise: »Halte bestimmte Regeln und du wirst sehen, wie sie dir Halt geben!« Allerdings kommt diese Treue zum Ursprung und zu Halt gebenden Regeln nicht unmittelbar religiösen Institutionen zugute. Selbst dort, wo eine dogmatische oder moralische Re-Codierung von Religiosität gesucht wird, wird sie meist für eine subjektzentrierte Identitätsstabilisierung eingesetzt und nicht für eine Stabilisierung der Institution. Auch in traditionalistischen religiösen Zirkeln erwartet man eine religiöse Identitäts- und Sinnvergewisserung nicht allein von Dogma und Moral, sondern zugleich von einer ästhetisch-liturgischen Aufladung dieser Medien. Die Subjekte solcher Erwartungen sind intensiver den säkularen Megatrends der Individualisierung, Ästhetisierung und Erlebnisorientierung verhaftet, als ihre Rhetorik zu erkennen gibt und zugeben will.

2 Nachfragen: Neuevangelisierung und christliche Zeitgenossenschaft

Die Typologie religiöser Frage- und Zeitzeichen legt die Schlussfolgerung nahe, dass dem Projekt einer Neuevangelisierung rascher Erfolg beschieden sein müsste, wenn es sich als anschlussfähig für die skizzierten Suchbewegungen erweisen könnte. Viel wäre bereits gewonnen, wenn Maßnahmen der religiösen Wiederbelebung resonanzfähig wären für die postsäkulare Formatierung von Fragen der Daseins-, Welt- und Selbstakzeptanz des Menschen. Offensichtlich kreisen religiöse Suchbewegungen innerhalb und außerhalb der etablierten Kirchen und Konfessionen um die Frage: Wie und wo kann man in einem Leben, in dem zu viel fehlt, damit alles passt, dasjenige finden, was alles Fragmentarische zusammenfügt?

Gelingt es kirchlichen Initiativen auf Dauer nicht, die Säkularisierungsresistenz dieser Frage und die Modernitätskompatibilität ihrer Antworten zu demonstrieren, wird sich – so meine dritte These – das Verhältnis von Individuum und religiöser Institution weiterhin scherenförmig auseinander entwickeln.

Innerkirchlich wird jedoch teilweise bestritten, dass es zur Überwindung dieser Divergenz entscheidender Reformen hinsichtlich Format und Kernthemen der Glaubensverkündigung bedarf.⁸ In der Tat gibt es erfolgreiche Gruppen und Aufbrüche, welche nicht eine Innovationskrise, sondern eine Tradierungskrise des kirchlich organisierten Christentums ausmachen und daher auf Renovierungen des Überkommenen setzen, damit wieder »alles passt«. Der »Nightfever«-Bewegung ist es gelungen, ästhetisch ansprechende Neuinszenierungen traditioneller Andachtsformen zu etablieren. Ohne Veränderungen der dogmatischen oder moralischen Codierung des Evangeliums vorzunehmen, setzt man hier auf eine ästhetisch-emotionale Resonanz. Ihr traut man zu, dass sie den Zugang zu den »essentials« des christlichen Glaubens eröffnet. Dem Interesse an einer »Transzendenz nach innen« kommen tiefenpsychologische Interpretationen des Evangeliums à la Eugen Drewermann nach. Und wer einen unaufdringlichen spirituellen Ratgeber sucht, der nur auf Bestellung individuell dosierbare Rezepturen mit sanft wirkenden Inhaltsstoffen verabreicht, wird im Schrifttum von Anselm Grün fündig werden. Das unbestimmte Besondere haben regelmäßig Kirchen- und Katholikentagen mit großformatigen Kulturevents im Angebot. Und selbst der ansonsten wenig spektakuläre »Eucharistische Kongress« bot 2013 im Kölner Dom mit der »lux eucharistica« eine imponierende Lightshow. Sie schlug mit einer faszinierenden Komposition von Farben und Klängen die Besucher so lange in den

8 Die römische Bischofssynode 2012 hat zu ihrem Thema »Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens« nur wenige Impulse gegeben. Ihre eigenen Vitalzeichen sind nur schwach; hinsichtlich seiner Struktur und Arbeitsweise wartet dieses Gremium seinerseits auf Wiederbelebungsmaßnahmen.

9 Vgl. auch EG 89: »Die Rückkehr zum Sakralen und die spirituelle Suche, die unsere Zeit kennzeichnen, sind doppeldeutige Erscheinungen. Mehr als im Atheismus besteht heute die

Herausforderung darin, in angemessener Weise auf den Durst vieler Menschen nach Gott zu antworten, damit sie nicht versuchen, ihn mit irreführenden Antworten oder mit einem Jesus Christus ohne Leib und ohne Einsatz für den anderen zu stillen. Wenn sie in der Kirche nicht eine Spiritualität finden, die sie heilt, sie befreit, sie mit Leben und Frieden erfüllt und die sie zugleich zum solidarischen Miteinander und zur missionarischen Fruchtbarkeit ruft, werden sie schließlich der Täuschung von Angeboten erliegen, die weder die Menschlichkeit fördern, noch Gott die Ehre geben.«

10 Vgl. EG 93-101 mit einer Auflistung evangeliumswidriger Fehlhaltungen: Spirituelle Weltlichkeit und anthropozentrischer Immanentismus (nr. 93-94), ostentative Pflege von Liturgie und Lehre ohne »wirkliche Einsenkung des Evangeliums in das Gottesvolk und die konkreten Erfordernisse der Geschichte« (95), Selbstabschließung in Elitegruppen und egozentrische Selbstgefälligkeit (95), eine weltliche Kirche »unter spirituellen oder pastoralen Drapierungen« (97).

Bann, bis ein spröder, wortlastiger »Meditationsimpuls« eine dogmatische Vereindeutigung des Gesehenen und Gehörten vornehmen wollte.

Heißt also »Neuevangelisierung«, das Evangelium korrelativ auf die Trends der Innen- und Erlebnisorientierung bzw. Ästhetisierung zu beziehen und dabei die Bestimmung von Nähe und Distanz, von Anspruch und Bedeutung des Gebotenen weitgehend den Adressaten zu überlassen? Liegt der Schlüssel zum Erfolg in der Resonanzfähigkeit für die postsäkulare Codierung religiöser Fragen und Sehnsüchte? Überwindet man auf diese Weise das Fremdeln zwischen Glaube und Gesellschaft?

Zweifellos besteht eine Schlüsselqualifikation für die Akteure einer Neuevangelisierung darin, auf zeit- und sachgemäße Weise den spirituellen Fragen und Nöten der Zeit gerecht zu werden. Sie müssen aber auch auf zeitgemäße Weise der Sache des Evangeliums gerecht werden – und sich auf evangeliumsgemäße Weise auf der Höhe der Zeit bewegen. Anders formuliert: Die Kirche muss die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums so deuten, »dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann« (GS 4). Unter dieser Rücksicht gilt es – so meine vierte These –, bei kirchlichen Wiederbelebensmaßnahmen buchstäblich mit zweierlei Maß zu messen, d.h. doppelt Maß zu nehmen: zum einen an den säkularen und religiösen Zeichen der Zeit und zum anderen an der Sache des Evangeliums. Christliche Zeitgenossenschaft muss dabei den Maßstab des entscheidend Christlichen anlegen: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, das Ineinander des Mystischen und Politischen. Von diesem Maßstab her ist auch ein kritisches (und nicht bloß affirmatives) Verhältnis zu den aktuellen Formaten religiösen Suchens und Findens verlangt: Kann es sein, dass Psychomystik, Eventspiritualität und Ritualästhetik nicht Hochformen, sondern Schwundstufen christlicher Religionskultur sind? Kann es sein, dass sie nichts anderes sind als fromm anmutende Versuche, sich die existenziellen Misereen des Mitmenschen und die sozialen Mißstände der Welt vom Halse zu halten?⁹ Würde eine Kirche, die bloß resonanzfähig sein will für mystische, ästhetische und emotionale Religionsbedürfnisse nicht nur den Zumutungen des Evangeliums, sondern auch der Moderne ausweichen?

3 Neuevangelisierung à la *Evangelii gaudium*: Eine »Franziskanische« Wende?

Zu den bewährten intensivmedizinischen Maßnahmen gehört auch das künstliche Koma, in das ein Patient versetzt wird. Seine Ärzte hoffen darauf, dass sich in dieser Phase das Immunsystem und seine Selbstheilungskräfte so weit erholen, dass man eine riskante Operation wagen kann. Das Pontifikat von Papst Franziskus ist von Anfang an dadurch gekennzeichnet gewesen, dass er in einer für die katholische Kirche bedrohlichen Krise nicht auf die Selbstheilungskräfte der Kurie, sondern auf die Therapeutik des Evangeliums setzt. Er versetzt die Kirche nicht in das künstliche Koma eines liturgischen Ästhetizismus, moralischen Rigorismus oder dogmatischen Positivismus.¹⁰ Vielmehr verordnet er ihr einen Ortswechsel und eine Luftveränderung: Ihr Platz ist an der Seite der Armen und sie soll die Luft der Barmherzigkeit atmen. Damit verlagert der Papst die Reformdebatte in der katholischen Kirche. Er will die Fixierung auf problematische Strukturen aufheben und lenkt die Aufmerksamkeit auf problematische Mentalitäten in diesen Strukturen. Es geht ihm um andere Formen des Umgangs mit Dogma und Moral – nicht um deren Auf-

hebung. Vielleicht setzt er darauf, dass einer Reform problematischer Strukturen ein Abbau problematischer Mentalitäten vorausgehen muss.

Weitgehend offen ist noch, ob die Kirche im neuen Pontifikat wirklich auf neuen Wegen vorankommen (und auf die Moderne zugehen) will oder ob sie sich nur anders auf den alten Routen bewegt. Wird es eine »Franziskanische« Wende geben, die zur evangeliumsgemäßen Revitalisierung der Kirche führt? Lässt diese Wende eine Hinkehr zu jenen Menschen erkennen, von denen eine auf Dogma und Moral pochende Kirche sich entfernt hat?

Die Leitlinien des apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* beginnen mit dem Appell, »hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen« (EG 20). Beschworen wird eine Kirche »im Aufbruch«, die furchtlos die Initiative ergreift, »auf die anderen zuzugehen, die Fernen zu suchen und zu den Wegkreuzungen zu gelangen, um die Ausgeschlossenen einzuladen. Sie empfindet einen unerschöpflichen Wunsch, Barmherzigkeit anzubieten – eine Frucht der eigenen Erfahrung der unendlichen Barmherzigkeit des himmlischen Vaters und ihrer Tragweite« (EG 24; vgl. 37). Kritisiert werden »kirchliche Strukturen, die eine Dynamik der Evangelisierung beeinträchtigen können« (EG 26). Angemahnt wird eine Verkündigung, die sich auf den Kern des Evangeliums konzentriert und sich befreit vom »Zwang der zusammenhanglosen Vermittlung einer Vielzahl von Lehren, die man durch unnachgiebige Beharrlichkeit aufzudrängen sucht« (EG 35). Offen angesprochen wird die Revision überkommener kirchlicher Normen, Vorschriften und Bräuche, deren Plausibilität und Wirksamkeit erschöpft sind (EG 43). Vor allem aber wird klargestellt: »Die Armen sind die ersten Adressaten des Evangeliums« (EG 48). Breiten Raum nimmt daher die Sondierung der sozialen Dimension der Evangelisierung, ihrer ökonomischen und politischen Herausforderungen ein. Damit wird eine Einsicht bekräftigt, welche die Theologie schon vor Jahrzehnten formulierte und die dennoch in der Kirche in den letzten Jahren kaum noch entschiedene Verfechter fand: Gerade weil das Grundereignis des Glaubens – die Offenbarung der unbedingten Zuwendung Gottes zum geschundenen, gequälten und missachteten Menschen – nicht jenseits des Politischen und Ökonomischen stattgefunden hat, ist seine Praxis folgenreich für jene Bereiche, die scheinbar diesseits des Religiösen liegen. Das Christentum ist politisch dadurch, dass es nicht christlich wäre, wenn es unberührt bliebe von der aus politischer Gewalt und ökonomischer Macht resultierenden Unfreiheit und Ohnmacht des Menschen. Es wäre nicht christlich, wenn es sich unbeeindruckt zeigte von gesellschaftlichen Schiefen und Pathologien, die aus technisch-wissenschaftlichen und ökonomischen Modernisierungsprozessen resultieren.

Aber selbst die Formatierung sozialen und politischen Engagements als praktische Exegese des Evangeliums wird – so meine letzte These – nicht genügen, um das europäische Christentum aus seiner Krise herauszuführen. Denn zu selten geht man gleichzeitig daran, an die Inhalte kirchlicher Verkündigung bzw. an ihre Prämissen die Frage zu richten, ob all das, was Christen glauben sollen, einen Kompatibilitätstest mit den Bedingungen eines modernen, aufgeklärten Bewusstseins noch bestehen wird. Dabei gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass gerade die »essentials« des christlichen Glaubens immer weniger in die Plausibilitätsstrukturen der Gegenwart vermittelbar sind. Seit Jahren treten »personale« Gottesvorstellungen in den Hintergrund. Stattdessen finden Gottesbilder zunehmend Akzeptanz, die das Göttliche als eine kosmische, alles durchflutende Energie oder als ein numinoses, über Entstehen und Vergehen bestimmendes ewiges Gesetz identifizieren. Sie scheinen auf ersten Blick eher mit einem

naturwissenschaftlichen, posttheistischen Weltbild kompatibel zu sein. Es muss daher nicht verwundern, dass sich auch in der Theologie Plädoyers mehren, die ein »update« des christlichen Bekenntnisses fordern¹¹ und anstelle konfessioneller Engführungen auf eine postkonfessionelle Neuinterpretation des christlichen Credo setzen.¹² Dabei sollen nicht nur überkommene Glaubensaussagen in die Moderne übersetzt, sondern auch intellektuell unzumutbare Glaubensvorstellungen ersetzt bzw. aufgegeben werden. Man mag den ersten Umsetzungen dieser Vorschläge ihrerseits erhebliche Plausibilitätsmängel ankreiden.¹³ Aber zweifellos ist ihnen hinsichtlich der Beobachtung recht zu geben, dass sich die christlichen Kirchen entgegen einer verbreiteten Annahme weniger in einer Tradierungskrise als in einer Innovationskrise befinden. ♦

11 Vgl. exemplarisch Gotthold HASENHÜTTL, *Glaube ohne Denkverbote. Für eine humane Religion*, Darmstadt 2012; Klaus-Peter JÖRNS, *Update für den Glauben. Denken und leben können, was man glaubt*, Gütersloh 2012; Michael KROEGER, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Stuttgart 2011.

12 Vgl. Hans-Martin BARTH, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013.

13 Die von Klaus-Peter JÖRNS und Hubertus HALBFAS im Jahr 2012 gegründete »Gesellschaft für eine Glaubensreform« tritt in diesem Kontext u. a. dafür ein »dass die historisch-kritische Erforschung der Bibel in allen Bereichen kirchlicher Tätigkeit entschieden fortgeführt und durch eine theologische Kritik unserer Überlieferungen ergänzt wird [...]; Überlieferungen wie die Sühnetheologie, die Jesu Verkündigung verdecken, im kirchlichen Unterricht und Gottesdienst nicht mehr unkritisch bzw. unkommentiert verwendet werden [...]; die Bibelauslegung im Rahmen der Religionsgeschichte und des heutigen Bildungswissens erfolgt, zu dem zum Beispiel Evolutionstheorie und Quantenphysik gehören; offen gefragt werden kann, welche Glaubensschätze nichtbiblische Religionen in ihren Überlieferungen aufbewahren, die auch für uns von Bedeutung sind [...]« (www.glaubensreform.de).

Eine neue »charismatische Dimension« der Evangelisierung?

Herausforderungen angesichts der wachsenden Pfingstbewegung – ein Blick auf Entwicklungen in Lateinamerika

von Margit Eckholt

Zusammenfassung

Der US-amerikanische Journalist John L. Allen spricht von einem »neuen Gesicht der Kirche«, das sich am Beginn des 21. Jahrhunderts herauszubilden beginnt, und macht dieses vor allem an der rasant wachsenden Pfingstbewegung fest, »pfingstlerisch und charismatisch«, so seine Charakteristik dieses neuen religiösen Stils. Folgende Überlegungen skizzieren das Wachsen der Pfingstbewegung in Lateinamerika und die aus religionssoziologischer Perspektive skizzierte »Pentekostalisierung des Christentums« als übergreifendes religiöses Phänomen, das auch den Katholizismus zu verändern beginnt. Mit dem Begriff der »charismatischen Evangelisierung« wird aus katholisch-theologischer Perspektive ein Begriff vorgelegt zur Ausbildung einer theologischen Kriterienlogie, um diesem neuen Phänomen im Sinne einer »Kirche im Aufbruch« (Papst Franziskus) und der Ausgestaltung einer sich an der Begegnung mit dem anderen und vor allem dem Armen orientierenden missionarischen Spiritualität zu begegnen.

Schlüsselbegriffe

- Neu-Evangelisierung
- Papst Franziskus
- Pentekostalisierung des Christentums
- Charismatische Evangelisierung
- Kirche im Aufbruch
- Missionarische Spiritualität

Abstract

The American journalist John L. Allen talks about a »new face of the church« which is starting to evolve at the beginning of the 21st century. He links this above all to the rapidly growing Pentecostal movement; he characterizes this new religious style as »Pentecostal and charismatic«. The following observations sketch the growth of the Pentecostal movement in Latin America and portray the »Pentecostalization of Christianity«, depicted from a religious-sociological perspective, as an overarching religious phenomenon which is also beginning to change Catholicism. With the term »charismatic evangelization« a concept is presented from a Catholic theological perspective for the formation of a theological criterion in order to encounter this new phenomenon in terms of a »church which goes forth« (Pope Francis) as well as in terms of the configuration of a missionary spirituality that is oriented towards encountering the other and, above all, the poor.

Keywords

- New evangelization
- Pope Francis
- Pentecostalization of Christianity
- Charismatic evangelization
- Church awakening
- Missionary spirituality

Sumario

El periodista norteamericano John L. Allen habla de »una nueva cara de la Iglesia«, que comienza a formarse al principio del siglo XXI, y la ve reflejada sobre todo en el rápido crecimiento del movimiento pentecostal: »pentecostal y carismático«, es la característica del nuevo estilo. El artículo esboza el crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina y la – desde una perspectiva de sociología religiosa – citada »pentecostalización del cristianismo« como un fenómeno religioso transversal que comienza a transformar también el catolicismo. Con el concepto de »evangelización carismática« se presenta bajo la perspectiva de la teología católica un concepto para desarrollar una criteriología teológica e interpretar dicho fenómeno en el sentido de una »Iglesia en dinamismo misionero« (papa Francisco) y de la formación de una espiritualidad misionera orientada al encuentro con el otro y sobre todo con el pobre.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización
- Papa Francisco
- Pentecostalización del cristianismo
- Evangelización carismática
- Iglesia en dinamismo misionero
- Espiritualidad misionera

Das Stichwort »Evangelisierung« kann – nach Rückschau auf ein knappes Jahr – als Leitwort für das Pontifikat von Papst Franziskus gelten; eine Bündelung der vielfältigen Eingaben und Diskussionen auf und im Umfeld der Bischofssynode im Oktober 2012 zur »Neu-Evangelisierung« stand sicher an; im am 24. November 2013 veröffentlichten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*¹ zum Abschluss des »Jahres des Glaubens« wird deutlich, dass Papst Franziskus »seinen« roten Faden in diese Debatten hineingewoben hat und angesichts der Vielfalt der Herausforderungen, die sich der Verkündigung christlichen Glaubens und der katholischen Kirche stellen, wichtige Orientierungen gibt. Entscheidend ist ein lebendiges Christsein, das immer ein Christ-Werden ist, lebendige Glaubenserfahrung »auf dem Weg«, im je neuen Aufbrechen und Aufgebrochen-Werden durch das lebendige Wort Gottes. Das missionarische Handeln ist »Paradigma für alles Wirken der Kirche« (EG 15), und das bedeutet, eine »missionarische Pastoral« zu entfalten, Kirche »im Aufbruch« zu sein, die aus der »Freude des Evangeliums« lebt, mit der »immer die Dynamik des Aufbruchs und der Gabe, des Herausgehens aus sich selbst, des Unterwegsseins und des immer neuen und immer weiteren Aussäens« (EG 22) verbunden ist. Dezentrierung – aus jeglicher Selbstverhaftung – und Zentrierung auf das lebendige Wort Gottes, auf Jesus Christus, das ist zentrales Movens einer Evangelisierung, die im Dienst eines neuen Kirche-Seins, einer »Ekklesiogenese« steht. Das ist »Ereignis des Geistes«, wenn in gelingenden Formen einer Inkulturation des Glaubens neue authentische Formen christlichen Lebens ausgebildet werden und darin der Bruch zwischen Glauben und Leben, von dem Paul VI. in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (1975) sprach und auf dessen wegweisende Impulse Franziskus in seinem Schreiben immer wieder zurückgreift, überwunden werden kann. Franziskus ist sich bewusst, dass genau dies die zentrale Herausforderung einer Glaubensverkündigung heute ist. Es geht darum, auf die »neuen Kulturen« aufzumerken, die sich vor allem in den großen Städten abzeichnen (EG 73), und hier das Evangelium in neuen Sprachen anzusagen. Genau das wächst aus einer Erfahrung des Geistes, ist darin immer mit einem vielfältigen Sich-Binden an die anderen verknüpft (EG 91/92), mit »Begegnung mit den anderen« und »Einsatz in der Welt« (EG 78). Eine solche missionarische Spiritualität ist eine inkarnierte Spiritualität, die sich an Gestalten der Volksfrömmigkeit orientiert, in denen sich die »Weisheit« des Volkes ausdrückt, die eine »Leiblichkeit« besitzen und »Gesichter« haben (EG 90). In diesem Zusammenhang ist es interessant – und vielleicht auch bezeichnend für den argentinischen Kontext, aus dem Papst Franziskus stammt –, dass er in *Evangelii gaudium* die von Religionssoziologen als einschneidende Veränderung der religiösen Szenerie weltweit bezeichneten rasanten Wachstumsprozesse der Pfingstbewegung nicht mit einem eigenem Kapitel würdigt. Die inkarnierte Spiritualität der Volksfrömmigkeit setzt er in Kontrast zu »Formen einer ›Spiritualität des Wohlbefindens‹ ohne Gemeinschaft«, einer »›Theologie des Wohlstands‹ ohne brüderlichen Einsatz« und zu »subjektiven Erfahrungen ohne Gesicht, die sich auf eine immanentistische innere Suche beschränken« (EG 90); hier wird der Pentekostalismus in eine Reihe neben esoterische Formen oder auf östliche Religionen zurückgehende »neue Spiritualitäten« gestellt.

In den folgenden Überlegungen soll es um dieses neue »Zeichen der Zeit« gehen, die wachsende Pfingstbewegung und das »neue Gesicht der Kirche«, so der Titel einer Publikation des in Rom tätigen US-amerikanischen Journalisten John L. Allen über das

¹ PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013,

hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013. Das Dokument wird im Aufsatz mit EG abgekürzt.

Christentum am Beginn des 21. Jahrhunderts.² Der Blick ist dabei auf Entwicklungen in Lateinamerika und Herausforderungen für die lateinamerikanische katholische Kirche fokussiert. Die Überlegungen knüpfen an eine Tagung zu pentekostalen und charismatischen Bewegungen an, die die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und die wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben Anfang April 2013 in Rom durchgeführt haben³, und sie stehen im Zusammenhang eines Forschungsprojektes der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe zur »Pastoral urbana«⁴, »Großstadtpastoral«, das die sozialen, kulturellen und religiösen Transformationsprozesse in den Großstädten Lateinamerikas und ihre Auswirkungen auf die Pastoral der Kirche beleuchtet hat.

Wenn von »charismatischer Evangelisierung« die Rede ist, so ist dies als theologische Charakteristik eines Phänomens zu verstehen, das in religionssoziologischer Perspektive mit dem – im folgenden Abschnitt des Aufsatzes näher zu kennzeichnenden – Begriff des »Pentekostalismus« bzw. der »Pentekostalisierung des Christentums« bezeichnet wird. Die Begriffe sollen nicht synonym verstanden werden und sind auch nicht austauschbar; die theologische Charakteristik des Phänomens der »Pentekostalisierung des Christentums« als »charismatische Evangelisierung« kann es ermöglichen, einen Begriff einzuführen, der einen Beitrag zur theologischen Kriterienbildung im Blick auf diesen neuen »globalen religiösen Stil« leistet. Der Begriff »Charisma« wird in der religionssoziologischen Darstellung der Pfingstbewegung oft in einem sehr weiten Sinn verwendet, wenn von »außerordentlichen Geistphänomenen« wie Glossolie oder Geistheilungen die Rede ist. Charisma wird in der vorliegenden theologischen Überlegung jedoch – in Orientierung an der von Paulus im 1. Korintherbrief vorgelegten Kriteriologie – als »jede gottgegebene Fähigkeit« verstanden, »sofern sie durch den Geist Jesu Christi der Selbstverfügung entrisen und in den Dienst der Gemeinde gestellt worden ist«⁵. Das entspricht dem Verständnis von Evangelisierung und der Ausbildung einer »missionarischen Spiritualität«, wie Papst Franziskus sie in *Evangelii gaudium* skizziert. Charismatische Evangelisierung und Pfingstbewegung berühren sich, weil sie sich auf das Gründungsereignis der Kirche berufen, auf ein »neues Pfingsten«, eine Kirche, die sich auf die Charismen des ganzen Volkes Gottes beruft. Das ist auch die Kirche »im Aufbruch«, von der Papst Franziskus spricht und die an die Suchbewegungen der lateinamerikanischen Kirche zu neuen Formen der Pastoral anknüpft, wie es die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer letzten Generalversammlung in Aparecida (2007) formuliert haben. Die »pastorale Umkehr«, von der die Bischöfe dort sprechen, setzt auf die Jüngerschaft aller Glaubenden, auf die unterschiedlichen Charismen der Glaubenden,

2 John L. ALLEN, *Das Neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010.

3 Die Publikation der Internationalen Konferenz vom 9. bis 11. April 2013 in Rom »Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche« wird zur Zeit vorbereitet; Überlegungen aus dem Vortrag der Verf. zum Thema »Wie nehmen die Akteure innerhalb der katholischen Kirche das Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen wahr? (Schwerpunkt Lateinamerika)« gehen auch in diesen Aufsatz ein.

4 Vgl. Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, *Pastoral Urbana – Großstadtpastoral*. Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte

fordern eine Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen. Arbeitsdokument des Internationalen Forschungsprojektes, Osnabrück 2011: <http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/arbdoc.pdf>; eine Zusammenfassung der Projektergebnisse ist erschienen unter: Margit ECKHOLT/Stefan SILBER, *Heute in der Stadt den Glauben leben*. Die lateinamerikanischen Großstädte und die aktuellen Veränderungsprozesse in Gesellschaft, Kultur und Religion. Schlussdokument, hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz – Forschungsergebnisse – Nr. 5, Bonn 2013.

5 Gerhard VIEHHAUSER, *Streben nach Charisma und Heilung*. Theologie der Charismen in der Hermeneutik der Erfahrung auf der Grundlage von 1 Kor 12-14 – Stationen der kirchlichen Rezeption bis heute, Innsbruck/Wien 2009, 139; Viehhauser zitiert W. Kopfermann (FN 535: Charisma und Kirche, 14). Viehhauser bezieht sich vor allem auf die Studien des Exegeten Norbert Baumert zum Begriff des Charismas: »Charisma ist eine aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott dem Heiligen Geist besonders, nämlich individuell und ereignishaft, zugeteilte Befähigung des einzelnen zum Leben und Dienen in der Heilsgeschichte der Kirche und in der Welt« (zitiert in: VIEHHAUSER, *Streben*, 138).

die zu fördern und in den Dienst des Werdens der Kirche zu stellen sind. Hier ist ein neues Verständnis von Mission entwickelt worden, das nicht »Bekehrung des Anderen« bedeutet, sondern die Förderung des Christ-Werdens aller Glaubenden, die Ausgestaltung einer christlichen missionarischen Spiritualität, bei der charismatische und caritative Dimension der Evangelisierung in der Tiefe aufeinander bezogen sind. Es ist immer der Geist Gottes, der antreibt zum missionarischen Tun, dieser Geist Gottes, der Geist Jesu Christi, trägt – so Paulus in 1 Kor 13 – Früchte aus, stellt sich in den Dienst der Gemeinde und bewährt sich im Dienst am anderen, vor allem am Armen.⁶ Das Evangelium, so Papst Franziskus, lädt uns immer ein, »das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt. Der echte Glaube an den Mensch gewordenen Sohn Gottes ist untrennbar von der Selbsthingabe, von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, vom Dienst, von der Versöhnung mit dem Leib der anderen. Der Sohn Gottes hat uns in seiner Inkarnation zur Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen« (EG 88). Und so geht es dann darum »zu lernen, Jesus im Gesicht der anderen, in ihrer Stimme, in ihren Bitten zu erkennen« (EG 91). Das bedeutet dann, eine »mystische, kontemplative Brüderlichkeit« auszubilden, die die heilige Größe des Nächsten zu sehen weiß; die in jedem Menschen Gott zu entdecken weiß« (EG 92).

Folgende Perspektive auf die Ausbildung des neuen »religiösen Stils« einer »charismatischen Evangelisierung« ist eine beschränkte: beschränkt auf die kurze Skizze von Entwicklungen der Pfingstbewegung in Lateinamerika, beschränkt auf eine sehr knappe theologische Kriteriologie, die aus Ergebnissen des Forschungsprojektes zur »Pastoral urbana« erwächst, beschränkt auch, weil nicht auf die Geschichte der charismatischen Bewegung eingegangen werden kann, ein gerade für den lateinamerikanischen Kontext noch ausstehendes Desiderat.⁷ Aber auch hier darf die Zurückhaltung von Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* im Blick auf das Phänomen der Pfingstkirchen eine Orientierung bieten; es geht immer darum, neue Entwicklungen in aller Nüchternheit zu betrachten. In genau diesem Sinn soll die Pfingstbewegung in Lateinamerika im Folgenden dargestellt werden, als »Zeichen der Zeit«, das für die Ausbildung eines neuen »religiösen Stils« steht, der in Zukunft – in ökumenischer und interkultureller Perspektive – weiter zu beobachten und zu analysieren ist und der sich nur bewähren wird, wenn es ein tragfähiger Weg ist, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden und ihm entsprechende neue Lebensformen christlichen Glaubens auszubilden.

6 Zur Charismenlehre des Paulus vgl. auch: Siegfried SCHULZ, Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse, in: Johannes FRIEDRICH/Wolfgang POHLMANN/Peter STUHLMACHER (Hg.), *Rechtfertigung*. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, Tübingen/Göttingen 1976, 443-460; Richard GIESRIEGL, *Die Sprengkraft des Geistes*. Charismen und apostolischer Dienst des Paulus nach dem 1. Korintherbrief, Wien 1989, 75: »Der Mensch ist nicht getauft, um sich in einem individuellen Geistbesitz zu gefallen oder sich in einen solchen

hineinzusteigern, sondern er ist getauft, »auf einen Leib hin«. Seine Bestimmung ist es daher, sich in den Dienst der Gemeinde zu stellen und seine Geistbegabung in das Gemeindeleben einzubringen.«
7 Vgl. als Einführung: Frank STEPPER, *Die Geschichte der charismatischen Bewegung*. Ihre Entwicklung in lutherischen Kirchen, baptistischen, methodistischen, pfingstkirchlichen und freien Gemeinden sowie der katholischen Kirche (Idea Dokumentation 16/1995), Wetzlar 1995; Hans WALDENFELS, Frömmigkeit jenseits der Kirche. Profile und Gestalten außerchristlicher Spiritualität, in: Trutz RENDTORFF (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 145-159; Salvatore MARTÍNEZ, »Was der Geist

den Gemeinden sagt«. Die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes in den Neuen Geistlichen Gemeinschaften, in: Christoph HEGGE (Hg.), *Kirche bricht auf*. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften, Münster 2005, 55-75.

1 Die wachsende Pfingstbewegung – ein »charismatisches Christentum«?

Ein Blick aus lateinamerikanischer Perspektive⁸

1.1 Die wachsende Pfingstbewegung weltweit

Religionssoziologische und -wissenschaftliche Arbeiten weltweit, die vom PEW-Forum veröffentlichten Daten, die Studien des Historikers und Religionswissenschaftlers Philipp Jenkins oder eher »populäre« Arbeiten wie die des in Rom tätigen Journalisten John L. Allen zum »neuen Gesicht der Kirche«, oder auch die in Deutschland veröffentlichten jüngeren Statistiken zur Religionszugehörigkeit und Veränderungen in der religiösen Landschaft, wie sie z. B. der von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebene Religionsmonitor deutlich macht, weisen auf das erhebliche Anwachsen der Pfingstbewegung weltweit hin.⁹ Eine halbe Milliarde Menschen sollen zu Pfingstgemeinden bzw. pfingstlerisch geprägten Kirchen gehören, davon die meisten in Afrika und Lateinamerika. Zahlen sind oftmals – so in vielen lateinamerikanischen Ländern – nicht leicht zu erheben, werden staatlicherseits keine Erhebungen über die Religionszugehörigkeit vorgenommen, und Schätzungen in Pfingstgemeinden unterliegen erheblichen Schwankungen. Für das Jahr 2015 wird ein Prozentsatz von 44 % prognostiziert, die pfingstlerisch geprägten Gemeinden angehören.¹⁰ Dabei wird in allen Studien darauf hingewiesen, dass der Zuwachs der Pfingstbewegung ein alle Schichten umgreifendes Phänomen ist, nicht nur in Armenvierteln entstehen neue Kirchen, auch Mittel- und Oberschicht sind pfingstlerisch geprägt, und gerade junge Menschen und Frauen sehen in Pfingstgemeinden attraktive Alternativen.

Die vielfältigen religionssoziologischen Arbeiten, die in den letzten Jahren in Lateinamerika entstanden sind und die auf empirischen Studien basieren, ermöglichen einen differenzierten Zugang zum Phänomen der »Pentekostalisierung« des Christentums in Lateinamerika. Vor allem kann die in den 1960er Jahren von Jean-Pierre Bastian, einem der großen Forscher der lateinamerikanischen Pfingstbewegung, formulierte These widerlegt werden, dass der Pentekostalismus eine von außen gesteuerte Bewegung sei, »an American intrusion into a traditionally and normatively Catholic continent [...]«¹¹, eine von katholischer und befreiungstheologischer Seite aufgegriffene These, dass die Pfingstkirchen von den USA gesteuerte »Sekten« zur Unterminierung der sozialistischen und marxistischen Befreiungsbewegungen gegen die autoritären und diktatorischen Regime der 60er und 70er Jahre gewesen seien. Ob nun demgegenüber gesagt werden kann, wie der am Center for International Governance Innovation (CIGI) in Ontario/Kanada tätige Politik- und Religionswissenschaftler und ausgewiesene Erforscher der Pfingstbewegung in Lateinamerika Paul Freston formuliert hat, der Pentekostalismus sei »the first totally autonomous movement from below«, darf in dieser Apodiktik angefragt werden, aber dem zweiten Teil der These ist sicher zu zustimmen: »It is too important to treat as an ideological football.«¹²

8 Folgende Abschnitte fußen auf Überlegungen, die in der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* veröffentlicht worden sind. Ein Dank geht an die Zeitschrift für die Möglichkeit der Veröffentlichung der Überlegungen: Margit ECKHOLT, Pentekostalisierung des Christentums? Zur »Rekonfiguration« der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: *Stimmen der Zeit* 138 (2013) 507–520.

9 Philip JENKINS, *Die Zukunft des Christentums*. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2011; Religionsmonitor 2008, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008.

10 Vgl. auch D. BARRETT/G. KURIAN/T. JONSON, *World christian encyclopedia*, The world by countries, religions, churches, ministries, Bd. 1, New York 2001. – Die im Aufsatz genannten Zahlen beziehen sich auf die in den Fußnoten konsultierten Werke; in

verschiedenen Aufsätzen werden teilweise auch voneinander differierende Zahlen vorgelegt. Die vorgelegten Zahlen sollen darum in dieser »Vorläufigkeit« gelesen werden. Zugang zu weiteren Datenbanken bestand nicht; für umfassendere Recherchen sei hingewiesen auf: PEW RESEARCH CENTER, *Spirit and power*.

A 10-country survey of pentecostals, Washington, DC 2006.

11 Bernice MARTIN, Latin American Pentecostalism: the ideological batt-

1.2 Wie hat sich die Pfingstbewegung in Lateinamerika entwickelt?

Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts, unmittelbar nach den Gründungsimpulsen, die die evangelischen Prediger Charles Fox Parham und William J. Seymour gegeben haben und die als »Azusa-Street-Revival« in die Geschichte eingegangen sind, konnten sich in Lateinamerika Pfingstkirchen ansiedeln. 1909 wurde in Chile die Iglesia Metodista Pentecostal gegründet, die bis heute größte Pfingstkirche in Chile. 1911 ist in Brasilien, zunächst im Nordosten des Landes vor allem unter Emigranten, dann in São Paulo die Assembleia de Deus entstanden, die – wie auch in anderen Ländern – aus der Misión Sueca libre erwachsen ist; daraus ging dann die unabhängige Kirche Brasil para Cristo hervor, die 1953 von Manuel Mello gegründet wurde; die unabhängige Congregação Cristão ist seit 1910 in Brasilien angesiedelt. Ebenso sind Pfingstkirchen in Bolivien oder Mexiko seit den 1920er Jahren anzutreffen.¹³ Der chilenische Pastor und Religionssoziologe Juan Sepúlveda¹⁴ weist darauf hin, dass diese Kirchen in Lateinamerika gewachsen und auch in der Kultur verankert sind; sie hatten vor allem in ländlichen und verarmten Gebieten Erfolg in ihrer Missionierung, vor allem in Gegenden, in denen aufgrund des Priestermangels oder einer fehlenden Präsenz von Ordensgemeinschaften keine entsprechende Seelsorge von seiten der katholischen Kirche gewährleistet werden konnte. In Abspaltung von diesen bestehenden Pfingstkirchen, aber auch durch Gründung von neuen Gemeinden und Kirchen im Zuge eines wachsenden missionarischen Engagements von US-amerikanischen evangelikalen Gruppen seit den 1960er Jahren in Lateinamerika sind in einer dritten Bewegung die sogenannten »neopentekostalen« Gemeinden entstanden. Der protestantische Theologe und Religionswissenschaftler Heinrich Schäfer¹⁵, einer der besten deutschsprachigen Kenner der Entwicklung der Pfingstbewegung in Lateinamerika, unterscheidet hier zwischen den »evangélicos« und den »neopentecostales«, wobei die Grenzen nicht einfach festzulegen sind; zu den »evangélicos« zählen in den USA verankerte missionarische Bewegungen wie das Summer Institut of Linguistics; zu den neopentekostalen Kirchen die 1962 gegründete Igreja Pentecostal Deus é Amor oder die 1977 von Edir Macedo Bezerra gegründete Igreja Universal do Reino de Deus, die beide seit den 1970er Jahren sehr stark gewachsen sind, sich auch in anderen lateinamerikanischen Ländern ausbreiten und darüber hinaus im afrikanischen und europäischen Raum missionarisch tätig werden. Gerade diese Kirchen haben sich zu Mega-Churches entwickelt; es sind riesige Kirchenanlagen gebaut worden, die mehr als 40.000 Menschen fassen können; durch den Kauf von Radiostationen und Fernsehkanälen haben diese Kirchen eine große Reichweite; neueste Marketingstrategien, der Ankauf von Immobilien und das hohe finanzielle Engagement der Mitglieder tragen zu einem immensen finanziellen Potential dieser Kirchen bei.

leground, in: CALVIN L. SMITH (Hg.), *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*. Leiden/Boston 2011, 85–109, hier: 86.

¹² Ebd., 130. Martin bezieht sich auf Überlegungen von PAUL FRESTON, *Latin America: the ›other Christendom‹, pluralism and globalization*, in: Peter BEYER/Lori BEAMAN (Hg.), *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden/Boston 2007, 571–594.

¹³ Vgl. Walter HOLLENWEGER, *El pentecostalismo: Historia y doctrinas*, Buenos Aires 1976; D. W. DAYTON, *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Buenos Aires 1991; zu Bolivien: Calixto SALVATIERRA MORENO, *Anuncio evangélico católico y Pentecostal: conocimiento, valoraciones y orientaciones misionales en Cochabamba, Bolivia (primera parte)*, in: *Misiones extranjeras* 235 (2010) 245–263, hier: 250.

¹⁴ Vgl. Juan SEPÚLVEDA, *Algunas notas sobre el Pentecostalismo en América Latina*, Statement auf der Konferenz in Aparecida 2007, in: http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=3531 (konsultiert: 7.01.2014).

¹⁵ Vgl. z. B. Heinrich SCHÄFER, *Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika*, in: *Religionsmonitor* 2008, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, 186–198.

Die Pfingstbewegung ist in der oberen Mittelschicht und der Oberschicht angekommen, sie etabliert sich als einflussreiche Bewegung nicht nur über die Medien, sondern in den Medien und in Politik und Wirtschaft. Sie hat, worauf gerade politikwissenschaftliche Studien hinweisen, zur Veränderung der politischen Diskurse beigetragen; »Bekehrung«, aber auch die Betonung von Heil und Heilung, ein starker Dualismus von Gut und Böse, die Rede von »guten« und »bösen« Geistern und die Bezugnahme auf den unmittelbaren Einfluss »höherer« Mächte auf menschliches Wirken werden in politischen Reden aufgegriffen und hier zu säkularen Größen.¹⁶ Aber auch weiterhin versteht sich die Pfingstbewegung als »Religion des Überlebens«¹⁷; in den großen Armutszonen der immer noch wachsenden »arrival cities« der lateinamerikanischen Metropolen und Mega-Cities, aber auch auf dem Land, haben sich Pfingstgruppen seit den 1980er Jahren weiter »etablieren« können und ein großes Wachstum erfahren, gerade auch in Ländern wie Argentinien, in denen die Pfingstbewegung keine vergleichbar größere Geschichte aufweisen kann. Studien zu den Iglesias pentecostales autónomas de barrio im »partido« San Fernando, einer von ca. 150.000 Menschen bewohnten Randzone von Gran Buenos Aires, machen deutlich, dass das Wachstum der Wanderbewegung hin zu den Pfingstgemeinden in Momenten der Wirtschaftskrise stark war und ist, in anderen Zeiten wiederum rückläufig ist.¹⁸ In den Armutszonen entstehen durch regelmäßige Abspaltungen immer weitere »Kongregationen«, also kleinere, oftmals auf Hausgemeinschaften beschränkte Pfingstkirchen, in denen intensives, durch starke Emotionalität geprägtes Glaubensleben mit der Unterstützung und Anerkennung durch eine Gemeinschaft verbunden ist. Die Befreiung, die Menschen hier vor allem als Heilung erfahren, hat mit persönlichem und familiärem Wachstum und Wohlstand zu tun; das Evangelium, das verkündet wird, spricht von einem Gott, der den mit Wohlstand belohnt, der ein guter Christ ist. Bindung an die Gemeinde wird über enge, emotional geprägte Beziehungen und flache Hierarchien geschaffen, so zeigen es Untersuchungen in Pfingstgemeinden in Armenvierteln in Cochabamba.¹⁹

In Ländern wie Argentinien, Paraguay, Venezuela und Bolivien, in denen die Pfingstbewegung kaum vertreten war, konnte sich diese gerade durch dieses »Wohlstands-Evangelium« bzw. die »prosperity theology« in den 1980er und 1990er Jahren stark verbreiten. Im Augenblick wird in Brasilien und Chile von einem Anteil von 24 % Pfingstlern ausgegangen, in Mittelamerika von 11 bis 17 %, in Argentinien ebenso von 11 %, in Venezuela von 6 %, in Bolivien von 5 %, in Peru und Mexiko von 4 % und in Paraguay und Kolumbien von 3 %. 75 % der protestantischen Christen in diesen Ländern gehören im Schnitt zu Pfingstgemeinden, wobei der Anteil in Bolivien, Uruguay, Peru und Ecuador dabei weniger als 50 % beträgt, dafür umso höher in Brasilien und Mittelamerika ist.²⁰ Guatemala ist das Land, das am meisten pfingstlerisch geprägt ist, zwischen 2000 und 2010 ist der Anteil hier um 126,8 %

16 Vgl. z. B. Edward L. CLEARY/Hannah W. STEWART-GAMBINO (Hg.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1997.

17 Anne MOTLEY HALLUM, *Looking for Hope in Central America. The Pentecostal Movement*, in: Ted Gerald JELEN/Clyde WILCOX (Hg.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: the one, the few, and the many*, Cambridge 2002, 225-239, hier: 229.

18 Camilo SEIFERT, *Wirtschaftliche Deprivation und Wachstum der Pfingstkirchen in Argentinien*, in: *Religion, Staat, Gesellschaft: Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen* 7 (2006) 63-82, hier: 78-81; zitiert wird: Pablo SEMÁN (Hg.), *El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares*, in: Maristella SVAMPA (Hg.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Buenos Aires 2000, 157.

19 Vgl. SALVATIERRA MORENO, *Anuncio* (wie Anm. 14); ähnlich wird in der Studie zum Pentekostalismus in Venezuela argumentiert: Angelina POLLAK-ELTZ, *El pentecostalismo en Venezuela*, in: *ITER: revista de teología* 8 (1997) 116-136; und in der umfassenden Arbeit von Monika BOSSUNG-WINKLER, *Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador*, Frankfurt 2002. – In diesem Zusammenhang ist vom »Prosperity«-Evangelium die Rede, vgl. Gregorio VENABLES u. a.

gestiegen. Anne Hotley Hallum hat bereits für das Jahr 1998 in Guatemala 300 evangelische Denominationen (darunter Presbyterianer, Mennoniten, Episkopale, Methodisten, Lutheraner usw.) festgemacht, aber zwischen 12.000 und 18.000 »Kongregationen«.²¹

In allen Studien wird deutlich: Angesichts der großen Ausdifferenzierung des Pentekostalismus kann dieser nicht mehr allein als »Religion der Armen« bezeichnet werden. Die Pentekostalisierung christlichen Glaubens durchzieht alle Schichten und Klassen, sie ist in indianischen Gemeinschaften anzutreffen, und vor allem sind es – in allen Schichten, Klassen und Ethnien – Frauen, die in Pfingstkirchen und ihren religiösen Praktiken, die Leib und Seele ansprechen und Heil und Heilung versprechen, ein Mehr an Lebensqualität erfahren und zudem oftmals eine größere Verantwortung übernehmen können als in katholischen Gemeinden.²²

2 Die »Pentekostalisierung« als übergreifendes Phänomen: ein stärker charismatischer Katholizismus?

2.1 Ein neuer »religiöser Stil«?

Wenn in religionssoziologischen Studien für das Jahr 2025 44% pfingstlerisch geprägte Gemeinden prognostiziert werden, so sind dabei nicht allein die vielen jungen Pfingstgemeinden im Blick, die im Zuge der Ausdifferenzierung des Pentekostalismus in Lateinamerika vor allem seit den 1980er Jahren entstanden sind, sondern auch pfingstlerische bzw. charismatische Ausprägungen des Protestantismus und vor allem Katholizismus in Lateinamerika. Es ist von einer »Pentekostalisierung« des Christentums und d. h. auch des Katholizismus die Rede, von der Ausbildung einer neuen »Grundgestalt« christlichen Glaubens, wie es der Lateinamerika-Experte und ADVENIAT-Mitarbeiter Michael Huhn formuliert.²³ Der protestantische Theologe und Religionssoziologe Heinrich Wilhelm Schäfer, seit vielen Jahren mit empirischen Studien zur Veränderung der religiösen Lage in Brasilien und Mittelamerika befasst, spricht von der Ausbildung eines neuen religiösen »Stils«, der nicht nur das Christentum erfasst, sondern in gleicher Weise auch andere Religionen tangiert.²⁴ Religiöse Erfahrungen, ein stärkeres Ansprechen von Emotionen, eine Nähe zu Psychotherapien, zu Heilungsprozessen auf der einen Seite, ein offener und öffentlicher Umgang mit »Bekehrung«, mit dem Einfluss religiöser Haltungen und Entscheidungen auf persönliche, familiäre, berufliche oder gesellschaftliche Entwicklungen auf der einen Seite, auf der anderen Seite ein neues »Inszenieren« dieses Stils in Medien, in ein großes Publikum ansprechenden TV-Sendungen und Talk-Shows, aber auch in Politik und vor allem den Werbestrategien politischer Par-

(Hg.), *Fe y Prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*, La Paz, Bolivia, 1999.

²⁰ Vgl. Henri GOOREN, *The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America*, in: *Exchange* 39 (2010) 355-376, hier: 357/358. – Weitere Zahlen sind den zitierten Aufsätzen von Calixto Salvatierra Moreno und Anne M. Hallum entnommen.

²¹ MOTLEY HALLUM, *Looking for Hope* (wie Anm. 17), 226.

²² Vgl. Elizabeth BRUSCO, *The Reformation of Machismo*, in: Virginia GARRARD-BURNETT/ David STOLL (Hg.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia 1993; DIES., *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin 1995; Cecilia LORETO MARIZ/María MACHADO DAS DORES CAMPOS, *Pentecostalism and Women in Brazil*, in: CLEARY/ STEWART-GAMBINO, *Power* 41-54.

²³ Vgl. Michael HUHN, *Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien*, in: *Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission* 2010, Hamburg 2010, 145-150.

²⁴ Vgl. Heinrich SCHÄFER, *Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens: einige Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Pfingstbewegung*, in: Michael MÜLLER/ Johannes MEIER (Hg.), *Brasilien – quo vadis?* Mainz 2009, 53-68.

teien bei Wahlkampagnen, zeichnen diese »Pentekostalisierung« aus und machen die Veränderungen des religiösen Szenarios nicht nur im Innenraum der Religionen und Konfessionen bedeutsam, sondern gerade auch für politikwissenschaftliche Analysen. Im Forschungsprojekt der American Academy of Arts and Sciences, an denen Forscher internationalen Renommées beteiligt sind wie Jürgen Habermas und Shmuel Eisenstadt, wurde im besonderen das Augenmerk auf die stabilisierende oder destabilisierende Rolle von Religionen im Zuge des Austarierens neuer politischer Gleichgewichte gelegt und vor allem die Gefährdung einer »Fundamentalisierung« der Religionen benannt.²⁵ Im Blick auf das Christentum rücken hier pfingstliche und charismatische Bewegungen in das Zentrum des Interesses, vor allem die rasante »Pentekostalisierung« des Christentums in den Ländern des Südens. Auch wenn hier einlinige Zuschreibungen gewiss fehlgehen und gerade darum differenzierte, in unterschiedliche kulturelle Kontexte eingebettete empirische Studien zu diesem neuen »religiösen Stil« erstellt werden müssen, tut eine kritische Auseinandersetzung aus katholisch-theologischer Perspektive mit dieser »Pentekostalisierung« not, vor allem auf dem Hintergrund der Ausbildung der neuen Gestalt einer »charismatischen Evangelisierung«. Von der Notwendigkeit, einen neuen »Stil« des Christlichen auszuprägen, hat aus katholisch-ekkesiologischer Perspektive bereits in den 1950er Jahren der französische Dominikaner Yves M.-J. Congar gesprochen, vor dem Hintergrund der neuen missionarischen Situation in einem immer stärker säkularisierten Frankreich. Die Kirche, so Congar, »ist heute aufgerufen, einen neuen Stil ihrer Gegenwart in der Welt zu finden.« »Die Kirche sollte weniger von der Welt und mehr in der Welt sein. Sie sollte nur die Kirche Jesu Christi, das vom Evangelium geformte Gewissen der Menschen sein, aber wäre sie es!«²⁶ Das ist eine Kirche, »die nicht nur den Rahmen für Menschen bildet, die eine ›Religion‹ praktizieren«, sondern ein Zeichen darstellt, das den Glauben erweckt, ein Milieu, das den mündigen Glauben erzieht und nährt.«²⁷ In den zentralen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils wird genau dieser ekkesiologische Paradigmenwechsel vollzogen, weg von einer »selbstzentrierten« Kirche hin zu einer – im ursprünglichen Sinne – missionarischen Kirche, die sich in ihrer Praxis – sei es der Liturgie, der Katechese, der Diakonie – zunächst und grundlegend selbst von Jesus Christus her verstehen muss, aus der je neuen Bekehrung

25 Vgl. dazu: Bernice MARTIN, *Latin American Pentecostalism* (wie Anm. 11), 99–103. – Vgl. Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000.

26 Yves CONGAR, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965, 94/95.

27 Yves CONGAR, *Christus in Frankreich*, in: DERS., *Priester und Laien. Im Dienst am Evangelium*, Freiburg / Basel / Wien 1965, 221–233, hier: 229.

28 Vgl. dazu: Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 Bde., Paris 2007; DERS., *Evangelium und Kirche*, in: Reinhard FEITER / Hadwig MÜLLER (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2013, 110–138.

29 Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, Nr. 225.

30 Vgl. dazu auch: HUNN, *Religiöse Landkarte* (wie Anm. 23), 145–150. – Im September 2010 fand eine erste Tagung in Deutschland statt zur Pfingstbewegung als Herausforderung für die katholische Kirche am Institut für Weltkirche und Mission in Frankfurt-St. Georgen; Tobias KESSLER / Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012.

31 Vgl. z. B. José Luis PÉREZ GUADALUPE, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima 2002; José de Jesús LEGORRETA, *Cambio religioso y modernidad en México*, México 2003; DERS., *Aproximación »socioteológica« a los católicos de la Ciudad de México*, México 2006.

32 Bernardo CAMPOS MORANTE, *Pentecostalismo y cultura*, in: Tomás GUTIÉRREZ, *Protestantismo y cultura en América Latina*, Quito 1994, 51–68; *Pentecostalismo: A Latin American View*, in: Hubert van BEECK (Hg.), *Consultation with Pentecostals in the Americas*. San José, Costa Rica 4.–8. June, Genf 1996.

33 David MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, 284.

zu Ihm in ihr Wesen hineinwächst. Diese »Bekehrung« ist Werk des Geistes Gottes, jede »charismatische« Gestalt von Evangelisierung und damit die Ausprägung eines neuen »Stils« des Christlichen ist aus theologischer Perspektive in diesem Paradigmenwechsel grundgelegt, Bewertungskriterien für die »Pentekostalisierung« aus katholisch-theologischer Perspektive liegen hier begründet.²⁸

2.2 Eine neue Wahrnehmung der Pfingstbewegung durch die katholische Kirche: nicht mehr »Sekten«, sondern Anerkennung einer Pluralisierung des religiösen Feldes

Die lateinamerikanischen Bischöfe thematisierten auf ihrer Konferenz in Aparecida (2007) die Veränderungen, die der »Einbruch« des Pentekostalismus in die religiöse »Monopolstellung« der katholischen Kirche in Lateinamerika bedeutet und welche Veränderungen die Pluralisierung des religiösen Feldes für die katholische Kirche und ihren Auftrag der Evangelisierung mit sich bringt. Es ist nicht mehr, wie noch auf den vorausgehenden Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) oder Santo Domingo (1992) von »Sekten« die Rede, sondern von »anderen religiösen Gruppen«, für die sich Katholiken und Katholikinnen nicht »wegen der Lehre, sondern wegen der anderen Lebensformen« entscheiden. »Sie tun es nicht aus strikt dogmatischen, sondern aus pastoralen Motiven heraus; nicht wegen theologischer Probleme, sondern wegen des methodischen Vorgehens unserer Kirche. So hoffen sie, anderswo Antworten auf ihre Fragen zu finden.«²⁹ Diese neuen, die gesamte religiöse Landschaft Lateinamerikas verändernden Bewegungen bedeuten dabei nicht nur eine Pluralisierung im »Außen« der Kirche, sondern angesichts der – nicht nur in eine Richtung verlaufenden – religiösen Wanderbewegungen eine neue Durchlässigkeit im Blick auf die eigenen »Grenzen« und demzufolge eine Pluralisierung im »Innen« von Kirche.³⁰ Studien, wie sie z. B. an der Päpstlichen Universität in Lima oder der Jesuitenuniversität Iberoamericana in Mexiko-Stadt durchgeführt werden, weisen auf diesen neuen – konfessionsübergreifenden – »religiösen Stil« hin.³¹ Aus pentekostaler Perspektive macht der peruanische Theologe Bernardo Campos Morante in seinen Studien zu Pfingstgemeinden im peruanischen Andenraum auch darauf aufmerksam, wie die Pfingstgemeinden ihren eigenen »Stil« über eine Orientierung an katholischen Formen der Volksreligiosität finden.³² Das bedeutet gerade im Blick auf die Thesen zum »katholischen Barockethos«, das bis heute die lateinamerikanischen Kulturen prägte, eine große Herausforderung: Was der Katholizismus im kolonialen Lateinamerika bedeutet habe und was sich in Gestalt des die Jahrhunderte der lateinamerikanischen Moderne charakterisierenden Barockethos ausgeprägt habe, werde nun von dieser neuen – aus dem Protestantismus erwachsenen – »Grundgestalt« übernommen. »The new society now emerging in Latin America has to do with movement«, so spitzt es einer der führenden Religionssoziologen, der langjährig an der London School of Economics tätige Religionswissenschaftler und anglikanische Theologe David Martin, zu, »and evangelicals constitute a *movement*. Evangelical Christianity is a dramatic migration of the spirit matching and accompanying a dramatic migration of bodies.«³³ Eine solche »bewegte« Religion entspreche genau den Zeiten von Migration und den bewegten Räumen der Großstädte, Metropolen und Mega-Cities, in denen die alltäglichen Verkehrsströme, die Kommunikationsmedien, veränderte Arbeitsbedingungen und Bildungsformen »neue Kulturen« ausprägen, worauf auch Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* aufmerksam macht. »Es entstehen fortwährend neue Kulturen in diesen riesigen menschlichen Geografien, wo der Christ gewöhnlich nicht mehr derjenige ist, der Sinn fördert oder stiftet, sondern derjenige, der von diesen Kul-

turen andere Sprachgebräuche, Symbole, Botschaften und Paradigmen empfängt, die neue Lebensorientierungen bieten, welche häufig im Gegensatz zum Evangelium Jesu stehen. Eine neue Kultur pulsiert in der Stadt und wird in ihr konzipiert« (EG 73). Genau hier gilt es präsent zu sein, es ist »notwendig, dorthin zu gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen, und mit dem Wort Jesu den innersten Kern der Seele der Städte zu erreichen« (EG 74). Gelingt dies Pfingstkirchen besser, weil sie, so David Martin, den neuen Kulturen in der »bewegten Stadt« eher »entsprechen«?

2.3 Anfragen an die Inkulturationsfähigkeit der katholischen Kirche

Heinrich Schäfer spricht in seiner Studie für den von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebenen Religionsmonitor vom Prozess einer »inneren Umstrukturierung der christlichen Religion«, der mit den den lateinamerikanischen Kontinent zeitversetzt tangierenden Transformationsprozessen der Moderne übereinght, auf die die katholische Kirche nicht entsprechend zu reagieren vermocht habe.³⁴ Die Anfragen, die David Martin formuliert hat, werden von ihm im Blick auf den lateinamerikanischen Kontinent weiter entfaltet und vertieft. Der Katholizismus stehe in seiner Gesamtheit – was auch am Vorgehen gegen die Theologie der Befreiung deutlich werde – »eher für die Wahrung von gesellschaftlicher Kontinuität auch über die Brüche konfliktiver und ungleicher Modernisierung hinweg. Dementsprechend begegnet man auch in Sachen religiöser Praxisformen und Überzeugungen sowie deren Wirkung auf gesellschaftliches Handeln dem Protestantismus als der dynamischeren Variante des Christentums.«³⁵ Zu globalen und »bewegten« Zeiten gehören auch andere religiöse Praktiken.

Das sind für die katholische Kirche massive Anfragen an ihre »Inkulturationsfähigkeit« – auf allen Ebenen ihrer Pastoral, Katechese, aber auch Theologie – in einer sich immer stärker ausdifferenzierenden globalen Moderne. In der weiten geschichtlichen Perspektive ihres 2000jährigen Bestehens hat sich die Kirche immer wieder neu als »global player« erweisen können, gerade angesichts einer beeindruckenden Inkulturationsfähigkeit. Das neue Phänomen des Pentekostalismus stellt darum gerade diese Fähigkeit auf den Prüfstand und wird zu einer Bewährungsprobe für das Werden der »Welt-Kirche« auf dem II. Vatikanischen Konzil. Dabei bedeutet dies gewiss nicht eine kritiklose Einschätzung dieses neuen Phänomens, wie es in religionssoziologischer Perspektive vielfach der Fall ist. Dialog, Ökumene und ein neues Verständnis von Mission stehen im Gespräch mit Pfingstgemeinden an, aber dazu gehört auch, in einem

34 SCHÄFER, Homogenität (wie Anm. 15), 187.

35 SCHÄFER, Homogenität (wie Anm. 15), 190/1.

36 PAULO SUESS, Mühselig beladen auf der Suche nach Erlösung. Szenarien und Perspektiven konfessioneller Migration in Lateinamerika, in: Wolfgang GANTKE/Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), *Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe*. Kontinental-kontextuelle Perspektiven, Berlin 2011, 49–69, hier: 50/51.

37 Ebd., 51. – Vgl. auch den kritischen Blick auf den lateinamerikanischen Pentekostalismus als »christianismes de l'émotion« bei Christian LALIVE D'ÉPINAY, Le protestantisme dans la latinité: une modernité religieuse de rupture en question, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 90 (2010) 501–520, hier: 561: »Ils participent pleinement de l'éclatement ou de l'émiettement du religieux sur un mode communautaire dans l'espace urbain trans-

national, cela dans une logique de marché où prédomine le culte de la performance sur celui de la vérité.« Und 517: »L'heure est à la communication, et non à la réflexion critique et théologique stimulée par le rapport à la philosophie et à la littérature.«

38 DAVID MESQUIATI, Flammende Mission: Elemente einer pfingstlichen Missiologie in Lateinamerika, in: *Wie uns der Geist bewegt*. Erfahrungen in der Begegnung mit lateinamerikanischen Pfingstkirchen, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2012, 27–33, hier: 28.

guten ökumenischen Geist bei der Entwicklung eines kritischen Bewusstseins in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung zu helfen, vor allem angesichts von »marktkonformen« und »medientauglichen« Ausprägungen des »prosperity gospel«, Zweckungen des Gottesbildes und der Gefahr missbräuchlicher fundamentalistischer Bibeldeutungen in einigen evangelikalischen Gemeinden und neuen neo-pentekostalen Kirchen, auch den »Mega-Churches«. Gerade die katholische Kirche kann und muss hier ihre lange theologische Reflexion einbringen, Religions- und Kirchenkritik gehören zum Selbstvollzug einer religiösen Bewegung, und diesem Prozess muss sich gerade auch der Pentekostalismus unterziehen. Darum ist auch die zitierte These der stärkeren Modernitätsfähigkeit des Protestantismus angesichts der Entwicklungen in Lateinamerika und der »Qualität« der hier anzutreffenden Moderne zu hinterfragen. Viele neopentekostale Kirchen und »Mega-Churches« laufen »externen« Trends einer kapitalistischen Moderne und medialen Inszenierung vermeintlicher »moderner« Bedürfnisse nach, die der in São Paulo tätige Missionswissenschaftler Paulo Suess als »Versatzstücke einer sog. Postmoderne« und »Regression in die Vormoderne« beschrieben hat. Die hier gelebte oder besser »erlebte« Religiosität reiße den Menschen in den Strudel eines von »Kapital und Politik ausgetragenen Sozialdarwinismus«, in der dieser »sein Spielchen der Entsolidarisierung« leichter »abwickeln« könne »als in traditionsgefestigten und institutionell eingebundenen Gemeinden von Glaubenden«. ³⁶ Darum warnt Suess davor, sich zu früh zu freuen über diese »neue Konfiguration des Religiösen, das nicht nur ohne institutionelle Einbindung, also ohne den Versuch einer organisierten und immer auch prekären institutionellen Brüderlichkeit und Solidarität auskommt, sondern vielleicht sogar ohne den Anspruch auf Erlösung, oder das eben diesen Anspruch entweltlicht, transzendentalisiert, spiritualisiert und dadurch zur humanen Irrelevanz verkommen lässt« ³⁷. Das sind natürlich harsche Vorwürfe, die in dieser Apodiktik sicher zu relativieren sind, gerade wenn der Pfingstbewegung verbundene Forscher wie David Mesquiati und João Décio Passos den lateinamerikanischen Pentekostalismus gerade durch seine Verbindung von »sozialer Realität und Spiritualität« charakterisieren und damit seinen Erfolg sowohl in der ländlichen als auch städtischen Realität in Lateinamerika begründen. ³⁸ Wenn Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* immer wieder an die in verschiedenen Phasen der in der lateinamerikanischen Geschichte und der Vielfalt der Kulturen gewachsenen Volksfrömmigkeit erinnert, so hat er gerade »inkarnierte«, »verleiblichte« Gestalten der Spiritualität im Blick, nicht »entweltlichte«, sondern solche, die in die Menschenwelt die am Humanum orientierte Lebensform des Evangeliums einschreiben. »Die besonderen Formen der Volksfrömmigkeit sind inkarniert, denn sie sind aus der Inkarnation des christlichen Glaubens in eine Volkskultur hervorgegangen. Eben deshalb schließen sie eine persönliche Beziehung nicht etwa zu harmonisierenden Energien, sondern zu Gott, zu Jesus Christus, zu Maria oder zu einem Heiligen ein. Sie besitzen Leiblichkeit, haben Gesichter. Sie sind geeignet, Möglichkeiten der Beziehung zu fördern und nicht individualistische Flucht« (EG 90). Die Impulse, die er von Beginn seines Pontifikats an für eine neue »Präsenz« christlichen Glaubens in den sich neu ausbildenden Kulturen der globalisierten Moderne gibt, stehen im Dienst dieser neu notwendigen »Unterscheidung der Geister«, einer Ansage des Evangeliums, die den bereits von Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* genannten Bruch zwischen Evangelium und Kultur nicht schönredet, sondern auf den vielen Wegen der Welt, in den vielfältigen Herausforderungen und dem »Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen« (EG 88) zu neuen Prozessen der Inkulturation des Evangeliums anregt. Das ist eine charismatische Gestalt der Evangelisierung, in deren Herz der »Christus diakonos« eingeschrieben ist.

3 Wege zu einer neuen missionarischen Präsenz – charismatische und diakonische Evangelisierung

Die »Pentekostalisierung« christlichen Glaubens in Lateinamerika ist kein abgeschlossenes Phänomen, und auch ihre Beurteilung bleibt vielschichtig und von Ambivalenzen geprägt. Die theologische Auseinandersetzung mit den neuen Gestalten einer religiös-unmittelbareren Erfahrung, der Verbindung von Heil und Heilung, aber auch der Nähe zur Konsum- und Medienwelt sowie die Gefahr politischer und ideologischer Vereinnahmungen hat noch nicht eingesetzt, und gerade hier tut eine stärker ökumenisch und interkulturell ausgerichtete theologische Arbeit not, die aus den Erfahrungen schöpft, die Befreiungstheologien und kritische Religionstheorien gesammelt haben. »Unterscheidung der Geister« ist sowohl auf katholischer Seite als auch in der Pfingstbewegung selbst notwendig. Sicher ist, dass das neue Phänomen des Pentekostalismus große Herausforderungen für die katholische Kirche bedeutet, nicht nur in einer »Abwehr« nach außen, sondern im Blick auf eine neue Pluralisierung im Innen und die Notwendigkeit der Ausgestaltung einer neuen Form von Mission, wie sie die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Konferenz in Aparecida charakterisiert haben – Mission nicht im Sinne einer »Bekehrung der anderen«, sondern im Sinne einer alle Glieder des Volkes Gottes betreffenden »missionarischen Spiritualität«, einer Neubesinnung auf die Quellen christlichen Glaubens und der Erschließung des Weg-Charakters christlichen Glaubens. In diesem Zusammenhang greift der Begriff der »charismatischen Evangelisierung« als eine spezifische Ausdrucksform dieser »missionarischen« Spiritualität, die christlichen Glauben als steten Prozess des Hineinwachsens in diesen Glauben versteht, ein vom Geist Gottes geprägtes Geschehen, in dem sich die verschiedenen »Charismen« der Glaubenden je neu ausgestalten. Eine solche »charismatische« Evangelisierung steht nicht einer »diakonischen Evangelisierung« gegenüber, sondern umfasst diese als ihr entscheidendes christliches Kriterium – je neu in der Begegnung mit dem anderen, vor allem den »Armen« in aller Vielschichtigkeit, das Gesicht Jesu Christi zu entdecken und zu einem Einsatz für und an der Seite dieses Armen »bekehrt« zu werden. Weniger abschließend als eher ausblickend seien ein paar Momente dieser »charismatischen Evangelisierung« angesichts der Herausforderung des Pentekostalismus und der Ausbildung eines neuen globalen »religiösen Stils« benannt:

1. Das Phänomen des Pentekostalismus macht auf die zunehmende Bedeutung religiöser Erfahrung für die Ausprägung der Gestalten des Glaubenslebens aufmerksam; genau diese Erfahrungsdimension muss kirchliche Praxisformen stärker prägen; »empowerment« der Gläubigen und lebendige Gemeinschaften erwachsen genau daraus. Darauf weisen die

39 Vgl. z. B. den Beitrag von Ana Lourdes SUÁREZ und Gabriela ZENGARINI, *Durch ihr Vorbild und das mit ihnen Gehen ... Eine sozio-anthropologische und theologische Interpretation der Lebensgeschichte von Frauen in Marginalisiedlungen, der in der Abschlusspublikation des Forschungsprojektes »Pastoral urbana« veröffentlicht ist: Margit ECKHOLT/Stefan SILBER (Hg.), *Glauben in Mega-Cities*. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral, Ostfildern 2014.*

40 Vgl. die Untersuchung der brasilianischen Religionssoziologin Brenda CARRANZA, *Catolicismo mediático*, Aparecida 2011; Brenda CARRANZA/Cecília MARIZ/Marcelo CAMURÇA (Hg.), *Novas Comunidades Católicas*. Em busca do espaço pós-moderno, Aparecida 2009.

41 Vgl. auch die Beiträge von Virginia AZCUY, José Juan CERVANTES und Carolina BACHER in der in FN 39 genannten Publikation.

42 Vgl. Charles TAYLOR, *Das säkularzeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 508; dazu auch: Margit ECKHOLT, Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins, in: KESSLER / RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus* (wie Anm. 30), 202-225.

Studien zu den lateinamerikanischen Pfingstkirchen in Gender-Perspektive hin sowie die Arbeiten der Forschergruppen des Projektes »Pastoral urbana«, die neue pastorale Formen in Buenos Aires analysiert haben, die mit und von Frauen gestaltet werden.³⁹ Wenn katholische Pastoral in den zunehmend anonymer werdenden Großstädten, Metropolen und Mega-Cities neue Wege gehen will, müssen »klassische« pastorale Formen mit denen geistlicher Zentren und der Arbeit von Ordensgemeinschaften vernetzt werden, müssen Frauen für Leitungsaufgaben in Gemeinden und Gemeinschaften qualifiziert werden, muss Exerzitiararbeit – wie z. B. neue Formen einer Bibelpastoral, die Exerzitiern im Alltag usw. – diakonische und caritative Projekte begleiten. Sicher genügt nicht die Ausprägung eines neuen – den Mega-Churches angepassten – religiösen »Stils«, wie er in charismatisch geprägten katholischen Gemeinden auch gepflegt wird; die Ausbildung von »bossa-nova-Priestern« à la Padre Rossi ist nicht die Lösung, auch wenn nicht die Bedeutung von neuen Formen von Liturgie, Gebet und geistlichem Gesang, auch von neuen Praktiken, die die heilende Erfahrung des Glaubens in Gottesdienste einbeziehen, relativiert werden soll.⁴⁰ Entscheidend ist die Anleitung für alle, Männer und Frauen, zu ihren Lebensphasen entsprechenden spirituellen Suchbewegungen, zur Ausbildung von konkreten, inkarnierten Gestalten der Spiritualität. Im Rahmen des Forschungsprojektes zur »Pastoral urbana« haben die Forschungsgruppen in Buenos Aires auf diese neue Bedeutung der Spiritualität im Kontext pastoraler urbaner Formen hingewiesen.⁴¹ Dazu gehört die Ausbildung von lebendigen Glaubensgemeinschaften, ein gutes Anknüpfen an die traditionellen Formen der Volksreligiosität, dazu gehört die Anerkennung der Fähigkeiten aller, vor allem der Frauen, und auch eine neue Reflexion auf die Autorität und amtlichen Strukturen der Kirche. Um diese Erneuerung und in diesem Sinne eine »eclesiogénesis« – das zeigen gerade die religionssoziologischen Studien zum Wachsen der Pfingstbewegung in Lateinamerika – wird die katholische Kirche nicht herumkommen. Eine »charismatische Evangelisierung«, wie Papst Franziskus sie mit seinen Impulsen zu einer inkarnierten, missionarischen Spiritualität anstößt, ist hier ein ganz zentraler Beitrag.

2. »Charismatische Evangelisierung« hat mit einem – auch von Charles Taylor⁴² – benannten »Zeichen der Zeit« zu tun: Individualität, Subjektwerdung und Freiheit, die mit unmittelbarer Gottes- und Geisterfahrungen und flachen Hierarchien und neuen Formen der Partizipation überein gehen. Ein solcher charismatischer »religiöser Stil« kann dabei sicher auch Gefahr laufen, in Verbindung mit traditionellen Formen der Volksreligiosität »verzweckte« Gottesbilder auszuprägen, »Idole« und »Götzenbilder«, die – um auf die Beobachtung von Paulo Suess zurückzugreifen – den Wünschen und Bedürfnissen des der neoliberalen Moderne ausgelieferten Menschen entsprechen. Hier wird der Gnadencharakter christlichen Glaubens unterlaufen und unterboten, was »Charisma« ist – von Gott geschenkte Befähigung im Dienst des anderen, deren Frucht die Liebe, der Aufbau der Gemeinde ist. So muss gerade eine missionarische Spiritualität im Sinne einer »charismatischen Evangelisierung« steten Prozessen der »Unterscheidung der Geister« unterworfen werden, die sich am »inkarnatorischen« Prinzip christlichen Glaubens orientiert, insofern auf die »diakonische Evangelisierung« bezogen sein muss. Der »Christus diakonos«, der »barmherzige Samariter«, die »Option für die Armen«, wie sie in den Seligpreisungen und der Gerichtspredigt Jesu von Nazareth erfasst ist, bilden die »evangelische« Tiefendimension dieser Unterscheidung. Das wird dann immer auch »Götzen- und Idolkritik« beinhalten, wenn sich Sprachformen einer Gottesrede ausbilden, die Gott »verobjektivieren« und so Gott nicht mehr Gott sein lassen, wenn ein »Wohlfahrts-Evangelium« Gott selbst zu verzwecken beginnt, ihn in den Kategorien einer medialen und ökonomisierten Rede »verrechnet«. Die je neue »Unterscheidung

der Geister« hat sich an der Unverfügbarkeit des Evangeliums der frei machenden und barmherzigen Liebe Gottes zu orientieren.

3. In der nachkonziliaren Kirche haben sich neue geistliche Gemeinschaften und eine charismatische Bewegung ausgebildet, die an das Pfingstereignis und in diesem Sinne das je neue Kirche-Werden erinnern. Sicher wäre es eine spannende Aufgabe, die neuen weltweiten Entwicklungen und die Ausbildung des neuen »religiösen Stils« auch auf dem Hintergrund von religionssoziologischen Studien zu diesen neuen Bewegungen zu lesen, und auch für die katholische Ekklesiologie kann dies ein spannender Moment sein, die – gerade von der lateinamerikanischen Kirche sehr zurückhaltend wahrgenommene – charismatische Bewegung und ihre Erfahrungen im Blick auf diesen sich ausbildenden neuen »religiösen Stil« auf andere Weise wahrzunehmen. Es wird darum gehen, sich auf eine neue Weise »in Bewegung zu setzen« und über sich »hinauszuwachsen«, wie der Hildesheimer Priester und Theologe Christian Hennecke schreibt. Es geht um »Weichenstellungen auf dem Weg zu einer neuen Ekklesiogenese«, »um eine Perspektive und eine Kultur des Kircheseins und Kirchewerdens, die Kirchenentwicklung als zuerst gnadenhaften Prozess ansieht, der von Seiten der Christen eine Hinkehr und Umkehr in die Gegenwart des lebendigen Gottes und seines geschichtsmächtigen Handelns erfordert. Es geht um eine Kunst der Wahrnehmung, die gemeinschaftlich zu üben ist, um Gottes Wege zu entdecken. Es geht um eine Kunst des Handelns, die Gott den ersten Schritt tun läßt, und es geht um eine Kunst der Liebe zu Gott, die weiß, dass Seine Zukunft uns als Geschenk entgegenkommt.«⁴³ Für die katholische Kirche und ihre missionarische Praxis wird eine solche charismatische Evangelisierung mehr Ökumene bedeuten. Der neue »religiöse Stil«, der sich herausbildet, erfordert ein neues Miteinander der christlichen Kirchen – angesichts des bevorstehenden Jubiläums und Gedenkens der Reformation ist darum der Blick auf den »Pentekostalismus« bzw. die weltweite »Pentekostalität« eine Herausforderung, der sich gerade auch die missionswissenschaftliche Arbeit weiter stellen muss. ◆

43 Christian HENNECKE, *Glänzende Aussichten. Wie Kirche über sich hinauswächst*, Münster 2010, 313.

Neuevangelisierung in Europa

von Bischof Felix Gmür

Zusammenfassung

Das unverzichtbare Kennzeichen allen Evangelisierens ist der Glaube. Weil der christliche Glaube nicht das Für-Wahr-Halten von Sätzen bedeutet, sondern die Hingabe an die Person und Botschaft Jesu Christi, der selbst Subjekt und Objekt des Evangeliums ist, kann das Evangelisieren nur im Rückgriff auf Christus selbst authentisch sein. Neue Evangelisierung ist die Weitergabe des Glaubens an jene, die ihn noch nicht oder nicht mehr kennen; das betrifft die Ebene der Individuen oder Gruppen. Sie ist das Zur-Sprache-Bringen des Glaubens im öffentlichen Leben; das betrifft die Gesellschaft und den Staat, also umfassend: die Kultur. Ein Evangelisieren durch Ausstrahlung gelingt nur, wenn Menschen da abgeholt werden, wo sie tatsächlich sind und in einer Sprache eingeladen werden, die sie verstehen.

Schlüsselbegriffe

- Neu-Evangelisierung in Europa
- Weitergabe des Glaubens
- Evangelisierung und Glaubwürdigkeit der Kirche
- Evangelisierung und Diakonie

Abstract

The indispensable characteristic of all evangelizing is the faith. Since Christian faith is not the acceptance of propositions as true, but devotion to the person and message of Jesus Christ who himself is the subject and object of the Gospel, evangelization can only be authentic with recourse to Christ himself. New evangelization is the passing on of faith to those who do not yet know him or no longer know him; this concerns the level of individuals or groups. New evangelization is the articulation of the faith in public life; this concerns society and the state, that is, in an inclusive sense, culture. If the new evangelization is to succeed, it needs credibility: the Church is credible where its representatives are credible. An evangelization through charisma only succeeds when people are encountered where they actually are and when they are invited in a language they understand.

Keywords

- New evangelization in Europe
- Handing down the faith to others
- Evangelization and credibility of the Church
- Evangelization and social welfare work

Sumario

La señal inequívoca de toda evangelización es la fe. Como la fe cristiana no significa el tener postulados por verdaderos, sino el amor de la persona de Jesucristo, que es el sujeto y el objeto de la evangelización, ésta sólo puede ser auténtica orientándose al mismo Cristo. Nueva Evangelización es la transmisión de la fe a aquellos que no la conocen todavía o no la conocen ya más; esto concierne a los individuos y a los grupos. Es el articular la fe en la vida pública; esto concierne a la sociedad y al estado, o dicho ampliamente: a la cultura. Como la Nueva Evangelización de las personas, los grupos, los contextos sociales, las sociedades y las culturas tiene lugar bajo las condiciones de tiempo y espacio, requiere urgentemente un análisis claro del presente. Si la Nueva Evangelización debe tener éxito, requiere también la credibilidad de la Iglesia: ésta es creíble, si sus representantes lo son. Una evangelización capilar sólo es posible, si las personas son buscadas allí donde realmente se encuentran, y si son invitadas en un lenguaje que entiendan bien.

Conceptos claves

- Nueva Evangelización en Europa
- Transmisión de la fe
- evangelización y credibilidad de la Iglesia
- Evangelización y diaconía

1 Einleitung

Das Thema »Neuevangelisierung in Europa« ist ebenso reizvoll, wie es eine Überforderung darstellt. Der Reiz liegt in der Herausforderung, die das Evangelium uns aufgibt, die Überforderung in der schwer fassbaren Vielfalt, die Europa bedeutet. Sie zeigt sich schon in der Schwierigkeit zu bestimmen, ob, und wenn ja, wie die Türkei zu Europa gehört. Sie zeigt sich in der Rede von den zwei Lungenflügeln, Osteuropa und Westeuropa, die die europäische Identität bestimmen. Sie zeigt sich für Westeuropa in der Vielfalt der romanisch-lateinischen und angelsächsisch-deutschen Kulturen und Mischkulturen, die geworden und weiter im Werden begriffen sind. Innere und äußere Faktoren bestimmen die mannigfachen Entwicklungen, Wirtschaft und Wissenschaft, Migration und Kommunikation, verschiedene Formen von Kunst und ganz unterschiedliche Weisen, das Leben zu gestalten. Mein Blick als Schweizer, der für längere Zeit nur in den Nachbarländern Deutschland, Frankreich und Italien gelebt hat, ist notwendigerweise begrenzt. Ich nehme für mich deshalb nicht in Anspruch, abschließende Wahrheiten oder Rezepte zu präsentieren. Ich möchte vielmehr zum Nachdenken anregen, vielleicht neue Pisten auf tun, die Komplexität ergründen. Dabei erörtere ich zuerst das Konzept und die Gestalt der Neuevangelisierung, dann das Umfeld der Neuevangelisierung, um schließlich ein paar konkrete innerkirchliche Aufgaben zu identifizieren.

2 Begriff und Gestalt der Neuevangelisierung

Seit Johannes Paul II. spricht man in der Kirche vermehrt von der Notwendigkeit einer Neuevangelisierung, vor allem Europas¹. Während Paul VI. in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* die Evangelisierung als Hauptaufgabe der katholischen Kirche bezeichnet hatte, setzt Johannes Paul II. in *Redemptoris missio* den Akzent auf die Länder mit einer alten christlichen Tradition, die aber nach seiner Auffassung erlahmt ist, sodass der Glaube nicht mehr gelebt wird und das Evangelium Jesu Christi nicht mehr als Richtschnur für das persönliche und öffentliche Leben gilt. Das Präfix »neu« im Begriff »Evangelisierung« bezieht sich also auf Menschen in Ländern, deren Vorfahren schon einmal evangelisiert worden waren. Benedikt XVI. nahm diesen Faden mehrfach auf, gründete im Jahre 2010 einen Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung und berief für 2012 die XIII. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode zum Thema »Die Neue Evangelisierung zur Weitergabe des christlichen Glaubens« ein. Bei Franziskus scheint sich eine Akzentverschiebung abzuzeichnen. Das Präfix »neu« bezieht sich, so scheint mir, einmal auf die Inkulturation bzw. Verheutigung der Methoden. Das wird beispielsweise in der Sprache des Papstes sichtbar. Der Papst spricht, und – Welch ein Wunder – die Menschen verstehen ihn! Dass das als modern und aufgeschlossen gilt, muss uns zu denken geben! Zweitens sehe ich eine Bewegung nach außen. Es ist, wie man früher in der Pastoraltheologie zu sagen pflegte, eine Geh-Hin-Pastoral und weniger, wie bei Benedikt,

¹ Vgl. dazu nur Sylvia LOSANSKY, *Öffentliche Kirche für Europa*. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa, Leipzig 2010, 62–96.

² Vgl. XIII. ORDENTLICHE GENERALVERSAMMLUNG DER BISCHOFS-SYNODE, *Die Neue Evangelisierung zur Weitergabe des christlichen Glaubens: Lineamenta*, Vatikanstadt 2011, v. a. Nr. 5.

³ Vgl. LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*. Lettre aux catholiques de France, Paris 1996.

⁴ Vgl. BISCHÖFLICHES ORDINARIAT DES BISTUMS BASEL, *Den Glauben ins Spiel bringen*. Pastoraler Entwicklungsplan Bistum Basel. Kerndokumente, o. O., o. J. (Solothurn 2006).

eine Komm-Her-Pastoral. Die Bewegung hin zu den real existierenden Menschen mit ihren Sorgen, Nöten und Freuden, impliziert, will diese Bewegung echt sein, ein ausdrückliches Ernstnehmen von real existierenden Lebenswelten. Diese sind beschränkt. Deshalb wird das Evangelium in die begrenzte Lebenssituation hinein gelebt, angeboten, verkündigt. Nicht die Gesamtheit des »depositum fidei«, welches gelehrt und verstanden werden will, steht im Vordergrund, sondern das »Ganze im Fragment«. Der Zugang ist nicht die Lehre, sondern die einzelne Erfahrung. Vorbild könnten hier biblische Heilungserzählungen sein.

2.1 Glaube und Sendung

Es gab manche Versuche, Neuevangelisierung zu definieren. Die *Lineamenta* der vergangenen Bischofssynode zeichnen die Entstehung des Begriffs nach². Evangelisieren bedeutet, dass die Frohe Botschaft unter die Leute gebracht wird. Die französischen Bischöfe nennen das »den Glauben vorschlagen«³, das Bistum Basel sagt »den Glauben ins Spiel bringen«⁴. Unverzichtbares Kennzeichen allen Evangelisierens ist also der Glaube. Er betrifft zunächst die, welche evangelisieren bzw. neuevangelisieren, und zwar um der Glaubwürdigkeit willen, als auch jene, welche mit dem Evangelium in Kontakt gebracht werden. Weil der christliche Glaube nicht das Für-Wahr-Halten von Sätzen bedeutet, sondern die Hingabe an die Person und Botschaft Jesu Christi, der selbst Subjekt und Objekt des Evangeliums ist, kann das Evangelisieren nur im Rückgriff auf Christus selbst authentisch sein. Von ihm kommt der Auftrag und die Sendung zur Evangelisierung. »Sendung« heißt auf Lateinisch *missio*. Evangelisierung ist also im ursprünglichen Sinn Mission, der, welcher evangelisiert, Missionar. Er ist nicht von sich selbst, sondern von einem anderen geschickt, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Der erste Missionar ist Jesus. Gesandt vom Vater, gibt er der Welt Leben und Heil. Der zweite Missionar ist der Geist, der von Jesus geschenkt wird. Schließlich sind dann alle Apostel Missionare, gesandt von Jesus Christus, ausgerüstet mit dem Geist, und mit ihnen auch all jene, welche sich zu Jesus Christus bekennen.

Ich unterstreiche das deswegen, weil mir entscheidend scheint, dass jede Evangelisierung einer Sendung bedarf und sich so auf den Sendenden bezieht, und weil zweitens die Glaubwürdigkeit dessen oder derer, die evangelisieren, vom Glauben abhängt, weil der Sendende, Jesus, die Menschen zum Glauben führen will. »Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15). Wer evangelisiert, muss im Glauben an Jesus Christus feststehen und ebenso in der Gemeinschaft der Glaubenden, also der Kirche, die ihn sendet. »Private« und nicht in der Gemeinschaft der Kirche stehende Neuevangelisierung ist unglaubwürdig und führt zu nichts. Sie wäre vielmehr ein Zeichen der Säkularisierung, mithin Selbstsäkularisierung, in die hinein es ja gerade zu evangelisieren gilt.

2.2 Verschiedene Felder der Neuevangelisierung

Unter dieser doppelten Rücksicht von Glaube und Sendung könnte man beispielhaft ein Feld der Neuevangelisierung konkretisieren.

Erstens: Neuevangelisierung ist die Weitergabe des Glaubens an jene, die ihn noch nicht oder nicht mehr kennen. Das betrifft die Ebene der Individuen oder Gruppen.

Zweitens: Neuevangelisierung ist das Zur-Sprache-Bringen des Glaubens im öffentlichen Leben. Das betrifft die Gesellschaft und den Staat, also umfassend: die Kultur. Das geht nur konkret. Weil sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Europa in beinahe allen Lebensbereichen gewandelt haben und immer noch wandeln, der Glaube aber nicht überall und gleichzeitig weitergegeben und zur Sprache gebracht werden kann, muss das jeweilige Subjekt auswählen. Konkret geht Evangelisieren immer mit Beschränkung

einher, anders gesagt: mit Prioritätensetzung. Manche Bistümer und Pfarreien setzen ihre Prioritäten. Ich bin der Meinung, dass sie das nicht nur machen dürfen, sondern müssen. Wenn Neuevangelisierung heißt, den veränderten sozio-kulturellen Bedingungen Rechnung zu tragen, dann bedeutet das, die verschiedenen Milieus vor Ort zu kennen, um den Menschen, die sich in ihnen bewegen, den Glauben anbieten zu können. Die Ortskirchen müssen deshalb selbst ihre Prioritäten setzen können. Das schließt auch ein, dass sie frei sein müssen, die Hoffnungen, Ängste und Erwartungen zu thematisieren, die die Menschen an einem Ort besonders bewegen. Ein konkretes Beispiel in der Schweiz ist die Zusammenarbeit von kirchlichen Amtsträgern und anderen Getauften. Ein anderes ist die Eucharistiefähigkeit in größer werdenden Lebensräumen und bei kleinerer Anzahl von Priestern. Damit gehen auch Fragen der Ämterstruktur einher. Diese mögen in anderen Weltgegenden weniger vordringlich sein, aber es gehört zur Kultur der Menschen in der Schweiz, dass sie gerne in geordneten strukturellen Verhältnissen leben, dass die Verantwortlichkeiten geklärt sind, und dass sich alles diskutieren lässt.

Drittens: Ein weiteres Beispiel betrifft die »Orte« und Geschehnisse, an denen und durch die die Präsenz Jesu Christi markiert und identifiziert wird. Gibt es neben der eucharistischen Realpräsenz nicht auch die reale Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes im Menschen, der in Not ist? Ist in den Armen nicht Christus selbst gegenwärtig? Daran erinnert doch Papst Franziskus immer wieder. Man kann durchaus von einer diakonischen Realpräsenz reden. Konkrete diakonische Projekte können ein guter Weg der Neuevangelisierung sein.

Viertens: Wie geschieht die konkrete Weitergabe des Glaubens in der schulischen oder pfarreilichen Katechese? Gibt es sie überhaupt noch? Wenn ich meine kurze Erfahrung als Firmspender anschau, kann ich leider nicht sagen, außerordentlich viel von der lebendigen Weitergabe des Glaubens gespürt zu haben.

Fünftens: Ein fünftes Beispiel könnte die Frage sein, in welchen gesellschaftlichen »Feldern« die Kirche als Kunderin des Glaubens prioritär präsent sein will. Wenn solche Bereiche identifiziert sind, muss man auch bereit und fähig sein, darin zu investieren.

3 Umfeld der Neuevangelisierung

Neuevangelisierung von Menschen, Gruppen, Milieus, Gesellschaften und Kulturen geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern unter den Bedingungen von Raum und Zeit. Sie zu kennen ist entscheidend, ebenso wie die Fähigkeit, sich in ihnen zu bewegen. Ich gebe im Folgenden ein paar Schlaglichter dazu.

3.1 Der Vorrang des Heute

Vordringliche Aufgabe ist der unverstellte Blick auf die Gegenwart. Das illustrieren Ausdrücke wie »Zeichen der Zeit«, »Menschen von heute«, »neue Szenarien« oder »Sinn unserer Existenz«. Nicht der Blick in die Vergangenheit ist gefragt, nicht der Blick in die Zukunft, sondern der Blick auf die heutige Situation. Deshalb hat der Pastorale Entwicklungsplan des Bistums Basel mit dem Titel *Den Glauben ins Spiel bringen* als ersten der vier Leitsätze: »In der Welt von heute Kirche sein«⁵. Nicht in der Welt von gestern, die es nicht mehr gibt, und auch nicht in der Welt von morgen, die wir gar nicht kennen. *Gaudium et spes* beschreibt, wie wichtig dieses Anliegen ist⁶.

Die Erkenntnis der Zeichen der Zeit, also der Welt, in der wir leben, soll zunächst einmal »phänomenologisch« geschehen, d. h. ohne sofort Urteile zu fällen. Sonst läuft man Gefahr,

dass die Erkenntnis zielursächlich vom Urteil her geleitet ist und man zu dem Schluss kommt: Was nicht sein darf, ist nicht. Ein paar wenige Stichworte mögen hier genügen. Im religiösen Bereich ist das Interesse weiterhin eher hoch, alles in allem aber doch abnehmend. Es ist nur noch marginal institutionell gebunden, und auf der Zeitebene nur noch punktuell wahrnehmbar. Das trifft auch für die katholische Kirche zu. Diejenigen, welche den Glauben im Sinne des Glaubenswissens und der Glaubenspraxis noch kennen, sind in der Mehrheit die Menschen der älteren Generation. Die Jüngeren und Jugendlichen erreicht die Kirche in der großen Mehrheit kaum mehr. Eine öffentlich wahrnehmbare Glaubenspraxis beschränkt sich auf Feiern zu Lebenswenden. Die Kirche wird in weiten Teilen der Bevölkerung als Dienstleistungsunternehmen wahrgenommen, auf dessen Angebote man zu bestimmten Anlässen zurückkommt. Der einstmalige volksskirchliche Charakter ist vielerorts nur noch an der Oberfläche vorhanden. Doch dort, wo es volksskirchliche Anlässe noch gibt, können sie bei einer guten und einfühlbaren Feier ein, zwar punktuell, aber doch hohes Maß an Evangalisierungskraft entfalten.

Abschließende Beurteilungen sind deshalb schwierig, weil wir uns mitten in einem Umbruch befinden. Der Paradigmenwechsel geht wohl von einer Volkskirche zu einer Kirche der Interessierten. Das bedeutet aber nicht eine Kirche der eng an sie Gebundenen. Das Interesse zeigt sich zu bestimmten Zeiten, in bestimmten Lebensabschnitten, als Engagierter oder als Fernstehender. Entsprechend zeigt sich sowohl im Weltlichen als auch im Religiösen eine Pluralität von Anschauungen und Lebensweisen. Zusammenfassend könnte man sagen, dass Pluralität und eine große Zurückhaltung an Bindungswillen besteht. Das betrifft die Kirche und gesellschaftliche Institutionen in demselben Maße.

3.2 Kennzeichen unserer europäischen Leitkultur

Kennzeichen einer jeden Kultur ist die Sprache. Damit gehen Lebensformen einher. Die Vielfalt der Lebensformen, die wir in unseren Breitengraden antreffen, ist ein Zeichen für die vielfältigen Kulturformen, die unsere Gesellschaften prägen. Kultur verstehe ich hier als von einer Gruppe bezeichneter oder zumindest anerkannter Rahmen, innerhalb dessen die verschiedenen Tätigkeiten des Lebens ausgeführt werden. Der Rahmen kann sich verändern und in unterschiedliche Richtungen verschieben. Was bleibt, nennen wir vielleicht am besten Tradition. Neue Elemente kommen stets hinzu, bereichern, wie wir sagen, eine Kultur, und werden dadurch, dass sie über längere Zeit gelebt werden, wohl selbst einmal zur Tradition. In jedem Fall ist eine bestimmte Kultur ein Sozialisationsfaktor par excellence, weil das Individuum hierin in der Regel seinen Platz findet.

Wittgenstein vergleicht die Kultur mit einer Ordensregel⁷. Diese ist die Gesamtheit von Traditionen, Regeln, Lebensformen, Aufgaben, Tabus usw. Einerseits ist die Ordensregel also selbst geregelt, denn sie fällt nicht vom Himmel, sondern geht auf Ursprünge zurück, ist Einflüssen ausgesetzt. Andererseits ist die Ordensregel eine regelnde Kraft mit normativem Charakter. Welches sind nun die Kapitel der Ordensregel unserer Zeit auf unserem Kontinent? Prägend ist zumindest für Frankreich und die Schweiz die Französische Revolution. In ihrem Nachgang entwickelte sich in Zentraleuropa und modifiziert in England die Leitkultur des Liberalismus. Mit ihm geht die Betonung des Individuums einher. Der einzelne Mensch zählt gewissermaßen mehr als das Volk. Die Französische Revolution definierte Bürgerrechte, die sich später zu Menschenrechten entwickelten, nicht Gruppenrechte oder

⁵ Vgl. *Den Glauben ins Spiel bringen* (wie Anm. 4), 11.

⁶ Vgl. *GS*, Nr. 4.

⁷ Vgl. Ludwig WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, in: DERS., *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt 1984, 568.

Volksrechte. Die Bürgerrechte sind Rechte des Einzelnen gegenüber dem Staat. Von daher kommt der Primat des Individuums. Es ist in diesem Zusammenhang nicht verwunderlich, dass die Kirche als Gemeinschaft, will man den Umfragen z. B. aus Basel Glauben schenken, wenig oder nicht interessiert. Die Schwierigkeit besteht nicht darin, dass die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder Gemeinschaft abgelehnt würde, sondern darin, dass die Kirche als Gemeinschaft gestiftet ist, nicht von den Individuen gemacht wird. Die Kirche als Gemeinschaft ist sozusagen bereits vordefiniert, und man kann sich, so die Auffassung vieler Zeitgenossen, nur noch eingliedern oder nicht, einordnen oder nicht. Oftmals wird das wahrgenommen als unterordnen oder nicht.

Das Individuum ist in liberaler Perspektive zunächst einmal frei und selbstbestimmt, aber auch selbstverantwortlich. Wer die Schweiz kennt, sieht sofort, dass sie letztlich immer noch ein liberales Staatsgebilde im Sinne des 19. Jahrhunderts ist. Seit die Milieus nicht mehr dieselben sind und es die christlich-konfessionellen Milieus nur noch finanziell-institutionell, aber nicht mehr lebenspraktisch gibt, kann das Evangelium nicht mehr in den bislang bekannten Kanälen weitergegeben werden. Religionsunterricht an den Volksschulen ist in den Kantonen und Gemeinden des Bistums Basel weitestgehend abgeschafft, der Sonntag ist der Ausklang des mit Programm überfrachteten Wochenendes, die Familien, die viele Formen angenommen haben, treffen sich immer seltener als Keimzelle der Gesellschaft bzw. Hauskirche, was sie einmal waren. Dahinter steht meist nicht böse Absicht. Grund sind weite Wege, damit lange Abwesenheiten von zuhause durch Schule und Arbeit und Freizeit, auch hier individualisiertes Verhalten. Man kann diese Situation beklagen, wie es manche tun. Die Kirche sollte aber Antworten finden auf die Fragen, die sich stellen. Hat ein Interessent Raum, sich einzubringen mit seinen Fragen und Talenten, wenn er in einer Pfarrei auftaucht und sich nicht gleich der herrschenden Ordnung unterordnen kann oder will? Wird jemand entdeckt, wenn er das erste Mal in die Messe kommt? Angesprochen, ohne gleich vereinnahmt zu werden? Wird Katechese angeboten, werden gemeinschaftliche Glaubenserlebnisse ermöglicht?

Der Liberalismus ist in dem Sinne tolerant, als er verschiedene Lebensweisen und -auffassungen akzeptiert, solange sie niemandem schaden. Im wirtschaftlichen Leben interessieren Glauben und Religion, Lebensstand und politische Ausrichtung nicht. Dieser liberale Kapitalismus prägt bis heute die Schweiz. Man könnte sagen: Vor dem Geld sind alle gleich. Die Gleichheit kann leicht zur Gleichgültigkeit werden. Es ist interessant, dass bei aller Betonung von Individualitäten im alltäglichen Leben im gesellschaftlichen Bereich Differenzen immer mehr abgeschafft werden. Den Unterschied Gott/Mensch bzw. Schöpfer/Geschöpf verstehen, nur schon sprachlich, nur noch ein paar Eingeweihte. Der Unterschied zwischen Leben und Tod wird immer mehr verwischt, seit man – zwar nur an manchen Orten in der Schweiz, aber doch weitgehend gleichgültig hingenommen – sich selbst den Tod sozusagen bestellen kann. Auch der Unterschied der Geschlechter wird mehr und mehr als gesellschaftliches Phänomen angesehen. Das hat weitreichende Konsequenzen für die Akzeptanz des christlichen Glaubens, der ja gerade auf dem Unterschied von Gott und Mensch, Mann und Frau, Gerechter und Sünder beruht. Die Unterscheidung der Geister, das heißt die Anerkennung dessen, dass nicht alles einerlei ist, bedarf in vielen Feldern neuer Plausibilität.

Neben vielen anderen möglichen Kennzeichen der mitteleuropäischen Kultur nenne ich drittens die Unmittelbarkeit. Ort und Zeit spielen eine andere Rolle als noch vor dreißig Jahren. Selbst der untere Mittelstand kann heute problemlos auf der anderen Seite der Erdkugel am Strand liegen und gleichzeitig per Mobiltelefon oder Tablet die heimische Tagesschau ansehen und mit den Nachbarn kommunizieren. Das ist eine Schwierigkeit,

denn die Aneignung des Evangeliums braucht Zeit. Es ist wie bei einer Liebesbeziehung, die nicht technisch hergestellt werden kann. Ich habe den Eindruck, dass die Kirche auf diese Herausforderung noch keine Antwort gefunden hat, ja noch nicht einmal die richtigen Fragen stellt.

4 Innerkirchliche Aufgabenfelder

4.1 Amtsträger und ihre Glaubwürdigkeit

Innerkirchlich ist die Frage des Verhältnisses zwischen den Amtsträgern und den anderen Getauften weiterhin virulent. Die Frage wird umso dringlicher, als Priester und weitere Seelsorgende in vielen Pfarreien und Pastoralräumen schlichtweg fehlen. Hier vermisst man bisweilen das rechte Sensorium universalkirchlicher Instanzen für die Nöte der Ortskirchen, wenigstens in der deutschsprachigen Schweiz. Insbesondere ist es kulturell undenkbar, Diskussion für abgeschlossen erklären oder gar verbieten zu wollen. Die breite Einbindung von Laientheologinnen und Laientheologen, die unverzichtbare Dienste in Seelsorge und Verkündigung übernommen haben, ist jenseits aller zu vertiefenden Fragen des Amtes zunächst einmal einfach festzustellen. Der Akzent liegt auf dem Prädikat »unverzichtbar«. Es ist wohl eine der vordringlichsten Aufgaben der Bischöfe als Brückenbauer, im Sinne einer Vorbedingung gelingender Neuevangelisierung hierüber mit den anderen Teilkirchen und damit auch mit der Universalkirche den ständigen Dialog zu pflegen.

Zu den Vorbedingungen gelingender Neuevangelisierung gehört die Glaubwürdigkeit. Kirche ist da glaubwürdig, wo ihre Repräsentanten glaubwürdig sind. Es gibt viele großartige Seelsorger, die vorbildlich wirken. Seit ich Bischof bin, habe ich aber auch vermehrt festgestellt, dass bei manchen eine gewisse Müdigkeit und Antriebslosigkeit herrscht, verbunden mit einer Mentalität, die im schlechten Sinn verbürgerlicht ist. Wenn sich das mit einer unzureichenden theologischen Bildung paart, ist die Glaubwürdigkeit dahin, und wir wissen aus Erfahrung, dass man sie schneller verliert als wieder zurückgewinnt. Deshalb müssen für zukünftige Seelsorgerinnen und Seelsorger strenge Maßstäbe gelten, und es ist eine Gefahr, wegen Personalmangels diese Maßstäbe über Bord zu werfen. Die alttestamentlichen Propheten sind hier gute Vorbilder. Sie konnten nur deshalb ihres Amtes walten, weil sie glaubwürdig waren.

4.2 Öffentlichkeit durch Diakonie

Die alttestamentlichen Propheten erkannten die Zeichen der Zeit und standen mitten in der jeweiligen Gesellschaft. Im Rahmen der Identifizierung von Prioritäten plädiere ich deshalb für ein Hineinwirken der Kirche in die Gesellschaft. Es ist ein Evangelisieren durch Ausstrahlung⁸. Ein Schwerpunkt Diakonie im Lichte des Evangeliums ist darum in unseren Pfarreien sehr wünschbar. Er gibt gleichzeitig eine praktische Antwort auf Mt 25 und ist eine Umsetzung einer Theologie der Begegnung mit Jesus Christus. Diakonie ist eine Präsenz des Geistes Jesu Christi inmitten der Marginalisierten unserer Welt. Ebenso braucht es eine Präsenz im öffentlichen politischen Raum. Christinnen und Christen an wichtigen

⁸ Vgl. die verschiedenen Arten des Evangelisierens bei Carlo Maria MARTINI, *Briciole dalla tavola della Parola*, Casale Monferrato/Milano 1996, 30-32.

Schaltstellen des politischen und gesellschaftlichen Lebens können da als Sauerteig wirken. Das wird die Welt wohl nicht auf einen Schlag verändern, aber das Evangelium kann so Akzente setzen, z. B. bei einem Gesetzesvorhaben. Engagierte Christinnen und Christen sind als Sauerteig echte Evangelisatoren.

4.3 Erlebnisse und Begegnungen

Evangelisatoren von heute sprechen weniger über Gott, sondern sie zeigen ihren Glauben sichtbar durch ihr Leben. Solche Menschen genießen eine hohe Anerkennung und haben eine große Strahlkraft. Für die Neuevangelisierung heißt das: Es ist uns nicht anheimgestellt, Theorien über Gott zu verbreiten, sondern es ist unsere Aufgabe, Gott zu bezeugen. Das kann jede Christin und jeder Christ, und zwar durch das, was man früher »tugendhaftes Leben« nannte. Jeder kann so neuevangelisieren, und zwar durch Anziehung. Auch auf der Ebene der Kirche und ihrer Gemeinschaften können wir hier lernen. Wir sollten das Thema Gott vielleicht weniger in der dritten Person abhandeln, sondern wir sollten Möglichkeiten schaffen, damit Menschen Erlebnisse in der ersten Person machen können. Gott zu erfahren geht existentiell viel tiefer, als Gott intellektuell zu erkennen. Es ist eine schöne Aufgabe für Pfarreien, Pastoralräume und Gemeinschaften, Erlebnisse zu schaffen, Begegnungen zu fördern, denn das stärkt den Glauben nachhaltiger als der Diskurs darüber.

4.4 Angemessene Kommunikation

Begegnungen und Erlebnisse sind Ereignisse des täglichen Lebens. Das ist der erste und ursprünglichste Ort kirchlicher Kommunikation. Propheten waren Meister der Kommunikation. Sie waren kommunikationspraktisch *up to date*. Sie sprachen eine markige, bilderreiche und vor allem eine verständliche Sprache. Hier können wir lernen. Es ist höchste Zeit, dass die Kirche in ihrem Verkündigungsdienst ihren Sprachstil ändert, weil nicht nur manches, sondern vieles schlichtweg nicht mehr verstanden wird. Denken wir nur an die Begriffe Sünde, Gnade, Gottessohn oder Geist. Wir brauchen eine neue Sprache, die die Menschen verstehen. Wie kommunizierten die Propheten? Sie gingen zu den Leuten hin. Wir müssen neue Foren finden, wo wir die Leute treffen können. Es ist höchste Zeit, die Leute dort aufzusuchen und abzuholen, wo sie tatsächlich sind, und nicht zu warten und dann zu merken, dass sie nicht kommen.

5 Schluss

Ein Kennzeichen des heutigen Europa ist seine Pluralität. Die katholische Kirche ist davon speziell betroffen. In manchen Ländern hat ein Drittel der Katholikinnen und Katholiken einen Migrationshintergrund. Die kulturell vielgestaltige Kirche wurde bislang viel zu sehr als Schwierigkeit wahrgenommen. Tatsächlich ist sie aber ein großer Reichtum. Sie ist ein Abbild der Globalisierung im Kleinen, und sie bietet der Kirche die Chance, der Welt zu zeigen, dass Pluralität und Einheit keine sich ausschließenden Gegensätze sind, sondern mit dem Beistand des *einen* Geistes und unter dem Dach des *einen* Glaubens zu einer inneren Kohäsion von Menschen verschiedener Lebensstile und Lebensweisen, Kulturen und Traditionen finden können. Die Einheit von Migranten und Einheimischen liefert den Tatbeweis, dass es keinen Zusammenprall der Kulturen geben muss, sondern dass das Evangelium Jesu Christi zum Leben befreit. ◆

Keine echte Evangelisierung ohne soziale Gerechtigkeit

von Leopold Neuhold

Zusammenfassung

Der Einsatz für die Armen, Schwachen, Entrechteten, Kranken, ja Krüppel ist ein prägender Zug christlicher Kirchen. Soll das Streben nach sozialer Gerechtigkeit von dem Bemühen um Evangelisierung getrennt werden? Menschliches Wohlergehen ist integrativer Bestandteil der Missionierungsaktivitäten, menschliche Entwicklung unverzichtbarer Bestandteil von Evangelisierung. Insofern ist die Integration von Evangelisierung und Streben nach sozialer Gerechtigkeit notwendig. Im Horizont des Evangeliums aber ist Gerechtigkeit zu weiten durch Versöhnung, durch die Betrachtung des Verhältnisses von Liebe und Gerechtigkeit und durch die Aufforderung Jesu, uns als Nächste zu erweisen.

Schlüsselbegriffe

- Caritas
- Gesellschaft
- Gerechtigkeit
- Evangelisierung
- Option für die Armen

Abstract

Support of the poor, the weak, the disenfranchised, the sick, and even the crippled is a defining trait of Christian churches. Should the quest for social justice be separated from the evangelization effort? Human welfare is an integrative element of missionizing activities, and human development is an indispensable element of evangelization. In this respect it is necessary to integrate evangelization and the quest for social justice. In the context of the Gospel, however, justice should be expanded through reconciliation, the consideration of the relationship between love and justice, and Jesus' exhortation that we prove ourselves to be neighbors to others.

Keywords

- Caritas
- Society
- Justice
- Evangelization
- Option for the poor

Sumario

El compromiso con los pobres, débiles, vejados, enfermos y tullidos es una característica esencial de las Iglesias cristianas. ¿Se debe separar la lucha por la justicia de la evangelización? El bienestar del hombre es una parte integral de la actividad misionera, la promoción humana es un componente indispensable de la evangelización. La integración de evangelización y lucha por la justicia es por tanto necesaria. Pero en el horizonte del evangelio, la justicia incluye también la reconciliación, la consideración de la relación entre amor y justicia así como la exhortación de Jesús de portarnos como prójimos.

Conceptos claves

- Caritas
- Sociedad
- Justicia
- Evangelización
- Opción por los pobres

1 Einleitung

In seinem Aufsatz »Eine Welt ohne Christus« kommt Heinrich Böll auf die Unzulänglichkeit der Christen zu sprechen, die nicht die Welt überwunden, sondern sich von ihr haben überwinden lassen, und spricht dann von dem Alptraum einer Welt, in der die Gottlosigkeit konsequent praktiziert wird und in der der Mensch in die Hände des Menschen fällt. Wörtlich schreibt er: »Nirgendwo im Evangelium finde ich eine Rechtfertigung für Unterdrückung, Mord, Gewalt; ein Christ, der sich ihrer schuldig macht, ist schuldig«, um fortzufahren: »Unter Christen ist Barmherzigkeit wenigstens möglich, und hin und wieder gibt es sie: Christen; und wo einer auftritt, gerät die Welt in Erstaunen. 800 Millionen Menschen auf dieser Welt haben die Möglichkeit, die Welt in Erstaunen zu setzen. Vielleicht machen einige von dieser Möglichkeit Gebrauch.« Dann folgt ein bemerkens-

wertes Geständnis: »Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache. Und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe für die, die der heidnischen Welt als nutzlos erschienen und erscheinen.«¹

Der Einsatz für die Armen, Schwachen, Entrechteten, Kranken, ja Krüppel ist – auch wenn sie oft dagegen verstoßen haben – ein prägender Zug christlicher Kirchen. Das zeigt sich etwa an folgender Notiz aus der Kirchengeschichte. Nachdem Papst Sixtus II. und sechs seiner Diakone am Anfang der valerianischen Christenverfolgung hingerichtet worden waren, wurde auch der Archidiakon Laurentius gefangen genommen. Von ihm forderte Kaiser Valerius die Herausgabe der Kirchenschätze. Dafür sollten ihm Freiheit und Leben geschenkt werden. Laurentius erbat sich drei Tage Zeit, um die Schätze der Kirche einzusammeln. Während dieser Zeit verteilte er das ganze Vermögen der Kirche unter die Armen und Kranken. Diese führte er dann vor den Kaiser und zeigte auf sie mit den Worten: »Das ist der unvergängliche Schatz der Kirche.« Laurentius wurde 258 hingerichtet.

Und es sind die Werke der Barmherzigkeit, die dem zum Endgericht kommenden Weltenrichter als Beurteilungskriterium dafür dienen, wer zum Heil gerufen ist. »Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben [...]« (Mt 25,35). Auf die erstaunte Frage, wann sie den Herrn hungrig gesehen und ihm zu essen gegeben hätten, antwortet der Herr schlicht und einfach: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Es war also nicht in der unmittelbaren Absicht der Geretteten, im Nächsten Gott zu dienen, sondern sie setzten einfach die Tat als Nächste für den Nächsten. Das ist der einfache Inhalt des Evangeliums und Zeichen des Anbruchs des Reiches Gottes, des Kommens des Messias, wie aus der Antwort Jesu an die Jünger des Johannes des Täufers, ob er der Messias sei, zu erkennen ist: »Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet« (Mt 11,5). Für die und mit denen zu sein, die der Barmherzigkeit bedürfen, das macht aus einer Position der Schwäche stark – und das stellt Kirche in den Bezug Gottes, von dem Maria im Magnificat sagt: »[...] er stürzt die Mächtigen vom Throne und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben, und lässt die Reichen leer ausgehen« (Lk 1,52f).

Evangelium bedeutet offensichtlich Ermächtigung jener, die keine Macht haben, die Verkündigung des Reiches Gottes macht aus Armen Reiche, in der Besenkung liegt die Ermächtigung. Und darin besteht der Zuspruch des Heils: Aus denen, die entsprechend der Herkunft des Begriffes »arm« beziehungslos sind – »arm« in seiner etymologischen Wurzel, wie sie sich in der Wortgruppe »orphanos« = verwaist zeigt, bedeutet ja beziehungslos –, werden in Beziehungen Genommene, solchen, die keine oder kaum Möglichkeiten haben, werden im Heilszuspruch Möglichkeiten eröffnet, die sie selig, vollkommen machen, nicht aus sich heraus, sondern in der Offenheit für Beziehung und Hilfe.

Und hier liegt das Feld der Herstellung von sozialer Gerechtigkeit, die ein Eröffnen von Möglichkeiten für solche, die keine Möglichkeit haben, bedeutet. Es werden ja nicht diese Situationen, die arm machen, selig gesprochen, sondern die Menschen, denen in ihrer Situation Möglichkeiten eröffnet werden und die für diese Möglichkeiten sich öffnen, und Menschen, die sie eröffnen.

¹ Heinrich BÖLL, Eine Welt ohne Christus, in: Karlheinz DESCHNER (Hg.), *Was halten Sie vom Christentum?*, München 1957, 21f.

² Vgl. Daniel BELL, *Die Zukunft der westlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1972, 13.

Gilt dieses jetzt nur auf den konkreten personalen Einsatz von Mensch zu Mensch bezogen, auf die direkte Hilfe für die hungrig Gewordenen, in Bezug auf den, der obdachlos geworden ist? Oder gilt es auch in Bezug auf Schaffung von Strukturen, die es verhindern oder wenigstens erschweren, dass jemand arm, hungrig, obdachlos wird? Wie weit soll Caritas in diesem Herstellen von sozialer Gerechtigkeit gehen? Ist sie nur reparierend und therapierend im Einsatz für die durch unsere Systeme und in unseren Systemen an den Rand Gedrängten, nur für die, die arm geworden sind? Im traditionellen Sinn steht ja Caritas oft im Zeichen der Therapie der Probleme, die durch die Verwerfungen unserer Gesellschaft entstanden sind. Als Liebedienst setzt Caritas traditionellerweise dann ein, wenn der Notstand eingetreten ist und der Mensch beispielsweise von Schwierigkeiten nach Naturkatastrophen, nach und in Kriegen betroffen ist. Ihre Stärke liegt in der Spontaneität. Liebe, die nach verbreiteter Meinung über die Gerechtigkeit hinausgeht, fragt nicht nach dem Warum des Helfens, sondern kennt nur das »Dass«, dass etwas geschieht, um dem Menschen unmittelbare Not zu behandeln. Caritas wird nicht in diesem Sinne politisch, dass sie Interessen von Parteien und Parteiungen für ihr Handeln geltend machen würde, sondern sie handelt, weil es um Menschen geht – und darin liegt das Element der Evangelisierung. In der konkreten Hilfe wird die Gute Botschaft sichtbar. Caritas als Liebestat kennt insofern keine Grenzen.

Wie steht es aber um die Gerechtigkeit, die sich nicht auf die Therapie festschreiben lässt, sondern die im Bemühen um soziale Gerechtigkeit Strukturen verändern, zum Teil auch schaffen muss, über die der Ausgleich der Interessen in einer Art und Weise erfolgen soll, die jedem das Seine zuerkennt, also keinen auf der Strecke lässt? Wenn wir auf die Propheten des Alten Testaments schauen, so geht es ihnen in der Bekämpfung des Rechtsbruches um Rechtsspruch, um ein gerechtes Gerichtssystem, weit darüber hinaus auch um ein Sozialsystem, das menschliche Opfer zu verhindern vermag. Politische Theologie wurde im Alten Testament entwickelt als eine Art des Einsatzes, der auch für das Neue Testament gilt, nun verschärft im eschatologischen Raum des Schon und Noch-Nicht. Diesen Raum zu einem Raum der Gerechtigkeit auszugestalten, in dem Liebe effizient wirksam werden kann, das ist wesentliche Aufgabe. Dieses Bemühen um soziale Gerechtigkeit darf aber nicht auf Politik oder Recht beschränkt sein, sondern muss religiöse Perspektiven, die darüber hinausgehen und mit dem Begriff »Evangelisierung« bezeichnet werden können, eröffnen. Damit gibt es ein Feld der Zusammenarbeit im Blick auf Aufgaben, die diese Sphäre überschreiten.

Dieses Überschreiten der Sphären ist nun oft verbunden mit einem Eindringen in politische oder wirtschaftliche Bereiche. Dieses Eindringen ist oft mit der Warnung vor der Gefahr eines solchen Vorgehens verknüpft, mit der daraus folgenden Forderung, sich aus diesen politischen Zusammenhängen herauszuhalten. Dieser Anspruch kann verschieden interpretiert werden, wie auch die Forderung, Evangelisierung mit Schaffung von Gerechtigkeitsstrukturen zu verbinden, unterschiedlich verstanden werden kann. So soll der Hintergrund dieser Fragen auf der Grundlage der christlichen Gesellschaftslehre kurz zu erhellen versucht werden.

2 Trennungsmodelle von Evangelisierung und Herstellung von sozialer Gerechtigkeit

Funktionale Differenzierung ist ein wesentlicher Trend in der Entwicklung zur Moderne und Postmoderne. Im Auseinanderfallen der Bereiche, wie es Daniel Bell² benennt, treten die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche in ihre Eigengesetzlichkeiten und werden in ihrer Autonomie wahrgenommen. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen

Konzils spricht in diesem Zusammenhang von der richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Die einzelnen Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Kultur oder Religion folgen ihren je eigenen Entwicklungsbedingungen und können so ihre volle Wirksamkeit entfalten. In *politicis politicis*, in *oeconomicis oeconomicis*, im Politischen den Sachgesetzmäßigkeiten des Politischen, im Wirtschaftlichen denen der Wirtschaft zu folgen, dies bedeutet, sachgerecht und auch effizient zu handeln, und macht einen wesentlichen Teil einer positiven Entwicklung der einzelnen Bereiche aus. Diese Entwicklung führte nun auch dazu, Evangelisierung als ein religiöses Anliegen von politischen Ambitionen fernzuhalten, und das in vielen Fällen zu Recht. Denn Evangelisierung unter politischer Ägide, das hat nicht nur der Kirche, sondern auch den Menschen nur zu oft geschadet, und Politik wie auch Kirche können ihr Wirken für die Entwicklung der Menschen nur eingeschränkt zur Geltung bringen, wenn sie zu anderen Bereichen in Abhängigkeit stehen, manchmal richten sie sich in dieser gegenseitigen Abhängigkeit gegen die Menschen. Dies geschah und geschieht etwa dann, wenn die Für und Wider gegen ein bestimmtes Modell sozialer Gerechtigkeit Parteiungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft entstehen lassen und daraus Konflikte resultieren, die mit politischen Instrumenten ausgetragen werden. Diese Trennungsmodelle sollen nun unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden.

2.1 Evangelisierung ohne Ausrichtung auf soziale Gerechtigkeit

Dem Differenzierungsmodell folgend, wird Religion der Tendenz nach von den übrigen Bereichen getrennt, Kirche zieht sich tendenziell aus Politik und Wirtschaft zurück, auch um den Platz für ihr Wirken im religiösen Bereich frei zu machen und den religiösen Bereich vom »schmutzigen Geschäft der Politik« etwa frei zu halten. Der in solcher Tendenz gelegene Zug zur Spiritualisierung führt dann Religion oft weg von der Einbindung in gesellschaftliche Bereiche zur »reinen« Religion und in weiterer Folge zur bindungsfrei gehaltenen Spiritualität.³

Um es an einem Beispiel zu zeigen: Im spirituellen Kurs am Wochenende, zu dem sich Manager versammeln, wird im Suchen nach einer spirituellen Gegenwelt der Alltag ausgeklammert, Zeit und Ort werden für die spirituelle Erfahrung »reserviert«, sich zu überschreiten bedeutet in sich zu münden, auch um nicht von den Sorgen des Alltags berührt zu werden. Dem spirituellen Schwärmen in diesem ausgegrenzten Bereich entspricht dann ein nüchterner und von Religion unberührter Alltagsbereich. Als ich beispielsweise im Zusammenhang mit dem Erscheinen des Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe im Jahre 1990 einmal mit einem Mann über eben diesen im Zug diskutieren wollte, sagte mir dieser: »Weißt du was: Religiös bin ich in der Kirche, in der Arbeit bin ich ein Schwein!«

Diese Momente der Segmentierung zeigen sich auf vielen Ebenen des Religiösen: Im Wochenverlauf bleibt der Gottesdienstbesuch am Sonntag, der, in das Wochenende aufgegangen, nun nicht mehr der erste Tag der Woche ist, ohne Bezug zur übrigen Woche,

3 Vgl. dazu: Leopold NEUHOLD, *Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte*, Münster 2000, bes. 40ff.

4 Peter J. HENRIOT / Edward P. DEBERRI / Michael J. SCHULTHEIS, *Catholic Social Teaching. Our Best Kept Secret*, Maryknoll/NY 1992.

5 Konrad HILPERT, *Caritas und Sozial-ethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*, Paderborn 1997.

6 Volker PABST, *Mission Nächstenliebe. Die religiöse Identität christlicher Hilfswerke verleiht diesen in der humanitären Branche eine Sonderstellung*, in: *Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe*, 20. April 2013, Nr. 91, 7.

die Feste des Kirchenjahres haben ihren strukturierenden Einfluss auf die sie umgebenden Zeiten verloren, Übergangsriten bleiben auf den unmittelbaren Übergang beschränkt. Die Sozialverkündigung wird meist stark zurückgenommen, was sich etwa am verschwindend niedrigen Prozentsatz von Predigten mit Themenschwerpunkten aus der katholischen Soziallehre zeigt. Die katholische Soziallehre wird damit zum »best kept secret«, zum bestgehüteten Geheimnis, wie es mit einem amerikanischen Buchtitel gesagt werden kann.⁴ Der gewählte Zugang zu den Geheimnissen lässt dann die Soziallehre und den Einsatz für soziale Gerechtigkeit zum Geheimnis, sprich zum Ausnahmefall, werden.

Caritas wird dann zu einem Handeln der Unterstützung im eigenen Bereich verkürzt oder höchstens im Typus des von Konrad Hilpert⁵ so genannten Vorfeldschemas wahrgenommen. Dies bedeutet, dass Caritas auf persönliche Unterstützung ohne strukturellen Ausgriff reduziert wird, wenn noch Zeit und Geld dafür vorhanden sind, das Wesentliche bleiben Verkündigung und Sakramentenspendung, das Mysterium muss Entfaltung finden, das Mysterium des Menschen wird dabei aber oft auf das Spirituelle begrenzt und nicht darauf fokussiert.

2.2 Streben nach sozialer Gerechtigkeit mit bewusster Zurückhaltung der Evangelisierungsabsicht

Auf der anderen Seite bildet der soziale Einsatz für viele in der Kirche einen wichtigen Teil des Wirkens von kirchlichen Einrichtungen, nun aber in klarer Abtrennung von einem expliziten Ziel der Evangelisierung. Mission und humanitäre Aktion sollen streng auseinandergehalten werden. Das zeigt sich schon in den kirchlichen Einrichtungen, wo etwa die Entwicklungszusammenarbeit institutionell von den Einrichtungen des Päpstlichen Missionswerkes getrennt ist. Entwicklungszusammenarbeit soll nicht mit missionarischem Wirken verbunden werden, auch um dem Vorwurf zu begegnen, man verfolge mit sozialen Aktionen Missionsabsichten und werde dadurch den Menschen als Menschen nicht gerecht.

Dazu ein Beispiel: Wie Volker Pabst in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 20. April 2013 unter der Überschrift »Mission Nächstenliebe« schreibt, gilt der Code of Conduct der für ihre Neutralität und Unabhängigkeit bekannten Rosenkreuz-Bewegung als eine Art Gütesiegel für den Sozialeinsatz auch religiöser Organisationen. »Mit der Anerkennung des ›Code of Conduct‹ verpflichten sich humanitäre Organisationen, Hilfsbedürftige ohne Rücksicht auf deren ethnischen, politischen oder religiösen Hintergrund zu unterstützen, Projekte bedarfsorientiert zu gestalten und Hilfe ohne Bekehrungsabsichten etwelcher Art zu leisten.«⁶ Humanitärer Einsatz soll sich also streng an Sachkriterien der Sozial- und Entwicklungsarbeit ausrichten. Im Hintergrund steht hier oft das Problem des »Verbiegens« sozialer Aktion auf der Basis religiöser Werte, was ein sachadäquates Vorgehen behindern kann und in der Geschichte konkret auch oft behindert hat. Im Bemühen, die Menschen zu Kindern Gottes zu machen, ist man ihnen als Menschen oft nicht gerecht geworden.

Dass trotzdem Werte von Organisationen – und das natürlicherweise – in die konkrete Arbeit einfließen, zeigt sich nach Volker Pabst etwa im Blick auf den Umgang mit AIDS oder im Hinblick auf Vergewaltigungsoffer, in Bezug worauf gewisse moralische Kriterien der humanitären Organisationen für die ganz konkrete Vorgehensweise etwa im Blick auf Empfängnisverhütung zum Tragen kommen. Das birgt oft Konfliktstoff in sich; der im konkreten Vorgehen dann oft kompromisshafte Lösungen findet. Pabst schreibt am Schluss seines Artikels: »In der Feldarbeit, die nur mit pragmatischer Kompromissbereitschaft aller Beteiligten funktionieren kann, ist der Spielraum meist noch größer, selbst bei heiklen Fragen. Dies zeigt auch das Beispiel einer Gruppe humanitärer Helfer, die mit etwas Kreativität Vergewaltigungsoffern

gegen die offizielle Linie des Auftraggebers dennoch Präparate zur postkoitalen Empfängnisverhütung zukommen lassen konnte. Mit solch undogmatischem Pragmatismus ist sowohl dem humanitären Gedanken als auch dem Gebot der Nächstenliebe in der Regel wohl am meisten gedient.⁷ Diesen Pragmatismus bespricht Pabst in Bezug auf World Vision und das der Schweizerischen Evangelischen Allianz nahestehende Hilfswerk TearFund.

Hier ergeben sich Fragen, wie etwa folgende: Soll das Streben nach sozialer Gerechtigkeit von dem Bemühen um Evangelisierung getrennt werden – geht das überhaupt? Gilt die Hintanstellung der Bekehrungsabsicht »nur« in Bezug auf religiöse Werte oder auch in Bezug auf konkrete Normen der Nächstenliebe? Ist nicht im Wirken selbst schon Mission mitgegeben? Ich erinnere mich noch gut daran, wie man uns von gewissen Seiten die Absicht, Proselyten zu machen, vorwarf, als wir Hilfsgüter nach Temesvar in Rumänien brachten, in Zusammenarbeit mit der Caritas vor Ort. Hätten wir verschweigen sollen, dass wir mit der Caritas und einem charismatischen Salvatorianer vor Ort zusammenarbeiteten?

Dabei geht es vor allem um die Art der Verknüpfung von Evangelisierung und sozialer Gerechtigkeit: Wird das Bemühen um soziale Gerechtigkeit nur als Vorwand genommen, das Evangelium zu den Menschen zu bringen, sozusagen das Caritative im Sinne der von Konrad Hilpert als Vorfeldschema beschriebenen Positionierung von kirchlichen Aufgaben, die ich schon angesprochen habe, mit der »Vorherrschaft« von Verkündigung und Sakramentspendung und der »Zuführqualität« von Diakonie? Nächstenliebe ist aber in sich eine geforderte Haltung und Tat, nicht erst in Bezug auf Mission und Evangelisierung. Im Gehen der Lahmen und in der Sättigung der Armen zeigt sich die für das Heil geforderte Tat, wie ein Blick auf Mt 25 zeigt. »Wo hätten wir dich gesehen und dir zu essen gegeben« usw., so fragen die zum letzten Gericht versammelten Menschen. Ohne zu wissen, dass wir im Nächsten Gott begegnen, wird es eine Tat an dem Gott repräsentierenden Menschen, dessen Geheimnis nur im menschgewordenen Gott Jesus Christus eine Aufhellung finden kann, weil damit die Ahnung der unermesslichen Würde des Ebenbildes Gottes verbunden ist. Die Motivation der Hilfe muss im nicht funktionalisierten Menschen liegen, weshalb es sich an und für sich verbietet, von Armen oder Behinderten zu reden, wenn in dieser Bezeichnung eine funktionalisierende Beschränkung liegt.

3 Integrationsmodelle von Evangelisierung und sozialem Einsatz

In der Geschichte zeigen sich, wie schon angedeutet wurde, aber auch Modelle einer Integration des Bemühens um Herstellung sozialer Gerechtigkeit in die ganz konkrete Evangelisierung. Missionierung war in manchen Phasen der Geschichte auch von politischen Motiven getragen, oft auch in der besten Absicht, aber in vielen Fällen mit schlimmen Folgen. Menschliches Wohlergehen ist integrativer Bestandteil der Missionierungsaktivitäten, menschliche Entwicklung unverzichtbarer Bestandteil von Evangelisierung. Insofern ist diese Integration von Evangelisierung und Streben nach sozialer Gerechtigkeit notwendig. Dabei stellt sich aber die kritische Frage, über welchen Akteur diese Integration von Evangelisierung und Gerechtigkeitsentwicklung geschah und geschieht. Sehr oft wurde

⁷ PABST, Mission Nächstenliebe (wie Anm. 6), 7.

⁸ Fritz HOCHWÄLDER, *Das heilige Experiment*. Schauspiel in 5 Aufzügen, Stuttgart 1987.

⁹ Isaiah BERLIN, *Das krumme Holz der Humanität*. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt a. M. 1992, 108.

¹⁰ Ebd., 32.

Evangelisierung nämlich von der politischen Macht zur Verfolgung der politischen Ziele vereinnahmt, in Modellen politischer Missionierung, wie sie sich in der Geschichte finden, blieb dann der Mensch mit seinen allgemeinen menschlichen Bedürfnissen oft auf der Strecke, weil er für politische Ziele auch in seinen religiösen Bedürfnissen funktionalisiert wurde und wird.

Die Integration von sozialer Gerechtigkeit und Evangelisierung kann aber auch über religiöse Prämissen verengt werden, wie sich an der Jesuitenmission in Paraguay etwa zeigen lässt und was Fritz Hochwälder⁸ in seinem Schauspiel *Das heilige Experiment* aufzeigt. Dieser Versuch endet im Ausgriff auf utopische Gestaltung, die dann aber trotz teilweiser Einlösung im Scheitern, das vielen Menschen zum Verhängnis wird, endet. Ist der Zustand nach dem Scheitern nicht manchmal schlimmer als der Zustand, der bekämpft werden sollte? Nicht, dass solche Experimente nicht auch wesentliche Entwicklungsschritte bedeutet hätten, sie wurden dann aber in einem utopischen Zugang durch die konkrete Wirklichkeit ausgehöhlt. Werden religiöse Prämissen in politische Kategorien übergeführt, droht die fundamentalistische Verkürzung, die nur den einen Weg der konkreten Gestaltung als den richtigen betrachtet, was dann für die, die sich solcher Evangelisierung widersetzen, fatal werden kann. Es wird dann nur ein bestimmtes Vorgehen, das für richtig und gut erklärt wird, geduldet. Religiös definierte Gerechtigkeit wird zur Verpflichtung. Die Konsequenzen solcher Fundamentalisierung sollen ansatzweise mit Isaiah Berlin gezeigt werden.

In seinem Buch *Das krumme Holz der Humanität* beschäftigt sich Isaiah Berlin, geboren in Riga, von 1957 bis 1967 Professor für Sozialphilosophie und Politische Theorie in Oxford, von 1974 bis 1978 Präsident der Britischen Akademie der Wissenschaften, mit den Zielen und Motiven, die das Handeln der Menschen lenken, und die auch in Gewaltausbrüchen des 20. Jahrhunderts zu Tage treten. Dabei spielt für ihn das Streben nach dem Ideal eine wichtige Rolle. Im Pluralismus verbietet es sich seiner Meinung nach aber, ein Ideal als unumstößlich festzuschreiben. Berlin schreibt dazu: »Wir sind aufgefordert zu erkennen, dass das Leben eine Pluralität von Werten hervorbringt, die gleichermaßen echt, gleichermaßen endgültig und vor allem gleichermaßen objektiv sind; die sich deshalb nicht in einer zeitlosen Hierarchie anordnen oder an Hand eines einzigen absoluten Kriteriums beurteilen lassen!«⁹ Eine solche Haltung, die über die beschreibende Haltung des Pluralismus hinausgeht, verhindert es, Endlösungen zu suchen. Endlösungen stellen nämlich meist die schlimmsten der Lösungen dar, gehen sie doch davon aus, dass die beste aller Lösungen gefunden ist, dass es den besten der Staaten, die beste der Kirchen usw. gibt – und die müssen gerade im verengten religiösen Konzept herbeigezwungen werden. Eine Endlösung würde nun bedeuten, Geschichte abzubrechen, jeden Wandel von Gestaltungen und Werten verneinen zu wollen, und damit auch jeden Wertepluralismus für illegitim zu erklären, einen illusionären Zustand als den richtigen vorzuschreiben, im Bewusstsein, um den besten Zustand, den idealen Zustand, zu wissen und ihn auch schaffen zu können. »Was bleibt uns, die wir über das Wissen verfügen, anderes übrig, als uns bereit zu erklären, sie alle zu opfern?«¹⁰, fragt Berlin sarkastisch. Die, die sich der besten Lösung entgegenstellen, werden dann ausgerottet. Eine religiöse Vereinnahmung von sozialer Gerechtigkeit könnte so nur zu leicht zu einem Aufzwingen von Gerechtigkeitsmodellen auf dem Hintergrund eines postulierten Willens Gottes führen. Die direkte Ableitung von Gerechtigkeit aus religiösen Prämissen artet nur zu leicht in Kompromisslosigkeit und damit oft in höchste Ungerechtigkeit aus.

Isaiah Berlin schreibt dagegen in Bezug auf die dem Pluralismus, der unter religiösem Fanatismus strikt abgelehnt wird, angepassten Konsequenzen: »Deshalb müssen wir uns auf das Vermitteln, auf Kompromisse einlassen – Regeln, Werte, Prinzipien müssen von

Situation zu Situation in wechselndem Grade gegeneinander nachgiebig sein. Utilitaristische Lösungen sind manchmal falsch, aber häufiger, so möchte ich vermuten, heilsam. Das Beste, was man erreichen kann, ist in aller Regel die Aufrechterhaltung eines prekären Gleichgewichtes, das ausweglose Situationen, in denen unerträgliche Entscheidungen zu treffen wären, vielleicht gar nicht erst entstehen lässt – hierin besteht die erste Forderung an eine verträgliche Gesellschaft; hiernach können wir immer streben, auch wenn unser Erkenntnishorizont begrenzt und unser Verständnis für Individuen und Gesellschaften durchaus unvollkommen ist. Eine gewisse Bescheidenheit ist in diesen Dingen wohl angebracht.«¹¹ Solche Kompromisshaftigkeit wird aber im religiösen Zugang zur Politik oft nicht akzeptiert.

Ein solches Denken erfordert nämlich Bescheidenheit, die offen sein lässt für den Dialog um die bessere Lösung und damit für den Dialog, der zum Frieden führen kann, zugleich aber auch Entschiedenheit, die dazu führt, dass man sich nicht im Schwelgen in Werten und übernächsten Schritten genügt, sondern den nächsten, wenn auch unvollkommenen Schritt setzt. Eine humane Gesellschaft wird in vielen kleinen Schritten gewonnen und nicht auf einen Schlag. Gerade der Wertepluralismus kann dazu als Anstoß und Herausforderung dienen, auch als Herausforderung dazu, mit den Menschen »vorsichtiger« umzugehen. »Individuum ineffabile est«, die Person ist unaussagbar, hieß es ja in der Tradition. Der religiöse Fundamentalist dagegen glaubt den neuen Menschen »aussagen« zu können.

In diesem Zusammenhang soll auf Thomas von Aquin¹² Bezug genommen werden, der den Menschen als *homo viator*, als Menschen auf dem Weg, »in statu viatoris« sah. Gegen dieses Auf-dem-Weg-Sein kann sich der Mensch nun auf zweifache Weise versündigen: einmal, indem er glaubt, sein Ziel schon erreicht zu haben, durch die Vermessenheit, »*praesumptio*«, Vorwegnahme, wie sie Thomas nennt, und zum anderen durch die Verzweiflung, die »*desperatio*«, die davon ausgeht, dass das Ziel nie erreicht werden kann. Die dem Auf-dem-Weg-Sein angepasste Haltung ist nach Thomas die Hoffnung, die um das Ziel weiß, die aber auch weiß, dass sehr viele kleine Schritte gesetzt werden müssen, um dem Ziel näherzukommen. Der Christ steht in der Herausforderung, diese tatkräftige Zukunftshoffnung in den politischen Prozess einzubringen, um daraus einen Vermenschlichungsprozess zu gestalten. In diesem Zusammenhang zeigt sich die Gefährlichkeit gewisser politischer Theologien, die Theologien des »Kurzschlusses« darstellen, weil sie unmittelbar aus Religiösem politische Strategien ableiten.

4 Evangelisierung und soziale Gerechtigkeit:

Ein kurzer Blick auf *Gaudium et spes*¹³ auf dem Hintergrund der Grundsätze des sozialen Wirkens der Kirche

In *Gaudium et spes* gibt es nur an einer Stelle den Begriff der Soziallehre. Dieser einmalige Gebrauch findet sich aber an einer markanten und prägnanten Stelle, nämlich in der Nummer 76, wo die Konzilsväter das Verhältnis von Aufgaben des Staates zu denen der Kirche ansprechen und in diesem Zusammenhang erklären, auf Privilegien, Vergünstigungen, insofern sie der Lauterkeit des Zeugnisses widersprechen, verzichten zu wollen. Die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses kann dabei nicht nur den Verzicht auf Privilegien, sondern auch den auf wohlerworbene Rechte fordern. Diesem Verzicht stellen die Konzilsväter nun ihre Aufgaben und die dazu geforderten Freiheitsräume für die Kirche gegenüber. Und in diesem Zusammenhang wird mit der Glaubensverkündigung die Verbreitung der Soziallehre auch auf die gleiche Ebene gestellt, wenn es heißt:

»Immer und überall aber nimmt sie [die Kirche] das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre (socialem suam doctrinam) kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen ungehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen.«

Damit nimmt die Kirche in religiöser und sozialer Verkündigung ihre Aufgabe wahr, die ihr wesentlich ist und die zu Anfang der Nummer 76 so formuliert worden ist:

»Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person (simul signum est et tutamentum transcendentiae humanae personae).«

Der Mensch kann und darf nicht durch den Staat total erfasst werden, vielmehr werden im Eröffnen des Raumes der Gesellschaft, insbesondere der Zivilgesellschaft, Wirkungsfelder für die Kirche frei, die durch den Staat zu besetzen Totalitarismus, der sich gegen die Person wendet, bedeuten würde. Die Würde der Person in ihrer Transzendenz auf den anderen und Gott hin stellt also den Bezugspunkt für das Wirken der Kirche dar. Die Soziallehre ist ein wesentliches Moment in diesem Eintreten für den Menschen, und zwar den unverkürzten Menschen, der von »Natur aus auf Mitsein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet«, wie es in der Enzyklika *Mater et magistra* von Johannes XXIII. in der Nummer 219 heißt. Der Mensch, die Person, muss ja nach eben dieser Nummer »der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen« sein, der Protest und die aktive Bekämpfung jeglicher Funktionalisierung des Menschen ohne Beachtung seines über jede Funktion hinausgehenden Selbstzweckes stellt einen Bezugspunkt des Handelns der Kirche dar, die um des Menschen willen da zu sein hat, nicht umgekehrt. Kirche steht in ihrer Soziallehre im Dienst des Menschen. Einsatz für die soziale Ordnung und das Schaffen von sozialer Gerechtigkeit sind also wesentlicher Bestandteil der Evangelisierung. Nach welchen Grundsätzen soll es aber gestaltet werden?

In seiner Publikation *Die Arbeit hat Vorrang*¹⁴ arbeitet Friedhelm Hengsbach drei Grundsätze heraus, die das Grundgerüst für die Sozialverkündigung der Kirche im Blick auf *Gaudium et spes* darstellen und damit den Rahmen für die Beziehung von sozialer Gerechtigkeit und Evangelisierung anzudeuten vermögen: den Ganzheits-, den Differenz- und den Toleranzgrundsatz.

Der *Ganzheitsgrundsatz* geht davon aus, dass das Christentum sich nicht »auf die private, innerliche Dimension des Menschen beschränken«¹⁵ lässt. Politik, Wirtschaft oder Kultur sind wesentliche Entfaltungs-, aber auch Verengungsräume für den Menschen, die nicht nur mit den Sachgesetzlichkeiten dieser Räume gestaltet werden können, sondern der Ausrichtung auf das Ganze gelungenen Menschseins bedürfen. Die Menschen dürfen beispielsweise nicht von den genannten Bereichen aufgesogen werden, wollen sie ihr volles Menschsein zur Entfaltung bringen. Deswegen muss sich Kirche an die Orte der Menschen begeben, dorthin, wo sich ihre Sehnsüchte mitunter in Beengungen festlaufen

11 Ebd., 34.

12 Vgl. zur Figur des homo viator: Joseph PIEPER, *Lieben, hoffen, glauben*, München 1986, bes. 193ff. und 235ff.

13 Die kirchlichen Sozialdokumente werden zitiert nach: *Texte zur katholischen Soziallehre: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, hg. v. BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMERBEWEGUNG DEUTSCHLANDS KAB, Bornheim 1992.

14 Friedhelm HENGSBACH, *Die Arbeit hat Vorrang*. Eine Option katholischer Soziallehre, Mainz 1982, 279ff.

15 HENGSBACH, *Die Arbeit hat Vorrang* (wie Anm. 14), 279.

oder ein Vehikel zur Ausweitung finden können. Dieser Ganzheitsgrundsatz findet sich in der Nummer 1 von *Gaudium et spes* programmatisch zum Ausdruck gebracht, wenn es dort heißt:

»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. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.«

Der homo viator, der sich in seiner Wanderschaft an verschiedenen Orten findet, braucht dort seine Orientierungen und konkreten Hilfen, und Kirche ist darauf verwiesen, sich an diese Orte zu begeben. Insofern muss sie politisch, wirtschaftlich, kulturell usw. werden, um die Ansatzpunkte für das Heil an diesen Orten wahrzunehmen. Nur damit kann Kirche dem Menschen gerecht werden. »Der Mensch ist der Weg der Kirche«. Dieses Motto des Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe¹⁶, das entnommen ist der Antrittsenzyklika Papst Johannes Pauls II., *Redemptor hominis*¹⁷, wo dieser Satz in der Nummer 14 immer wieder aufgegriffen und variiert und verstärkend in: der Mensch »ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*« umformuliert wird, verpflichtet zum Mitgehen mit dem Menschen in den verschiedenen Bereichen.

Weil das Geheimnis des Menschen sich in Christus erhellt – »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf« (GS 22) –, kann in Bezug auf dieses Geheimnis Christi von der Kirche ein wesentlicher Beitrag zum Gelingen des menschlichen Lebens geleistet werden, nicht indem die Bereiche der Wirtschaft oder Politik auf Christus bezogen werden, sondern indem im Bezug auf den fleischgewordenen Gott die in diesen Bereichen gelegenen Transzendenzen aufgezeigt werden.

Der *Differenzgrundsatz* geht davon aus, dass die in der funktionalen Differenzierung zum Tragen gekommene Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche geachtet wird. In der Anmerkung 7 in der Nummer 36 von *Gaudium et spes* wird auf Galileo Galilei verwiesen, damit auch eingestanden, dass die Kirche diese Eigenständigkeit nicht immer geachtet hat, was bei manchen die Furcht auslöst, dass diese Eigengesetzlichkeit missachtet wird. Darauf weist die Nummer 36 ja ausdrücklich hin:

»Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, dass durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werde. Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen

¹⁶ Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs. 15. Mai 1990, hg. v. SEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Wien 1990, 2.

¹⁷ Diese Enzyklika wird zitiert nach der Ausgabe: *Die Würde des Menschen in Christus*. Die Antrittsenzyklika »Redemptor hominis« Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring, Freiburg i. Br. 1979.

¹⁸ HENGSBACH, *Die Arbeit hat Vorrang* (wie Anm. 14), 281.

Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. Ja wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt.«

Dieser *Differenzgrundsatz* stellt einen Schutz vor bevormundender Fundamentalisierung gewisser Bereiche in religiöser Perspektive dar. Die Bereiche sind in der Schöpfung prinzipiell freigesetzt, und in dieser Freisetzung liegt ja ein wesentlicher Entwicklungsschub, der zum Nutzen der Menschen etwa in der Erleichterung und Humanisierung menschlicher Arbeit durch Technik genützt werden muss – um des Menschen willen. Dies hat zur Folge, dass die Vertreter der christlichen Gesellschaftslehre und auch der Caritas mit den Experten der jeweiligen Bereiche zusammenarbeiten und sich auch selbst in den einzelnen Bereichen sachkundig machen müssen. Im Blick auf den Ganzheitsgrundsatz bedarf es aber auch der »Relativierung« dieser Bereiche auf den ganzen Menschen hin. Diese Verbindung immer wieder einzufordern und einzubringen, bleibt eine wesentliche Aufgabe, denn im Aufgehen in den einzelnen Bereichen, wenn das Ganze im jeweiligen Bereich gefunden werden soll, wird der Mensch entmenschlicht. Der Mensch als Schnittpunktexistenz bedarf der Bündelung im Ganzen seines Menschseins.

Aus der Betonung der Differenz ergibt sich für das Konzil eine gewisse Arbeitsteilung zwischen Klerikern und Laien hinsichtlich des Einsatzes in verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereichen. »Der religiös-politischen Differenz entspricht eine innerkirchliche Arbeitsteilung. Die Übernahme der weltlichen Aufgaben wird (wenn auch nicht ausschließlich) den Laien zugewiesen.«¹⁸ Nicht nur die geschichtliche Erfahrung zeigt, dass soziale Gestaltung mit geistlicher Macht totalitär zu werden droht und damit die menschlichen Möglichkeiten brutal einschränkt, auch die Tatsache, dass im Durchschnitt Laien die Experten in den verschiedenen wirtschaftlichen, politischen oder gesellschaftlichen Einrichtungen sind, macht diese Zuordnung verständlich, sie wird nur problematisch, wenn daraus eine Unterordnung wird, die die gesellschaftlichen Bereiche, deren Gestaltung den Laien zufällt, als unwesentlich gegenüber den »Heilsbereichen«, die verkündigungsmäßig und sakramental Domäne der Kleriker sind, abgewertet werden, wenn also nicht bedacht wird, dass auch das über Laien ausgerichtete kirchliche Wirken in diesen Bereichen Heilsbedeutung hat.

Der *Toleranzgrundsatz* schließlich versucht dem instrumentellen Pluralismus, der von einer Vielheit von möglichen gesellschaftlichen Gestaltungen ausgeht, gerecht zu werden. Es gibt nicht *die* Lösung von politischen und sozialen Problemen, schon gar nicht darf sie religiös festgeschrieben werden, jede Lösung bleibt bruchstückhaft, weil sie nur auf beschränkten Analysen aufbaut und nur beschränkte Perspektiven einbringen kann. Auch unter der Prämisse der Eröffnung von Perspektiven bleibt jede Lösung beschränkt, katholische Soziallehre kann damit nur modellhaft Lösungen anbieten und konkret an solchen mitarbeiten, ohne beanspruchen zu können, *die* Lösung gefunden zu haben. So heißt es in der Nummer 43 von *Gaudium et spes*:

»Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müsste doch klar bleiben, dass in solchen

Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.«

Bei aller Gewissenhaftigkeit gibt es also nicht *die* Lösung, die auch von der Autorität der Kirche nicht vorgegeben werden kann. Die konkrete Umsetzung der Prinzipien der Soziallehre führt etwa infolge der unterschiedlichen Sicht der Situation bei gleichen Wertbezügen zu verschiedenen Lösungen. Ethische Urteile sind ja zusammengesetzte Urteile, aus Sach- und Werturteilen, was etwa bei unterschiedlicher Einschätzung der Sachlage, die ja infolge der Wahrscheinlichkeiten, die dem Eintreten verschiedener Entwicklungen zugeordnet werden, nur zu verständlich ist, zu verschiedenen Lösungen führt – berechtigterweise. Neben diese Real- und Idealfaktoren tritt noch der »Realisationsfaktor« Mensch, der in seinem Gewissen entscheiden muss. Die Umsetzung verschiedener Werte erfolgt ja in der Regel nicht mehr durch kirchliche Institutionen, sondern über Einzelne in ihrem Gewissen oder Gruppen. So schrieb etwa Heinrich Fries in der Betrachtung zum 29. Sonntag im Jahreskreis im Sonntags-Schott:

»Heute ist die Kirche nicht mehr wie einst Reichskirche oder Staatsreligion, sie kann sich auf keine andere Macht und Sicherheit stützen als auf die Kraft ihres Auftrages [...], wir kehren in die Zeit christlicher Ursprünge zurück. In dieser Stunde der Kirche, die Verlust und Gewinn ist, hat die Stunde des christlichen Gewissens geschlagen.«¹⁹

Es ist nun aber notwendig, durch Gewissensbildung die Menschen zu befähigen, im Sozialen christliche Werte zur Umsetzung zu bringen. Für diese Umsetzung kann nicht die Autorität der Kirche in Anspruch genommen werden, sondern sie liegt in der Verantwortung des Einzelnen und von Gruppen. Daraus folgt nun, dass nicht konkrete Wertrealisierungen vorgegeben werden können, sondern es müssen Modelle der Umsetzung der Werte erarbeitet werden, Modelle, die nicht als ein für allemal geltend betrachtet werden, sondern als mögliche Realisierungen, die Raum für gemeinsame Weiterentwicklung lassen. Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit ist unerlässlich, seine Ausgestaltung innerhalb der Grenzen des Dienstes am ganzen Menschen den Einzelnen und Gruppen überlassen.

5 Unfrisierte Gedanken zur Rolle des Bemühens um soziale Gerechtigkeit als Bestandteil »echter« Evangelisierung

Dass das Bemühen um soziale Gerechtigkeit integrierender Bestandteil echter Evangelisierung ist, dürfte klar geworden sein. Wie aber dieses Zusammen zu gestalten ist, darüber gibt es verschiedene Ansichten. Ich möchte nur ein paar Schlaglichter auf diese Frage richten.

5.1 Die innere Verbundenheit von Evangelisierung und sozialem Einsatz

»Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben.« (Mt 25,34) Diese Worte des Herrn beim Endgericht zeigen die Notwendigkeit des sozialen Einsatzes und seine innerste Verbundenheit mit der religiösen Tat auf, das Soziale ist ein Konstitutivum des Christlichen. In der Verknüpfung der dreifachen Form der Liebe, der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe liegt das, was das Christentum ausmacht. Dabei ist es bemerkenswert, dass es nicht die

bewusste Verknüpfung von Gottes- und Nächstenliebe ist, die entscheidend ist, wie schon gezeigt worden ist. Die zum Heil Gerufenen stellen ja die erstaunte Frage: »Wann haben wir dich hungrig gesehen?« (Mt 25,37) Die soziale Tat als soziale Tat für den und mit dem Nächsten ist das hier gegebene Heilskriterium, das Antlitz des Anderen als verpflichtendes Phänomen hat religiöse Qualität. Hier liegt ja der innerste Wesenskern der Inkarnation: Als *wahrer Mensch* ist Jesus Christus wahrer Gott, die menschliche Handlung wird in die Perspektive Gottes gestellt, eine Perspektive, die offengehalten werden muss, ohne dass sie »erzwungen« werden kann. Und das ist ja auch der innerste Kern des Evangeliums. Jesus Christus ist gekommen, damit Hungrige Sättigung finden, und die Tatsache, dass solches geschieht, ist Zeichen des angebrochenen Reiches Gottes. Es ist also die ganzheitliche Erlösung, die in der Annahme von Menschengestalt durch Gott das Ziel ist. Dabei besagt der dargestellte Ganzheitsgrundsatz, dass es um den ganzen Menschen geht, was bedingt, dass die verschiedenen menschlichen Bereiche, in denen sich Menschsein vollzieht, in die Verkündigung und Verwirklichung des Evangeliums miteinbezogen werden. Die Zusage des Heils, die gute Nachricht, kann im Christentum nicht auf den religiösen Bereich beschränkt bleiben. Dazu kommt, dass Religion, besonders christliche, nicht im Luhmannschen Sinn als Teilbereich neben anderen gesehen werden kann. Dem religiösen Denken eigen ist die Überzeugung vom Eingreifen der Transzendenz in die Immanenz und vom Ausgreifen über die Immanenz hinaus auf die Transzendenz. Ausdifferenzierung und Spezialisierung, wie sie für die Moderne prägend sind, gelten in Bezug auf Religion nur eingeschränkt. So hält etwa Andreas Dorschel fest, dass es Religion um der Religion willen nicht gebe. Dorschel wörtlich: »Aber was wäre die Religion um der Religion willen? Näherungsweise nichts: bloß der organisierte Betrieb ihrer selbst.« Dem stellt er entgegen: Das religiöse Deutungssystem beansprucht, »der Super-Code über allen profanen Codes (Moral, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft) zu sein. Diesen Anspruch zu verwerfen, heißt das religiöse Deutungssystem zu verwerfen: nicht irgendwelche Auswüchse dieses Systems, sondern seine Konsequenzen. – Die Religion ist *Religion* in ihren *unbescheidenen* Präntionen, – in ihren anderen, bescheideneren ist sie anderes, z. B. Wohlfahrtsverband, Organisation der caritas [sic!], Arbeitgeber, Freizeitpartei, Kulturveranstaltung von mehr oder minder großem Unterhaltungswert etc.«²⁰

Diese Bezugsetzung der Bereiche muss nun gerade in ein Ernstnehmen der Bereiche münden. Der Bezug von sozialer Gerechtigkeit auf Gott bedeutet nicht eine Relativierung der Gerechtigkeit derart, dass sie unwichtig würde angesichts des Heils, sondern sie bedeutet eine bezugsetzende Relativierung des sozialen Bereiches in die Sphäre des Heils hinein. Auf diesem Hintergrund gelten ja etwa die Seligpreisungen. Der Arme ist selig, weil er als ganzer Mensch in das Heil hineingenommen ist. Seine Armut ist nicht nur Defizienz, die sie auch im Zuspuch Gottes bleibt – sonst müsste man sie nicht bekämpfen –, sondern auch Reichtum als auf ganzes Menschsein in der Beziehung Gottes geöffnete Bezugnahme. In diesem Sinne steht das Evangelium vorher und nachher: Der Arme darf nicht auf sein Armsein reduziert werden, sondern ist als ganzer Mensch zu sehen, und in der Sicht als Ganzes realisiert sich das Evangelium. Blinde bleiben nicht nur blind, sondern sie sehen auch, weil sich jemand dem ganzen Menschen zuwendet, Lahme gehen, weil sie mitgetragen und so zum Gehen gebracht werden.

19 Heinrich FRIES, Für den Tag und die Woche (Betrachtung), in: *Der große Sonntags-Schott*. Für die Lesejahre A - B - C, Freiburg i. Br. o.J. (1975), 535.

20 Andreas DORSCHSEL, Religion als »Teilsystem«? Zu Niklas Luhmanns »Die Unterscheidung Gottes«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 11 (1986) 3, 12-18, 16.

5.2 Weitungen der Gerechtigkeit im Horizont des Evangeliums

Da unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit die menschlichen Verhältnisse immer nur unvollkommen gestaltet werden können, bedarf es einer *Ausweitung bzw. Weiterung* der Gerechtigkeit. Zudem ist auch Gerechtigkeit mit der starken Betonung von Gegenseitigkeit und Reziprozität nur ein Teilaspekt der menschlichen Beziehungen und bedarf deswegen einer Einbeziehung in *Wertevielecke*. Als isolierte kann Gerechtigkeit ihr Ziel in vielen Fällen gerade nicht erreichen, weil durch eine Versteifung auf einzelne Perspektiven, die sie öffnen sollte, diese mitunter verschlossen werden. Der lateinische Spruch »Fiat iustitia, pereat mundus« weist darauf hin.

Dies zeigt sich schon in der Tradition der Reflexion über Gerechtigkeit, wenn etwa Aristoteles der Gerechtigkeit die *Epikie* an die Seite stellt, die dort, wo Gerechtigkeit in der Regelung der Beziehungen versagt, als Korrektur der Gerechtigkeitsergebnisse auf den Plan tritt. In der christlichen Tradition, die diese Beziehung von recht und billig im Sinne der Epikie weiterführt, erfährt die »profane« Gerechtigkeit zudem eine Erweiterung durch die »höhere Gerechtigkeit«, wie sie etwa in der Bergpredigt von Jesus angesprochen wird. Aus einem zweipoligen Verhältnis von sozialen Interakteuren wird in dieser Bezugnahme auf Gottes höhere Gerechtigkeit ein *dreipoliges* Verhältnis, das als Bezugsgröße für die konkrete, von Beschränktheiten etwa durch die gegenseitige Aufrechnung geprägte Situation gelten kann. Solches kommt in der positiven Formulierung der *Goldenen Regel* in Mt 7,12: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ihnen«, zum Ausdruck. Aus dem reaktiven »Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu« wird hier die Aufforderung zur Setzung des ersten Schrittes zur Überwindung der in der Gegenseitigkeit durch das Schauen auf das, was der andere tut, ausgeschlossenen Wirkmöglichkeiten. Der Blick auf Gott soll den Zusammenhang weiten, auch indem er den Menschen von Existenzängsten, die den Menschen auch in seiner Gerechtigkeit beengen, befreit.

Diesem Zug zur Initiative auch auf die Gefahr des Scheiterns hin tritt eine Relativierung dergestalt an die Seite, dass ich nicht alles von mir erwarten muss, sondern dass durch das Wirken Gottes mein Handeln in eben diesen größeren Zusammenhang gebracht wird. Zugleich verbietet sich dadurch auch eine letztgültige Erzwingung von Gerechtigkeit, die meist wieder von Ungerechtigkeiten begleitet ist. Weltgestaltung tritt so in den freisetzenden Bezug zu Gott, der allein der Gerechte ist und auf den hin Gerechtigkeit bezogen werden muss, soll sie nicht verengt werden. Fatal wird es dagegen, wenn in Berufung auf Gott der Mensch sich ermächtigt sieht, absolute Gerechtigkeit zu schaffen.

Diese christliche Erweiterung soll durch drei Bezugnahmen illustriert werden: durch die Betonung der Notwendigkeit der Ergänzung der Gerechtigkeit durch Versöhnung, durch die Betrachtung des Verhältnisses von Liebe und Gerechtigkeit und durch die Aufforderung Jesu, uns als Nächste zu erweisen.

a. Die Gerechtigkeit bedarf in zwischenmenschlichen wie auch interinstitutionellen Prozessen der Ergänzung durch Versöhnung, wenn ein gebrochenes Verhältnis wiederhergestellt werden soll. Es gibt mehrere Schritte zur Wiederherstellung eines gebrochenen Verhältnisses, dabei auch solche, die über die Gerechtigkeit hinausführen, wenn sie auch die Gerechtigkeit als notwendige Voraussetzung haben:

21 A. M. WEISS, Versöhnung, in: Eugen BISER/Ferdinand HAHN / Michael LANGER (Hg.), *Der Glaube der Christen*. Bd. 2: Ein ökumenisches Wörterbuch, München 1999, 502.

22 Nikolaus MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung*, München 1959, 53.

♦ Einmal ist es die Bereitschaft zur *Restitution*, zur Wiedergutmachung des Schadens, der durch den Schuldigen verursacht worden ist. Dies kann etwa durch Zahlungen geschehen, durch ein Eingeständnis, durch öffentliches Bekenntnis, falsch und schlecht gehandelt zu haben. Von der Seite des Geschädigten bedarf es der Bereitschaft zur Annahme dieser Wiedergutmachung in Höhe und Form.

♦ Weil aber nicht alles in den ursprünglichen Zustand gebracht werden kann – so kann etwa der gute Ruf, der durch Verleumdung gelitten hat, oft nicht vollständig wiederhergestellt werden –, bedarf es vom Geschädigten der *Bereitschaft zum Verzeihen*.

♦ Wahre Versöhnung bedarf weiters der *Vergebung*. Die Reue des Täters und die Vergebungsbereitschaft des Betroffenen ermöglichen in der Bereitschaft zur Versöhnung in vielem eine Wiederherstellung des alten Verhältnisses. »Diese Normalisierung stellt den Anfang einer über die Aufarbeitung des Geschehenen hinausgehenden, neu zu gewinnenden Beziehung dar, welche von gegenseitigem Respekt und Wohlwollen eröffnet wird. So wird Täter(n) und Opfer(n) eine Chance eröffnet, verbleibende Schuld- und Rachegefühle aufzuarbeiten. Solche Versöhnung kann die Grenzen dessen überschreiten, was der Mensch vermag«²¹, schreibt dazu Andreas Michael Weiss.

Versöhnung ist somit ein vielschichtiger Prozess. Dabei muss betont werden, dass Versöhnung nicht einfach herzustellen ist, sondern dass es immer eines Hinausgehens des Geschädigten, aber auch des Täters, über sich selbst bedarf.

b. Es gibt ein »spannendes« Verhältnis zwischen *Gerechtigkeit* und *Liebe* und in *Weiterführung dazu von Evangelisierung und Herstellung von Gerechtigkeit*. Während manchmal geradezu von einem Gegensatz zwischen diesen beiden Tugenden ausgegangen wird, insofern als ein Mehr an Gerechtigkeit ein Weniger an Liebe bedeute und die Liebe die Gerechtigkeit zurückdränge, gilt es klar festzustellen, dass Gerechtigkeit und Liebe einander bedingen. Auf der einen Seite ist nämlich Liebe die »*Sehbedingung der Gerechtigkeit*«²², während andererseits die Gerechtigkeit das *Mindestmaß der Liebe* ist. Zum Anderen gewandt zu sagen: es ist gut, dass du bist – das ist ja Liebe im Wesentlichen –, ist eine grundsätzliche Richtungsangabe, die notwendig ist, um gerecht sein zu können; und diese Zuwendung zu einem gegenseitigen, die Bedürfnisse beider Seiten ausgleichenden, weil in einen gegenseitigen Zusammenhang bringenden Austausch an Mitteln und Möglichkeiten zu gestalten, die jedem die Lebensmöglichkeiten sichern und erweitern, das ist wesentliche Aufgabe kirchlichen Handelns.

Damit dieses Verhältnis ausgestaltet und auf die gesellschaftliche Basis gehoben werden kann, bedarf es auch der Politik. Politik als interessengeleiteter Kampf um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht ist auf Orientierungen angewiesen, die diesen Kampf zu einem Ringen um das gemeinsame Ziel von Gerechtigkeit gestalten und nicht zu einem Kampf gegeneinander. Die Liebe ist diese Orientierung, die Offenheit für das Ganze eines gelungenen menschlichen Lebens bedeutet – und zwar Offenheit für *alle*, auch für die, die in die Gegenseitigkeit wenigstens vordergründig wenig einzubringen haben. Kirche als Teil der Gesellschaft kann und muss diese Orientierung im Dialog in das politische Ringen einbringen. Mit den besten Strukturen und Einrichtungen kann aber nicht *die* gerechte Gesellschaft geschaffen werden, weil Menschen einfach aus »krummem Holz« geschnitzt sind, in sich Widersprüchlichkeiten aufweisen und diese sich dann zum Teil in Strukturen verfestigen. So heißt es etwa im Evangelium: »Die Armen habt ihr immer bei euch« (Joh 12,8).

Natürlich gibt es ein Mehr oder Weniger an dieser Armut und Ungerechtigkeit, aber ganz weg werden wir sie nie bringen. Denn die gerechtesten Strukturen lassen Verwerfungen erkennen und lassen Verletzungen zurück, die nur durch die liebende Begegnung in den

Horizont des Heils einbezogen werden können. Hier muss nun die Liebe als Wunden heilend eintreten. Aber Liebe, die in der Politik an die Stelle der Gerechtigkeit treten wollte, würde nur zu oft infolge der Gebrochenheit der Menschen zu Strukturen und Handlungen führen, die der Liebe widersprechen. Es bedarf der Sorge um die Gerechtigkeit in den Strukturen, die jedem ein Mindestmaß an Liebe garantiert und dieses im Ringen um die rechte Ordnung umsetzt, damit freie Lebenserhaltung und Lebensgestaltung möglich werden. So erst kann die Liebe vollenden.

Zusammenfassend zu diesem Punkt soll die Botschaft der Bischofssynode 1971 *De justitia in mundo* zum Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit zitiert werden. In der Nummer 35 heißt es dort: »Die christliche Botschaft setzt das Verhältnis des Menschen zu Gott in unlösbare Einheit mit seinem Verhalten zum Mitmenschen«, und ein wenig weiter unten: »Christliche Nächstenliebe und Gerechtigkeit sind untrennbar. Die Liebe gebietet an erster Stelle unbedingte Gerechtigkeit, nämlich die Anerkennung der Würde des Mitmenschen und seiner Rechte; umgekehrt kommt die Gerechtigkeit erst in der Liebe zur Vollendung. Jeder Mensch ist sichtbares Ebenbild des unsichtbaren Gottes und Bruder Christi; darum erkennt der Christ in jedem Mitmenschen Gott selbst mit seinem unbedingten Anspruch auf Gerechtigkeit und Liebe.« Diese Ausrichtung wird in der Nummer 41 dann auch für die Kirche selbst eingefordert, wenn es dort heißt: Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, dass, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muss. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen.«

c. Ein weiteres Moment der Erweiterung von Gerechtigkeit soll in der Betrachtung eines Aspektes der *Erzählung vom barmherzigen Samariter* (Lk 10,25-37) eingebracht werden, nämlich in der Frage, die der Gesetzeslehrer stellt: »Wer ist mein Nächster?« Eine wichtige und gute, aber zugleich eine gefährliche Frage, auch weil sie vom Schriftgelehrten, wie es im Text heißt, gestellt wurde, um seine Frage nach dem ewigen Leben, also die religiöse Frage, zu rechtfertigen. Die Auseinandersetzung in Bezug auf die Frage, wer mein Nächster ist, richtet sich meist auf eine Abgrenzung von Personengruppen und Personen, die als Nächste oder eben nicht als Nächste, als »Übernächste« begriffen werden sollen. Und in der Erörterung dieser Frage findet man mitunter gute Gründe, um nicht helfen zu müssen. Kann es wirklich gefordert sein, auch unter Gefahr zu helfen? Die Räuber könnten ja zurückkommen. Hätte der Niedergeschlagene nicht besser aufpassen sollen? Oder: Vielleicht ist es eine Falle – und der Nächste ist gar nicht mein Nächster, sondern der, der das mir Nächste, mein Geld, will? Es ist ja bemerkenswert, Jesus formuliert die Frage entscheidend um: Nicht: »Wer ist mein Nächster?«, sondern: »Wer hat sich als Nächster erwiesen?« Entscheidend ist es, sich als Nächster zu erweisen, und dies nicht über der Diskussion, wer mein Nächster ist, zu vergessen. Solches ist ein Hinweis darauf, dass man sich zu oft in

23 *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft*. Sonderausgabe der Zeitschrift »Die neue Ordnung«, hg. v. INSTITUT FÜR GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN WALBERBERG E.V., Bonn 1987, Nr. 86, 73.

24 Ebd., Nr. 87, 73.

25 Ebd., Nr. 90, 75.

26 Ebd., Nr. 94, 77. Das Papstzitat ist folgendermaßen belegt: Adress on Christian Unity in a Technical Age (Toronto, September 14, 1984), in: *Origine* 14.16 (Oktober 4, 1984), 248.

27 Valentin ZSIFKOVITS, *Orientierungen für eine humane Welt*, Wien 2012, 109. Dort ist die Überschrift zu Punkt 3.8 so formuliert: »Option für die Armen als neues Sozialprinzip?«

28 Das Schreiben wird zitiert nach: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelium-gaudium.html.

Gerechtigkeitsfragen verstrickt, die dann gerecht machende Taten verhindern. Es ist, um zum Handeln zu kommen, oft wichtig, sich zuerst als gerecht zu erweisen, unabhängig davon, ob der andere gerecht ist.

5.3 Option für die Armen und die Verbindung von Evangelisierung und sozialem Einsatz

Die Option für die Armen weist, ausgehend vom II. Vatikanischen Konzil über die Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, Puebla oder Santo Domingo bis zu Papst Franziskus nun schon eine beachtliche Tradition auf. Interessant ist es, dass die katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten Amerikas in ihrem Wirtschaftshirtenbrief aus dem Jahre 1986 mit dem Titel *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft* die Option für die Armen als wichtigen Grundsatz der katholischen Soziallehre betont haben.

In diesem Hirtenbrief heißt es u. a.: »Die Verpflichtung, Gerechtigkeit für alle zu schaffen, bedeutet, dass die Armen den absoluten Vorrang vor dem Gewissen der Nation haben müssen.«²³ Und an späterer Stelle schreiben die Bischöfe: »Als Einzelmenschen und als Nation sind wir daher aufgerufen, eine grundsätzliche ›Option für die Armen‹ abzugeben. Die Verpflichtung, das soziale und wirtschaftliche Handeln aus der Sicht der Armen und Machtlosen zu betrachten, ergibt sich aus der radikalen Forderung der Bibel: ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‹«²⁴ In weiterer Folge heißt es wiederum: »Die höchste Priorität hat die Erfüllung der Grundbedürfnisse der Armen«²⁵. Und es wird im Verweis auf Johannes Paul II. als wesentlicher Inhalt der katholischen Soziallehre festgehalten: »Die Nöte der Armen müssen Vorrang vor den Wünschen der Reichen haben; die Rechte der Arbeiter vor der Vermehrung des Profits; der Umweltschutz vor der unkontrollierten Expansion; Produktion, die den sozialen Nöten begegnet, vor der Produktion für militärische Zwecke.«²⁶ Diese Entwicklung lässt Valentin Zsikovits die Frage stellen, ob es sich bei der Option für die Armen nicht um ein »neues Sozialprinzip«²⁷ handelt.

Hier kann Papst Franziskus anschließen. In seinem apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*²⁸ formuliert er so die Option für die Armen, die er immer wieder in der noch kurzen Zeit seines Pontifikats angesprochen hat. Bezeichnenderweise für unser Thema tut er das besonders im 4. Teil seines Schreibens, den er mit »Die soziale Dimension der Evangelisierung« überschreibt und in dem soziale Verpflichtung und Bekenntnis des Glaubens zusammen gesehen werden. Im Bekenntnis dazu, dass »die Evangelisierungsaufgabe eine ganzheitliche Entwicklung einschließt und verlangt« Nr. 182, fordert der Papst auf, den Schrei der Armen zu hören. Nach der Zitation des Satzes: »Die Kirche, die dem Evangelium von der Barmherzigkeit und der Liebe zum Menschen folgt, hört den Ruf nach Gerechtigkeit und möchte mit all ihren Kräften darauf antworten«, aus der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre *Libertatis nuntius* aus dem Jahre 1984 schreibt der Papst: »In diesem Rahmen versteht man die Aufforderung Jesu an seine Jünger: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37), und das beinhaltet sowohl die Mitarbeit, um die strukturellen Ursachen der Armut zu beheben und die ganzheitliche Entwicklung der Armen zu fördern, als auch die einfachsten und täglichen Gesten der Solidarität angesichts des ganz konkreten Elends, dem wir begegnen.« Dann fährt er fort: »Das Wort ›Solidarität‹ hat sich ein wenig abgenutzt und wird manchmal falsch interpretiert, doch es bezeichnet viel mehr als einige gelegentliche großzügige Taten. Es erfordert, eine neue Mentalität zu schaffen, die in den Begriffen der Gemeinschaft und des Vorranges des Lebens aller gegenüber der Aneignung der Güter durch einige wenige denkt« (Nr. 188).

In dieser wie in vielen anderen Stellen kommt der Zusammenhang von Streben nach sozialer Gerechtigkeit und Evangelisierung zum Ausdruck. Der Horizont der Freiheit erlaubt eine Einordnung der einzelnen notwendigen Befreiungstat in das Gelingen des Lebens aller. Wenn, wie in gewissen Verengungen von Konzepten von politischer Theologie und auch manchen Strömungen von Befreiungstheologien, die eine Tat verabsolutiert und damit einengend vorgeschrieben wird, wird der Horizont des Evangeliums ebenso verkürzt, wie wenn die soziale Tat von manchen traditionellen Theologien als zweitrangig erachtet wird. Dabei geht es vor allem um einen neuen Zugang zur traditionellen Lehre im konkreten Tun. »Mir ist eine ›verbeulte‹ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37)« (Nr. 49).

6 Schlussgedanke

Caritas ist Grundauftrag der Kirche, nicht nachgereiht anderen Funktionen wie Sakramentenspendung und Verkündigung, sondern integriert in sie. In der orthodoxen Theologie findet sich der Begriff der Liturgie nach der Liturgie, mit dem der konkrete soziale Einsatz gemeint ist. Im Sinne einer Caritas, die Grundvollzug, die »Lebensvollzug der Kirche«²⁹, wie die deutschen Bischöfe formulieren, ist, geht es um eine Liturgie vor, nach und in der Liturgie dergestalt, dass in der Begegnung mit Menschen, die arm, behindert, am Rande, die die Geringsten sind, Gottesbegegnung stattfindet – nicht in erster Linie, weil wir in diesen Gott begegnen wollen, sondern weil wir dem Menschen in seiner Ganzheit begegnen. Dies führt dazu, dass sich solche Menschen nicht als arm, hungrig, behindert begreifen müssen, sondern als im Sinne der Bergpredigt Ganze – Seliggepriesene, von Gott in diese Ganzheit Genommene. Damit öffnet sich Gerechtigkeit in die frohe Botschaft des Einbeziehens in eine höhere Gerechtigkeit. Das stellt uns vor eine Aufgabe, die Rabbi Hirsch so formuliert hat: »Wenn ein Mensch zu mir kommt, und mich angeht, um sein Bedürfen in dieser Welt für ihn zu beten, der eine wegen Pachtung, der andere wegen eines Ladens, in jenem Augenblick kommt die Seele dieses Menschen zu mir, wegen der Erlösung in der oberen Welt. Mir aber liegt es ob, beiden zu antworten, mit einer einzigen Antwort.« Und diese einzige Antwort ist von uns verlangt. ◆

²⁹ *Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft.*

23. September 1999, hg. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Die deutschen Bischöfe Nr. 64), Bonn 1999.

Inkulturation in Katechese, Liturgie und Bibelarbeit

Das National Biblical Catechetical and Liturgical Center
in Bangalore (Indien)

von Klaus Vellguth

Zusammenfassung

Das National Biblical Catechetical and Liturgical Center ist das Pastoralinstitut der Indischen Bischofskonferenz (CBCI). Dem Zentrum ist seit seiner Gründung im Jahr 1967 wichtig, in den Bereichen der Bibelwissenschaft, Katechese und Liturgie zu forschen, Fachzeitschriften zu publizieren und die unterschiedlichen Kommissionen der in getrennten Riten beheimateten Kirchen in Indien zu begleiten. Insgesamt konnten bislang über 75.000 Personen durch Kurse und Seminare gefördert werden. 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum steht eine Weiterentwicklung des NBCLC an, damit es auch künftig Impulse für das Leben der Kirche in Indien geben kann. Um die neue Rolle des NBCLC zu definieren, wurde ein Reflexionsprozess am NBCLC initiiert, in dessen Verlauf ein neues Vision-Mission-Statement formuliert wurde.

Schlüsselbegriffe

- National Biblical Catechetical and Liturgical Center in Bangalore
- Pastoraltheologie in Indien

Abstract

The National Biblical Catechetical and Liturgical Center (NBCLC) is the Pastoral Institute of the Indian Bishops' Conference (CBCI). The NBCLC was founded in 1967, and since then it has been of great importance for carrying out research in a variety of areas like biblical studies, catechesis and liturgy, but also for publishing periodicals and for accompanying a number of different committees of the *sui juris* churches in India. A total of 75,000 people have participated in workshops and seminars. Now, 50 years after the Second Vatican Council, the NBCLC is planning to develop and to provide a new impetus for the life of the church in India. A new reflection process has been launched to define the role of the NBCLC. In this process a new Vision and Mission Statement has been formulated.

Keywords

- National Biblical Catechetical and Liturgical Center in Bangalore
- Pastoral Theology in India

Sumario

El National Biblical Catechetical and Liturgical Center (NBCLC) es el Instituto de Pastoral de la Conferencia Episcopal de la India. Desde su fundación en 1967, para el Centro es importante la investigación en los campos de las ciencias bíblicas, de la catequesis y de la liturgia así como la publicación de revistas especializadas y el acompañamiento de las diferentes comisiones de las Iglesias de la India, ancladas en diversos ritos. Por los cursos y seminarios del Centro han pasado hasta ahora más de 75.000 personas. 50 años después del Concilio Vaticano II se hace necesario un desarrollo del NBCLC para que pueda seguir dando impulsos a la vida de la Iglesia en la India. Para definir el papel del NBCLC se ha iniciado un proceso de reflexión que ha dado lugar a formular un nuevo concepto de Visión-Misión.

Conceptos claves

- National Biblical Catechetical and Liturgical Center en Bangalore
- Teología pastoral en India

Bangalore (bzw. Bangaluru) liegt im südlichen Teil des indischen Subkontinents und ist die Hauptstadt des indischen Bundesstaates Karnataka. Mit über 8,4 Millionen Einwohnern ist die Stadt (nach Mumbai und Delhi) die drittgrößte Stadt Indiens. Die Metropole gilt als Symbol für ein modernes, sich rasant entwickelndes Indien. Zum einen ist sie das Zentrum der zivilen und militärischen Luft- und Raumfahrtindustrie Indiens, zum anderen hat sich Bangalore zu einem der wichtigsten IT-Zentren des indischen Subkontinents entwickelt und wird auch »das indische Silicon Valley« genannt, und schließ-

lich hat sich in der aufstrebenden Stadt eine international ausgerichtete Dienstleistungsindustrie (BPO-Sektor) angesiedelt. Die Stadt mit ihren modernen Bezirken wie White Fields, Electronics City oder International Technology Park symbolisiert den Wunsch Indiens, sich zu einer führenden Industrienation zu entwickeln.

Inmitten dieses aufstrebenden Zentrums Südindiens liegt das National Biblical Catechetical and Liturgical Center (NBCLC)¹, das nationale Pastoralinstitut der Indischen Bischofskonferenz, das der Kirche des ganzen Landes in all seiner Heterogenität und mit seinen gigantischen Ausmaßen dienen soll.² Indien umfasst eine Fläche von 3.287.263 km², zählt 1,2 Milliarden Einwohner und 18,6 Millionen Katholiken. Der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung beträgt demnach 1,5 Prozent. Die römisch-katholische Kirche Indiens gliedert sich in 165 (Erz-) Diözesen sowie 9.683 Pfarreien und 1.486 weitere religiöse Zentren. Zu einer Pfarrei zählen durchschnittlich 593 Katholiken. Insgesamt sind in Indien 13.934 Diözesan- und 11.518 Ordenspriester sowie 82.316 Katechisten tätig.³

Das nationale Pastoralzentrum der indischen Kirche, das in Bangalore seine Heimat gefunden hat, ist ein Kind des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁴ Als die Indische Bischofskonferenz (CBCI) zu ihrer ersten Generalversammlung nach dem Zweiten Vatikanum im Oktober 1966 zusammenkam, stand die Bischofskonferenz vor der Frage, wie sie die Impulse des Konzils in Indien umsetzen könne. Nach einer längeren Diskussion wurde beschlossen, dass zwei Kommissionen die Arbeit der indischen Bischöfe befruchten sollen, eine Kommission für die Liturgie⁵ (CBCI Commission for Liturgy) und eine weitere Kommission für die Katechese (CBCI Commission for Catechetics). Darüber hinaus wurde beschlossen, dass ein Nationales Liturgisches und Katechetisches Zentrum gegründet werden soll, dessen Direktor gleichzeitig der Sekretär der zwei neu gegründeten Kommissionen der CBCI ist.⁶ Die Arbeit des Zentrums sollte sich mit Blick auf den liturgischen Bereich in besonderer Weise dem Bekenntnis zu einer Inkulturation der Liturgie verpflichtet wissen, das dazu auffordert, »sorgfältig und klug [zu] erwägen, welche Elemente aus Überlieferung und geistiger Anlage der einzelnen Völker geeignet sind, zur Liturgie zugelassen [zu] werden.«⁷ Insbesondere sollte das NCLC dabei auch der spezifischen Riten-Situation in Indien gerecht werden und zu kulturellen Adaptionen in der Liturgie ermutigen, um dabei sowohl den Kirchen des lateinischen, syro-malabarischen als auch des syro-malankarischen Ritus dienen. Mit Blick auf die Katechese war den Bischöfen wichtig, dass am NBCLC Katechisten ausgebildet werden und dass vom Zentrum darüber hinaus katechetische Werke konzipiert und verbreitet werden. Inhaltlich sollte die Katechese sehr stark biblisch und ökumenisch orientiert sein.

1 National Biblical Catechetical and Liturgical Center (NBCLC), P.B. 8426, Hutchins Road 2nd Cross, 560 084 Bangalore, India.
E-Mail: www.nbclcindia.in.

2 Vgl. Hermann JANSSEN, Theologische Durchblicke. Entwicklungen und Ebenen der Theologie in der Dritten Welt, in: *Theologie der Gegenwart* 24 (1981) 1, 118-124.

3 Vgl. SECRETARIA STATUS RATIONARIUM GENERALE ECCLESIAE (ED.), *Annuario statisticum Ecclesiae*, Bd. 2011, Città del Vaticano 2013.

4 Vgl. Gerwin VAN LEEUWEN, *Fully Indian – Authentically Christian. A Study of the first fifteen Years of the NBCLC (1967-1982)*, Bangalore – India in the Light of the Theology of its Founder, Duraiswami Simon Amalorpavadass, Kampen 1990.

5 Vgl. SC 44.

6 Vgl. CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE IN INDIA, *Report of the General Meeting of the Catholic Bishops' Conference in India, Delhi, October 13-20, Delhi 1966*. PAUL B. STEFFEN, *Places and Models of Formation for Mission and Ministry. Pastoral Institutes in Africa and Asia*, in: *verbum svd* 51 (2010) 4, 423-438, 429f.

7 SC 40.

8 Als Direktoren des NBCLC wirkten bislang D. S. Amalorpavadass, Paul Puthanangady, Jacob Theckanath, Thomas D'Sa und Cleophas D. Fernandes. Formal ist das NBCLC dem Erzbischof von Bangalore, Erzbischof Bernhard Moras, zugeordnet.

9 Vgl. NATIONAL BIBLICAL CATECHETICAL LITURGICAL CENTRE OF INDIA, *NBCLC at the Service of The Church in India*, Bangalore 1979, 3.

10 Vgl. ebd., 3-7.

11 Vgl. ebd., 3-6.

12 Vgl. ebd., 3.

13 Vgl. Duraiswami Simon AMALORPAVADASS, *NBCLC Campus, Milieu of God-experience. An artistic synthesis of Spirituality*, Bangalore 1982, 6.

14 Vgl. ebd., 9.

Zum ersten Direktor des im März 1967 offiziell gegründeten National Catechetical and Liturgical Center (NCLC) und damit zugleich zum Sekretär der CBCI-Kommissionen für Katechese und Liturgie wurde Duraiswami Simon Amalorpavadass (1932-1990) ernannt.⁸ Amalorpavadass definierte als Ziel für die Arbeit des neugegründeten Zentrums, auf nationaler Ebene unter der Aufsicht der kirchlichen Hierarchie ein Programm zur biblischen, katechetischen und liturgischen Erneuerung in Indien zu entwickeln und umzusetzen, das sich der kirchlichen Erneuerung in Indien verpflichtet weiß und den Geist sowie das Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie die Entwicklungen der nachkonziliaren Periode umsetzt. Demnach verstand sich das Zentrum als Institution, um die Erneuerung der Kirche auf nationaler Ebene in Zusammenarbeit mit regionalen und diözesanen Akteuren zu fördern und zu koordinieren.⁹ Drei Schlüsselbegriffe spielten für Amalorpavadass eine wesentliche Rolle: Der nationale, der pastorale und der diaconale Aspekt.¹⁰ Diese Begriffe definierte er folgendermaßen: »National: The Center would maintain a comprehensive vision of the country and the church at large and be concerned with their problems without, for that matter, forgetting the regional, diocesan and local situations, aspirations and needs [...] Pastoral: Any action or institute worth being called ecclesial or pastoral should reflect the communitive character of the church. Therefore every pastoral action must be done in a group, as a community, with team spirit [...] Diaconal: [...] Every pastoral activity should be diaconal, a humble service, an imitation of Christ, the servant of god and a keeping with the very nature of the church which is ordained to the service of mankind.«¹¹ Gerade in seiner Gründungsphase waren sich die Verantwortlichen des NCLC der Gefahr einer Überinstitutionalisierung bewusst, und so betonten sie (auch wenn sie sich andererseits auch der Gefahr mangelnden Strukturen bewusst waren) ihren Anspruch, Raum für die Entfaltung eines prägenden Geistes zu lassen, der die Institution erfüllen sollte.¹²

Einige Jahre später, im Jahr 1982, lässt sich in der Arbeit des NBCLC eine leichte Schwerpunktverlagerung feststellen. Amalorpavadass betonte als die vier wesentlichen Optionen des Zentrums nun den Einsatz für soziale Gerechtigkeit und den Kampf für Befreiung, das Engagement für den interreligiösen Dialog, die Inkulturation des christlichen Lebens in die indische Gesellschaft und die Entwicklung einer authentischen indischen christlichen Spiritualität.¹³ Nachdem das am 7. März 1967 neu gegründete Zentrum zunächst in den Räumlichkeiten des Diözesanzentrums von Bangalore aufgenommen worden war, wurde bald deutlich, dass das Zentrum eigene, größere Räumlichkeiten benötigte. So erwarb das neugegründete Zentrum ein Gelände, auf dem zehn Gebäude mit eigenen Räumlichkeiten für das Nationale Katechetische und Liturgische Zentrum entstehen konnten.

Da das NCLC von Anfang an sehr stark mit Fragen der Inkulturation beschäftigt war, war es den Verantwortlichen wichtig, dass sich auch in der Gestaltung des neuen Zentrums eine inkulturierte Architektur widerspiegeln würde. Außerdem sollte der Campus des pastoralen Instituts von einer spirituellen Atmosphäre geprägt sein.¹⁴ Eine architektonische Synthese wurde angestrebt zwischen personalen Bedürfnissen und Werten wie Beziehung, Dynamik und Freundschaft einerseits und biblischen Werten wie Freiheit, Geschwisterlichkeit, Dienst, Menschwerdung, Solidarität, Gotteserfahrung, Liebe, Freude und Frieden andererseits. Die einzelnen Gebäude tragen bis heute indische Namen, die auf einen spirituellen Horizont verweisen: Vimal Bhavan (Gewidmet der Gottesmutter Maria), Shanti Sadan (Ort des Friedens), Arunodaya (Aufgehende Sonne), Snehalaya (Tempel der Liebe), Brahmavidya (Anfängliche Erfahrung des Absoluten), Amar Jyoti (Unsterbliches Licht) und Gnana Deepthi (Strahlen der Weisheit).

Ursprünglich war geplant, einen Sakralbau – eine Kapelle – im Zentrum des Pastoralinstituts zu positionieren. Auch wenn diese Pläne aufgrund der Gegebenheiten des Grundstücks nicht in der Form realisiert werden konnten, wurde dennoch auf dem Gelände des NBCLC eine Kapelle errichtet, die bis heute den architektonischen Fluchtpunkt des Pastoralzentrums bildet. Die Kapelle »Saccidananda« (Realität, Bewusstsein und Glückseligkeit) ist Ausdruck des Selbstverständnisses des NBCLC. Wer diesen Ort der Stille mitten im Zentrum des NBCLC betritt, wird fast automatisch von den indigenen bzw. inkulturierten Gestaltungselementen in den Bann gezogen.¹⁵ Ausgerichtet ist die Kapelle auf einen kosmischen Baum, in dessen Mitte sich der Tabernakel befindet. Auf der Tür des Tabernakels ist die Auferstehungsbegegnung zwischen Christus und Maria Magdalena dargestellt. Diese biblische Perikope bildet einen inhaltlichen Referenzpunkt auch für die anderen Gestaltungselemente in der Kapelle. Sie sollen den Besucher dazu ermutigen, mit Maria Magdalena (und mit Thomas, dem Apostel Indiens) zu der Erfahrung zu kommen: »Mein Herr und mein Gott«. Die Stille der Kapelle am Pastoralzentrum soll ebenso ein Ort der Gottesbegegnung sein wie die zahlreichen Orte zwischenmenschlicher Kommunikation, die ebenfalls als eine Quelle der Gottesbegegnung erlebt werden.¹⁶

1 Das Bibelapostolat

Nachdem in den Anfangsjahren des neu gegründeten Zentrums die Bibelarbeit jeweils als integraler Aufgabenbereich sowohl der liturgischen als auch der katechetischen Kommission betrachtet worden war, wurde immer deutlicher, dass – nicht zuletzt nach der Gründung der Bibelföderation – die Bibelarbeit eine dritte, gleichberechtigte Säule neben der Liturgie und Katechese darstellt und dass eine Relecture der biblischen Texte auf dem Hintergrund des indischen Kontextes erfolgen müsse.¹⁷ So beschlossen die indischen Bischöfe, dass das National Catechetical and Liturgical Center (NCLC) künftig als National Biblical, Catechetical and Liturgical Center (NBCLC) agieren solle. Im Juni 1972 wurde das Sekretariat der CBCI-Kommission für die Bibel (CBCI Commission for the Bible) am NBCLC angesiedelt, der Sekretär der Bischöflichen Kommission für die Bibel (später: für das Bibelapostolat) nahm zeitgleich die Aufgabe des Direktors des Nationalen Bibelzentrums (National Biblical Center) wahr. Durch die Ausweitung des Arbeitsschwerpunktes auch auf die Bibelarbeit wurde das NBCLC vollwertiges Mitglied der Weltbibelföderation (World Catholic Federation of Biblical Apostolate, WCFBA), und es gehörte künftig zu den Aufgaben des Zentrums, die »All-India Biblical Meetings« zu organisieren, zu denen alle Akteure eingeladen wurden, die im Bereich des Bibelapostolats, der Katechese bzw. Liturgie auf nationaler, diözesaner oder regionaler Ebene tätig sind.¹⁸

15 Die Kapelle weist einen quadratischen Grundriss auf, der Perfektion und Erfüllung symbolisiert.

16 Einmal wöchentlich findet am NBCLC eine Eucharistiefeier statt, die zahlreiche inkulturierte Elemente aufweist. Besonders eindrucksvoll sind die fünf Schritte der Reinigung, die vor der Schriftlesung gefeiert werden: Jala shuddhi, Sthala shuddhi, Dehatma shuddhi, Janaloka shuddhi und Poorna shuddhi.

17 Vgl. STEFFEN, Places (wie Anm. 6), 430.

18 Vgl. VAN LEEUWEN, Indian (wie Anm. 4), 20. Beeindruckend sind die Teilnehmerzahlen der All-India-Biblical Meetings aus den 1970er Jahren. So waren jeweils zwischen 29 und 42 Diözesen vertreten, insgesamt nahmen zwischen 78 und 174 Teilnehmer/innen an diesen Konferenzen teil.

19 Duraiswami Simon AMALOR-PAVADASS (Hg.), *Biblical Movement in India. A 7-year report of Biblical Apostolate in India 1971–78*, Bangalore 1978, 31.

20 Vgl. The CBCI Commission for Liturgy and Catechetics and the National Liturgical and Catechetical Center, in: *Word and Worship* 1 (1968), 80.

21 Vgl. VAN LEEUWEN, Indian (wie Anm. 4), 33.

Ein Schwerpunkt des Bibelapostolats am NBCLC war in diesem Zeitraum die Erarbeitung bibelkatechetischer Medien. So entstand eine 140teilige Posterserie zu den wesentlichen Episoden der christlichen Heilsgeschichte (51 alttestamentliche und 89 neutestamentliche Motive). Darüber hinaus wurden 18 Bibelserien in der Publikationsreihe *God with us* entwickelt. Ein Katechismus wurde erarbeitet, der sich an Jugendliche und junge Erwachsene (mit Blick auf die unterschiedlichen Entwicklungsstufen des Glaubens) wandte und den Ansatz verfolgte, das menschliche Leben aus der Glaubenserfahrung des Volkes Gottes zu deuten. Und schließlich wurden Fachpublikationen sowohl zu den »All-India Biblical Meetings« als auch *Guidelines for the Bible Sunday* und andere Publikationen verfasst, die sich an Katecheten wandten, um ihnen einen Zugang zum Bibelapostolat zu bahnen. Wesentlich war den Verantwortlichen am NBCLC eine indische Relecture der biblischen Texte sowie der Anspruch eines inkulturierten Bibelapostolats. So hielten sie fest: »Während wir zum einen westliche Formen ablegen müssen, werden uns grundlegende christliche Erfahrungen inspirieren, um eine Basis und einen Leitfaden für den Inkulturationsprozess zu entwickeln (nach christlicher Erfahrung: Der Geist, die gute Nachricht, wie sie in der Bibel enthalten ist). Das inkarnierte Wort ist das Fundament unserer authentischen lokalen Kirche und Inkulturation. Neben anderen verdient die indische Theologie, die indische Spiritualität und die indische Realität unsere besondere Aufmerksamkeit. Im Zentrum steht die biblische Offenbarung, während die indische Realität und die Erfahrung der Menschen Gegenstand der Glaubensinterpretation und Locus Theologicus sind.«¹⁹

2 Zentrum für Katechese

Das Ziel des National Catechetical Centers war es, zum einen die Aufgabe eines Sekretariats der Nationalen Katechetischen Kommission der CBCI zu übernehmen, zum anderen als Ausbildungszentrum die Katechese auf nationaler Ebene in Zusammenarbeit mit den Diözesen und Regionen zu fördern. Dies sollte in einer reziproken, dialogischen Form geschehen. So wurde damals betont, dass das Nationale Katechetische Zentrum sich als ein lebendiger Organismus versteht, von dem pastorale Impulse und Vorstöße ausgehen, in das aber andererseits auch verschiedene Erfahrungen rückfließen sollen, die in anderen Institutionen, Diözesen und in den Riten der Ortskirche Indiens gemacht werden, sodass eine wechselseitige Beziehung zwischen dem NBCLC sowie der Kirche in Indien besteht.²⁰ Mit Blick auf die inhaltliche und methodische Gestaltung der Katechese war den Verantwortlichen bewusst, dass ein inkulturierter Ansatz entwickelt werden müsse. Vermieden werden sollte, eine ausländische Pädagogik einfach in die indischen Dörfer hinein zu »transplantieren«. Insbesondere Amalorpavadas war bewusst, dass die Lebenssituation der Christen in Indien sich fundamental von dem Lebenskontext der Christen in anderen Kulturen unterscheidet. Er betrachtete »bhakti marga«, die Gottesannäherung auf dem Weg der Anbetung, als einen spezifisch indischen Ansatz, der als inkulturierte Gabe des Subkontinents auch den stärker rational, individualistisch und säkular ausgerichteten westlichen Kulturen und Ortskirchen von den Christen in Indien angeboten werden könne.²¹ Bereits in den ersten 15 Jahren seines Bestehens erlebte das NBCLC eine unglaubliche Dynamik. 25.000 Frauen und Männer nahmen an unterschiedlichen Kursprogrammen des Zentrums teil. Bis heute haben mehr als 77.000 Personen von den Kursen und Seminaren des NBCLC profitiert.

3 Publizistisches Wirken

Das National Catechetical Center hat gerade in seinen Anfangsjahren umfangreiche publizistische Aktivitäten entfaltet. So entwickelte es katechetische Werke für Kinder, Heranwachsende und Erwachsene, die den Geist des Zweiten Vatikanums atmeten. In bemerkenswert kurzer Zeit wurden katechetische Werke für den Religionsunterricht verfasst. Bereits in dieser Zeit wurde Jyoti Sahi als Künstler gewonnen, der Illustrationen für die katechetischen Werke entwarf, die sich dem Geist eines inkulturierten katechetischen Ansatzes verpflichtet wussten. Gerade deswegen haben diese Illustrationen anfangs intensive Diskussionen ausgelöst, doch ließ sich das Katechetische Zentrum nicht von seinem Kurs abbringen, einen inkulturierten katechetischen Ansatz zu entwickeln und zu verfolgen.

Für den Vertrieb der am NBCLC entwickelten Publikationen wurde die Vertriebsabteilung »Gnana Deepti« (Strahlen der Weisheit) gegründet, durch die die am NBCLC entwickelten Medien in ganz Indien Verbreitung fanden. Darüber hinaus wurden regelmäßig Seminare zu katechetischen Themen am NBCLC veranstaltet. Eine besondere Bedeutung kam dabei den vierzehntägigen »National Seminars« zu, darüber hinaus veranstaltete das Team vom NBCLC auch regionale (in der Regel fünftägige) Seminare in verschiedenen Diözesen. Katechetische Themen flossen schließlich auch in das »Intensive Training Institute« (ITI) ebenso ein wie in die »Evening Lectures in Bangalore Archdiocese« sowie die »One-Day-Renewal-Seminars«, die am NBCLC verortet waren.

Neben den Seminaren am NBCLC betrachtet das Zentrum die Netzwerkbildung und Koordination als eine seiner zentralen Aufgaben, und so pflegt das Zentrum intensive Kontakte zu den diözesanen Verantwortlichen für das Bibelapostolat, die Katechese und die Liturgie. Darüber hinaus arbeitet das Zentrum mit den Seminaren und Ausbildungszentren der Orden in Indien zusammen, um bereits in der Ausbildung von Priestern und Ordensleuten Impulse zur liturgischen Erneuerung, zu Katechese und Bibelapostolat zu geben.²²

4 Nriyavani: Tanz als inkulturierter Ansatz

Einen weiteren Beitrag zur Entwicklung einer inkulturierten Liturgie leistete Nriyavani, eine am NBCLC verortete Abteilung, die im Jahr 2001 vom damaligen Direktor Thomas D'Sa am NBCLC gegründet worden ist. Der Begriff Nriyavani bedeutet »Stimme des Tanzes« und verweist darauf, dass Tanzen ebenso wie Musizieren ein kommunikatives bzw. performatives Geschehen ist. Das am NBCLC praktizierte Nriyavani greift klassische indische

22 Vgl. NATIONAL BIBLICAL CATECHETICAL LITURGICAL CENTER OF INDIA, NBCLC, 10.

23 Leider musste sich das NBCLC im vergangenen Jahr aus finanziellen Gründen von den Mitarbeitern, die das Nriyavani aufgeführt haben, trennen. Doch sind diese weiterhin als freie Mitarbeiter mit dem Zentrum verbunden. Geplant ist es, künftig Kurse anzubieten, um Nriyavani auch Kindern und Jugendlichen näher zu bringen.

24 »The NBCLC is an Animating Organism under the auspices of the Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) to promote renewal of the life and the mission of the Church in India as inspired by Vatican II. It achieves the objective by the Ministry of the Word relating it to the context of India so that the community emerges as fully Indian and authentically Christian at the service of the society« (<http://nbclc.in/vision.html>).

25 »The NBCLC seeks to be at the service of the Church in India particularly in the areas of Biblical, Catechetical and Liturgical Apostolate; to promote and coordinate renewal of the Church in India through the contextualized ministry of the Word encouraging inculturation in all aspects of life; to undertake this ministry of the Word in mutual understanding and cooperation with the three Ritual Churches in India; to promote this Ministry of the Word through a four-fold dialogue: with the poor, with cultures, with religions and the earth« (<http://nbclc.in/mission.html>).

Tanztraditionen auf und drückt die biblische Botschaft in der Dynamik des Tanzes aus. Nriyavani verbindet biblische, katechetische und liturgische Aspekte und ist ein Versuch, als ein spezifisch indischer Beitrag einen neuen Weg der Bibel in die Herzen der Menschen zu bahnen. Nachdem Nriyavani im Jahr 2001 am NBCLC etabliert worden ist, hat man dies als einen frischen Wind für das Zentrum empfunden, da es in Form des Tanzes gelungen ist, das Wort Gottes einer inkulturierten Form zu präsentieren. 55 Aufführungen von Nriyavani fanden durchschnittlich in den vergangenen Jahren statt, Auslandstourneen führten die am NBCLC angesiedelten Tänzer in den vergangenen Jahren u. a. nach England, Frankreich, Belgien, Deutschland, Australien, Italien, Kanada, USA, Singapur, Sri Lanka und Thailand.²³

5 Herausforderungen der Gegenwart

Das NBCLC versteht sich 45 Jahre nach seiner Gründung immer noch als ein Pastoralzentrum, das die Zeichen der Zeit wahrnimmt und in die eigene Reflexion bzw. in das eigene Seminarprogramm integriert. Es formuliert als seine Vision: »Das NBCLC ist eine animierende Organisation unter der Leitung der Katholischen Bischofskonferenz Indiens (CBCI), das die Erneuerung des Lebens und die Mission der Kirche in Indien im Geist des Zweiten Vatikanums fördert. Es verfolgt das Ziel, durch den Dienst am Wort, das es in den indischen Kontext hineinstellt, eine Gemeinschaft entstehen zu lassen, die in ihrem Dienst an der Gesellschaft wahrhaftig indisch und vollkommen christlich zugleich ist.«²⁴ Von dieser im Jahr 2013 formulierten Vision leitet das NBCLC seine Mission ab: »Das NBCLC ist bemüht, der Kirche in Indien insbesondere in den Bereichen des biblischen, katechetischen und liturgischen Apostolats zu dienen; die Erneuerung der Kirche in Indien insbesondere durch einen Dienst am Wort, der die Inkulturation in allen Lebensbereichen ermutigt, zu fördern und zu koordinieren; den Dienst am Wort im gegenseitigen Verständnis und in Zusammenarbeit mit den drei Rituellen Kirchen in Indien auszuüben und den Dienst am Wort in einem vierfachen Dialog zu fördern: mit den Armen, mit den Kulturen, mit den anderen Religionen und mit der Erde.«²⁵

Als Herausforderung der Gegenwart werden für die Pastoral in Indien neben der Bibelarbeit, Katechese und Liturgie insbesondere die Inkulturation, der interreligiöse Dialog, soziale Gerechtigkeit, Gendergerechtigkeit, Spiritualität und seit jüngster Zeit auch die ökologische Herausforderung identifiziert. Daneben zeigt sich ein Bedarf an Kursen zum Thema »Leadership«, Neuevangelisierung (sic: auch in Indien) und zur Entwicklung eines interreligiösen Pastoralansatzes. Gerade mit Blick auf die Bibelarbeit ergeben sich angesichts des wachsenden Bewusstseins für die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs neue inhaltliche Perspektiven. So findet am NBCLC eine Relecture biblischer Texte aus der Perspektive des Hinduismus, des Islam bzw. des vor allem im Punjab stark verbreiteten Sikhismus statt.

Das Zentrum versteht sich verstärkt als ein Pastoralzentrum, das die Realität analysiert und mit den Teilnehmern, die zu den Seminaren nach Bangalore kommen, zeitgemäße Antworten für die Kirche in Indien findet. Dieser Ansatz wird als prophetisch verstanden, da er danach strebt, die persönliche, soziale und interreligiöse Realität der Menschen auf dem indischen Subkontinent zu verändern. Theologisch bedeutsam ist dabei ein erneuertes Verständnis von Inkulturation. Während Inkulturation nach dem Konzil sehr stark als eine Einbettung des christlichen Glaubens in die indische, vom Hinduismus geprägte Kultur verstanden wurde, ist in den vergangenen Jahren ein Bewusstsein dafür entstanden, dass eine Inkulturation in die indische Kultur nicht unkritisch erfolgen dürfe, da Distinktion, soziale Ungerechtigkeit, hierarchisches Denken und ein fehlendes Bewusstsein für die

Menschenwürde in einer vom Kastensystem geprägten Kultur integrale Bestandteile der indischen Gesellschaft sind. Eine Inkulturation in eine solche Feudalkultur hinein würde dazu führen, feudale Elemente in das Christentum aufzunehmen. Mit Blick auf die prophetische Dimension der christlichen Botschaft erscheint es den Mitarbeiter/innen des NBCLC angemessen, zu einem differenzierenden Inkulturationsansatz zu gelangen, der insbesondere von der Dalit- bzw. Adhivasi-Theologie beeinflusst wird.

Das Institut erhebt für sich den Anspruch, in die indische Kirche hinein Veränderungen anzustoßen. Es setzt sich auf nationaler Ebene für eine Erneuerung der Kirche in Indien im Licht des Zweiten Vatikanums ein. Ein besonderes Anliegen besteht zu Beginn des dritten Jahrtausends darin, Laien in der Kirche zu fördern. Dazu werden Kurse neu konzipiert, die nicht nur auf Englisch, sondern auch in zahlreichen indischen Sprachen (insbesondere Tamil, Malayalam, Kannada, Marathi) angeboten werden.²⁶ Dabei ist es dem NBCLC ein Anliegen, die Laien sowohl mit der Kirche vor Ort als auch mit der regionalen/diözesanen Kommission für die Laien in Kontakt zu bringen. Die Kursprogramme des NBCLC richten sich gegenwärtig vor allen Dingen an Laien, die dann selbst vor Ort andere Laien ausbilden sollen. Darüber hinaus bietet das NBCLC Kurse für Ordensleute an und hat dabei im Blick, dass diese insbesondere in kritischen Lebenssituationen eine spirituelle Begleitung benötigen.

Gegenwärtig sind 25 Mitarbeiter/innen²⁷ am von Cleophas Fernandes geleiteten NBCLC tätig. Das Zentrum erlebt sich selbst in einer Entwicklungs- bzw. Übergangsphase. Während es in der Zeit seiner Gründung eine einzigartige Institution in Indien war und aufgrund seiner personellen und institutionellen Verbindung mit drei zentralen Kommissionen der CBCI eine Schlüsselfunktion im Bereich der biblischen, katechetischen und liturgischen Aus- und Weiterbildung besaß, sind – auch angeregt vom Beispiel der fruchtbringenden Arbeit des NBCLC – auf diözesaner und regionaler Ebene bzw. innerhalb der Ordensgemeinschaften ähnliche Institutionen entstanden, und so ist das NBCLC herausgefordert, seinen eigenen Standort in der kirchlichen bzw. pastoralen Landschaft Indiens neu zu bestimmen. Erschwert wird die Arbeit des NBCLC dadurch, dass im Jahr 1992 neben der Indischen Bischofskonferenz (CBCI) auch Bischofskonferenzen der Kirchen des lateinischen, syro-malabarischen und syro-malankarischen Ritus etabliert wurden und deren liturgische Kommissionen nicht am NBCLC angesiedelt sind. Auch wenn das NBCLC nun unter der Leitung der Konferenz der drei Kirchen tätig ist und es als seine Aufgabe versteht, die Kommunikation unter den drei Kirchen gerade auch mit Blick auf Fragen der Liturgie zu unterstützen, gestalten sich die Rahmenbedingungen mit Blick auf die verschiedenen Riten diffiziler als in der Vergangenheit. Die finanzielle Situation des Zentrums ist prekär, da es sich in erster Linie durch den Vertrieb von Publikationen, durch Teilnahmegebühren und durch die Zuschüsse ausländischer Hilfsorganisationen finanziert.

26 Die exemplarisch benannten Sprachen zeigen, dass das NBCLC seinen Wirkungsschwerpunkt in Südin Indien hat.

27 Neben drei Priestern, zwei Ordensbrüdern und drei Ordensschwester gehören 14 weibliche und drei männliche Laien dem NBCLC-Team an.

28 Oswald GRACIAS, *Widening the Horizons*, addressed at the recent Ruby Jubilee of the National Biblical, Catechetical and Liturgical Center, Bangalore, in: *The Examiner*, 27. Oktober 2007, 6-7.

29 Die Tatsache, dass Indien zu Beginn des dritten Jahrtausends über diese zahlreichen Aus- und Weiterbildungszentren für Priester und Ordensleute verfügt, ist letztlich auch eine Frucht der Arbeit des NBCLC, das auf den indischen Subkontinent eine Vorreiterrolle übernommen hat und dessen Arbeit dazu führte, dass zahlreiche Ausbildungsstätten nach dem Vorbild des NBCLC dezentral im Land gegründet worden sind.

30 Vgl. Cleophas D. FERNANDES, *Breaking new ground*, in: *NBCLC News Web* 9 (2010) 2,1. Cleophas D. FERNANDES, *NBCLC – A Renewed Vision and role*, unveröffentlichtes Dokument, Bangalore 2013.

31 Vgl. Cleophas D. FERNANDES, *Re-thinking NBCLC: Starting point*, in: *NBCLC News Web* 10 (2011) 2,1.

6 Reflexionsprozess und Neuorientierung

45 Jahre nach seiner Gründung ist sich die Leitung des NBCLC bewusst, dass eine Reflexionsphase und gegebenenfalls eine Neuausrichtung des Instituts notwendig ist. Bereits anlässlich der Feierlichkeiten zum Jubiläum im Oktober 2007 ging Erzbischof Oswald Gracias, Präsident der CBCI, auf die Umbruchsituation des NBCLC ein und formulierte seine Vision für ein zukunftsfähiges nationales Pastoralzentrum in Bangalore. Er betonte, dass das NBCLC sich nicht damit begnügen dürfe, Organisator von einzelnen Programmen zu sein, sondern dass das Pastoralinstitut den Anspruch erheben müsse, ein Katalysator für die pastorale Erneuerung der indischen Kirche zu sein. Dazu müsse das NBCLC zu einem intellektuellen Zentrum mutieren, an dem interdisziplinär gearbeitet würde und an dem so ein »Think Tank« der Kirche entstände. Damit verbunden war für Gracias eine Entwicklung des NBCLC hin zu einem Forschungs- und Dokumentationszentrum, das den Kirchenführern und allen kirchlichen Mitarbeitern wesentliche Informationen als Orientierung für ihr kirchliches Handeln zur Verfügung stellt. Er sah die Aufgabe des NBCLC aber nicht nur auf die Kirche selbst beschränkt, sondern ermutigte zu Überlegungen, am NBCLC künftig auch Ausbildungsprogramme für Führungspersönlichkeiten in der zivilen Gesellschaft anzubieten: »In a restructured CBCI, which would have to play a great role in these areas, the NBCLC could become a Rapid Thought Centre.«²⁸ Im Jahr 2010 führten die weiteren Überlegungen über Neuausrichtungen des NBCLC zu der Erkenntnis, dass eine stärkere Fokussierung auf die Ausbildung und Begleitung von Laien notwendig sei. Während Priester und Ordensleute in Indien über Institutionen verfügen, an denen sie ausgebildet werden,²⁹ fehlt ein solches Zentrum, das sich spezifisch an Laien wendet.³⁰

Derzeit hat eine intensive Reflexionsphase am NBCLC eingesetzt, in dessen Rahmen sich die Verantwortlichen des Zentrums mit zentralen Fragen ihrer künftigen Ausrichtung beschäftigen: Wie kann das NBCLC eine fruchtbare Beziehung mit den drei Kirchen in Indien aufbauen. Sollte sich das NBCLC stärker auf den Forschungsbereich konzentrieren, um die Kirche in Indien mit neuen Ideen zu bereichern? Sollte das Zentrum künftig ausschließlich englischsprachig operieren oder auch Programme in anderen wichtigen Landessprachen (Hindi, regionale Sprachen) anbieten? Soll sich das Zentrum auf eine Basisausbildung beschränken oder ein höheres Ausbildungsniveau anstreben, um die Personen zu qualifizieren, die wiederum andere Frauen und Männer ausbilden würden? Muss das NBCLC sein Curriculum überarbeiten, das derzeit Schwerpunkte auf die Bereiche Laienförderung, Inkulturation, soziale Gerechtigkeit, Gender-Gerechtigkeit und interreligiöser Dialog legt? Wie kann eine Vernetzung mit den verschiedenen Kommissionen der CBCI und den Konferenzen des syro-malabarischen sowie des syro-malankarischen Ritus erfolgen? Soll das NBCLC im Bereich der Weiterbildung von Priestern aktiv werden? Wie gestaltet das NBCLC seine Beziehungen zu den anderen nationalen kirchlichen Ausbildungszentren?³¹ Um diese Fragen zu klären, hat sich das NBCLC im Jahr 2011 an die Indische Bischofskonferenz gewandt und um die Einsetzung einer hochkarätig besetzten Kommission gebeten, die sowohl der Frage nachgeht, wie eine zeitgemäße Vision für das Institut aussehen könnte, als auch Vorschläge erarbeitet, welche konkreten Umsetzungsschritte sich davon ableiten lassen. Geplant ist ein Reflexionsprozess, in dessen Rahmen zunächst diözesane und regionale Institute nach ihren Bedürfnissen und ihren Erwartungen an das NBCLC befragt werden. In einem zweiten Schritt soll in Gesprächen mit kirchlichen Mitarbeitern, die auf regionaler Ebene tätig sind, Themen identifiziert werden, zu denen sie sich Tagungen, Kurse und Workshops am NBCLC wünschen. Und schließlich soll geprüft werden, wie die in den beiden ersten Phasen benannten Desiderate künftig am NBCLC

umgesetzt werden können. Derzeit kristallisieren sich sechs Perspektiven heraus, die das NBCLC verfolgen will: Es will die Zahl der angebotenen Kurse (im Jahr 2013 wurden 28 Kurse am NBCLC angeboten) erhöhen, das Themenspektrum der angebotenen Kurse ausweiten (so wurden im Jahr 2013 erstmals u. a. Orientierungskurse für Lehrer, ein ökologisch ausgerichteter Kurs sowie ein Seminar zum Thema »Frauen in Kirche und Gesellschaft« angeboten. Diese Kurse wurden unter der Themenrubrik »Socio-Religious Issues« auch in das Kursprogramm für das Jahr 2014 aufgenommen³²), die Zahl der Kursteilnehmer soll erhöht, das Ausbildungsniveau angehoben, die internationale und nationale Vernetzung soll intensiviert werden, und schließlich sollen Forschungs- und Studienseminare am Institut in Bangalore angeboten werden.³³ Eine besondere Bedeutung kommt bei der Neuausrichtung des NBCLC der Herausforderung zu, sich für die Entwicklung kontextuell ausgerichteter Pastoralansätze in Indien einzusetzen.³⁴ Dabei muss das NBCLC kontextuelle Spezifika der indischen Kirche (Ritenpluralismus, Dalit- bzw. Stammeskontexte, Differenz zwischen Nord- und Südindien, Mehrsprachigkeit des Landes, Präsenz einer Volksreligiosität, Kirche als »religiöser Anbieter« in einem pluralistischen Markt), den interreligiösen Kontext in Indien, den kulturellen sowie den sozioökonomischen Kontext auf dem indischen Subkontinent berücksichtigen. Cleophas Fernandes betrachtet die Herausforderungen durch verschiedene Kontexte als eine Chance für das NBCLC, der Kirche in Indien auf dem Weg von der Moderne zur Postmoderne ein zeitgemäßes und interessantes Gesicht zu geben. Im Rahmen einer Tagung des (von *missio* begleiteten) Netzwerkes Pastoral, zu dem Direktoren verschiedener asiatischer Pastoralinstitute im November 2013 nach Bangalore gekommen sind, verwies Fernandes auf das einige Tage zuvor veröffentlichte Schreiben *Evangelii gaudium* und betonte, dass Pluralismus und Kontextbezug eine Chance für das NBCLC und die Kirche in Indien darstellen: »Wenn sie richtig verstanden wird, bedroht die kulturelle Verschiedenheit die Einheit der Kirche nicht. Der vom Vater und vom Sohn gesandte Heilige Geist ist es, der unsere Herzen verwandelt und uns fähig macht, in die vollkommene Gemeinschaft der Heiligsten Dreifaltigkeit einzutreten, wo alles zur Einheit findet. [...] Die Evangelisierung erkennt freudig diesen vielfältigen Reichtum, den der Heilige Geist in der Kirche erzeugt. Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken.«³⁵ ♦

32 Vgl. NBCLC, *Seminars & Courses at NBCLC 2014*, Bangalore 2013.

33 Cleophas D. FERNANDES, *NBCLC – Vision* (wie Anm. 30).

34 Die Frage der Kontextualisierung war stets am NBCLC präsent. Vgl. Duraiswami Simon AMALORPAVADASS, *Theological Bases of an Authentic Inculturation*. Inculturation Pamphlet series no. 7, Bangalore 1981. Duraiswami Simon AMALORPAVADASS, *Inculturation is not Hinduization but Christianization*. Inculturation Pamphlet series no. 7, Bangalore 1985.

DERS., *Inculturation realizes the Church's Universality, Fullness and Unity*. Inculturation Pamphlet series no. 7, Bangalore 1981. DERS., *Inculturation: Some practical Implications and Conclusions*. Inculturation Pamphlet series no. 8, Bangalore o. Datum. DERS., *Indian Culture – Relation between Culture and Religion*. Inculturation Pamphlet series no. 16, Bangalore 1980.

35 *Evangelii gaudium* 117.

»Evangelii Gaudium«

Kirche im Aufbruch

Wein mit Wermutstropfen in der
»Freude des Evangeliums«

von Paulo Suess

Nach jeder römischen Synode gehört es zu den Aufgaben des Papstes, ein »Resümee« als »Apostolisches Schreiben« an die Gemeinschaft der Katholiken zu senden. Das Schreiben *Evangelii gaudium* von Franziskus bezieht sich auf die XIII. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, die im Jahr 2012 »die Neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens« diskutierte. Der Papst macht aus den Materialien der Synode ein eigenständiges programmatisches Schreiben. Der Raum für die neue Evangelisierung ist die missionarische Kirche in der Welt von heute.

Evangelii gaudium kehrt zur Freude von Johannes XXIII. zurück, mit der dieser am 11. Oktober 1962 das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet hatte: »Es jubelt die Mutter Kirche, weil [...] dieser hochersehnte Tag angebrochen ist, an dem [...] das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil seinen Anfang nimmt«. Franziskus verbindet mit Johannes XXIII., dass in seinem Evangelium kein Platz ist für »Unglückspropheten« (EG 84). Beide glauben, dass die »Umkehr der Kirche« möglich und »eine ständige Reform« der Kirche (vgl. EG Nr. 26) nötig ist, die pastoral ausgrenzende, unverständliche oder bedeutungslos gewordene Strukturen und Inhalte erneuern muss. Pastorale Umkehr bedeutet Umkehr zu einem »Zustand permanenter Mission« (EG 25; DAp 551). Das Aufbrechen kultureller Verfestigungen jedoch braucht Zeit und prophetische Antizipation. Nachdrücklich sagt Papst Franziskus: »Ich träume von einer

missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient« (EG 27).

Im Folgenden soll versucht werden einige Durchgänge im missionarischen Bergmassiv ausfindig zu machen, das uns Papst Franziskus mit seinem Apostolischen Schreiben vorgestellt hat.

1 Barmherzigkeit

Der Schlüssel zur Deutung vieler Gesten, Worte und Schriften des Papstes Franziskus ist Gottes Barmherzigkeit. Sie war für seinen Lebensweg bereits früh wegweisend. Am Fest des heiligen Matthäus, des Zöllners, der ein Jünger Jesu wurde, am 21. September 1954, empfand Jorge Mario Bergoglio zum ersten Mal den barmherzigen Ruf Gottes.¹ Später, in einem Rundfunkinterview vor seiner Wahl zum Papst, sagte er über diese Erfahrung: »Gott ist mir zugekommen: [...] Ich fühlte mich, als ob jemand mich von innen packte und mich zum Beichtstuhl hinzog.«² Diese Episode, die das Handeln Gottes in seinem Leben zusammenfasst, bestimmt auch seinen Wahlspruch als Bischof: »Er sah ihn (den Zöllner Matthäus) mit Erbarmen an und erwählte ihn« (*miserando atque eligendo*).³ Im Haus des Zöllners Matthäus rechtfertigt Jesus seine Barmherzigkeit gegenüber Zöllnern und Sündern im Widerspruch zum Rigorismus der Pharisäer (vgl. Mt 9,13; Hos 6,6). Die Gnade des Anrufs Gottes und seine Barmherzigkeit mit der Schwäche dessen, der gerufen wurde, die ständige Umkehr des Volkes Gottes und die Selbstkritik seiner Hirten sind auch Leitmotiv im Lehrschreiben über die »Freude des Evangeliums«.

Das Kernthema Barmherzigkeit gehört in das umfassendere semantische Feld von Gerechtigkeit gegenüber den Armen, von

Anerkennung der Anderen, von Solidarität und Frieden (vgl. EG 188; 183). Barmherzigkeit ist die umfassende Antwort Gottes an die Menschheit, weil »das Heil, das Gott uns anbietet, ein Werk seiner Barmherzigkeit ist« (EG 112). Diese unerschütterliche Barmherzigkeit ist das Synonym für die Treue seiner unendlichen Liebe (EG 3; 6). Aufgrund dieser Identifikation mit der Liebe hält Franziskus mit Thomas von Aquin die Barmherzigkeit für die »größte aller Tugenden« (EG 37). In ihr offenbart sich Gottes Allmacht als Gratuität und Augenmaß. Franziskus betont mit Thomas von Aquin, »dass die Vorschriften, die dem Volk Gottes von Christus und den Aposteln gegeben wurden, ›ganz wenige‹ sind« und »dass die von der Kirche später hinzugefügten Vorschriften mit Maß einzufordern sind, ›um den Gläubigen das Leben nicht schwer zu machen‹ und unsere Religion nicht in eine Sklaverei zu verwandeln, während ›die Barmherzigkeit Gottes wollte, dass sie frei sei« (EG 43). Und der Papst fügt hinzu: »Diese Warnung [...] besitzt eine erschreckende Aktualität« (ebd.). Die ungeschuldete Barmherzigkeit ist der kategorische Imperativ einer Pastoral, »die wirklich erlaubt, alle zu erreichen« (EG 43; 114).

Der biblische Befund zur Barmherzigkeit ist ganz eindeutig, sodass »keine kirchliche Hermeneutik das Recht hat, sie zu relativieren« (EG 194). Den Armen-Anderen gegenüber wird diese Barmherzigkeit zum Kampf um Gerechtigkeit und Anerkennung. Im Namen einer zweifelhaften »Ortho-

1 Papst FRANZISKUS, *Mein Leben – Mein Weg*. Die Gespräche mit Jorge Mario Bergoglio, Freiburg 2013.

2 Evangelina HIMITIAN, *A vida de Francisco: o Papa do povo*, São Paulo 2013, 24f.

3 Der Wahlspruch von Papst Franziskus stammt aus einer Predigt von Beda Venerabilis (Hom. 21; CCL 122, 149-151), in der er die Berufung des Apostels und Evangelisten Matthäus kommentiert. Der Text wird im Stundengebet am Fest des heiligen Matthäus gelesen, am 21. September (vgl. Mt 9,9ff.).

doxie« dürfen wir nicht zu verständnisvollen Komplizen werden »gegenüber unerträglichen Situationen der Ungerechtigkeit und gegenüber politischen Regimen, die diese beibehalten« (EG 194). Für Jesus ist die Barmherzigkeit gegenüber den Armen der »Schlüssel zum Himmelreich« (vgl. Mt 25,34-40; EG 197). Franziskus nimmt die Barmherzigkeit in die Mitte: Weil Gott treu ist, ist er auch barmherzig, und weil er barmherzig ist, ist er auch gerecht.

2 Die Armen-Anderen

Die Option für die Armen hat eine ihrer Wurzeln in der Barmherzigkeit Gottes als Gabe der Erlösung. Daher ist sie zunächst Gottes Option, der den Armen »seine erste Barmherzigkeit« (EG 198) schenkt. Er übergibt der »kleinen Herde« das Reich (Lk 12,32). »Voller Freude im Heiligen Geist preist [Jesus] den Vater, der die Kleinen anzieht« (vgl. Lk 10,21; 141 EG).

Wenn die Freude des Evangeliums alle Menschen erreichen soll, warum dann die Armen bevorzugen? Die Universalität in *Evangelii gaudium* ist Universalität mit Prioritäten. Wir dürfen davon ausgehen, dass die Frohe Botschaft durch die Armen allen verkündet werden soll. Sie sind der Weg, nicht die Grenze. Die Freude der Erlösung scheint an den Orten auf, an denen sich unser Erlöser entäußert: in der Krippe, bei der Taufe im Jordan, im Haus von Nazareth, bei den Wanderungen, am Kreuz und bei der Auferstehung. Die Priorität von einfachen Orten und Menschen hallt auch im Dokument von Franziskus wider: »Heute und immer gilt: ›Die Armen sind die ersten Adressaten des Evangeliums«, und die unentgeltlich an sie gerichtete Evangelisierung ist ein Zeichen des Reiches, das zu bringen Jesus gekommen ist. [...] Lassen wir die Armen nie allein!« (EG 48).

Die Option für die Armen ist eine »Option für die Letzten, für die, welche die

Gesellschaft aussondert und wegwirft« (EG 195). Die Option für die Armen und die für die Anderen dürfen nicht getrennt werden. In Nazi-Deutschland waren Juden in der Regel nicht die Armen, sondern die Letzten. Sollten sie deshalb nicht ein Recht auf christliche Solidarität haben? Der Status der kulturellen Andersheit fällt nicht automatisch mit dem Status der sozialen Klasse zusammen.

Die Universalität mit Prioritäten betrifft nicht nur die Subjekte der Evangelisierung, sondern auch die Inhalte des Evangeliums. Im Zusammenhang der Ökumene hat das II. Vaticanum empfohlen, darauf zu achten, »daß es eine Rangordnung oder ›Hierarchie‹ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt« (UR 11.3) und damit eine »Wertordnung« (GS 37,1). Das gilt für die gesamte Lehre, aber auch in der Verkündigung gibt es eine inhaltliche Hierarchie der Aussagen. Papst Franziskus erinnert an dieses Prinzip der »Hierarchie der Wahrheiten« (EG 246), stellt »die zusammenhanglose[n] Vermittlung einer Vielzahl von Lehren« in Frage und empfiehlt, stattdessen die Verkündigung zu konzentrieren »auf das Wesentliche, auf das, was [...] anziehender und zugleich notwendiger ist.« (EG 35). Die Option für die Armen-Anderen steht an der Spitze dieser Hierarchie.

Von der Gesinnung Jesu (Phil 2,5) »inspiriert, hat die Kirche eine Option für die Armen gefällt, die zu verstehen ist als ›besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt« (EG 198). Papst Franziskus will »eine arme Kirche für die Armen. [...] Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. Die neue Evangelisierung ist eine Einladung, die heilbringende Kraft ihres Lebens zu erkennen und sie in den Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen. Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu ver-

stehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will« (EG 198).

Die Priorität der Subjekte und der Lehrinhalte muss ihre praktischen Folgen in der pastoralen Bekehrung haben. Deshalb bittet Franziskus darum, »gemeinschaftlich neue Wege zu suchen« (EG 201), damit in unseren Gemeinden die Armen und die Letzten pastorale Priorität werden.

3 Reziproke Anziehungskraft

Wenn das Evangelium unter den Verlassenen und Verachteten verkündet und erfahrbar wird, dann bekommt es für die ganze Menschheit eine besondere Anziehungskraft. Das Wort Gottes ist aus sich selbst heraus anziehend, denn »der Mensch gewordene Sohn, die Offenbarung der unendlichen Schönheit, [ist] in höchstem Maß liebenswert und zieht uns mit Banden der Liebe an sich« (EG 167). Verkündigung und Weitergabe des Glaubens geschehen vor allem durch die Anziehungskraft von Zeichen und Gesten und nicht durch einen bedrängenden Überschwang an Worten oder Werken. Ganz im Einklang mit Benedikt XVI. kann Franziskus sagen: »Die Kirche wächst nicht durch Proselytismus, sondern ›durch Anziehung‹« (EG 14).⁴ Die Geduld, zuzuhören und zu dienen, ist wichtiger als die normative, imperative und ungeduldige Sprache dessen, der will, dass die anderen sich unsere Überzeugungen zu eigen machen.

In einer Video-Botschaft an seine Landsleute anlässlich des Festes des heiligen Cajetan problematisiert Papst Franziskus den Überredungs-Diskurs zum Zweck der Missionierung und fragt: »Willst du einen anderen davon überzeugen, katholisch zu werden? Nein, nein, nein! Du sollst ihm begegnen, er ist dein Bruder! Und das ist genug. Und du sollst ihm helfen; alles andere wird von Jesus getan, tut der Heilige Geist.« Franziskus lehnt »spirituelle Belagerung«

und Marktstrategien der Evangelisierung ab. »Der Aufbruch zur Begegnung« führt uns auf den Weg, auf dem Gott sich von denen finden lässt, die auf der Flucht sind vor seiner Liebe und Wahrheit.

Beim Treffen am 28. August 2013 mit Jugendlichen der italienischen Diözese von Piacenza-Bobbio im Petersdom vertiefte Papst Franziskus diese Dimension der Begegnung: »Die Wahrheit besitzt man nicht, wir tragen sie nicht mit uns herum, man begegnet ihr. Das ist eine Begegnung mit der Wahrheit, die Gott ist, aber man muss nach ihr suchen«⁵, manchmal auch auf den Müllhalden. Die Anziehungskraft des Evangeliums entfesselt eine reziproke Bewegung. Die unter den Armen gelebte »geheimnisvolle Weisheit« (EG 198) Gottes teilt sich der Kirche nur mit, wenn sie bei den Armen einheimisch wird, und die Attraktivität der Frohen Botschaft der Kirche wird nur erfahrbar, wenn die Armen freien Zugang zur Kirche haben und wenn die Kirche zum »Haus der Armen« (DAP 8; 524) mit offenen Türen und Fenstern wird.

Die Anziehungskraft des Evangeliums wurzelt in der gemeinsamen Freude über die Vision eines Horizontes. Wir »leben in der Spannung zwischen dem Auf und Ab des Augenblicks und [...] dem größeren Horizont, der Utopie, die uns für die Zukunft öffnet, die uns als letzter Grund an sich zieht« (EG 222). Die Zeit, in den Dimensionen von gestern, heute und morgen, »ist der Bote Gottes« (EG 171).

Aber die Anziehungskraft des Evangeliums ist kein Automatismus (ex opere operato). Auch die dem Evangelium innewohnende Attraktivität verlangt für ihre Weitergabe »eine positive Sprache«, [...], die »nicht bei der Klage, beim Gejammer, bei der Kritik oder bei Gewissensbissen« (EG 159, vgl. 157) stehen bleibt. Das Wesen des Christentums ist Jesus Christus: »Es kann keine wahre Evangelisierung geben ohne eindeutige Verkündigung, dass Jesus der Herr ist« (EG 110) in der Liebe (vgl. EG 164). Für die zentrale Stellung des Kerygmas

ist wichtig: »Nähe, Bereitschaft zum Dialog, Geduld, herzliches Entgegenkommen, das nicht verurteilt« (EG 165). Und schließlich: »besitzt [das Kerygma] einen unausweichlich sozialen Inhalt: Im Mittelpunkt des Evangeliums selbst stehen das Gemeinschaftsleben und die Verpflichtung gegenüber den anderen« (EG 177, vgl. 179, vgl. 258) in den konkreten Konflikten der Welt. »Die wahre christliche Hoffnung, die das eschatologische Reich sucht, erzeugt immer Geschichte« (EG 183) und führt immer zu Konflikten. Die Frohe Botschaft des Auferstandenen heißt »shalom: Der Friede ist möglich, weil der Herr die Welt und ihre beständige Konfliktgeladenheit überwunden hat« (Kol 1,20, 229 EG). Zwischen dem Wort Gottes, das die Kirche verkündet, und dem Wort Gottes, das unter und in den Armen Fleisch geworden ist, besteht eine reziproke Anziehungskraft.

4 Inkulturation

Das Christentum »würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht« (EG 117), würde es der These von einer christlichen Leitkultur nachgeben. Franziskus träumt nicht nur von einer Kirche der offenen Türen, an denen sie auf die versehrte Menschheit wartet, sondern von einer Kirche, die der versehrten Menschheit an den Peripherien (EG 20) dialogisch entgegenght (EG 165). Inkulturation ist ein Synonym für das »Zugehen auf die Anderen«, bei denen die Kirche neue Sprachen, »die Erneuerung der Ausdrucksformen« (EG 41) und die Einfachheit des Ausdrucks lernen kann. »Die Einfachheit hat etwas mit der verwendeten Sprache zu tun. [...] Wenn man sich an die Sprache der anderen anpassen will, um sie mit dem Wort Gottes zu erreichen, muss man viel zuhören, das Leben der Leute teilen und ihm gerne Aufmerksamkeit widmen« (EG 158). Die Rezeption anderer Kulturen in der Kirche »bildet ein Werkzeug des Geistes, um die Welt zu erleuchten und zu erneuern« (EG 132).

Kulturen sind Lebensprojekte mit Spreu und Weizen. Darum »identifiziert sich die offenbarte Botschaft mit keiner von ihnen und besitzt einen transkulturellen Inhalt« (EG 117). Es ist daher darauf zu verzichten, »mit dem Angebot des Evangeliums eine bestimmte Kulturform durchsetzen zu wollen« (EG 117). Die Prozesse der Inkulturation veranlassen uns, zwischen normativen, paradigmatischen und konventionellen Elementen im Ausdruck des Glaubens zu unterscheiden (vgl. EG 32, 41, 43). Der *sensus fidei* bzw. *fideliium* – Franziskus spricht vom »Spürsinn« der Herde (EG 31) und vom »Instinkt des Glaubens« (EG 119) – »hilft, das zu unterscheiden, was wirklich von Gott kommt« (EG 119, vgl. 198), von dem, was kulturelle Ausdrucksweise (vgl. EG 118; Genderfragen) bzw. menschliche Norm ist (vgl. EG 68-70). Inkulturation ist der Weg, um die Katholizität der Kirche in der pfingstlichen Vielfalt der Kulturen zu verwirklichen. Sie ist der Weg, um mit der Menschheit ins Gespräch zu kommen: »In den verschiedenen Völkern, die die Gabe Gottes entsprechend ihrer eigenen Kultur erfahren, drückt die Kirche ihre authentische Katholizität aus und zeigt die ›Schönheit dieses vielseitigen Gesichtes« (GS 40, EG 116).

Inkulturation ist die Voraussetzung dafür, pfingstlicher Sprachwirklichkeit in der Welt dialogisch gerecht zu werden. Im pastoralen Dialog geht es um einen »partizipativen Prozess«. Er sieht »Mitspracheregulungen sowie andere Formen des pastoralen Dialogs« (EG 31) innerhalb der Kirche vor, hat aber auch den Dialog

4 Predigt von Papst BENEDIKT XVI. in der Eucharistiefeyer zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007, in: *Aparecida 2007* – Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche Nr. 41, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2007, 312ff.
5 http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/august/documents/papa-francesco_20130828_giovani-piacenza-bobbio_ge.html

mit der Menschheit (vgl. EG 31) und mit den Kulturen angesichts ihrer Tendenzen von Ausgrenzung und Gewalt (vgl. EG 74) im Blick. Franziskus verweist auf drei besondere Bereiche pastoraler Präsenz: »im Dialog mit den Staaten, im Dialog mit der Gesellschaft – der den Dialog mit den Kulturen und den Wissenschaften einschließt – und im Dialog mit anderen Glaubenden, die nicht zur katholischen Kirche gehören« (EG 238). Gesprächspartner in diesem Dialog sind die einfachen Menschen, die bereit sind zu einem neuen Sozialvertrag (vgl. EG 239). Dieser Dialog erfordert »eine tiefe soziale Demut« (EG 240), weil nicht mehr zwischen »höheren« und »weniger hohen« Kulturen unterschieden werden darf, sondern allen auf Augenhöhe begegnet werden soll.

5 Wermutstropfen

Der vorwärtsdrängende Papst wird nicht alle verschütteten Wege freilegen können, die zur Erneuerung der Kirche notwendig wären. Bei notwendigem Mentalitätswechsel und Ängsten vor Machtverlust kann er auf harten Granit stoßen. Die Erneuerung kommt nicht nur durch das Auswechseln von Personen zustande. *Evangelii gaudium* äußert sich zu vielen Knoten nicht, die sich im Laufe der Jahrhunderte in der Kehle der Kirche gebildet haben. Vom klimatischen Neubeginn mit Papst Franziskus zu Strukturreformen ist noch ein weiter Weg. Das Geröll ungeklärter Verhältnisse, die Erblast eingefleischter Strukturen und verzagte, durch Kontrollmechanismen eingeschüchterte Hirten verhindern oft missionarisches Fortkommen und pastorale Bekehrung. Die pastoralen Bedürfnisse von heute fordern die sakramentalen Strukturen der Kirche heraus, deren Menschenbild oft von paradisischen Idealvorstellungen geprägt ist. Franziskus erhebt sanften Protest dagegen, wenn er im Hinblick auf den Kommunionempfang schreibt: »Die Eucharistie ist, obwohl sie die Fülle des

sakramentalen Lebens darstellt, nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern [...] eine Nahrung für die Schwachen. Diese Überzeugungen haben auch pastorale Konsequenzen, und wir sind berufen, sie mit Besonnenheit und Wagemut in Betracht zu ziehen. Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer. Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben« (EG 47).

Die Diskussion um die Zulassung zur Kommunion von geschiedenen Ehepartnern ist nur ein Teil des Problems. Vergessen scheinen in der kirchlichen Öffentlichkeit und auch in *Evangelii gaudium* all die priesterlosen Gemeinden ohne Eucharistie, zu denen das Schlussdokument von Aparecida (2007) immerhin noch sagte: »Wenn wir bedenken, dass die Eucharistie das Konstitutiv der Kirche ist, sind wir um die vielen tausend Gemeinden besorgt, die über lange Zeit die sonntägliche Eucharistiefeyer entbehren müssen« (Dap 100e). In Brasilien sind es mehr als 70%. Da geht selbst das Kirchenrecht noch weiter, das in seinem letzten Paragraphen und in einer *causa menor* daran erinnert, dass in der Kirche das Seelenheil immer das oberste Gesetz sein muss (Can. 1752). Die Verweigerung der Eucharistie an Gemeinden, die sich nicht gerade in einem Stadtzentrum befinden, weil es keinen Priester gibt, der sie in ihren Lebensgemeinschaften aufsuchen könnte, ist eine Gewissensfrage für die Kirche. Der außersakramentale Heilsweg, auf den die Mehrheit lateinamerikanischer Katholiken verwiesen wird, ist pastorales Flickwerk und stellt das gegenwärtige Verständnis der sakramentalen Grundstruktur der Kirche in Frage.

»Eine Kirche im Aufbruch ist eine Kirche mit offenen Türen« (EG 46, vgl. 27), sagt uns Papst Franziskus, und doch erinnert uns manches Zaudern an den aus Kafkas Erzählung »Vor dem Gesetz« bekannten Türhüter, der, nach der Stunde der Öffnung gefragt, monoton antwortet: »Jetzt

aber nicht«. Die Präsenz dieses Türhüters in der Funktion eines Textrevisors von *Evangelii gaudium* ist leicht erkennbar, vor allem, wenn das Dokument vom priesterlichen Amt und von der Diakonie der Frau spricht (vgl. EG 104).

In einer immer noch von patriarchalen Strukturen geprägten Klassengesellschaft steht die These von der gleichen Würde zwischen Männern und Frauen, die aber das nur Männern vorbehaltene sakramentale Priesteramt nicht zur Diskussion stellt, von vornherein unter Ideologieverdacht. Darf man das sakramentale Priestertum auf eine quasi arbeitsteilige Funktionsebene herabstufen, um die behauptete gleiche Würde von Mann und Frau zu retten (vgl. EG 104)? Wenn man die »große« Christenwürde an der Geburt, hier also an der Taufe, festzumachen versucht, reproduziert man da nicht, historisch und gesellschaftlich verspätet, das höfische Modell einer Feudalgesellschaft, in der die Geburt als Mann oder Frau, als Herr oder Knecht über den Rest der Lebenschancen entschieden hat?

In vielen Fragen stößt der Papst an die Grenzen des Spielraums seiner professionellen Freiheit. Franziskus wird darauf achten müssen, dass der innovatorische Duktus seiner freien Rede nicht in den Kontinuitätsneurosen kurialer Türhüter abgewürgt wird. Zum Beispiel kann nahezu mit Sicherheit gesagt werden, dass ein Text, der von Ausdrucksformen anderer Religionen sagt, dass sie »nicht die Bedeutung und die Wirksamkeit der von Christus eingesetzten Sakramente« (EG 254) haben, nicht aus der Feder von Franziskus stammt. Hier hat sich die Internationale Theologenkommission selbstreferentiell eingebracht, wobei es viel mehr Gewicht gehabt hätte, *Gaudium et spes* mit seiner weltkirchlichen Autorität zu zitieren als eben diese postkonziliare Theologenkommission (GS 22,5; vgl. EG, Fußnote 199, 200).

Bei seinen Aufbrüchen müssen wir Papst Franziskus durch kritische Solidarität

stützen und an seinen eigenen Wagemut erinnern: »Wagen wir ein wenig mehr, die Initiative zu ergreifen!« (EG 24). Voraussetzung für die Freude des Evangeliums ist, dass es von einer barmherzigen und angstfreien Kirche verkündet wird. Barmherzigkeit ist die dem Bösen gesetzte Grenze, welche die angstfreie Kirche grenzenlos sein lässt. Diese Kirche hat Franziskus wohl vor Augen, wenn er uns einlädt mit ihm »die ›Mystik‹ zu entdecken [...], die darin liegt, zusammen zu leben, uns unter die anderen zu mischen, einander zu begegnen, uns in den Armen zu halten, uns anzulehnen, teilzuhaben an dieser etwas chaotischen Menge, die sich in eine wahre Erfahrung von Geschwisterlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, in eine heilige Wallfahrt« (EG 87). ◆

Vom Autor eingesehene

Übersetzung aus dem Portugiesischen:

Norbert Arntz, Kleve

The Concept of ›Poor‹ in *Evangelii gaudium*

by Joseph Loic Mben SJ

Introduction

The peculiar feature of Pope Francis' pontificate is his emphasis on the poor or poverty. This »preferential option« has been discernable through some events or decisions. Pope Francis decided to stay at the Casa Santa Martha instead of the apostolic palace. He has accepted the gift of a 30-year old utility car. He celebrated Holy Thursday 2013 in a Juvenile Correction Center, and washed the feet of

twelve inmates among which two Muslim girls. During his trip in Brazil he visited a favela -slum- in Rio de Janeiro. He kissed a disfigured man in St Peter's Square in Rome. These examples could be multiplied ad infinitum. We could even go back to his time as the archbishop of Buenos Aires to see how this commitment for the poor was expressed.

In this essay, I intend to look at how the notion or the concept of poor is used and expressed in the apostolic exhortation *Evangelii gaudium*. I am interested at two things. First, I want to see if there is a consistency in the use of the word ›poor‹ in Francis' thought. Second, I want to see whether the poor are agent and actors the pope's thought. I have deliberately kept the notion of poverty out of the scope of this essay.

1 The Use of Poor in *Evangelii gaudium*

The apostolic exhortation *Evangelii gaudium* (EG) was released on November 24, 2013 on the solemnity of Christ the King of the Universe. It is devoted to the proclamation of the Gospel in today's world. The document has 288 numbered paragraphs divided in six parts. The first part (nn. 1-18), which is introductory, sets the tone by situating the reality of evangelizing in the present day church. Then Chapter one follows (nn. 19-49), and is dedicated to the Church's missionary transformation. Chapter 2 (nn. 50-109) points out some challenges raised by the Church's communal commitment from the outside society as well as from within the Church. The next chapter (nn. 110-175) focuses on the proclamation of the Gospel. A special attention is devoted to the homily. Chapter four (nn. 175-258) weighs in the social aspect of evangelization. Four dimensions are considered: social commitment as a consequence of the profession of faith, the place of the poor in society, the common good and social peace, and social

dialogue. The last chapter (nn. 259-288) speaks of spirit-filled evangelizers. It is a call for renewal with a focus on Mary, »mother of evangelization.«

The word ›poor‹ appears in 43 numbered paragraphs, and is mentioned with its derivatives at least seventy-nine (79) times. In addition, it appears in every part of EG, although most of it is located in chapter four where the word and its derivative is mentioned fifty (50) times in twenty-two (22) numbered paragraphs. At first glance, one can notice that the word ›poor‹ is foremost for the pope a social, political and economic reality. In the next section, I will try to show what meanings are associated with this notion.

2 The Meaning of ›Poor‹ in EG

The use of the word ›poor‹ by Francis is very fluid. The word is used in various situations. In general, it refers to individuals (see nn. 2, 48, 57-58, 123, 125 ...). Francis uses it for social groups such as families, communities or nations (nn. 59-60, 190, 197), and even places (n. 76). It is tied though rarely to behavior (nn. 191, 288) or just as a qualifier (nn. 156, 188). With regard to behavior, it has always a negative connotation. As persons, the poor are understood as a broad category (n. 21, 97) that encompasses all those who are marginalized, oppressed, exploited, deprived and/or experiencing hardship. There are also meanings such as the identification of the poor as a socio-economic group such as the homeless for instance (n. 189, 202, 211-212), or with women who are »doubly« poor (n. 212). This fluid use of the notion is not anecdotal. Whether the poor is a single individual or a community, influences the understanding and ways of tackling the issue of poverty. It demonstrates that Francis does not have a simplistic view of the poor, which are multi-faceted. Poverty affects groups or places in different ways as the case of women demonstrates it.

Francis' perception of the poor is deeply religious, and takes its roots in a theological vision inspired by Revelation. Christ himself was born in a manger and became poor (nn. 186, 197-198; 2 Cor 8:9). Furthermore, Jesus' praxis demonstrates his closeness with poor people (n. 186). He even identifies with them (n. 209). The latter are at the heart of his mission and the privileged recipients of his predication (nn. 48, 197). They hold a special place in the heart of God who hears their cry (nn. 187, 197), and is attentive to their demands. As Francis puts it: »Jesus' whole life, his way of dealing with the poor, his actions, his integrity, his simple daily acts of generosity, and finally his complete self-giving, is precious and reveals the mystery of his divine life (n.265).« This theological vision informs the reflection and praxis of the community at two levels: in the large society and within the Church.

In the large society, special attention must be paid to the issue of justice. One must work to eliminate structural causes of poverty and promote the liberation and integral development of the poor (nn. 188-189, 199). The virtue of solidarity plays a critical role in this project. Solidarity puts community and the dignity of life over the appropriation of goods by a few (n. 188). Solidarity is a spontaneous reaction initiated by »those who recognize that the social function of property and the universal destination of goods which come before private property« (n. 189; Mt 25). The dignity of the person and the pursuit of the common good should be at the heart of any good economic system (n. 203). For this reason, Francis rejects the theory of the invisible hand that is supposed to guide financial markets and the economy (n. 204). The recent economic downturn (2008) has exposed the abuses of banks and multinational corporations interested mainly in making profit through reckless speculation. In addition, if governments such as the U. S. had not intervened through financial bailouts and stimulus packages, the financial sphere would have eventually

collapsed. This undermines the credibility of the invisible hand theory. However, to those who could level charges of communist ideology and anti-capitalist rhetoric against him, Francis rejects irresponsible populism and welfare mentality. This would only make the poor to remain assisted and not in charge of their destiny. The critical word here is »growth.« Economic growth has to be paralleled with growth in justice (n. 204). Growth in social justice requires »decisions, programmes, mechanisms and processes specifically geared to a better distribution of income, the creation of sources of employment and an integral promotion of the poor« (n. 204). This is why Francis rejects an »absolute autonomy« of financial markets. Unless a durable and viable solution is found to the problems of the poor, no sound answer to the problems of the world will emerge, since inequality is at the roots of social ills (n. 202). There cannot be real peace without social justice. A social system that silences or merely appeases the poor to the benefit of the more affluent is not peaceful (n. 218), rather it fosters the domination and exploitation of one group on the other. Deep inside, lies the vision of an inclusive society where everyone –the poor alike- finds a place for themselves (n. 236). Underneath, there is a critique of a society that only gives room to the fittest, smartest, successful, and the most efficient at the expense of the slow, the weak and less talented (n. 209).

The theological vision impacts also the church. Jesus' praxis is the foundation for the »preferential option for the poor« (nn. 198-200). This option, implicit in our faith, calls each Christian to share Jesus' concern for the poor. »There is an inseparable bond between our faith and the poor« (n. 48). Without this option for the poor, the Gospel runs the risk to be reduced to mere words or being submerged by other types of message in this world of high information (n. 199). The poor should be the first target of Church's mission (n. 48). The Gospel summons us to act justly and show mercy to the

poor (n. 194). This is why even in apostolic times, the key criterion of authenticity was to never forget the poor (n. 195); this commitment for the poor helps the Church not to lose focus on her mission (n. 97). Concretely this commitment for the poor should be manifest in »privileged and preferential religious care« (n. 200). Francis regrets the lack of pastoral and spiritual care for the poor in many Christian communities (nn. 70, 200). There is a danger for a church community to »break down« if she does not cooperate in helping improving poor people's condition. That community will slip »into a spiritual worldliness camouflaged by religious practices, unproductive meetings and empty talk« (n. 207). Francis favors action over mere words, but this action has to be discerned. The Church is called to be sensitive the new forms of precariousness to be able to respond appropriately (n. 210). He cites among these »new forms« the homeless, the addicted, the refugees, indigenous people, elderly, (forced) migrants and people exploited through human trafficking.

3 On the Agency of Poor People

Does the pope see the poor as active or passive people? This is not a rhetorical question. If the poor are perceived as passive, the tendency is not to integrate them in the design of solutions supposed to liberate them. They are mere recipients of other people's generosity. They are not expected to take any initiative, and just have to wait. This could lead to infantilizing attitude. Such people will always rely on the actions of others. This recalls the structural adjustment plans, which were imposed on African countries without consulting the civil society or the local people to whom they were supposed to benefit. Plans were designed from Washington D. C. in the International Monetary Fund and in the World Bank on how to help these countries to develop themselves. The results were obvious: apart from two coun-

tries, these plans failed in all the other ones. It is important to respect people by associating them in designing possible solutions to their problems. They may not fully grasp all the intricacies, but they have a sense of what is good for them and what their priorities are.

To come back to Francis' apostolic exhortation, there is no easy answer to the question. On the one hand, poor people appear to exercise some level of agency, and on the other hand, they should rely on other people's sense of justice and generosity. At the religious level, Francis recognizes the creativity of ordinary people. Not only poor people are well disposed toward faith (n. 200), for they show an incredible thirst for God, which makes them capable of heroism and great sacrifice (n. 123). Popular piety is an area where the poor demonstrate their creativity. This popular piety is manifest in the culture of the lowly (n. 124). Nonetheless, the pope fails to notice that some forms of popular piety are strategies of coping before hardship, and of resisting oppression. For instance, during charismatic prayers people are free to voice their frustrations and anxieties, or to display behavior that would be perceived as borderline outside the context of prayer.

At the social, economic and political sphere, it is not easy to discern the poor's agency. The society is invited to be attentive to their situation (n. 187), and to show compassion to the poor (n. 54). All this is not achieved without dismantling the social structures responsible of poverty. It is not clear at this level how and what the poor could contribute. The Pope's critique is directed against systems and ways of thinking and operating that benefit some at the expense of many. Namely, those structures are the economy of exclusion, the idolatry of money, and an oppressive financial system, which give preeminence to financial gain over the dignity of the person. There is a need for conversion that will put the human person at the center of economic, financial and social progress. However, it is

not clear who is supposed to carry out this task (Francis seems to be appealing to politicians and the Church at one point). One thing is sure, the poor are not seen as actors at this level. It seems that social oppression disfigures them to the point that they cannot exercise their agency in an informed way. Hearing their cry (nn. 187, 191, 193) seems to be the point of departure of any action. This is one way of acting by taking the poor as the starting point of any initiative. The agency of the poor does not surface probably because of the complexity and diversity of situations. For instance, a person victim of human trafficking has very little room to challenge the system and get out from that ordeal. Furthermore, the pope is well aware that individuals' liberty does not operate in a vacuum. Human beings are not monads; thus, the social context affects the individual. This is a critical insight of Catholic Social Teaching: human beings are social beings. With the progress of social sciences, we know that the social context is determinant in an individual's growth and making. Hence, individuals cannot be abstracted from their social context. Indeed, the poor may be so disempowered due to many factors (illiteracy or poor education, inability to form organizations, financial and material deprivation, inability to analyze their situation and strategize, struggle for daily survival, political oppression), that in fact they may be incapable of exercising any sort of agency to fight against oppression.

No matter the level of poverty and exploitation, the person retains a dignity as the pope acknowledges. He recognizes the dignity of the poor (n. 199). People manage to fight their ways even in dire conditions. The Cameroonian sociologist and theologian Jean-Marc Ela (1936-2008) stresses how oppressed groups like peasants and women organize and strategize before oppressive social forces (Ela 1994). Ela shows how women's investment in the informal sector of economy in Cameroon is a response to their exclusion by the formal economy and

big corporations. In the same way that we recognize the poor's creativity at the religious level, it is important to appreciate how they operate at the economic and political level. It is our ability of reaching out to the poor in the heart of their struggles as church and community, that will allow us to journey with them, and together devise sound strategies to change unjust social structures and to empower them at the same time.

4 Conclusion

The word ›poor‹ is polysemic word in the mouth of Pope Francis that can signify the oppressed, marginalized, exploited, excluded and all those who suffer. That notion is key in his apostolic exhortation EG, and appears throughout. One sure thing is that Francis does not have a romanticized or spiritualized idea of poverty. His vision is that of a believer not a social activist. The foundation is theological. Jesus is presented as a paradigm and an inspiration on how to relate to the poor. The poor are at the heart of his ministry and he identifies with them. This theological vision influences the social realm and the church. Society must make room for the poor and dismantle unjust structures that prevent the full expression of the poor. The economic sector receives a special attention, because the logic of material gain eclipses the inalienable dignity of the person. Likewise, the church needs to pay attention to the poor, if she wants to remain consistent with Christ's praxis and teaching. The other point I looked at was the issue of the poor's agency. If it is obvious in the religious sphere, it is not in the social and political realm. It does not seem to be considered or even part of the Pope's perspective. Two things need to be noted. First, the diversity and complexity of situations might render this notion irrelevant in some cases. Second, human beings are social beings and are not isolated individuals; an individual cannot be understood outside of their social, political

and economical context. Hence, the context can remove any kind of social agency from the individual by disempowering him or her. Nonetheless, the poor still retain some capacity to fight. Marginalized groups invent strategies in order to survive in a hostile environment. ♦

Bibliography

ELA, Jean-Marc,
 Afrique l'irruption des pauvres:
 Société contre Ingérence, Pouvoir et
 Argent, Paris: Editions l'Harmattan, 1994.
 FRANCIS (POPE),
 Apostolic Exhortation »On the Procla-
 mation of the Gospel in Today's World«,
Evangelii gaudium, 24 November 2013.
http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.html
 [accessed March 21, 2014].

Evangelii gaudium – Reflections from Asia

by Felix Wilfred

The fresh air Pope Francis has brought into the Church blows also through his apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, a follow-up to the Synod of Bishops held in October 2012. Used to reading the heavy and circuitous pontifical documents, I could not but be struck by Pope Francis' simple and direct language – a reflection of his own person and style. For a number of reasons, *Evangelii gaudium* is finding grand welcome among Asians, sign of which is that within two weeks 25 000

translated copies of this document were sold out in South Korea. Also non-Christian South Koreans read it as a means of getting to know more about the Church and the pope as they look forward to his visit in the country in August, 2014.¹ Critically thinking Christians in India who rarely bothered about papal document in the past are quoting from *Evangelii gaudium*. The resonance among Asians is due to the spirit of this document, its style and orientation, and the way it addresses questions and issues that are vital for the life and mission of the Asian Churches. The document seems to embody some of the key-themes that will characterize the pontificate of Pope Francis, and it augurs well for the Asian Churches.

I have hardly found documents of bishops' conferences being quoted in papal writings, and was overjoyed to see a statement of Catholic Bishops' Conference of India cited when the pope speaks of inter-religious dialogue; Brazilian Bishops' conference when he speaks of poor and poverty; and the Bishops' Conference of the Philippines, when speaking of environmental issues. There are references also to the U.S. and other bishops' conferences. In this way, it seems to me that Pope Francis is giving concrete expression to the truth that the universal Church is made up of local Churches whose voices need to be listened to. He is probably bringing to a close the discussion on the relationship of the local church and the universal Church in the interpretation of Vatican II which has been for some years now a hot point of debate. It would seem that the pope is questioning the claim that »the universal Church is ontologically and temporally prior to the local church«. ² The position of Pope Francis seems to be that both local Church and universal Church exist simultaneously and there is no question of speaking about priority. In this way, pope stems the trend of bringing back the Roman centralism quite contrary to the spirit and teachings of Vatican II. Confirmation of this is the fact that he presented himself right from the time of his

election as the Bishop of Rome. The pope is leading us back to the experience of the early Church and its communion of Churches.

There is also a subtext to the document. The pope wants to liberate the Church from its self-absorption and self-referential narcissism on which he has often commented quite sharply. It is at the root of the exaggerated importance given to the defense of orthodoxy even when that goes against human dignity and basic human rights. Pope Francis wants the Church to take its gaze from its institutions, structures, maintenance and bureaucracy, and direct it to the larger world and its issues. No wonder that the manner he communicates makes Christian faith not so much a matter of doctrinal purity, but a crucial and challenging issue of right praxis in the midst of conflicts, contradictions and ambiguities that real life and human history present. »I prefer a Church«, says the pope, »which is bruised, hurting and dirty because it has been out on the streets, rather than a Church which is unhealthy from being confined and from clinging on to its own security. ...More than by fear of going astray, my hope is that we will be moved by the fear of remaining shut up within structures which give us a false sense of security...« (no. 49). This shift from self to the world, from doctrine to praxis, creates the right environment and mood to speak of evangelization.

The reliving and re-formulation of God's love and solidarity with the poor by the Church was epitomized in the axiom »option for the poor«. It found ardent elaboration in the Latin American assemblies of Medellín and Puebla. Option for the poor was an inspiration for the involvement of Christians all over the world for the cause of justice and defense of human rights. It meant also a challenge to powers that oppressed the poor and marginalized them. But option for the poor, due to various developments in the Church, was circumvented in the past decades and its force was tempered especially by the anti-liberation trend that

was gaining momentum among many right wing catholic groups and movements. Such a development was a threat to the thinking of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) which had declared already in its very first general assembly in Taipei (1974) the importance of dialogue with the poor, along with dialogue with cultures and religions. Fortunately, we hear a forceful reaffirmation of the option for the poor in the words of Pope Francis. »I want a Church which is poor and for the poor« (no. 198). He could not be more clear than this. He goes even further to consider the poor not simply object of evangelization, but as those who could evangelize us (*ibid.*).

The pope's position is extremely clear and emphatic also when he relates the poor and the Gospel. One could hear the echo of Jesus' beatitudes when Francis tells us, »The new evangelization is to acknowledge the saving power in their [the poor] lives and to put them at the centre of the Church's pilgrim way. We are called to find Christ in them, to lend our voices to their causes, but also to be their friends, to listen to them, to speak for them and to embrace the mysterious wisdom which God wishes to share with us through them«. For me, this is one of most inspiring and challenging passages of *Evangelii gaudium*. Asian Christians when they hear these words cannot but be inspired for the work of evangelization.

Pope Francis introduces a caveat, namely the option for the poor is not to be identified with a series of activities in their favour. He sees the poor through the theological lens as the addressee and beneficiaries of the Kingdom of God. The poor have their own dignity and

1 Pope Benedict could not make any visit to Asia during his pontificate when he made 24 journeys outside Italy, including two to Latin America and two to Africa. Hence a new papal visit to Asia has evoked much attention in the continent.

2 This is what the Congregation for Doctrine of Faith said in its document in 1992: *Some Aspects of the Church Understood as Communion*. Text in: *Origins* 22 (June 25, 1992) 108-12, p. 109.

they are to be loved and appreciated »in their goodness, in their experience of life, in their culture, and in their ways of living« (no. 199). We serve the poor not simply because they are indigent, but because »he or she is beautiful above and beyond mere appearances« (ibid.). Here is precisely the difference, according to the pope, between authentic understandings of the option for the poor and all kinds of ideologies that take advantage of a rhetoric on the poor to serve their own interests.

Asia has become an open field for the free play of market and liberal economy. It has spawned numerous forms of inequality. A point of great strength in this document is its clear stand on economy and its trenchantly critical denunciation of the capitalist system fuelled by the spirit of competition which continues to create inequalities of all kinds. The document uses strongest words to censure this system. Pope says that the capitalist economic system is murderous. »Just as the commandment ›Thou shall not kill‹ sets a clear limit in order to safeguard the value of human life, today we also have to say ›thou shalt not‹ to an economy of exclusion and inequality. Such an economy kills. How can it be that it is not a news item when an elderly homeless person dies of exposure, but it is news when the stock market loses tow points?« (No. 53). The pope is also critical of the »trickle-down« theory that assumes that increase of wealth will slowly come to benefit the poor and bring about justice. The pope knows from his own down to earth experience in Latin America that our world is full of inequalities of traditional and modern extraction. The current economic system reinforces those inequalities and makes them most oppressive; it is a damnation to the poor and offers them no hope. No wonder that such plain speaking by the pope has provoked negative criticism from libertarian Catholics, especially in the U.S (Samuel Gregg, Marian Tupy, Robert Sirico and others) who try to reconcile the social teachings of the Church with the free market and its philosophy.³

It is only normal that, given the style of exercising his papal ministry, pope Francis gives due importance to dialogue. In fact, he sees life and Christian existence as a journey and pilgrimage - imageries so close to Asian way of life and thought. It is a journey in which Church keeps dialoguing with many partners. He identifies three major areas of dialogue for the Church – dialogue with the state, with the society and with peoples of other religious traditions. All these three forms are of extremely important for the Asian Churches. For example, the conflict and struggles the Churches undergo, the situation of being a minority and the question of religious freedom make dialogue with the state and political forces of paramount importance in Asian countries. The document speaks of social dialogue necessary today for building peace, and about ecumenical dialogue among Christians.

Obviously, dialogue with peoples of other faiths assumes great importance in Asia in the context of its rich religious pluralism. Hence there is a lot of expectation from the document. But then many Asians would feel a certain disappointment about the paragraphs dealing with inter-religious dialogue. The pope turns concrete only when speaking of Islam and refers to the faith-convictions of its adherents. We do not find such concreteness towards other religions. Surprisingly there is even no mention of Hinduism, Buddhism, Daoism, or of primeval religious traditions. The pope expresses the importance of inter-religious dialogue but the treatment of the question lacks depth. Pope probably reflects the Western general mood of interest for Islam because of the social and political questions it presents, especially with its increasing presence in the traditional Christian countries. There is also probably a dearth of interest in other world-religions in the context of the Roman curia, may be due to lack of sufficient knowledge about them. They remain somewhat exotic for many Westerners and far removed from their day to day religious experience. Moreover, coming from

the Latin American continent, the pope is not sufficiently exposed to the experiences of other religious traditions. All other religions, except Islam, become simply »non-Christian religions« without forms and names.

Further, the interreligious dialogue is seen more from a pragmatic point of peace and harmony. We would expect greater theological depth here relating these religious traditions to God and God's revelation and economy of salvation. The question is not really gone into. In no. 254 we hear only a faint echo of more robust recognition of this in some of the earlier Roman documents such as *Redemptoris Missio* in which Pope John Paul II spoke of the presence and activity of the spirit not only in individuals but also in »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.«⁴ In short, while what Pope Francis has to say about the poor and poverty finds immediate resonance with Asian Christians, they would find the scant treatment of what for them is of an equally important concern, namely interreligious dialogue, as a serious limitation of this document.

To conclude, on the whole, the tenor of this document dealing with the issue of evangelization is something very encouraging, and the way it addresses issues directly without too much doctrinaire preoccupations makes it an inspiration for the Asian peoples as well as for global Christianity. The optimism and hope the document exudes are very welcome in Asia and is bound to touch the hearts and minds of Asian Christians. Asian theologians would find vindicated their position on evangelization.

Unfortunately, for too long, even in this post-colonial period, under different pontificates Asians were given an understanding of mission which was conditioned by the colonial times as for example when mission was viewed as an activity of the Church among the people who live in the under-

developed countries and once colonized by the European powers. For the first time we hear an unambiguous and non-territorial understanding of mission. Evangelization in the way *Evangelii Gaudium* presents has no centre and no periphery. Its centre is everywhere and its periphery is nowhere. In other words, it is a mission from anywhere to everywhere and in every continent and indeed by the entire people of God wherever they be. Reading the document, there is a sense of relief that Asians are not tied to a narrow and territorially defined Roman conception of mission with which they could not reconcile themselves. Even *Ecclesia in Asia* for example gave the impression of a mission being imposed on the Asians, and they were told what they should do. It stated, »just as with the first millennium the cross was planted on the soil of Europe and in the second on that of the Americas and Africa, we can pray that in the Third Christian millennium a great harvest of faith will be reaped in this vast and vital continent«⁵ Here Asia is viewed simply as a field of Christian harvest, totally de-historicized and de-contextualized. No wonder this statement became object of controversy among nationalists and peoples of other religious traditions in Asia who suspected about still lingering Christian ambitions of religious domination.⁶ *Evangelii Gaudium* appears to be a document on evangelization that allows Asians themselves to be active agents contextually involved in the work of evangelization which is focused on the Good News to the poor. Such an approach to evangelization brings joy to Asians as it lets them appropriate faith and communicate it in the Asian way and get rooted in the soil. ♦

3 See for example the critique of Samuel GEIGG in: *National Review online*, Nov. 26, 2013

4 *Redemptoris missio*, no. 28.

5 *Ecclesia in Asia* no. 1.

6 Cf. ARUN SHOURIE, *Harvesting our Souls. Missionaries, Their Design, Their Claims*, Delhi 2006.

Auf dem Weg zu einer pastoralen und missionarischen »Konversion«

Überlegungen zu *Evangelii gaudium*¹

von Mariano Delgado

Bei der »Brandrede«, die Jorge Mario Bergoglio am 9. März 2013 in einer der Kardinalskongregationen zur Vorbereitung des Konklave hielt,² sprach er unter Bezug auf Paul VI. von der Notwendigkeit, die »süße, tröstende Freude der Evangelisierung« wiederzugewinnen, zu der Jesus Christus selbst, »uns von innen her« antreibt. Dazu sei auch die Wiedergewinnung der parrhesia, der prophetischen Redefreiheit innerhalb der Kirche nötig, ebenso der Wille, aus sich selbst herauszugehen – bis an die Grenzen der menschlichen Existenz: »die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends«. In sich selbst verschlossen zu bleiben, das wäre kirchlicher und theologischer »Narzissmus«, oder eine »mondäne Kirche, die in sich, von sich und für sich lebt«, in der »die einen die anderen beweihräuchern«. Bergoglio erinnerte an das Wort Jesu in der Offenbarung, »dass er vor der Tür steht und anklopft« (Offb 3,20). Und er kommentierte das so: »In dem Bibeltext geht es offensichtlich darum, dass er von außen klopft, um hereinzukommen. Aber ich denke an die Male, wenn Jesus von innen klopft, damit wir ihn herauskommen lassen. Die egozentrische Kirche beansprucht Jesus für sich drinnen und lässt ihn

nicht nach außen treten«. Anschliessend skizzierte Bergoglio das Profil des neuen Papstes: Es soll ein Mann sein, »der aus der Betrachtung Jesu Christi und aus der Anbetung Jesu Christi der Kirche hilft, an die existenziellen Enden der Erde zu gehen, der ihr hilft, die fruchtbare Mutter zu sein, die aus der ›süßen und tröstenden Freude der Evangelisierung‹ lebt.« Mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* rezipiert Papst Franziskus die Ergebnisse der letzten Bischofssynode über »Die Neu-evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens« (Oktober 2012) und entfaltet zugleich ausführlich den Grundgedanken der oben genannten Brandrede.

Papst Franziskus weiß, dass die Dinge »nicht so bleiben können, wie sie sind«. Daher hat er uns zu einer »pastoralen und missionarischen Neuausrichtung« eingeladen (EG 25). Im Spanischen spricht er von »conversión«, also von von einer inneren Einsicht in die Notwendigkeit einer »Kehre« im Sinne einer »Bekehrung« zum Wesentlichen. Und mit Verweis auf das Dokument von *Aparecida* (2007) fügt er hinzu: »Jetzt dient uns nicht eine ›reine Verwaltungsarbeit‹. Versetzen wir uns in allen

1 Der deutsche Text wird nach der amtlichen Übersetzung in www.vatican.va zitiert. Hin und wieder wird auch auf den spanischen Originaltext aus derselben Quelle verwiesen.

2 Vgl. spanischen Originaltext und deutsche Übersetzung in: <http://blog.radiovaticano.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/>.

3 Zur »samaritanischen Kirche« beim Konzil und im Dokument von *Aparecida* vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Die Spiritualität des Konzilsereignisses*, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg 2013, 405-421.

4 Vgl. JOHANNES VOM KREUZ, *Gesammelte Werke*, 5 Bde. Vollständige Neuübertragung, hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN/Elisabeth HENSE/Elisabeth PEETERS, Freiburg 1995-2000, hier Bd. 3 (Der Geistliche Gesang), S. 226 (CA 36,3).

5 Ebd., Bd. 4 (Aufstieg auf den Berg Karmel), S. 157 (2 S 7,12).

Regionen der Erde in einen ›Zustand permanenter Mission‹.« (EG 25). Die anvisierte Neuausrichtung oder Konversion will vor allem zu einer Evangelisierung in den Fußspuren Jesu und im Sinne des Konzils führen: d. h. zu einer »samaritanischen Kirche«,³ die sich um die Armen vorrangig kümmert und eher Barmherzigkeit als Kirchenrecht anbietet. Aber sie impliziert auch eine Kirchenreform, die auch beim Papsttum (Ökumene, Kollegialität, Dezentralisierung) nicht Halt machen soll.

1 Einladung zum missionarischen Kirchesein

Das sehr persönlich gehaltene Schreiben (»ich träume«, »ich möchte«, »ich lade ein«, »ich rufe auf«, »ich bitte« usw.) steht eher in der Tradition des »pastoralen Lehramtes«, das Johannes XXIII. und das Konzil initiierten. Es ist einladend, »paränetisch«, reich an Metaphern und Sprachbildern, die im spanischen Original erfrischender als in der deutschen Übersetzung wirken.

Franziskus weiß, dass in Zeiten wie diesen das *Kerygma* (EG 160-168), d. h. der Kern der christlichen Botschaft, so klar und einladend wie möglich dargestellt werden soll und ein neuer Stil der Evangelisierung nötig ist. Er will diesen umreißen und alle einladen, ihn »in allem, was getan wird«, zu übernehmen (EG 18). Der Cantus firmus ist die Rede von der Freude des Vaters, »der nicht will, dass auch nur einer seiner Kleinen verloren geht«, und seinen Sohn als »guten Hirten« in die Welt sendet (EG 237). Die Initiative geht also von Gott aus, der »uns zuerst geliebt« hat (1 Joh 4,19: 12). In der persönlichen »Begegnung« mit der göttlichen Liebe in Jesus Christus liegt »die Quelle der Evangelisierung« (EG 8). Franziskus verweist hier auf ein berühmtes Wort Benedikts XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est* (1), wonach am Anfang des Christseins nicht ein ethischer Entschluss stehe oder eine große Idee, »sondern die

Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit eine entscheidende Richtung gibt« (EG 7). Dies kann heute im Zeitalter der Rede von der sogenannten »abrahamitischen Ökumene« nicht oft genug betont werden: Das Christentum ist keine »Schriftreligion«, sondern eine Religion der Begegnung mit der göttlichen Liebe in Jesus Christus, in dem die »Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes« (Röm 11,33: 11) enthalten sind. Mit einem Wort des spanischen Mystikers Johannes vom Kreuz lädt uns Franziskus zur immerwährenden Entdeckung dieser christologischen Schätze ein: »Dieses Dickicht von Gottes Weisheit und Wissen ist so tief und unendlich, dass ein Mensch, auch wenn er noch so viel davon weiß, immer tiefer eindringen kann« (EG 11). Aber Franziskus zitiert nicht die kritische Pointe des Mystikers: »dass für die heiligen Gelehrten und heiligen Menschen das Allermeiste noch zu sagen und zu verstehen aussteht, wie viele Geheimnisse und Wunder sie auch aufgedeckt oder in diesem Leben verstanden haben«,⁴ und »dass Christus von denen, die sich für seine Freunde halten, sehr wenig gekannt wird«⁵ – womit Johannes vom Kreuz nicht zuletzt an die prunkliebenden, herrischen und in geistlichen Dingen wenig erfahrenen Prälaten, Pfarrer und Beichtväter sowie an die engherzigen, inquisitorischen Theologen seiner Zeit dachte.

Franziskus begründet die missionarische Sendung der Kirche nicht primär mit den sogenannten »Missionsbefehlen«, sondern mit der Erfahrung der Liebe: wer in der Begegnung mit Jesus die zärtliche Liebe Gottes erfahren hat, wird nicht umhin können, an der Verwandlung der Welt im Zeichen dieser Liebe mitzuarbeiten. Ein solches Evangelisierungs- oder Missionsverständnis konvergiert z. B. mit der mystischen Erfahrung der Teresa von Avila (sie wird erstaunlicherweise in *Evangelii gaudium* nicht zitiert!): nachdem sie, wie sie sagte,

die Liebe Jesu »bis ins Knochenmark« gespürt hatte, packte sie eine »riesengroße Sehnsucht, sich ganz für Gott einzusetzen«⁶ und viele andere Menschen auf dem Weg zu Gott zu bringen. Sie möchte sich »am liebsten mitten in die Welt hineinstürzen«,⁷ um sich an der apostolischen Sendung der Kirche aktiv zu beteiligen und zu erzählen, wie gütig und barmherzig der Herr ist. Sie bedauerte sehr, dass sie und ihre Schwestern »weder lehren noch predigen« durften.⁸ Ob wir heute wirklich verstanden haben, dass die Frauen an der Sendung der Kirche nicht weniger als die Männer teilhaben? Franziskus lädt alle Christgläubigen ein, sich an der »Freude des Evangeliums« und der »Revolution der zärtlichen Liebe« zu beteiligen, und ist gewillt, die Rolle der Frauen darin zu stärken. Er betont, dass »die Räume für eine wirksamere weibliche Gegenwart in der Kirche noch erweitert werden« müssen (EG 103). Aber er hält auch fest – vermutlich um gleich am Anfang seines Pontifikats klarzumachen, was nicht zu seinem Kirchentraum gehören kann –, dass das Priestertum »als Zeichen Christi« den Männern vorbehalten ist und eine Zulassung der Frauen dazu »nicht zur Diskussion steht« (EG 104). Gewiss, viele werden sich mit einer solchen apodiktischen Aussage, die – entgegen unserem kulturellen Empfinden – Diskussionsthemen tabuisiert, schwertun; aber sie können an Teresa von Avila denken und müssen nicht verzagen, zumal Franziskus ein beim Papsttum bisher kaum vorhandenes »Problembewusstsein« erkennen lässt.

2 Evangelisierung und Kirchenreform

»Das Zweite Vatikanische Konzil hat die kirchliche Neuausrichtung dargestellt als die Öffnung für eine ständige Reform ihrer selbst aus Treue zu Jesus Christus«, schreibt Franziskus mit Verweis auf das konziliare Prinzip der »dauernden Reform«, das in

Unitatis redintegratio 6 genannt wird. Entsprechend seiner kurzen »Brandrede« im Vorkonklave wünscht sich Franziskus eine Kirche, die wirklich verstanden hat, was das Konzil sagte: dass sie »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) ist, dass sie sich als »der Menschheitsfamilie [...] eingefügt« (GS 3) versteht, und dass sie daher »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art« als »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi« betrachtet; dass sie dabei »das Werk Christi selbst« (GS 1) weiterführen möchte, »der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen« (GS 3). Franziskus ist »eine ›verbeulte‹ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Strassen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschlossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist« (EG 49).

Franziskus träumt von einer kirchlichen Erneuerung, »die fähig ist, *alles zu verwandeln*, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des ›Aufbruchs‹ versetzt und so die positive Antwort all derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet« (EG 27).

Franziskus spricht von der Notwendigkeit, »in einer heilsamen Dezentralisierung voranzuschreiten« (EG 16), die den Bischofskonferenzen und den Ortskirchen mehr

Autonomie ermöglicht. Manches erinnert dabei an Karl Rahners Rede von den »Teilkirchen«, die in »Lehre, Leben und Kult« eigene Wege gehen könnten, solange die grundlegende Kommunion mit Rom gewährleistet sei. Ein Modell dazu wären die orientalisches-katholischen Kirchen. Ebenso heilsam sind die Kritik des »übertriebenen Klerikalismus« (EG 102), der die Laien – »die riesige Mehrheit des Gottesvolkes« (EG 102) – nicht in die Entscheidungen einbezieht (ob dies auch für die Bischofswahl gilt?), und der Wunsch nach Hirten mit »Geruch der Schafe« (EG 24). Und er spricht auch von einer »Neuorientierung des Papsttums« (EG 32) im Sinne von mehr Kollegialität und einer Form der Primatsausübung, die der Ökumene dienlich ist. Franziskus erkennt an, dass man seit der Enzyklika *Ut unum sint* (1995) in dieser Sache wenig vorangekommen sei, und er hält fest: »Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuorientierung zu folgen« (EG 32). Man sieht: die »pastorale oder missionarische Neuorientierung« (EG 25, 27, 30, 32) ist das Wesentliche, und davon hängt alles andere ab. Und das bedeutet auch die Bereitschaft, von jenen kirchlichen Strukturen Abschied zu nehmen, »die eine Dynamik der Evangelisierung beeinträchtigen können« (EG 26). Damit wird die Evangelisierung zum hermeneutischen Prinzip der Kirchenreform.⁹

Wie dies zu verstehen sei, hatte Franziskus in seiner Homilie während der hl. Messe in Santa Marta vom 6. Juli 2013 angedeutet. Er ließ erkennen, dass er seinen Dienst »petrinisch und paulinisch« versteht, dass er also petrinische Einheitsverantwortung mit paulinischer Kühnheit verbinden möchte. Während das Papsttum der letzten Jahrzehnte eher von der petrinischen Einheitsverantwortung und der Sorge um die Wahrung der Kontinuität in den Grundsätzen geprägt war, wäre es an der Zeit, mehr paulinische Kühnheit angesichts der Zeichen der Zeit walten zu lassen, bevor

es zu spät ist. Papst Franziskus erinnerte an Jesu Wort von den neuen Schläuchen, die man für den neuen Wein benötige (Mt 9,17), bevor er auf das Jerusalemer Konzil anspielte: »Im christlichen Leben, wie auch im Leben der Kirche, gibt es vergängliche Strukturen. Es ist erforderlich, dass sie erneuert werden. Die Kirche hat stets auf den Dialog mit den Kulturen Rücksicht genommen« und versuche, sich zu erneuern, um den unterschiedlichen Anforderungen zu genügen, die durch Ort, Zeit und Menschen an sie gestellt werden. Das sei eine Arbeit, »die die Kirche immer gemacht hat, vom ersten Augenblick an. Erinnern wir uns an die erste theologische Auseinandersetzung: muss man, um Christ zu werden, alle religiösen jüdischen Gebote befolgen, oder nicht? Nein, sie haben nein gesagt«. Bereits in den Anfängen habe die Kirche gelehrt, »keine Angst vor der Neuheit des Evangeliums zu haben, keine Angst vor der Erneuerung zu haben, die der Heilige Geist in uns bewirkt, keine Angst vor der Erneuerung der Strukturen zu haben. Die Kirche ist frei. Der Heilige Geist treibt sie an.«¹⁰

3 Messianisch-prophetisches Christentum

Im zweiten und vierten Teil von *Evangelii gaudium* präsentiert uns Franziskus seine Sicht eines »messianisch-prophetischen Christentums«. Einst brachten die spanischen Missionare ein solches

6 TERESA VON AVILA, *Gesammelte Werke*, 9 Bde. Vollständige Neuübertragung, hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN / Elisabeth PEETERS, Freiburg 2001-2013, hier Bd. 4 (Wohnungen der Inneren Burg), 259 (6 M 4,15).

7 Ebd., 270 (6 M 6,3).

8 Ebd., 369 (7 M 4,14).

9 Vgl. dazu DELGADO / SIEVERNICH (Hg.), Die großen Metaphern (wie Anm. 3).

10 Vgl. die deutsche Übersetzung von Auszügen aus der Predigt in: L'Osservatore Romano vom 7. Juli 2013: <http://www.osservatoreromano.va/dt>

Christentum in die Neue Welt, wenn auch in zerbrechlichen Gefäßen. So z. B. als im Advent des Jahres 1511 angesichts der Ausbeutung der Indianer der Dominikaner Antón Montesino an seine christlichen Landsleute in Santo Domingo die entscheidenden Fragen richtete: »Sind sie etwa keine Menschen? [...] Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? [...] Wie könnt ihr in einen so tiefen, so bleiernen Schlaf versunken sein?«¹¹ Heute bringt der Papst »vom Ende der Welt« ein solches Christentum nach Rom. Sein vielfältiges »Nein« (Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung; EG 53-54; Nein zur neuen Vergötterung des Geldes: EG 55-56; Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen: EG 57-58; Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt: EG 59-60) steht in der Tradition der katholischen Soziallehre der letzten Päpste – einschließlich des Wortes des Johannes Chrysostomus, mit dem Franziskus die Finanzexperten und die Regierenden der verschiedenen Länder wachzurütteln versucht: »Die eigenen Güter nicht mit den Armen zu teilen bedeutet, diese zu bestehlen und ihnen das Leben zu entziehen. Die Güter, die wir besitzen, gehören nicht uns, sondern ihnen« (EG 58). Zum messianisch-prophetischen Christentum gehört auch ein anderes »Nein«, das an die Boten des Evangeliums gerichtet ist: Nein zur egoistischen Trägheit (EG 81-83), zum sterilen Pessimismus der »Unglückspropheten« (EG 84-86), zur spirituellen Weltlichkeit (EG 93-97), zum Krieg unter uns (EG 98-101).

Besonders am Herzen liegt Franziskus sein Nein zu einer Gesellschaft und einer Kirche, die sich um die Armen und Ausgeschlossenen nicht vorrangig kümmern. Was Franziskus hier sagt, ist der spirituelle Kern der »Theologie der Befreiung«. Aber er zitiert als Beleg nicht diesen oder jenen Autor, sondern die Instruktion der Glaubenskongregation *Libertatis nuntius* (1984) sowie die Enzyklika *Sollicitudo rei*

socialis (1987) und das Dokument von *Aparecida* (2007), das heißt, er möchte betonen, dass die vorrangige Option für die Armen und Ausgeschlossenen eine »christologische« ist, die als solche zum Kern des messianisch-prophetischen Christentums immer schon gehörte. Während die *Lineamenta*, das kuriale Vorbereitungspapier der eingangs erwähnten Bischofssynode, viele biblische Zitate und »Missionsbefehle« über die Evangelisierungsaufgabe enthielten, 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, oder Mt 25 überhaupt nicht erwähnten, begründen gerade diese Stellen für Franziskus die Spiritualität der vorrangigen Option für die Armen und Ausgeschlossenen. Das Besondere liegt nicht in der Betonung einer solchen Option, sondern in der Art und Weise, wie Franziskus das tut: Er spricht von der Notwendigkeit einer Kultur der Nächstenliebe, der »compasión« (beim deutschen Wort »Mitgefühl« geht wieder etwas verloren), der Brüderlichkeit und Solidarität, vor allem aber der »aufmerksamen Zuwendung« und der »Freundschaft« mit den Armen, die »hochgeschätzt« werden sollten: »das unterscheidet die authentische Option für die Armen von jeder Ideologie, von jeglicher Absicht, die Armen zugunsten persönlicher oder politischer Interessen zu gebrauchen« (EG 199) – und das unterscheidet sie auch vom »Sozialhilfesystem« (EG 204). Innovativ ist auch – und hier steht der Papst in der Tradition jener in Argentinien entstandenen Variante der Theologie der Befreiung, die ein Hören auf die Weisheit des Volkes postuliert –, dass er sich »eine arme Kirche für die Armen« wünscht, weil diese uns »viele zu lehren« haben: »Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei*, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen« (EG 198).

4 Paulinische Kühnheit ist gefragt

Das lange, zu lange Schreiben enthält vieles, was in einem kurzen Kommentar ausgeblendet werden muss: eine kleine »Predigtlehre«, in der Franziskus aus seiner eigenen Erfahrung schöpft; Ausführungen über die »Kunst der (seelsorglichen) Begleitung«, die an die mystische Weisheit des Johannes vom Kreuz erinnern (Gott ist der erste Mystagoge, wir sollten sein Handeln klug und diskret begleiten, ihm nicht im Wege stehen, und gelassen die Zeit der Ernte abwarten: »Die Zeit ist der Bote Gottes«, schreibt Franziskus mit dem unterdessen von ihm heiliggesprochenen Petrus Faber: EG 171);¹² das Plädoyer für eine barmherzige Kirche, die eher zur Begegnung mit Jesus Christus »einlädt« als moralisch maßregelt; eine Verurteilung der freien Marktwirtschaft (204), die manchen undifferenziert vorkommen mag; einige Bemerkungen zum Dialog mit Staat und Gesellschaft, Kultur und Wissenschaften, den anderen Kirchen und den anderen Religionen (vornehmlich Judentum und Islam) – und dies oft in einem rhetorischen Stil und in einer Ausführlichkeit gehalten, wie es für Texte der lateinamerikanischen Bischöfe üblich geworden, hierzulande jedoch eher gewöhnungsbedürftig ist. Franziskus ist aber davon überzeugt (EG 18, 185), dass diese Ausführlichkeit der Bedeutung der Themen angemessen ist.

Hatte Johannes Paul II. 1983 gegenüber den Bischöfen Lateinamerikas und der Karibik eine »Neu-Evangelisierung« angemahnt, die »neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden, in ihren Ausdrucksformen« ist,¹³ so möchte Franziskus heute zu einer Etappe der Evangelisierung ermutigen, »die mehr Eifer, Freude, Großzügigkeit, Kühnheit aufweist« (261). Von der »paulinischen Kühnheit« wird dabei einiges abhängen.

Als Franz von Assisi sich 1209 mit »zwölf« seiner Brüder nach Rom machte, um von Papst Innozenz III. die

Bestätigung ihrer Lebensweise zu erbitten, hatte dieser machtbewusste Nachfolger Petri, der als erster den Titel eines »Stellvertreters Christi« für sich exklusiv beanspruchte, bekanntlich einen Traum: die Kirche zerfällt, und der Poverello werde sie stützen und aufrichten. Wir alle kennen das Fresko Giotto's. Nun hat ein anderer Franziskus »als Papst« einen Traum: er träumt von einer missionarischen und pastoralen Erneuerung (*conversión*), »die fähig ist, *alles zu verwandeln*«. Angesichts der Struktur der katholischen Kirche wird bei dieser Erneuerung vieles davon abhängen, inwieweit der Papst selbst sein Wirken als »Tutorismus des Wagnisses« (Karl Rahner) versteht, und nicht nur »petrinische Einheitsverantwortung«, sondern auch »paulinische Kühnheit« zeigt, um die nötigen und nicht unaufschiebbaren Reformen zu inaugurierten – auch wenn die heutigen Pharisäer im Namen der Tradition die Innovationen ablehnen (vgl. Ap 15,5).¹⁴ ◆

11 Bartolomé de LAS CASAS, *Werk-auswahl*, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1995, 226.

12 Zur »Mystik« bei Papst Franziskus vgl. Hans WALDENFELS, *Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen*, Paderborn 2014, 37–51.

13 JOHANNES PAUL II., Ansprache an die XIX. Versammlung der CELAM (Port au Prince, 9. März 1983), Nr. 3: AAS 75 I (1983), 778.

14 Vgl. Mariano DELGADO, *Un papado petrinu y paulino*, in: *Vida Nueva* vom 23.–30. März 2013 (Nr. 2841), S. 30.

40 Jahre Museum »Haus Völker und Kulturen«

von Joachim G. Piepke SVD

Am 20. Februar 1964, knapp zwei Jahre nach der Einweihung der neuen Räumlichkeiten des Anthropos Instituts in Sankt Augustin, stellte der damalige Direktor des Instituts, P. Dr. Wilhelm Saake, den Antrag an den Rektor des Missionspriesterseminars P. Josef Stobb mit der Bitte an Weiterleitung an P. Provinzial Altmeyer, ein völkerkundliches und missionswissenschaftliches Museum zu errichten. Bis dahin waren verschiedene Ausstellungsobjekte in den Räumen des Anthropos Instituts und des Missionspriesterseminars untergebracht, ohne jedoch eine gewisse systematische Ordnung erkennen zu lassen. Die Objekte stammten zum großen Teil aus den Nachlässen von Missionaren oder waren Mitbringsel von Mitgliedern des Anthropos Instituts von ihren Feldforschungen in Übersee. P. Saake hielt in seinem Antrag wörtlich fest:

»Schon seit einer Reihe von Jahren wird über den Plan der Errichtung eines Missionsmuseums in St. Augustin diskutiert, das ein Anziehungspunkt für die Missionsfreunde im Allgemeinen und für Schulen im Besonderen werden sollte.

Mit der Verlegung des Anthropos-Institutes nach St. Augustin und der Errichtung eines missionswissenschaftlichen Institutes daselbst ist der Plan neu aufgegriffen worden. Es ist nun an ein Museum gedacht, das völkerkundlichen und missionarischen Charakter haben und sowohl

1 Brief von P. Wilhelm SAAKE an P. Rektor Josef Stobb, St. Augustin, vom 20.02.1964.

2 Brief von Josef SCHRÖDER, Dr. Wilhelm SAAKE und Dr. Josef SCHMITZ an die Stiftung Volkswagenwerk vom Dezember 1965.

in seiner wissenschaftlichen Orientierung als auch in seiner technischen Ausstattung höchsten Ansprüchen genügen soll.

Das Anthropos Institut hält die Errichtung eines solchen Museums für angezeigt, da die völkerkundliche Abteilung desselben eine Veranschaulichung der wissenschaftlichen Aufgaben und Ziele des Institutes bieten und als Studiensammlung den ethnologischen Unterricht bei den Frates beleben und vertiefen könnte.

Aus einem ganz konkreten Anlass setze ich mich für eine möglichst schnelle Durchführung des schon lange diskutierten Planes ein. Die Stiftung Volkswagenwerk hat dem Anthropos-Institut DM 100.000.- zum Erwerb von kostbaren ethnologischen Objekten, die von unseren Missionaren in Neuguinea gesammelt wurden, zur Verfügung gestellt. Die Stiftung wollte mit dieser Hilfe dazu beitragen, dass die wertvolle Sammlung nicht in alle Welt zerstreut werde, sondern jenen erhalten bliebe, die sich seit mehr als 60 Jahren in der ehemals deutschen Kolonie um das Wohl und Wehe der Eingeborenen bemühen. Die genannte Summe kann nur dann mit ruhigem Gewissen angenommen werden, wenn auch Platz für die kostbaren damit zu erwerbenden Gegenstände zur Verfügung steht. Da die Summe schon in diesem Jahr verausgabt werden muss, ist die Errichtung des Museumsgebäudes dringend.«¹

P. Saake reiste im selben Jahr 1964 nach Papua Neuguinea und Pfarrer Leonhard Meurer nach Afrika und erwarben mit dem Geld der Stiftung wertvolle Ausstellungsstücke aus dem Sepik-Gebiet bzw. aus Westafrika und dem Kongo. Im Dezember 1965 stellten der Provinzprokurator P. Josef Schröder, P. Saake und der Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts P. Dr. Josef Schmitz einen Antrag an die Stiftung Volkswagenwerk, um einen Zuschuss zum Bau eines Museums zu erbitten. Darin heißt es wörtlich:

»In letzter Zeit tritt das Bedürfnis nach einem eigenen Museumsbau besonders deutlich zutage. Hierzu trug nicht zuletzt die Verlegung des Anthropos-Institutes aus

der Schweiz nach St. Augustin im Jahre 1962 bei, denn das Institut brachte seinerseits wertvolles ethnologisches Anschauungsmaterial mit nach St. Augustin, welches im vergangenen Jahre durch den von der Stiftung Volkswagenwerk finanzierten Erwerb einer Sepik-Sammlung wesentlich erweitert wurde. [...] Da der größte Teil der Sammlung aus Platzmangel bisher nicht einmal ausgepackt werden konnte, besteht die Gefahr, dass das kostbare ethnologische Material Schaden leidet, wenn es nicht in nächster Zeit fachgemäß präpariert und in zweckmäßigen Räumen untergebracht und gepflegt werden kann. [...] Das Museum wird aufgrund der geschilderten besonderen Gegebenheiten einen Doppelcharakter aufweisen: es soll eine missiologische und eine wissenschaftlich-völkerkundliche Abteilung umfassen. Die missiologische Abteilung wird den Akzent besonders auf die Darstellung verschiedener Religionsformen unter Einschluss der Hochreligionen legen. Dabei werden nach dem vorhandenen Material vor allem kulturelle Werte Chinas, Japans, Indiens und der Philippinen eine Rolle spielen. Die völkerkundliche Abteilung soll vor allem Kulturen schriftloser Völker zur Darstellung bringen, die in oft jahrzehntelangem engen Zusammenleben von Missionaren mit den Eingeborenen in ihren verschiedenen Ausprägungen studiert werden konnten (Kulturen Neuguineas, Indonesiens, Zentralafrikas, der Primitivstämme Indiens). [...] Die Kosten des Museumsbaus, zu dem die Pläne in der Anlage beigefügt werden, belaufen sich nach den bisherigen Berechnungen auf etwa DM 2,2 Mill. Wir bitten die Stiftung Volkswagenwerk um Gewährung eines Baukostenzuschusses in Höhe von DM 1,1 Mill. 50% der Baukosten werden als Eigenleistung aufgebracht.«²

Die Funktionen des Museums werden in diesem Antrag wie folgt umschrieben: (1) Anschauungs- und Dokumentationsmaterial für die Studierenden der Philosophisch-Theologischen Hochschule;

(2) Anreiz für die Urlaubermisionare zum Sammeln von Museumsgegenständen und zu vergleichenden Studien; (3) Funktion der allgemeinen Bildung; (4) Forschungsmaterial für Wissenschaftler.³

Leider wurde der Antrag von der Stiftung Volkswagenwerk negativ entschieden, sodass die Frage der Finanzierung des Museumsbaus weiterhin offen blieb. In der Zwischenzeit wurden von der Bundesregierung in Bonn finanzielle Mittel zur Erweiterung von wissenschaftlichen Einrichtungen der Forschung und Lehre zur Verfügung gestellt. Daher bot sich die Gelegenheit, Gelder für die Erweiterung der Räumlichkeiten des Anthropos Instituts und des Missionswissenschaftlichen Instituts zu beantragen. Die architektonische Konzeption des Baus musste aber an die neuen Bedingungen angepasst werden: Beantragt wurde nun der Bau eines größeren Vortrags- und Versammlungsraums für das Anthropos Institut, deklariert als »Anthropos-Seminar«, wobei rundherum um den Vortragssaal Räume für die Ausstellungsgegenstände geplant waren. Dieser Antrag wurde in Bonn positiv beschieden, sodass 1971 mit dem Bau begonnen werden konnte. Am 16. November 1973 fand die feierliche Einweihung des neuen Bauwerks statt, das aus o. g. Gründen nicht den Namen »Museum« führen sollte, sondern den Namen »Haus Völker und Kulturen« erhielt.

Die Gesamtleitung beim Aufbau und bei der Einrichtung des neuen Hauses lag beim Provinzprokurator P. Josef Schröder. Die Afrika-Abteilung wurde von Pfarrer Meurer eingerichtet, die Neuguinea-Abteilung wurde nach kurzen Vorarbeiten Dr. Josefine Huppertz' (bis 08.08.73) von den Kuratoren des Rautenstrauch-Joest-Museums in Köln Dr. Waldemar Stöhr und Dr. Klaus Volprecht konzipiert und aufgebaut.

Am 2. Mai 1975 wurde ein »Ordensinternes Statut für das Haus Völker und Kulturen« erlassen, in dem die Verwaltung des Hauses einem fünfköpfigen Rat anvertraut wurde. Dem Rat gehörten der Haus-

prokurator, der Direktor des Anthropos Instituts, ein Mitglied des Provinzrats, ein wissenschaftlicher Beirat und ein wirtschaftskundiger Beirat an. Bald merkte man, dass es ohne eine ständige wissenschaftliche Leitung des Hauses nicht möglich war, die Ausstellung nach museumspädagogischen Gesichtspunkten zu ordnen sowie temporäre Sonderausstellungen durchzuführen. So wurde im Januar 1977 Prof. Dr. Josef Franz Thiel zum wissenschaftlichen Leiter des Hauses ernannt, der im selben Jahr die Veröffentlichungsreihe *Collectanea Instituti Anthropos* des Anthropos Instituts in das Museum überführte. Für den neuen Leiter des Hauses stellten sich grundlegende Probleme des Ausstellungskonzepts. Er schreibt in einem Exposé an den damaligen Missionssekretär der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Rom Dr. Karl Müller von Problemen, die sich mit dem neuen Museum ergeben:

»1. Probleme ethnologischer Art. Es gilt heute als allgemeiner Topos in der Ethnologie, aber auch bei den »évolués« der Missionsländer, dass die christliche Mission das Ende des traditionellen Kunstschaffens bedeutet. Die Missionare werden angeklagt, dass sie zuhauf kostbare Gegenstände zerstört oder verbrannt hätten. Leider muss man feststellen, dass dies auch immer wieder einmal stimmt. Allerdings ist es nur die halbe Wahrheit. Da die Kunst der Naturvölker nicht eine *l'art pour l'art* ist, sondern eine religiös engagierte Kunst und somit an erster Stelle eine religiöse Funktion hat, wird das Kunstobjekt sinnentleert, wenn es seine religiöse Funktion verliert. Man wirft es weg, auch wenn es ein noch so großes Kunstwerk ist. Andererseits stellt man aber als Ethnologe fest, dass, wenn es zu einem neuen Kunstschaffen kommt, gerade wiederum die christlichen Kirchen den Anstoß geben, denn sie fordern ja geradezu ein neues Kunstschaffen heraus, in dem neue Ideen gebracht werden, die mit den alten Formen verwirklicht werden sollen. [...] Das neue Kunstschaffen ist ja

noch ein Suchen nach einem neuen Ausdruck. Es ist noch nichts fertig, sondern es ist eine ›Kunst unterwegs‹.

2. Probleme museologischer Art. Die etablierten ethnologischen Museen bei uns sammeln bis heute fast ausschließlich die alte Kunst Afrikas oder Neuguineas, aber nicht die Kunst des Übergangs. Sie wird vielfach als Kitsch abgetan, der es nicht wert sei, ausgestellt zu werden. Da das Haus Völker und Kulturen kein Kunstmuseum im herkömmlichen Sinn sein will, ist es das bevorzugte Ziel des Hauses, diese neue christliche Kunst zu sammeln. Die christliche Kunst der Missionsländer hat mit der alten traditionellen Kunst gemeinsam, dass sie keine *l'art pour l'art* ist und sein kann, ihre wichtigste Funktion ist vielmehr die religiöse Aussage. Es käme darauf an, hierauf ganz besonders Wert zu legen.⁴

Die erste Sonderausstellung Thiels war von November 1978 bis April 1979 »Christliches Afrika. Kunst und Kunsthandwerk in Schwarzafrika«. Der Ausstellungskatalog wurde später zu einem umfangreichen Bildband erweitert, der unter dem Titel *Christliche Kunst in Afrika* 1984 bei Dietrich Reimer in Berlin erschien, herausgegeben von Franz Josef Thiel und dem Fotografen Br. Heinz Helf. 1979 wurde die Umgestaltung der Ausstellungsräume in Angriff genommen. Die Räume des Erdgeschosses wurden den Gegenständen aus Afrika reserviert, wobei der größere Raum 5 rechts vom Lichthof unter das Thema »Das Leben nach dem Tod in der Vorstellung der Religionen« gestellt wurde. Im Obergeschoss wurden die Sammlung aus Neuguinea und christliche Kunst aus Ostasien untergebracht. Im November 1979 erfolgte die Eröffnung der Ausstellung »Lateinamerika - HACIA DIOS - Kirche unterwegs«, im Mai 1980 die der Sonderausstellung »Die Begegnung Chinas mit dem Christentum«. 1981 wurde eine größere Sammlung äthiopischer christlicher Kunstgegenstände in Leihgabe übernommen, die ihren Platz im Untergeschoss des Muse-

ums fand und mit einer Sonderausstellung »Äthiopien - ein afrikanischer Weg des Christentums« verbunden war. 1982 fand die Ausstellung »Bilder aus Afrika von Reinhard Guldager« statt, 1983 eine Fotoausstellung über Afghanistan, 1984 eine Ausstellung zum Thema »Gerechtigkeit und Frieden« sowie eine Ausstellung mit dem Thema »Armenien - Geschichte und sakrale Kunst«, über die sich anlässlich des dort erwähnten Genozids das türkische Generalkonsulat wegen Verunglimpfung der Türkei beschwerte, 1985 schließlich die Ausstellung »Christliche Kunst in Neuguinea«. Josef Franz Thiel schied Ende des Jahres 1984 aus dem Museum aus und wechselte an das Museum für Völkerkunde in Frankfurt am Main.

Nach dem Ausscheiden von Josef Franz Thiel kam 1985 die Reihe *Collectanea Instituti Anthropos* an das Anthropos Institut zurück. Die Bestellung eines neuen Leiters dauerte über ein Jahr, bis im Juli 1986 (16.07.) P. Bernhard Mensen vom Verwaltungsrat bestellt wurde. P. Mensen leitete bereits seit 1977 die »Akademie Haus Völker und Kulturen« und war mit den Vorgängen im Museum bestens vertraut. 1986 wurde der Posten eines Direktors geschaffen, den P. Mensen nun ausfüllte. In seiner Amtszeit fanden zahlreiche Ausstellungen statt: »Yrsa von Leistner: Bildhauerin und Malerin, Ruth Willisch: Malerin« (1987), »Wang Schu: Chinesische Landschaften« (1987), »Christliche und Buddhistische Bilder von Uttarananda, buddhistischer Mönch aus Sri Lanka« (1987), »Was sind Fetische?« (1988), »Die Mangyanen. Ein traditioneller Volksstamm auf Mindoro, Philippinen« (1988), »Das Sparschwein unter dem Reisfeld. Java zwischen Gestern und Heute« (1989), »Samoa - Alltag und Fest« (1989), »Leiden, Tod und Auferstehung Jesu in Kunstwerken

3 Anlage zum Antrag auf Beihilfe eines völkerkundlichen-missiologicalischen Museums.

4 Brief von Prof. Dr. Josef Franz THIELS an den Missionssekretär P. Karl Müller in Rom vom 28.02.1978.

aus der Dritten Welt« (1990), »Die Feuerlandindianer. Martin Gusindes Bilder eines sterbenden Volkes« (1990), »Indianer der Prärie Nordamerikas« (1991), »Nyoman Darsane: Biblische Bilder im balinesischen Kontext« (1991) sowie regelmäßige Krippenausstellungen zur Weihnachtszeit. P. Mensens Amtszeit endete im Dezember 1991 und wurde vom WDR-Fernsehen mit einer Sendung »Schwarze Götter – weißer Gott« über die Afrika-Abteilung gewürdigt.

An seine Stelle trat 1992 P. Dr. Alfonso Fausone, der bis 2001 Direktor war. Im August 1995 trat ein neues internes Statut in Kraft, nach dem die Leitung des Hauses dem Direktor und Hausökonom zu gleichen Teilen übertragen wurde. 1996 fand die Ausstellung mit Acrylmalereien von Fritz Pirang statt, 1998 »Molas – Textilkunst der Cuna-Indianerinnen«.

Nachfolger von Alfonso Fausone wurde im Jahr 2001 Br. Gebhard Rahe, der schon über lange Jahre verantwortlich für Museumsführungen gewesen war. Im Zeitraum von 2001 bis 2005 fanden insgesamt 11 Sonderausstellungen statt: 2001 die Ausstellung »Frauen des Alten Amerika« statt, 2002 »Religionen in Afrika« sowie »Frieden und Gerechtigkeit«, Dezember 2002 bis Februar 2003 eine Krippenausstellung mit dem Thema »Eine Geschichte für alle Zeiten«, 2003 eine internationale Bibelausstellung »Wort für alle Völker« und die Ausstellung des Instituts Monumenta Serica »Die Gesichter Jesu in China«, Dezember 2003 bis Februar 2004 eine Glaskrippenausstellung der Sammlung Sieglinde und Udo Hergesell mit dem Titel »Licht für alle Völker«, 2004 »Visionen der Natur« (Intarsienkunst von Paul Krenz) und die Afrikaausstellung »Jesus ist ein Afrikaner«, Dezember 2004 bis Februar 2005 Krippen und weihnachtliche Darstellungen aus Asien aus der Sammlung Hergesell unter dem Titel »Die frohe Botschaft aus dem Orient«. Die zwei letzten Ausstellungen fanden 2007 statt: das Institut Monumenta Serica und das China-Zentrum

präsentierten die Ausstellung »Images from the Heart« mit Bildern von Li Jinyuan und die Katholische Jugendfachstelle im Rhein-Sieg-Kreis die Ausstellung »Bibel im Zelt«.

Von November 2002 bis 2004 arbeitete die Museumspädagogin Dr. Heide Lienert-Emmerlich am Museum. Ihre Hauptaufgabe bestand in der Entwicklung von Programmen für Familien, Kinder und Schulen. Die in diesem Zeitraum entwickelten Aktivitäten erhöhten merklich die Besucherfrequenz des Museums. Br. Viktor Schlosser schied am 23. Oktober 2003 aus Gesundheitsgründen aus. Br. Schlosser war seit Eröffnung des Museums 1973 als »Restaurator« tätig und bereitete neben anderen Aufgaben die Sonderausstellungen vor. Wegen Brandschutzauflagen musste die Äthiopien-Abteilung im Keller im August 2004 geschlossen werden, weil es keinen zweiten Fluchtweg gab.

Am 1. April 2005 wurde das Museum für den täglichen Publikumsverkehr geschlossen, da die Ordensleitung keinen finanziellen Spielraum mehr für den Personaletat des Museums sah. Eine Wertschätzung der Exponate des Museums durch Prof. Thiel (Afrika-Abteilung) und Dr. Eva Raabe vom Museum der Weltkulturen in Frankfurt am Main (Neuguinea-Abteilung) ergab einen Gesamtwert von 6 Millionen Euro. Im Juli 2005 traf sich eine Kommission zur Besprechung »Neuorientierung des HVK«. Namhafte Personen waren vertreten wie Herr Stroß von der Stadt Sankt Augustin, Dr. Kühn vom Landschaftsverband Rheinland, Prof. Dr. Franz-Josef Thiel, Frankfurt (ehemaliger Direktor des HVK) sowie Dr. John vom Rheinischen Archiv und Museumsverband in Brauweiler. Verhandlungen über eine finanzielle Beteiligung mit der Stadt Sankt Augustin und dem Rhein-Sieg-Kreis verliefen ergebnislos. Seit Januar 2006 ist das Museum in eingeschränktem Maße zugänglich. Es erfolgte die Eröffnung der neuen permanenten Dauer Ausstellung »Christliche Kunst in Afrika«. Geöffnet wird nach vorheriger Absprache

für Gruppen, Schulklassen und auch Einzelpersonen. Außerdem öffnet das Museum seit 2008 jeden 1. Sonntag im Monat für das Publikum. Der Lichthof steht für Sonderveranstaltungen zur Verfügung.

Der Lichthof des Museums wird derzeit an verschiedene Gruppen und Institute vermietet: Kinder Missionswerk, Hilfsprojekte der Steyler Missionare, Konzerte, Theateraufführungen und Tagungen verschiedenster Institutionen. Eine neue Konzertreihe mit dem Titel »Klangkosmos/Weltmusik« begann am 13. September 2009, veranstaltet von der Stadt Sankt Augustin. Die Konzertreihe stößt auf reges Interesse. 2011 kamen bei 10 Aufführungen 1.183 Besucher, 2012 1.295, was einen Durchschnitt von mehr als 120 Besuchern pro Aufführung ausweist. Dabei gingen € 11.500 Spendengelder für Missionsprojekte ein.

Angefügt werden müssen noch ein paar Worte zur »Akademie Völker und Kulturen«. Sie erwuchs aus der Vortragsreihe des Anthropos Instituts »Colloquia Ethnologica« sowie der Vortragsreihen des Missionswissenschaftlichen Instituts und der Phil.-Theol. Hochschule, die nach dem Bau des Museums in diese größeren Räumlichkeiten umzog. Die Aufgabe der Akademie sollte sein, die Menschen näher an die Kulturwissenschaften heranzuführen und Brücken zwischen den Völkern und Kulturen zu schlagen, um damit die Funktion des Museums auf akademischer Ebene zu begleiten. Monatliche Vorträge im Wintersemester mit namhaften Referenten öffnen die Welt dem hiesigen Menschen und versuchen, Verständnis für die Andersartigkeit der Menschen zu wecken. Die Besucherzahlen pro Veranstaltung liegen bei 120 bis 200 Personen. Die Eröffnung erfolgte am 8. März 1974 mit dem Referat »Deutschland, Europa und die Welt« des Botschafters a. D. Dr. Allardt aus Bonn.

Information und Verstehen machen erst echtes menschliches Miteinander möglich. Die heutige globale Vernetzung lässt auch die Menschen näher zusammenrücken.

Menschen kommen nach Deutschland, um an Schulen und Hochschulen, in Fabriken und Werkstätten eine Ausbildung zu erhalten. Wanderarbeiter und Immigranten, Flüchtlinge und Touristen sind Teil des heutigen Europa. Europäer arbeiten in fremden Ländern und bereisen als Touristen die letzten Winkel der Welt. Das Zusammenleben der Völker wird dadurch nicht einfacher, sondern eher komplizierter, denn die Lebensordnungen und Wertvorstellungen gehen oftmals weit auseinander und treten auf engem Raum in Schock. Die »Völkerfamilie« entsteht nicht von selbst, sondern muss von Menschen erst erbaut werden. Die »Akademie Völker und Kulturen« möchte dazu ihren bescheidenen Beitrag leisten.

Seit 1977 erscheinen die Vortragsreihen in Buchform, sodass ein bleibender Wert der Nachwelt übermittelt werden kann. Aktuelle Themenkreise aus Religion, Kultur und Gesellschaft gehen den Fragen des heutigen Menschen nach. So wurden Themen behandelt wie »Religiöse Restauration und ihre gesellschaftspolitischen Auswirkungen« (1980/81), »Ehe und Familie in verschiedenen Kulturen« (1981/82), »Fremdheit: Abgrenzung und Offenheit« (1982/83), »Gerechtigkeit und Frieden« (1983/84), »China, sein neues Gesicht« (1986/87), »Fünfhundert Jahre Lateinamerika« (1988/89), »Die Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe« (1990/91), »Zwischen Europa und Asien. Völker und Kulturen der ehemaligen Sowjetunion« (1994/95), »Afrika zwischen Tradition und Moderne« (1995/96), »Minoritäten« (1996/97), »Globalisierung« (1997/98), »Islam« (2002/03), »Die Europäische Union: Erwartungen – Befürchtungen« (2005/06), »Identität – Integration« (2006/07), »Glaube und Vernunft« (2007/08) und »Religion und Ritual« (2008/09).⁵

5 Eine vollständige Liste der Vortragsreihen mit den einzelnen Titeln und ihren Referenten s. in Bernhard MENSEN (Hg.), *Identität – Integration*, Nettetal 2007, 103–117.

Unter den Referenten finden sich Ethnologen, Religionswissenschaftler, Theologen, Soziologen, Wirtschaftswissenschaftler und Figuren des öffentlichen Lebens wie Paul Mikat (Bonn), Horst Bürkle (München), Peter Antes (Hannover), Paul Zulehner (Wien), Hans-Joachim Klimkeit (Bonn), Jürgen Moltmann (Tübingen), László Vajda (München), Rüdiger Schott (Münster), Franz Böckle (Bonn), Rolf Trauzettel (Bonn), Hanna-Renate Laurien (Berlin), Theodor Dams (Freiburg), Josef Blank (Saarbrücken), Udo Oberem (Bonn), Waldemar Stöhr (Köln), Meinhard Schuster (Basel), Horst Goldstein (Lilienthal), Hans-Jürgen Prien (Marburg), Clemens Thoma (Luzern), Karl-Heinz Kohl (Mainz), Franz Nuscheler (Duisburg), Bernhard Vogel (Speyer), Adel Theodor Khoury (Münster/Wien), Mark Münzel (Marburg), Horst Teltschik (Gütersloh), Rita Waschbüsch (Lebach), Theo Sundermeier (Heidelberg), Jörg Splett (Frankfurt), Hans Waldenfels (Düsseldorf), Robert J. Schreiter (Chicago), Luis Gutheinz (Taipei), Thomas Hoppe (Hamburg), Wolfgang Ockenfels (Trier), Friedhelm Hengsbach (Frankfurt), Josef Thesing (Königswinter), Erwin Teufel (Stuttgart), Manfred Hutter (Bonn), Hans-Peter Dürr (München), Hans-Joachim Höhn (Köln), Stephan Wild (Bonn) und Professoren unserer eigenen Hochschule.

P. Mensens Leitung der Akademie übernahm 2008 P. Martin Neuhauser, die er bis 2013 leitete. Nachfolger wurde P. Polycarp Ulin Agan. Die konstant große Zahl der Besucher bestätigt, dass die Akademie einen wertvollen Beitrag zur Bildung und Völkerverständigung leistet. Es ist zwar ein relativ kleiner Wirkungskreis, der hier erreicht werden kann. »Aber«, und hier zitiere ich P. Mensen, »selbst große Werke setzen sich aus vielen kleinen Beiträgen zusammen.«⁶ ◆

⁶ Bernhard MENSEN, Akademie Völker und Kulturen, in: Joachim G. PIEPKE (Hg.), *Steyler Missionare St. Augustin*, Sankt Augustin 1999, 79-83.

Christliche Mission und Kulturkontakt in der Vormoderne: Zugänge, Methoden, Fallbeispiele

Studientag in der Bibliothek der Schweizer Jesuitenprovinz, Zürich, 8. November 2013

von Paul Oberholzer SJ

Missionsgeschichte ist so alt wie die Missionen selbst. Nicht nur wurden bereits sehr früh Berichte aus den Missionsgebieten in breiten Umlauf gebracht, sondern es wurden auch gleichzeitig Darstellungen verfasst, die den vormodernen Kriterien der Geschichtsschreibung entsprachen. Eine Folge der Missionen war ein kultureller Austausch nicht nur an den Linien, wo sich die europäischen Glaubensboten mit den Angehörigen von diesen bisher fremden Ethnien begegneten, sondern auch dort, wo die Missionsberichte und -geschichten rezipiert wurden, was das Weltbild in Europa erweiterte und veränderte.

Die Organisatorin der Tagung, Esther Schmid Heer, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Provinzbibliothek der Schweizer Jesuiten in Zürich, hat sich im Rahmen ihrer Dissertation mit dem Kulturtransfer in frühneuzeitlichen Missionen der Gesellschaft Jesu beschäftigt, indem sie Raumkonzepte und Heterotopien in den Reise- und Missionsberichten des Tiroler Jesuiten Anton Sepp aus Paraguay erforschte. Im Laufe ihrer Forschung hat sie ein Netzwerk aufgebaut, aus dem sie Kolleg(inn)en

und Nachwuchshistoriker/-innen zu diesem Studententag versammelte, welche ihre Projekte zur Erforschung christlicher Missionen und Kulturkontakte durch Jesuiten oder andere Ordensgemeinschaften vorstellten. In Nadine Amsler, Doktorandin in Geschichte der Neuzeit an der Universität Bern, fand sie tatkräftige und kompetente Unterstützung in der Vorbereitung.

Die Tagung war in vier Sektionen gegliedert. Daniel Sidler und Philipp Zwysigg, Bern, stellten unter dem Titel »Lokale Katholizismen in der Eidgenossenschaft« ihre Dissertationsprojekte über »Heilige und Vielselige: Lokaler und nachtridentinischer Katholizismus in der Eidgenossenschaft« und »Die Sakralisierung des Alpenraums: Kulturelle Interpretationsmuster der rätschen Kapuzinermission« vor. Entsprechend dem Verständnis der frühen Neuzeit werden in der aktuellen Forschung die Glaubensverkündigung in Europa, sei es zur Rückgewinnung von durch die Glaubensspaltung verlorener Mitglieder, sei es zur inneren Festigung gefährdeter Angehöriger, unter den Begriff »Christliche Mission« subsumiert. Interessant ist die Feststellung, dass bei solchen Missionen in vielschichtiger Weise die Formen alter paraliturgischer Kulte aufgenommen und mit neuen Inhalten gefüllt wurden, die den Normen des tridentinischen Katholizismus entsprachen und eine neue geographische und geschichtliche Vernetzung bewirkten. Das zeigt sich in den Katakombenheiligen, die mit dem Urchristentum und Rom verbunden der durch die Glaubensspaltung geschwächten katholischen Kirche zu neuer Attraktivität verholfen haben. Der Bau prächtiger barocker Pfarr- und Wallfahrtskirchen in Mittelbünden unter Leitung von Kapuzinern, die sich sonst in ihren Klosterkirchen durch einen betont einfachen Baustil auszeichneten, war eine Folge des Scheiterns der Rekatholisierung des Prättigaus, was aber eine verstärkte Vernetzung mit dem wirtschaftlich prosperierenden Mailand bewirkte.

Im zweiten Block »Reiseerzählungen aus der Neuen Welt« stellte Esther Schmid Heer anhand ihrer kürzlich erschienenen Dissertation *America die verkehrte Welt: Prozesse der Verräumlichung in den Paraguay-Berichten des Tiroler Jesuiten Anton Sepp* (Nordhausen 2013) in Anlehnung an Michel Foucault die Reduktionen als Heterotopie vor, einen Ort, der Teil einer Gesellschaft ist, aber nach eigenen Gesetzen funktioniert und somit im kulturellen und sozialen Gefüge ein- und gleichsam aus ihm ausgeschlossen bleibt. David Aeby, Freiburg i. Ue., untersuchte den Reisebericht eines jesuitenkritischen Weltpriesters nach Cochinchina sowie das Briefcorpus eines Jesuiten aus Santo Domingo auf Topoi, die eine Vermittlerrolle zwischen der Erfahrung des Missionars und der Erzählung ausgeübt und einen Kulturkontakt hergestellt hatten.

Im Rahmen der dritten Sektion »Lateinische Christen im Mittelmeer-Raum« suchte Christina Abt, Konstanz, nach erklärenden Modellen für die Interaktion zwischen Einheimischen und lateinischen Christen in den Kreuzfahrstaaten. Neue Untersuchungen zu diesen Zeitepochen legen intensive Kontakte auf religiöser, kultureller und sozialer Ebene an den Tag, welche über rein ökonomische Interessen weit hinausgehen und sich auch differenzierter gestalteten, als dass man sie einfach mit einem Toleranzbegriff erklären könnte.

Unter dem vierten Block »Katholische Mission in China« erklärte Nadine Amsler, wie sich das Gemeindeleben chinesischer Christinnen gestaltete. Einerseits verortete sie zwischen China und Europa eine erstaunliche Kongruenz in der Vorstellung der Geschlechteridentität. Da die Zahl der Priester aber sehr klein war und Frauen zu diesen noch weniger Kontakte hatten als Männer, blieb ihnen nur die Möglichkeit, sich nachbarschaftlich, aber doch in erstaunlicher Eigenständigkeit zu organisieren. Paul Oberholzer SJ, Basel, untersuchte den Expeditionsbericht des

Bruders Bento de Goes in Matteo Riccis Chinabeschreibung auf das Bild jesuitischer Identität, die damit einer breiten Leserschaft in Europa vermittelt worden war.

Der Studientag schließt sich an eine größere Tagung vom März 2012 über neue Erforschungen der jesuitischen Missionen in Lateinamerika und der Zentralschweiz an, organisiert ebenfalls von Esther Schmid Heer. Dabei vernetzen sich Nachwuchshistoriker, die mit neuen Fragestellungen und neuen Methoden an vertraute Gegenstände der Geschichte der Gesellschaft Jesu herantreten, diese aber auch mit anderen, verwandten Themenkreisen verbinden. Eine solche Forschungsgemeinschaft hat es bisher in der Schweiz noch nicht gegeben. Die Zeichen stehen günstig, dass man hier zu neuen Ufern aufbricht. ♦

Tagungsankündigung

Religion Kultur Psyche

**Kultursensible Seelsorge
als Herausforderung für die
Interkulturelle Theologie**

Jahrestagung der
Deutschen Gesellschaft für
Missionswissenschaft
2. bis 4. Oktober 2014
Wuppertal

Auskunft

info@aufdemheiligenberg.de
dieter.becker@augustana.de

THEOLO- GISCHE ABSCHLUSS- ARBEITEN 2012 | 2013

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2012 | 2013**

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben. Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missionswissenschaft
einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft
einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

Theologie der Religionen

**Christliche Soziallehre, Kirchen-
und Theologiegeschichte im Kontext
der genannten Themenbereiche**

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

Augsburg

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Augsburg**

Markter, Florian

Transformationen. Zur Anthropologie Ezechiels unter besonderer Berücksichtigung des Motivs »Herz«

Prof. F. Sedlmeier

Promotion/Dezember 2012

Preißinger, Carmen Maria

Leben in und mit der Schöpfung. Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie

Prof. G. Riedl

Promotion/März 2013

Lievenbrück, Ursula

Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes: Die Entwicklung des systematischen Gnadentrakts im 20. Jahrhundert

Prof. Th. Marschler

Promotion/März 2013

Matena, Andreas

Personale Beziehung und päpstliche auctoritas. Das Bild des Lateransalvators in seiner Funktion für die päpstliche Selbstdarstellung

Prof. G. Wurst

Promotion/Juli 2013

Mayer, Andreas

Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentsymbolischen Theologie

Prof. Th. Marschler

Promotion/August 2013

Mazenik, Christian

Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg: Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern

Prof. G. Riedl

Promotion/September 2013

Berlochner, Max

Interkulturell-interreligiöse Kompetenz. Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam

Prof. G. Langenhorst

Promotion/Juli 2013

Bamberg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bamberg****Freuding, Janosch**

»Landschaften der Bedeutung« als Ausgangspunkt interreligiösen Lernens
Prof. K. Lindner
Staatsprüfung/März 2013

Bochum**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bochum****Inunnaya Ezea, Matthew**

The ILO's concept of decent work in the light of the social teaching of the church and its relevance to Nigeria
Prof. J. Wiemeyer
Promotion/2013

Bonn**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn****Heidelberg, Bettina**

Religiöser Fanatismus? Die messianische Bewegung von Canudos (1873-1879)
Prof. G. Muschiol
Abschlussarbeit/Juli 2013

Duisburg-Essen**Institut für Katholische Theologie
der Universität Duisburg-Essen****Heidemann, Astrid**

Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie
Prof. R. Miggelbrink
Promotion/Januar 2013

Slawek, Anna

Anbeten – Bezeugen – Verkünden. Ekklesiologische Klärung zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaft im Prozess der Neuevangelisierung
Prof. R. Miggelbrink
Prof. Th. Söding
Promotion/in Bearbeitung

Freiburg im Breisgau**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Freiburg****Ayebome, Emmanuel**

The Nigeria-Biafra War and the Negotiating Role of Carlo Bayer in Caritas Internationalis; Its Consequences for Peace Today and the Future
Prof. K. Baumann
Master/Juli 2013

Sungwoo Kim, Isaak

Die Identität der Caritas. Ein Vergleich zwischen der Sozialarbeit und der Caritas in ihrer Entwicklung in Deutschland und Süd-Korea
Prof. K. Baumann
Master/WS 2012/13

Heo, Chanwook

Stufenweg zum Heil. Ein Vergleich des Erlösungswegs in der Mystik Johannes Taulers (1300 - 1361) und im koreanischen Sön-Buddhismus Chinuls (1158 - 1210)
Prof. M. Enders/Prof. E. Schockenhoff
Promotion/Juni/Juli 2013

Ziade, Pierre

Interreligiöse und lebensphänomenologische Begründungsformen der Wesenszüge menschlicher Intersubjektivität
Prof. M. Enders/Prof. Th. Böhm
Promotion/In Bearbeitung

Lahoud, Michel

Das Problem der ikonographischen Darstellung Gottes und seiner Offenbarung in den drei monotheistischen Weltreligionen
Prof. M. Enders/Prof. Th. Böhm
Promotion/In Bearbeitung

Chuluunbat, Gerelchuluun

Die religiöse Situation in der heutigen Mongolei
Prof. B. Uhde/Prof. M. Enders
Promotion/In Bearbeitung

Fribourg i. Ue.**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Fribourg i. Ue.****Koralija, Srecko**

Quelques caractéristiques et signification du débat sur Jésus et Mahomet entre le patriarche syrien Timothée I et le calife abbasside al-Mahdi
Prof. F. Mali
Master / 2012

Willauer, Matthias

Gebet als Grundlage der Neuevangelisierung
Prof. F.-X. Amherdt
Master / 2013

Blankenhorn, Bernhard

Dionysian Mysticism in the Early Albertus Magnus and in Thomas Aquinas
Prof. G. Emery
Promotion / Oktober 2012

Jatsa, Adalric Felix Fidèle

L'homme-communautaire en éthique africaine dans ses relations aux non-encore-nés. Contribution à la conception chrétienne de la vie
Prof. B. Bujo
Promotion / März 2013

Roman Lopez, Angel Eduardo

Basisorientierte Pastoral für marginalisierte Jugendliche mit abweichendem Verhalten – Eine empirisch-qualitative Forschung über die urbane Strassenpastoral der guatemaltekischen Pfingstbewegung
Prof. L. Karrer
Promotion / April 2013

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Graz****Aschmann, Jacqueline**

Hexenverfolgungen in der Steiermark. Eine Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung religiöser Aspekte bei den Prozessen
Prof. R. Höfer
Magister / Oktober 2012

Kurasch, Katharina Mathilde

Krankheit und Behinderung in Christentum und Islam unter besonderer Berücksichtigung des muslimischen Patienten
Prof. K. Prenner
Master / Oktober 2012

Postl, Blanka

Die Wurzel der Moral. Zerbricht die Gesellschaft ohne Religion?
Prof. K. Remele
Master / Oktober 2012

Frank, Heidemarie

Was ist religiös am religiösen Atheismus? Der religiöse Atheismus als eine Form des Atheismus im Feld des Religiösen
Prof. L. Neuhold
Master / Februar 2013

Krammer, Dietmar

Fußball – Religion oder Ersatzreligion? Religionswissenschaftliche Aspekte im Zusammenhang mit der Fußball WM 2010
Prof. L. Neuhold
Master / Juni 2013

Andorfer-Leithgöb, Petra

»Niemand ist automatisch ein Antisemit.« Sinninduktive Artikelanalyse in drei österreichischen Printmedien zu Debatten über das Gedicht »Was gesagt werden muss« und das Kölner Beschneidungsurteil
Prof. U. Bechmann
Master / Mai 2013

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Innsbruck****Rautz, Günther**

Menschenrecht und kulturelle Vielfalt – Ein Gesellschaftspolitischer Beitrag zur aktuellen Migrationsdebatte
Prof. S. Battisti
Magister der Philosophie / In Bearbeitung

Tsiafiry, Lalao

Les Capucins d'Alsace à Madagascar. De l'établissement controversé à l'implantation Ordinis
Prof. B. Kriegbaum / Prof. S. Leher
Promotion / Januar 2013

Hangler, Rainer

Juble, Tocher Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.
Prof. J. Niewiadomski / Prof. R. Siebenrock
Promotion / April 2013

Antonymsamy, Morris

The Challenge of Caste System in an Age of Globalization. An Anthropological Investigation of Hierarchy and Mimesis
Prof. J. Niewiadomski / Prof. R. Siebenrock
Promotion / Juli 2013

Tirkey, Herman

Church and Cultural Identity. The Challenges of Catholic Mission among the Oraons of Chhattisgarh
Prof. S. Lehrer / Prof. F. Weber
Promotion / Juli 2013

Troy, Juliana

Selig, die keine Gewalt anwenden – Spiritualität der Gewaltfreiheit als Direktive der Global Marshall Plan Initiative
Prof. W. Guggenberger / Prof. J. Niewiadomski
Promotion / Juli 2013

Mossbruger, Mathias

Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext
Prof. J. Niewiadomski / Prof. W. Palaver
Promotion / In Bearbeitung

Lucern**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Lucern****Zünd, Benno**

Die historische Persönlichkeit des Missionsbischofs Anastasius Hartmann OFMCap im Lichte autobiographischer und zeitgenössischer Schriften
Prof. M. Ries
Master / November 2013

Ulsamer, Barbara

Das Collegium Helveticum in Mailand im 16. und 17. Jahrhundert
Prof. M. Ries
Promotion / in Bearbeitung

Beck, Valentín

Von Klischees, Spiegelungen und Lernprozessen – Die Zentralschweizer katholische Überseemission zwischen den Weltkriegen als kultureller Transmissionsriemen
Prof. M. Ries
Promotion / in Bearbeitung

Mainz**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Mainz****Malm, Lukas**

Wahrheitsanspruch und Religion
Prof. A. Loichinger
Staatsexamen / Januar 2013

Müller, Melanie

Abrahamitische Ökumene
Prof. A. Loichinger
Diplom / März 2013

Zechner, Jonas

Zwischen authentischem Glauben und ehrlichem Miteinander. Die religionsphilosophischen Modelle im Spiegel der interreligiösen Dialogdebatte
Prof. A. Loichinger
Diplom / März 2013

Münster**Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität****Born, Jonas**

Kirchliche Basisgemeinden und Pfingstgemeinden in Lateinamerika. Eine Verhältnisbestimmung aus missionstheologischer Perspektive
Prof. G. Buß
Diplom / 2013

Motzigkeit, Denise

Bedroht, bedrängt, verfolgt?! Verletzungen der Religionsfreiheit gegenüber Christen in Ägypten (abgeschlossen 2013)
Prof. M. Heimbach-Steins
Master / 2013

Rödel, Ulrich

Globalisierung, Armut, Menschenrechte. Thomas Pogges Ansatz globaler Gerechtigkeit im Dialog mit der Enzyklika Caritas in veritate
Prof. G. Buß
Master / 2012

Beinlich, Ann-Kristin

Interessenartikulation und Anerkennungspolitiken von Aleviten und tamilischen Hindus und die deutsche Religionspolitik
Prof. A. Wilke
Prof. Marianne Heimbach-Steins
Magister / 2013

Weide, Ann Christin

Konzipierung religionskundlichen Unterrichts mit der Lehreinheit »Religionen Chinas«
Prof. A. Wilke
 Magister / 2012

Suerhoff, Jana Fee

Muslimischer Gräberkult und Heiligenverehrung
Prof. A. Wilke
 Magister / 2013

Wichmann, Katharina

Der Mystiker Sant Kirpal Singh
Prof. A. Wilke
 Magister / 2013

Bogner, Daniel

Das Recht des Politischen. Erfahrungszeugnisse aus dem Algerienkrieg und ein neuer Begriff der Menschenrechte
Prof. M. Heimbach-Steins
 Habilitation / Oktober 2012

Brand, Klaus

Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts: Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität
Prof. A. Wilke
 Habilitation / 2012

Osnabrück**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Osnabrück****Herfort, Irina**

Die Wichtigkeit des Religionsunterrichts an den Berufsbildenden Schulen aus der Perspektive der Berufsschullehrkräfte
Prof. M. Blasberg-Kuhnke
 Master / Dezember 2012

Elsner, Christina Julia

»Veränderte religiöse Sozialisation von Kindern«. Der Beitrag des Religionsunterrichts in der Grundschule zur Entwicklung religiöser Identität
Prof. M. Blasberg-Kuhnke
 Master / Dezember 2012

Schulte-Blome, Angelika

Religionsunterricht und didaktische Herausforderung: Die Bibel als Medium religiöser Bildung
Prof. M. Blasberg-Kuhnke
 Master / Dezember 2012

Wedemeyer, Svenja-Lena

Papst Benedikt XVI. und seine Beziehungen zu Muslimen und Juden
Prof. M. Blasberg-Kuhnke
 Master / Mai 2013

Passau**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau****Freundorfer, Christian**

Das Augustinerchorherrenstift St.Nikola vor Passau – seine Entwicklung von den Anfängen bis zur Barockzeit unter besonderer Berücksichtigung der Amtszeit von Propst Joseph Anton Griesmüller (1712-1741)
Prof. A. Landersdorfer
 Promotion / Juli 2012

Haringer, Franz

Trinitarischer Personalismus Max Schwarz (1879-1943) und sein Bild von der »heiligen Schaukel« – ein Versuch zur Überwindung der neuscholastischen Gnadenlehre
Prof. H. Stinglhammer
 Promotion / Juli 2013

Salzburg**Theologische Fakultät der Universität Salzburg****Eszl, Antonia**

Das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit nach Can. 1086 §1 des CIC von 1983. Die rechtliche Genese des Ehehindernisses »disparitas cultus« ausgehend von den Schriften des Alten Testaments bis hin zum Codex Iuris Canonici von 1983
Prof. J. Paarhammer
 Magister / Juli 2013

Dürnberger Martin

Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Skizzen zu einer postanalytischen Epistemologie und Hermeneutik christlichen Glaubens im Diskurs mit Robert B. Brandom
Prof. G. M. Hoff
Prof. F. Gmainer-Pranzl
 Promotion / Februar 2013

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD****Hirsch, Björn**

Wer missioniert hier eigentlich wen? Das Potential katholischer Freiwilligendienste im Ausland für die Neuevangelisierung Deutschlands
Prof. M. Üffing SVD
Diplom/Mai 2013

Mendoza Sandoval, Carlos

Das Heilsgeschenk der göttlichen Offenbarung als Quelle der Mission. Die kirchliche Lehre des 2. Vatikanischen Konzils und ihre Fortschreibung
Prof. M. Üffing SVD
Diplom/Juli 2013

Rheinfelder, Felix

Das Symbol des Drachen im Verständnis der europäischen China-Missionare: Eine Geschichte des Missverständnisses?
Prof. Z. Wesolowski SVD
Diplom/Juni 2013

Zhang, Sufang

Mutter, Jungfrau und Schwester. Auf der Suche nach der Rolle der Frau in der katholischen Kirche Chinas am Beispiel von Candida Xu, Agatha Lin und Agnes Zhang
Prof. P. Adamek SVD
Magister/Juni 2013

Akplogan, Noël

Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens in den anthropologischen Traditionen Afrikas in Auseinandersetzung mit der Lehrmeinung Johannes Pauls II. in »Evangelium Vitae« und seinen Ansprachen auf den Reisen nach Afrika
Prof. B. Werle SVD
Lizentiat/in Bearbeitung

Bilong, Daniel

Das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Africae munus«. Die Wiederentdeckung der Rolle der Kirche in Afrika
Prof. J. Piepke SVD
Lizentiat/in Bearbeitung

Gao, Jianjun

Der Einfluss des chinesischen Kontextes auf die Christologie der Jesuitenmission im 16./17. Jahrhundert
Prof. J. Piepke SVD
Lizentiat/in Bearbeitung

Han, Chengbo

Mission in China: Entwicklungen und Gegenwart
Prof. M. Üffing SVD
Lizentiat/in Bearbeitung

Jjumba, John Paul

Ecumenism in Uganda. »A Possibility to work together as Brothers and Sisters in Christ« – With a Special Study Reference to the Catholic and Protestant Churches in Kasambya Sub-County in Kiyinda Mityana and Mityana Dioceses
Prof. M. Üffing SVD
Lizentiat/in Bearbeitung

Leite Ferreira, Marcos

Beziehung Gott-Mensch bei Martin Buber wie eine Begegnung der Liebe zwischen Gott und Mensch
Prof. M. Üffing SVD
Lizentiat/in Bearbeitung

Perumannikala, Alexander

Der Einfluss des Hinduismus und Buddhismus auf die Thomaschristen in Indien
Prof. P. Ramers CSSp
Lizentiat/in Bearbeitung

Thazhathil, Jaison

Das Konzept des Leidens in der frühen christlichen Mystik bis zum vierten Jahrhundert
Prof. J. Piepke SVDs
Lizentiat/in Bearbeitung

Xue, Jiquan

Sozial-karitatives Engagement der katholischen Kirche in China am Beispiel von Lu Baihong (1857-1937)
Prof. Z. Wesolowski SVDs
Lizentiat/in Bearbeitung

Anuka, Adolphus Chikezie

»Mmanwu« – Concretization of the Religious Culture of the 1980 People of Nigeria – Missiological and Inculturational Considerations
Prof. M. Üffing SVD
Promotion/in Bearbeitung

Aretz, Bernd

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem Judentum
Prof. P. Ramers CSSp
Promotion/in Bearbeitung

Grauer, Harald

Georg Höltker, Ethnologe und Missionstheologe (1895-1976)
Prof. J. Piepke SVD
Promotion/in Bearbeitung

Hirsch, Björn

»Freiwillige vor!« – Auswirkungen Katholischer Internationaler Freiwilligendienste (KIF) auf die Lebensentwürfe junger Menschen
Prof. M. Üffing SVD
Promotion/in Bearbeitung

Keller, Alexander

Kirche und Staat im Konflikt: Die katholische Kirche der Philippinen im Ringen mit dem Marcos-Regime um Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratie
Prof. M. Üffing SVD
Promotion/in Bearbeitung

Knor, Stefan W.

Das Pietà-Projekt »Getragen im Leid«. Zur visuell-ästhetischen Dimension der Erfahrung des Heiligen
Prof. P. Ramers CSSp
Promotion/in Bearbeitung

Kurtenbach, Hermann

»Der Jakobusbrief und das Gesetz der Freiheit« Eine judenchristliche Wortmeldung im Kontext des Urkonflikts in der frühen Kirche
Prof. J. Schmidt CSSR
Promotion/in Bearbeitung

Lyimo, Innocent

The Role of Conscience and Culture towards Effective Evangelization in Africa
Prof. B. Werle SVD
Promotion/in Bearbeitung

Ndayambaje, Emmanuel

Würde der Armen. Gerechtigkeits- und solidaritätstheoretische Überlegungen über Armutsbekämpfung am Beispiel Ruandas
Prof. B. Werle SVD
Promotion/in Bearbeitung

Zhao, Genshen

Katholische Missiologie im Kontext Chinas. Ansätze für eine Missiologie nach der Kulturrevolution
Prof. M. Üffing SVD
Promotion/in Bearbeitung

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule in Frankfurt am Main****Struß, Philipp**

Herzensgebet und Dhikr – Anleitungen zu einem spirituellen Leben in christlicher und islamischer Mystik
Prof. D. Ansorge
Diplom/April 2013

Ikpeamaeze, Christian

The Moral Challenges of Polygamy and Divorce in Nigeria
Prof. J. Schuster SJ/Prof. U. Rhode SJ
Lizentiat/Juni 2013

Okocha, Jude

African Ancestral Christology: A Theological Evaluation
Prof. M. Schneider SJ/Prof. D. Ansorge
Lizentiat/Februar 2013

Mathew, Biju

The Role of the Petrine Ministry in the Ecumenical Relationship between the Malankara Orthodox Syrian Church and the Catholic Church
Prof. W. Löser SJ/Prof. Th. Hainthaler
Promotion/April 2013

Mayunda, Mbuinga Willy

Le Père Duparquet. De la reprise de la Préfecture Apostolique du Congo à la naissance de l'Eglise de Boma (1865-1890)
Prof. K. Schatz SJ/Prof. M. Sievernich SJ
Promotion/Februar 2013

Nkwain, Augustine

Cultural Diversity and its Challenges to Evangelization in Cameroon: A Multidisciplinary Approach with Pastoral Focus of a Church in a Multicultural African Society
Prof. K. Kießling/Prof. J. Schuster SJ
Promotion/April 2013

Zang Mvondo, Marcelin

Inculturation au Cameroun. Le milieu beti et le processus authentique d'Évangélisation
Prof. M. Sievernich SJ/Prof. R. Berndt SJ
Promotion/April 2013

Akhogba, Augustine ()

Child Labour and Education in Nigeria: A Christian Social Ethics Perspective on Development
Prof. B. Emunds/Prof. J. Schuster SJ
Promotion/November 2012

BÜCHER

Buchbesprechungen

Metzger, Paul

Der Teufel

Marixverlag / Wiesbaden 2012, 222 S.

Der Teufel« – knapp und ohne Zusatz kommt der Titel eines neuen Bandes der Buchreihe marixwissen daher. Auf dem Schutzumschlag der kurze Titel, ergänzt durch die Abbildung eines Wasserspeiers in Form des Leibhaftigen und den Namen des Autors, aber was mag sich hinter diesem Cover verbergen? Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt: Kultur- und Kunstgeschichte oder gar Okkultes? Schlägt man das Buch auf und liest das Vorwort und die Einführung, in der man von dem wohlbekannten Rudolf-Bultmann-Zitat begrüßt wird »Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, [...] und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.« (9), stellt man fest, dass es sich bei dem Buch um eine Bearbeitung der Thematik aus theologisch verantworteter Perspektive handelt. Der Autor des Buches, ein Theologe, bezieht dabei selbst klar theologisch Position. Es handelt sich also nicht um eine Darstellung aus kulturrelativistischer bzw. in diesem Fall präziser religionsrelativistischer Perspektive, wie sie im Anschluss an die kultur- oder mentalitätshistorischen Arbeiten von Jacques LeGoffs oder Georges Minois hätte formuliert werden können, sondern der Autor will ein theologisches Verständnis vermitteln. In einer Reihe, deren Einzelbände als typische Mitnahmeartikel für Gelegenheitskunden gestaltet sind, hätte der Rezensent dies nicht erwartet. Die theologische Ausrichtung des Buches spiegelt sich auch im Literaturverzeichnis wider, das geprägt ist von aktueller theologischer Literatur, jedoch Beiträge säkularer Kulturwissenschaftler/-innen weitgehend ausspart.

Doch nach dieser ersten Orientierung zum Aufbau und näheren Inhalt. Das Buch gliedert sich in drei große Abschnitte, denen Vorwort und Einführung vorgeschaltet sind. Ausgewählte antike Quellentexte, ein Literatur- und ein Abkürzungsverzeichnis schließen das Buch ab. Register finden sich nicht.

In den Worten des Autors zielt das Buch auf die Beantwortung zweier Fragestellungen: »Wie hat sich die Vorstellung vom Teufel entwickelt, und welche Rolle spielt der Teufel heute noch?« (11). Nachdem im Anschluss an Gerd Theißen die Rede vom Teufel als ein Phänomen innerhalb monotheistischer Religionen bestimmt wird (13) und hierdurch der Rahmen der Abhandlung abgesteckt ist, die sog. abrahamitischen Religionen, schildert der Autor im ersten Teil des Buches die Geschichte der Teufelsvorstellungen. Er setzt mit der Vorgeschichte ein in dem er Motive aus den Religionen der biblischen Umwelt vorstellt, die in die Ausbildung der Vorstellungen vom Teufel im Antiken Judentum und Christentum einfließen und endet mit dem Spätmittelalter und den Definitionen des Konzils

von Florenz im Jahre 1439 (85). Teufelsvorstellungen innerhalb des Islams, obwohl sie sich in den chronologischen Rahmen einordnen ließen, werden in diesem ersten Abschnitt nicht dargestellt. Sie finden sich im zweiten Teil des Buches. Ausführlich werden frühjüdische außerkanonische Texte, wie das Äthiopische Henochbuch oder das Buch der Jubiläen, behandelt. In der Darlegung der Rede vom Teufel innerhalb des Neuen Testaments klammert der Autor problematische Seiten dieser Rede nicht aus. Er thematisiert ausdrücklich ihre Folgen für die Ausbildung eines christlichen Antijudaismus (52) und zeigt Wege zum sachgerechten Verstehen solcher problembehafteten Passagen auf.

Der zweite Teil des Buches stellt zunächst in einem recht traditionellen konfessionskundlichen Stil die Rede vom Teufel in unterschiedlichen Kirchen dar. Berücksichtigung finden hier römisch-katholische, evangelische (oder vielleicht genauer landeskirchlich geprägte), freikirchliche und orthodoxe Positionen. Der Autor steht hier mit seinem Ansatz vor dem Problem der heterogenen Erscheinungen der einzelnen vorgestellten Kirchen. Offizielle Lehren, pastorale Praxis, theologische Avantgarde und individuelles Glaubensleben lassen sich hier oftmals kaum bzw. nicht auf einen Nenner bringen. Der Autor ist sich dessen bewusst (113). Im Zweifelsfall, wie im Fall des orthodoxen Christentums, optiert er für die Darlegung theologischer Entwürfe als Schwerpunkt seiner Ausführungen, statt sich beispielweise in ethnographischer Weise Vorstellungen vom Teufel, die sich bei »durchschnittlichen« Gläubigen der betreffenden Glaubensgemeinschaften finden lassen, intensiver zuzuwenden. Abgeschlossen wird dieser konfessionskundliche Teil mit einer Darstellung des Teufels im Islam und im sog. Satanismus. Die Ausführungen zum Islam sind sehr knapp gehalten. Warum hier beispielsweise nicht auf das Ritual der Steinigung des Teufels während des Hadj verwiesen wird, erscheint etwas verwunderlich, zeigt aber den textorientierten Zugang des Autors.

METZGER thematisiert den Teufel in satanistischen Szenen nach einer Einführung wenig überraschend anhand der Lehren Aleister Crowley und Anton Szandor LaVeys. Die Feststellung, dass bei Crowley »die altägyptische Gottesvorstellung dominiert« (120), erscheint dem Rezensenten irreführend. Der Autor hätte sich an diesem Punkt besser auf Erik Hornungs Konzept der von der Ägyptologie abzugrenzenden »Ägyptosophie« bezogen und Crowley's Bildwelten in diesen Kontext verorten sollen (vgl. E. Hornung, *Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß [sic] auf das Abendland*, München 2003, 10f., 178f.). Altägyptische Gottesvorstellungen im Sinne ägyptologisch verantworteter Rekonstruktionen finden sich in den Lehren des selbsternannten Tieres der Apokalypse nicht.

Auf diese Ausführung folgen die Darstellungen der Aneignung der Teufelsthematik in Literatur, Film und Popmusik. Im Bereich der Literatur wird der Bogen sowohl zeitlich als auch gattungsmäßig weit gespannt. Die besprochenen Titel reichen von Dante Alighieris *Göttlicher Komödie* und John Miltons *Paradise Lost* über Johann W. Goethes *Faust* und Thomas Manns *Dr. Faustus* bis hin zu popkulturellen Produkten wie Stephen Kings *Needful Things* oder Comicfranchises à la *Hellboy* und *Constantine*. Trotz ihrer Weite bewegt sich die getroffene Auswahl noch im Rahmen der euro-amerikanischen Literatur. Der Aufgriff des Teufels in Thomas Mofolos Roman *Chaka Zulu* oder postkoloniale Literatur finden sich nicht berücksichtigt.

Die Abschnitte, die Teufelsmotive im Film vorstellen, beschränken sich auf US-amerikanische Produktionen der letzten vierzig Jahre, wobei der Fokus auf den letzten beiden Jahrzehnten liegt. Nicht-westliche filmische Aneignungen des Teufels, etwa in asiatischen Animes oder im Genre der in Westafrika und der westafrikanischen Diaspora verbreiteten anti-Voudou Videofilme, finden keine Erwähnung.

Der Autor arbeitet die Rollen heraus, die dem Teufel in den ausgewählten US-amerikanischen Spielfilmen zukommen. So erscheint der Teufel in den besprochenen Filmen, u. a. *The Exorcist*, *The Omen*, *End of Days* und *Ghost Rider*, als »böser Geist« (174f.), »Bestrafer« (176f.), »Versucher« (177f.), »Werkzeug göttlicher Offenbarung« (182f.) und abschließend als »Widersacher Gottes« (184f.). Der Autor schließt mit dem Fazit, dass in den besprochenen Filmen letztlich alle biblischen Motive aufgegriffen werden und eines hinzugefügt wird, wobei es sich dabei um das Motiv des Teufels als paradoxen Gottesbeweis handelt (186). Der Rezensent fragt sich, warum schon aus Gründen der Kontextualisierung Roman Polanskis Verfilmung von Ira Levins Roman »*Rosemary's Baby*« keine Erwähnung findet. Die Perspektive des Abschnitts wäre deutlich erweitert worden, wenn der Autor den Film *Requiem* von Hans-Christian Schmid aus dem Jahr 2006 in seine Darstellung einbezogen hätte. Dieser Film beleuchtet die Rede vom Teufel und den Exorzismus aus (sozial-)psychologischer Perspektive. Dies hätte aufgezeigt, dass im Kino nicht nur mit mythischen Versatzstücken des Teufelsmotivs gespielt wird, sondern dass sich auch Spielfilme finden, die eine entmythologisierende Perspektive besitzen. Dieses Beispiel hätte die Behauptung des Autors relativiert, dass »die Filmwelt ausnahmslos den Mythos vom gefallenen Engel anerkennt« (172). Vielleicht wollte sich der Autor auf »brachiale« Teufelsdarstellungen beschränken, weshalb auch filmische Beiträge, die auf subtile Weise Teufelsmotivik aufgreifen, in seiner Darstellung außen vor bleiben.

Der Teufel in der Popmusik der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bildet den Abschluss des mittleren Teils. Die getroffene Liedauswahl stellt eine letztlich willkürlich wirkende Blütenlese dar, die von den Rolling Stones über Chris de Burgh, Bob Dylan, Black Sabbath und dem Rapper Jeru the Damaja zur amerikanischen Heavy Metall Band Iced Earth führt. Ja, irgendwie singen sie alle über den Leibhaftigen, aber ergibt folgende These, die das Kapitel einleitet, wirklich Sinn? »Da sich das kollektive Zeitbewusstsein einer Gesellschaft in der Regel nur langsam verändert, kann ein Überblick über die Musik der letzten ca. fünfzig Jahre hilfreich sein, um das Lebensgefühl von gegenwärtigen Generationen im Hinblick auf den Teufel zu demonstrieren.« (187). Schon die Prämisse dieser These erscheint dem Rezensenten hinterfragbar: was will der Autor? Wäre an dieser Stelle nicht eine tiefere Reflexion der unterschiedlichen Entstehungskontexte von Popmusik und ihren vielfältigen Rezeptionsweisen angebracht? Hier schließt sich die weitergehende Frage an: Warum richtet der Autor, der bestrebt ist, die Präsenz der Rede vom Teufel und der Teufelsmotivik in der popkulturellen Gegenwart zu thematisieren, nicht den Blick auch auf die »aktuellsten« Medien: Computerspiele und den Cyberspace?

Nachdem der Autor aufgezeigt hat, dass die Rede vom Teufel kein rein historisches Phänomen ist, sondern in unterschiedlicher Intensität in Kirchen und der zeitgenössischen Popkultur präsent ist, schließt er den Bogen zur Einleitung. Er greift die Rede vom Teufel als theologisches Problem auf, das in der Erfahrung des Bösen und Widersinnigen wurzelt. In seiner Darlegung folgt er einer von Ingolf U. Dalferth vorgezeichneten Denkspur und schließt am Ende den Kreis zu dem in der Einführung angeführten Zitat Rudolf Bultmanns, indem er darauf verweist, dass die Entmythologisierung die angemessene Methode ist, um die Sinnpotentiale der biblischen Rede vom Teufel zu erheben (199).

Das Buch stellt einen gelungenen Beitrag dar, Hintergründe und Sinn bzw. Unsinn der Rede vom Teufel aus theologischer Perspektive einem breiten Publikum darzulegen, das nicht theologisch vorgebildet sein muss. Es kann dazu beitragen, diese Leserschaft mit einem aktuellen theologischen Deutungsansatz, der heute medial kaum präsent ist, bekannt zu machen. Der Rezensent kann sich vorstellen, dass das Buch bzw. Auszüge daraus Verwendung an unterschiedlichen Bildungsstellen finden wird, wie im Religionsunterricht höherer Klassenstufen, Konfirmationsunterricht, Seminaren im Rahmen kirchlicher Erwachsenenbildung oder in universitären Einführungskursen. Das Buch sollte aber insbesondere unter kulturwissenschaftlicher Perspektive nicht unkritisch gelesen werden und wird in einigen Punkten wohl auch Einsprüche und angeregte Diskussionen auslösen. ◆

Harald Grauer / St. Augustin

Mückler, Hermann

Mission in Ozeanien

(Kulturgeschichte Ozeaniens 2)

Facultas Verlags- und Buchhandels AG / Wien
2010, 328 S.

Der Autor von *Mission in Ozeanien* (2010) ist Professor für Kultur- und Sozialanthropologie an der Wiener Universität. Als Ethnologe und Anthropologe hat er sich u.a. auf die Erforschung der ozeanischen Kulturen und Gesellschaften spezialisiert. So liegt mittlerweile von ihm ein fünf Bücher umfassendes Compendium zu Ozeanien vor. Alle Werke erschienen in der Facultas Verlags- und Buchhandels AG (facultas.wuv) in Wien. Neben dem hier besprochenen Werk sind das: *Einführung in die Ethnologie Ozeaniens* (2009), *Kolonialismus in Ozeanien* (2012), *Österreicher in der Südsee. Forscher, Reisende, Auswanderer* (2012), *Entkolonisierung und Konflikte der Gegenwart in Ozeanien* (2013).

Da sich das Thema Einführung in die Ethnologie Ozeaniens nicht so leicht von den ethnographisch äußerst aktiven Missionaren trennen lässt, verweist MÜCKLER in seinem Buch *Mission in Ozeanien* immer wieder auf sein erstes Werk, wo er ausführlicher die ethnologischen Arbeiten der Missionare behandelt. Der Autor ist sich bewusst, dass ein Verstehen der heutigen Situation Ozeaniens nicht ohne eine Aufarbeitung der Geschichte der Kolonisierung und Missionierung Ozeaniens möglich ist. Dabei stehen für ihn die Missionare als Protagonisten der christlichen Missionsgeschichte Ozeaniens, deren Einsatz er mit großem Respekt vor ihren Leistungen und auch viel Verständnis begegnet, im Vordergrund seines Forschungsbeitrages, ohne deswegen seiner eigenen Disziplin und ethnologisch-anthropologischen Perspektive untreu zu werden.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste hat drei Kapitel (S. 9-104) und beschreibt die Geschichte der Mission in Polynesien, Mikronesien und Melanesien, den drei kulturell-geographisch unterscheidbaren Regionen Ozeaniens. Der zweite Teil, das 4. Kapitel, ist ein Novum in einer Forschungsarbeit eines Ethnologen/Anthropologen über Ozeanien. Es enthält nach einführenden Bemerkungen (S. 105-113) einen 171 Seiten umfassenden lexikalischen Teil mit über 800 Kurzbiographien.

MÜCKLER beschreibt einfühlsam das besondere Verhältnis zwischen Ethnologen und Missionaren im ozeanischen Raum. Dabei ging es beiden Gruppen um die Menschen Ozeaniens. Während die Missionare normalerweise einem unbefristeten Einsatz unter den Bewohner des Insel-Kontinentes nachgingen, war der Einsatz der Ethnologen eher zeitlich begrenzt. So wurden die meisten Erstberichte und Werke ethnographischer und linguistischer Natur eher von Missionaren als

von Ethnologen verfasst. Die unterschiedlichen Zielsetzungen beider Gruppen sorgten aber für hinreichend Konfliktmöglichkeiten und verlangten nach Abgrenzung. Den Ethnologen war der gesellschafts- und kulturverändernde Einfluss der Missionare äußerst suspekt, während den Missionaren der Wunsch der Ethnologen, den vermeintlich unverdorbenen »primitiven Zustand« zu konservieren, unverständlich vorkam. In nicht unerheblichem Ausmaß waren die Missionare aber nicht nur *agents of change*, sondern auch Beschützer, Bewahrer und Verteidiger einheimischer Kulturen.

Für den Autor haben Ethnologen, ebenso wie Missionare durch ihr Erscheinen im Feld automatisch einen Einfluss auf die Menschen und ihre Lebensweisen genommen, beabsichtigt oder unbeabsichtigt. Wenn von »teilnehmender« Beobachtung als Methode der Ethnologie gesprochen wird, »dann heißt Teilnehmen interagieren, und Interagieren heißt immer auch wechselseitig Einfluss nehmen und verändern. Missionare und Ethnologen saßen also gewissermaßen im selben Boot.« (S. 16)

Zu dem Thema hat 1983 die nordamerikanische Ethnologin und Neuguineaeerfahrene Feldforscherin, Nancy Lutkehaus einen Aufsatz zu »Missionaries as ethnographers« (Introduction, Karl BOEHM, *The Life of some Island peoples of New Guinea*, Berlin 1983, 13–69) einen wichtigen Beitrag geleistet und den konstruktiven Beitrag der Missionare zur Ethnologie gewürdigt.

Erstkontakte waren für Missionare meistens dort sehr konfliktreich, wo vorher europäische Händler und Rekrutierer von Arbeitsmigranten den Inselbewohnern Bedrohung und Bevölkerungsdezmierung gebracht hatten. Deswegen, so schreibt der Autor, standen sich Missionare, Kolonialbeamte und Wirtschaftsinteressenten durchaus näher als der einheimischen Bevölkerung. Missionare waren im Pazifik grundsätzlich auf den Schutz europäischer Mächte angewiesen und dienten neben den wirtschaftlichen Interessen auch als willkommener Anlass für die Umsetzung kolonialer Expansionspläne. Der Missionierung Ozeaniens kommt allein wegen ihrer ununterbrochenen Kontinuität, die von den Tagen der europäisch-überseeischen Kontaktsituation bis zum heutigen Tag gegeben ist, eine zentrale Rolle zu.

Bemerkenswert und äußerst hilfreich ist wie sich der Autor mit den Begriffen *Mission* und *Missionar* auseinandersetzt und dabei auch evangelische und katholische Missionstheologen wie Hans-Werner Gensichen (Heidelberg) und Karl Müller (St. Augustin) und ihre Deutungen zu Wort kommen lässt. Auch der für Ethnologen so wichtige Begriff *Religion* wird mit Hilfe der verschiedensten Denkschulen und ihrer Vertreter – wie z. B. Durkheim, Wernhart, Thiel, Geertz und van der Geest – untersucht. Dabei geht es dem Autor

um die Frage, was die Missionare dazu bewogen hat, alles auf eine Karte zu setzen und in die Mission zu gehen. Dem Steyler Missionstheologen Karl Müller zufolge handelt es sich um eine spirituelle Frage, die als Berufung bzw. Antwort auf einen Ruf zu verstehen ist. Demnach spielen persönliche Glaubens- und Erweckungserlebnisse eine entscheidende Rolle in einer Berufung zum Missionarleben.

Wird ein Missionar, von den zu missionierenden Menschen, als ein für sie bedeutsamer Bote empfunden, wird dies gern als *Charisma* bezeichnet, was auf eine wirkmächtige wechselseitige Beziehung zwischen Missionar und Missionierenden hinweist. Zum Begriff *Charisma* hat Max Weber aus soziologischer Sicht Erhellendes beigetragen. Um dem *Charisma* des Missionars und seiner Berufung auf die Spur zu kommen, muss der Begriff auch theologisch verstanden und interpretiert werden.

Gerade im zweiten und dritten Kapitel gibt MÜCKLER eine sehr kenntnisreiche Missionsgeschichte aller Regionen Ozeaniens in detaillierter und dennoch geraffter Form wieder, die jedem Studierenden eine gute Übersicht zu dieser Geschichte, in der immer die Personen, seien es Einheimische oder Missionare, im Mittelpunkt des Geschehen stehen. Besonders erwähnt werden in allen Missionen die Pioniere und die vielfältigen Herausforderungen, denen diese ausgesetzt waren. Durch diese situations- und kontextbezogene Darstellung des Missionars und seines Wirkens gelingt es MÜCKLER, den Missionaren als Mitwirkenden der Geschichte Ozeaniens gerecht zu werden.

Auf S. 91 macht der Autor allerdings den Apostolischen Präfekten, Pater Eberhard Limbrock zum Bischof. Titularbischofe sind in dem nach dem *ius commissionis*-Prinzip der *Propaganda Fide* in den an die Orden übertragenen Missionen jedoch nur Apostolische Vikare und nicht Apostolische Präfekten. Somit hatte die Steyler Neuguineamission erst 1923 mit Franz Wolf einen Bischof als kirchlichen Leiter der Mission. Limbrock wirkte nach seinem Amtsverzicht bis zu seinem Tod als einfacher Pater und Stationsleiter von Boikin in der Mission. Erfreulicherweise wird auch auf die Missionsgeschichte bis zum 2. Weltkrieg in West-Papua eingegangen. Leider aber nicht auf die bedeutende missionarische Erschließung des Hochlandes durch Neuendtelsauer und Steyler Pioniermissionare und deren kompetitiven Wettlauf und Herausforderungen mit den vielen Ethnien des Hochlandes. Gerade der charismatischen Persönlichkeit von P. Alfons Schäfer SVD ist es zu verdanken, dass erstmals neue Missionsmethoden zum Tragen kamen, die durch die erstmalige Übernahme von einheimischen Melodien für Kirchengesänge einer bis dahin nicht gekannten Akkommodation und Inkulturierung des christlichen Glaubens den Weg bahnten.

Der Literanhang ist mit 21 Seiten sehr umfassend und hilfreich. Dennoch vermisse ich dort einige Namen und Titel, wie z. B. Theo Aerts: *Traditional Religion in Melanesia* und vom gleichen Autor *Christianity in Melanesia*. Beide Werke erschienen 1998 in der Papua New Guinea University Press in Port Moresby. Der Autor dieser Werke ist selber Mitglied des seit 1882 in Papua Neuguinea tätigen Ordens der Herz Jesu Missionare und bildete als Bibelwissenschaftler 25 Jahre lang einheimische Priesteranwärter für Papua Neuguinea und die Salomon Inseln in Bomana, Port Moresby aus. Gerade seine Kenntnis des Alten und Neuen Testaments und der jüdischen und christlichen Kultur- und Religionsgeschichte war ihm Antrieb, die Kultur- und Religionsgeschichte der Melanesier zu studieren. Besonders Aerts Aufsatz »The Birth of a Religious Movement: A Comparison of Melanesian Cargo Cults and Early Christianity« (*Verbum SVD* 20 [1979] 323-344; reprinted in *Sedos Bulletin* 38 [2006] 239-241, 284-295) sollte bei der Behandlung des Themas der Begegnung von christlichen und traditionellen Glaubensgut in Ozeanien nicht fehlen. Aerts ist auch der Herausgeber der 1994 erschienenen Publikation *The martyrs of Papua New Guinea: 333 missionary lives lost during World War II* (University of PNG Press, Port Moresby), die als Quelle für die Missionarsbiographien unverzichtbar ist. Das umfangreichste bibliographisch-biographisch Quellenwerk zur katholischen Mission in Ozeanien, das offensichtlich nicht benutzt wurde ist nach wie vor Robert Streit / Johannes Dindinger: *Bibliotheca Missionum*, 21. Band: *Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525-1950*, Herder: Freiburg 1955).

Von Reiner Jaspers wird zwar die Dissertationschrift erwähnt, die aber für das Thema äußerst relevanten Artikel »Historische Untersuchungen zu einem Mord an Missionaren auf New Britain (Papua New Guinea) 1904« (*Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 63 [1979] 1-24) und »Colonialism and Catholic Mission Activity on New Britain between 1890 and 1899. The Problem of the Mission Districts« (*Papers Prepared for the Visit of Pope John Paul II to Papua New Guinea 7-10 May, 1984*, Port Moresby 1984, 51-59) werden nicht aufgeführt. Auch die wichtigste historische Forschung zu der Herz-Jesu-Mission in Melanesien von James Waldersee »Neither Eagles nor Saints«. *MSC Missions in Oceania 1881-1975* (Sydney 1995) fehlt. Die zwei Publikationen von Ralph M. Wiltgen *The founding of the Roman Catholic Church in Oceania, 1825-1850* (1979/2010) und *The Founding of the Roman Catholic Church in Melanesia and Micronesia 1850-1874* (Eugene, Oregon 2008) sind ebenso zu Standardwerken der ozeanischen Geschichte geworden. Wiltgens *Apostelod in Neuguinea. Der Tod des Bischofs Lörks und seiner Gefährten* (St. Augustin 1966) dagegen ist nach

wie vor das am besten recherchierte Werk zum Schicksal der am 17. März 1943 auf dem japanischen Zerstörer ermordeten katholischen und evangelischen Missionare.

Gerade die über 800 Kurzbiographien der bedeutendsten Missionare Ozeaniens machten dieses Buch für Ethnologen, Historiker und Missionswissenschaftler zu einem wichtigen Nachschlagewerk, das eine bisher bestehende Lücke schließt. In den Beiträgen über Alain de Boismenu und Marie-Therese Noblet wird die von beiden 1920 ins Leben gerufene papuanische Schwesterngemeinschaft der Handmaids of the Lord (Ancilla Domini) (siehe Dupeyrat 1930, Delbos 1984/1985, Waldersee 1995), so ihr üblicher englischer Name, als Dernbacher Schwestern bezeichnet. Die sog. Dernbacher Schwestern wurden dagegen 1851 als Arme Dienstmägde Jesu Christi (Ancillae Domini Jesu Christi) von Katharina Kasper in Dernbach im Westerwald gegründet.

Der Hinweis auf weiterführende Literatur, die in einer zweiten Auflage berücksichtigt werden sollte, schmälert auf keinen Fall das Verdienst dieses ansonsten ausgezeichneten Beitrages aus anthropologisch-ethnologischer Perspektive zur Missionsgeschichte Ozeaniens. Er dient nicht nur Studenten der Ethnologie und Missionsgeschichte, sondern allen, die die Welt der Menschen Ozeaniens und ihre gewachsenen und in steter Veränderung sich befindenden Gesellschaften besser verstehen wollen. Denn ohne dieses Buch würde ein wesentlicher Zugang dazu fehlen. ♦

Paul B. Steffen / Rom

Nehring, Andreas / Tielech, Simon (Hg.)
Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge
(ReligionsKulturen 11)
Kohlhammer/Stuttgart 2013, 359 S.

Postkoloniale Theologien werden im deutschen Sprachraum bislang nur sehr selten rezipiert und sind weitgehend noch unbekannt. Die Erlanger Missions- und Religionswissenschaftler NEHRING und TIELESCH (Simon Wiesgickl geb. Tielech) stoßen daher mit ihrem Sammelband in ein wichtiges Neuland vor. Fern davon, eine Lücke zu schließen, eröffnet diese Sammlung wichtiger Texte aus den postkolonialen Theologien, die wohl die erste ihrer Art in deutscher Sprache sein dürfte, einen völlig neuen Raum theologischer und exegetischer Reflexionen.

Vor allem in der weltweiten Anglophonie, sowohl in Asien als auch in Afrika, in Großbritannien wie in den USA, gewinnen theologische Reflexionen, die sich der Fragestellungen, Begrifflichkeiten und Methodologien der *postcolonial studies* bedienen, einen wachsenden Einfluss. Auch in der

lateinamerikanischen Befreiungstheologie und in anderen kontextuellen Theologien weltweit ist dieser Einfluss bereits seit einigen Jahren spürbar. Es ist sehr zu wünschen, dass der vorliegende Band auch im deutschen Sprachraum einen Anstoß zur Auseinandersetzung mit dieser relativ neuen theologischen Strömung gibt, welche die Theologie in allen ihren Aspekten betrifft und teilweise in ihren Fundamenten erschüttert.

Auch wenn die Beiträge alle aus dem Englischen übersetzt wurden, repräsentieren die Autorinnen und Autoren Perspektiven aus unterschiedlichen Teilen der Welt, aus Asien, Afrika, Lateinamerika, Nordamerika und Europa, sowie zudem praktisch alle aus dem, was in der Terminologie der postkolonialen Studien als hybride Perspektiven bezeichnet wird. Sie sind dadurch in der Lage, sowohl die Vielgestaltigkeit der postkolonialen Theologien aufzuzeigen und zu repräsentieren und zugleich zahlreiche Gemeinsamkeiten in den Fragestellungen und Methoden deutlich zu machen.

In ihrer ausführlichen Einleitung skizzieren die Herausgeber die Geschichte und die Kontexte sowohl der *postcolonial studies* als auch der postkolonialen Theologien. Sie beschreiben die wichtigsten Themen, Konzepte und Methoden und gehen auf wichtige Autorinnen und Autoren ein. Nicht zuletzt verweisen sie auf die Bedeutung dieser theologischen Entwürfe für die Theologie in Mitteleuropa.

Die einzelnen Beiträge sind bis zu elf Jahre alt, aber mit Bedacht so ausgewählt, dass auch der Leser, der mit postkolonialen Theologien oder Studien noch nicht in Berührung gekommen ist, an wesentliche Aspekte beider wissenschaftlicher Strömungen herangeführt wird. R. S. SUGIRTHARAJAH stellt Gemeinsamkeiten und Unterschiede der frühen Befreiungstheologie und der postkolonialen Theologien heraus, vor allem anhand ihres jeweiligen Gebrauchs der Bibel. Fernando SEGOVIA erläutert, auf welche verschiedenen Weisen die postkolonialen Studien die historisch-kritische Exegese ergänzen und korrigieren können. Eine Analyse des postkolonialen Feminismus und seiner Beiträge zur feministischen Theorie wird von Musa DUBE beigesteuert. In einem Interview mit KWOK Pui-Lan erläutert diese, wie bestimmte Themen und Fragestellungen in der historisch-kritischen Exegese mit kolonialgeschichtlichen und genderbestimmten Voraussetzungen behaftet sind. R. S. SUGIRTHARAJAH zeigt zum Schluss des ersten, bibeltheologisch orientierten Teils auf, wie die herkömmliche Verbindung von Wissenschaft und imperialer Macht durch »kontrapunktisches Lesen« (ein Konzept des postkolonialen Theoretikers Edward Said) durchbrochen werden kann, indem hegemoniale Textinterpretationen solche aus subalternen Perspektive korreliert werden.

Im zweiten, eher theoretischen Teil zeigt zunächst Mayra RIVERA anhand einer Analyse des wichtigen Buches *Empire* von Michael Hardt und Antonio Negri (Frankfurt 2002), wie Machtverhältnisse nicht mehr einfach von oben nach unten oder vom Zentrum zu den Peripherien hin beschrieben werden können, sondern räumlich entgrenzt sind. Die Begriffe Rand, Hybridität, Repräsentation und Mimikry, die in den postkolonialen Studien zentrale Bedeutung besitzen, werden von Vitor WESTHELLE zueinander in Beziehung gesetzt. Michael NAUSNER zeigt anhand des Konzepts »Heimat«, wie mehrdeutige räumliche Kategorien nicht zuletzt auch durch Religion als Machtinstrumente ideologisch eingesetzt werden können. Er macht aber auch deutlich, wie postkoloniale Theologien diese Begriffe so füllen können, dass sie gegenwärtige Identitäten besser beschreiben können und der Befreiung der Kolonisierten dienen. NAMSOON Kang analysiert aus asiatisch-feministischer Sicht die Gefahr im westlichen Feminismus, trotz eines echten Interesses an der Befreiung der Frauen in imperiale Hermeneutik zu verfallen.

Im dritten Teil, der »Option für die Ränder« überschrieben ist, trägt zuerst David FIELD eine weiße südafrikanische Perspektive auf die Option für die Armen bei, wodurch er auf verborgene Dimensionen dieser befreiungstheologischen Kernkategorie aufmerksam macht. Catherine KELLER dokumentiert die postkoloniale Kritik an der westlichen, an den Konzepten der griechischen Philosophie orientierten Epistemologie und setzt sich mit drei einflussreichen Kritiken an den postkolonialen Studien auseinander. Die Frage nach den »berechtigten Fürsprechern« für die Subalternen bewegt Mark Lewis TAYLOR, ein Problem, das in den postkolonialen Studien seit jeher äußerst kontrovers diskutiert wird. Taylor schlägt vier Kriterien für diese Fürsprache vor, die auf seinem Konzept des »befreienden a priori« beruhen, ohne das nach seiner Ansicht jede Theorie in den Zeiten des Imperiums zur Komplizin wird. Marion GRAU unternimmt eine grundlegende Revision der Soteriologie aus postkolonialer Sicht und gelangt zu überraschenden christologischen Entwürfen. KWOK Pui-Lan schließlich macht deutlich, wie die Verschränkung der Kategorien und Kritiken von Gender, Rasse und Imperium nicht nur die vielfache Bedrohung und Benachteiligung der Armen besser sichtbar macht, sondern auch zu einer genaueren und befreienderen Exegese führt.

Ein Schlusswort oder weitere Hinweise zum Dialog mit diesen theologischen Entwürfen aus dem globalen Postkolonialismus in der deutschsprachigen Theologie fehlen; dazu wäre es vielleicht auch noch zu früh. Ein ausführliches Literaturverzeichnis regt aber zur weiteren Auseinandersetzung an. Ein Register und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren helfen, das Buch zu erschließen.

Der Sammelband ist ein Glücksgriff für die Theologie in deutscher Sprache, nicht nur für die Missions- und Religionswissenschaften, sondern auch für Exegese, Fundamentaltheologie und Dogmatik. Er kann dazu beitragen, dass auch die anglophonen Originaltexte leichter zugänglich werden. Es ist zu wünschen, dass er nicht nur weitere Publikationen dieser Art nach sich zieht, sondern vor allem, dass er einen Anstoß zu eigener postkolonialer Produktion in deutscher Sprache geben kann. ♦

Stefan Silber/Sailauf

Olsthoorn, Thea

Die Erkundungsreisen der Herrnhuter Missionare nach Labrador (1752-1770). Kommunikation mit Menschen einer nicht-schriftlichen Kultur (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf Materialien und Dokumente Reihe 2, Bd. 35) Georg Olms Verlag/Hildesheim 2010, 358 S.

Zu den größeren und bedeutendsten Missionsbewegungen protestantischer Provenienz, die im 18. Jahrhundert entstanden, gehört die Herrnhuter Brüdergemeine, die 1722 von Glaubens- emigranten aus Mähren durch Förderung des pietistisch geprägten Grafen von Zinzendorf in Sachsen gegründet wurde. Schon kurze Zeit später begann sie mit einer weltweiten Missionstätigkeit. So zogen die Brüder ab 1732 zu Karibikinseln und nach Surinam, aber auch nach Südafrika und Nordamerika sowie in unwirtliche Gebiete Grönlands und Labradors, später auch Alaskas. Dieses Buch handelt von der Mission auf der Halbinsel Labrador im heutigen östlichen Kanada, wo an der Ostküste Missionsstationen mit biblischen Namen wie Hebron und Nain gegründet wurden (bis heute erhalten), aber auch mit dem deutschen Namen Hoffenthal (heute Hopedale). Das Buch geht auf eine Dissertation im Fach Erziehungswissenschaften zurück, die an der TU Dresden unter Dietmar Waterkamp angefertigt wurde und sich auf Archivalien aus dem Archiv der Brüder-Unität in Herrnhut stützt.

Die Arbeit hebt unvermittelt an mit »Einzelheiten und Erläuterungen zu den Manuskripten«; hier werden die Archivalien im Allgemeinen und die behandelten Manuskripte im Besonderen vorgestellt, ohne dass man allerdings etwas über das Gesamtkonzept der Arbeit oder den Status quaestionis erföhre. Bei den archivalischen Quellen handelt es sich vor allem um Journale und Berichte von »Rekognoszierungsreisen« einiger Missionare, sowie um deren Lebensläufe und weitere Dokumente wie Briefe und Instruktionen. Die meisten Quellen aus der Zeit von 1752 bis 1770 beziehen sich hauptsächlich auf Personen, die als

Missionare Labrador bereisten, Missionsstationen planten oder missionarisch tätig waren. Allerdings wurde das einschlägige Archivmaterial »aufgrund der Fülle« nicht vollständig berücksichtigt, vielmehr hat sich die Autorin »auf die wichtigsten Stücke« konzentriert, weshalb die Studie »keinen Anspruch auf Vollständigkeit« (S. 13) erhebt. Allerdings hätte man gern etwas Genaueres über das Gesamtmaterial sowie die Kriterien der Auswahl erfahren. Bei den Personen handelt es sich vor allem um die Dänen Christian Drachardt (1711-1778) und Jens Haven (1724-1796) und weitere sowie um das Inuit-Paar Mikak und Tugluina.

Die Arbeit umfasst vier Kapitel, deren erstes das »kommunikative Feld« (S. 18-115) beschreibt, d. h. den kriegerischen historischen Kontext, in dem die Rekognoszierungsreisen stattfanden, und das Verhältnis der Herrnhuter Missionare zu Engländern, Franzosen und Inuit (nur bei Quellen wird die Sammelbezeichnung »Eskimo« verwendet). Hier macht die Autorin im Rahmen einer historisch-narrativen Darstellung reichlich von den Journalen ihrer Protagonisten Gebrauch. Das mehr systematische zweite Kapitel (S. 116-169) befasst sich mit den Inuit in ihrer äußeren Erscheinung, Geschichte, Identität und Religion. Urs Bitterli und die Aufklärung werden dabei zu Parametern. Die Darstellung hält sich an archivalische und gedruckte Quellen sowie an Literatur, bietet aber insgesamt keine umfassende Ethnographie. Bisweilen passen Aussagen nicht zueinander, wenn die Autorin einerseits interessante Beobachtungen zur Sprache der Inuit anstellt (S. 161-169), andererseits aber betont, dass sie diese Sprache nicht beherrsche (S. 16). Das dritte Kapitel befasst sich mit der »Pädagogik einer Kommunikation auf nicht-schriftlichem Wege«, womit »Misstrauen abbauen, Vertrauen gewinnen« gemeint sind (S. 170-270). Hierbei geht es vornehmlich um den Protagonisten der Labrador-Mission, den »Kommunikationskünstler« (S. 187) Jens Haven, und den Lehrer und Prediger Christian Drachardt, der sich auch mit der Sprache befasste, sowie um die »Erstlinge« der Mission, das genannte Inuit-Paar. Das letzte, vierte Kapitel versucht theoretische Grundlagen der Kommunikation mit Bezug auf Watzlawick, aber auch Herder, Aufklärung und Nida zu legen. Ein Anhang enthält unter anderem Biographien, Instruktionen und aufschlussreiche historische Karten sowie die in Archivalien, Quellen und Literatur aufgedruckte Bibliographie. Hilfreiche Personen- und Sachregister erschließen die Arbeit.

Das Buch behandelt die Mikrohistorie der Herrnhuter Mission in Labrador im Spiegel der Aufzeichnungen einiger Akteure, begrenzt auf einen Zeitraum von knapp zwei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts. Es ist das Verdienst der Autorin, diesbezügliche Archivalien aufgespürt und anhand einiger Personen aufgearbeitet zu haben.

So ist sicher ein detaillierterer Einblick in diesen Teil der protestantischen Missionsgeschichte entstanden, welcher das Bild des 18. Jahrhunderts um eine weitere Facette bereichert. Gewonnen hätte die Arbeit durch eine stärkere Verortung des Themas in historischen, ethnographischen und theologischen Kontexten. So wäre zum Beispiel ein vergleichender Blick auf andere zeitgenössische Missionsbemühungen unter nordamerikanischen Indianern, etwa im Werk des katholischen Missionars und Ethnologen Joseph-François Lafiteau (*Moeurs des sauvages américains*), hilfreich und reizvoll gewesen. Mit Recht betont die Autorin die Bedeutung der Sprache und der Übersetzung des Christentums, gerade in oralen Kulturen. Auch hier wäre ein Blick auf solche Translationen sprachlicher und kultureller Art, die ja in der frühen Neuzeit seit dem 16. Jahrhundert für missionarische Zusammenhänge in amerikanischen Kulturen vielfach vorliegen, komparatistisch wertvoll gewesen. Denn im Vergleich mit dem Anderen lässt sich das Eigene profilieren. Auch ein Blick auf Franz Boas und seine Feldforschung unter den Inuit könnte interessante Aspekte zu Tage fördern. Watzlawicks allgemeines Modell trägt im Gegensatz zu Nidas Ansatz kaum etwas aus. Die Revue von Aufklärungsrepräsentanten sollte nicht nur affirmativ ausfallen, vielmehr sollte man ihr die Ehre eines kritischeren Zugriffs gewähren. Bei allen Schwächen bleibt am Ende ein interessanter quellengestützter Einblick ins herrnhutische Missionsverständnis und in die Inuit-Kultur der Zeit. ♦

Michael Sievernich / Frankfurt a.M.

Polak, Regina

Mission in Europa?

Auftrag – Herausforderung – Risiko

Tyrolia Verlag / Innsbruck 2012, 127 S.

Die Autorin, Pastoraltheologin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, legt hier leicht zugängliche geschriebene Einsichten über Mission im europäischen Kontext vor. In einem ersten, persönlich gehaltenen Kapitel berichtet sie von ihrer religiösen Sozialisation und der Entwicklung ihres Missionsverständnisses im Wandel von kindlichem zum erwachsenen Glauben. Das Anliegen des Buches ist, Mission als zentrales Anliegen auch für Europa »wieder, neu und anders zu entdecken«; besonders »Nicht-TheologInnen« sollen eingeladen werden, »vielfältige praktische Missionstheologien für Europa zu entwickeln – nicht zuletzt anhand der Orientierungspunkte, die das Buch enthält.« Nach einem Kapitel über den missionarischen Auftrag in der Geschichte des Christentums und einem anderen über die (soziale, politische, kulturelle, religiöse) »Herausforderung Europa« folgt ein Kapitel mit

»Optionen, Perspektiven, Orientierungen«. Die Autorin spricht von einer neuen Wahrnehmung christlicher Praxis in den Gemeinden als »Lerngemeinschaft«, von einer ökumenischen Orientierung der Mission, die von anderen (evangelischen, orthodoxen) Missionsverständnissen lernt, und schließlich von der Entdeckung des inneren Zusammenhangs zwischen Mission und interreligiösem Dialog unter Anerkennung des Wirkens des Heiligen Geistes in anderen Religionen. Es geht der Autorin um ein immer wieder angemahntes, aber wenig konkretisiertes »Lernen« von anderen: von anderen Christen, von anderen Religionen, von anderen Menschen, von anderen Theologen (genannt werden konkret Medard Kehl, Norbert Mette und Rainer Bucher). Ziel des Lernens ist nicht zuletzt, »das Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit« zu gestalten (S. 110), auf dass der europäische Alltag der Vision von Offb 7,9-10 (»Danach sah ich: eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen ...«) entspricht. Das Büchlein endet mit einer Einladung, sich auf das Risiko der Liebe und der Metanoia im Horizont des Reiches Gottes einzulassen. Wie dieser schöne Kirchentraum allerdings in Pastoralplänen usw. praktisch wirksam werden soll, verrät uns die Autorin nicht. ♦

Mariano Delgado / Fribourg

Rivinius, Karl Josef SVD

Das Projekt einer Katholischen Enzyklopädie für China

(Studia Instituti Missiologici SVD 99)

Steyler Verlag / Sankt Augustin 2013, 478 S.

In diesem Band des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts legt der Autor in einem umfangreichen und gut dokumentierten Werk die Entstehungsgeschichte einer Katholischen Enzyklopädie für China dar, die niemals gedruckt wurde. Es mag merkwürdig klingen, dafür eine so detaillierte Studie zu verfassen. Dennoch gewährt die Studie interessante Einblicke in die Zeitgeschichte der Beziehungen Chinas zu Europa der 30er und 40er Jahre des vorigen Jahrhunderts.

Schon Anfang des 20. Jahrhunderts regten sich Stimmen in China, die auf katholischer Seite ein größeres Engagement auf akademischer Ebene verlangten. Die Protestanten Englands, Amerikas und Deutschland waren in diesem Sektor wesentlich präsenter, sodass der Katholizismus von den Chinesen als Religion der Ungebildeten und Bauern angesehen wurde. Um dieser Situation entgegenzuwirken, errichtete der Hl. Stuhl 1924 die Päpstliche Universität Fu Jen in Peking, die der Amerikanisch-Cassinensischen Benediktinerkongregation in Pennsylvania anvertraut wurde. Die Universität sollte »ein Modell für die ganze Nation sein, die in-

tellektuelle Elite unter den Katholiken heranbilden und den Nichtchristen wahre Erleuchtung bringen« (7). Der Franziskaner Pierre Henri Noël Gubbels, 1930 zum Apostolischen Vikar von Ichang ernannt, brachte im Gespräch mit dem Steyler P. Wilhelm Schmidt im selben Jahr in Rom die Sprache auf die Notwendigkeit einer katholischen Enzyklopädie bzw. eines Reallexikons für China. Er sah in den in China bereits zirkulierenden Lexika gefährliche Irrtümer, Häresien und rationalistische Tendenzen. Dem Katholizismus wurde in diesen Werken nur spärlich Raum gewidmet. P. Schmidt unterbreitete die Idee wenig später Papst Pius XI., der großes Interesse bekundete, den Initiator Gubbels mit der Ausarbeitung beauftragte und Finanzmittel in Aussicht stellte. Schwierig gestaltete sich die Bestellung eines geeigneten Schriftführers und seiner Mitarbeiter. Verschiedene Anläufe schlugen fehl: P. Schmidt SVD zusammen mit den Mitgliedern des *Anthropos* lehnten ab, P. Henri Bernard-Maître SJ zog sich offiziell aus gesundheitlichen Gründen zurück, P. Franz Xaver Biallas SVD wurde von seiner Generalleitung in Rom blockiert, P. Pasquale d'Elia SJ distanzierte sich in schroffer Weise von dem Projekt und P. Louis M. J. Schram CICM schrieb nach Peking »Je me retire de l'œuvre.« Schließlich übergab der Apostolische Delegat in China, Mgr. Celso Constantini, die Angelegenheit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD).

Die Päpstliche Universität Fu Jen in Peking wurde 1933 von der SVD übernommen. Der Generalsuperior P. Josef Grendel war an einer Intensivierung der Mission in China äußerst interessiert und wurde darin 1934 in einer Privataudienz von Papst Pius XI. noch bestärkt. 1935 besuchte P. Schmidt die Universität Fu Jen und motivierte die dortigen Mitbrüder zur Übernahme des Projektes. Träger des Projektes wurde die Generalleitung der SVD in Rom, die 1935 P. Hermann Köster SVD an der Fu Jen zum Hauptschriftleiter bestellte. P. Köster nahm sofort Kontakt mit Julius Dorneich, dem Hauptschriftleiter des Verlags Herder in Freiburg auf, wobei P. Anton Hilger SVD als Verhandlungsführer in Deutschland eingesetzt wurde. Die Verhandlungen über die Konzeption und die Finanzierung des Projektes zogen sich bis Mitte 1939 hin. Die staatliche Genehmigung durch die deutschen Devisenbehörden erfolgte erst im März 1940.

In Freiburg übernahm der Chefredakteur des Herder Verlags, Jakob Hommes, die Redaktionsarbeiten. Man orientierte sich zunächst an der Nomenklatur des Japan-Lexikons, das der Verlag in Zusammenarbeit mit den Jesuiten in Japan publiziert hatte. Folgende Fachbereiche wurden festgelegt: Biblische Theologie, Dogmatik und Fundamentalthologie, Liturgik, Ethik und Moral, Aszese-Mystik-Frömmigkeit, Hagiographie, Kirchliches Recht (einschließlich Ordensrecht), Pastoral, Religionswissenschaft und Religiöse Volkskunde,

Pädagogik, Kirchen- und Missionsgeschichte (mit Konfessionskunde), Patrologie und übrige kirchliche Wissenschaftsgeschichte (Scholastik usw.), Naturwissenschaften, namentlich Biologie. Jakob Hommes machte sich auf den Weg, Mitarbeiter für die einzelnen Fachgebiete und Beiträge zu gewinnen. 1941 stieß P. Joseph Goertz SVD von der Fu Jen zur Redaktion in Freiburg, der vor allem für die Sinifizierung des Werkes verantwortlich sein sollte. Man plante einen europäischen Text in 5 Bänden mit je 1.200 Spalten à 1.000 Silben, der an der Fu Jen in die chinesische Sprache übersetzt werden sollte. Da das Reichserziehungsministerium in Berlin eine Mitarbeit deutscher Professoren an dem Lexikon für unerwünscht hielt (Michael Schmaus' Mitarbeit wurde im August 1942 für unerwünscht erklärt), entwarf der Verlag ein Gesuch an das Ministerium, »den Vorposten deutscher Kulturarbeit in Ostasien« (S. 182) nicht durch derartige Erlasse zu torpedieren. Nach Spannungen zwischen dem Verlag und der SVD quittierte P. Goertz seine Mitarbeit 1943 und kehrte nach Peking zurück. Als Nachfolger wurde im selben Jahr P. Alois Selzer SVD ernannt, der bereits Erfahrung im Redaktionswesen und Druckgewerbe besaß, aber nicht des Chinesischen mächtig war. Der Dissens zwischen dem Chefredakteur und der SVD in der Person von P. Selzer nahm aber weiter zu. Der Verlag drang auf einen raschen Abschluss der Redaktionsarbeiten angesichts der Kriegswirren, während P. Selzer auf eine gediegene wissenschaftliche Abarbeitung der Themen Wert legte. Der vom Verlag anvisierte Redaktionsschluss 1. April 1945 konnte aber nicht eingehalten werden, da durch die Bombardierung Freiburgs im November 1944 große Teile der Stadt und des Verlagshauses zerstört wurden. Zwar konnte ein Großteil der Vorarbeiten gerettet werden, die Redaktion aber wurde nach Stühlingen in den südöstlichen Schwarzwald verlegt und P. Selzer siedelte nach Blönried bei Aulendorf um. Mai 1945 erfolgte die bedingungslose Kapitulation des Deutschen Reiches.

Da inzwischen die vorhandenen Geldmittel für die Enzyklopädie aufgebraucht waren, musste man an einen neuen Vertrag zwischen dem Verlag und der SVD denken. Am 1. April 1946 entstand ein Vertragsentwurf, der in der Folgezeit mehrfache Modifizierungen erfuhr und schließlich im Juli 1948 unterzeichnet werden konnte. Redaktionstermin für den europäischen Teil der Enzyklopädie war der 1. April 1949, wobei die letzten Beiträge im Dezember 1949 bei der Generalleitung der SVD in Rom abgegeben wurden. In Peking war mittlerweile die Bedrohung durch den Vormarsch der kommunistischen Truppen so stark geworden, dass die Kommunikation immer schwieriger wurde. Die letzte Nachricht aus Peking lautete, »man wolle und werde auf jeden Fall bleiben. Die Arbeit an der Enzyklopädie wird durch die gegenwärtigen Ver-

hältnisse gewiss etwas verzögert, aber keinesfalls aufgehoben werden« (S. 376-377). Anscheinend hatte man die reale politische Situation an der Fu Jen nicht begriffen oder nicht ernst genommen. Im Oktober 1950 konfiszierte die kommunistische Regierung die Universität und deklarierte sie als Volkseigentum. Die Steyler Patres wurden im Juli 1951 inhaftiert.

Der frühere Rektor der Universität, P. Rudolf Rahmann SVD, war 1949 aus China ausgereist, kannte die wirkliche Lage in Peking nicht und verhandelte mit dem Herder Verlag 1950 über den Fortgang der Enzyklopädie. Die Pekingier Mitbrüder wurden fachgebietbezogen zur Übersetzung in die chinesische Sprache und zur inhaltlichen Sinifizierung eingeteilt. Bei der Generalleitung in Rom begann die Suche nach den von Herder eingesandten Manuskripten, die zusammengeführt werden mussten. Dabei entdeckte man, dass die ersten 10 Faszikel bereits nach Ostasien geschickt worden waren und schließlich nach langem Suchen in Manila aufgefunden wurden. Schließlich landete das deutsche Gesamtmanuskript im SVD-Seminar in Nagoya, Japan, wo es 1955 vom SVD Oriental Research Institute *Monumenta Serica* sinifiziert werden sollte. Es ergaben sich jedoch nach der Vertreibung aus Peking große Schwierigkeiten in personeller Hinsicht, sodass das Projekt nicht in Angriff genommen werden konnte. P. Johannes Schütte SVD, 1951 aus China ausgewiesen und 1955 von der Theologischen Fakultät der Universität Münster mit der Dissertation *Die katholische Chinesenmission im Spiegel der rotchinesischen Presse* promoviert, wurde im März 1958 Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und legte das Projekt der Enzyklopädie auf Eis. »Bereits zu diesem Zeitpunkt war die Frage der Sinifizierung der Enzyklopädie insbesondere durch die politische und sozio-kulturelle Entwicklung in China obsolet geworden. Über das weitere Schicksal der für die Enzyklopädie vorgesehenen Schriftstücke und deren Verbleib konnten trotz intensiver Recherchen keine eindeutig gesicherten Erkenntnisse gewonnen werden« (413).

In der letzten Anmerkung (S. 413 Anm. 5) schreibt RIVINIUS, dass 1952 im Herder Verlag das vom Freiburger Erzbischof Wendelin Rauch unter Schriftleitung des Dozenten Dr. Jakob Hommes herausgegebene *Lexikon des katholischen Lebens* erschien, in dem sehr viele Beiträger aufscheinen, die an der Katholischen Enzyklopädie für China mitgearbeitet hatten. Es liegt nahe, dass der Verlag die für China ausgearbeiteten Artikel anderweitig verwertete, als abzusehen war, dass an eine Veröffentlichung der chinesischen Enzyklopädie nicht mehr zu denken war.

Dem Rezensenten wurde beim Lesen dieses äußerst akribisch recherchierten Werkes deutlich, dass das Projekt der Enzyklopädie einerseits an

den äußeren widerlichen Umständen des II. Weltkrieges und der kommunistischen Machtübernahme in China scheiterte, andererseits aber auch an den Unzulänglichkeiten der Steyler Akteure, die aus Mangel an geeignetem Personal ihre ehrgeizigen Pläne nicht in einem absehbaren Zeitraum umsetzen konnten. Ohne jemandem die Schuld zuweisen zu wollen, muss festgestellt werden, dass die Generalleitung in Rom sich bei diesem Projekt schlicht übernommen und dazu das Unglück hatte, dass die unvorhersehbaren Kriegswirren mit ihren Folgen entscheidend dazu beitrugen, die 20jährige Arbeit an diesem Projekt scheitern zu lassen. Es ist Karl Josef RIVINIUS zu verdanken, dass auch derartige Misserfolge einer jungen Missionsgesellschaft zur Sprache gebracht werden. ♦

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Vigil, José María

Theologie des religiösen Pluralismus. Eine lateinamerikanische Perspektive (Salzburger Theologische Studien 48, interkulturell 12)

Tyrolia-Verlag/Innsbruck-Wien 2013, 492 S.

Die Theologie der Religionen ist weltweit ein heiß umkämpfter Schauplatz, auch im deutschen Sprachraum. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wurde sie auch in der katholischen Theologie immer wieder entwickelt, neu aufgelegt und aus den verschiedensten Kontexten und Perspektiven heraus angefragt. Nach dem weltweit umstrittenen Band *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* von Jacques Dupuis (vgl. die Rezension in der ZMR 96/2012, 3-4, 303) erscheint nun in derselben Reihe ein nicht weniger strittiges, aber bei weitem nicht so prominentes Werk, zumindest im globalen Maßstab. Die *Theologie des religiösen Pluralismus* des in Lateinamerika lebenden spanischen Claretiners José María VIGIL hat vor allem in Lateinamerika weite Verbreitung gefunden, wurde in Spanien allerdings erst durch eine *nota* der Glaubenskommission der spanischen Bischofskonferenz breiter bekannt, in der diese meinte, die Öffentlichkeit vor einigen Aussagen VIGILS warnen zu müssen.

Anders als diese Kommission ist der Herausgeber des Bandes, Ulrich WINKLER, der Ansicht, dass mögliche »Schwächen« und »Problemkreise« der Arbeit von VIGIL diskutiert werden müssten, um die Theologie der Religionen weiter zu entwickeln. WINKLER benennt daher in seinem Vorwort einige dieser Problemkreise, verweist aber vor allem auf die positive Bedeutung dieses lateinamerikanischen Beitrags: Der Band ist nicht nur die erste eigenständige lateinamerikanische Auseinandersetzung mit der Theologie der Religionen, sondern nimmt zudem gerade aus der Perspektive der Befreiungs-

theologie das Gespräch mit der pluralistischen Religionstheologie auf. VIGIL leistet daher einen wichtigen Beitrag zum Gespräch mit der Theologie des religiösen Pluralismus, der es wert ist, auch in deutscher Sprache aufgenommen zu werden.

VIGILS Buch hat die Form eines Kursmaterials für einen allgemein verständlichen Kurs über die pluralistische Theologie der Religionen. Er nennt ihn (im originalen Untertitel) einen »systematischen Kurs in Populärtheologie«. Die einfache und klare Sprache bleibt auch in der deutschen Übersetzung erhalten, sodass das Buch in der Tat auch Nichtfachleuten zugänglich sein dürfte. Dennoch bietet VIGIL auch den religionswissenschaftlichen Experten genügend Stoff für profunde Auseinandersetzungen.

Insbesondere stellt VIGILS Methodik, die Theologie des religiösen Pluralismus streng aus der Perspektive der Armen neu durchzubuchstabieren, eine entscheidende Herausforderung für die deutschsprachige Religionstheologie dar. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Theologie, für die VIGIL in erster Linie die Arbeiten von John Hick und Paul Knitter heranzieht, ist dabei von ihm nicht angezielt, allenfalls in der Hinsicht, dass die Religionstheologie auf ihre Inzidenz für das Leben und die Befreiung der Armen hin befragt wird. Auf diese Weise stellt sich VIGIL ausdrücklich der Herausforderung von Knitter, der angesichts der »vielen Armen, vielen Religionen« (449) zu einer intensiveren Begegnung von Religionstheologie und Befreiungstheologie aufgerufen hatte.

VIGILS Werk stellt natürlich zunächst eine Einführung in die Theologie des religiösen Pluralismus dar. Darüber hinaus zeigt es eine wichtige aktuelle Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung. Es überzeugt durch seine positive Wertung der nichtchristlichen Religionen und die Wertschätzung der Erfahrbarkeit Gottes in ihnen und steuert neue Aspekte und Einsichten zu Ekklesiologie und Christologie, zu Mission und Ethik bei.

In mancher Hinsicht scheint VIGILS Darstellung der Theologie des religiösen Pluralismus zu stark der ersten Generation dieser Theologie verhaftet. Eine Kritik dieser Theologie aus postkolonialer Sicht oder aus der Perspektive komparativer Theologien findet nicht statt. Dies liegt natürlich unter anderem daran, dass die deutsche Übersetzung erst fast 10 Jahre nach dem spanischen Original erscheint, welches selbst wiederum zum Zeitpunkt der Publikation in Buchform schon eine überarbeitete zweite Version darstellte. Inzwischen hat sich auch in Lateinamerika die Diskussion um die Theologie der Religionen in entscheidender Weise weiterentwickelt.

WINKLER nimmt in seinem Vorwort vorweg, dass dieses Buch wohl »große Begeisterung wie heftige Diskussionen« (16) auslösen wird. Aus beiden Gründen ist die Herausgabe dieser deutschen

Übersetzung durchaus gerechtfertigt. Es ist zu hoffen, dass im gegenwärtigen Pontifikat, das für ein neues Klima der Offenheit sowohl gegenüber den Religionen wie für die Armen, nicht zuletzt aber auch für die theologische Forschung und Diskussion, die Chancen für eine positive Rezeption dieses Buches gestiegen sind. Die doppelte Herausforderung, vor die VIGIL die deutschsprachige Theologie stellt, aus der Perspektive der Armen die Theologie des religiösen Pluralismus vorzustellen, ist es wert. ♦

Stefan Silber/Sailauf

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. DDr. Mariano Delgado

Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Thomas Dienberg OFMCap

IKMS
Kapuzinerstraße 27
D-48149 Münster

Prof. Dr. Margit Eckholt

Institut für Katholische Theologie
Postfach 4469
D-49069 Osnabrück

Bischof DDr. Felix Gmür

Bistum Basel
Sekretariat des Diözesanbischofs
Baselstrasse 58
CH-4500 Solothurn

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn

Institut für Katholische Theologie
Lehrstuhl für Systematische Theologie
und Religionsphilosophie
Albertus Magnus Platz
D-50923 Köln

Prof. Dr. Joseph Loic Mben SJ

140 Commonwealth Avenue - St Mary's Hall
Chestnut Hill,
MA 02467-3802 USA

Prof. Dr. Leopold Neuhold

Univ.-Prof. Dr. Leopold Neuhold
Heinrichstraße 78
A-8010 Graz

Dr. Paul Oberholzer SJ

Byfangweg 6
CH-4051 Basel

Prof. Dr. Joachim Piepke

Anthropos Institut
Arnold-Janssen-Straße 20
D-53757 Sankt Augustin

Dr. Hubertus Schönemann

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral
Holzheienstraße 14
D-99084 Erfurt

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Dr. Stefan Silber

Sodenackerstraße 6
D-63877 Sailauf

Prof. Dr. Paulo Suess

Caixa Postal: 46-023
CEP: 04045-970 São Paulo/S.P.
Brasilien

Prof. DDr. Klaus Vellguth

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth
Leiter Stabsstelle Marketing
Abteilungsleiter Theologische Grundlagen
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Prof. Dr. Felix Wilfred

Asian Centre for Cross Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Chennai 600 119
TAMILNADU, INDIA

Vorschau

Auf das nächste Heft

Hefte 3 und 4 | 98. Jahrgang 2014

Themenheft

Atheismus und Religionskritik

René Buchholz

Atheismus im Christentum?
Ernst Blochs Versuch einer Beerbung
der religiösen Traditionen

Thomas Schärli

Atheismus als (produktive) Herausforderung
für die Religion(en)

Wolfgang Gantke

Atheismus und Idolkritik als Problem
der Religionswissenschaft?

Johann Figl

Die Religionskritik der Religionen

Markus Luber SJ

Missio inter gentes und Evangelii Gaudium

Hansjörg Schmid

Ethik als Fokus des christlich-islamischen
Dialogs

Mariano Delgado | Michael Sievernich | Hg
Mission und Prophetie
 in Zeiten der
 Interkulturalität



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

Im Herbst 2011 feierte das IIMF (Internationales
 Institut für Missionswissenschaftliche
 Forschungen, e.V.) sein 100jähriges Bestehen.
 Das IIMF wurde 1911 gegründet, um die ebenfalls 1911
 gegründete erste katholische missionswissenschaft-
 liche Zeitschrift (ZMR = *Zeitschrift für Missions-
 wissenschaft und Religionswissenschaft*) und die
 Errichtung des ersten missionswissenschaftlichen
 Lehrstuhls an einer Katholisch-Theologischen Fakultät
 (Münster) zu unterstützen. In dieser Festschrift, an
 der sich 40 Autoren und Autorinnen beteiligt haben,
 wird das Thema »Mission und Prophetie« nach
 folgenden Feldern eingeteilt: Christentum und
 Menschenwürde; Religionen im Dialog; Inkulturation
 und Interkulturalität; Perspektiven in der Missiologie.

Die Herausgeber

Mariano Delgado, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor
 für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an
 der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg
 Schweiz und Schriftleiter der ZMR.

Michael Sievernich, Dr. theol., Lic. phil., ist em.
 Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-
 Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-
 Universität Mainz und Erster Vorsitzender des IIMF.

zmr

**Zeitschrift für Missionswissenschaft
 und Religionswissenschaft**
 Sonderband /95. Jahrgang 2011

EOS-Verlag

2011 / 512 Seiten / gebunden / 69,95 €
 ISBN 978-3-8306-7510-5

Mariano Delgado | Hg
**»Sind sie etwa keine
 Menschen?«**
 Evangelium und Prophetie



Kolloquium der Theologischen
 Fakultät der Universität Freiburg
 1.-4. Dezember 2011

Im September 1510 kam die erste Kommuni-
 tät von Dominikanern in die Neue Welt
 (Santo Domingo), und am 21. Dezember 1511
 (4. Adventssonntag) hielt Bruder Antón
 Montesino anhand des Evangeliums »eine
 Stimme ruft in der Wüste« (Mt 3,3) im Namen
 der gesamten Kommunität eine mutige,
 prophetische Predigt gegen die Ausbeutung
 der Indios (»Sind sie etwa keine Menschen?«).
 Diese Predigt stellt in der Kirchen- und Menschheits-
 geschichte ein epochales Ereignis dar. Die Theo-
 logische Fakultät der Universität Freiburg, die von
 der Tradition des Predigerordens wesentlich geprägt
 ist, hat vom 1.-4. Dezember 2011 – 500 Jahre nach
 dieser Predigt – den Beginn der Verkündigung des
 befreienden »Evangelium vom Reich« (Mt 24,14)
 in der Neuen Welt zum Anlass genommen, ein
 internationales Symposium über »Evangelium und
 Prophetie« zu organisieren.

Der Autor und Herausgeber

Mariano Delgado, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor
 für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an
 der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg
 Schweiz und Schriftleiter der ZMR.

Academie Press Fribourg

2013 / 370 Seiten / broschiert / 53,00 €
 ISBN 978-2-8271-1077-3

11

**Eingesandte
Schriften 1 - 2 | 2014**
In Auswahl
Besprechung
liegt im Ermessen
der Redaktion

**Gregor Buß
Markus Lubert** (Hg.)
Neue Räume öffnen.
Mission und Säkulari-
sierungen weltweit
(Weltkirche und Mission 3)
*Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2013, 224 S.*
ISBN 978-3-7917-2539-0

**Adrian Holderegger
Mariano Delgado
Anton Rotzetter** (Hg.)
Franziskanische Impulse
für die interreligiöse
Begegnung
(Religionsforum 10)
*Kohlhammer Verlag/
Stuttgart 2013, 296 S.*
ISBN 3-17-023277-8

**Institut Dominicain
d'Études Orientales
du Caire**
Mélanges 30
(MIDEO)
*Editions Peeters/
Louvain Paris 2014, 361 S.*
ISSN 0575-1330

Tobias Keßler (Hg.)
Migration als Ort der
Theologie
(Weltkirche und Mission 4)
*Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2014, 207 S.*
ISBN 978-3-7917-2579-6

**Martina Kreidler-Kos
Niklaus Kuster**
Der Mann der Armut.
Franziskus – ein Name
wird Programm
*Verlag Herder/
Freiburg i. Br. 2014, 192 S.*
ISBN 978-3-451-33481-8

**Veronika Kyll
Martin Löscher
Michael Meyer
Bruno Sonnen** (Hg.)
»Aufbrechen zu den
Menschen«.
Leo Schwarz und das
Abenteurer Konzil
*Paulinus Verlag/
Trier 2014, 287 S.*
ISBN 978-3-7902-1858-9

**Anja Middelbeck-
Varwick
Mohammad Gharaibeh
Hansjörg Schmid
Aysun Yaşar** (Hg.)
Die Boten Gottes.
Prophezie in Christentum
und Islam
(Theologisches Forum
Christentum – Islam)
*Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2013, 264 S.*
ISBN 978-3-7917-2484-3

**Martin Sallmann
Karlfried Froehlich** (Hg.)
Zehn Jahre nach Oscar
Cullmanns Tod:
Rückblick und Ausblick
(Basler und Berner
Studien zur historischen
Theologie 75)
*Theologischer Verlag
Zürich/Zürich 2012, 219 S.*
ISBN 978-3-290-17634-1

**Hansjörg Schmid
Amir Dziri
Mohammad Gharaibeh
Anja Middelbeck-
Varwick** (Hg.)
Kirche und Umma.
Glaubensgemeinschaft
in Christentum und Islam
(Theologisches Forum
Christentum – Islam 9)
*Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2014, 296 S.*
ISBN 978-3-7917-2583-3

Eberhard Schmitt
Die Balance der Welt 2.
Eine erläuternde Zeittafel
zur Globalgeschichte
von 1600 bis zur Erklärung
der amerikanischen
Unabhängigkeit 1776
(Dokumente zur Ge-
schichte der europäischen
Expansion 10)
*Harrassowitz Verlag/
Wiesbaden 2013, 469 S.*
ISBN 978-3-447-06906-9

Matthias M. Tischler
Die Bibel in Saint-Victor
zu Paris.
Das Buch der Bücher
als Gradmesser für wissen-
schaftliche, soziale
und ordnungsgeschichtliche
Umbrüche im euro-
päischen Hoch- und Spät-
mittelalter
(Corpus Victorinum.
Instrumenta, Vol. 6)
*Aschendorff Verlag/
Münster 2014, 669 S.*
ISBN 978-3-402-10433-0

Hans Waldenfels
Sein Name ist Franziskus.
Der Papst der Armen
*Ferdinand Schöningh
Verlag/
Paderborn 2014, 159 S.*
ISBN 978-3-506-76639-7

Sebastian Zwies M. A.
Das Kloster Fulda und
seine Urkunden
(Fuldaer Studien 19)
*Herder/
Freiburg i. Br. 2014, 400 S.*
ISBN 978-3-451-30695-2



Horst Bürkle

Erkennen und Bekennen

Schriften zum missionarischen Dialog

Die hier gesammelten Schriften gelten einer »Ortsbestimmung« für die Mission der Kirche heute. Die Botschaft des Evangeliums trifft auf Adressaten, deren geistige, religiöse und gesellschaftliche Lage sich und sie selber tiefgreifend verändert hat. Mitten unter ihnen lebt die Kirche als Frucht früherer missionarischer Präsenz. Die Themen spiegeln die Vielfalt, welche die Sendung der Kirche begleitet.

eos

2010/736 Seiten/€ 69,80

ISBN 978-3-8306-7405-4

Horst Bürkle

Geheimnis der Völker

Schriften zum missionarischen Dialog

Die vorliegenden Beiträge laden zu einer Begegnung mit Menschen anderer Religionen ein. Dabei erschließt sich das »Geheimnis der Völker« nicht von selbst. Es bedarf seiner Entschlüsselung durch das größere Geheimnis, zu dem sie berufen sind.

eos

2013/786 Seiten/€ 69,80

ISBN 978-3-8306-75

Horst Bürkle

Glaube sucht Begegnung

Schriften zum missionarischen Dialog

Der missionarische Dialog erfordert Begegnung im Glauben. Er greift weit aus in die Vorfelder, in denen Völker, ihre Kulturen und Religionen wurzeln. Dabei nimmt er die Suche nach den Spuren des göttlichen Logos auf.

eos

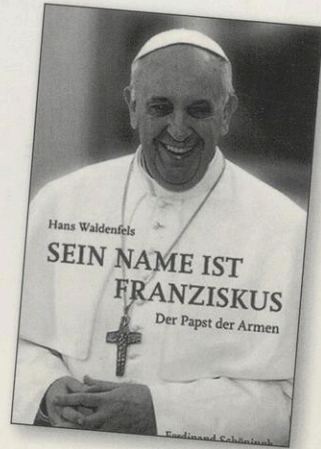
2013/520 Seiten/€ 49,80

ISBN 978-3-8306-7612-6

eosVerlag

Hans Waldenfels

Sein Name ist Franziskus Der Papst der Armen



Seine Selbstvorstellung als Bischof von Rom, seine Bitte um den Segen und das Gebet des Volkes vor der Spendung seines eigenen Segens, sein Verzicht auf die päpstlichen Gemächer, seine Betonung eines einfachen Lebensstils, sein Eintreten für »eine arme Kirche der Armen«. All das fand Ausdruck in der Wahl seines Namens »Franziskus«.

Papst Franziskus ist ein Mann des Konzils, der als solcher zunächst selbst Mitglied des Volkes Gottes ist. Bei allen Verwundungen, unter denen die Kirche heute leidet, betont er aufs Neue die Verantwortung der Laien, den Aufbau der Kirche »ganz von unten«, den Auftrag hinauszugehen an die Ränder der Welt und der menschlichen Gesellschaft bis hin zu den Ärmsten – und dies nicht nur im materiellen, sondern auch im spirituellen Sinn.

Die Wahl des Namens des Heiligen Franziskus aus Assisi wird tatsächlich zum Programm und führt damit zu einer Erneuerung der Kirche. Hinzu kommt, dass erstmals ein Lateinamerikaner und Jesuit auf den Stuhl Petri gewählt wurde und zuvor kaum auffällig in Erscheinung getreten war.

Die Kirche wird wesentlich dadurch überleben, dass sie sich bemüht, die Gestalt einer Nachfolgegemeinschaft Jesu anzunehmen. Dazu ruft die Lebensgestalt des ersten Papstes von der anderen Seite der Welt auf – des Papstes, der sich »Franziskus« nennt.

Schöningh Verlag

2014/129 Seiten/€ 19,90/CHF 27,90

ISBN 978-3-506-76639-7



theol

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

ZmR

Heft 3-4
98. Jahrgang
2014

Themenheft
Religionskritik

Mariano Delgado
Interreligiöse
Religionskritik → 179

René Buchholz
Atheismus
im Christentum? → 181

Franziska Auernhammer
Thomas Schärtl
Gottesbegriff und Religions-
kritik. Alte Muster in neuen
Konzepten → 195

Wolfgang Gantke
Atheismus und Idolkritik
als Problem der Religions-
wissenschaft → 216

Johann Figl
Die Religionskritik der
Religionen → 224

Ottmar Fuchs
Religionskritik als praktisch-
theologische Aufgabe → 241

Markus Luber SJ
Missio inter gentes und
Evangelii Gaudium → 254

Ulrike Bechmann
Von Zauberschalen und
Wunderheilungen → 270

Klaus Vellguth
Missionarische Pastoral in einem
multikulturellen und multireli-
giösen Kontext fördern → 280

Forum zur Religionskritik

Ulrich J. Körtner
Gottesglaube
und Religionskritik → 290

Marco Hofheinz
»Er ist das Ebenbild des
unsichtbaren Gottes« → 294

Gregor M. Hoff
Religionskritische Perspektiven
in der Theologie
von Papst Franziskus → 297

Mariano Delgado
Missionarische
Religionskritik → 301

Berichte

Michael Meyer
Christliches Zeugnis in einer
multireligiösen Welt → 305

Stefan Silber
Macht, Ohnmacht und
Ermächtigung → 307

In Memoriam → 309

Buchbesprechungen → 310

Anschriften | Vorschau → 319

Jahresinhaltsverzeichnis → 321

ZMR

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
**Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.**

Mit Unterstützung von



Redaktion
Mariano Delgado
Fribourg
**verantwortlicher
Schriftleiter**
in Zusammenarbeit mit
Ulrike Bechmann
Graz
Claudia von Collani
Würzburg
Norbert Hintersteiner
Münster
Claude Ozankom
Bonn
Joachim Piepke SVD
St. Augustin
Günter Riße
Vallendar/Köln
Michael Sievernich SJ
Mainz/Frankfurt
Klaus Vellguth
Vallendar/Aachen
Hans Waldenfels SJ
Bonn/Essen

Redaktionssekretariat
Dr. Michael Lauble
Mirjam Kromer

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint halbjährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang
€ 33,60 für Studenten
€ 24,00 je Doppelheft
€ 19,20 für Studenten
jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger
>Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen <
Steyler Bank GmbH
Sankt Augustin
Blz 386 215 00
Kto-Nr 100394
IBAN
DE 42 3862 1500 0000 1003 94
BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF
Meinrad Watermeyer SVD
Arnold-Janssen-Straße 20
D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-
register des Amtsgerichts
zu Münster/Westf.
unter Aktenzeichen
V.R.Nr.1672 eingetragen.

*Für die Schriftleitung
bestimmte Sendungen
werden erbeten an*
Prof. Dr. Mariano Delgado
(ZMR) Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg/Schweiz
Fon ++41/+26-300 74 03
Fax ++41/+26-300 96 62
eMail
mariano.delgado@unifr.ch
internet
www.unifr.ch/zmr
www.iimf.de

© Verlag

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien
D-86 941 St. Ottilien
Fon 08193-71700
Fax 08193-71709
eMail
mail@eos-verlag.de
Internet
www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign
Sievernich & Rose
Asbach WW
www.sievernich.de

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
98. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2014 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Religionskritik**

Mariano Delgado
179 Interreligiöse Religionskritik

René Buchholz
181 Atheismus im Christentum? Ernst Blochs Versuch
einer Beerbung der religiösen Traditionen

Franziska Auernhammer | Thomas Schärtl
195 Gottesbegriff und Religionskritik.
Alte Muster in neuen Konzepten

Wolfgang Gantke
216 Atheismus und Idolkritik als Problem der
Religionswissenschaft

Johann Figl
224 Die Religionskritik der Religionen.
A-Theismus im buddhistisch-christlichen Dialog

Ottmar Fuchs
241 Religionskritik als praktisch-theologische Aufgabe

Markus Luber SJ
254 *Missio inter gentes* und *Evangelii gaudium*.
Die Pragmatik des Apostolischen Schreibens und
seine missionstheologischen Implikationen

Ulrike Bechmann
270 Von Zauberschalen und Wunderheilungen.
Religionswissenschaftliche Perspektiven heilender Magie

Klaus Vellguth
280 Missionarische Pastoral in einem multikulturellen und
multireligiösen Kontext fördern.
Das *East Asian Pastoral Institute* (EAPI) in Manila

Forum zur Religionskritik

Ulrich J. Körtner

- 290 Gottesglaube und Religionskritik.
Systematisch-theologische Überlegungen zur religiösen
Religionskritik in biblischer Perspektive

Marco Hofheinz

- 294 »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes«.
Die christologische Pointe des Bilderverbots als Zentrum
theologischer Religionskritik

Gregor M. Hoff

- 297 Religionskritische Perspektiven
in der Theologie von Papst Franziskus

Mariano Delgado

- 301 Missionarische Religionskritik

Berichte

Michael Meyer

- 305 Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt.
Ein Tagungsbericht zum ökumenischen Kongress
»MissionRespekt«

Stefan Silber

- 307 Macht, Ohnmacht und Ermächtigung.
Tagungsbericht vom 4. Internationalen Workshop
»kontextuelle befreiende Theologien«
in Wien, 15.-18. Mai 2014

- 309 **In Memoriam**

- 310 **Buchbesprechungen**

- 319 **Anschriften | Vorschau**

- 321 **Jahresinhaltsverzeichnis**
-

Interreligiöse Religionskritik

von Mariano Delgado

Im »Schicksalsjahr« 1968 erschienen zwei besondere Publikationen in Sachen Atheismus: Der Tübinger Philosoph Ernst Bloch publizierte sein Alterswerk *Atheismus im Christentum*, ein Werk, über das Jürgen Moltmann begeistert in *Der Spiegel* (»Und die Bibel ist doch links«, 40/1968) schrieb: »Aus den biblischen Quellen selbst sprudelt der Gegenstrom«. Das andere Werk ist *Atheistisch an Gott glauben* der Theologin und Mystikerin Dorothee Sölle. Beide Bücher stehen für den Geist der Zeit: für eine Relektüre der Bibel als Quelle der Religions- und Idolatriekritik und für ein Plädoyer einer messianisch-prophetischen Religion der Mühseligen und Beladenen, die zum Einsatz für Gerechtigkeit und Recht hier und jetzt im Widerspruch zur vorhandenen Wirklichkeit aufruft – statt den Status quo zu rechtfertigen oder die Hoffnung auf ein jenseitiges Paradies zu verbreiten.

Unterdessen sind wir in einer sonst religions- und spiritualitätsfreudigen Zeit mit einem »neuen Atheismus« konfrontiert. Diesem geht es weniger um die messianisch-prophetische Religionskritik der Bibel, sondern eher wie im 19. Jahrhundert um die »wissenschaftliche« Überwindung der Religion und um eine grundsätzliche Infragestellung der religiösen Natur des Menschen, nunmehr im Namen der naturwissenschaftlichen Entwicklungen aus der Genetik, der Evolutionsbiologie und den Kognitionswissenschaften. Der neuen Religionskritik geht es aber auch um die Anklage der Demokratie- und Friedensfähigkeit institutioneller Religionen aufgrund der Gewalt und Intoleranz ihrer Heiligen Schriften und deren Verwalter.

Aber auch die »theologische Religionskritik«, welche wie die zuvor erwähnte so alt wie die Religion selbst ist und eine Binnenreinigung derselben anvisiert, ist wieder intensiv gefragt. Davon zeugen u. a. der Sammelband *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten* (hg. von Joachim Kügler / Ulrike Bechmann, Berlin u. a. 2009/2012), der Eröffnungsvortrag von Wolfgang Huber am 11. September 2011 beim XIV. Europäischen Kongress für Theologie in Zürich »Keine anderen Götter«. Über die Notwendigkeit theologischer Religionskritik (<http://www.uzh.ch/news/articles/2011/die-achtung-des-fremden-ist-zentral/Huber.pdf>; Stand: 26.11.2014) und drei Publikationen dieses Jahres: *Gottesglaube und Religionskritik* (Ulrich H. J. Körtner, Leipzig 2014), *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft* (hg. von Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Neukirchen-Vluyn 2014) und ein Spezialheft der *Herder Korrespondenz*.

Dass die großen deutschsprachigen theologischen und philosophischen Lexika (*TRE*, *GGG*⁴, *LThK*³, *HWPh*) dem Stichwort »Religionskritik« die gebührende Aufmerksamkeit widmen und dabei zwischen der äußeren und der inneren Religionskritik unterscheiden, ist verständlich, weniger aber, dass im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* ein solches Stichwort nicht eigens vorkommt und Religionskritik allein als Atheismus verstanden wird.

Die einschlägigen Beiträge dieses Heftes setzen sich mit den vielfältigen Dimensionen der heutigen Religionskritik auseinander: mit der äußeren Kritik des neuen Atheismus wie mit der von den Religionen selbst betriebenen (theologischen) Religionskritik und nicht zuletzt auch mit der Frage nach der Rolle der Religionskritik in der Religionswissenschaft. Besonders wichtig schiene mir, dass wir uns künftig mit der interreligiösen Religionskritik und damit zusammenhängend auch mit der Rolle der Religionskritik im »interreligiösen Dialog« intensiver beschäftigen. Hierzu möchte ich einige Thesen zur Diskussion stellen:

- 1 Die interreligiöse Religionskritik ist keine Einbahnstraße, etwa als Kritik des missionierenden Christentums an anderen Religionen, sondern zunächst ein Aufmerksam-Werden für die Fremdwahrnehmung, d. h. für die Art und Weise wie wir von den anderen gesehen werden.
- 2 Interreligiöse Religionskritik erfordert ein Bemühen um Verständnis der »Religionslogik« der anderen Religionen, d. h. die Fähigkeit zur Wahrnehmung dessen, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (*Nostra aetate* 2).
- 3 Interreligiöse Religionskritik setzt das Ernstnehmen der in der eigenen Kultur und Tradition entstandenen Religionskritik voraus, d. h. nur eine Religion, die sich der von ihr hervorgerufenen theologischen wie säkularen Religionskritik gestellt hat, kann sich sinnvoll an der interreligiösen Religionskritik beteiligen und die eigene Erfahrung darin einbringen.
- 4 Interreligiöse Religionskritik, die sich mit konkreten, für das menschliche Zusammenleben wichtigen Themen (etwa mit Gewalt, Toleranz und Religionsfreiheit) beschäftigt, setzt die Fähigkeit der einzelnen Religionen zur Entlarvung und Überwindung der eigenen diesbezüglichen »Pathologien« und zum Lernen aus den Erfahrungen der anderen voraus (vgl. dazu meinen Beitrag Ohne Schwert und Feuer. Über Gewalt und ihre Eindämmung in der Geschichte des Christentums, in: *NZZ* vom 29.11.2014, S. 62).
- 5 Interreligiöse Religionskritik erfordert eine theologische Gratwanderung: Es geht um eine »Selbstbescheidung«, die nicht zu einem religionswissenschaftlichen »Komparativismus« oder einem »Relativismus« nach Art der bekannten »buddhistischen« Parabel von den blinden Männern und dem Elefanten führt. Es geht vielmehr darum, dass wir auf die Richtigkeit der von unserem Glauben gebotenen »Perspektive« setzen, aber im Bewusstsein dessen, dass es hier in dieser Welt trotz des Glaubenslichtes immer »Nacht« ist, und Gott selbst, der sich durch Schöpfung und Menschwerdung (vgl. *Gaudium et spes* 22) mit jedem Menschen vereinigt hat, dafür sorgt, dass alle Kreaturen von dem Wasser des Lebens, aus dem nie versiegenden Strom seiner Gnade trinken, »auch im Dunkeln, da es ja Nacht ist« – wie Johannes vom Kreuz in seinem Gedicht »Auch wenn es Nacht ist« sagt, das in meiner eigenen Übersetzung abschließend folgt (erschienen in: *Die Quelle, auch wenn es Nacht ist. Die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz – neu übersetzt*, in: *Christ in der Gegenwart* 47, Nr. 52, 1995, 430):

»Wie gut weiß ich die Quelle,
die entspringt und fortfließt,
auch wenn es Nacht ist.

Die Ewigkeitenquelle hier verborgen –
sie quillt hervor, das weiß ich sicher,
auch wenn es Nacht ist.

In solcher dunklen Nacht in diesem Leben,
weiß ich im Glauben wohl die kühle Quelle,
auch wenn es Nacht ist.

Den Ursprung weiß ich nicht, denn sie hat keinen.
Doch weiß ich: allem Ursprung gibt sie Herkunft,
auch wenn es Nacht ist.

Ich weiß, kein Ding kann solche Schönheit haben,
ich weiß, dass Erd' und Himmel aus ihr trinken,
auch wenn es Nacht ist.

Ich weiß, kein Grund ist, der in ihr sich findet,
und keine Furt, dass keiner sie durchschreitet,
auch wenn es Nacht ist.

Ich weiß, ihr Glanz wird nie verfinstert werden,
und alles Licht, von ihr ist es gekommen,
auch wenn es Nacht ist.

Ich weiß, gewaltig strömen ihre Fluten,
dass sie bewässern Hölle, Himmel, Völker,
auch wenn es Nacht ist.

Geboren wird ein Strom aus dieser Quelle:
Ich weiß, er ist voll Kraft, ja, ist allmächtig,
auch wenn es Nacht ist.

Der Strom, den diese zwei hervorgehn lassen:
Ich weiß, dass beider keiner ihm vorangeht,
auch wenn es Nacht ist.

Die drei, ich weiß, in einem Lebenswasser
wohnen, es stammt der eine aus dem andern,
auch wenn es Nacht ist.

Die Ewigkeitenquelle hier verborgen
in diesem Lebensbrot gibt sie uns Leben,
auch wenn es Nacht ist.

Hierher ruft man herbei die Kreaturen,
sie trinken von dem Wasser, auch im Dunkeln.
Da es ja Nacht ist.

Dieselbe Lebensquelle, meine Sehnsucht,
erblicke ich in diesem Brot des Lebens,
auch wenn es Nacht ist.«

Atheismus im Christentum?

Ernst Blochs Versuch einer Beerbung
der religiösen Traditionen

von René Buchholz

Zusammenfassung

Für Ernst Bloch erschöpft sich Religion nicht darin, »Opium des Volkes« zu sein; Blochs »Metaphysik des Noch-Nicht« arbeitet vielmehr die kontrafaktischen Elemente und das Hoffnungspotential der religiösen Traditionen im Interesse einer emanzipatorischen Beerbung heraus. Aber ist Hoffnung ein *Prinzip*? An dieser Frage entscheidet sich die Aktualität Blochs. Er unterschätzt das Problem geschichtlicher Negativität, während der Verheißungsüberschuss und die »Beerbnungsresistenz« der jüdischen und christlichen Traditionen sich weniger aus einem Zukunftsoptimismus speisen als vielmehr aus der unerfüllten Vergangenheit und den enttäuschten Hoffnungen, deren Einlösung nicht durch den immanenten geschichtlichen Gang garantiert ist.

Schlüsselbegriffe

- Atheismus und Christentum
- Ernst Blochs Religionsphilosophie
- Ernst Bloch zu Judentum und Christentum
- Ernst Bloch und Religionskritik
- Prinzip Hoffnung

Abstract

For Ernst Bloch religion is not limited to being »opium of the people«; Bloch's »metaphysics of the not yet« extracts instead the counterfactual elements and the potential for hope of religious tradition in the interest of an emancipatory inheritance. But is hope a *principle*? This question decides Bloch's relevance to the present. He underestimates the problem of historical negativity, while the surplus of promise and the »resistance to inheriting« of the Jewish and Christian traditions feed less on optimism about the future than on the unfulfilled past and the disappointed hopes whose fulfillment is not guaranteed by the immanent course of history.

Keywords

- Atheism and Christianity
- Ernst Bloch's philosophy of religion
- Ernst Bloch about Judaism and Christianity
- Ernst Bloch and critique of religion
- The Principle of Hope

Sumario

Para Ernst Bloch la religión no es sólo »Opio del pueblo«; su »metafísica del aún-no« resalta más bien los elementos contrafácticos y el potencial de esperanza de las tradiciones religiosas con interés por heredarlas en clave emancipadora. ¿Pero es la esperanza un *principio*? De esta pregunta depende la actualidad de Bloch. El minusvalora el problema de la negatividad histórica, mientras que la sobreadundancia de esperanza y la »resistencia a ser heredadas«, que se encuentran en las tradiciones judías y cristianas, no viene tanto de un optimismo en el futuro, como de un pasado incompleto y de las esperanzas decepcionadas, cuyo cumplimiento no está garantizado por el camino immanente de la historia.

Conceptos claves

- Ateísmo y cristianismo
- Ernst Bloch y la filosofía de la religión
- Ernst Bloch sobre judaísmo y cristianismo
- Ernst Bloch y la crítica de la religión
- Principio esperanza

»Und steht nicht für den späteren Gott des Dornbuschs kein Präsens, sondern ein daraus rettendes Futurum, ein ›ich werde sein, der ich sein werde‹ als Sprengung in der angeblichen Gottesvorstellung selber?« (AC, 24¹)

1 Vom Opium des Volkes zum Hoffnungspotential

Letzte Worte über historische Phänomene sind in ihrem Anspruch, alles Entscheidende sei nunmehr gesagt, oft falsifiziert worden und erwiesen sich als vorletzte Worte. Das trifft auch auf das berühmte Diktum Marxens zu, für Deutschland sei die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet². Dem stehen nicht nur die durchaus eigenständigen religionskritischen Versuche Schopenhauers, Nietzsches und Freuds entgegen, sondern auch die eingehendere Beschäftigung mit Religion, insbesondere mit dem Christentum, beim späten Friedrich Engels, bei Karl Kautsky und vor allem bei Ernst Bloch. Offensichtlich dämmerte sehr bald schon, dass Religion sich nicht auf die simple Bestimmung reduzieren lässt, »Seufzer der bedrängten Kreatur« und »Opium des Volks« zu sein; Religion enthielt auch herrschaftskritische Elemente, welche in einem emanzipatorischen Interesse zu beerben waren. Bereits Marx hatte der Religion bescheinigt, nicht nur Ausdruck, sondern auch »Protestation gegen das wirkliche Elend« zu sein³. Anders als Marx und manche heutigen Vertreter des ›neuen Atheismus‹ hatte Engels ein reges Interesse an Fragen der Bibelkritik und der religionsgeschichtlichen Entwicklungen, freilich ohne die frühere Religionskritik abzuschwächen oder gar zu revozieren⁴. Er hatte 1894 in seiner Schrift *Zur Geschichte des Urchristentums* dem »Seufzer der bedrängten Kreatur« mehr Aufmerksamkeit gewidmet und einen überschüssigen, die bloße Verklärung des irdischen Elends überschreitenden Zug ausfindig gemacht. Es waren, anders als in der damaligen Exegese, vor allem die proletarischen Anfänge und nonkonformistischen Elemente des frühen Christentums, die apokalyptisch gefärbten Texte mit ihrer ›Counter-History‹ und nicht zuletzt der so genannte ›urchristliche Kommunismus‹, die das besondere Interesse Engels' auf sich zogen; ja, Engels erklärte gar, die »Geschichte des Urchristentums bietet merkwürdige Berührungspunkte mit der modernen Arbeiterbewegung. Wie diese, war das Christentum im Ursprung eine Bewegung Unterdrückter: es trat zuerst auf als Religion der Sklaven und Freigelassenen, der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker. ... In der Tat, der Kampf gegen eine anfangs übermächtige Welt und der gleichzeitige Kampf der Neuerer untereinander, ist beiden gemeinsam, den

1 Die Schriften Ernst BLOCHS werden unter einem Kürzel des Titels mit Seitenzahl im fortlaufenden Text belegt: SP: *Spuren* ('1930), erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe, Band 1), Frankfurt a. M. 1969. EZ: *Erbschaft dieser Zeit* ('1935), erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe, Band 4), Frankfurt a. M. 1962. PH: *Das Prinzip Hoffnung* (Gesamtausgabe, Band 5), 2 Bände, Frankfurt a. M. 1959. NMW: *Naturrecht und menschliche Würde* (Gesamtausgabe, Band 6), Frankfurt a. M. 1976. MP: *Das Materialismusproblem*. Seine Geschichte und Sub-

stanz. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe, Band 7), Frankfurt a. M. 1972. SO: *Subjekt-Objekt*. Erläuterungen zu Hegel. (Gesamtausgabe, Band 8), Frankfurt a. M. 1962. TEP: *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe, Band 13), Frankfurt a. M. 1970. AC: *Atheismus im Christentum*. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Gesamtausgabe, Band 14), Frankfurt a. M. EM: *Experimentum Mundi*. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis (Gesamtausgabe, Band 15), Frankfurt a. M. 1975, 1968. GU: *Geist*

der Utopie. Faksimile der Ausgabe München/Leipzig 1918 (Gesamtausgabe, Band 16), Frankfurt a. M. 1971. TLU: *Tendenz – Latenz – Utopie* (Ergänzungsband zur Gesamtausgabe), Frankfurt a. M. 1978. LM: *Logos der Materie*. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923–1949, hg. von Gerardo CUNICO, Frankfurt a. M. 2000. WF: *Widerstand und Friede*. Aufsätze zur Politik, Frankfurt a. M. 1968/2008.

Urchristen wie den Sozialisten. Beide große Bewegungen sind nicht von Führern und Propheten gemacht – obwohl Propheten genug bei beiden vorkommen –, sie sind Massenbewegungen. «⁵ Engels widerspricht hier der Idee des ›Religionsstifters‹, als wären einzelne Personen in der Lage, eine ganze Bewegung ins Leben zu rufen. Diese entstehen auf der Basis objektiver gesellschaftlicher Bedingungen, und es bedarf lediglich einer charismatischen Figur oder einer Lehre, welcher es gelingt, diese Bedingungen über einen Kreis von Intellektuellen hinaus transparent zu machen. Ersteres träfe nach Engels auf das frühe Christentum zu, letzteres auf den Marxismus und die Arbeiterbewegung. Ähnlich urteilte 1895 Karl Kautsky im ersten Teilband seiner *Vorläufer des neueren Sozialismus*. Allerdings unterschied sich nach Kautsky der ›urchristliche Kommunismus‹ vom modernen schon dadurch, dass er – entsprechend dem damaligen Stand der Produktion – »Privat-eigentum und Kommunismus miteinander« vereinigte: Man beließ es beim Privat-eigentum an Produktionsmitteln und forderte »blos den Kommunismus des *Genießens* und *Gebrauchens*«⁶. Auch das frühe Christentum konnte nicht einfach die ökonomischen Bedingungen seiner Zeit ignorieren; zugleich aber fehlt ihm jede Fetischisierung der Arbeit, wie sie das moderne Bürgertum kennt und die von Teilen der Sozialdemokratie übernommen wurde. Was Kautsky in der früheren Schrift nur grob umrissen hatte, gewann in der Monographie *Ursprung des Christentums* (1908) deutlichere Konturen. Ausführlich stellt er die gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Bedingungen des frühen Christentums dar, um erst im letzten Kapitel sich der urchristlichen Gemeinde und der Verkündigung Jesu zuzuwenden⁷. Dass im Zentrum von dessen Predigt die zeitliche Nähe des Gottesreiches stand (Mk 1,15), das im Gegensatz zu Harnacks Deutung nicht spiritualisiert werden darf, stand für Kautsky ebenso außer Zweifel wie der (später notdürftig übermalte) rebellische, ja revolutionäre Charakter seiner Lehre, die schließlich auch zu seiner Hinrichtung führte⁸. Die oft ins Heterodoxe verdrängte nonkonformistische, rebellische Seite des Christentums interessierte Kautsky auch über die religionsgeschichtlichen Ursprünge hinaus bis hin zu den Wiedertäufern und Thomas More⁹. Wenn Ernst Bloch im Rückblick die allzu schematische Anwendung marxistischer Kategorien in Kautskys Schriften mit Recht rügt (vgl. MP, 387-389; TEP, 28-30), so ist doch nicht zu übersehen, dass auch Engels und Kautsky sich als ›Erben‹ zumindest der kritischen Traditionen des Frühjudentums und des frühen Christentums sahen; Blochs Projekt ist also innerhalb des Marxismus nicht schlechthin präzedenzlos.

Aber es führt kein gerader Weg von Engels und Kautsky zu Blochs *Geist der Utopie* und zum *Prinzip Hoffnung*. Nicht nur war Blochs Projekt breiter angelegt, es war, im Unterschied zu den marxistischen ›Klassikern‹, von Anfang an auch zu messianischen und mystischen Motiven vermittelt. So gehörten zu Blochs Gewährsleuten sowohl Autoren der Romantik

2 Karl MARX, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: DERS./Friedrich ENGELS, *Gesamtausgabe* (MEGA), hg. vom Institut für Marxismus/Leninismus beim ZK der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und beim vom Institut für Marxismus/Leninismus beim ZK der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, I. Abteilung, Band 2, Berlin 1982, 170-183, hier: 170.

3 Zitate: ebd., 170f.

4 Vgl. Gustav MAYER, *Friedrich Engels*, Den Haag 1934, Band II, 32f.

5 Friedrich ENGELS, Zur Geschichte des Urchristentums, in: Karl MARX / Friedrich ENGELS, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus/Leninismus beim ZK der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Band 22, Berlin 1963, 447-473, hier: 449 und 460.

6 Karl KAUTSKY, *Vorläufer des neueren Sozialismus* (Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen, Band I), Stuttgart 1895, 21-39, hier: 26.

7 Vgl. Karl KAUTSKY, *Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908, bes. 338-493. Zum Thema *Christentum und Sozialdemokratie* äußert sich Kautsky, Gedanken Friedrich Engels' aufgreifend, am Schluss des Buches, vgl. ebd., 493-508.

8 Vgl. ebd., 374-392.

9 Vgl. KAUTSKY, *Vorläufer des neueren Sozialismus* (wie Anm. 6), 239-436; 437-511; DERS., *Thomas Morus und seine Utopie*, Stuttgart 1907.

wie Baader und der späte Schelling als auch eher unorthodoxe Sozialisten wie der frühe Georg Lukács, Martin Buber und Gustav Landauer, dem die *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*¹⁰ ebenso suspekt blieb wie der Technik- und Fortschritts-glaube der Sozialdemokratie seiner Zeit¹¹. Über diese verschlungenen Pfade und nicht etwa über frühe religiöse Sozialisation gelangte Bloch zum jüdischen Messianismus. Nicht nur Bloch entdeckte »le messianisme et la mystique juive par la médiation d'un Baader, d'un Schlegel ou d'un Molitor«, und diese Umwege kennzeichnen, wie Michael Löwy schreibt, das Denken vieler jüdischer Intellektueller, »issue de familles entièrement assimilées«¹². Auf die assimilierten Elternhäuser reagierten Autoren wie Gershom Scholem, Walter Benjamin oder Ernst Bloch mit Ablehnung und Kritik, doch hatte biographisch und philosophisch diese Kritik unterschiedliche Konsequenzen. Während Scholem sich bewusst dem Judentum und seiner Geschichte zuwandte, inspirierten die eher diffusen religiösen Motive bei Bloch eine Philosophie der Hoffnung, die aus unterschiedlichen Quellen schöpfte und 1918 in der ersten Fassung seines Buches *Geist der Utopie* ihren das gesamte spätere Werk prägenden Ausdruck fand:

»Denn das, was ist, kann nicht wahr sein, aber es will durch die Menschen zur Heimkehr gelangen. Was also darin wirkt und arbeitet, fortarbeitet, nach dem Grundsatz aller kategorialen Anwendung und transzendentalen Beziehung: ›begonnen ist der Weg, vollende die Reise!‹, ist nicht mehr die Frage, was die Dinge im jeweils Gegenwärtigen seien, in ihrer empirischen Verhaltensregel und deren einzelwissenschaftlicher Kodifizierung, sondern es ist, anders betont, und mit dem nicht Entsagenwollen religiöser Art, die Frage, was die Dinge, Menschen und Werke in Wahrheit seien, nach dem Stern ihres utopischen Schicksals, ihrer utopischen Wirklichkeit gesehen.« (GU, 338f.)

Hatte nach der marxistischen Wendung Blochs – die *auch* eine Antwort war auf den schon im Utopie-Buch konstatierten Konkurs der bürgerlich-liberalen Ära im I. Weltkrieg (vgl. GU, 9) und den Aufstieg der extremen Rechten – das Utopie-Buch in der Fassung von 1923 eine nicht unerhebliche Überarbeitung erfahren, so blieb er doch den hier ausgedrückten Motiven mehr oder weniger treu¹³. Er sammelt schon in seinem frühen Utopie-Buch wie später im opus magnum die verstreuten Hinweise auf eine erfüllende Zukunft ein wie die heiligen Funken in der lurianischen Kabbala¹⁴. »Wir müssen«, schreibt 1919 Margarete Susman in ihrer Rezension des Werkes, »darauf hinleben, daß die Welt für die messianische Tat reif werde. Wir müssen trachten, alles in uns mitzunehmen, überall auf Wahrheit drängen, nichts darf uns zu gering sein, es zu begreifen und mit emporzuführen;

10 Vgl. Friedrich ENGELS, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: Karl MARX/Friedrich ENGELS, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus/Leninismus beim ZK der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Band 19, Berlin 1973, 177–228.

11 Vgl. Gustav LANDAUER, *Aufruf zum Sozialismus*, 2. Aufl. (Revolutionausgabe), Berlin 1919; zu LANDAUER vgl. auch den Nachruf Margarete SUSMANS, in: DIES., »Das Nah- und das Fernsein des Fremden«. Essays und Briefe, hg. und mit einem Nachwort versehen von Ingeborg NORDMANN, Frankfurt a. M. 1992, 129–139.

12 Michael LÖWY, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris 1988, 179; vgl. auch Jürgen HABERMAS, Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus, in: DERS., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/Berlin 1969, 336–351, hier: 342–344.

13 Theodor W. ADORNO, der den *Geist der Utopie* 1921 mit siebzehn Jahren las, nannte mit Recht das Buch »Blochs erstes und alles Spätere tragendes«; es sei »eine einzige Revolte gegen die Versagung, die im Denken, bis in seinen pur formalen Charakter hinein, sich verlängert. Dies Motiv, allem theoretischen Inhalt vorausgehend, habe ich mir so sehr zugeeignet, daß ich meine, nie etwas

geschrieben zu haben, was seiner nicht, latent oder offen, gedächte.« (DERS., *Noten zur Literatur* [Gesammelte Schriften, hg. von Rolf TIEDEMANN u. a., Band 11], Frankfurt a. M. 1990, 556–566, hier: 557.) Vgl. auch Hermann SCHWEPPENHÄUSER, Reale Vergesellschaftung und soziale Utopie. Ernst Bloch als Sozialphilosoph, in: DERS., *Vergegenwärtigungen zur Unzeit?* Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Lüneburg 1986, 206–221.

14 Zur lurianischen Kabbala vgl. Gershom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, 267–314.

15 SUSMAN, »Das Nah- und das Fernsein des Fremden« (wie Anm. 11), 22–30, hier: 25f.

und da alles in der Zeit ist, kommt uns auch alles hier entgegen. ›Jedes Ding hat seinen utopischen Stern im Blut‹¹⁵. Susman bezeichnet hier ein Motiv, das über das Frühwerk hinaus noch das *Prinzip Hoffnung* beseelt. Was Susman eine »treibende, reißende, rufende Kraft ohnegleichen« nennt, die sich nach Bloch »durch die Welt« bewege¹⁶, deutet für einen anderen Leser der Schriften Blochs, Gershom Scholem, auf eine apokalyptisch-messianisch gefärbte Mystik. Kabbalistische Texte und Vorstellungen waren, wie nicht erst der Schluss von *Geist der Utopie* zeigt, Bloch – wenn auch keineswegs aus erster Hand – vertraut (GU, 444f.). Sie spielen zusammen mit den messianischen, wie Scholem zeigte, vom Frühwerk Blochs bis zu den marxistisch geprägten späteren Schriften teils offen, teils subkutan eine nicht zu unterschätzende Rolle¹⁷. Seit der ersten Fassung vom *Geist der Utopie* (1918) schenkten Scholem und Benjamin den Publikationen Blochs ihre Aufmerksamkeit und kommentierten sie kritisch¹⁸. Der junge Bloch war, so Scholem, »ein das Barocke nicht scheuender Stürmer in die Apokalypse und in die Vision«, und der *Geist der Utopie* »war ein überwältigender Einbruch der Mystik in die philosophische Weide, mit der Bloch deren Hüter ansprang«¹⁹. Wie schon angedeutet, ist für den späteren Bloch diese Phase nicht einfach abgetan, sie wird aber in das marxistische Denken auf unorthodoxe Weise integriert. Mit Scholem mag man zweifeln, ob die religiöse Valenz der Begriffe und Vorstellungen vollständig auch in einen nicht doktrinär verhärteten Marxismus übersetzt werden kann; Bloch war offenbar von der Realisierbarkeit dieses Projekts überzeugt. Der emanzipatorische, durchaus aufklärerische Gehalt religiöser und ästhetischer Bilder muss der reaktionären, auf Betäubung und Rausch zielenden Instrumentalisierung abgerungen werden. Der These Walter Benjamins, in jeder Epoche müsse versucht werden, die Überlieferung dem Konformismus abzugewinnen²⁰, hätte auch Bloch zustimmen können. Kunst (PH, 242-258) und Religion mögen Schein sein, so sind sie doch *Vorschein* eines Anderen, Besseren. Das Substrat der Kunst (und ähnliches ließe sich auch von der Religion sagen) ist »utopischer Natur und kein anderer als der utopisch konkrete Begriff wird ihr gerecht; die Kunst ist durchaus nicht nur Ideologie der jeweils herrschenden Klasse oder gar ihre propagandistische Magd« (TEP, 101). Dass sich im Schein das Scheinlose verspricht, wie Adorno in der *Negativen Dialektik* schrieb²¹, wird für Bloch weit über das Versprechen hinaus zur Gewissheit. Nicht zu erschüttern blieb sein Vertrauen in den »wirklichen Gang der Dinge«: dass er nämlich doch noch »gut zu werden verspricht« (LM, 170).

Bloch Spurensuche reicht freilich noch weiter: von den Hoffnungsgestalten der Musik, dem »Hellhören«, das bereits im *Geist der Utopie* einen breiten Raum einnimmt

16 Ebd., 26. – Zu SUSMAN Beziehung zu BLOCH vgl. Elisa Klapheck, *Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie*, Berlin 2014, 193-198.
17 Vgl. Gershom Scholem, *Wohnt Gott im Herzen eines Atheisten?* Zu Ernst Blochs 90. Geburtstag, in: *Der Spiegel*, Heft 29 vom 28. Juli 1975, 110-114; Auszüge in Gershom Scholem, *Briefe*, Band III, hg. von Itta Shedletsky, München 1999, 379f., Anm. 4 und 7. Die englische Übersetzung findet sich in Gershom Scholem, *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, edited by Avraham Shapiro, Philadelphia/Jerusalem 1997, 216-223; ferner Löwy, *Rédemption et Utopie* (wie Anm. 12), 179-183.

18 Vgl. schon Walter Benjamins Brief an Gershom Scholem vom 15. September 1919, in: DERS., *Gesammelte Briefe*, Band II, 1919-1924, hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 1996, 43-45.
19 Scholem, *Wohnt Gott im Herzen eines Atheisten?* (DERS., *Briefe III*) (wie Anm. 17), 379; engl.: DERS., *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time* (wie Anm. 17), 217f. »Die elaborierte marxistische Montage seines zweiten Werkes [des *Prinzip Hoffnung*, R. B.]«, heißt es an anderer Stelle, »steht in schlechtverhohlenen Widerstreit zu der mystischen Inspiration, der Blochs beste Einsichten im wesentlichen verpflichtet sind und die er durch einen wahren Dschungel marxistischer Rhapsodien nicht ohne

Mut hindurchgerettet hat.« (DERS., *Judaica* 1, Frankfurt a. M. 1963, 13, Anm. 1).

20 Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band I/2, Frankfurt a. M. 1990, 691-704.

21 Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann u. a., Band 6), Frankfurt a. M. 1990, 397.

(vgl. GU, 79-234, hier; 233), über Kunst, Literatur, die religiösen, mystischen, philosophisch-rationalistischen und nicht zuletzt die politischen Emanzipationsbestrebungen bis zur Dynamik der Materie, die ihm weder bloß mechanisch klappernde Bewegung ist noch reine Passivität, sondern »ebenso der Schoß wie der unerledigte Horizont ihrer Gestalten« (MP, 469; PH, 271). Materie ist auf der Seite der Potentialität niemals nur leere, abstrakte Möglichkeit, sondern »unvollendete Entelechie« (MP, 470-478; PH, 802-813, TEP, 202-209) oder »Materie nach vorwärts« (PH, 241). Die Terminologie verweist schon auf Blochs Sympathien für die von ihm so genannte »aristotelische Linke« wie Avicenna oder Averroes und den dynamischen Materiebegriff eines Ibn Gabirol (vgl. MP, 470-546). Nicht dem mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, für den Holbachs »beflaggte Weltfabrik« steht (MP, 181), oder dem Materialismustreit des 19. Jahrhunderts²² dämmerten diese entscheidenden Aspekte, sondern dem Idealismus Schellings. Materie – wie Natur insgesamt – entfaltet nach Bloch ihr Potential nicht in einem subjektfreien Automatismus, sondern erst im Prozess *bewusster* menschlicher Praxis (vgl. LM, 235). Nur in diesem Sinne kann Bloch sagen, »die Weltmaterie ist selber noch nicht abgeschlossen, befindet sich in in utopisch-offenem, das heißt, noch nicht selbstidentisch manifestiertem Stand« (TEP, 102) Trotz dieser an den nicht-ontologischen Materialismus Marxens²³ gemahnenden These ist das spekulative Moment unübersehbar, so dass Jürgen Habermas zutreffend Bloch einen »marxistischen Schelling« nannte²⁴, und in der Tat erhalten sich bis in letzten Schriften Blochs hinein Motive Schellings und der Romantik, die Georg Lukács in seinem späten Werk *Die Zerstörung der Vernunft* orthodox-marxistisch pauschal der Reaktion und dem Irrationalismus zuwies²⁵. Bloch mied derart klare Fronten in der Philosophiegeschichte, die vielleicht die Zensurbehörden, nicht aber den autonomen Gedanken zufriedenstellen mochten, und erkannte im Denken dieser »Reaktionäre« ein subversives Hoffnungspotential, das es präzise herauszuarbeiten galt.

Blochs Interesse an den unausgeschöpften Bildern und Wünschen nicht nur der Religion ist abzugrenzen von der Archetypenlehre eines Carl Gustav Jung. Scharf wandte sich Bloch – darin einig mit Walter Benjamin – gegen Jungs Archaisierung von Geschichte, Religion und Kultur. Über Jung, der »das Unbewußte Freuds auf der ganzen Linie generalisiert und archaisiert« hat (PH, 69; vgl. EZ, 344-351), leert Bloch die Schalen seines Zorns. Wenn irgend Bloch dem Vorwurf des Irrationalismus uneingeschränkt zustimmte, dann im Falle Jungs. Der antirationalistische Affekt, die »heilig dunkle Urnacht«, gefüllt mit Blutschein und Bilderorgie« (PH, 70), das affirmative Verhältnis zum »Archaisch-Kollektiven« (ebd.), weist in Blochs keineswegs unbegründeter Deutung auf die Nähe zu

22 Vgl. hierzu Kurt BAYERTZ/Myriam GERHARD/Walter JAESCHKE (Hg.), *Naturwissenschaft, Philosophie und Weltanschauung im 19. Jahrhundert*, Band 1: *Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2007.

23 Zum nicht-ontologischen Charakter des Marxschen Materialismus vgl. Alfred SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 11), Frankfurt a. M. 1962, 12-41.

24 Vgl. HABERMAS, Ein marxistischer Schelling (wie Anm. 12), bes. 344-347; Gershom SCHOLEM nennt das *Prinzip Hoffnung* paradox eine »Theosophie des Bolschewismus« (Gershom SCHOLEM, *Briefe*, Band II

1948-1970, hg. von Thomas SPARR, München 1995, 66; DERS., *Briefe III* [wie Anm. 17], 379).

25 Vgl. Georg LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954 = Werke, Band 9), Neuwied/Berlin 1962; zu Schelling vgl. ebd., 114-172. Die frühen Schriften LUKÁCS' (*Die Seele und die Formen* [1911], *Theorie des Romans* [1916/1920]) wiesen durchaus Einflüsse der später als irrationalistisch verfehmten Autoren auf; vgl. auch die harsche Kritik Theodor W. ADORNOS an Georg Lukács: *Noten zur Literatur* (wie Anm. 13), 251-280, bes. 251f.

26 Vgl. Rolf TIEDEMANN, *Mystik und Aufklärung*. Studien zur Philosophie Walter Benjamins, München 2002,

163f.; René BUCHHOLZ, Die »kopernikanische Wendung des Eingedenkens«. Mythos, Erinnerung und Erwachen im Spätwerk Walter Benjamins, in: Paul PETZEL/Norbert RECK (Hg.), *Erinnern*. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Darmstadt 2003, 162-178, hier: 170f.

27 In TLU, 247 ohne den kritischen zweiten Teil des Zitats und dem Prinzip Hoffnung zugeschrieben.

28 Dies schloss auch Autoren wie Marcion ein. BLOCHS Sympathien für Marcion (vgl. PH, 1499f.) provozierten mit Grund Kritik; vgl. Micha BRUMLIK, *Die Gnostiker*. Der Traum von der Selbsterlösung der Menschen, Frankfurt a. M. 1992, 90f.

zeitgenössischen autoritären Ideologien, Bloch kennt durchaus »Archetypen, die nicht im Abgrund hausen« (ebd., 197); während aber »der faschistisch-mystifizierende Jung« (ebd., 70) sie in eine schicksalhafte Vergangenheit projiziert, versucht Bloch deren Hoffungsgehalt transparent zu machen. Geschichte und Vorgeschichte generierten ein großes Reservoir an Bildern, die bis heute zu uns sprechen und darauf warten, gedeutet zu werden. Ihre Deutung bezieht sich aber nicht auf in ihnen angeblich enthaltene zeitlose kollektive Strukturen, welche die Geschichte verzaubern oder vielmehr den Bann, der auf ihr liegt, verstärken, sondern umgekehrt auf ein Erwachen. Es sind »nicht nur archetypische Bilder immer wieder neu der Geschichte entsprungen (man denke an den Tanz auf den Trümmern der Bastille), sondern auch die wirklich alten zeigen oft mitten im Mythischen einen völlig hellen, drängend-utopischen Sinn (man denke an die verklärte Erinnerung: goldenes Zeitalter, als verschüttetes oder aber von der Zukunft noch zukommendes gedacht). Letztere Art Archetypen ist an sich schon deutlich utopisch ... Eine große Zahl anderer verkapselter Archetypen ... muß auf ihren utopischen Gehalt gleichsam erst aufgeknaakt werden.« (TEP, 99f.) Während Walter Benjamin gegen Jung seine Theorie des dialektischen Bildes pointierte²⁶, überprüft Bloch die Bilder des Vergangenen auf ihr nicht ausgeschöpftes Potential: Das unerfüllte Imperfekt erheischt ein es erfüllendes Futurum. Statt die prekären Zustände auf die Vorgeschichte zu verweisen, betreibt Bloch eine Spurensuche des Noch-Nicht: »Die Menschen sind nicht fertig, also auch ihre Vergangenheit nicht. ... Die Entdeckung der Zukunft im Vergangenen, das ist Philosophie der Geschichte, also auch der Philosophiegeschichte« (SO, 517) – und fügen wir im Sinne Blochs hinzu: der Religionsgeschichte.

2 Zum religiösen »Protuberanzenausbruch der Hoffnung«

Erst in diesem Zusammenhang lässt sich die hohe Bedeutung der Religion für Bloch angemessen interpretieren. Sie ist, wie schon der Hinweis auf die teleologische Struktur materieller Dynamik zeigt, nicht der einzige Topos der Hoffnung, wohl aber ein besonders ausgezeichneter. 1964 hatte Bloch, schon im Rückblick auf sein Werk, in einem Interview mit Jürgen Rühle betont, Religion sei »der stärkste Protuberanzenausbruch von Hoffnung und war es immer, mit vielen Optativen, mit viel Wunschträumen, Wunschzeiten, Wunschträumen, die Platz hatten« (TLU, 347). So heißt es auch in seiner *Studie Atheismus im Christentum*: »Wo Hoffnung ist, ist auch Religion; nicht gilt freilich, in Ansehung der von Himmel und Obrigkeit verhängten Religion, die Umkehrung: Wo Religion ist, ist auch Hoffnung.« (AC, 23; TLU, 347²⁷) Die wichtige Einschränkung dieser »Exodus-Losung« (AC, 23) macht deutlich, dass Bloch die Religionskritik von der Aufklärung bis zu Feuerbach und Marx nicht einfach revoziert. Der Verdacht, Religion diene der Vertröstung der unmündigen Massen auf ein ungewisses Jenseits, findet vielfach Nahrung. Aber dies ist nicht das letzte Wort; Religion verdient vielmehr eine über Marx hinausgehende potenzierte Kritik: Die Aufgabe besteht darin, das auch von Marx übersehene aufklärerischere Potential der biblischen und nachbiblischen Traditionen herauszuarbeiten – eben »jenen Schatz der Bibel, der nicht von Rost und Motten, am wenigsten vom Lessinglicht der Aufklärung gefressen worden ist« (ebd.) – und gegen die konformistische Lesart zu pointieren, was Blochs Aufmerksamkeit wie schon im Utopie-Buch auch auf heterodoxe Autoren lenkt²⁸.

Dass »der Blick nach vornhin den Blick nach Oben« ablöst (ebd., 346), ist ein Prozess, der bereits in den biblischen Schriften begann. Sie als bloß ›faulen Zauber‹ und ›Opium‹ anzusehen, greift zu kurz; »aller geglaubte Zauber wäre ja unter flachen Betriebsmachern

verwunderlicher als der Zauber selbst«, wie Bloch konstatiert (AC, 38). Etwas in ihnen muss über bloße Jenseits-Vertröstung hinausweisen. Die Exodus-Tradition, das Murren und Hadern des Volkes mit seinem Gott (ebd., 57f.), die eschatologische Predigt und Praxis Jesu und die »apokalyptische Weltverwandlung« sind religionsgeschichtlich exzeptionell und konterkarieren eine affirmative Lektüre der Bibel (PH, 1504). Sie weisen, wie die messianische Idee insgesamt, nicht nach oben, sondern nach vorne in die Zukunft (AC, 61). Dabei konstatiert Bloch auf den ersten Blick einen geradezu gnostisch anmutenden Dualismus zwischen Schöpfung und Exodus; erstere steht für einen »Herrengott«, letzterer für einen »Äon ohne Elend und Herrschaft« (ebd.) und den auf Zukunft ausgerichteten »Gott des Dornbuschs« (ebd., 24). Schöpfung steht hier für die Festsetzung einer göttlich legitimierten Ordnung und für die scheinbar unaufhebbare ›Rück-Bindung (re-ligio)‹ alles Seienden an eine transzendente Macht (ebd., 23), die immer nur überwältigende und knechtende Macht ist: Rudolf Ottos *mysterium tremendum et fascinosum*²⁹. Demgegenüber ist das Exodus-Motiv darauf angelegt, diese Scheinordnung, die sich in den Köpfen als unwandelbar festgesetzt hat, zu sprengen, und zwar mit der Perspektive einer künftigen (innerweltlichen) Vollendung: »Subversive, eschatologische Finalwelle genug, mit unternommenen Exodus, utopisches Reich am vollen Novum des Ufers.« (AC, 24f.)

Was zu Beginn der Schrift *Atheismus im Christentum* programmatisch formuliert wurde, jenes *Transzendieren ohne Transzendenz* (AC, 23), hebt im Alten Testament an, erfährt aber einen Kulminationspunkt im Neuen. Die Gestalt Jesu ist für Bloch über jeden historischen Zweifel an ihrer Existenz erhaben. »Der Stall, der Zimmermannssohn, der Schwärmer unter kleinen Leuten, der Galgen am Ende,« heißt es im *Prinzip Hoffnung*, »das ist aus geschichtlichem Stoff, nicht aus dem goldenen, den die Sage liebt.« (PH, 1482) Jesus als *Menschensohn* und innerweltliche Transzendenz löst den *Gottessohn* ab. In der Tat ist in Jesus von Nazareth Gott Mensch – respektive Fleisch – geworden, aber so, dass alle Projektionen in eine dinglich-überweltliche Transzendenz der menschlichen Geschichte zurückerstattet werden. Die von der Priesterschrift festgehaltene Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in der Menschensohn-Idee (einschließlich der Bilderwelt von Auferstehung und Himmelfahrt) in ihre Wahrheit gesetzt (AC 194f.), indem der Mensch Züge des transzendenten Gottes als die eigenen, noch unvollendeten erkennt. Dieses ›Beerbungsprojekt‹ sieht sich auch als kritische, d. h. nachidealistische Fortsetzung der Hegelschen Religionsphilosophie; sie »betrachtet ihren Gott nicht als Geist jenseits der Sterne, von außen stoßend, gar als Furchtgötzen aus der Barbarei. Sondern sie deklariert ihn als Geist in den Geistern, in der Tiefe der menschlich erlangten Subjektivität wohnhaft, statt in einer äußerlichen Höhe.« (SO, 317) Die Mediatisierung des Absoluten in den Prozess der menschlichen Geschichte war nach Spinoza der bedeutendste Akt der Entmythologisierung des weltjenseitigen Herrschers, vor den der Mensch nur zitternd treten konnte. Die konservative Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie warf ihr bekanntlich pantheistische Tendenzen vor, »während sie doch bedeutend mehr mit der *Menschwerdung* Gottes Ernst macht, mit dem, was Feuerbach nachher als ›Anthropologisierung‹ der Religion vorgetragen hat« (ebd.).

29 Vgl. Rudolf OTTO, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München²³⁻²⁵1936, 13-37, 42-52.

30 »Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst [...] Gott ist der Spiegel des Menschen« (Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* [DERS., Werke, Band 5, hg. von Werner SCHUFFENHAUER und Ludwig HARIJ], Berlin 1984, 127, Kursivierung im Original).

31 Vgl. hierzu auch Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (BeVTH 38), München⁶1966, 313-317.

Blochs *Atheismus im Christentum* ist der Versuch, diesen kritischen Anfang fortzuschreiben, ja zu vollenden, ohne die subversiven Potentiale der Religion zu vergessen. Dass im religionsphilosophischen Hauptwerk Blochs das *Christentum* schon im Titel besondere Aufmerksamkeit erhält, hat seinen tieferen Grund, rückte es doch die *Menschwerdung Gottes* ins Zentrum seines Bekenntnisses. Der weltjenseitige Gott wird Mensch, und zwar, in Blochs Deutung, ohne jeden Rest, damit der Mensch nicht etwa Gott, sondern wahrhaft Mensch werden kann; ein Projekt, das seine Voraussetzungen bereits im Alten Testament hat und im Neuen weiter ausgeführt wird. Die späteren dogmatischen Entfaltungen mögen prima facie dahinter zurückfallen, doch eignet auch ihnen ein utopisches Potential. Bloch intendiert die Inversion, nicht die abstrakte Negation der orthodoxen Christologie; dies geschieht, indem die Menschwerdung Gottes ›zu Ende‹ gedacht und die Differenz der Naturen, wie sie das Chalkedonense festhält, im Geist Feuerbachs zugunsten der menschlichen Natur aufgelöst wird. Einer ›Natur‹ allerdings, die sich selbst noch nicht genügt, nicht sich im biologischen Befund erschöpft, ohne doch ihrerseits göttliche Attribute zu erhalten (AC, 282). Während bei Feuerbach die geschichtlich-gesellschaftliche Dynamisierung weitgehend fehlt (ebd., 281), ist für Bloch die Überführung von Theologie/Religion in Anthropologie³⁰ ein Projekt, das jene eschatologisch-apokalyptische Dimension einbeziehen muss, welche Teile des Frühjudentums, die Predigt Jesu und das frühe Christentum entscheidend prägte³¹.

Wenig kann Bloch den damals aktuellen Formen Dialektischer Theologie abgewinnen: Karl Barths Modell steht für die Konstruktion eines autoritären, heteronomen und ungeschichtlichen Offenbarungsbegriffs (AC, 72-80), der »gegen alle Humanisierung des Glaubens, gegen alle ›Sprech- und Denkbewegung der Kreatur‹ das schlechthin theonome, das den Menschengestalt schlechthin negierende Wort Gottes« setzte (SO, 316). Für Bloch gehören Offenbarungsbegriff und Anthropologie Barths zu den autoritären Diskursen des frühen 20. Jahrhunderts. Immerhin weist Bloch der Theologie Barths gerade die Funktion eines »Antidotum« zu. Sie hat nämlich – wenn auch um den Preis ihres despotischen, antiliberalen Charakters – »das Humanum, das *Cur Deus homo*, vor der Trivialität geschützt, in das es ein allzu umgänglicher Liberalismus gebracht hat« (PH 1405). Barth mobilisiert gegen die liberale Theologie den nonkonformistischen Zug Kierkegaards und schützt so die christliche Theologie (freilich: indem er sie ins Absurde führt) vor der Akkomodation an das bürgerliche Selbstbewusstsein und damit vor ihrer Neutralisierung. Dieses kritische Element vermisst Bloch an Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung. Sie gibt den zeitlichen Charakter der Eschatologie zugunsten einer präsentischen preis. In seiner Kritik aller objektivierenden – eben mythischen – Rede von Transzendenz entgeht Bultmann der rebellische Charakter mythischer Sprache im Neuen Testament (AC 70), und so wird gleichsam das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. *Eschatologie* ist für Bultmann nicht etwa das Kommende, die Öffnung auf Zukunft hin, sondern die Gegenwart als Augenblick der Entscheidung, in welchem der Glaubende der Welt entnommen ist. So holt er das Eschaton »aus dem historisch-kosmischen Sprengraum und dem Christus, der so hochexplosiv darin eingelassen ist, gleichfalls in die einsame Seele und ihren Bürgergott zurück« (ebd.). Der Radikalismus existenzialer Interpretation des Neuen Testaments – von Bloch »individualistische Heideggerie« genannt (ebd., 72) – unterscheidet sich im Ergebnis nicht sonderlich von der Exegese der liberalen Väter. Es bleibt die Frage, ob Bultmanns »›Entweltlichung‹ bei Belassung höchst unchristlicher Weltzustände nicht zum Schlupfwinkel, auch Alibi dessen gerät, was man heute einen Christen nennt« (ebd.).

Dies wäre für Bloch die böse Parodie dessen, was in den biblischen Schriften seinen hoffnungsvollen Anfang nahm: die Vollendung des noch offenen zur Welt vermittelten menschlichen Wesens, »denn der Mensch ist etwas, was erst noch gefunden werden muß«

(SP, 32). Weil er bei aller Verwiesenheit auf seine physische Basis sich in dieser doch nicht erschöpft, sondern das *Hic et Nunc* transzendiert, *ist sein* ›Wesen‹ noch nicht, vielmehr *wird* es noch. Das gilt allerdings nicht nur für den Menschen, sondern für die Welt, die sich ›als ganze‹ noch nicht hat. Wie das Christentum bei allem Akzent auf der Gegenwärtigkeit des definitiven Anfangs doch das noch ausstehende Ende nicht aus dem Blick verliert und das Schicksal des Menschensohnes mit demjenigen der Schöpfung verbindet, so muss sich auch seine emanzipatorische Beerbung des noch unvollendeten Charakters der Welt bewusst bleiben. »Das Eigentliche oder Wesen«, heißt es im *Prinzip Hoffnung*, »ist dasjenige, was noch nicht ist, was im Kern der Dinge nach sich selbst treibt, was in Tendenz-Latenz des Prozesses seine Genesis erwartet; es ist selber erst fundierte, objektiv-reale Hoffnung.« (PH, 1625) Damit kehren die Überlegungen zurück zum Schöpfungsgedanken, zur Genesis. »Die wirkliche Genesis«, betont Bloch in Fortführung Marxscher Gedanken, »ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch.« (ebd., 1628, vgl. ebd., 310)

3 »Hoffnung ist kein Prinzip«

Oder: Gibt es ein weltimmanentes Telos emphatischer Hoffnung?

Die Philosophie Blochs, die in den sechziger Jahren auch von Theologen wie Jürgen Moltmann, Karl Rahner und Johann Baptist Metz diskutiert wurde, dürfte heutige Rezipienten nicht nur wegen ihres expressionistischen Stils befremden, mit dem sie vorgetragen wird³²; ebenso fremd ist inzwischen auch die Idee einer Hoffnung, die weit über die kleinen Ziele des Lebens hinausweist und gegen den Weltlauf am aufrechten Gang des Menschen festhält (NMW, 13). In einer Epoche, in der jedes Unternehmen eine eigene ›Philosophie‹ hat und die Strategien der Profitmaximierung zur Vision werden; in welcher das Subjekt als Verkaufagentur mit dem Reich der Freiheit verwechselt wird und keine Innovation die von Markt und Konkurrenz bestimmte Welt transzendiert, scheint ein Buch wie Blochs *Prinzip Hoffnung* aus einer fernen Zeit zu stammen. Das beflügelt die wohl-

32 Allerdings gab es schon zu Lebzeiten Blochs Leser, die sich am Stil seiner Schriften stießen. So schreibt im Juli 1960 George LICHTHEIM an Gershom SCHOLEM: »Was mich [von der Lektüre des *Prinzip Hoffnung*, R. B.] abhält, ist nicht so sehr die Länge als der Stil, der eine fatale Ähnlichkeit mit dem Buberschen aufweist. Da jede Art von Versteiegenheit, Selbstgefälligkeit und Verschmöktheit, welcher ideologischen Färbung auch immer, mir unsympathisch ist, kann ich mich nur schwer zur Lektüre dieses Werkes entschließen [...]« SCHOLEM fügt postwendend hinzu: »Geben Sie nicht ohne Not Geld für Ernst Bloch aus. Sie werden es bereuen. Die unerträgliche expressionistische Prosa und der Ausverkauf aller bedeutenden Metaphern sämtlicher Religionen und Ideologien macht die Lektüre seiner

Schriften zur Qual, wenn ich auch von der fatalen Ähnlichkeit mit dem Stil Bubers [...] noch nichts gemerkt habe.« SCHOLEM, *Briefe II* (wie Anm. 24), 66, 67f. Das ist, wie so manches in seinen Briefen, bedeutend schärfer formuliert als in den zur Publikation bestimmten Vorträgen und Essays; vgl. etwa das mildere Urteil über Bloch in SCHOLEM, *Judaica I* (wie Anm. 19), 13, Anm. 1. **33** Die Soziodizee »legitimiert ein Herrschaftsverhältnis, indem sie es einer biologischen Natur einprägt, die selbst eine naturalisierte gesellschaftliche Konstruktion ist« (Pierre BOURDIEU, *Die männliche Herrschaft*. Übersetzt von Jürgen Bolder, Frankfurt a. M. 2005, 44). Die Funktion einer ›naturalisierten gesellschaftlichen Konstruktion‹ konnte in vormodernen Gesellschaften auch eine göttlich sanktionierte Ordnung übernehmen.

34 Jürgen MOLTSMANN, Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie (1965), in: DERS., *Perspektiven der Theologie*. Gesammelte Aufsätze, München/Mainz 1968, 174–188, hier: 175.

35 Theodor W. ADORNO, Blochs Spuren, in: DERS., *Noten zur Literatur* (wie Anm. 13), 233–250, hier: 247.

36 Ebd., 248; vgl. hierzu auch Detlev CLAUSSEN, *Theodor W. Adorno*. Ein letztes Genie, Frankfurt a. M. 2003, 349–356.

37 So auch in seiner Erinnerung an BLOCHS *Geist der Utopie*, vgl. oben, Anm. 13.

38 ADORNO, Blochs Spuren (wie Anm. 13), 248; vgl. auch SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (wie Anm. 15), 135–141.

feile Kritik jener, die mit beiden Beinen fest auf dem Boden der Tatsachen stehen und sich jeden Gedanken an deren Veränderung verbieten. Diesen Dogmatismus zu verflüssigen, die Möglichkeit eines anderen nicht bloß zu wünschen, sondern auch zu *denken*, bleibt die Leistung Blochs angesichts einer Gegenwart, in der die aktuelle *Soziodizee* (P. Bourdieu³³) sich durch keine Krise erschüttern lässt. Denken, das mehr sein möchte als bloße Nachkonstruktion dessen, was ist, kann immer noch von Bloch lernen. Das gilt auch für die Theologie; Blochs »Phänomenologie des Hoffens«, schreibt Jürgen Moltmann, kann selbst noch in der »Hellsichtigkeit ihres Mißverständnisses« der christlichen Hoffnung dazu verhelfen, »ihre eigene Sprengkraft und Sprengintention wiederzufinden«³⁴. Solche Sätze klingen heute, fast fünfzig Jahre später, nachdem die einstigen Aufbrüche evangelischer wie katholischer Theologie erlahmt sind, ungewohnt und (wieder) neu.

Indessen wird man zögern, Blochs Vertrauen in den Gang der Geschichte oder in die »Tendenz des Weltgeschehens« (PH, 285) zu teilen. Seine Spurensuche erweckt zuweilen den Eindruck, als habe der Suchende immer schon gefunden; als müssten die Details in ein größeres Ganzes nur noch eingefügt werden. Die Ankunft jener Heimat, die, wie es in Aufnahme eines Motivs aus der ersten Fassung des Utopie-Buches am fulminanten Ende von *Prinzip Hoffnung* heißt, »allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war« (ebd., 1628), ist ihm allzu gewiss. Wird hier, wie Adorno, der ebenso emphatisch die uneingelösten Versprechen der Kindheit gegen den resignierten Konformismus der Erwachsenen festhielt, einwandte, Utopie nicht auf den Allgemeinbegriff abgezogen, »der jedes Konkrete subsumiert, das allein doch Utopie wäre«³⁵? So nachdrücklich – mit Walter Benjamin – die Unabgeschlossenheit der Geschichte ausgesprochen wird, so gering ist – im Unterschied zu Walter Benjamin – das Gewicht der Details historischer Erfahrung für die Entfaltung des Ganzen. Das *Prinzip Hoffnung* gewann Gestalt unbeeindruckt von den Katastrophen des 20. Jahrhunderts, die den Glauben an das Telos der Geschichte hätten erschüttern können. »Hoffnung«, so nochmals Adorno, »ist kein Prinzip.«³⁶ Jenseits persönlicher Rivalitäten und Kränkungen ist damit die Differenz in der Sache zwischen Bloch und Adorno bezeichnet, wobei Adorno den Denk-Impuls des frühen Bloch gegen den späten verteidigt³⁷. Wie Hegel geht Blochs teleologische Dynamik »hinweg über das, woran seine Erfahrung ihr Substrat hat, insofern ist er Idealist malgré lui. Seine Spekulation will, nach einer älteren Formulierung, Luftwurzeln treiben, ultima philosophia sein und hat doch die Struktur von prima philosophia, ambitioniert das große Ganze.«³⁸ Nicht die spekulative, über das scheinbar Gegebene hinaustreibende Kraft seines Denkens wäre ihm vorzuwerfen, sondern die quasi-metaphysische Absicherung der Hoffnung, die, trotz seiner Kritik am Hegelschen Idealismus (SO, 453-473) auf die vorschnelle Versöhnung von Subjekt und Objekt, Natur und Kultur, Individuum und Gesellschaft im Prozess der Geschichte hinausläuft. Diese »Ontologie des Noch-Nicht-Seins«, wie es in der Tübinger Einleitung zur Philosophie heißt (TEP, 212-242), ist vom Gedanken der vollendeten Totalität – dem »Totum« (PH, 326) als Telos dessen, was Bloch das »transzendenzlose Transzendieren« (PH, 241) nennt – schwerlich zu lösen. Das *Prinzip Hoffnung* ist fundiert in der Konstruktion eines »universalen materiellen Agens« (PH, 287) oder eines »Natursubjekts« (LM, 421; EM, 223-230). Mit Marx bedarf dieses »materielle *ὄντα* *ὄν*« (ebd.; TEP, 208f.) der menschlich-tätigen Vermittlung, ohne von ihr gänzlich absorbiert zu werden. Bloch geht aber über Marx hinaus, insofern diese Basis den quasi-metaphysischen Grund *objektiver* Hoffnung bildet. Dem »Natursubjekt« wird die Aufgabe übertragen, die einst das Proletariat als historisches Subjekt und dessen Partei, der Bloch spät erst die Gefolgschaft kündigte, übernehmen sollte. Dass Hoffnung, wie Bloch in seinen Spätschriften einräumt, auch »enttäuscht werden kann« (TLU, 336), gilt eher für ihre bestimmte Gestalt, und selbst die »Hoffnung mit Trauerflor«

(ebd.) zweifelt nach der kurzen Zeit ihrer Shivah nicht ernsthaft an ihrem Ziel. Sie ist weit entfernt von Walter Benjamins Einsicht in den katastrophischen Charakter der Geschichte oder Max Horkheimers metaphysischer Trauer, die als Subtext das emanzipatorische Pathos der Neuzeit begleitet. Jenes emphatische »uns hilft kein Gott, kein höheres Wesen«, das die *Internationale* anstimmt, besitzt unterhalb der auf die etablierte Ordnung zielenden Polemik ein Bewusstsein der Verlassenheit: die Erfahrung, wie Horkheimer sie formulierte, »daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not, daß die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen«³⁹, unerhört bleiben. »Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist«, heißt es im Bergson-Aufsatz (1934), »heilt keine Zukunft mehr«⁴⁰, und kein Prinzip Hoffnung bietet ihnen Trost. Das Hoffnungspotential der Neuzeit ist schmaler als Bloch dachte und haarscharf an dem von ihm wenig geschätzten Pessimismus (WF, 29-33) angesiedelt. Dieser Einsicht folgend, bleibt Adornos Begriff der Hoffnung negativ bestimmt. »Ist Rettung der innerste Impuls jeglichen Geistes«, schreibt Adorno in der *Negativen Dialektik*, »so ist keine Hoffnung als die der vorbehaltlosen Preisgabe, des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft.«⁴¹ Die Preisgabe des Prinzips der Selbstbehauptung um der Hoffnung willen intendiert kein *sacrificium intellectus*, sondern den Verzicht auf Herrschaft, welche Hoffnung in ihren Dienst nimmt und so ins Gegenteil verkehrt.

Die Kritik an Blochs identitätsphilosophischen Affinitäten im entfalteten Begriff der Hoffnung lässt auch die Integration der biblischen Religionsgeschichte in das *Prinzip Hoffnung* als »Religion im Erbe« (PH 1521) nicht unberührt. So fruchtbar es ist, biblische Texte in emanzipatorischem Interesse gegen den damaligen wie heutigen Mainstream der Forschung zu lesen und subversive Tendenzen aufzudecken, so frappiert zuweilen Blochs exegetische Unbekümmertheit: man denke etwa an die Deutung der Schöpfungsnarrative oder die Bewertung der Gottes- und Menschensohn-Terminologie in biblischen und außerbiblischen Schriften⁴². Die religionsgeschichtlichen Befunde bilden lediglich das historische Material für die Füllung jenes Rahmens, der vom *Geist der Utopie* bis zum *Prinzip Hoffnung* entworfen wurde. Die biblischen Schriften sind jedoch zu lesen nicht auf ein einziges, schon festgelegtes Ziel hin, sondern primär als theologische *Kommentare* zur Geschichte, als *Geschichtsmidraschim*, um einen Begriff Yosef Hayim Yerushalmis hier einzuführen⁴³. Der

39 Max HORKHEIMER, Zu Theodor Haeckers »Der Christ und die Geschichte« (1936), in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Band 4, hg. von Alfred SCHMIDT, Frankfurt a. M. 1988, 89-101, hier: 99.

40 Max HORKHEIMER, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Band 3, hg. von Alfred SCHMIDT, Frankfurt a. M. 1988, 225-248, hier: 247. Zu Walter BENJAMIN vgl.: Zentralpark und über den Begriff der Geschichte, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Band 1/2 (wie Anm. 20), , 655-704.

41 ADORNO, *Negative Dialektik* (wie Anm. 21), 384.

42 Zur neueren Diskussion vgl. Helmut MERKLEIN, Zur Entstehung der urchristlichen Aussagen vom präexistenten Sohn Gottes, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 247-276; Rudolf LAUFEN (Hg.), *Gottes ewiger*

Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u. a. 1997; Daniel BOYARIN, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, bes. 25-101.

43 Vgl. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Ein Feld in Anatot*. Versuche über jüdische Geschichte, aus dem Amerikanischen von Wolfgang HEUSS und Bruni RÖHM, Berlin 1993, 92.

44 Vgl. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (wie Anm. 20), 691-704, hier 693 (These I).

45 Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 3 1992, 108-111, hier: 110.

46 Vgl. ebd., 109.

47 MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung* (wie Anm. 31), 326-330, hier: 329; vgl. ferner Heino SONNEMANS, *Hoffnung ohne Gott?*, Freiburg/Basel/Wien 1973.

48 Zitate: Max HORKHEIMER, Kritische Theorie gestern und heute, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Band 8, hg. von Gunzelin SCHMID NOERR, Frankfurt a. M. 1985, 336-353, hier: 343. Zu den späten Schriften HORKHEIMERS vgl. auch Werner POST, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*. Zum Spätwerk Max Horkheimers, München 1971. Ob man bei Horkheimer von einer Rückkehr zum »postulatorischen Gottesglauben Kants« sprechen kann, steht allerdings dahin; vgl. Gerd NEUHAUS, *Fundamentaltheologie*. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch, Regensburg 2013, 77.

49 Vgl. Karl MARX/Friedrich ENGELS, *Gesamtausgabe* (MEGA), Band 1/2 (wie Anm. 2), 392.

Verzicht auf alles Abschlusshafte, Vorentschiedene kennzeichnet diesen, Bloch keineswegs fremden experimentellen oder modellhaften Charakter der unterschiedlichen Traditionen und Textstrata. Diese sich an der Geschichte und aneinander abarbeitenden Traditionen treten nicht die Flucht ins Jenseits an, vielmehr artikuliert sich hier ein ethischer und politischer Widerstand gegen die infame Wirklichkeit, der theologisch motiviert ist. Schöpfung und Erlösung sind nicht einander entgegengesetzte Größen. Schöpfung setzt sich in menschlicher Praxis fort; während das *טָרַב נִאָר* am Anfang (Gen 1,31) zugleich unabgegoltene Verheißung ist. Der Sabbat mit seinen unterschiedlichen Begründungen in Ex 20 und Dtn 5 verbindet schließlich beides und bietet einen Vorgeschmack des Kommen, ohne die Nöte der Gegenwart vergessen zu machen. Der aufrechte Gang des Menschen muss nicht gegen Gott durchgesetzt werden, sondern wird von Ihm trotz der Rückfälligkeit der einstigen Sklaven bereits innerweltlich ermöglicht (vgl. Lev 26,13).

Bloch unterschätzte, wie vor ihm schon Feuerbach und Schopenhauer, die ›Beerbnungsresistenz‹ von Judentum und Christentum. Der Anspruch, die theologisch-eschatologische Tradition ohne unerfüllten Rest in ein säkulares Projekt zu transformieren (und nicht, wie in der ersten geschichtsphilosophischen These Benjamins, in Dienst zu nehmen⁴⁴), verkennt das Gewicht der historischen Negativität und der Not in der Natur als Kostenseite der Evolution. Sie ist von der ›hurrapantheistischen Alternative‹ (TEP, 219) nicht gar so weit entfernt, wie Bloch es möchte. Auf dieses Problem macht Johann Baptist Metz aufmerksam, wenn er die Naturgeschichte des Menschen als »seine Passionsgeschichte« bezeichnet⁴⁵. In der Tat besitzt die Rede von der Einheit zwischen Mensch/Geschichte und Natur einen utopischen Überhang⁴⁶, dessen negativer, uneingelöster Teil von Bloch zwar wahrgenommen, aber nicht konstitutiv wird für das *Prinzip Hoffnung*. Die Dynamik in Geschichte und Natur, die Bloch zum Fundament der Hoffnung macht, fordert ihre Opfer und verfährt mit den Individuen nicht schonender als der Hegelsche Weltgeist. Davon lenken auch Gedanken-spiele mit Unsterblichkeit und Seelenwanderung kaum ab (PH, 1391). Sie nehmen, wie Jürgen Moltmann einwendet, die »Tödlichkeit des Todes«⁴⁷ nicht ernst und fallen hinter Blochs eigene Einsicht zurück, dass »der Schlund der Verwesung ... jede Teleologie« frisst (PH, 1301). Aus Moltmanns Einwand gegen Bloch wird aber erst dann ein Argument, wenn er nicht zum Tod als letzter Bastion theologischer Apologetik seine Zuflucht nimmt, sondern auf die Unvereinbarkeit von Todeserfahrung und identitätsphilosophischen Restbeständen bei Bloch aufmerksam macht. Kein Hinweis auf die Evolution des Kosmos und des Lebens oder den geschichtlichen Fortschritt, der, worauf Horkheimer hinwies, »teuer erkaufte« wurde, mindert oder rechtfertigt das Leiden der Kreatur. »Die heutige Kultur«, so nochmals Horkheimer, »ist das Resultat einer entsetzlichen Vergangenheit.«⁴⁸ Das prima facie pauschal anmutende Urteil Horkheimers erinnert an den Preis, um den auch die heutige Kultur erkaufte wurde und den weder sie noch eine künftige, humane Gesellschaft den vergangenen Generationen jemals wird zurückerstatten können. Philosophisch ist zudem kaum zu entscheiden, ob jener »Spediteur der organischen Welt ... zu ihrer Katastrophe« nicht diese als ganze, den Menschen eingeschlossen, an das Anorganische zurückgibt, so dass nicht nur, wie bei Marx, die Gattung über das Individuum⁴⁹, sondern das Anorganische über die Gattung siegt.

Der Schmerz dieser Nichtidentität – in der außermenschlichen Kreatur stumm oder dumpf erduldet, im Menschen zu sich selbst kommend – kollidiert hart sowohl mit einer teleologisch interpretierten Hoffnung als auch mit einer philosophisch-emanzipatorischen Beerbnung biblischer Traditionen. Es ist fraglich, ob, wie Bloch versichert, »die Logik dieses dreitausendjährigen besonderen Vor-Scheins gottfrei ebenso wie durchaus religions-philosophisch aufgeht« (AC, 25). Blochs Reserven gegenüber einem göttlichen Despoten, der

seine Dekrete erlässt und Unterwerfung fordert, sind durchaus begründet. Die fatale Renaissance autoritärer Religions- und Offenbarungsmodelle in der Gegenwart ist durchaus geeignet, seinen Verdacht zu bestärken. Aber die von ihm selbst herausgearbeitete subversive Kraft des ›Exodus-Paradigmas‹ geht nicht integral ein in ein ausschließlich diesseitiges Emanzipationsprojekt. »Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen«, schreibt Adorno über Kants Postulatenlehre, »daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen.«⁵⁰ Adornos dialektische Formulierung, dass *Vernunft* dazu bewogen werde, gegen Vernunft zu hoffen, zeigt die prekäre Lage umfassender Hoffnung angesichts eines Weltlaufs *etsi deus non daretur* an. Der Sprung oder Riss inmitten aller Versicherung eines *gegebenen* oder für die Zukunft verbürgten, sich realisierenden Sinnes ist ebenso wenig zu eskamotieren wie die Weigerung des Denkens, das herrschende und vergangenen Unrecht als endgültig hinzunehmen. »Die Entdeckung der Zukunft im Vergangenen« (SO, 517) bedeutet auch, dass das Vergangene an die Zukunft einen Anspruch hat, den Blochs Utopie ohne idealistische Hochstapelei schwerlich wird einlösen können. Das Motiv der Gerechtigkeit, das den Einspruch gegen die innerweltlichen Verhältnisse bis hin zum Protest gegen den Tod speist, kommt in Blochs zum Prinzip erhobener Hoffnung zu kurz. Es bildet aber ein *rationales* Motiv für die Persistenz der Religion und ihre Resistenz gegenüber religionsphilosophischen Beerbungsansprüchen. Adorno und nicht minder Max Horkheimer hielten gegen Hegels und Marxens Spott über das bloße Sollen⁵¹ am moralischen Motiv fest, das durch keine ›historische Tendenz‹ und kein ›Natursubjekt‹ gedeckt ist und doch zu einem emphatischen, über die Ordnung der Tatsachen hinausgehenden Vernunftbegriff wesentlich gehört.

Mit dieser Kritik ist allerdings Blochs Insistenz auf gesellschaftlicher Veränderung und Vernunftimmanenz der Hoffnung nicht schon erledigt. Denn es sind, und dies ist auch theologisch relevant, die Veränderbarkeit der bestehenden Welt und die Relativierung der Gegenwart Bedingungen dafür, dass ein Bewusstsein bleibt von Transzendenz, die ihrer Erfüllung harrt und sich nicht in der leeren Unendlichkeit verliert. Ob die Menschen sich, wie es bei Karl Rahner heißt, zu findigen Tieren zurückkreuzen⁵² oder sich wenigstens ein Bewusstsein des leeren Throns Gottes erhält, ist abhängig von der vernünftigen Einrichtung des Diesseits. Wo religiöse Hoffnung explizit bleibt, steht sie heute, wie der slowenische Philosoph Slavoj Žižek schreibt, vor der Frage, ob sie eine therapeutische oder kritische Funktion haben soll. »Entweder«, so Žižek, »hilft sie den Menschen dabei, im Rahmen der existierenden Ordnung besser zu funktionieren, oder sie versucht, sich als kritische Institution zu etablieren, die das, was mit der Ordnung an sich nicht stimmt, zur Sprache bringt und einen Raum für abweichende, kritische Stimmen bietet. Im zweiten Fall tendiert die Religion *als solche* dazu, die Rolle einer Häresie zu spielen.«⁵³ Ernst Bloch hätte nicht gezögert, letzteres zu empfehlen – und ich möchte mich dieser Empfehlung durchaus anschließen, denn noch die höchsten theologischen Begriffe haben im Säkularen, Profanen sich zu bewähren. ◆

50 ADORNO, *Negative Dialektik* (wie Anm. 21), 378.

51 Vgl. etwa Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Band 7, hg. von Gunzelin SCHMID NOERR, Frankfurt a. M. 1985, 173–196, 269–294, 385–404.

52 Vgl. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1996, 58.

53 Slavoj ŽIŽEK, *Die Puppe und der Zwerg*. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion. Übersetzt von Nikolaus G. SCHNEIDER, Frankfurt a. M. 2003, 7.

Gottesbegriff und Religionskritik

Alte Muster in neuen Konzepten

von Franziska Auernhammer und Thomas Schärfl

Zusammenfassung

Der Artikel untersucht klassische Argumentationsmuster in prominenten, zeitgenössischen, religionskritischen Entwürfen. Im Fokus stehen dabei die wortgewaltigen und weithin einflussreichen Entwürfe von Daniel Dennett und John Schellenberg. Die Autorin und der Autor zeigen, dass Dennett Grundüberzeugungen Freuds in eine kognitionsphilosophische Dogmatik überträgt, während John Schellenberg in den Koordinaten von Erkenntnistheorie und Referenztheorie eine Wiederauflage Feuerbachs präsentiert. In beiden Fällen bringt die Parallelisierung zeitgenössischer mit klassischen religionskritischen Autoren – von Dennett und Schellenberg so selbst gar nicht wahrgenommen – die wesentlichen Prämissen für eine philosophische und theologische Debatte um den Gottesbegriff ans Licht.

Schlüsselbegriffe

→ Atheismus
→ Gottesbegriff
→ Religionskritik
→ Daniel Dennett
→ John Schellenberg

Abstract

The article examines classical patterns of argument in prominent models of contemporary religious criticism. It focuses on the powerfully eloquent and, to a large extent, influential conceptions of Daniel Dennett and John Schellenberg. The authors show that Dennett transfers Freud's core beliefs to a cognitive-philosophical dogmatics, whereas John Schellenberg presents a remake of Feuerbach in the coordinates of epistemology and the theory of reference. In both cases, placing contemporary religious-critical authors side by side with classical ones – parallels not noticed in this way at all by Dennett and Schellenberg themselves – brings to light the essential premises for a philosophical and theological debate on the concept of God.

Keywords

→ Atheism
→ Conception of God
→ Critique of religion
→ Daniel Dennett
→ John Schellenberg

Sumario

El artículo analiza modelos de argumentación clásicos en algunos importantes ensayos contemporáneos de crítica de la religión. Especial atención merecen los retóricamente atractivos y por lo general influyentes ensayos de Daniel Dennett y John Schellenberg. La autora y el autor muestran que Dennett transforma convicciones fundamentales de Freud en una dogmática cognitivo-filosófica, mientras que John Schellenberg en las coordenadas de teoría del conocimiento y teoría de la referencia representa una nueva edición de Feuerbach. En ambos casos, la paralelización de autores contemporáneos con clásicos – no percibida por los mismos Dennett y Schellenberg – saca a la luz las premisas fundamentales para un debate filosófico y teológico sobre el concepto de Dios.

Conceptos claves

→ Ateísmo
→ Concepto de Dios
→ Crítica de la religión
→ Daniel Dennett
→ John Schellenberg

Der Atheismus war nie aus der Landschaft denkbarer Positionen verschwunden; allerdings hat der Abgang kommunistischer Religionskritik und staatlich sanktionierter Atheismus zu einer gewissen optischen Verzerrung beigetragen – ebenso wie die Feier einer *vermeintlichen* Wiederkehr der Religion oder die Tatsache, dass die religionssoziologische Säkularisierungsthese sowohl für die westlichen Gesellschaften als auch (und erst recht) im globalen Maßstab als widerlegt angesehen werden kann. Diese *optische Verzerrung* bildete sich in der Auffassung ab, der Atheismus sei eigentlich eine klassische, jedenfalls keine nennenswert aktuelle oder zeitgenössische Position mehr, so dass man sich theologisch wie religionsphilosophisch nur mit eher agnos-

tischen oder sehr spezifisch religionskritischen Positionen abzarbeiten habe. Diese Verzerrung hat aber auch dazu beigetragen, dass der sogenannte ›Neue Atheismus‹ einen Überraschungseffekt erzielte, der ihm aufgrund seiner Inhalte und seiner mangelnden Originalität eigentlich gar nicht zustand; und es wurde gerade im deutschsprachigen (theologischen) Bereich übersehen, dass es auf dem Feld der analytischen Religionsphilosophie zwar eine Zunahme pro-theistischer (und pro-metaphysischer) Stimmen gibt, dass diese Zunahme aber immer begleitet wurde von verschiedenen Formen sprachanalytischer Religions- und Theismuskritik, die nie ausgestorben war und alle Konjunkturzyklen überlebt hat. Von besonderer Bedeutung sind hier beispielsweise die Schriften von Michael Martin¹ oder Kai Nielsen².

Schon im Vorfeld der folgenden Ausführungen soll eine terminologische Eigenheit in den Mittelpunkt gerückt werden, die einen eigenen heuristischen Wert besitzt: Das Gegenstück zum Atheismus ist – auch in der gegenwärtigen Diskussion – der *Theismus* (der selbst verschiedene Färbungen haben kann: als klassischer, neo-klassischer oder sogar offener Theismus). In der Diskussion um die Plausibilität des Theismus (bzw. der Angriffe auf den Theismus) wird leicht übersehen, dass der Theismus selbst eine gewisse *Konstruktion* darstellt, freundlicher formuliert: Eine Abstraktion, die von der Einbettung des Gottesglaubens in einen religiösen Rahmen, d. h. in den Kontext religiöser Überzeugungen und Praktiken, absieht. Diese Abstraktion hat zur Folge, dass die Auseinandersetzung mit dem Atheismus ebenfalls etwas Künstliches und Abgehobenes behält, weil im Zentrum der Auseinandersetzungen ein Kunstprodukt steht, dessen reelle ›Glaubwürdigkeit‹ eigentlich erst problematisiert werden müsste. Woran glaubt dieser ›künstliche‹ Theist? Verfolgt man die religionsphilosophischen Diskussionen im analytischen Bereich, so ließe sich (ohne den Anspruch auf Vollständigkeit) das folgende ›theistische Credo‹ skizzieren – und es bleibt eine durchaus spannende Frage, welcher der folgenden Punkte von einer konkreten Religion (oder Religionsgemeinschaft) unter welchen Voraussetzungen bzw. unter der Maßgabe welcher Modifikationen in Geltung gesetzt ist:

- 1 Es gibt Gott als das am meisten vollkommene, allvorzügliche und allernotwendigste Wesen.
- 2 Dieser Gott vereinigt eine Reihe von Eigenschaften auf sich, für die er selbst der paradigmatische Fall ist: Allmacht, Allwissenheit, moralische Güte, Anfangs- und Endlosigkeit.
- 3 Dieser Gott ist eine Person und hat neben einer Reihe von intellektuellen Fähigkeiten auch Intentionen, Präferenzen und einen Willen, der sich auf etwas richten kann.
- 4 Dieser Gott ist die Ursache bzw. der Schöpfer des Universums; er ist vor allen Dingen für das Aufkommen bewussten Lebens in Gestalt menschlicher Lebewesen verantwortlich.
- 5 Dieser Gott ist der Gegenstand religiöser Erfahrungen und die Quelle moralischer Verpflichtungen.
- 6 Dieser Gott ist prinzipiell in der Lage, in den Lauf der Welt einzugreifen – etwa wenn er durch Offenbarung(en) in eine Beziehung mit dem Menschen zu treten versucht.
- 7 Dieser Gott ist am Menschen interessiert, bietet ihm eine Partnerschaft an, will seine moralische Freiheit und das Gelingen seines Lebens – ein Gelingen, das sich in eschatologischer Belohnung und Bestrafung spiegelt.

1 Vgl. Michael MARTIN, *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990; Michael MARTIN/Ricki MONNIER (Eds.), *The Impossibility of God*, Amherst/New York 2003.

2 Vgl. Kai NIELSEN, *Naturalism and Religion*, Amherst/New York 2001.

Prinzipiell lassen sich atheistische Wortmeldungen nun in zwei große Klassen teilen. Die hierfür verwendeten Ausdrücke sollen ›stipulativ‹ eingeführt werden (also teilweise gegenläufig zum etablierten, alltäglichen Sprachgebrauch). Wir können im Sinne einer Festlegung zwischen einer *atheologischen* und einer *atheistischen* Position (im engeren Sinne) unterscheiden: Die atheologische Position würde betonen, dass die meisten der angeführten Sätze (1) bis (7) a) sinnlos (im Sinne von bedeutungslos) sind oder b) bei genauerer Entfaltung in einen Selbstwiderspruch geraten (weil etwa Begriffe Verwendung finden, die eine innere Inkonsistenz aufweisen) oder aber c) auf Begriffsbildungen aufrufen, die nicht über alle Zweifel erhaben sind. Version a) findet sich in der frühen analytischen Philosophie (im Kontext der sprachanalytischen Metaphysik- und Theologiekritik); sie lebt derzeit weiter in den Schriften von Kai Nielsen. Version b) wiederum hängt sachlogisch mit der sprachanalytischen Diskussion der Eigenschaften Gottes seit den 1960er Jahren zusammen. So wären sich – um zwei aktuellere Ansätze zu nennen – an diesem Punkt Robin LePoidevin und Michael Martin darin einig, dass es keine widerspruchsfreie begriffliche Befassung mit dem Gottesglauben geben kann. Version c) wiederum stellt eine Kategorie dar, in der sich klassische Stimmen wie die Ludwig Feuerbachs oder auch die Sigmund Freuds versammeln ließen – sie würden sich zu der These zusammenfassen lassen, dass unsere sprachliche oder epistemische Apparatur nicht in der Lage ist, in einer verlässlichen Weise einen Gottesbegriff zu bilden, der einen kognitiven Anspruch erheben darf. Neuerdings gehört aber auch der Ansatz von Daniel Dennett oder John Schellenberg in diese Kategorie. Dennett führt Gottesvorstellungen – so kann man dies sehr verkürzt zusammenfassen – auf das Heißlaufen unseres kognitiven Apparates zurück. Und John Schellenberg votiert dafür, konkreten Religionen und ihren Gottesvorstellungen zu misstrauen, weil sie aus seiner Sicht unterentwickelt sind oder sich in ihnen eine Referenzverschiebung manifestiert.

Die genuin atheistische Position hingegen bestreitet die Existenz Gottes – also jenes Wesens, auf das in Sätzen (1) bis (7) Bezug genommen wird. Dabei steht nicht mehr die Frage im Vordergrund, ob die genannten Eigenschaften widerspruchsfrei kombinierbar sind oder die dafür herangezogene Begrifflichkeit luzide und über jeden Zweifel erhaben ist, sondern ob es ausreichend viele Gründe gibt, an die Existenz Gottes zu glauben, bzw. ob es starke Gegengründe gibt (denken wir an das Theodizeeproblem oder die Umrisse eines naturalistischen Weltbildes), um die Existenz Gottes in Zweifel zu ziehen.

In den folgenden Ausführungen sollen nun, paarweise angeordnet, atheologische Wortmeldungen der Version c) Thema sein. Denn diese Positionen verbinden sich schlussendlich mit interessanten *religionskritischen* Konsequenzen. Zwar sind die Autoren, um die es uns gehen wird, sich darin einig, dass die für den Theismus zugrunde zu legende oder in den tradierten Religionen auch tatsächlich in Dienst gestellte Begriffsbildung hoch problematisch ist. Doch folgt daraus nicht automatisch, dass wir nur ablehnend mit Religion und Religiosität umzugehen hätten. Die Einsicht in die fragwürdigen Begriffe kann vielmehr zu einer Selbstaufklärung von Religion beitragen, die mit einem Projekt humaner Selbstaufklärung Schritt hält. Im Fokus stehen unter dieser Überschrift jeweils zwei Autoren, die aus der genannten Programmatik das eine Mal areligiöse, das andere Mal verhalten religiöse Konsequenzen ziehen. Die Spannungen, die zwischen diesen Ansätzen bestehen, sind geeignet, die Flügelspannweite zeitgenössischer Religionskritik (in Beziehung auf und in Abgrenzung von atheistischen Positionen) auszumessen und dabei gleichzeitig zu sehen, dass klassische Denkfiguren auch in jüngeren Ansätzen wiederaufgenommen sind. Konkret geht es dabei um die Ansätze von Sigmund Freud und Daniel Dennett einerseits, und Ludwig Feuerbach und John Schellenberg andererseits. Die modernen Gegenstücke zu den klassischen Autoren sind dabei mehr als nur Wiedergänger des

Altbekanntes, sie stellen vielmehr eine Wiederaufnahme bestimmter Denkfiguren mit neuen begrifflichen Instrumenten dar. Diese neuen Instrumente könnten prima facie die alten Denkfiguren griffiger und vorderhand argumentativ plausibler machen. Die Plausibilität der Ausgangsthesen wird zu diskutieren sein; gleichwohl werden durch diese Rekonfigurationen die klassischen Denkfiguren insgesamt argumentativ transparenter. Dabei muss an dieser Stelle unterstrichen werden, dass die zeitgenössischen Autoren – Dennett und Schellenberg – ihre klassischen Gegenstücke nicht direkt aufgegriffen oder zitiert haben; die Parallelisierung erfolgt aufgrund der frappierenden Ähnlichkeit der leitenden Motive und der bemerkenswert ähnlichen religionskritischen Grundthesen. Ob und wie die zeitgenössischen Autoren die genannten Klassiker gelesen und rezipiert haben, kann unter der hier leitenden systematischen Frage getrost offenbleiben. Die durch diese Autoren mögliche Konkretisierung einer atheologischen Position zeigt entlang des Weges auch, dass es sich hierbei um eine der subtilsten Anfragen an den Theismus handelt.

1 Aufspüren von Verdachtsmomenten

Bevor wir einen genaueren Blick auf Freud und Dennett werfen, ist die Frage zu stellen, wieso aus dem Vorwurf der unsicheren oder unklaren Begriffsbildung ein de facto atheologisches Argument werden kann. Die argumentative Grundlinie könnte etwa folgendermaßen aussehen:

- 1 Begriffe, die auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen sind, sind nicht vertrauenswürdig.
- 2 Nicht vertrauenswürdige Begriffe sollen im epistemischen Leben keine Rolle spielen.
- 3 Der Gottesbegriff ist auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen.
- 4 Also darf der Gottesbegriff im epistemischen Leben keine Rolle spielen.

Die atheologische Konsequenz kommt in der dritten Prämisse ins Spiel; sie wäre eigens zu begründen. Und dafür können, wie bereits angedeutet, sowohl Freud als auch Dennett eine Grundlage liefern, deren Triftigkeit freilich in einem eigenen Schritt zu diskutieren ist. Die Plausibilität dieses Arguments lebt aber davon, dass wir die Prämissen 1) und 2) als intuitiv plausibel ansehen. Doch ein genauerer Blick lässt erste Zweifel daran aufkommen, ob die Geltung der Eingangsprämissen ohne Weiteres akzeptiert werden sollte. Denn es ist vorderhand ausgesprochen unklar, was unter einem ›zweifelhaften Weg‹ der Begriffsbildung gemeint sein könnte. Es gibt zwei Auffassungen zur Eigenart von Begriffen, die sofort fragen lassen, ob es sich in den genannten Prämissen um sinnvolle Ausgangspunkte handeln kann. Ein erstes Verständnis von Begriffen könnte darunter *Regeln diskursiver Welterschließung* verstehen. Regeln können nun aber befolgt oder nicht befolgt werden. Die Frage, ob die Regeln ›an sich‹ richtig sind und wie sie zustande gekommen sind, ist eine ausgesprochen unnütze Frage, weil am Ende zählt, ob die Regeln einer produktiven diskursiven *Welterschließung* dienlich sind; dadurch werden sie bewährt und verdienen sich sozusagen unser Vertrauen. Eine zweite Auffassung geht davon aus, dass *Begriffe Intensionen von Prädikaten sind*. Wenn das stimmt, dann kann man nicht sagen, dass Begriffe gebildet werden; sie liegen vielmehr vor. Es ist dann eher zu fragen, ob diese Intensionen in sprachlichen Äquivalenzbeziehungen, in Übersetzungs- oder Explikationsvorgängen richtig erfasst werden und welche Gründe es geben mag, die uns an einer richtigen Erfassung hindern.

Beide Positionen würden das in der Ausgangsprämisse angefragte Zustandekommen von Begriffen als *sekundär* wichtig oder als unpräzise und irreführende Vorstellung unseres

Umgangs mit Begriffen werten. Und so ließe sich vor diesem Hintergrund nur eine gewisse Modifikation der Ausgangsthese denken, die nicht von zweifelhaften Begriffen spricht (und damit nicht durch die oben angedeuteten ›Begriffs-Begriffe‹ angegriffen werden könnte), sondern von ›zweifelhaften‹ Ausdrücken oder Termen. Aber dann entpuppt sich die genannte Prämisse zusammen mit dem darauf aufbauenden Argumentationsmuster nur als eine neue Version bzw. Wiederholung einer altbekannten atheologischen These, die besagen würde, dass wir von Gott nicht sprechen können, weil die dafür benutzten Ausdrücke keinen Sinn besitzen (können). Ist die Relevanz dieses Arguments damit aber schon beschrieben und in den richtigen Kontext gestellt? Die im oben genannten Argument aufleuchtende Intuition wird dann etwas klarer und präziser, wenn wir das Begriffsbildungsproblem als primär erkenntnistheoretisches und semantisches Problem rekonstruieren, sobald wir die folgenden beiden Umstände als möglich erachten: Erstens kann es Situationen geben, in denen uns *der Gehalt eines Prädikatsterms nicht klar* ist, so dass wir wichtige Aspekte dieses Gehalts in unserem sprachlichen und epistemischen Leben außer Acht lassen. Zweitens kann es Situationen geben, in denen wir in *Kommunikationsprozessen Gehalte von Prädikaten verwechseln* oder verschieben oder wir uns über derartige Gehalte nicht diskursiv ausreichend verständigen können. Wenn wir die Möglichkeit solcher Situationen einräumen, dann lässt sich der Hinweis auf die Rolle der Begriffsbildung als Abkürzung verstehen für diskursive Prozeduren der Verständigung über Gehalte von Prädikattermen bzw. als Verständigung über die Reichweite und die Anwendungsfälle von gegeneinander abgrenzbaren Sprachregeln.

Um nun der in dem eingangs schablonenhaft vorgestellten *Argument* so genannten zweifelhaften Begriffsbildung eine gewisse Brisanz zu verleihen, könnten wir unter Verweis auf die eben genannten Prozeduren der diskursiven Verständigung Anleihen aus dem erkenntnistheoretischen Externalismus und Reliabilismus benutzen, die die Grundintention des genannten Arguments offenlegen und plausibilisieren können. Dazu sei – gewissermaßen als Methode der Wahl – ein Gedankenexperiment herangezogen: Stellen wir uns vor, dass lange nach einer apokalyptischen Katastrophe, die das Leben aller höheren Säugetiere auf dem Planeten Erde ausgelöscht hat, außerirdische Forscher die Erde betreten, um sich ein wissenschaftliches Bild ihrer Entwicklungsgeschichte zu machen. Sie stoßen auf sehr wenige, stark verunstaltete Hinterlassenschaften menschlicher Kultur, begegnen aber keinem lebenden Menschen mehr. In dieser Situation ist es sehr wahrscheinlich, dass die Bildung des Begriffes ›Mensch‹ in einer sehr zweifelhaften Weise erfolgt. Denn der Zugang zu allen relevanten Inputs, um die Verwendungsregeln des Ausdrucks ›Mensch‹ bzw. um den Gehalt und die verschiedenen Dimensionen von Menschsein zu erfassen, ist extrem beschränkt. Es steht zu erwarten, dass die Außerirdischen nur mit ›verstümmelten‹ Kenntnissen über die in Rede stehenden Anwendungsregeln bzw. Gehalte ihre Heimreise antreten müssen.

Dieses Gedankenexperiment ist in mehrfacher Hinsicht nützlich: Es hilft uns erstens, genauer zu ermessen, was mit ›zweifelhafter Begriffsbildung‹ gemeint sein könnte; denn wir bekommen eine Vorstellung davon, unter welchen Umständen die diskursiven Prozeduren nicht zum korrekten Erfassen begrifflicher Gehalte beitragen. Darüber hinaus lässt dieses Gedankenexperiment aber auch zwischen den Zeilen die Folie erkennen, auf der die Anzeige einer zweifelhaften Begriffsbildung vorgenommen werden kann: Im Hintergrund muss jemand stehen (in unserem Fall der Gedanken-Experimentator), der die begriffstypischen Regeln in ihrer Fülle kennt und mit den Gehalten ausreichend vertraut ist, um angesichts einer bestehenden Situation ein Defizit und entsprechende Zweifel anmelden zu können. Mit diesem Experiment im Rücken und mit der angedeuteten Umschreibung dessen, was

mit ›zweifelhafter Begriffsbildung‹ gemeint sein könnte, sind wir schließlich imstande, drei aufeinander aufbauende Explikationen vorzuschlagen:

- ZwB** Ein Begriff *B* ist dann auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen, wenn die Begriffsbildung in einer unzuträglichen Umgebung erfolgte.
- ZwB*** Ein Begriff *B* ist dann auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen, wenn die kognitiven und diskursiven Kapazitäten, die für Begriffsbildungen verantwortlich sind, *grundsätzlich nicht verlässlich* sind.
- ZwB**** Ein Begriff *B* ist dann auf zweifelhaften Wegen zustande gekommen, wenn die kognitiven und diskursiven Kapazitäten, die für die Bildung des Begriffes *B* verantwortlich sind, *nicht verlässlich* sind.

(ZwB) spielt auf die für eine Begriffsbildung verantwortliche zuträgliche Umgebung an (wie es im oben skizzierten Gedankenexperiment vorgeführt worden war). (ZwB*) und (ZwB**) dagegen stellen die für die Begriffsbildung einschlägigen Kapazitäten in den Mittelpunkt. Sie unterscheiden sich dadurch, dass (ZwB*) eine Globalperspektive einnimmt, während (ZwB**) eine für einen spezifischen Begriff gemachte ›Regionalperspektive‹ vertritt. (ZwB*) oder (ZwB**) stellen nun die einschlägigen Präzisierungen des Hinweises auf eine zweifelhafte Begriffsbildung dar, der für das eingangs formulierte Argument die tragende Rolle spielt. Um diesem Argument die gewünschte Plausibilität zu verleihen, wäre in Hinsicht auf die Gottesfrage zu zeigen, dass wir uns a) etwa grundsätzlich in einer (erkenntnismäßig) unzuträglichen Umgebung befinden oder b) dass wir uns in Hinsicht auf die Gottesfrage in einer unzuträglichen Umgebung befinden oder dass c) unsere kognitiven Kapazitäten für eine korrekte Begriffsbildung nie oder nur selten ausreichen oder dass – lediglich regional – d) unsere kognitiven Kapazitäten für die korrekte Bildung des Gottesbegriffes nicht ausreichen. Da die erste und dritte Variante in eine Art radikaler Begriffsskepsis münden, die schlussendlich in eine radikale Erkenntniskepsis führt, wären diese Thesen als Begründung einer atheologischen Sichtweise ebenso radikal wie gefährlich, weil entlang klassischer Retorsionsargumente zu fragen wäre, ob sich diese atheologische Sicht am Ende selbst noch begrifflich in einer über jeden Zweifel erhabenen Weise artikulieren könnte. Interessanter und ob ihrer regionalen Beschränkung spezifischer sind daher die zweite und vierte Variante: b) bzw. d). Sigmund Freud und Daniel Dennett stellen nun ausgestaltete, relevante Positionen dar, die den genannten beiden Versionen eine prima facie plausible Kontur verleihen können.

Freuds Einsatzpunkt ist dabei der Illusionsverdacht, der angeblich dort am Platz ist, wo Wünsche die Triebfeder für Überzeugungen oder Begriffe sind. Movers für die Genese von Gottesvorstellungen sei eine gewisse Angst – etwa die Angst vor dem Tod:

»Denn die Situation ist nichts Neues, sie hat ein infantiles Vorbild, ist eigentlich nur die Fortsetzung des früheren, denn in solcher Hilflosigkeit hatte man sich schon einmal befunden, als kleines Kind einem Elternpaar gegenüber, das man Grund hatte zu fürchten, zumal den Vater, dessen Schutzes man aber auch sicher war gegen die Gefahren, die man damals hatte. Auch kam wie im Traumleben der Wunsch dabei auf seine Rechnung. Eine Todesahnung befällt den Schlafenden, will ihn in das Grab versetzen, aber die Traumarbeit weiß die Bedingung auszuwählen, unter der auch dies gefürchtete

3 Sigmund FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Wien/Zürich 1927, 25f.

4 Ebd., 27f.

5 Ebd., 48f.

Ereignis zur Wunscherfüllung wird; der Träumer sieht sich in einem alten Etruskergrab, in das er selig über die Befriedigung seiner archäologischen Interessen hinabgestiegen war. Ähnlich macht der Mensch die Naturkräfte nicht einfach zu Menschen, mit denen er wie mit seinesgleichen verkehren kann, das würde auch dem überwältigenden Eindruck nicht gerecht werden, den er von ihnen hat, sondern er gibt ihnen Vatercharakter, macht sie zu Göttern, folgt dabei nicht nur einem infantilen, sondern auch (...) einem phylogenetischen Vorbild.«³

Diese Motivik in Zusammenhang mit spezifischen Wunschvorstellungen und dem Material, dass die menschliche Seele selbst zur Ausgestaltung von Wünschen bereitstellt, liefere, so Freud, die Grundlage für die Gottesvorstellung und den Gottesbegriff:

»So wird ein Schatz von Vorstellungen geschaffen, geboren aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, erbaut aus dem Material der Erinnerungen an die Hilflosigkeit der eigenen und der Kindheit des Menschengeschlechts. Es ist deutlich erkennbar, daß dieser Besitz den Menschen nach zwei Richtungen beschützt, gegen die Gefahren der Natur und des Schicksals und gegen die Schädigungen aus der menschlichen Gesellschaft selbst.«⁴

Freuds These lässt sich als Anwendungsfall einer Version von (ZWB**) deuten. Denn er meldet ja bei den menschlichen kognitiven und diskursiven Kapazitäten einen Verdacht an. Als Illusionsverdacht diskreditiert er das Resultat dieser Prozesse:

»Ich meine, wir haben die Antwort [...] genügend vorbereitet. Sie ergibt sich, wenn wir die psychische Genese der religiösen Vorstellung ins Auge fassen. Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis dieser Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Wir wissen schon, der schreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz [...] erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer der Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines – aber nun mächtigeren Vaters – verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. [...]

Wenn ich sage, das alles sind Illusionen, muß ich die Bedeutung des Wortes abgrenzen. Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum. Die Meinung des Aristoteles, daß sich Ungeziefer aus Unrat entwickle [...], war ein Irrtum [...] Dagegen war es eine Illusion des Kolumbus, daß er einen neuen Seeweg nach Indien entdeckt habe. Der Anteil seines Wunsches an diesem Irrtum ist sehr deutlich. [...] Für die Illusion bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen, sie nähert sich in dieser Hinsicht der psychiatrischen Wahnidee [...] die Illusion muß nicht notwendig falsch, d. h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein.«⁵

Bemerkenswert ist der letzte Absatz des vorausgehenden Zitats. Denn Freud verweist hier darauf, dass wir zwischen *Illusion* und Irrtum zu unterscheiden haben. Die religionskritische Pointe ergibt sich also nicht einfach aus der Annahme, dass der Glaube an Gott falsch ist, sondern aus der Tatsache, dass sich ein Illusionsverdacht aufdrängt, der die geistig-mentale und seelische Prozedur, die hinter der Genese einer Vorstellung bzw. eines Begriffes steht, in Misskredit bringt. Was eine Illusion nun näherhin ist, wird bei Freud nicht in der gewünschten Exaktheit expliziert. Wir können, um uns bei der Interpretation

dieser Auffassung zu behelfen, definitiv drei Härtegrade von Illusion unterscheiden und damit drei Schärfegrade des Illusionsverdachts voneinander abgrenzen:

- ILL** Eine Vorstellung oder Annahme, die zur Bildung eines Begriffes *B* beiträgt, ist dann *illusorisch*, wenn sie nicht Ergebnis eines verlässlichen kognitiven Prozesses ist, sondern das Ergebnis eines Wunsches oder Teil in einem Netz von Wunschvorstellungen.
- ILL*** Eine Vorstellung oder Annahme, die zur Bildung eines Begriffes *B* beiträgt, ist dann *illusorisch*, wenn sie nicht Ergebnis eines verlässlichen kognitiven Prozesses ist, sondern das Ergebnis eines *unerfüllbaren* Wunsches.
- ILL**** Eine Vorstellung oder Annahme, die zur Bildung eines Begriffes *B* beiträgt, ist dann *illusorisch*, wenn sie nicht Ergebnis eines verlässlichen kognitiven Prozesses ist, sondern das Ergebnis eines *unreflektierten* und *unrealistischen* Wunsches.

Freud scheint unter Hinweis auf das kindische Wesen, dem die Religion entstamme, einen Illusionsbegriff wie in (ILL*) oder (ILL**) vor Augen zu haben. Die Frage ist aber, ob die in diesen Explikationen verpackten Thesen ihrerseits plausibel sind. Grundsätzlich gilt ja, dass die verschiedensten Mechanismen zur Bildung unserer Überzeugungen (und unserer Begriffe) beitragen und dass wir die Wahrheitsfrage bzw. – bei Begriffen – die Brauchbarkeitsfrage von der Einsicht in die Genese von Überzeugungen und Begriffen zu trennen haben. Daneben belegt eine einigermaßen reichhaltige Phänomenologie der *Konsolidierung* von Überzeugungen, dass Wünsche genauso wie Gefühle uns in die Richtung der Wahrheit stoßen oder ziehen können.⁶ Es müsste also erst gezeigt werden, dass bestimmte Wünsche oder Gefühle *per se* gar nicht in der Lage sind, uns zur Bildung wahrheitsfähiger Überzeugungen oder brauchbarer Begriffe anzuleiten. Aber lässt sich das im Falle der von Freud beschriebenen Existenzangst, die uns unsere Schutzbedürftigkeit vor Augen führt und damit – etwas verkürzend formuliert – zur Genese des Begriffes eines beschützenden Vaters beitragen, wirklich behaupten?

Noch gravierender als die in dieser Frage angesprochene Problematik ist jedoch der Umstand, dass einfach nicht zu sehen ist, wie (ILL) oder die spezifischeren Versionen (ILL*) bzw. (ILL**) ihrerseits wasserdicht und äquivokationfrei begründet werden könnten. Denn grundsätzlich sind Wünsche ja *per se* genauso wie Imaginationen oder umgekehrt Erinnerungen nur Aspekte unseres reichhaltigen kognitiven Lebens, das für die Bildung von Begriffen verantwortlich zeichnet. Ich kann beispielsweise den Begriff eines fremdartigen, exoterrestrischen Lebewesens ausgehend von Angstvorstellungen bilden – dabei spielen diese Vorstellungen die Rolle der Imaginationsbasis, auf der ich meine Extrapolationen vornehme, um eben einen Begriff zu bilden und einen korrekten Begriff von einem bestimmten exoterrestrischen Lebewesen zu haben, obwohl in der Gemengelage der *leitenden* und *ziehenden* Motive auch Angstgefühle oder imaginierte Schreckensszenarien eine Rolle spielen. Analoges gilt für Wünsche, Extrapolationen oder positive Imaginationen gleich welcher Art. Die von Freud in Hinsicht auf den Gottesbegriff bzw. Gottesvorstellung heraus-

⁶ Markante Beispiele dafür, dass Gefühle und Wünsche uns in die Richtung der Wahrheit ziehen können, finden wir im ethischen Bereich. Ein in der Literatur immer wieder diskutierter Fall ist der, bei dem ich als Passant beobachte, wie Jugendliche eine Katze quälen. Ich halte diese Tat instinktiv für falsch. Gefühle des Widerwillens oder der Wut steigen in mir hoch, aber auch ein Gefühl des

Mitleids mit dem gequälten Tier. Diese Gefühle ziehen mich in die richtige Richtung, so dass mir geradezu unmittelbar die Wahrheit des Satzes »Es ist verboten, Tiere zum reinen Vergnügen zu quälen« einleuchtet. Auch mein (vielleicht unerfüllbarer) Wunsch, dass die Jugendlichen von dem Tier ablassen möchten, zieht mich in meinem ethischen Urteil in die richtige Richtung.

gegriffene Vater-Kind-Beziehung kann eine durchaus nützliche Extrapolationsbasis sein, um wichtige Aspekte eines Gottesbegriffs zu ›konturieren‹ – und zwar in einer brauchbaren und wahrheitszuträglichen Weise. Überhaupt lebt analoge und metaphorische Redeweise davon, dass es eine vertraute Extrapolationsbasis gibt, von der wir in einer methodisch reflektierten Form abheben können, um uns neues begriffliches Territorium zu erschließen. Warum wir Begriffen oder Vorstellungen, die eine derartige Entstehungsgeschichte besitzen (also auf Extrapolationen, Gefühlen oder Wünschen beruhen), grundsätzlich nicht trauen dürfen, wird uns nicht gesagt. Und darin offenbart sich eine strukturelle Schwäche in der oben skizzierten und mit Freud konkretisierten Argumentationsstruktur.

Von der Begriffsbildung ist freilich immer die Existenzbehauptung zu unterscheiden. Und es dürfte klar sein, dass Freud nicht von der Existenz Gottes ausgeht. Setzt man die Nichtexistenz Gottes voraus, dann lässt sich das Problem der zweifelhaften Begriffsbildung viel klarer artikulieren und plausibilisieren. Denn es ist leicht einzusehen, dass ein Problem besteht, wenn Menschen an einem leeren Begriff festhalten und dabei eigenartigerweise auf der (irrigen) Meinung bestehen, der in Rede stehende Begriff sei gar nicht leer. Aber genau das sagt Freud in seinen Hinweisen auf die Illusionsproblematik ja nicht; er versucht, einen Unterschied zwischen Illusion und Irrtum aufrechtzuerhalten. Zudem scheint ihm ein Verweis auf eine *nicht vertrauenswürdige* Begriffsbildung zu genügen, weswegen die Gottesvorstellung und der Gottesbegriff diskreditiert seien. Aber genau an dieser Stelle besteht die angedeutete Plausibilitätslücke, weil nicht zu sehen ist, dass Wünsche, Imaginationen, Extrapolationen oder Gefühle, die uns zu bestimmten Überzeugungen oder Begriffen leiten, allgemein oder speziell auf dem Feld des Religiösen vertrauensunwürdige Instanzen unseres Erkenntnislebens sein sollen.

Die Lücke, die Freud hier lässt, ließe sich nur dann schließen, wenn sich auf anderen Wegen oder auf anderen Gebieten Hinweise finden ließen, die (ZwB) bzw. (ZwB*) oder (ZwB**) begründen könnten. Und das ist nun genau jenes Gebiet, auf dem Daniel Dennett Freud zu Hilfe kommen kann. Die evolutionäre Psychologie scheint über eine bessere und plausiblere Evidenzbasis zu verfügen, um den Illusionsverdacht schärfer zu konturieren und die Diagnostik der unzuverlässigen Begriffsbildung auf ein klareres Fundament zu stellen. Dabei steht die Wunschvorstellungsproblematik – und die damit zusammenhängende Geschichte, die uns Freud im Hinblick auf die Entstehung des Gottesbegriffs erzählt – nicht mehr im Vordergrund, sondern die Zuverlässigkeit unseres ›kognitiven Apparates‹. Dennetts Kernargument kann wie folgt rekonstruiert werden:

- 1 Unser Gehirn ist das Produkt natürlicher Auslese.
- 2 Unsere kognitiven Kapazitäten sind Resultate unserer Gehirnentwicklung; sie spiegeln in jeder Facette den Anpassungsdruck durch den Wettbewerb der Auslese wider.
- 3 Unsere kognitiven Kapazitäten sind nicht primär an der Erkenntnis von Wahrheit per se orientiert, sondern an zweckdienlichen (= überlebensstrategisch wichtigen) Informationen.
- 4 Begriffsbildungsprozeduren sind Produkt der durch unser Gehirn vorgeprägten kognitiven Kapazitäten.
- 5 Ergo: Unsere Begriffsbildungsprozeduren sind nicht primär an Erkenntnis von Wahrheit orientiert ...

Dennett vertritt eine materialistisch grundierte Philosophie des Geistes und versucht auf dieser Grundlage eine atheologische Position zu festigen. Ausgehend von seiner Intentional-Stance-Theorie entwickelt er eine rekonstruierende Denkfigur, die die Eigenart menschlicher Intentionalität für das Entstehen von Religion bzw. für das Aufkommen des Gottesbegriffs verantwortlich macht. Eine wichtige Differenzierung spielt hier eine Rolle – es ist der

Unterschied zwischen kausalen und intentionalen Erklärungen. Eine kausale Erklärung wäre eine solche, die das Auftreten eines Ereignisses auf ein anderes Ereignis zurückführt und dies aus einem Wissen um die gesetzesartigen Zusammenhänge zwischen diesen Ereignissen heraus tut. Eine intentionale Erklärung dagegen führt das Auftreten eines Ereignisses auf den Willen oder die Absicht eines Akteurs zurück:

»These cleverer animal minds have discovered the further Good Trick of *adopting the intentional stance* [...] they treat some other things in the world as

- ◆ agents with
- ◆ limited *beliefs* about the world,
- ◆ specific *desires*, and
- ◆ enough common sense to do the *rational* thing given those beliefs and desires.

Once animals began adopting the intentional stance, something of an arms race ensued, with ploy and counterploy, deceptive move and intelligent detection of deceptive move, carrying animal minds to greater subtlety and power.«⁷

In evolutionspsychologischer Hinsicht stellt die Möglichkeit, intentionale Erklärungen benutzen zu können, einen Überlebensvorteil dar; denn solche Erklärungen gestatten abkürzende Erklärungswege und somit schnellere Reaktionsmöglichkeiten auf eventuelle Gefahren, so dass die Effizienz menschlicher Lebensorientierung gesteigert wird. Dennett sieht in dieser kognitiven Ausstattung aber auch die Möglichkeit der Funktionsstörung, ja des Heißlaufens oder der Überreizung mitgegeben; die in Rede stehenden kognitiven Mechanismen können sich selbstständigen, sich mit anderen Bereichen in einer funktionsdepravierenden Weise verbinden und so für Resultate sorgen, die nicht wahrheitsaffin sind:

»Some of the features of our minds are endowments we share with much simpler creatures, and others are specific to our lineage, and hence much more recently evolved. These features sometimes overshoot, sometimes have curious by-products, sometimes are ripe for exploitation by other replicators. Of all the quirky effects generated by the whole bag of tricks – our set of ›gadgets‹, as Boyer calls them – a few happen to interact with one another in mutually reinforcing ways, creating patterns observable in all cultures, with interesting variations. Some of these patterns look rather like religions, or pseudo-religions, or proto-religions.«⁸

Wie kann man sich die Genese des Gottesbegriffs und von Religion allgemein nach Dennett vorstellen? Eine etwas schablonenhafte, den Kern des Problems aber gut treffende Beschreibung könnte etwa so aussehen: Da Menschen dazu neigen, allzu oft nach intentionalen Erklärungen zu greifen, suchen sie auch intentionale Muster dort, wo sie gar nicht anzutreffen sind und wo man sie nicht suchen sollte: z. B. in der unbelebten oder vegetativen Natur. Animistische oder naturreligiöse Vorstellungen, aber auch religiöse Symbolik höherer Ordnung bis hin zur Vorstellung einer letzten, ordnenden Instanz ließen sich schlussendlich auf das Heißlaufen unseres kognitiven Apparates, auf das Überschießen und Überziehen intentionaler Erklärungen zurückführen:

»Extrapolating back to human prehistory with the aid of biological thinking, we can surmise how folk religions emerged without conscious and deliberate design, just as

7 Daniel C. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006, 109f.

8 Ebd., 107.

9 Ebd., 114.

10 Ebd., 123f.

11 Ebd., 131.

languages emerged, by interdependent processes of biological and cultural evolution. At the root of human belief in gods lies an instinct on a hair trigger: the disposition to attribute *agency* – beliefs and desires and other mental states – to anything complicated that moves.«⁹

Dennett ergänzt zwar seine reduktionistische Erklärung des Auftretens von Religion – und damit das Fundament seiner atheologischen Position – noch durch eine Liste soziobiologisch ausbuchstabierter Faktoren und Funktionen, die das Entstehen und Bleiben von Religion begünstigt haben sollen (zu denken wären hier an die typischen Funktionen von Religiosität wie die Förderung einer Stammesethik, das Einschärfen von Wertvorstellungen etc.). Der atheologische Keim liegt aber in der Behauptung, dass der Hunger des Gehirns nach intentionalen Erklärungen für die Bildung des Gottesbegriffs verantwortlich sei. Dass aber nicht alle beliebigen, sondern nur bestimmte Gottesvorstellungen und Gottesbegriffe den Lauf der sozialen und kulturellen Evolution überleben, liege an der kulturellen Marktkonformität bestimmter religiöser ›Meme‹ (gemeint sind damit kulturelle Äquivalente zu Genen) und an deren soziobiologischen Vorteilen:

»To sum up the story so far: The memorable nymphs and fairies and goblins and demons that crowd the mythologies of every people are the imaginative offspring of a hyperactive habit of finding agency wherever anything puzzles or frightens us. This mindlessly generates a vast overpopulation of agent-ideas, most of which are too stupid to hold our attention for an instant; only a well-designed few make it through the rehearsal tournament, mutating and improving as they go. The ones that get shared and remembered are the souped-up winners of billions of competitions for rehearsal time in the brains of our ancestors.«¹⁰

Die intentionale Grundhaltung, die den Menschen aufgrund der Evolutionsgeschichte seines Gehirns unausweichlich präge, überformt, so Dennett, jedes Erkenntnisbemühen mit einem leitenden Interesse, das immer darauf zielt, aus einer Information einen (überlebens-)strategischen Vorteil zu ziehen. Auf dem Boden derart interesse-geleiteter Erkenntnisse kann dann ein Begriff von Gott gedeihen, der zum Inbegriff aller strategischen Kenntnisse wird – zum Inbegriff eines obersten Akteurs und Manipulators, der selbst (durch Opfer, Gebet, radikale Unterwerfung etc.) selbst manipuliert werden kann. Für Dennett führt ein nicht sehr verschlungener Weg vom Ahnenkult zum Gottesbegriff, weil die leitenden Motive und die problematische Begriffsgenese im Grunde identisch seien:

»And the ancestors know all the strategic information, because they are interested in it. What you and your kin do is of concern to them for the same reason it is of concern to your parents, and for the same reason it matters to you what your children do and how they are perceived in the community. Boyer's suggestion is that the idea of omniscience – a god who knows absolutely everything about everything, including where your car keys are, the largest prime number smaller than a quadrillion, and the number of grains of sand on that beach – is a later wrinkle, a bit of sophistication or intellectual tidying-up much more recently adopted by theologians. There is some experimental evidence in support of this hypothesis. People have been taught since childhood, and hence will avow, that God knows *everything*, but they don't rely on this when reasoning un-self-consciously about God. The root idea, the one that people actually use when they are not worrying about ›theological correctness‹ [...], is that the ancestors or the gods *know the things that matter the most*: the secret longings and schemes and worries and pangs of guilt. Gods know where all the bodies are buried, as the saying goes.«¹¹

Damit ist ein umfangreiches und harsches Plädoyer gegen die Verlässlichkeit des Gottesbegriffs formuliert. Ausgangspunkt ist dabei eine kognitive Kapazität, die sich auch

empirisch leichter identifizieren lässt als Freuds Hinweis auf Wunschvorstellungen oder Extrapolationen aus Angstimaginationen. Selbst das von Dennett indizierte Heißlaufen oder Überschießen des intentionalen Erklärens lässt sich empirisch leichter und klarer fassen als jene vagen Kapazitäten, auf die Freud anspielte. Hat Dennett ein rundheraus überzeugendes atheologisches Argument geliefert?

Die Ausgangsfrage, mit der Dennett, aber auch schon Freud zu konfrontieren wäre, ist das Problem der Warte: Von welchem Punkt aus kann das Heißlaufen unseres kognitiven Apparates diagnostiziert werden? Eine (zugegebenermaßen etwas seltsame) Parabel kann das Problem verdeutlichen. Stellen wir uns einen Hobbit vor, der unter normalen Bedingungen viele intellektuelle Tugenden verkörpert. Seine ›Torschützenliste‹ zuverlässiger ›epistemischer‹ Urteile ist relativ gut. Da dieser Hobbit auch zu einer moderaten Skepsis neigt, sind seine Erkenntnisfehler erstaunlich gering im Vergleich zu anderen Mitgliedern seiner Spezies. Dieser Hobbit weiß zudem, dass er auf Branntwein *schlecht reagiert*. Nach dem Genuss von nur geringen Mengen sieht er regelmäßig in Nebelschwaden Unterweltwesen lauern und hinter Büschen Ringgeister sitzen. Daher traut er sich nach dem Genuss von Branntwein nicht über den Weg – vor allem nicht bei Urteilen, die Intentionsschreibungen vornehmen. Diese Parabel zeigt, dass wir das Heißlaufen einer kognitiven Fähigkeit nur diagnostizieren können, wenn wir einen Blick für die Standards des korrekten Funktionierens besitzen. Wir benötigen also einen Anhaltspunkt, um Funktionsstörungen anzuzeigen und bei der entsprechenden Urteils- oder Begriffsbildung in Rechnung zu stellen. Zudem müssen wir eine Fülle von Hintergrundwissen, grundlegenden Annahmen und Überzeugungen voraussetzen, die ein Netz bilden, durch dessen Zusammenhang wir in die Lage versetzt werden, Inkohärenzen aufzuspüren, um überhaupt auf Störungen aufmerksam zu werden (so müssen wir uns bereits im Vorfeld darüber verständigt haben, dass es keine Unterweltwesen und keine Ringgeister gibt bzw. geben kann). Aus einer externalistischen Perspektive ist damit zu rechnen, dass Funktionsstörungen, also Abweichungen vom normalen Betrieb unserer kognitiven Apparate, in der Regel feinporig-lokal identifizierbar auftreten. Würden sie dagegen so umfassend-global auftreten, dass auch andere Erkenntnisgebiete davon massiv beeinflusst werden, hätten wir ein derartig umfassendes Skepsisproblem an der Hand, dass davon zu viele Bereiche unserer Begriffs- und Urteilsbildung in Mitleidenschaft gezogen würden.

Wenn Dennett nun mehr oder weniger alle religiösen Vorstellungen, Gottesbegriffe und Deutungsmuster mit dem Störungsverdacht überzieht, nimmt er eine These in Anspruch, die nach allem, was gerade durch die Parabel deutlich gemacht wurde, nicht ausreichend begründet werden kann. Denn warum sollten religiöse Vorstellungen oder Gottesbegriffe generell dem Störungsverdacht unterliegen? Wir könnten uns immerhin denken, dass einige, aber nicht alle in Rede stehenden Begriffe auf der ›Überhitzung‹ unseres Hangs zu intentionalen Erklärungen beruhen. Um Wertungen dieser Art in einer ausreichend einsichtigen Weise vornehmen zu können, müsste Dennett uns entweder ein *externalistisch*-stichhaltiges oder ein *internalistisch*-sachhaltiges Kriterium liefern, das uns helfen könnte, zwischen heißlaufender intentionaler Erklärung und Funktionsstörung einerseits und korrekter Erklärung bzw. funktionstüchtiger kognitiver Prozedur andererseits zu unterscheiden. Doch Dennett macht keine ausreichenden Angaben darüber, warum und wieso wir das Auftreten von religiösen Überzeugungen als lokale Funktionsstörung deuten sollten (und welche spezifischen Faktoren diese Funktionsstörung ausgelöst haben sollen). Und er wagt sich aus gutem Grund nicht zu der These vor, dass bei religiösen Menschen sozusagen globale epistemische Störungen am Werk seien (dass die Maschinerie, die intentionale Erklärungen generiert, als ganze korrodiert sei), weil diese These empirisch schlicht nicht

bestätigt werden kann. Dennett erzählt uns vielmehr eine – in ihren historisierenden Partien nicht mehr bestätigbare – Geschichte über das mögliche Entstehen von Religion und die angeblich zweifelhafte Genese des Gottesbegriffs. Diese Geschichte hätte eine gewisse Plausibilität, wenn schon ausgemacht wäre, dass Gott nicht existiert, so dass wir gezwungen sind, nach einer naturalistischen Erklärung für das Entstehen von Religion und für das Aufkommen des Gottesgedanken zu suchen. Aber eben diese Prämisse hat Dennett nicht vorgeschaltet (selbst wenn er sie im Hinterkopf haben mag), weil bei ihm wie bei Freud der Hinweis auf die angeblich zweifelhaften Umstände der Genese sozusagen von selbst den Gottesglauben in Misskredit bringen soll, weil es also um ein atheologisches und nicht von vornherein atheistisches Argument geht. Natürlich legt Dennett mit dem Verweis auf die ambivalente Rolle intentionaler Erklärungen den Finger auf eine mögliche Wunde im Funktionieren unseres kognitiven Apparats. Dass die Zuschreibung von Intentionen immer ebenso nützlich wie prekär ist, können die folgenden Alltagsbeispiele illustrieren:

- 1 Gähnt diese Person in der zweiten Reihe, weil mein Vortrag sie langweilt oder weil sie nicht ausgeschlafen ist?
- 2 Macht der Fahrer hinter mir so ein wütendes Gesicht, weil er mich für einen stümperhaften Autofahrer hält oder weil er einen schlechten Tag hat?
- 3 Lachen die Nachbarn über mich oder über einen Witz, der ihnen wieder eingefallen ist?
- 4 Ist mein Auto jetzt stehen geblieben, weil es mich hasst oder weil ich zu wenig Benzin im Tank hatte?

Wie die Beispiele zeigen, ist nur die letzte Frage (4) aus der Außenperspektive, also ohne ein sehr spezifisches Wissen um den Kontext der Ereignisse und ohne die Auseinandersetzung mit den Einstellungen und Meinungen der beteiligten Personen, klar zu beantworten. Es sind in diesem Fall (4) Grundüberzeugungen und Hintergrundannahmen, die die Zuschreibung von Intentionen an leblose Dinge verbieten, so dass wir sehr klar sagen würden, warum jemand, der seinem Auto eine Absicht zuschreibt, in die möglichen Fallen tappt, die uns unser eigener kognitiver Apparat ab und an stellt. Wenn Dennett den Gottesglauben implicite mit Beispiel (4) vergleicht, geht er bereits von einer atheistischen Grundannahme aus, die freilich ihrerseits eigens begründet werden müsste, zugleich aber die Architektur eines rein atheologischen Arguments zerstören würde. Ohne diese weiteren Begründungen bleibt von der mit Freud und Dennett konturierten atheologischen Denkfigur nichts als eine extravagante These, die elementare Konstituenten unseres Erkenntnislebens mit einem Grundverdacht überzieht, der seinerseits überzogen ist.

2 Aufruf zu religiöser Skepsis

Der zeitgenössische amerikanische Philosoph John L. Schellenberg publizierte in den Jahren zwischen 2005 und 2009 eine Trilogie, in der er metaphysische, ethische und vor allem epistemologische Fragen der Religionsphilosophie behandelt. Während er im ersten Band, *Prolegomena to a Philosophy of Religion* (2005), grundlegende Fragen zu seinem Verständnis von Religion und Glaube klärt, legt er im zweiten Band, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism* (2007) sehr ausführlich dar, warum er einen radikalen Skeptizismus in religiösen Fragen angesichts des intellektuellen Entwicklungsstands der Menschheit zu Beginn des 21. Jahrhunderts als die einzig vernünftige religiöse Haltung ansieht. Im dritten und letzten Band, *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion* (2009), entwickelt er schließlich ein Glaubenskonzept, das mit dem Fazit aus *The Wisdom to Doubt* vereinbar sein soll: das Konzept eines *skeptischen* Glaubens. Obwohl Schellenberg Ludwig

Feuerbach in seiner gesamten Trilogie nie direkt zitiert oder erwähnt, greift er vor allem bei der Frage nach der Existenz Gottes auf dessen gedankliche Errungenschaften zurück. Den Anspruch einer begrifflich nachvollziehbaren Rationalität, den Feuerbach der christlichen Religion abspricht, stellt auch Schellenberg an Religion im ganz allgemeinen Sinn. Mit verschiedenen Argumenten legt er dar, dass nicht nur die christlich-monotheistische, sondern auch alle anderen existierenden Glaubensvorstellungen eine möglicherweise existierende metaphysische Realität eines transzendenten Wesens nicht adäquat erfassen. Anders als Feuerbach beantwortet Schellenberg die Frage nach einer faktischen Existenz einer solchen überweltlichen Wirklichkeit allerdings nicht mit einem klaren Nein. Er vertagt die Beantwortung auf die Zukunft und fordert für die Gegenwart Skepsis, die sich seiner Meinung nach aber durchaus mit einer gewissen Art von Glauben vereinbaren lässt.

Sowohl Feuerbach als auch Schellenberg gehen in ihren Ansätzen von der Irrationalität existierender Gottesvorstellungen aus. Diese seien nicht das Produkt rational nachvollziehbarer Überlegungen, sondern lieferten vielmehr Pseudoerklärungen für Phänomene, für die der menschliche Verstand keine Erklärungen finde.

Feuerbach analysiert zur Fundamentierung seiner Kritik zunächst die menschliche Wahrnehmung. Er meint, dass die Subjektivität des Menschen die Unverfügbarkeit einer objektiven, bewusstseinsunabhängigen Wahrnehmung nach sich zieht, was dazu führt, dass wir uns aus einem gewissen Antirealismus in Hinsicht auf unsere Konzepte und in unseren Versuchen, auf etwas Bezug zu nehmen, niemals befreien können:

»Der Mensch kann nun einmal nicht über sein *wahres Wesen* hinaus. Wohl mag er sich vermittels der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahieren; die Wesensbestimmungen, die positiven, letzten Prädikate, die er diesen andern Individuen gibt, sind immer aus seinem eignen Wesen geschöpfte Bestimmungen – Bestimmungen, in denen er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht.«¹²

Dieses Antirealismus-Problem sieht Feuerbach nun auch und gerade bei der Frage nach Gott am Werk, hier allerdings noch in gesteigerter Form. Da sich der Mensch niemals von seiner subjektiven Perspektive befreien kann, ist es ihm gar nicht möglich, sich Gott anders als innerhalb der Grenzen seiner eigenen, menschlichen Natur vorzustellen. Wenn der Mensch von Gott redet, tut er das mit Prädikaten, die *seine eigenen* wesentlichen Eigenschaften beschreiben, nur in vollendeter Form. Es ist daher unausweichlich, dass der Gottesgedanke in einen Anthropomorphismus mündet.

Die Feststellung, dass Gottesbilder unweigerlich eine menschliche Handschrift tragen, ist nicht erst Feuerbachs Erkenntnis. Das Problem der Subjektivität der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis bezogen auf die Frage nach Gott bedeutet für Feuerbach aber, dass wir es hier nicht nur mit einem Antirealismus-Problem zu tun haben, sondern letztendlich zu einer unrealistischen Einsicht kommen müssten: Den Gott, den wir mit unseren, von Menschenhand und Menschengestalt kontaminierten Begriffen zu erfassen versuchen, gibt es faktisch nicht: Alle Bestimmungen, d. h. alle Prädikate, die der Mensch Gott zuschreibt, sind *menschliche* Prädikate, die eigentlich vom idealisierten menschlichen Verstand ausgesagt

12 Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (Werke in sechs Bänden, hg. von Erich THIES), Frankfurt a. M. 1976, 29.

13 Vgl. Rudolf ENGLERT, *Religion gibt zu denken*. Eine Religionsdidaktik in 19 Lehrstücken, München 2013, 249-250.

14 FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 12), 31-32.

15 John L. SCHELLENBERG, *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca 2007, 298.

16 Vgl. ebd., 57.

und auf Gott unter der Maßgabe maximaler Vollendung vermeintlich übertragen werden. Wenn die Prädikate jedoch nur idealisierte menschliche Eigenschaften aussagen, so ist auch das Subjekt selbst, auf das sie sich nur beziehen können, kein göttliches. Selbst die Annahme der *Existenz* Gottes ist damit ein Anthropomorphismus.¹³ Was daher eigentlich geschieht, wenn der Mensch einen Gedanken an Gott fasst, ist, dass er zu einem Bewusstsein *seiner selbst* gelangt. Der Gottesbegriff umreißt für Feuerbach also eine faktisch leere Menge, weil in diesem Begriff *der Mensch seine eigene Unendlichkeit* widerspiegelt, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass es sich um ihn selbst und nicht um ein anderes Wesen handelt.

Wie kommt es aber zu dieser eigenartigen Folgerung? Feuerbachs Erklärung lässt sich auf die These hin zuspitzen, dass die Menschen angesichts des Gottesgedankens und Gottesbegriffs vor dem Problem einer *Referenzunklarheit* stehen, da sie nicht wissen, wer oder was das ›eigentliche‹ Objekt ihres Bewusstseins des Unendlichen ist. Und hieraus entspringt der grundlegende Fehler, eben dieses Objekt außerhalb des menschlichen Geistes zu lokalisieren. Der menschliche Verstand verschiebt die Referenz von sich als einem idealisierten Counterpart auf ein übernatürliches Wesen und lässt damit außer Acht, dass Gott ein von Menschen selbst bloß fingiertes Objekt ist. Der menschliche Verstand sieht nicht, dass er selbst es ist, auf den letztendlich referiert wird:

»Der Mensch hat sich verobjektiviert, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; [...] Die Religion, wenigstens die christliche, ist das *Verhalten des Menschen zu sich selbst* oder richtiger: *zu seinem [...] Wesen*, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. *Das göttliche Wesen ist nichts andres als [...] das Wesen des Menschen*, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. *angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen* – alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.«¹⁴

Im Fazit des zweiten Teils seiner Trilogie, *The Wisdom to Doubt*, formuliert Schellenberg einen ganz ähnlichen Gedanken. Es gibt gute Gründe, schreibt er dort, dem Theismus mit radikaler Skepsis zu begegnen. Einer dieser Gründe liegt in der bereits zitierten Tatsache, dass eine ultimative Realität durchaus auch auf andere Weise instanziiert sein kann als durch einen theistischen Gott. Zum zweiten konstatiert Schellenberg, dass ein theistisches, personales Gottesbild dasjenige ist, das *wir* uns am besten *vorstellen* können, da es Gott im Rekurs auf menschliche Eigenschaften beschreibt. Uns erscheint dieses Konzept vorderhand plausibel, weil *wir* es verstehen. Und gerade deshalb sieht Schellenberg hier einen weiteren Grund zur Skepsis gegenüber dem Theismus; denn der Verdacht liegt nahe, dass dieses Gottesbild nach menschlichem Gutdünken konstruiert ist und nicht der Wirklichkeit einer transzendenten Realität entspricht. Ganz offensichtlich ist dieser Hinweis an Feuerbachs Kritik angelehnt, auch wenn Schellenberg ihn nicht explizit zitiert:

»[I]n discussing traditional theism we are ›closer to home‹, dealing with notions that are far from incomprehensible. For the basic idea of a personal God, as traditionally understood, is derived from what we know of ourselves – and from human qualities that we *do* understand even at the present stage of our development.«¹⁵

Ein theistischer Gott ist in Schellenbergs Augen also nur eine von vielen möglichen Instanzierungen einer möglicherweise existierenden ultimativen Realität und dazu noch eine sehr unwahrscheinliche. Doch Schellenbergs Kritik bezieht sich nicht nur auf ein theistisches Gottesbild. Er ist davon überzeugt, dass keine einzige der tatsächlich vorkommenden Vorstellungen einer überweltlichen Realität der Wahrheit entsprechen kann, und nennt drei Gründe für diese These: Zum einen geht er davon aus, dass sich eine *richtige* Vorstellung einer metaphysischen Wirklichkeit – so es sie denn bereits gäbe – wohl über kurz oder lang bei allen Menschen durchgesetzt hätte.¹⁶ Zum zweiten wertet er die Tatsache,

dass im Namen der Religion seit jeher maßloses Unheil angerichtet worden ist, als eindeutiges Indiz für deren Irrtum. Und quasi als Resultat aus den beiden bereits genannten Gründen kommt Schellenberg drittens zu der Ansicht, dass der menschliche Intellekt für einigermaßen verlässliche oder konkrete Aussagen über die metaphysische Größenordnung einer ultimativen Wirklichkeit einfach noch nicht reif genug sei.¹⁷

Das Argument des im Namen der Religion angerichteten Unheils findet sich bereits bei Feuerbach, der das Trauerspiel der Religionsgeschichte, wie er es nennt, mit einem Hinweis auf den Ursprung des Gottesgedankens erklärt. Die christliche Vorstellung von Gott erwächst seiner Meinung nach nämlich aus dem menschlichen Bedürfnis nach Heil und ist damit ein Gegenstand des Gemüts und der Praxis, und nicht etwa der Vernunft und der bedürfnislosen Theorie. Weil die Religion den Menschen als ein Wesen sieht, das von seinen Bedürfnissen kontrolliert wird und nur nach praktischen Zwecken handelt, wird alles, was über den Bereich des praktischen Bewusstseins hinausgeht, vom Menschen abgetrennt gedacht und in einen Bereich verschoben, der außerhalb des Menschen liegt und je nach seiner Qualität mit Gott oder mit dem Teufel identifiziert wird.¹⁸ Feuerbach wirft der Religion also vor, dort als Lückenfüller aufzutreten, wo die Vernunft nicht mehr weiter weiß. Religiöse Vorstellungen erwachsen »aus der Not eines beschränkten Verstandes, dem das Dasein der von ihm zu einer Maschine gemachten Welt ohne ein selbstbewegendes Prinzip unerklärlich ist«¹⁹. Das, was die Menschen nicht verstehen, erklärt ihnen die Religion mit der immer gleichen, nichtssagenden Antwort; sie »bejaht alle Fragen mit *Nein*: Sie gibt eine Antwort, die ebensoviel sagt wie keine«²⁰, denn alle Fragen werden in den Machtbereich eines übernatürlichen Wesens verschoben.

»Gott ist der *den Mangel der Theorie ersetzende Begriff*. Er ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll – er ist die Nacht der Theorie [...].«²¹

Wo der menschliche Verstand keine Erklärungen mehr findet, setzt die Religion mit Pseudo-Erklärungen ein und verschleiert damit die Wirklichkeit. Sie trennt Glaube von Vernunft und nötigt die Menschen, sich gegen die Vernunft und für den blinden Glauben zu entscheiden. Von Furcht und Hoffnung getrieben, lassen die Menschen ihren Verstand beiseite und tun blind das, wozu die Religion sie nötigt. Nur so ist es zu erklären, dass im Namen der Religion entsetzliches Unheil angerichtet wurde und wird. Wenn sich die Menschen aber ihres Verstandes bedienen würden, so meint man Feuerbach sagen zu hören, würde ihnen sogleich die Wahrheit ins Auge springen. Die Existenz Gottes wäre als Resultat einer Referenzverschiebung enttarnt, und Religion würde endlich als das erkannt, was sie ist: ein bloßer Traum, in dem uns unsere eigenen Begriffe und Emotionen als getrennte Existenzen erscheinen.²² Feuerbach empfiehlt damit die Abwendung von der organisierten Religion, zum einen deshalb, weil sie falsche Aussagen über eine transzendente Wirklichkeit mache, zum anderen, weil sie die Liebe, die universell unter allen Menschen realisiert sein sollte, in die Schranken bestimmter Glaubenssysteme weise, und die Mitglieder dieser verschiedenen Glaubenssysteme voneinander trenne.

17 Vgl. ebd., (wie Anm. 15), 12.

18 Vgl. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 12), 220-224.

19 Ebd., 226.

20 Ebd., 228.

21 Ebd., 229.

22 Vgl. John HICK, *Religion*.

Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Hg. und übers. von Armin KREINER, München 1996, 208.

23 SCHELLENBERG, *Wisdom* (wie Anm. 15), 12.

24 FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 12), 236.

25 Ebd., 239.

26 Ebd., 238.

27 John L. SCHELLENBERG, *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca 2009, 102-103.

Das im Namen der Religion angerichtete Unheil ist also sowohl für Feuerbach als auch für Schellenberg ein entscheidender Punkt ihrer Religionskritik. Allerdings muss man feststellen, dass beide Denker dasselbe Argument auf sehr unterschiedliche Weise in ihre Argumentationen einfügen. Bei Feuerbach ist die unheilvolle Seite von Religion eine Konsequenz ihrer *Irrationalität*: Die Subjektivität der menschlichen Wahrnehmung und die Beschränktheit des menschlichen Verstandes machen die heilsbedürftigen Menschen zugänglich für religiöse Pseudoerklärungen, mit Hilfe derer sie sich bisweilen für unheilvolle Zwecke instrumentalisieren lassen. Schellenberg geht in seiner Argumentation genau anders herum vor: Die Unvereinbarkeit rivalisierender Glaubensüberzeugungen, die bisweilen zu grausamen Konflikten führt, ist für ihn erst ein Indiz dafür, dass diese Überzeugungen irrational sein müssen. Religiöser Glaube ist für Schellenberg also nicht per se unvernünftig, sondern nur in seinen derzeit existierenden Erscheinungsformen. Und dass diese Erscheinungsformen unvernünftig sind, liegt nach Schellenbergs Meinung daran, dass der menschliche Verstand auf seiner derzeitigen Entwicklungsstufe noch nicht reif genug ist:

»Over and over grievous errors have been perpetrated in the name of Divine Truth. Today it continues. So why doesn't anyone infer that we have a tendency to think knowledge of ultimate things is present when it is not, and that the next time it seems we have it, we may well be wrong? Why doesn't anyone recognize that we may well have a lot of growing up to do, that we are quite possibly not yet in a position – intellectually, morally, socially – to claim access to the Divine of the sort that is claimed when one expresses belief about such things?«²³

Das Argument der intellektuellen Unreife der Menschheit ist auch für Schellenbergs Kritik an Anselm von Canterburys ontologischem Gottesbeweis von Bedeutung. Wiederum findet sich hier ein Vergleichspunkt zwischen Feuerbach und Schellenberg, denn beide kritisieren Anselms Existenzbegriff, allerdings auf unterschiedliche Art und Weise. Für Feuerbach liegt das grundlegende Problem des ontologischen Arguments darin, »daß die Existenz abgesondert gedacht wird«²⁴, was zu einer völlig falschen Vorstellung führe, der Vorstellung nämlich von Gott als einem »Ding an sich«. Gottes Existenz sei in Wirklichkeit aber keine sinnliche, sondern eine geistige; er existiere nur in den Gedanken, im Gemüt der Menschen. Kant habe deshalb ganz recht gehabt, als er behauptete, das Dasein Gottes könne nicht mit der Vernunft bewiesen werden. Gott sei ein (nicht-dingliches) Wesen, erschaffen durch die menschliche Vernunft, durch das menschliche Denken; und die Vernunft könne ein solches Objekt nicht zu einem sinnlichen Objekt machen²⁵:

»Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin. Wenn ich keinen Gott glaube, so ist kein Gott für mich. [...] Er ist also nur, indem er gefühlt, gedacht, geglaubt wird – der Zusatz: für mich ist unnötig.«²⁶

Dass Anselm dann aus der Existenz im Verstand auf eine faktische Existenz in der Wirklichkeit schließt, ist freilich nicht nur für Feuerbach ein Problem. Auch Schellenberg führt diesen oft erhobenen Einwand an. Ein Skeptiker der heutigen Zeit wird Anselm nicht folgen, wenn er die faktische Existenz einer rein im Denken vorhandenen Entität behauptet, so Schellenberg. Ein Skeptiker würde höchstens die Existenz der Idee, des Gedankens oder eines Verständnisses dieser Entität akzeptieren, nicht aber die Existenz der Entität selbst:

»[...] there is no clear route from awareness of the idea of an unsurpassably great reality in one's mind to awareness of its being instantiated [...].«²⁷

Die definitive Aussage der faktischen Existenz einer metaphysischen Realität lehnt Schellenberg aus dem bereits vorgebrachten Grund der intellektuellen Unreife der Menschheit ab. Wie schon erläutert, ist Schellenberg der Überzeugung, dass alle existierenden Gottesvor-

stellungen Schwachstellen aufweisen und keine von ihnen richtig sein kann. Von einer solchen Vorstellung (z. B. der Anselms) daher auf dessen Instanziierung zu schließen, ist in Schellenbergs Augen schlichtweg unzulässig und unvernünftig, radikale Skepsis sei daher gefordert, denn »[...] we may not yet be in a position to discern ›basic truths concerning the existence or nature of the Ultimate.«²⁸

Trotz der Forderung einer radikalen Skepsis bezüglich religiöser Aussagen ist es Schellenbergs eigentliches Anliegen, einen Weg zu finden, mit dem sich Vernunft und Glaube vereinbaren lassen. Er belässt es daher nicht bei seinem Fazit aus *The Wisdom to Doubt*. Im letzten Band seiner Trilogie entwickelt er ein Glaubenskonzept, mit dem religiöser Glaube seiner Meinung nach vernünftig wird, selbst angesichts der epistemologischen Probleme, die er sieht. Es handelt sich dabei um einen Glauben, der mit Skepsis vereinbar sein soll. Um das Konzept dieses sogenannten ›imaginative faith‹ aufzubauen, benötigt Schellenberg aber zunächst einen bestimmten Religionsbegriff, den er bereits im ersten Band seiner Trilogie entwickelt hat. Basis dieses neuen Blicks auf Religion ist Schellenbergs Umgang mit dem Problem religiöser Diversität. Aufgrund der Überzeugung, dass alle existierenden Glaubensüberzeugungen einen falschen Inhalt haben müssen, fordert er einen, wie er es nennt, ›dogmatischen Minimalismus‹ (›doxastic minimalism«), da die Wahrscheinlichkeit eines Irrtums umso größer wird, desto detaillierter sich die Aussagen gestalten.²⁹ Somit fragt sich Schellenberg, was eigentlich fundamentaler Gegenstand von Religion ist, und zwar in einem ganz allgemeinen Sinn. Dabei versucht er das Wesen der Religion über ihre einzelnen Erscheinungsformen zu erschließen. Bildlich gesprochen, will er aus dem großen Gesteinsbrocken der Religion wie Goldadern jene inhaltlichen Aussagen herauslösen, die sich durch den gesamten Gesteinsbrocken ziehen, also in jeder Religionsform vorhanden sind. Diese Quintessenz von Religion beschreibt Schellenberg als ›ultimate and salvific reality«, oder auch ›generic ultimism«. Er bezeichnet mit diesem Terminus die Annahme einer ultimativen und heilsbringenden Realität (wie auch immer diese aussehen mag), in Beziehung zu welcher ein ultimativ Gutes (was auch immer das bedeuten mag) erreicht werden kann. Dieser grundlegende Glaubensinhalt ist quasi das Dach, unter dem sich alle Religionen wiederfinden. Man kann sich ›generic ultimism« wie eine Grundschaablone vorstellen, die von jeder Religion ganz unterschiedlich ausgemalt und eingesetzt wird. Die Glaubensinhalte der verschiedenen Religionen sind dabei nur verschiedene Formen oder Spielarten des einen grundlegenden Musters des ›generic ultimism«. Schellenberg nennt die verschiedenen religiösen Traditionen deshalb »forms of [...] elaborated ultimism«.³⁰

Doch so sehr Schellenberg dieses angeblich alle Religionen umfassende Konzept eines ›generic ultimism« auch anpreisen mag, es bleibt ein Konzept, für das es ebenso wenig positive Belege oder Rechtfertigungsgründe gibt wie für alle anderen Glaubensüberzeugungen. Es handelt sich um das Konstrukt eines Rasters von Charakteristika, von denen Schellenberg annimmt, sie seien die notwendigen Charakteristika von Religion an sich. Mit seinem phänomenologischen Ansatz scheint sich Schellenberg daher im Kreis zu drehen: Einerseits legt er sich, was den Umriss des ›Ultimismus« in der purifizierten Form betrifft,

28 SCHELLENBERG, *The Will* (wie Anm. 27), 297.

29 Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom* (wie Anm. 15), 173-174.

30 John L. SCHELLENBERG, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca 2005, 37-38.

31 SCHELLENBERG, *Wisdom* (wie Anm. 15), xi-xii.

32 Ebd., 172-173.

auf inhaltliche Aspekte fest, die wie aus den westlichen religiösen Traditionen aufgesammelt scheinen. Andererseits lehnt er alle inhaltlich festgelegten Aussagen über eine ultimative Realität ganz allgemein als Irrtümer ab, weil er der Menschheit momentan nicht zutraut, korrekte religiöse Aussagen machen zu können. Bereits im Vorwort von *The Wisdom to Doubt* fordert Schellenberg deshalb einen religiösen Skeptizismus, der mit weiterer intensiver Forschungsarbeit im Bereich der Religion verbunden sein soll:

»The religious skepticism championed in this book lives, moves, and has its being within a commitment to be conformed to the demands of truth-seeking, however discomfiting, with an eye always to the future, when perhaps only after long sojourns without the luxury of either religious or irreligious belief, human vision may be clearer and our grasp of how things fundamentally are more secure. That may be a distant future, and it may not come at all. But it will not come without much more of the same inquiry that leads us to skepticism about religion now.«³¹

Die Möglichkeit, dass wir in ferner Zukunft gesichertes Wissen über die Existenz und Natur einer metaphysischen Realität erlangen könnten, will Schellenberg also nicht ganz ausschließen. Andererseits stellt er aber auch fest, dass das Menschsein an sich in ein epistemisches Problem mündet, und schreibt mit Blick auf William P. Alston und dessen Rechtfertigung religiöser Erfahrungen:

»What we can see here – and some of what Alston says about the psychological and social establishment of our basic belief-forming practices is in accord with this – is that we are not independent, truth-registering machines that care not what the truth is and would question everything if we could, but rather deeply *human* inquirers, whose humanity and the basic picture with which it is intertwined do much to shape the nature of our inquiring impulse. [...] Inquiry is not some amorphous thing, ready to be shaped in just any way at all, but has a decidedly human shape, determined by our basic picture of the world.«³²

Es scheint fast, als hätte Schellenberg hier von Feuerbach beschrieben (obwohl er ihn nie direkt konsultiert). Als Konsequenz müsste sich praktisch am Menschsein an sich etwas ändern, damit objektive Erkenntnisse im religiösen Bereich möglich werden. Angesichts dieser Position ist es allerdings unverständlich, warum Schellenberg seinen Religionsbegriff dann doch auf der (im Detail unausgewiesenen) Basis existierender Glaubensüberzeugungen bildet. Feuerbachs Vorwurf, Glaubensvorstellungen seien nur gedankliche Konstrukte der Menschen, entgeht er damit keinesfalls. Und dennoch lehnt Schellenberg, anders als Feuerbach, die faktische Existenz einer ultimativen Realität nicht grundsätzlich ab. Für ihn ist sie sozusagen ein Forschungsobjekt, über das wir in Zukunft möglicherweise mehr herausfinden werden, möglicherweise aber auch nicht (und Schellenberg argumentiert, vielleicht ohne es zu merken, vor allem in seiner Kritik an Alston mehr für die generelle Unverfügbarkeit wissenschaftlich-intellektueller religiöser Erkenntnis für uns Menschen). Selbst wenn man allerdings optimistisch bleibt, warum sollte man sich bis zu dieser fernen, erkenntnisbringenden Zukunft nicht ganz grundsätzlich gegen einen religiösen Glauben entscheiden – also auch gegen Schellenbergs eigene skeptische Religion? Die Antwort, die Schellenberg hier gibt, erscheint rein intuitiv und ist vor dem Hintergrund seines hohen intellektuell-epistemischen Anspruchs an Religion nur schwer nachvollziehbar. Er bezieht sich hier wiederum auf seine Rekonstruktion von Anselm, besonders auf den Begriff dessen, ›über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‹. Anselm schließe zwar unzulässigerweise von einem Begriff auf die faktische Instanziierung dieses Begriffs. Dennoch sei die Idee hinter dem Begriff, nämlich die Idee einer ultimativen Realität, von einer so enormen Anziehungskraft und Bedeutung, dass sie so behandelt werden sollte, als sei sie Wirklichkeit:

»Just properly thinking about this idea – something even a nonbeliever can do – should because of the greatness and profundity of the idea and the receptiveness of a finely tuned imagination be sufficient to move us far in the direction of religious attitudes.«³³
 »And if it is as much as epistemically possible that so amazing a fact obtains, then the very fact that it would be so amazing if it did obtain reveals that a response ›thicker‹ and more self-involving than mere hope (which [...] is reducible to involuntarily acquired belief and desire) is required of us.«³⁴

Was Schellenberg von Anselm übernimmt, ist in gewisser Hinsicht dessen Idee eines in mehrerer Hinsicht Größtmöglichen. Was er nicht von ihm übernimmt, ist das Postulat von dessen Instanziierung. Anders als Feuerbach behauptet Schellenberg aber auch nicht, dass die Idee nur wegen und für uns Menschen existiere. Schellenberg lässt die Tür zu ihrer wirklichen Instanziierung mit dem Argument des Mangels empirischer Beweise für beide Positionen offen.

Was Schellenberg bekennenden Agnostikern am Ende entgegenhält, ist ein Glaube, für den man sich aufgrund der enormen Anziehungskraft einer Idee, bewusst und freiwillig und trotz berechtigter Zweifel entscheiden soll. Wohlgermerkt: Es ist dies kein Glaube mehr, der zur Anhängerschaft in einer konkreten Religion ermächtigt. Das hat mit Schellenbergs Auffassung von »faith« zu tun und mit der Qualität eines religiösen Glaubens, den er als vernünftig ansieht.

Es muss aber verwundern, dass Schellenberg über sein Argument der Anziehungskraft einer Idee nicht selbst stolpert, denn gerade das Argument der Attraktivität einer (momentan) unbeweisbaren Idee ist doch auf dem Fundament, das Schellenberg übrig gelassen hat, schwerlich gegen Feuerbachs Vorwurf der Idealisierung und Referenzverschiebung zu verteidigen. Dass Schellenberg angesichts dessen einen skeptischen oder zweifelnden Glauben fordert, verleiht den Argumenten der Glaubenskritiker nur noch mehr Gewicht. Überzeugender wäre Schellenbergs Ansatz gewesen, wenn er es bei der Forderung eines radikalen Skeptizismus in Sachen Religion belassen hätte. Man hätte ihm dann zwar trotzdem vorwerfen können, er verlange von Religion etwas, um das es ihr gar nicht gehe, nämlich wissenschaftliche Erkenntnis, aber immerhin wäre sein Ansatz nicht in sich selbst widersprüchlich gewesen. Seine Argumentation für einen skeptischen religiösen Glauben aber ist am Ende doch nicht überzeugend und lässt die Frage offen, welchen Mehrwert ein solcher Glaube für jene, für die Gott keine Gewissheit ist, haben soll. Handelt es sich hier um eine religiöse Krankenversicherung ohne Beitragspflicht?

3 Schlussbemerkungen

Die hier vorgestellten religionskritischen Positionen, die ein Lebensrecht von Religion teilweise bejahen und teilweise verneinen, werfen Folgefragen auf, die in einen weiteren Horizont hineingestellt werden müssen. Die dringlichste Frage ist, ob die Nichtvereinbarkeit religiöser Überzeugungen (das Problem des *epistemic disagreement*) ein Argument gegen alle religiösen Überzeugungen und gegen das Haben von religiösen Überzeugungen darstellt. Als zweiter Problembereich kristallisiert sich die Frage heraus, ob Religion mit Theorie verglichen werden kann, ob es bei Religion überhaupt und, wenn ja, in welchem

33 SCHELLENBERG, *The Will* (wie Anm. 27), 105.

34 Ebd., 106.

Maße um theoretische Aussagen über einen Gegenstandsbereich geht und wie damit der symbolische und expressive Anteil des religiösen Verhältnisses vermittelt werden kann. Der dritte Problembereich schließlich betrifft die Verankerung des Gottesbegriffs: Wenn gezeigt werden kann, dass der Gottesbegriff nicht nur eine Steigerung, sondern ein Übersteigen des Denkens darstellt, wenn aufgewiesen werden kann, dass die Bildung des Gottesbegriffs nicht in einer prinzipiell unzuträglichen epistemischen Umgebung erfolgt, wenn dargelegt werden kann, dass es im die Begriffe erfassenden oder bildenden menschlichen Bewusstsein selbst einen Schutzmechanismus gibt, der im Modus der Selbstreflektiertheit Referenzverschiebungen oder unausgewiesene Idealisierungen als solche aufzuspüren vermag, ja, wenn gezeigt werden kann, dass mit »Gott« etwas gemeint ist, das qua Intention nicht mit der Idealisierung des Menschlichen zusammenfällt und dessen Eigenschaften auch das Wunschdenken noch einmal übersteigen, dann wären zwar nicht alle Verdachtsmomente gegen den Gottesgedanken ausgeräumt, aber die Einsprüche von Freud und Feuerbach, von Dennett und Schellenberg verlören an Schärfe und Schlagkraft. ◆

Atheismus und Idolkritik als Problem der Religionswissenschaft

von Wolfgang Gantke

Zusammenfassung

Im Zentrum des Beitrages steht die problemorientierte religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem »methodischen Atheismus« auf naturalistischer Grundlage, der die Religionen so erforscht, als ob es das Heilige nicht gäbe und die damit zusammenhängende »reduktionistische« Idolkritik und Ideologiekritik. In der andauernden Diskussion um das Heilige wird eine »doppelte Hermeneutik« im Sinne Ricœurs vorgeschlagen, die die sich in der Moderne aufdrängenden menschengemachten, innerweltlichen Idole entlarvt, um die zurückgedrängten, für den Verstand kaum greifbaren Symbole des Heiligen wieder wahrnehmen zu können. Für eine problemorientierte Religionsphänomenologie ist also die Unterscheidung zwischen dem unendlichkeitsbezogenen Heiligen und dem Idol als einem innerweltlichen Religionsersatz von entscheidender Bedeutung. Eine engagierte, idolkritische Religionswissenschaft problematisiert die Verabsolutierung endlicher Teilwahrheiten über das Ganze der menschlichen Lebenserfahrung und vermag auf diese Weise die Grenzen einer atheistischen Wirklichkeitsauffassung auf naturalistischer Grundlage aufzuzeigen.

Schlüsselbegriffe

- Methodischer Atheismus
- Idolkritik und Ideologiekritik
- Doppelte Hermeneutik
- Hermenéuticadoble
- Paul Ricœur

Abstract

The contribution focuses on the problem-oriented, religious-studies-centered examination of »methodical atheism« on a naturalistic basis, which investigates religions as if the holy did not exist, and on the »reductionist« critique of idols and critique of ideology related to this. In the enduring discussion about the holy, a »double hermeneutics« in Ricœur's sense has been proposed which exposes the man-made, inner-worldly idols imposing themselves in the modern era in order that one may discern once again the suppressed symbols of the holy that reason can barely grasp. For a problem-oriented phenomenology of religion the distinction between the holy that is related to infinity and the idol as an inner-worldly substitute for religion is therefore of critical importance. A committed, idol-critical type of religious studies discusses the problems of the absolutization of finite partial truths about the whole of the human experience of life and is thus able to reveal the limits of an atheistic understanding of reality on a naturalistic basis.

Keywords

- Methodical atheism
- Critique of idols
- Critique of ideology
- Double hermeneutics
- Paul Ricœur

Sumario

En el centro del texto se encuentra la confrontación, desde el punto de vista de unas ciencias de la religión conscientes del problema, con el »ateísmo metódico« de base naturalista, que investiga las religiones como si no existiera lo sagrado y que parte de una visión »reduccionista« de la crítica de los ídolos y de la ideología. En la permanente discusión sobre lo sagrado, el autor propone una »hermenéutica doble« en el sentido de Ricœur, que desenmascara los ídolos hechos por los hombres e immanentes tan propios de la modernidad para poder percibir de nuevo los símbolos de lo sagrado que fueron olvidados y que apenas son comprensibles por el entendimiento. Para unas ciencias de la religión conscientes del problema es de importancia capital la distinción entre lo sagrado referido a lo finito y el ídolo como una sucedáneo inmanente de la religión. Unas ciencias de la religión comprometidas y críticas con los ídolos problematizarán la absolutización de verdades parciales finitas sobre la totalidad de la experiencia humana y conseguirá así mostrar los límites de una visión ateísta de la realidad de base naturalista.

Conceptos claves

- Ateísmo metódico
- Crítica de los ídolos y de las ideologías
- Hermenéutica doble
- Paul Ricœur

1 Die Fragestellung

Das Thema meines Beitrages lautet: »Atheismus und Idolkritik als Problem der Religionswissenschaft.«

Die Schwierigkeit bei der Behandlung dieser aktuellen, zu einer klaren Stellungnahme herausfordernden Thematik liegt darin, dass sie in der vorgeblich wert- und kulturneutralen Religionswissenschaft bisher vergleichsweise wenig Beachtung gefunden hat. Ich bin der Ansicht, dass die Religionswissenschaftler aufgrund der neuen Herausforderungen im interkulturellen Kontext intensiver über die Methoden nachdenken müssen, mit denen sie die Religionen erforschen.

Daher erscheint es mir sinnvoll, zunächst mit einigen grundsätzlichen Vorüberlegungen zur Unvermeidbarkeit einer ideologie- und idolkritischen Vorverständnisforschung und einer problemorientierten Auseinandersetzung mit dem »methodischen Naturalismus«¹ als der vermeintlich wissenschaftlichen Grundlage des »methodischen Atheismus bzw. Agnostizismus« in diese komplizierte Thematik einzuführen. Dabei werde ich im Rahmen dieses Beitrages nicht gezielt auf Detailuntersuchungen und Binnendifferenzierungen innerhalb der naturalistisch-atheistisch geprägten Denkkultur eingehen können, aber dies ist auch nicht notwendig, weil die heute populären atheistischen Religionskritiker (Dawkins, Dennett u. a.) von durchaus vergleichbaren Grundannahmen ausgehen und sich zur Rechtfertigung ihrer Theorien gerne wechselseitig aufeinander beziehen, wobei sie in der Regel alle nicht-naturalistischen Betrachtungsweisen von Wissenschaft von vornherein ausgrenzen.²

Die nach wie vor in der Religionswissenschaft vorherrschende Vorstellung, der Religionswissenschaftler könne sich völlig vorverständnisfrei auf eine reine Außenperspektive zurückziehen, rückt angesichts des gegenwärtigen im interkulturellen Kontext stattfindenden Kampfes einer Vielzahl religiöser und profaner »Weltbilder« um die kulturelle Vormachtstellung selbst in die Nähe einer Ideologie, die sich ihre eigene Vorverständnisgebundenheit durch ihr Verstricktsein in die europäische Religions- und Kulturgeschichte nicht eingestehen will.

Der moderne Religionswissenschaftler kann sich aufgrund seiner unvermeidlichen Gebundenheit an kulturbedingte Konzeptionen nicht einfach auf einen »archimedischen Punkt« in der Erkenntnis erheben, der gleichsam »jenseits« der heute vorhandenen Pluralität unterschiedlicher Außen- und Innenperspektiven liegt. Er kann sich freilich über sein immer schon mitgebrachtes Vorverständnis in höchstmöglichem Maße aufzuklären und dieses in der Auseinandersetzung mit anderen Vorverständnissen zu verändern und gegebenenfalls zu erweitern versuchen.

Nicht die völlige Ausschaltung, sondern vielmehr die Offenlegung des mitgebrachten Vorverständnisses garantiert unter den spätmodernen Bedingungen einer über ihre

¹ Unter einem »methodischen Naturalismus« verstehe ich die nicht immer offengelegte Orientierung am strengen Methodenideal der Naturwissenschaft, das auf Berechenbarkeit, intersubjektive Überprüfbarkeit und Planbarkeit zielt und das daher auch den Religionswissenschaftler »zwingt«, von vornherein alles Unergründliche und Unverfügbare methodisch auszugrenzen. Zwischen einem »methodischen

Naturalismus« und einem ontologisch-weltanschaulich orientierten Naturalismus gibt es oft fließende Übergänge. Vgl. zu weiteren Differenzierungen innerhalb der Naturalismuskritik: Geert KEIL / Herbert SCHNÄDELBACH (Hg.), *Naturalismus*. Philosophische Beiträge, Frankfurt a. M. 2000.

² Zur populären naturalistischen Religionskritik vgl. Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, München/Berlin, 2007; zur Kritik am Naturalismus vgl. neuerdings: Thomas NAGEL, *Geist und Kosmos*. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2015; Rupert SHELDRAKE, *Der Wissenschaftswahn*. Warum der Materialismus ausgedient hat, München 2012.

Grenzen aufgeklärten Rationalität im Rahmen einer pluralistischen Religionswissenschaft dann allererst die Wissenschaftlichkeit. Es bleibt freilich trotz aller Erkenntnisfortschritte immer ein unergründlicher, nicht vollständig aufklärbarer Rest, weshalb es unüberschreitbare Grenzen des Fremdverstehens gibt, die es, auch wenn es schwerfällt, anzuerkennen gilt. In dieser Perspektive darf auch der Religionswissenschaftler, der seinen Ausgang vom modernen Naturalismus und vom damit verbundenen »methodischen Atheismus« nimmt, keinen Ausschließlichkeitsanspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, sondern er muss sich seine kulturbedingte Vorverständnisgebundenheit eingestehen und sich über sie in höchstmöglichem Maße aufzuklären versuchen. Dieses Wissen um das unvermeidliche Verstricktsein in Vorverständnisse schließt das Bemühen um ein möglichst vorurteilsfreies Verstehen fremder Positionen keineswegs aus.

Das auch in der Religionswissenschaft lange Zeit unreflektiert vorausgesetzte, zu immanent-atheistischen Erklärungsversuchen tendierende und vermeintlich kulturneutrale »naturalistische« Vorverständnis wird heute durch immer neue Krisen- und Grenzerfahrungen in verschiedenen Kontexten in so grundsätzlicher Weise erschüttert, dass entsprechende Auswirkungen auf die nur scheinbar überholte »Diskussion um das Heilige«³ zu erwarten sind.

2 Die Grenzen der naturalistischen Betrachtungsweise

Insbesondere vor dem Hintergrund der lebendigen und nicht immer friedlich verlaufenden Begegnung der Kulturen wird die Religionswissenschaft gezwungen, sich gezielt mit dem oft fraglos vorausgesetzten atheistisch-naturalistischen Vorverständnis auseinanderzusetzen und den Selbstverständlichkeitscharakter eines a priori alles Unergründliche, Unverfügbare und Unberechenbare ausklammernden »methodischen Naturalismus« in Frage zu stellen.⁴

In der Religionswissenschaft ist zu wenig bedacht worden, dass durch die Vorfestlegung auf einen »methodischen Naturalismus« durchaus inhaltliche Vorentscheidungen über die Stellung des Menschen im Kosmos getroffen werden, da die Welt der Religionen gleichsam atheistisch in einer Weise erforscht wird, als ob es Gott bzw. eine jenseits der menschlichen Machtphäre existierende »numinose« Wirklichkeitsdimension nicht gäbe.⁵

Immer deutlicher wird heute erkennbar, dass diese »moderne« Vorfestlegung keineswegs wert- und kulturneutral ist und dass die gegenwärtig erneut aufgeworfene Frage, was Wissenschaftlichkeit eigentlich bedeutet, den Fragehorizont der bewusst reduktionistisch nur auf Berechenbarkeit und Kontrollierbarkeit zielenden naturalistischen Denkkultur transzendiert.

3 Vgl. Carsten COLPE (Hg.), *Die Diskussion um das »Heilige«*, Darmstadt 1977; Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg 1998.

4 Über den Zusammenhang von Unergründlichkeit und Heiligkeit hat der russische Religionsphilosoph Semen L. Frank in gründlicher Weise nachgedacht. Vgl. dazu: Semen L. FRANK, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Freiburg/München 1995.

5 Zu einer trotz starker Berücksichtigung des naturwissenschaftlichen und des christlichen Vorverständnisses nicht-nur-naturalistischen und nicht-nur-eurozentrischen, mithin interkulturellen anthropologischen Betrachtungsweise vgl.: Günter RAGER / Michael VON BRÜCK, *Grundzüge einer modernen Anthropologie*, Göttingen 2012. Zu einer für die Religionswissenschaft ebenfalls bedeutsamen pluralistisch-interkulturell erweiterten Betrachtungsweise der Philosophie vgl.: Johann FIGL, *Philosophie der Religionen. Pluralismus und Religions-*

kritik im Kontext europäischen Denkens, Paderborn u. a. 2012. Zu den Chancen und Problemen einer sich mit der Religionswissenschaft vielfältig berührenden »Interreligiösen Theologie« vgl.: Reinhold BERNHARDT / Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013.

Während die Anerkennung einer unergründlich-unverfügbaren Tiefendimension der Wirklichkeit im transzendenzverschlossenen Denkrahmen einer ausschließlich auf die Verfügbarmachung aller Lebensbereiche zielenden Programmatik unter den Ideologie- und Sinnlosigkeitsverdacht fallen muss, kann heute auch umgekehrt das Nichtanerkennenwollen dieses Unergründlich-Unverfügbaren, gerade vor dem Hintergrund der sich zuspitzenden ökologischen Krise, als eine anthropozentrische Ideologie interpretiert werden, die gegenwärtig an unüberschreitbare Grenzen stößt.

Wo dem Menschen der Transzendenzbezug als Rückbindung an eine Kraft, die gerade nicht unsere eigene ist, verloren zu gehen droht, schafft er sich in der Regel innerweltliche, leicht her- und vorstellbare Ersatzgötter, und genau an dieser Stelle gewinnt die bisher vernachlässigte religionswissenschaftliche Idolkritik ihren unbestreitbaren Sinn.

Hier gilt es dann zu unterscheiden zwischen dem Phänomen des Heiligen als einer nicht erst vom Menschen selbst erschaffenen, unergründlich-unverfügbaren und unvergänglichen Tiefendimension der Wirklichkeit und dem Phänomen der vom Menschen selbst gemachten, flüchtigen Idole. In der modernen Maschinenwelt scheint der Sinn für das Heilige zu schwinden, während die Faszinationskraft anthropozentrischer, innerweltlicher Idole erkennbar wächst.

In naturalistischer Perspektive kann die Religion nichts anderes sein als ein von Menschen für Menschen gemachtes Konstrukt, auch wenn sie als wirkmächtige »soziale Tatsache« (E. Durkheim) anerkannt und mitunter sogar als evolutionärer Selektionsvorteil gewürdigt wird.

Wenn die Diskussion über die von naturalistischen Atheisten wie Dawkins immerhin zugestandene Denkmöglichkeit einer übernatürlichen Intelligenz, die das Universum erschaffen hat und in sinnvoller Weise zielorientiert gestaltet, aufgrund methodischer Vorfestlegungen von vornherein sehr eng an den Bereich empirisch überprüfbarer Wissenschaft gebunden wird, dann ist es eine leichte Übung, sie im Rahmen des naturwissenschaftlichen Hypothesendenkens zu falsifizieren.

Der Gedanke, dass das Heilige mehr als ein Gemächte (Heidegger), mehr als eine Projektion, mehr als Interpretationskonstrukt, mehr als ein vom Menschen selbst gemachtes und daher innerweltlich zu verortendes Idol sein könnte, kann in einem solcherart naturalistisch-anthropozentrisch festgefügtten Denkgehäuse gar nicht mehr sinnvoll entfaltet werden, und wenn doch, gilt er eben als unwissenschaftlich.

In der Diskussion um das Heilige scheint es mir wichtig, diese Vormachtstellung der naturalistischen Anthropozentrik, also einer Denkweise, die als wissenschaftsförmig nur das anerkennt, was sich mit den Methoden der modernen Naturwissenschaft berechnen, messen und letztlich dann auch kontrollieren lässt, grundsätzlich in Frage zu stellen. Die naturalistische Fundamentalkritik trifft ja nicht nur die Religion, sondern auch alle geisteswissenschaftlichen Strömungen, die sich stets gegen die Tendenz einer vollständigen Naturalisierung des Menschen und seines Geistes, zumeist vergeblich, zur Wehr gesetzt haben und weiterhin setzen.

Hier sind insbesondere die in der Religionswissenschaft zurückgedrängten Richtungen der Hermeneutik, der Phänomenologie, der Dialogik, der Psychoanalyse, der humanistischen und transpersonalen Psychologie und der Lebensphilosophie zu nennen, die bemerkenswerterweise alle den Sinn für eine unbewusste und unberechenbare Tiefendimension in Mensch und Welt zu bewahren versuchen und die vielleicht gerade deshalb zu einem Fremdkörper in einer eindimensionalen, nahezu vollständig durchrationalisierten Welt werden könnten.

Eine den heutigen wissenschaftlichen und religiösen Pluralismus ernst nehmende problemorientierte Religionswissenschaft wird sich mit allen einseitig auf einem dogmatischen Vorverständnis basierenden Ideologisierungsversuchen kritisch auseinandersetzen, seien sie nun atheistisch-naturalistisch oder religiös-spiritualistisch ausgerichtet. Überall dort, wo Endliches verabsolutiert wird, erscheinen menschengemachte und daher begreifbare, innerweltliche »Götzen« und »Idole« auf der Bildfläche und verdrängen das kaum greifbare Heilige, das sich mit den Mitteln der anthropozentrischen Kontrollrationalität nicht fassen lässt.

Neben die übliche und ohne Zweifel notwendige Ideologiekritik am umstrittenen Begriff des Heiligen tritt mit gleichem Recht eine Idolkritik an der heutigen Verabsolutierung der Immanenz und ihren entsprechenden innerweltlichen »Götzen«, seien es nun Rassen, Nationen, Klassen, Parteien oder Pop-, Film- und Sportidole und vor allem der Glaube an das nur auf den ersten Blick berechenbare »Geld«, der heute wirklichkeitsbestimmender zu sein scheint als der Glaube an den fernen, im Rahmen eines ökonomischen Weltbildes unbrauchbar gewordenen Gott.

Dieser handfeste Glaube an das menschengemachte Geld als die wohl wirkmächtigste Form moderner Ersatzreligion wäre immerhin ein interessanter Gegenstand einer religionswissenschaftlichen Idolkritik, die den Mut hätte, auch das Vorverständnis einer »humanegoistischen Anthropozentrik« (K. M. Meyer-Abich) kritisch zu befragen. Leider richtet sich die religionswissenschaftliche Idol- und Ideologiekritik in erster Linie gegen das »nutzlose« Heilige, das nach wie vor gerne als bloßes Menschenwerk, als reine Kopfgeburt und als Interpretationskonstrukt von Schreibtischgelehrten entlarvt wird.

Ich vertrete in der heutigen, unübersichtlichen hermeneutischen Situation die Auffassung, dass sowohl die Kritik des Heiligen durch eine profan-atheistisch orientierte Vernunft als auch die Kritik der sich an innerweltliche Idole klammernden Profanität durch eine religiöse, wieder Symbole der Transzendenz vernehmende Vernunft in der Religionswissenschaft ein relatives Recht besitzen.

3 Die »doppelte Hermeneutik« als religionswissenschaftlicher Lösungsvorschlag

Eine engagierte Religionswissenschaft, die den Mut zu einer vor der Vernunft verantwortbaren Stellungnahme im aktuellen Streit um das Heilige besitzt, sollte sich an Paul Ricoeurs Vorschlag einer »doppelten Hermeneutik« orientieren, die sich sinngemäß einerseits vom »Willen zum Zweifel« und »Idole zu töten« und andererseits vom »Willen zum Horchen« und Symbole des Heiligen zu vernehmen, leiten lässt.

Das bedeutet: Sowohl eine die Verblendungszusammenhänge und Selbsttäuschungen entlarvende Ideologie- und Idolkritik als auch eine Vertrauenshermeneutik, die zunächst einmal von der Sinnhaftigkeit religiöser Erscheinungen ausgeht, sind bedeutsam für eine auf das Ganze der religiösen Lebenserfahrung zielende Religionswissenschaft, die sich nicht auf einen reinen Positivismus oder Deskriptivismus zurückzieht, sondern die sowohl einer kritischen als auch einer sinnvertrauenden Betrachtungsweise von Religion gerecht werden will. Die Religion scheint in der Tat eine anziehende und abstoßende, eine friedentiftende und eine gewalterzeugende, eine liebes- und eine machtförmige Seite, mithin ein »Doppelgesicht«, zu besitzen, weshalb die Idol-, Ideologie- und Religionskritik eine bedeutende Aufgabe einer problemorientierten Religionswissenschaft bleiben wird. Allerdings gilt es auch hier, einseitige Überdehnungsansprüche zu vermeiden.

Die atheistische Religionskritik, die sich in einem nur scheinbar wertneutralen »methodischen Naturalismus« verbirgt, hat gegenwärtig m. E. zu einer gewissen Einseitigkeit in der Religionswissenschaft geführt, da sie nicht nur einen Transzendenzbezug, sondern bereits eine »Transzendenzoffenheit« systematisch verhindert.

Diese Differenz scheint mir in der Diskussion um das Heilige ausgesprochen wichtig, denn eine zwischen einem eindimensionalen Naturalismus und den unterschiedlichen bekenntnisgebundenen Theologien angesiedelte problemorientierte Religionswissenschaft kann im Sinne der »doppelten Hermeneutik« durchaus Positionen, die die Offenheit für das unergründliche Geheimnis der Wirklichkeit zu bewahren versuchen, berücksichtigen, ohne sich damit sogleich bekenntnismäßig festlegen und den allgegenwärtigen Ideologie- bzw. Theologievorwurf gefallen lassen zu müssen.⁶

4 Die Überwindung der Einseitigkeit der atheistisch-naturalistischen Betrachtungsweise

Gerade im interkulturellen Kontext wird heute immer deutlicher erkennbar, dass es sich beim religionskritischen Atheismus oder gar Nihilismus um »Europäismen« handelt, die in dieser einseitig zugespitzten Weise nur unter den besonderen Bedingungen der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte entstehen konnten. In dieser Perspektive kann der moderne »okzidentale Rationalismus«, der sich immer stärker von seinen ursprünglich religiösen Wurzeln und Bindungen emanzipiert hat, als ein »Sonderfall« der Kultur- und Geistesgeschichte der Menschheit betrachtet werden, der sich freilich heute in Form einer säkularisierend-ökonomisierenden Globalisierung weltweit ausbreitet und die darauf reagierenden religiösen, oft zugespitzt »fundamentalistischen« Gegenbewegungen selbst erzeugt. Angesichts der immer klarer erkennbaren »gnadenlosen Folgen« einer tendenziell auf innerweltlichen, naturalistisch-rationalistischen Voraussetzungen beruhenden Globalisierung scheint eine religionswissenschaftlich begründete Idolkritik an dieser atheistischen Verabsolutierung der Immanenz und der damit verbundenen Desakralisierung des »modernen« Menschen- und Weltbildes dringend geboten. Die Religionswissenschaft schrückt aber vor dieser idolkritischen Entzauberung der naturalistisch-materialistischen Modernitätsorthodoxie erkennbar zurück.

Die Idolkritik der Religionswissenschaft richtet sich in einseitiger Weise nach wie vor gegen jene naiven religiösen Menschen, die sich auch nach der Aufklärung noch durch die »falschen« Heilsversprechen der Religionen täuschen lassen. »Der« religiöse Mensch ist in dieser Perspektive immer noch nicht erwachsen geworden.

Die gesamte Religionsgeschichte wird zu einer Idolgeschichte, wenn sie von den modernen, atheistisch-naturalistisch orientierten Religionskritikern als ein naiver Selbsttäuschungszusammenhang entlarvt wird, den die endlich erwachsen gewordene Menschheit aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts nun zu durchschauen vermag.

⁶ Vgl. Wolfgang GANTKE, Religion und Leben. Die Verflochtenheit von interkultureller Religionswissenschaft und interreligiöser Theologie am Beispiel einer kulturübergreifenden Lebensphilosophie, in: BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Interreligiöse Theologie (Wie Anm. 5), 235-254.

Eine problemorientierte Religionswissenschaft wird nun keineswegs bestreiten, dass die atheistische Religionskritik im Hinblick auf intolerante und militante Formen eines Fundamentalismus notwendig ist, aber sie bestreitet mit guten Gründen die Reduzierung der ganzen Fülle und Breite religiöser Erscheinungsformen in Geschichte und Gegenwart auf die modernen fundamentalistischen Fehlformen der auf die Bibel und den Koran zurückführbaren Monotheismen, die die atheistischen Kritiker im aktuellen Streit um die Religion zumeist im Blick haben.

Die atheistische Religionskritik auf naturalistischer Grundlage will ja alle Religionen gleichermaßen treffen, und schon dieser unbescheidene Überdehnungsanspruch erweist sich angesichts der bleibenden Differenzen der kaum zu vereinheitlichenden religiösen Welt- und Menschenbilder als unhaltbar.

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass die Erkenntnisse der vergleichenden Religionswissenschaft über die nichtchristlichen und nichtmonotheistischen Religionen, insbesondere über die Religionen ohne die Betonung eines einzigen personalen Gottes wie etwa Buddhismus, Jainismus, Konfuzianismus und Taoismus, von den heute populären atheistischen Religionskritikern vergleichsweise selten berücksichtigt werden.

Der Buddhismus kann als eine Religion interpretiert werden, die im Sinne der modernen Religionskritik alle innerweltlichen Idole, Täuschungen, Projektionen und Konstruktionen der egobedingten Vielheitswelt um der Befreiung des Menschen willen zu überwinden versucht, aber er erkennt durchaus eine unbedingte, unverfügbare, nicht anthropozentrisch reduzierte Wirklichkeitsdimension an, so dass er als ein von den Atheisten zumeist zu wenig beachtetes Beispiel für eine radikale religionsimmanente Idol- und Religionskritik auf nichttheistischer Grundlage betrachtet werden kann. Er wird daher von den üblichen Argumenten einer religionsexternen Religionskritik in seinem Kern auch nicht getroffen.

Allerdings gibt es die religionsimmanente Idolkritik (etwa die biblische Kritik am Tanz um das »goldene Kalb«) in fast allen Religionen, aber die Argumente eines durchaus selbstkritischen religiösen Bewusstseins werden von den atheistischen Religions- und Idolkritikern in der Regel kaum berücksichtigt.⁷

Umgekehrt werden von den religiös motivierten Atheismus- und Agnostizismuskritikern die religionswissenschaftlich durchaus ernst zu nehmenden Argumente eines »postulatorischen Atheismus« (Nicolai Hartmann) um der Freiheit und Würde des Menschen willen oder eines »änigmatischen Agnostizismus«⁸, wie ihn etwa Heinz Robert Schlette vertritt, zu wenig gewürdigt.

Im Gegensatz zu dem bereits besprochenen, wenig reflektierten und bequemen »methodischen Agnostizismus« ringt ein »änigmatischer Agnostizismus« geradezu existenziell mit der religiösen Frage, bevor er zu dem beunruhigenden Ergebnis kommt, dass wir die Rätselhaftigkeit der Tiefe des Lebensgrundes anerkennen müssen und dass alles andere Interpretation ist. Das Entstehen von innerweltlichen »Idolen« und endlichen, er- und begreifbaren Kultfiguren kann dann darauf zurückgeführt werden, dass es den heilsbedürftigen Menschen sehr schwerzufallen scheint, die Rätselhaftigkeit, Unergründlichkeit, Unbestimmtheit der wie auch immer bezeichneten »letzten Wirklichkeit« auszuhalten. Der Mensch macht sich entgegen dem zweiten Gebot eben doch gerne ein eindeutiges »Bild« von Gott, das freilich nie mehr sein kann als ein Idol.

⁷ Zur noch immer zu wenig berücksichtigten wechselseitigen religionsimmanenten Religionskritik vgl.: Heinz Robert SCHLETTE (Hg.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht*, Bonn/Alfter 1998.

⁸ Vgl. Heinz Robert SCHLETTE, *Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät*, Freiburg i. Br., 1972; DERS., *Kleine Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1990.

5 Ausblick

Diese Überlegungen abrundend stellt sich schließlich die Grundfrage, ob es eine wie immer im Einzelnen bezeichnete letzte, geheimnisvolle Wirklichkeit gibt, die alle Religionen miteinander verbindet, auf die keine der positiven Religionen einen Ausschließlichkeitsanspruch erheben darf und die sich nicht sofort reduktionistisch-naturalistisch wegerklären lässt.

Noch einmal: Ohne die interkulturell problemlos verallgemeinerbare Anerkennung einer unverfügbar-unergründlichen Tiefendimension der Wirklichkeit, die im Rahmen eines »methodischen Naturalismus« nicht möglich ist, muss die Rede vom Heiligen unter den Sinnlosigkeitsverdacht fallen.

Eine dagegen die Sinnhaftigkeit der Rede vom Heiligen nicht sofort bestreitende, »transzendenzoffene« Religionswissenschaft könnte dadurch einen wichtigen Beitrag zum Dialog der Religionen leisten, dass sie unter Zurückstellung der bleibenden Differenzen den Schwerpunkt auf das legt, was alle Religionen miteinander verbindet: auf das Bewusstsein, dass es eine Kraft bzw. Macht gibt, die nicht uns gehört, sondern der wir gehören, weil sie letztlich stärker ist als der Mensch und all seine vergänglichen Pläne und die von Vertretern der Religionsphänomenologie gerne als das Heilige bezeichnet wird. Könnte eine derart weit gefasste Kategorie des Heiligen, gleichsam als religionswissenschaftlich zulässige Chiffre für Gott und die Transzendenz, nicht eine geeignete Ausgangsbasis für einen gelingenden Dialog der Religionen sein?

Welche Gründe sprechen heute für oder gegen die Annahme einer unergründlichen und unverfügbaren, nicht-profanen Tiefendimension der Wirklichkeit, die von der vor allem auf fundamentalistische Engführungen von Religion zielenden atheistischen Idol- bzw. Religionskritik nicht getroffen wird?

Dieser weit gefasste Begriff des Heiligen erlaubt es nach wie vor, das von Atheisten gerne religionskritisch zugespitzte Argument der unversöhnlichen Vielfalt der Religionen dadurch zu entkräften, dass es als eine voreilige Verabsolutierung einer endlichen Teilwahrheit über das Ganze numinoser Welterfahrungsmöglichkeiten interpretiert werden kann.

Könnte es nicht sein, dass sich erst dann der »harte«, interkulturell und interreligiös verallgemeinerbare Kern »der« Religion in den Religionen herauschält, wenn man zuvor bereit ist, alle innerweltlichen Idole zu entlarven und diese durch den Verzicht auf die beliebten modernen Verabsolutierungen von Endlichem zu überwinden? Was dann noch übrig bleibt, ist ja nicht wenig: es bleibt immerhin die Ehrfurcht vor einer für den menschlichen Verstand unergründlich-unendlichen Wirklichkeitsdimension, mithin vor jenem Heiligen, das oder, christlich gewendet, der mehr ist als nur ein menschengemachtes Idol. ◆

Die Religionskritik der Religionen

A-Theismus im buddhistisch-christlichen Dialog

von Johann Figl

Zusammenfassung

Es geht – wie einleitend terminologisch erfasst wird – im *Unterschied zu einer externen (säkularen) Religionskritik* um jene Kritik, die von einer *Religion ausgeht*, und sich entweder gegen Fehlformen der eigenen Religion (*innerreligiös*) oder gegen eine andere Religion (*interreligiös*) richtet. Im exemplarischen Schwerpunkt des Beitrags wird zunächst *die Kritik des Buddhismus an der brahmanischen Vorstellung des »höchsten Gottes«* dargestellt, wie diese Texte im Kontext des modernen Atheismus interpretiert und zur Kritik der *christlichen Gottesvorstellung* herangezogen wurden. Angesichts dieser Problemkonstellation wird auf weiterführende Perspektiven des *Verhältnisses von religiöser und säkularer Religionskritik* innerhalb des christlich-buddhistischen Dialogs hingewiesen, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zum neuzeitlichen Atheismus.

Schlüsselbegriffe

- Religionskritik
- Gottesvorstellung
- A-theismus/Atheismus
- buddhistisch-christlicher Dialog
- Helmut von Glasenapp
- Nyānaponika Mahāthera

Abstract

In contrast to an external (secular) critique of religion, the article, as is outlined in the introduction with respect to terminology, concerns itself with that critique which *comes from within a religion* and is directed either at irregular forms in one's own religion (*inner-religious*) or at another religion (*inter-religious*). By way of example, the contribution focuses on *Buddhism's critique of the Brahmanic notion of the »highest God.«* This critique is first of all described. Then the author shows how these texts were interpreted in the context of modern atheism and recruited for criticizing the *Christian concept of God*. In light of this set of problems, the article points out further perspectives of the *relationship between a religious and a secular critique of religion* within the Christian-Buddhist dialogue, in particular regarding the relationship to the atheism of the modern era.

Keywords

- Critique of religion
- Ideas of God
- A-theism/Atheism
- Christian-Buddhist dialogue
- Helmut von Glasenapp
- Nyānaponika Mahāthera

Sumario

A diferencia de la crítica de la religión externa (secular), se trata aquí – como se precisa terminológicamente en la introducción – de aquella crítica, que *parte de una religión* y se dirige o bien contra falsas formas de la misma religión (*intra-religioso*) o bien contra otra religión (*interreligioso*). En la parte ejemplar del artículo se presenta primero la *crítica del Budismo* a la representación *brahmanítica* de un »Dios supremo«, y se muestra después cómo dichos textos fueron interpretados en el contexto del ateísmo moderno y utilizados también para la crítica de *representaciones cristianas de Dios*. Frente a esta problemática se hace referencia a perspectivas de más alcance para *la relación entre la crítica de la religión religiosa y secular* dentro del diálogo cristiano-budista, sobre todo por lo que se refiere a la relación con el ateísmo moderno.

Conceptos claves

- Crítica de la religión
- Ideas de Dios
- A-teísmo/Ateísmo
- Diálogo budista-cristiano
- Helmut von Glasenapp
- Nyānaponika Mahāthera

Vorbemerkung zur Intention und Eingrenzung der Themenstellung

Die hier leitende Fragestellung ist primär eine *religionswissenschaftliche*, wobei sich allerdings zeigen wird, dass in diesem Themenbereich viele Überschneidungen und Überlappungen mit philosophischen und theologischen Fragestellungen gegeben sind. Zugleich geht es, wie der Titel besagt, um jene Kritik, die von einer *Religion* ausgeht, und sich entweder gegen Fehlformen der eigenen Religion oder gegen eine andere Religion richtet – es ist somit eine religiös begründete Kritik *an* Religionen bzw. Formen des Religiösen. Um das Spezifische solcher *religiösen* Religionskritik gegenüber einer *nicht-religiösen* Religionskritik (die primär unter diesem Terminus verstanden wird) aufzuzeigen, ist es in einem *ersten Abschnitt* angezeigt, zunächst den allgemeinen *Begriff* von Religionskritik generell (anhand von lexikalischen Beschreibungen) zu erfassen – wobei auch die Beziehung und Differenz zum Begriff *Atheismus* zur Sprache kommen wird –, und danach die Formen *religiöser* Religionskritik herauszustellen.

Im *zweiten Abschnitt* des Beitrags wird zunächst *religiös* begründete Kritik an einer *anderen* Religion *exemplarisch an der Kritik des Buddhismus an brahmanischen* Grundvorstellungen (besonders des »höchsten Gottes«) anhand einiger Texte (besonders des Pāli-Kanons) aufgezeigt, und anschließend herausgestellt, wie diese Texte in einer früheren Phase der Begegnung von Buddhismus und Christentum zur direkten Kritik der *christlichen* Vorstellung des *Schöpfergottes* herangezogen wurden, und zwar unter Bezugnahme auf den säkularen Atheismus.

Angesichts dieser überwiegend antithetischen Problemkonstellation, ist dann im *dritten Abschnitt* das *Verhältnis von religiöser und säkularer Religionskritik* innerhalb des interreligiösen Begegnung *neu* zu bestimmen, wodurch der christlich-buddhistische Dialog gewissermaßen zu einem *Trialog* mit dem *Atheismus* ausgeweitet werden könnte.

1 Der Begriff der Religionskritik

1.1 Lexikalische Erfassungen des Terminus

In *religionswissenschaftlichen Lexika* bzw. *entsprechenden* Einträgen in theologischen Nachschlagewerken wird die Religionskritik meist in einem eigenen Eintrag behandelt, und wenn dies nicht der Fall ist, in verwandten thematischen Kontexten, wobei der Bezug zum *Atheismus*-Begriff wichtig ist. So findet sich im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* zwar kein eigener Eintrag zu »*Religionskritik*«, doch wird sie unter anderen Begriffen subsumiert, wie insbesondere jenem des »*Atheismus*«. Darin werden die entscheidenden Positionen des Atheismus in der Religionsgeschichte – von der griechischen Antike an – darstellt, wobei auch die wichtige Frage sogenannter »*atheistischer Religionen*« und die damit gegebene Religionskritik thematisiert werden¹. Die Frage der *Religionskritik* wird in diesem Handbuch ferner z. T. im Artikel »*Agnostizismus*« angeschnitten, jedoch vor allem im europäischen Kontext zu Ende des 19. Jahrhunderts², sowie explizit im Beitrag »*Apologetik/Polemik*« behandelt, und zwar anhand von »*Materialien aus der antiken Religionsgeschichte*«, mit Schwerpunkt auf dem Judentum³.

¹ Vgl. Hartmut ZINSER, Art. Atheismus, in: *HrwG*, Bd. 2, 97–103, bes. 98f.: *Atheismus in der Religionsgeschichte*.

² Vgl. Karl-Dieter ULKE, Art. Agnostizismus, in: *HrwG*, Bd. 1, 407–414.

³ H. CANGIK, Art. Apologetik, in: *HrwG*, Bd. 2, 29–37.

Im *Lexikon der Religionen*⁴ wird in einem eigenen Beitrag »Religionskritik« behandelt, wobei *religionsimmanente und -externe* Formen unterschieden werden, und deren bekannteste Formen zur Sprache kommen; der *Atheismus* wird aber zudem eigens behandelt.⁵

Das 4-bändige *Metzler-Lexikon der Religionen* führt den Artikel »Religionskritik« an, beginnend mit der Kritik der frühen griechischen Philosophie von religiösen Vorstellungen und Praxis bis hin zu Levinas und dem »klassischen« Atheismus der Neuzeit, wie insbesondere Nietzsche, zu dem aber interessanterweise festgestellt wird, dass »Nietzsche einer der größten Anreger neuer Mythologie, aber auch der Mythologie-Forschung und der Religionswissenschaft gewesen (ist)«⁶. Hier wird *externe* Religionskritik zum Anreger *neuer religiöser* Formen (was in gewisser Hinsicht z. T. Nietzsches Selbstverständnis entsprechen würde)⁷. In weiteren Lexika, sowohl mit religionswissenschaftlicher⁸ als auch primär theologischer Ausrichtung⁹, wird sehr stark die *religionsinterne* Kritik thematisiert.

In den genannten Lexika werden somit die wohl wichtigsten Typen einer *externen* (von außerhalb der Religion kommenden, einschließlich der atheistischen) und einer *internen* Religionskritik vorausgesetzt. Dies ist eine grundlegende und wichtige Unterscheidung. Doch bedarf es innerhalb der beiden Grundtypen noch weiterer Differenzierungen, deren wichtigste Formen nun hinsichtlich der »Kritik der Religionen« kurz skizziert werden sollen.

1.2 Formen der »Religionskritik der Religionen«

1.2.1 Innerreligiöse Kritik – Kritik an der eigenen Religion

Damit ist jene Art *religionsintern* bzw. *-immanent* motivierter Kritik gemeint, die sich gegen Fehlformen und -entwicklungen der »eigenen« Religion wendet. Sie kann sich in verschiedenen Formen – in Abhängigkeit von der Struktur und dem geschichtlichen Kontext der betreffenden Religion(en) – ausgestalten. Die ältesten Formen solcher Infragestellung meinen aber *nicht* die Auseinandersetzung mit gewissen religiösen oder theologischen *Vorstellungen*, sondern sind elementarer: sie richten sich direkt gegen die *Wirkmächtigkeit bzw. Unwirksamkeit der Götter* oder *eines Gottes*, und zwar aufgrund belastender existenzieller Erfahrungen oder wegen ihrer Unerkennbarkeit. Die Geschichte der Religionen ist von Beginn der schriftlich fixierten Überlieferung an auch von einer nicht unbedeutenden Tendenz des Pessimismus, der Skepsis und des Zweifels begleitet, angefangen bei frühesten Texten der alten Stromkulturen, worauf hier nur hingewiesen werden kann.¹⁰ Solche Formen des Zweifels begleiten die Religionsgeschichte in den verschiedenen Kulturen.¹¹

4 Vgl. *Lexikon der Religionen*. begr. von Franz König. Unter Mitw. zahlr. Fachgelehrter, hg. von Hans WALDENFELS, Freiburg i. Br./Wien 1987.

5 Vgl. Johann FIGL, Art. Religionskritik, a. a. O., 545–546; DERS., Art. Atheismus, a. a. O., 35–37.

6 Stephan GRÄTZEL, Art. Religionskritik, in: Christoph AUFFARTH (Hg.), *Metzler-Lexikon*, Bd. 3, Stuttgart 2000, 176–179., (Zitat ebd., 178).

7 Vgl. Johann FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, Berlin/New York 2007, bes. 318ff.: Wiederkehrlehre als »Religion der Religionen«.

8 Z. B. in C. AUFFARTH/H. G. KIPPENBERG/A. MICHAELS (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Darmstadt 2006.

9 Wie insbes. RGG⁴, LThK³ und in: Peter EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München³ 2005, siehe dazu näher im Folgenden unter 1.2.1.

10 Vgl. die Texte bei Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 3, Freiburg i. Br./Wien 1983, 418ff., und Hermann LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 1/1, Berlin 1966. Die Texte aus der ägyptischen Pharaonenzeit (»Rede Ipus des Edlen«, ca. 2200 v. Chr., bes. »Gespräch des Lebensmüden mit

seiner Seele«) und Babyloniens (u. a. »Gedicht vom leidenden Gerechten«, ca. 1700 v. Chr.) drücken Zweifel an der Gerechtigkeit der Götter und ihren Wirkmöglichkeiten aus und verweisen z. T. auf innerweltlichen Genuss angesichts des düsteren Schicksals nach dem Tode; vgl. Johann FIGL, *Körperlichkeit und Vergänglichkeit – eine interdisziplinäre Perspektive*, in: Theresia HEIMERL/Karl PRENNER (Hg.), *Vergänglichkeit*. Religionswissenschaftliche Perspektiven und Thesen zu einer anthropologischen Konstante, Graz 2011, 9–18 (bes. 17f.: zum Gilgamesch-Epos).

Ein weiterer Typ von interner Kritik ist jene an *Fehlentwicklungen* und *Misständen*; sie zeigt sich besonders deutlich im Protest der atl. Propheten (insbesondere am Abfall vom Jahwe-Glauben, etc.). Es sind hier vielfach moralische, soziale und politische Bereiche der *Praxis* gemeint, die den religiösen Geboten oder Gesetzen nicht entsprechen.

Eine andere Art der innerreligiösen Auseinandersetzung hängt mit den *pluralistischen Tendenzen* zusammen, die die Geschichte der institutionalisierten Religionen von Beginn an kennzeichnen. Wenn sich nun eine Gruppierung gegen andere Verständnisweisen derselben gemeinsamen Religion wendet, dann kann es sich ebenfalls um interne Kritik handeln. Es ist somit oft eine innerreligiöse Kritik, die der Pluralität religiöser Verzweigungen entstammt, und diese nicht selten vertieft. Die Entstehung von Konfessionen, Richtungen, der Vorwurf der »Sekte«, die Ausklammerung von »Häretikern« waren vielfach begleitet von einer massiven wechselseitigen Kritik, die gelegentlich polemisch so zugespitzt war, dass dem »Gegner« die Zugehörigkeit zur eigenen Religion abgesprochen wurde.

Eine *generelle religionskritische Ausrichtung* in dem Sinn, dass christlicher Glaube im Ansatz in seiner Differenz zu »Religion« gesehen wird, prägt wichtige Entwicklungen der Theologie im 20. Jahrhundert. Es wird sogar gesagt, dass sich Theologie »als eine Institution der R[eligion] verstehen läßt, insofern sie die Rel[igion] säubern und nach einer plausiblen Norm bewahren will«¹². Dieser purifikatorische Aspekt wird auch in dem einschlägigen *Lexikon für Theologie und Kirche* im Eintrag »Religionskritik« erwähnt, und zwar schon mit religionskritischen Formulierungen: es geht darum, »den biblischen Charakter von der Überformung durch religiöse Bedürfnisse zu befreien«¹³ (!). Pointiert kommt dieses Anliegen in der Position Karl Barths zum Ausdruck, dessen »Auseinandersetzung mit Religion« »offenbarungstheologisch begründet (ist)«: Christus ist die »Kritik aller R[eligion]«, wodurch partiell die Rezeption atheistischer Religionskritik möglich ist, ohne dass der christliche Glaube im Sinne Bonhoeffers »religionslos«¹⁴ würde. Die genannten Intentionen zusammenfassend kann die Aussage von Gregor Maria Hoff angeführt werden, »dass Kritik bereits konstitutives Moment des Religiösen selbst ist«.¹⁵ – Von daher ist es verstehbar, dass gesagt wird: »Kritik an Erscheinungen der Rel[igion], die den einen oder den anderen Grundsatz verletzen, gehört zum Profil der Theol[ogie] der Gegenwart.«¹⁶ Mehrere aktuelle Publikationen versuchen diesem Selbstverständnis gerecht zu werden.¹⁷ Aus religionswissenschaftlicher Sicht wäre es von besonderem Interesse, würden die der innerchristlichen (theologischen) Selbstkritik vergleichbaren Formen komparativ auch in anderen Religionen sowie in deren wechselseitigem Verhältnis zum Gegenstand der Forschung werden.

11 Vgl. dazu näher Johann FIGL, Art. Atheismus, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg i. Br. 2005, 93-99, bes. 94 (Atheismus in außereuropäischen Kulturen); DERS., Art. Atheismus. Religionswissenschaftlich, in: *RGG*⁴, Bd. 1, 873-875.

12 H. KREUZMANN, Art. Religionskritik, in: *WdR* (wie Anm. 8), 437-438, (Zitat ebd., 437).

13 J. WERBICK, *LThK*³, Bd. 8 (1999), 1059-1061, (Zitat ebd., 1060).

14 W. KRÖTKE, Art. Religionskritik, in: *RGG*⁴, Bd. 7 (2004), 337-341, (II. Fundamentaltheologisch, 339f.).

15 Gregor Maria HOFF, Art. Religionskritik, in: Peter EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München Neuausgabe 2005, 40-51, (Zitat ebd., 40); vgl. hier auch Helmuth ROLFES, Art. Atheismus/Theismus, in: *NHTG*, Bd. 1, 100-116, und schon J. FIGL, *Atheismus als theologisches Problem*. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Mainz 1977, bes. Teil 4: A-theismus als Voraussetzung der Theologie, 208-265 (zu H. Braun, D. Sölle, J. Moltmann).

16 W. KRÖTKE, Religionskritik (wie Anm. 14), 340.

17 Vgl. Ulrich H. J. KÖRTNER, *Gottesglaube und Religionskritik*, Leipzig 2014; Wolf KRÖTKE, *Provozierende Begleiterin*. Theologische Ansätze der Religionskritik (siehe Beitrag in Herder Korrespondenz Spezial, 2014, auch im Internet: URL: <http://wolfkroetke.de/ansicht/eintrag/122.html> [Stand: 3.8.14]); Marco HOFHEINZ/Raphaella J. MEYER zu HÖRSTEBÜHRER (Hg.), *Theologische Religionskritik*. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014; Ulrike BECHMANN/Joachim KÜGLER (Hg.), *Biblische Religionskritik*, Münster 2009.

1.2.2 Interreligiöse Kritik – Kritik an anderen Religionen

Die Bezeichnung »interreligiöse Kritik« ist von sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Standpunkten aus, wie z. B. von freidenkerischen¹⁸ oder von theologischen¹⁹ Autoren, verwendet worden. Darunter ist wohl am ehesten eine Religionskritik in *interreligiöser Perspektive* zu verstehen, wie es treffend im Buchtitel eines von Heinz Robert Schlette herausgegebenen Sammelbandes heißt²⁰; eine solche Darstellung bezieht sich ausdrücklich auf den Kontext des Pluralismus²¹. Sie richtet sich gegen andere Religionen, im Regelfall gegen gleichzeitig bestehende, aber auch gegen »vergangene«, die als überwunden oder »überholt« betrachtet werden²², ebenso gegen neu entstehende. Als historische Beispiele können die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Polytheismus der Griechen und Römer²³ genannt werden, ebenso jene des Judentums, denn der Jahwe-Glaube Israels »(war) inmitten polytheistischer Religionen von heftiger inner- und interreligiöser Polemik begleitet«; exemplarisch lässt sich diese Polemik am Traktat des Talmud »Abodáh zorah« – »Fremder Kult« aufzeigen.²⁴ Hier ist ausdrücklich eine *religiös* motivierte Kritik und zwar an *anderen* Kulturen und Religionen gegeben, in deren Umwelt man in der Diaspora lebte – in diesem Fall an der hellenistischen und römischen Kultur.

Doch wäre es verfehlt, nur den in der Geschichte vielfach (jedoch nicht immer²⁵) anzutreffenden Aspekt der Polemik gegen andere Religionen zu sehen; vielmehr kann es sich einfach um Antworten auf die faktisch gegebenen Differenzen zwischen den Religionen handeln und um den Versuch, diese aus der Perspektive der jeweiligen »eigenen« Religion zu interpretieren. Diesem Anliegen will auch der vorliegende Beitrag entsprechen, wobei der *Schwerpunkt auf der Kritik des Buddhismus an anderen Religionen* liegt, und zwar in seiner Entstehungssituation (*brahmanisch-vedische Religion*) und in der Moderne – hier als Kritik am *christlichen Gottesglauben* aus der Perspektive buddhistischer Konvertiten der westlichen Kultur.

2 Spezifischer Schwerpunkt: Aspekte der Religionskritik des Buddhismus

2.1 Buddhismus im Kontext a-theistischer Tendenzen seiner Entstehungszeit

Die Infragestellung der Gottheiten war eine Möglichkeit, die zur Minderung der Bedeutung des (Poly-)Theismus führen konnte, hin zu *nicht-theistischen Religionen und Philosophien*. Solche Tendenzen traten in verschiedenen Kulturräumen etwa vom 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert an in Erscheinung²⁶; der erste Beleg für das Wort »átheos« im Sinne der Leugnung Gottes, das auch als Vorwurf gegen Sokrates verwendet wurde, entstammt solchen Kontroversen in Griechenland.²⁷ Innerhalb der Religionen und Philosophien *Indiens* gab

18 Vgl. Michael SCHMIDT-SALOMON, Was ist Religionskritik?, in: *MIZ* (Materialien und Informationen zur Zeit), Heft 2 (2004), URL: <http://www.schmidt-salomon.de/relkritik.htm> [Stand: 3. 8. 14].

19 Vgl. Klaus VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, 28.

20 Vgl. Heinz-Robert SCHLETTE (Hg.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht*. Dokumentation des Symposiums des Graduierten-

kollegs »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« vom 20.-23. 11. 1996 an der Universität Bonn, Bonn 1998.

21 Vgl. mein 2012 erschienenes Buch *Philosophie der Religionen*, in dem es um *Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens* (Untertitel) geht und in dem auch religionstheologische Positionen behandelt werden: J. FIGL, *Philosophie der Religionen*, Paderborn/Wien [u. a.] 2012.

22 Vgl. Mohammeds Auseinandersetzung mit der vorislamischen altarabischen Religion sowie mit Judentum und Christentum: Hinweis darauf bei J. FIGL, Art. Religionskritik (wie Anm. 5), 545.

23 FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), 87–103.

24 Hubert CANKIC, Art. Apologetik/Polemik, in: *HrwGB*, Bd. 2, 39–37, (Zitate ebd., 34 und 35).

25 Vgl. z. B. die Deutung der Vielfalt der Religionen von der Logos-Theologie her bei Clemens von Alexandrien,

es ebenfalls »atheistische« Tendenzen in dem Sinn, dass sie die Existenz eines höchsten göttlichen Schöpfers und Weltenlenkers verneinten bzw. die Gottheiten selbst als einem übergeordneten Gesetz unterworfen betrachteten, wie in einigen klassischen orthodoxen hinduistischen Richtungen (z. B. Mīmāṃsā und Sāṃkhya, die beide als atheistisch gelten), als auch in heterodoxen (d. h. die Autorität des Veda leugnenden) Religionen.

In diesem Kontext werden mehrfach Buddhismus (und Jainismus) als solche Religionen genannt, die einen *nicht-theistischen* Charakter haben, und gelegentlich wurde und wird der Buddhismus im Fremd- und teils auch im Selbstverständnis als »atheistische« Religion bezeichnet²⁸. Diese Charakterisierung resultiert aus seiner *Kritik*, die sich vorwiegend gegen Göttervorstellungen der vedisch-brahmanischen Religion in der religiösen Umwelt richtete. Einige Aspekte dieser Auseinandersetzung sollen im folgenden Schwerpunkt des Beitrags exemplarisch hervorgehoben werden, wobei insbesondere solche Argumentationen herangezogen werden, auf die in der Neuzeit (bis in die Gegenwart) im Kontext europäischer Begegnung mit dem Buddhismus von Wissenschaftlern und auch von Konvertiten ausdrücklich zurückgegriffen wurde und wird.

2.2 Exemplarische Texte der religiösen Kritik an der Gottesvorstellung

Aus dem kaum überschaubaren Gebiet der buddhistischen Kritik an alternativen religiösen Anschauungen sollen hier exemplarisch einige wenige Texte – und zwar primär aus dem *Pāli-Kanon* – herangezogen werden, um den Charakter solcher Religionskritik in einigen spezifischen Aspekten zu erfassen. An verschiedenen thematischen Punkten möchte ich dies darstellen und dafür großteils Texte aus dem Pāli-Kanon, besonders aus der Sammlung der *Lehrreden*, heranziehen. In den verschiedenen Aspekten zeigt sich jedoch darin eine innere Verbindung, dass sie aus der Auseinandersetzung mit zentralen Auffassungen der vedisch-brahmanischen Religion stammen, wie insbesondere der Frage nach dem höchsten Gott (Brahmā), die aber vor dem Hintergrund der – aus buddhistischer Sicht – grundlegenden Frage nach dem Weg zur Befreiung gestellt wird.

Eine relativ begrenzte Zusammenstellung einschlägiger ausgewählter Texte stammt von Nyānaponika Mahāthera mit dem Titel *Buddhism and the God-Idea*.²⁹ Die Texte sind größtenteils dem Pāli-Kanon entnommen; es werden auch einige Passagen aus späteren Kommentar-Werken abgedruckt (z.B. von Vasubandhu, *Abhidharmakośa*; die Zurückweisung eines absoluten Schöpfers durch logische Gründe aus *Vijñaptimatratā-siddhi śāstra*; etwas zahlreicher sind kurze Extrakte aus dem Werk *Tattvasaṃgraha tantra* [mit dem Kommentar von Kamalaśīla] von Śāntarakṣita, und einige Stellen aus dem *Bodhicaryāvatāra* von Śāntideva). Eine etwas umfangreichere Auswahl von einschlägigen Texten, die Heinz Bechert zusammengestellt hat, findet sich im Anhang des Werkes *Der Buddhismus – eine*

dazu FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), 93ff.

²⁶ Vgl. FIGL, Art. Atheismus (wie Anm. 11), 873–875.

²⁷ Vgl. FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), bes. 47ff.

²⁸ Am bekanntesten ist wohl Helmuth VON GLASENAPPS Buch *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*. Mit einer Auswahl buddhistischer Texte, zusammengestellt von Heinz Bechert, München 1966. In der ersten Veröffentlichung dieser Schrift (in den Abhandlungen der

geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Heft 8, 1954) hat er den allgemeinen Begriff »Gottesidee«, und nicht »Atheismus«, verwendet: *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen* (im Folgenden zitiert als »B«).

²⁹ Nyānaponika Thera (Hg.), *Buddhism and the God-Idea*. Selected Texts. Edited and introduced by Nyānaponika Thera, Kandy/Sri Lanka 1962 (BPS Online Edition 2008, URL: <http://www.bps.lk/olih/wh/who47.pdf> [Stand: 3. 8. 14]). Eine deutsche Übersetzung der Einleitung ist u. d. T. *Buddhismus und Gottesidee* erschienen, in: *Buddhistische Monatsblätter* 31, Heft 7/8 (1985) 156–162 (im Folgenden zitiert als »BG«).

atheistische Religion von H. von Glasenapp. In beiden Werken ist der Bezug auf die zur Zeit des Erscheinens gebräuchliche Terminologie der »Gottesidee« gegeben. Die Interpretationen dieser Texte, von denen hier drei ausgewählt werden, waren (und sind z.T. noch) auch aus der Sicht des Buddhismus in der Moderne sowie hinsichtlich des neuzeitlichen Atheismus und der damit verbundenen Kritik am Christentum von Relevanz, wie im Anschluss an die kurze Wiedergabe der Texte aufgezeigt werden soll (2.3.).

2.2.1 Die Entstehung des Glaubens an Gott (Brahmā) – eine genealogische Kritik

Die *erste Rede* im ersten Teil der *Längeren Sammlung* (*dīgha-nikāya*) beinhaltet die Aufzählung von 62 Auffassungen (»Ansichten«), mit denen sich Buddha auseinandersetzt (*Brahmajāla Sutta*)³⁰. Einen einschlägigen Ausschnitt daraus hat Nyānaponika in seiner Auswahl mit der Überschrift versehen: *Die Entstehung des Glaubens an einen Schöpfergott*. Dieser Textabschnitt ist den Darlegungen entnommen, in denen sich Buddha auf verschiedene Ansichten der Priester und Asketen über Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt und der Seele bezieht. Bei der Darstellung einer der Positionen wird die Entstehung des Glaubens an Brahmā als höchsten Gott geschildert, und zwar im Kontext von Weltuntergang und Weltentstehung, also einer »Weltperiode«, die ein »unendlich großer Zeitabschnitt, ein Äon, eine sogenannte Ewigkeit« ist³¹.

In der Phase der »abnehmenden« Welt, der »Entropie«³², also wenn die Welt vergeht, verflüchtigen sich auch die Wesen, sie gehen gemeinhin über zu »strahlenden« Geistwesen, die »selbstleuchtend« sind und »lange, lange Zeit bestehen«. Wenn »nach Ablauf langer Zeiträume diese Welt erblüht [...], dann tut ein leerer Brahmahimmel sich auf.« Eines dieser strahlenden Wesen, sinkt dann – z.B. sobald das gute Karma aufgebraucht ist – in den leeren Brahmähimmel hinab. Es hat in seiner Unruhe und im Unbehagen den Wunsch, dass auch andere Wesen dort erscheinen mögen, was nach und nach geschieht: sie fallen aus dem Kreis der Strahlenden und tauchen in der Gemeinschaft des ersten Wesens auf, wo sie sehr lange Zeit existieren. Da kommt dem Wesen, das zuerst herabgesunken ist, der Gedanke: »Ich bin Brahmā, der große Brahmā, der Allüberwinder, [...] der Schaffer, der Höchste, [...] der Vater des Gewordenen und des Werdenden. Von mir sind diese Wesen erschaffen.« Und dann kommt den später hinzugekommenen Wesen der korrespondierende Gedanke, dass der »große Brahmā« der Schöpfer, der Allsehende, der Höchste, der Regierer, usw. ist. Als Grund nennen sie für sich, dass dieser dort früher aufgetaucht ist und als solcher »langlebiger, mächtiger und schöner sei.« Es sei nun möglich – so fährt Buddha fort – dass eines dieser Wesen in die irdische Welt gelangt, und sich seiner (unmittelbar

30 Früher übersetzt als *Das Priester-netz* (Neumann) oder *Das Prachtnetz* (Dahlke); heute wird der Titel sachgemäß wiedergegeben als *Netz*, das alle Ansichten umfasst; englische Bezeichnung z. B. »All-Embracing Net of Views« (zit. n. NYĀNATILOKA, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines. Fourth Revised Edition* edited by Nyānaponika, Kandy/Sri Lanka 4¹⁹⁸⁰, 238).

31 Siehe Art. Kappa, in: NYĀNATILOKA, *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz 3¹⁹⁸³, 97.

32 Vgl. auch Erläuterungen zu diesem Text in: BUDDHA/Paul DAHLKE (Hg.), *Buddha*. Die Lehre des Erhabenen, aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke, eingeleitet von Martin Steinke-Tao Chan, Augsburg 2¹⁹⁸⁹, 456; diese Übersetzung (ebd., 140–173) bildet die Grundlage der Wiedergabe des Inhalts dieses Sutta.

33 Helmuth VON GLASENAPP, *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden 1946, 24.

34 Vgl. FIGL, *Philosophie der Religionen* (wie Anm. 21), 165ff. (zu Feuerbach); vgl. ebd., 44ff. (zu Xenophanes).

35 Vgl. auch schon im Vorwort die kritische Auseinandersetzung mit W. Schmidt: VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 13f.

36 Walter KARWATH, *Buddhismus für das Abendland*. Bd. 3. *Buddhismus und Christentum*. 2. verbesserte Auflage, Wien 1983, 512 und 513.

37 Ebd., 513, vgl. 519.

früheren Existenz erinnert, jedoch nicht der anderen, vorausgehenden himmlischen Daseinsformen, so dass es auch auf Erden glaubt, dass Brahmā ewig gleich bleibe, während die Menschen, die von diesem Brahmā geschaffen wurden, als »vergängliche, dauerlose, kurzlebige« in diese Welt hier gelangt seien.

Helmuth von Glasenapp interpretiert die Schlusspassage dieses mythischen Textes dahingehend, dass der Glaube an einen Weltenschöpfer »letzten Endes darauf (beruht), daß weder Brahmā noch die anderen Lebewesen sich ihrer früheren Existenzen [...] erinnern, und deshalb einen absoluten Uranfang ihrer selbst und des ganzen Kosmos für möglich halten.«³³

Für von Glasenapp hat dieser Text aber vor allem deshalb eine besondere Bedeutung, weil er zeige, dass der Buddhismus sich »nicht damit begnügt, die Lehren der Theisten zu widerlegen, er hat auch eine Theorie darüber entwickelt, wie der irrige Glaube an einen Gott (Brahmā), der die Welt geschaffen hat, entstanden ist.« (B 51)

In dieser Beurteilung der Funktion klassischer buddhistischer Texte kann erkannt werden, dass das wichtige Motiv genealogischer Religionskritik, das charakteristisch für die europäische Moderne ist (und auch schon in der Antike in anderer Form anzutreffen war)³⁴, eine leitende Perspektive dieser Wertung war.

Zugleich ist mit einer solchen Rezeption klassischer buddhistischer Texte wiederholt eine Christentums-kritische Komponente verbunden, sowohl in der religionswissenschaftlichen (und -philosophischen) Sicht von Glasenapps als auch in der religiösen Sicht westlicher Konvertiten.

So interpretiert auch von Glasenapp die Erklärung der Entstehung des Brahmāglaubens in *Dīgha-Nikāya 1* als eine Art des »Urmonotheismus«, freilich in kritischer Entgegensetzung zu dem Verständnis von Wilhelm Schmidt.³⁵ Denn im Gegensatz zur Auffassung des Steyler Missionars führe die zitierte Stelle »den Eingottglauben nicht auf eine Uroffenbarung zurück, sondern auf einen Irrtum, dem gleicherweise Gott wie auch die Menschen unterlagen.« (B 53)

Diese Orientierung an europäischer Religionskritik und seiner genealogischen Interpretation des Gottesglaubens mag auch mitgewirkt haben (abgesehen von der Tatsache, dass dieses Sutta überhaupt das erste der Lehrreden ist), dass Nyānaponika in seiner Auswahl jenen Text gleich zu Beginn eingeordnet hat. In Anspielung auf diesen Text sagt er in seiner Einleitung, dass in solchen höheren Existenzbereichen auch solche langlebigere und mächtigere Wesen, als es der Mensch ist, ihre Herrscher haben mögen, »bis ein Grösserer kommt und ihn auf seinen Irrtum hinweist, wie es in den Texten des Buddha berichtet wird.« (B 161)

Die Überlagerung des Verständnisses des zitierten Textes dieses Sutta *Brahmajāla* durch westlich inspirierte Christentums-Kritik zeigt sich in dem umfassenden Werk *Buddhismus für das Abendland* des österreichischen Buddhisten Walter Karwath; in dessen drittem Teil mit dem Titel *Buddhismus und Christentum* geht er ebenfalls von dieser ersten Rede des *Dīgha-Nikāya* aus. Darin würde Buddha jene »Art der Entstehung der Gottesvorstellung« veranschaulichen, in der der Daseinsdurst des wollenden Ich immer wieder ein Ich erschafft, und infolge davon »der dementsprechende Gott als Schöpfer und Vater vorgestellt (wird)«, wie es dieses Sūtra beschreibe: »So könnte man z. B. Jesu Vorstellung vom ›Vater im Himmel‹ erklären«. Das Christentum hafte »vor allem an der Vorstellung eines persönlichen Gottes, eines sozusagen ins Gigantische vergrößerten ›Ich‹ schlechthin«; und die jeweilige Gottesvorstellung entspreche immer dem jeweiligen Ich-Bild; und da das Christentum (im Unterschied zum buddhistischen Erlösungsweg) nicht vermag, »die Ich-Illusion aufzulösen«, so »personifiziert es instinktiv seinen Drang nach Dasein als ›Gott‹«, wie er in einer schopenhauerianisch klingenden Formulierung meint.³⁶ Für die Richtigkeit der christlichen Gottesvorstellung gebe es »daher keinen Beweis«.³⁷

2.2.2 Die vedischen Priester als eine »Reihe Blinder« – Traditionskritik am Brahmā-Glauben

Ebenfalls in einer Rede der *Längeren Sammlung* wird in einem weiteren Sutta (*Tevijja Sutta – Die dreifache Weisheit*) in einer eher *indirekten* Weise der Glaube an *Brahmā* in Frage gestellt. Dabei wird die Kritik von Buddha in Form von *Gleichnissen* vorgetragen. In einer neueren Interpretation dieses Sutta meint der Verfasser, dass Buddha nirgendwo eine systematische Widerlegung des Theismus gegeben habe, doch eine Reihe von Gleichnissen und Analogien, die er in diesem Sutta vorbringt, erhelle uns Buddhas Ansichten über diesen Gegenstand.³⁸

In diesem Sutta³⁹ wird erzählt, wie zwei junge vedische Priester über zwei verschiedene Wege diskutieren, die von bedeutenden Brahmanen gelehrt werden, um in die *brahmanische Gemeinschaft* einzugehen, das heißt, die Vereinigung mit *Brahmā*, also die Erlösung, zu erreichen; da jedoch keiner den anderen überzeugen kann, wendet man sich an Buddha, der damals in dieser Gegend war.

Buddhas erste Gegenfrage an Vāsettho, einen der Kontrahenten, lautet, ob es unter den Dreivedenpriestern »[...] auch nur einen einzigen Meister [...] (gibt), der Brahmā selber gesehen hätte?«, dann fragt er, ob die Verfasser der uralten Spruchlieder und jene, die diese überliefert haben, sagten, dass sie Brahmā gesehen hätten, was jeweils von Vāsettho verneint wird, denn diese selbst »[...] haben nicht gesagt: ›Wir wissen es, wir sehn es, wo Brahmā ist, wie Brahmā ist, wann Brahmā ist‹; jene vedischen Priester haben nur gesagt: ›Den wir nicht kennen, den wir nicht sehn, zur Einkehr bei ihm weisen wir den Weg [...], der ausreichend ist, [...] um in brahmanische Gemeinschaft einzugehen.« Angesichts dieses Sachverhalts meint Buddha, ob diese damit nicht etwas Unbegreifliches ausgesagt hätten, und er vergleicht sie mit einer Reihe von Blinden:

»Gleichwie etwa, Vāsettho, eine Reihe Blinder, einer dem anderen angeschlossen, und kein vorderer sieht, und kein mittlerer sieht, und kein letzterer sieht: ebenso nun auch, Vāsettho, als eine Reihe Blinder will mir das Reden der Dreivedenpriester erscheinen, wo kein vorderer sieht, und kein mittlerer sieht, und kein letzterer sieht; denen gereicht, den Dreivedenpriestern, jene Rede nur zum Spotte, zum bloßen Namen, erweist sich ganz eitel und nichtig.«

Die Unmöglichkeit und Grundlosigkeit solchen Glaubens illustriert Buddha an weiteren anschaulichen Vergleichen, die allesamt zum Ausdruck bringen, dass auf die darin beschriebene Weise nicht das Ziel erreicht werden kann: in einem ersten Vergleich stellt er einen Mann vor Augen, der die schönste Frau im Lande sucht und Sehnsucht nach ihr hat, aber nicht weiß, wie sie heiße und aussehe, wo sie wohne, etc. Ähnlich ist es mit einem Mann, der auf dem Marktplatz eine Leiter errichtet, um einen Turm zu ersteigen, aber nicht

38 Vgl. Glenn WALLIS, *The Buddha counsels a theist: A reading of the Tevijjasutta (Dighanikaya 13)*, in: *Religion* 38 (2008) 54–67, bes. 54.

39 Die Inhaltswiedergabe folgt der Übersetzung von Karl Eugen NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*. Bd. II. aus der *Längeren Sammlung Dighanikāyo des Pāli-Kanons*, Zürich/Wien 1957, 167–180 (wo der Titel des Sutta als *Dreiveden* übersetzt ist), und zwar in der redigierten Form, in der einige Worte nach Nyānaponikas

Vorschlägen neu übersetzt worden sind: BUDDHA, *Digha Nikāya*, Dreizehnte Rede. *Tevijja Sutta/Die dreifache Weisheit*, in: *Tripitaka – Der Pālikanon des Theravāda Buddhismus*, URL: <http://www.palikanon.com/digha/d13.htm> [Stand: 4.8.14].

40 SANGHARAKSHITA, *The Eternal Legacy*. An introduction to the Canonical Literature of Buddhism, London 1985, 30.

41 WALLIS, *The Buddha counsels a theist* (wie Anm. 38), 56f.; vgl. ebd., 66.

42 Ebd., 54; vgl. ebd., 57.

43 Zit. n. ebd., 55; F. NIETZSCHE, *Der Antichrist* (Nr. 52), in: Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI (Hg.), *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI 3, Berlin 1969, 231.

weiß, in welcher Himmelsrichtung er ist, wie hoch er ist, etc. Dieser Mann werde ebenso wenig das Ziel erreichen, wie einer, der am Ufer eines Flusses steht und ans andere Ufer möchte, und diesem zuruft, es möge herüber kommen, was unmöglich ist.

Ebenso ist es unmöglich, wie Buddha schließlich kritisiert, dass die Priester, die von den ihnen eigenen ursprünglichen Aufgaben abgekommen sind, deswegen »weil sie da rufen, weil sie da flehen, weil sie bitten und schmeicheln, bei der Auflösung des Leibes, nach dem Tode, zu Brahmā gemeinsam eingehen könnten«. Denn diese gleichen einem Mann, der an einem Ufer mit einer starken Kette gefesselt ist und hinüber wollte, aber deshalb nicht kann. Denn an die Kette der Fesseln, die den fünf Begehungen und fünf Hemmnissen entspricht, ist man so lange gebunden, als diese nicht erkannt werden – und darum kann man nach dem Tode nicht zu Brahmā eingehen.

Mit dieser Argumentation wird abschließend der buddhistische Weg der Befreiung angesprochen und darauf hingewiesen, wie man das Ziel, die Überwindung der »Fesseln«, erreichen kann, durch die die Brahmanen noch gebunden seien. Buddhas zentrales Anliegen ist es, die Überwindung des Leidens aufzuzeigen, die nicht durch spekulative Fragen erreicht werden könne, zu denen auch die Idee eines Schöpfergottes gehöre.

So ist es daher fraglich, ob man sagen kann, dass dieses Sutta der *Längeren Lehrreden* mit einer »milden, jedoch tödlichen Ironie die sozialen und religiösen Ansprüche der Brahmanen lächerlich machen, und die Absurdität ihres Glaubens und ihrer Praxis entblößen« (nämlich im Vergleich zu den gesünderen und mehr spirituellen Idealen, die Buddha empfohlen hat), wie der britische, in verschiedene buddhistische Traditionen initiierte Autor Sangharakshita meint.⁴⁰ Eher verfolgt Buddha mit diesen – gewiss sehr pointierten Gleichnissen – eine Technik, die dem Fragenden hilft, zu sehen, wie gewisse Annahmen durch einen gewissen Sprachgebrauch unreflektiert aufgrund der Tradition akzeptiert werden, zu denen zuerst die Prämisse gehört, dass es Gott (Brahmā) gibt, wie Glenn Wallis aufzeigt.⁴¹ Es ist jedoch m. E. fraglich, ob die Parameter in diesem Sutta wirklich weit genug angesetzt sind, dass sie für die zeitgenössischen Debatten über den Theismus in dem Sinn von Relevanz sind, dass dieses Sutta also nicht nur hinsichtlich der eingeschränkten lokalen Kennzeichen der Gottheit, sondern als solches über *Gott*, in einem weiten Sinn verstanden und gelesen werden könne, wobei vor allem der christliche Gottesglaube gemeint sei.⁴² Dies zeigt sich indirekt auch daran, dass dem einleitenden Abschnitt, der mit *God?* überschrieben ist, ein Wort aus Nietzsches *Antichrist* als Motto vorangestellt ist, nämlich: »*Glaube*« *heisst Nicht-wissen-wollen, was wahr ist.*«⁴³

2.2.3 Annahme einer Schöpfung Gottes – moralische Kritik (Theodizee-Problematik)

In der kritischen Auseinandersetzung mit drei Auffassungen der Asketen und Priester zeigt Buddha in einem Disput in den *Angereichten Lehrreden* (*Āṅguttara-Nikāya*: Sutta *Die drei Glaubensstandpunkte*) auf, dass sie – wenn sie aus bloßer Tradition befolgt werden – zu Untätigkeit führen. Die erste Auffassung ist, dass alles auf das Karma in früheren Geburten zurückzuführen sei (dies ist die Lehre der *Jainas*), die zweite jene, dass alles durch Gottes Schöpfung bedingt sei, und die dritte, dafür keinen Grund und keine Ursache anzunehmen.

Die Auseinandersetzung mit der zweiten Position, um die es hier geht, richtet sich gegen jene, »die da behaupten und der Ansicht sind, daß, was auch immer der Mensch empfindet, sei es Wohl oder Wehe oder weder Wohl noch Wehe, daß dies alles bedingt sei durch Gottes Schöpfung.« Ihnen macht Buddha – wie auch in ähnlicher Weise den beiden anderen Standpunkten – folgenden Vorwurf:

»Demnach also, Verehrte, würden die Menschen infolge von Gottes Schöpfung zu Mördern, Dieben, Unkeuschen, Lügner, Zuträgern, Schimpfbolden, Schwätzern, Habgierigen, Gehässigen und Irrgläubigen!« Wahrlich, ihr Mönche, denjenigen, die sich auf Gottes Schöpfung als das Entscheidende berufen, fehlt es an Willensantrieb und Tatkraft und [an einem Anlaß], dieses zu tun oder jenes zu lassen. Weil sich nun aber hieraus wirklich und gewiß keine Notwendigkeit ergibt für ein [bestimmtes] Tun oder Lassen, so verdienen solche geistig Unklare und unbeherrscht Lebende nicht die Bezeichnung als Asketen.«⁴⁴

Die Annahme Gottes (*śvara*) als Schöpfer wird hier als Gefahr für das autonome ethische Verhalten des Menschen betrachtet. Von Glasenapp erblickt in diesem Text »Erwägungen der Theodizee«, die ebenfalls »Buddhas Stellungnahme gegen den Theismus« bestimmt hätten, da »die Existenz einer leidvollen Welt, in welcher es so viele schlechte Menschen gibt, unvereinbar mit der Vorstellung von einem allwissenden, allgütigen und allmächtigen Wesen« sei, weil bei dieser Annahme das Böse auf den Schöpferwillen Gottes zurückgeführt werde. Er meint: »Es hat daher mehr für sich, daß die Welt nicht von einem gütigen Gott gemacht wird, sondern daß ein unpersönliches, unerbittliches Gesetz in ihr herrscht.«⁴⁵ Diese weltanschauliche Aussage und Deutung richtet sich im Horizont der europäischen Tradition der Theodizee-Problematik vor allem gegen das Christentum.

Zusammenfassend kann im Hinblick auf die *Funktion der Kritik Buddhas an der Vorgängerreligion* gesagt werden, dass in ihr sowohl eine *explizite* als auch eine *implizite* Kritik an Inhalten der vedisch-brahmanischen Religion gegeben ist. Die zitierten Stellen bringen die deutliche Kritik des frühen Buddhismus an der Vorstellung eines höchsten Gottes, insbesondere an Brahmā als Schöpfer der Welt, zum Ausdruck. Doch nicht nur die Gottesidee wird kritisiert, sondern auch der Weg der brahmanischen Lehrer, der zur Brahmāwelt führen soll, sowie die Auswirkungen dieses Glaubens auf die Frage nach Moral und autonomen Entscheidungen des Menschen. Es kann aber festgehalten werden, dass in allen angeführten Argumenten die *Funktion* der Kritik an der Vorgängerreligion nicht primär in der Ablehnung von deren »theologischen« und spekulativ-metaphysischen Inhalten beruht, sondern in der *Ermöglichung* der Überwindung des Leidens, die durch diese Inhalte nicht nur nicht erreicht werden kann, sondern sogar gefährdet werden kann.

2.3 Religiöser A-Theismus und neuzeitlicher Atheismus – Ähnlichkeiten und Differenzen

Die hier angeführten Stellen finden sich größtenteils in den Texten, die in der erwähnte Auswahl von Nyānaponika bzw. von Bechert/Glasenapp aufgenommen wurden. Diese Zusammenstellung erfolgte in beiden Fällen im Horizont des neuzeitlichen Atheismus, wie aus den Kom-

44 Zit. n. BUDDHA, *Anguttara Nikaya*, 3. Buch. 7. Kapitel. 2. Mahā Vagga, A. III. 62 Die drei Glaubensstandpunkte – Titthāyatanādi Sutta, in: *Tripitaka* – Dreikorb der Befreiungslehre – Der Pālikanon des Theravāda Buddhismus, URL: http://www.palikanon.com/angutt/ao3_062o66.html [Stand: 4.8.14], nach der Übersetzung Nyānatilokas: NYĀNATILOKA (Übs.)/NYĀNAPONIKA (Hg.), *Die Lehreden des Buddha aus der Angereiheten Sammlung Anguttara-Nikaya*, Bd. 1, Einer-bis Dreier-Buch, Köln 1984, 156–159, (Zitate ebd., 156f.).

45 Helmuth VON GLASENAPP, *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden 1946, 24. Der zitierte Text ist im Anhang zu Glasenapps Werk B (wie Anm. 28), 184f., abgedruckt.

46 NYĀNAYPONIKA, *Buddhism and the God-idea* (wie Anm. 29), 58 (Introduction).

47 Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Introduction, in: DERS. (Hg.), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?*, Aldershot 2006, bes. 1f.; vgl. Richard P. HAYES, Principled Atheism in the Buddhist Scholastic Tradition, in: *Journal of Indian Philosophy* 16 (1988) 5–28.

48 Die deutsche Übersetzung ist entnommen: *Visuddhi Magga*. Der Weg zur Reinheit, aus dem Pali übers. von Nyānatiloka MAHĀTHERA, Uttenbühl 1997, 721 (XIX 603).

mentaren und Interpretationen der genannten Autoren deutlich hervorgeht. Zugleich mit den *Ähnlichkeiten* werden die *Differenzen zum Atheismus der Moderne* betont. Dadurch ergibt sich ein partieller Bezug des »religiösen« buddhistischen A-theismus zum säkular(istisch)en Atheismus, der sich auch im Verhältnis zum Christentum auswirkt: einerseits werden a) die angenommenen Ähnlichkeiten im neuzeitlichen Kontext als Kritik am christlichen Theismus verstanden; andererseits wird b) der Unterschied des Buddhismus *als Religion* zur Religionslosigkeit bzw. -feindschaft des klassischen Atheismus betont, wie nun herausgestellt werden soll.

Ad a) In der Einleitung zur Textauswahl stellt Nyānaponika fest, nachdem er darauf hingewiesen hat, dass in der westlichen Literatur höchst widersprüchliche Auffassungen über die Einstellung des Buddhismus zum Begriff Gottes und der Götter vertreten werden, dass »die Idee einer personalen Gottheit, eines Schöpfer-Gottes, der als ewig und allmächtig aufgefaßt wird, mit den Lehren Buddhas unvereinbar ist.«⁴⁶ In diesem Resümee erblickt Perry Schmidt-Leukel den Widerhall einer langen buddhistischen Tradition,⁴⁷ deren zentrale Aussage – in ähnlicher Kürze – schon bei Buddhaghosa (5. Jhdt.), dem großen Systematiker, anzutreffen sei, der in seinem Werk *Visuddhi Magga* sagt:

»Da gibt es weder Gott noch Brahmā,
Der dieses Daseinsrad erschuf:
Nur leere Dinge zieh'n vorüber,
Durch viele Ursachen bedingt.«⁴⁸

In ähnlicher Weise meint auch Nyānaponika, dass die Gottesidee bei den »frühen buddhistischen Denkern als absolut nicht überzeugend bewertet worden (ist).« (BG 157) Des Näheren erläutert er generell (und ohne sich direkt auf einzelne Textstellen zu beziehen) das Verhältnis Buddhas zur Gottesidee. Dabei schließt er an traditionelle innerbuddhistische Interpretationen dieses Bezugs an, aber andererseits geschieht dies vielfach mit Argumenten der »westlichen« (atheistischen) Religionskritik. In beiden Arten der Kritik ist aber offensichtlich, dass der Gottesglaube der jüdisch-christlichen Tradition (mit)gemeint ist, z. B. bei der Darstellung der Ansicht, dass »der Theismus [...] als eine Art ›Karmlehre‹ (*kammavada*) angesehen (wird), insoweit er moralische Auswirkungen der Handlungen vertritt. Deshalb kann ein Theist, wenn er ein moralisches Leben führt [...] eine günstige Wiedergeburt erwarten, und zwar wahrscheinlich in einer himmlischen Welt, die seinen eigenen Vorstellungen darüber entspricht, doch wird sie nicht von ewiger Dauer sein, wie er es erwartet haben mag.« (BG 156) Die Auseinandersetzung mit der Gottesidee ist grundlegend von Argumenten westlicher Religionskritik durchdrungen. So bedürfe z. B. dieser Gottesglaube, wenn er als eine »innere Erfahrung« verstanden wird, die »ein starkes Gefühl der Gewißheit [...] auch im Hinblick auf Gottes tröstende Gegenwart und Nähe« vermittelt, einer »genauen Untersuchung«, die zeige, dass »diese Projektionen zum grossen Teil durch den Einfluß der Kindheitseindrücke, der Erziehung, des sozialen Umfeldes usw. konditioniert (sind)«, und auch bei den überzeugendsten Gläubigen »wird eine gründliche Selbstanalyse zeigen, daß ihre ›Gottese Erfahrung‹ keinen fundierteren Inhalt hat als diesen.« (BG 157) Die Terminologie und Argumentation ist hier offenbar von Motiven der westlichen Religionskritik (z. B. jener Sigmund Freuds) mitgeprägt. Ferner werden Argumente genannt, die vielfach in der Christentums-Kritik der Moderne anzutreffen sind, z. B. »daß die Gottesverehrung nur allzu oft als Deckmantel für menschliches Machtstreben« und dessen Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit gedient habe, damit aber das Elend dieser Welt vergrößert hat, »von der angenommen wird, sie sei eine Schöpfung eines allerbarmenden Gottes.« (BG 160)

Ad b) *Partielle Bejahung a-theistischer Aussagen des Buddhismus bei gleichzeitiger Abgrenzung vom (westlichen) Atheismus.* Mit Bezug auf die genealogische Deutung wie auch auf die anderen in den ausgewählten Texten angeführten inhaltlichen Argumente fasst

von Glasenapp seine Interpretation mit den Worten zusammen, »daß der Buddhismus in seinen maßgebenden indischen Texten der Gottesidee gegenüber eine festumrissene und eingehend begründete negative Haltung einnimmt. Mit seiner klaren Ablehnung der Vorstellung von einem göttlichen Welterschöpfer und Weltenlenker ist er unzweifelhaft atheistisch.« (B 53)⁴⁹ Hier nennt er diese Religion – wie schon im Titel dieses Buches – ausdrücklich (und ohne Anführungszeichen!) *atheistisch*. Doch verwendet von Glasenapp in diesem Buch auch eine modifizierte Terminologie, wenn es z. B. heißt, »daß der Buddhismus von Anfang an eine ›a-theistische‹ Religion gewesen ist (...)« (B 54) – unter Anführungszeichen gesetzt und mit Bindestrich geschrieben, wodurch der theismus-kritische Charakter stärker betont wird.

Eine solche Schreibweise findet sich auch schon in dem 1946 erschienenen Buch *Die Weisheit des Buddha*, in dem er sagt, dass »gegenüber den beiden anderen Weltreligionen (Christentum und Islam), die ausgesprochen ›theistisch‹ sind, der Buddhismus ›a-theistisch‹ (ist)«; und hinzufügt, dass »das Wort ›Atheismus‹ [unter Anführungszeichen! J. F.] hierbei eine besondere Färbung (hat), weil der Buddhismus weder die Existenz einer Vielheit von in ihrer Lebensdauer und ihren Machtbefugnissen begrenzten Gottheiten, noch das Vorhandensein von einem göttlichen Heilszustand (Nirvana) und von heiligen Personen leugnet, welche diesen erfahren haben.«⁵⁰

In einem ähnlichen Sinn grenzt sich Nyānaponika vom »Atheismus« als weltanschaulich, polemisch verwendeten Wort ab, »das häufig eine ganze Reihe herabsetzender Untertöne oder Tendenzen (hat), welche in keiner Weise auf Buddhas Lehre zutreffen«. Doch meint er – diese Stellungnahme präzisierend – zugleich: »Nur in einer Hinsicht kann der Buddhismus als atheistisch bezeichnet werden, nämlich insofern er die Existenz eines Gottes oder einer Gottheit bestreitet, die ewig und allmächtig und Schöpfer und Gestalter der Welt ist.« (BG 159) Damit ist offenkundig im Besonderen der Monotheismus der jüdisch-christlichen Tradition gemeint, von dem er sich schon als junger Mensch abgewendet hat.⁵¹ Im Unterschied zu dieser Gottesvorstellung wird die Existenz höherer Wesen, wie Götter, Gottheiten, Devas, anerkannt, die entsprechend der buddhistischen Lehren der Unbeständigkeit und der Veränderung unterliegen, eben dem »Kreislauf der Existenz«. (BG 161)

Abzulehnen sind daher Vorstellungen, die oft mit dem Wort »Atheismus« verbunden werden, wie der Materialismus, denn eine solche Philosophie lehre die Vernichtung nach dem Tod, eine Anschauung, die von Buddha durch Karma-Lehre, nicht durch Vernichtung beantwortet wird; ebenso wenig sei der Buddhismus ein Nihilismus, der als Ziel

49 VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 53; vgl. H. VON GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder*. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren, (erste Auflage 1965), Stuttgart 41985, 383–385: *Das Göttliche in den atheistischen Systemen*.

50 Zit. n. VON GLASENAPP, *Weisheit* (wie Anm. 33), 25; vgl. auch VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 14, wo er betont, dass »der Buddhismus nie das Dasein persönlicher Götter (deva) gelehrt [hat]«. Er richtet sich hier gegen W. Schmidt, der diesen »Irrtum« vertreten habe.

51 Vgl. die kurze biographische Darstellung Nyānaponikas (mit bürgerlichem Namen Siegmund Feniger, 1901–1994), der wohl der bedeutendste Schüler Nyānatilokas war, in:

Hellmuth HECKER (Hg.), *Der erste deutsche Bhikku*: Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyānatiloka (1878–1957) und seine Schüler, Konstanz 1995, 206–212, bes. 206: »Schon früh religiös interessiert, lernte er bei einem Rabbi Hebräisch, bekam aber bald Zweifel am Schöpfergott-Dogma. Unmerklich löste er sich vom Glauben seines Elternhauses ab.«

52 H. von Glasenapp bezeichnet jedoch auch Schopenhauers »metaphysisches System durchaus als eine besondere Ausprägung von religiösem Atheismus«, zit. n. H. VON GLASENAPP, B (wie Anm. 28), 61.

53 Michael VON BRÜCK/Lai WHALEN, *Buddhismus und Christentum*: Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997. Die

Differenzen zeigen anschaulich buddhistisch-christliche Debatten seit Ende des 19. Jahrhunderts, z. B. in Japan und Sri Lanka; er geht auf die Debatten in Sri Lanka ein: 88f., bes. 94ff.: *Der Streit um die Existenz Gottes*, u. ö., und er fasst die Themen in Japan in einem schematischen Überblick zusammen (ebd., 162).

54 Vgl. dazu näher J. FIGL, *Dialogue with Buddhism in the West: Concerning the Interreligious Meeting in a Secular Culture*, in: Sadanada DAS/Ernst FÜRLINGER (Hg.), *Sāmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue*. In honour of Bettina Bäumer, New Delhi 2005, 403–412.

der Menschheit ein »letztendliches, kaltes Nichts« annehme; zudem weist Nyānaponika darauf hin, dass der Buddhismus kein »Feind der Religion« (ist), wie es dem Atheismus unterstellt wird«. (BG 160)

Insofern führt der Buddhismus und seine a-theistische Dimension – wie zusammenfassend gesagt werden kann – zu einer gegenüber dem neuzeitlichen Atheismus, dessen Kritik an Religionen tendenziell eine totale ist, zu einer *partiellen* Religionskritik, die auch anders begründet ist: sie ist eine *religiöse* Religionskritik, und somit ist es ein »religiöser Atheismus« (B 59)⁵², wie von Glasenapp feststellt. Dieser »Atheismus« gehört in den Rahmen religiös fundierter Religionskritik, und er bildet in einigen der »(fern)östlichen« Traditionen eine spezifische Ausprägung des eigenen Selbstverständnisses – in Abgrenzung zu anderen Religionen. In der Neuzeit allerdings hat diese Religion vor allem innerhalb der westlichen Kultur Elemente der atheistischen Religionskritik übernommen und partiell integriert, insbesondere was die Infragestellung der Vorstellung eines Gottes als Erschaffer und Lenker der Welt betrifft. So werden Texte, die sich ursprünglich vor allem gegen die Vorstellung Brahmās als höchsten Gottes gerichtet hatten, im kulturell veränderten Kontext zur Kritik des christlichen Gottesglaubens bzw. der »Idee« eines monotheistischen Gottes interpretiert und rezipiert. Zugleich wird in diesem Prozess deutlich, dass Buddhismus und (genereller) Atheismus – trotz partieller Konvergenzen – in ihren wesentlichen Intentionen verschieden sind, vor allem deswegen, weil der Buddhismus als Religion zentrale Auffassungen hat, die in einer atheistischen Weltsicht abgelehnt werden.

3 Weiterführung des buddhistisch-christlichen Dialogs zu einem Trialog im Gespräch mit dem Atheismus

3.1 Von der antithetischen Begegnung zum interreligiösen Dialog

Die aufgezeigte Kritik des *Buddhismus* am Gottesglauben des *Christentums* unter partieller Einbeziehung von Motiven des *modernen Atheismus* spiegelt an sich schon eine Kontroverse wider, an der *drei* Kontrahenten beteiligt sind. Doch diese drei Positionen stehen in einem überwiegend *kritisch-negativen* Verhältnis zueinander, das eine frühere und lange Phase der Begegnungen zwischen Buddhismus und Christentum vom 19. Jahrhundert an bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt hatte. Global kann gesagt werden, dass in diesem Zeitraum die Beziehungen vielfach *antithetisch* waren, und zwar nicht nur im europäischen Raum, sondern ebenso in einer Reihe von Ländern Asiens, gerade was die Gottesfrage betrifft, wie Michael von Brück ausführlich dargestellt hat.⁵³ In Europa war diese konfrontative Auseinandersetzung vieler bedeutender Konvertiten bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts besonders dadurch mitgeprägt, dass sie den Buddhismus als »Religion der Vernunft«, der Autonomie und des Anti-Dogmatismus im Gegensatz zur »irrationalen« Glaubensreligion des Christentums sahen, wodurch oft ein direkter Anschluss an die neuzeitliche europäische Religionskritik gegeben war. Erst in einer weiteren Phase wurde der Buddhismus primär in seinen meditativ-spirituellen Aspekten rezipiert, wodurch sich auch die Art der buddhistisch-christlichen Begegnung änderte.⁵⁴ Denn auch die *christliche* Antwort auf den Buddhismus war bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wesentlich antithetisch geprägt. Die theologischen Sichtweisen waren stark von Apologetik geprägt, die ihrerseits den Buddhismus polemisch als »Atheismus« bezeichnete, abgesehen davon, dass weithin Schopenhauers Deutung als Nihilismus dieser Religion übergestülpt wurde.

Unter gegenwärtigen Bedingungen jedoch müsste die nicht selten apologetische Form solcher Auseinandersetzung in der Vergangenheit in eine dialogoffene Begegnung münden,

die heute generell für interreligiöse Themen maßgeblich ist. Diese postulierte religionsdialogische Ausrichtung, die wesentlich eine *wechselseitige* ist⁵⁵, ist zweifellos in den letzten Jahrzehnten die maßgebende Form interreligiöser Begegnungen geworden, innerhalb deren auch die Religionskritik unter neuen Aspekten zur Sprache kommen sollte. Dabei werden die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche nicht nivelliert, sondern in ihren Differenzen gesehen.

Durch solche Entwicklungen ist es zu einer dialogoffenen Begegnung zwischen Gesprächspartnern aus verschiedenen christlichen Kirchen und buddhistischen Richtungen gekommen, die auch zu einer Revision bzw. Neuformulierung der wechselseitigen Kritik geführt haben, im Buddhismus auch zu einer Neubestimmung des Stellenwertes des A-Theismus.

Michael von Brück hat 1997 davon gesprochen, dass die »jüngeren Diskussionen und Dialoge« – im Unterschied zu früheren antithetischen Gegenüberstellungen von christlichem Gottesglauben und dem a-theistischen Aspekt des Buddhismus – »zu einer ›Theo-Ontologie‹ und der ›Atheo-Dekonstruktion‹ vorzudringen scheinen, die zu einer Überwindung der »bloßen Entgegensetzung konzeptioneller Antinomien (Theismus – Atheismus, usw.)« bei wichtigen Vertretern des Dialogs geführt hat.⁵⁶ Dies bedeutet freilich nicht, dass die Atheismus-Thematik ausgeklammert werden sollte, sondern dass sie in neuer Weise in den buddhistisch-christlichen Dialog einzubinden wäre, wie es tatsächlich in wichtigen Richtungen dieser erwähnten neueren Diskussionen geschieht, wie vor allem in der Kyōto-Schule, in der sich die »Zen-Philosophie als religiöse Antwort auf den europäischen Nihilismus und Existenzialismus« präsentiert und die auf »Fragestellungen des modernen Atheismus und Nihilismus« aus buddhistischer Sicht reagierte.⁵⁷

Eine weitere Ebene für diese weltanschauliche Begegnung mit religiösen sowie areligiösen Positionen und Themen scheint mir die Konzentration auf die Mystik zu sein.⁵⁸ Bei einer Spiritualität im Horizont der Säkularität kann auf die Ähnlichkeit der Motive der mystischen Tradition und mancher Texte atheistischer Philosophen hingewiesen werden.⁵⁹

In dieser Richtung ist auch das Werk von Nyānaponika Thera zu verstehen, der hier vor allem aufgrund seiner Zusammenstellung von Texten zur »Gottes-Idee« und deren Interpretation zur Sprache kam – sein zentrales Anliegen war aber wohl die Adaption und der Transfer der *theravāda*-buddhistischen Achtsamkeitsmeditation für Menschen der säkularen, westlichen Kultur. Treffend hat dies Erich Fromm in seiner Würdigung zum Ausdruck gebracht: »Ich kenne kein anderes Buch über Buddhismus wie sein *Geiststraining durch Achtsamkeit* (1970), das mit solcher Klarheit die wesentlichen Gedanken des Systems dieser für den Europäer so paradoxen ›atheistischen Religion‹ für die westliche Welt darstellt.«⁶⁰

55 Vgl. Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Die Religionen und wie sie sich gegenseitig sehen*, Darmstadt 2008, bes. 9f.: Interreligiöser Dialog und wechselseitiger Blick, dort auch J. FIGL, u. a., *Der katholische Blick auf andere Religionen*, bes. 27ff.: »Apersonale« Alternative oder Dialogpartner christlicher Spiritualität? *Der Blick auf den Buddhismus*.

56 VON BRÜCK/WHALEN, *Buddhismus und Christentum* (wie Anm. 53), 162, und 173 (zu Ueda); gegen diesen Kontrast von atheistischem Buddhismus und theistischem Christentum wendet sich auch SCHMIDT-LEUKEL, *Creation* (wie Anm. 47), 2.

57 VON BRÜCK/WHALEN, *Buddhismus und Christentum* (wie Anm. 53), 197 und 167.

58 Sie wurde innerhalb der Kyōto-Schule insbesondere durch Shizuteru Ueda und seine Auseinandersetzung mit der Mystik Meister Eckharts angeregt; durch andere bedeutende Vertreter des Dialogs (wie insbes. von Hugo Enomiya-Lasalle) wurde die christliche Rezeption der Zen-Praxis realisiert; vgl. BRÜCK/WHALEN, *Buddhismus und Christentum* (wie Anm. 53), 173f. und 164ff. – Zur grundlegenden Bedeutung des Bezugs von *Mystik und interreligiösem Dialog* vgl. das gleichnamige Themenheft der *ZMR* 97 (2013), bes. die Beiträge von

Mariano DELGADO (163-166) und Hans WALDENFELS (167-180); vgl. ferner J. FIGL, *Mystik und Dialog der Weltreligionen*, in: *ZMR* 73 (1989), 14-27.

59 Vgl. Johann FIGL, *Spiritualität als Thema des interreligiösen Dialogs*, in: Paul M. ZULEHNER (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 129-138, bes. 135: Leerheit, »dunkle Nacht«, »Nichts« bei christlichen Mystikern im Vergleich mit analogen Bildern bei Nietzsche (z. B. in der Parabel vom »Tod Gottes«).

3.2 Zur Bedeutung atheistischer Religionskritik im christlich-buddhistischen Dialog

Es ist m. E. bei der Behandlung der Thematik der *religiösen* Religionskritik in der heutigen kulturellen und religiösen Situation weiterführend, in neuer Weise die *säkulare*, im besonderen die atheistische *Religionskritik* auch im buddhistisch-christlichen Dialog zu thematisieren, mit ihr ins Gespräch zu kommen und dadurch gewissermaßen *den Dialog zu einem Trialog auszuweiten*.⁶¹ Die kritische Berücksichtigung dieses »stummen« Gesprächspartners, der säkularen Welt, ist umso mehr berechtigt, wenn es um Religionskritik geht, denn hier ist vom Thema her ein enger Bezug zum Atheismus der Moderne gegeben. Im Kontext des *interreligiösen Dialogs* kommt der – religiösen wie auch der nicht-religiösen – *Kritik* zwar nur eine *subsidiäre Funktion* zu, doch wenn sie überhaupt ausgeklammert würde, dann wäre ein echter Dialog unter den Bedingungen einer säkularen Welt gefährdet. Es ginge vielmehr darum, die wechselseitigen Beziehungen zwischen Atheismus, Buddhismus und Christentum stärker zu beachten und deren konvergierende und divergierende Tendenzen herauszuarbeiten. Wenn die Thematik des Atheismus sachgemäß zur Sprache kommt, dann kann sich z. B. zeigen, dass der religiöse A-Theismus (wie der aufgezeigte buddhistische) von der Sache und der Intention her doch sehr verschieden vom europäischen Atheismus und dessen Religionskritik ist. Buddhismus und Christentum begegnen sich dann auf einer Ebene, die die europäische Alternative von Religion und Atheismus (und damit auch dessen Religionskritik) relativiert, und es beginnt ein Gespräch, in dem außerreligiöse Religionskritik einen wichtigen Bezugspunkt des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum bildet, und in diesem Sinn wird auch das Gespräch mit dem Atheismus weitergeführt.

Die Sinnhaftigkeit, Positionen der europäischen atheistischen Religionskritik in den christlich-buddhistischen Dialog mit einzubeziehen, hat sich mir sowohl in gemeinsamen Treffen mit Vertretern des *Theravāda*-Buddhismus⁶² als auch in Begegnungen mit bedeutenden Repräsentanten des *Mahāyāna*-Buddhismus gezeigt, sowohl des *Zen*-⁶³ als auch des *Tibetischen Buddhismus (Vajrayāna)*. Bei einer Tagung mit buddhistischen, hinduistischen und christlichen Teilnehmern zu dem Thema »Leere und Fülle« waren zusätzlich zu den Vorträgen und Diskussionen gemeinsame Meditationen, Hymnengesang und Lesungen aus den heiligen Schriften der drei Religionen integriert. In einem Beitrag zum Tagungsband habe ich auch einige Auffassungen Nietzsches zur Sprache gebracht (nicht nur das Wort vom »Tod Gottes«, sondern z. B. sein Verständnis von Ruhe, das Bewusstsein des Nichts, u. a.), die thematische Parallelen zwischen diesem Religionskritiker

60 Erich FROMM, Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahāthera für die westliche Welt, zuerst erschienen in: K. ONKEN (Hg.), *Des Geistes Gleichmaß*, Festschrift zum 75. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahāthera, Konstanz 1976, 35–38, wieder abgedruckt in: Erich FROMM, *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, Band VI, München 1999, 359–361, (Zitat ebd., 360).

61 In dem erwähnten Beitrag FIGL, Spiritualität (wie Anm. 59), habe ich vorgeschlagen, den interreligiösen Dialog über die Spiritualität zu einem *Dialog mit einem säkularen Selbstverständnis* auszuweiten (ebd. 134); ein wichtiger Aspekt scheint mir da-

bei der Vergleich von religiöser und säkularer Spiritualität zu sein (siehe oben Anm. 59).

62 Über viele Jahre habe ich mit dem buddhistischen Mönch Dr. Bhante Seelawansa, der zugleich Abt eines Klosters in Sri Lanka ist, zahlreiche interreligiöse Dialog-Veranstaltungen und gemeinsame Seminare zu komparativen Themen gehalten, auch zur Frage nach Gott bzw. dem religiösen Nicht-Theismus.

63 Bei einem Zen-Symposium der Kyōto-Schule in Kyōto habe ich mit Bezug auf Nietzsche drei verschiedene Arten von Kulturen und ihr Verhältnis zueinander vor Augen gestellt: die kritisierte europäisch-christliche Her-

kunstkultur, die alternative asiatisch-buddhistische Kultur und drittens Nietzsches intendierte kosmopolitische neue Kultur der Zukunft; also bei Nietzsche zeigt sich schon eine Trias von Christentum, Buddhismus und Kosmopolitismus (der einen Atheismus im Sinne von »Gott ist tot« impliziert): siehe dazu J. FIGL, Kultur, Kunst, Religion. Transkulturelle Perspektiven angesichts des Buddhismus-Verständnisses in Nietzsches »Geburt der Tragödie«, in: *Zen Buddhism Today*, Nr. 9 (Nov. 1992), 46–60, vgl. zu diesem »Dreierschema« die entsprechende Tabelle (ebd., 55).

und dem Buddhismus darstellen; es konnte in diesem Zusammenhang auf Nishitanis Aussage verwiesen werden, dass es nicht die nihilistische Sicht Nietzsches ist, durch die Nietzsche dem Buddhismus, insbesondere dem *Mahāyāna*, partiell nahe kommt, sondern durch Ideen wie Amor fati oder das Dionysische als Überwindung des Nihilismus.⁶⁴

3.3 Verhältnis von religiöser und säkularer Religionskritik – weiterführende Perspektiven

Wenn zu dem Dialog zwischen Buddhismus und Christentum der Atheismus als konstitutiver Bestandteil einer *säkularen* Welt als dritter Partner hinzukommt, dann ändert sich das interreligiöse Gesamtgefüge und das Verständnis sowohl der *säkularen als auch der religiösen Religionskritik*.

Aus *säkular-religionskritischer Sicht* vermag man dann vielleicht an den Religionen auch deren *positive* und *humanisierende* Aspekte wahr zu nehmen. Es ist gleichsam eine partielle Kehrtwende radikaler Religionskritik. Wer zu radikal Religionen verneint, wird vielleicht bald selbst spüren, dass etwas abgeht, bzw. diese Werte nun neu zurückzugewinnen versuchen, außerhalb der traditionellen Religionen.⁶⁵ Tritt hier die religionslose Welt das Erbe der Religionen an, weil die religiösen Denker keinen richtigen Umgang damit mehr haben? In dieser Situation sollten die Religionen selbst ihr Potential entdecken, um Menschen bei Problemen in einer Welt permanenter Veränderungen, bei unvorhergesehenen Schicksalsschlägen sowie bei alltäglichen Problemen Orientierung geben zu können.

Angesichts dieser Probleme ist das Gespräch mit atheistischen Religionskritikern erforderlich, gerade in einer säkularisierten Welt. Christoph Elsas sagt in seinem Beitrag »Atheismus, Polytheismus und Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht« zutreffend, dass »im Zuge der Säkularisierung sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus an(nähern), nicht zuletzt in Fragen der Leidbewältigung.«⁶⁶ In der interkulturellen Perspektive verschieben sich die Abgrenzungen zwischen Monotheismus und Atheismus so sehr, dass Religionslose und religiöse Menschen darüber im Gespräch bleiben sollen, was sie weltanschaulich trennt und was sie verbindet. Eine analoge Forderung hat Wolfgang Gantke ausgesprochen und gesagt, dass sich »die ›Diskussion um das Heilige‹ heute im interkulturellen Kontext in einen ›Dialog um das Heilige‹ verwandeln (müsste), an dem sich neben den Religionen auch innerweltliche (atheistische und agnostische) Weltanschauungen und alle mit Religion befassten Disziplinen beteiligen sollten und bei der auch die Wahrheit des eigenen mitgebrachten Vorverständnisses problematisiert werden kann.«⁶⁷

Die Beteiligung innerweltlicher Weltanschauungen am interreligiösen Gespräch lässt das Verhältnis zwischen Religion und Religionskritik in einer neuen Weise sehen, in der nicht primär der antithetische Bezug, sondern eine dialogische Offenheit maßgebend ist. ◆

64 Diese Tagung fand 1999 als »interreligious retreat seminar« am Central Institute of Higher Tibetan Studies in Sarnath, Varanasi, statt; siehe das Vorwort der Herausgeber zum Tagungsband: Bettina BÄUMER/John R. DEPUCHÉ (Hg.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions*, with a Concluding Speech by His Holiness the Dalai Lama, Delhi 2005, V-VI; vgl.

J. FIGL, *Nietzsche's Encounter with Buddhism*, ebd., 225-237; bes. 234f. werden einige der Motive Nietzsches genannt, die in Bezug auf den Buddhismus relevant sind.

65 Vgl. z. B. Alain DE BOTTON, *Religion für Atheisten*, Frankfurt a. M. 2013, bes. 300ff.

66 Christoph ELSAS, *Atheismus, Polytheismus und Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, Heft 1-2 (2013), 69.

67 Zit. nach ELSAS, ebd., 69f.; siehe Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998, 91 und 145.

Religionskritik als praktisch-theologische Aufgabe

von Ottmar Fuchs

Zusammenfassung

Ausgehend von der aktuellen Konzentration der Religionskritik auf die lebenspraktischen Auswirkungen der Religionen, fällt der Praktischen Theologie die Verantwortung zu, diese weitgehend von außen kommende Religionskritik als eine *theologische* Kritik zu rekonstruieren, die die Praxis des religiösen Glaubens auf seine Ressourcenfähigkeit für universale Solidarität überprüft. Als christlich motivierte, aber strukturanalog in wohl allen Religionen mobilisierbare Kriteriologie kommt eine Gnadentheologie in den Blick, die Gott als unverfügbare Instanz entgrenzen der Solidarisierung und als unauslotbares gutes Geheimnis der Welt erlebt. Der Streit um Religion und Gott in der Präambel der Europäischen Verfassung hat entsprechende Problemzonen verdeutlicht.

Schlüsselbegriffe

- Theologische Religionskritik
- Destruktivität von Religion
- Dekonditionierung
- Gerechtigkeit und Erbarmen
- Doxologie

Abstract

In view of the current concentration of the critique of religion on the impact of religions in everyday life, practical theology acquires the responsibility of reconstructing this largely external critique of religion as a *theological* critique which checks the praxis of religious faith for its ability to provide resources for universal solidarity. As a Christian-motivated criterionology, which is, however, undoubtedly capable of being mobilized in all religions in a structurally analogous way, a theology of grace comes to light which includes the experience of God as an instance of boundary-dissolving solidarity not at our disposal and as an unfathomable, good mystery of the world. The dispute about mentioning religion and God in the preamble of the European Constitution illustrates corresponding problem areas.

Keywords

- Theological critique of religion
- Destructiveness of religion
- Deconditioning
- Justice and mercy
- Doxology

Sumario

Partiendo de la concentración actual de la crítica de la religión en las consecuencias prácticas de las religiones, la teología práctica es responsable de reconstruir esa crítica exterior de la religión como una crítica *teológica*, que examina la praxis de la fe religiosa en vista a su capacidad de ser fuente de una solidaridad universal. La teología de la gracia puede ser vista como una criteriología utilizable de motivación cristiana, pero estructuralmente análoga en todas las religiones, que experimenta a Dios como una instancia no instrumentalizable de solidaridad sin fronteras y como el insondable buen misterio del mundo. La disputa sobre la religión y Dios en el preámbulo de la constitución europea ha mostrado los correspondientes aspectos del problema.

Conceptos claves

- Crítica teológica de la religión
- Destruktividad de la religión
- Descondicionamiento
- Justicia y gracia
- Doxología

1 Gesellschaftspolitische Kritik religiös motivierter Destruktionspraxis

In der Sendung »Pelzig hält sich« am 7.10.2014 hat Frank-Markus Barwasser die Frage gestellt: »Mal grundsätzlich nachgedacht. Wenn man sich überlegt, was im Namen von Religionen schon an Verbrechen passiert ist in dieser Welt, auch der christlichen, wäre die Welt vielleicht besser ohne Religion?« Das Publikum hat heftig geklatscht! Der interviewte Aiman Mazyek, Vorsitzender des Zentralrats der Muslime in Deutschland, hat geantwortet, diese Frage greife zu kurz, weil das Zerstörerische der Menschen in allen Weltanschauungen und auch in nichtreligiösen Ideologien zu Tage trete.

Es ist aber tatsächlich besonders enttäuschend, dass gerade Religionen mit ihrer Gottesberufung derart zu Brandbeschleunigern des Destruktiven werden können, und zwar nicht nur im persönlichen, sondern auch im institutionellen Bereich. Narzissmus beispielsweise gibt es nicht nur im individuellen Feld, sondern kann auch analog von Kollektiven ausgesagt werden, bis hin zu faschistischen und nationalistischen Systemen. Kollektiv und Person steigern sich dann in dieser Dynamik gegenseitig, oft, und besonders auch in Religionen, bis zum Äußersten. Die eigene Glaubensgemeinschaft ist dann wichtiger als alles andere, weil es das einzig Wahre und Heilbringende ist, und alle anderen müssten »eigentlich« gar nicht existieren, jedenfalls sind sie nicht relevant. Das ist ja auch »logisch« innerhalb dieses Systems: Wer die Wahrheit schon besitzt, braucht nichts und niemanden, keine anderen mehr, sondern erlebt Pluralität nur als Gefahr für das Eigene. Es ist im Extremfall dieser Schwarz-Weiß-Zeichnung nichts Anderes heils-, lebens- und überlebenswert (auch über den Tod hinaus nicht). Es gibt Millionen, ja Milliarden von Menschen, die derart fundamentalistische Haltungen haben, jeweils mit mehr oder weniger struktureller und persönlicher Gewaltbereitschaft.

Die Publikumsreaktion bei Pelzig zeigt: Man traut den Religionssystemen wenig Gutes und alles Schlechte zu. Es gibt ja auch eine jahrtausendlange Geschichte der Ambivalenz der Religionen, die bitter in die Kriege der Gegenwart hineinreicht. Vom Außendruck humanistisch und demokratisch wertbasierter Staaten und Gesellschaften geschieht so etwas wie eine Bändigung dieser Ambivalenz, was umso mehr die Frage aufwirft, ob denn die Religionen nicht auch von innen her, vom Kern ihres Gottesglaubens her Potenzen für konstruktive und solidarische Auswirkungen haben.

Die Religionswissenschaft wird ihre Wertorientierung an eigenen Humanisierungsoptionen ausrichten,¹ und sie tut dies, auch wenn die forschende Person einer bestimmten Kultur und Religion angehört, im approximativ objektivierenden Blick »von außen«, wobei dieses Außen zwei Anteile aufweist: die empirische Methode und den nachprüfbaren Diskurs über die Kriteriologien zur Identifikation der destruktiven Anteile der Religion für das Gemeinwesen. So gibt es ein entsprechendes Engagement der Religionswissenschaft für den interreligiösen Dialog und für das interreligiöse Zusammenleben.²

1 Vgl. Oliver FREIBERGER, Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie, in: Gebhard LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntenen Disziplin, Frankfurt a. M./Berlin 2000 (Greifswalder theologische Forschungen 2), 97-121.

2 Vgl. Ulrike BECHMANN, Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft, in: Michael STAUSBERG (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 449-462.

3 Vgl. dazu Ottmar FUCHS, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 438-461.

4 Vgl. zu diesem praktisch-theologischen Diskurs Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 1996.

5 Vgl. das Themenheft »Geben und Nehmen« von: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 27 (2012), Neukirchen-Vluyn 2013.

2 Theologische Kritik religiös motivierter Destruktionspraxis

Ich nähere mich dem Thema der Religionskritik als Theologe und versuche das institutionelle und semantische Religionssystem von seinen *inneren* Möglichkeiten für eine Wertorientierung auszumachen, die mit den Humanitätsansprüchen der Religionswissenschaften und politischer und staatlicher Gemeinwesen kompatibel sind, ja mehr: jene Anteile hervorzuheben, die auch noch einmal die humanistischen Standards der Gesellschaften zu vertiefen und zu radikalisieren vermögen.

Dabei soll in den Blick geraten, welche Glaubenspraxis für dieses Ziel gesteigerter Solidarisierung mobilisierbar ist. Dies betrifft dann den praktischen Anteil meiner theologischen Bemühung. So dass sich die Religion von ihrem innersten Identitätskern her auf den Weg macht, möglichst wenig soziale Ambivalenz abzusondern. Wie bauen Religionen von ihrer eigenen authentischen Identität her die Schattenanteile ihrer Identität ab? Dies ist eine eminent und buchstäblich theologische Frage.

Das Unternehmen ist von der Hoffnung getragen, dass Religionen, aktivieren sie diese Anteile ihrer Identität, für die Zukunft humaner und solidarisierungsfähiger Gesellschaften eine entscheidende Rolle spielen können. Jedenfalls sollte man dann auf diese Ressource nicht verzichten. Dabei werden sich die Religionen auch gegenseitig auf die problematischen Anteile aufmerksam machen und einander ermutigen, bestimmte Traditionen für die Zukunft zu entfalten.

Im christlichen Bereich haben Kirchen und Theologien durchaus auf die entsprechende Außenkritik reagiert beziehungsweise haben synchron oder auch vorgängig in ihrer eigenen Identität die sozialkritischen und diakoniebezogenen Traditionen christlicher und kirchlicher Existenz angemahnt. Der Außendruck hat beispielsweise die Diskussion darüber angetrieben, wie mit den eigenen Gewalttexten und Gewaltausübungen in Bibel und Tradition umzugehen sei, bis hinein in Neukonzeptionen der Hermeneutik gegenüber »heiligen Texten«.³

So entwickelte sich spätestens ab den 1980er Jahren eine eigene Diakoniethologie, die ihre Gleichstufigkeit zum Verkündigungsbereich argumentativ und in der Anwaltschaft für die diakonischen Einrichtungen behauptete. Ein Ergebnis war zum Beispiel, dass der Häresiebegriff nicht mehr nur auf den Glauben, sondern auch auf das universal-solidarische Handeln der Christen und Christinnen bezogen wurde, womit ein integrales Wahrheitsverständnis von Glauben und Leben entworfen wurde.⁴

Dabei kann es rückwirkend zu theologisch motivierter Gesellschaftskritik kommen: Die humanistischen Kräfte in der Gesellschaft klagen Solidarität der Religionen für alle Menschen ein. Dies führt zu einer internen Kirchenkritik, die aber von der christlichen Gabetheologie⁵ her die gesellschaftlichen Solidarierungsplausibilitäten überholt, etwa in Richtung auf eine Solidarität, die nicht nur dem Eigennutz dient, sondern Verzicht und Teilen kostet. Martyriale Ambivalenz (Selbstaufopferung als Gewalt gegen die Anderen) öffnet sich einer riskanten Zivilcourage, die prinzipiell allen zugutekommt.

Man kann den ganzen Diakoniediskurs als eine praktische Religionskritik auffassen, insofern von außen wie von innen her die Religion auf ihre praktischen Auswirkungen hin geprüft wird, durchaus mit Rekursen auf kirchliche und vor allem biblische Traditionen, gemäß der Devise: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« (Mt 7,16). Dignität und Kriterium der Diakonie, also der Solidarisierungskraft und der Solidarierungspraxis der Kirchen und Gemeinden, haben in den letzten Jahren, vor allem im Zusammenhang mit den neu aufbrechenden Erfahrungen religiöser Intoleranz und fundamentalistischer Destruktivität gegenüber Nichtdazugehörigen akute religionskritische Bedeutung gewonnen.

3 Gnadentheologische Grundstruktur des Glaubens

Obleich es um den Tatanteil der Religionen geht, will ich ihn hier nicht als solchen besprechen. Vielmehr geht es um die Bedingungen, die ein Glaube erfüllen muss, damit er solidarisierende Taten für alle *ermöglicht und fördert*.⁶ Im Zentrum steht die Kritik des spezifisch Religiösen, nämlich dessen, was und wie an Gott geglaubt wird. Derart sind wir davor bewahrt, nur die Liste der Postulate aufzufenken. Der Sprechakt der Aufforderung ist durchaus bitter nötig, kann aber isoliert selber zur Resignation oder zu ungeduldigen Zwangsstrategien führen. Denn bei allem Tun wandert die Ohnmacht mit, nie genug tun zu können. Religiöser Glaube, so vermute ich, könnte hier mit zusätzlicher Hoffnungskraft wider manche Hoffnungslosigkeit abhelfen. Es geht mir also um die Gottesbeziehung in dreifacher, traditionell formulierbar, gnadentheologischer Kriteriologie:

a in der bedingungslosen Geschenktheit. Erfahren sich die Gläubigen so von Gott angenommen, dass sie daraus die Kraft zu dem erhalten, was zwischenmenschlich gegeben und geboten ist? Oder erstickt bereits eine zur Leistung gemachte Gottesbeziehung einen Gutteil der menschlichen Kraft?

b in der unbegrenzten Reichweite: Wird die Universalität und Unendlichkeit Gottes als Erlebnisbasis für die Universalität der Liebe Gottes erfahren? Oder versteht man die Universalität Gottes integralistisch, nämlich dass sich alle in die als universal behauptete eigene religiöse Welt integrieren müssen, um am »universalen« Heil Gottes Anteil zu haben?

c in der Lizenz, ungestraft Gott für das Elend der Erde zur Verantwortung zu ziehen, in der Ermutigung, nach Spuren von Gottes »Mitsein« zu suchen, und in der die Verweigerung des Einverständnisses nicht aufhebenden Doxologie, Gott darüber hinaus in Gottes unerschöpfliches Geheimnis hinein in seiner »Gutheit« unendlich größer sein zu lassen als die eigene Erfahrung.

Die Religionskritik strengt sich hier hinsichtlich des Herzstückes jeder Religion, nämlich ihrer Gottesbeziehung, an. Je grenzenloser Gottes Liebe, Versöhnung und Gerechtigkeit *und* sein Geheimnis sein darf, desto reicher sind die religiösen Ressourcen für nicht-integralistische Inklusion und ungehinderte Solidarität. Man kann auch mit dem Außenblick religionskritischer Konzepte das Thema gegenchecken: Welche Art von Gottesprojektionen und -phantasien sollten religiöse Menschen haben, damit sie Basis gesteigerter Solidarisierungsfähigkeit werden können?

Ich argumentiere hier nicht aus einer Vogelperspektive, sondern auf dem Hintergrund meiner christlichen Herkunft, allerdings in der Überzeugung und Hoffnung, dass alle Religionen in anderen oder analogen religiösen Sprachspielen (die Basmala, die Barmherzigkeit Gottes, steht, außer Sure 9, über jeder Sure des Koran) und vor allem in ihren mystischen Traditionen ähnliche Ressourcen haben.

4 Beschuldigungslizenz und Theodizeeverzicht

Will man daran festhalten, dass der allmächtige Gott zugleich ein guter Gott ist, dann muss es einen Grund, und zwar einen guten Grund für das Böse und das Leid geben. Aber kann es das geben? In der Theologie hat man diesen guten Grund in der Freiheit der Menschen gefunden. Es muss kräftige Alternativen geben, zwischen denen sich Menschen entscheiden können, damit sie frei sind. Allerdings steht diese Freiheit unter dem Zwang, richtig zu entscheiden. Denn wer sich gegen das Gute und damit gegen Gott entscheidet, fällt in die allerletzte Kombination von Bösem und Leid, in die Hölle zurück. Für die Bösen also ist

Gott der vernichtende, der katastrophale Gott. So bindet man den richtigen Gebrauch der Freiheit an einen ganz bestimmten Gehorsam, der die Freiheit reduziert. Mit der hintergründigen Drohung, dass die Ungehorsamen, also die Ungläubigen überhaupt, vom Heil Gottes nicht gestreift werden. Gott selber wird dabei dadurch entschuldigt, dass den Menschen alle Sündigkeit zugeschoben, wovon sie Erlösung benötigen. Und in der Tat zeigt sich Gott barmherzig denen gegenüber, die sich sündig bekennen und an seine Barmherzigkeit glauben. Aber nur für diese?

Ein Teil der Religionen reagiert auf diese Problematik derart, dass sie alle Schuld den Menschen zuschreiben: ein kollektiver negativer Narzissmus, der alles Negative auf sich bezieht, und alles Gute auf Gott und diejenigen, die ihm gehorchen. Die darin angelegte Spaltung wird über das Ende der Welt hinaus verlängert, nämlich in die endgültige Spaltung zwischen Himmel und Hölle. Dadurch wird Gottes angebliches Freiheitsprojekt mit der Vernichtung beziehungsweise mit dem ewigen Leid und der ewigen Bosheit eines je nach Religion größeren oder kleineren Teils der Menschheit verbunden.

Diese Sicht verschleiert das grundlegendere Problem: nämlich dass Gott selbst mit der Verursachung des Bösen und des Leidens zu tun hat. Biblisch wird dies in der Anklage Gottes und in der Reue Gottes thematisiert.⁶ Gott wird diesbezüglich nicht in Schutz genommen. An dieser offenen Flanke verzichtet der Glaube auf die Verteidigung und Reinhaltung Gottes. Dieser Anthropomorphismus entdualisiert das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, was Schuld und Verantwortung anbelangt, bei gleichzeitiger Beibehaltung der unendlichen mensch-göttlichen Differenz zwischen begrenzter menschlicher und unerschöpflicher göttlicher Verantwortungsmacht. Nur noch das Gottsein Gottes ist zu verteidigen, nämlich dass seine Verheißung alles unterfasst und alles in allem sein wird. Gott gegenüber steht die Doxologie an, und wenn es jene anklagende Doxologie ist, die Gott auch noch einmal in der Anklage durch den leidenden und auch den schuldigen Menschen Gott sein lässt, ihn größer sein lässt als das eigene Elend und die eigene Schuld, und als solchen beansprucht und zur Verantwortung zieht. Die Bedingung der Klage und Anklage Gottes ist ja gerade, dass der Mensch noch an einen guten Gott glaubt, denn sonst könnte er ihn nicht in dieser Form, nämlich dass Gott die Not wenden möge, ins Gebet nehmen. Im Klagegebet kommt also die Beziehung zum allmächtigen Gott, der auch noch gut ist, und zum guten Gott, der auch noch allmächtig ist, in die Krise und wird darin ausgehalten.

Das Problem des religiösen Exklusivismus ist nicht monokausal, aber doch wesentlich darin verwurzelt, dass sich die Menschen einbilden, Gott verteidigen zu können und zu müssen. Die Ausgrenzung der Ungläubigen ist in der Ausgrenzung derer verankert, die Gott nicht gegen andere und ihre Vorwürfe verteidigen. Die Theodizee, die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen, ist der siegerkategoriale Kern des Fundamentalismus.

Wo allerdings in einer Religion die inhaltliche Abgrenzung gegenüber anderen Religionen gerade darin liegt, dass das Heil gegenüber allen, auch den ganz anderen Menschen und Religionen im Sinne der Unendlichkeitsdimension der Gottesvorstellung (einschließlich seiner Prädikate) zu entgrenzen ist, ist das Leid und das Böse nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit dem »guten« Gott selbst auszuhandeln. An der partiell und am Ende, im Tod, immer destruktiven Grundverfassung der Erde ist die Menschheit nicht schuld. Es

⁶ Zur Bedeutung der Glaubenspraxis für die Sozialpraxis im Zusammenhang der Pastoralkonstitution des Zweiten Vaticanums vgl. Ottmar FUCHS, Glaubenspastoral zwischen

Innen und Außen. Gnadentheologische Überlegungen zum Weltendienst der Kirche, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft*. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 493-536.

⁷ Vgl. Jan-Dirk DÖHLING, *Der bewegliche Gott*. Eine Untersuchung des Motivs der Reue in der Hebräischen Bibel, Freiburg i. Br. 2009.

ist verheerend, wenn diese Schuld nur Menschen und dann vor allem den »Ungläubigen« zugeschoben wird, damit Gott »sauber« bleiben kann. Wo das Böse aus Gott exkludiert wird, muss es auch zwischenmenschlich sortiert und exkludiert werden. Wo Gott sauber gehalten wird, muss auch die eigene Religion reingehalten werden. Mit immer wieder ebenso von solchem Glauben legitimierten wie destruktiven Folgen für die Nichtdazugehörigen, aber auch für die beengende Lebensgestaltung der Gläubigen.

5 Dekonditionierung im Umsonst der Gnade

Die Erzählungen der Bibel kann man als eine nie aufgegebene Suche nach Gottvertrauen wahrnehmen. Die Menschen sehnen sich danach, dass sie Gott wichtig sind. Und immer wandert die Frage mit: Gibt es Bedingungen für dieses Wichtigsein? Liebt Gott nur unter ganz bestimmten Bedingungen, gewissermaßen wenn wir brav sind? Jedes Wenn-Dann kann die Einbruchstelle von Gewalt werden, wenn die Bedingungen und ihre Erfüllungen erzwungen sind. Wenn es ein Wenn-dann des Glaubens für Liebe und Rettung gibt, besteht immer die Versuchung, Menschen mit Gewalt vor der göttlichen Vernichtung zu retten, wenn Religionen die Ordnungsmacht haben bis hin zu den Todesurteilen für KonvertitInnen.

Biblich gesehen hat Gott immer wieder einsehen müssen (was selbstverständlich den Lernvorgang der Menschen selbst widerspiegelt), dass er mit Gewalt und Zwang nichts bei den Menschen erreichen kann. Bis dass Gott in der Perspektive des leidenden Gottesknechtes bzw. des Jesus am Kreuz völlig auf jede Art von zwingender Herrschaft verzichtet, um so den Menschen etwas zu schenken, was sie zwischenmenschlich in dieser radikalen Bedingungslosigkeit kaum erfahren können.

Auch die biblischen Texte kommen selbstverständlich, wie menschliches Leben und Begegnen überhaupt, ohne Wenn-Dann-Vorstellungen nicht aus. Aber sie werden überholt von anderen Texten, in denen sich das »Immer Mehr«, die immer größere Barmherzigkeit Gottes, zeigt, die alle Bedingungen unter- und überschreitet. Es sind Geschichten, in denen Gott seine Liebe niemals, jedenfalls niemals endgültig zurückzieht. Selbst wenn Israel abfällt, lässt Gott sein Volk nicht im Stich. Er will die Umkehr, aber letztlich ist die Umkehr nicht die Bedingung seiner Liebe, sondern seine nicht zurückgezogene Liebe ist die Ermöglichung der Umkehr. So wandelt sich das Wenn-Dann in der Gottesvorstellung in ein Ohne-wenn-und-Aber. Bei Paulus werden die Menschen *als* Sünder und Sünderinnen in seine rechtfertigende Gnade aufgenommen, noch bevor sie sich geändert haben, damit sie sich ändern können.

Gottes Barmherzigkeit ist voraussetzungslos, aber nicht blind: Er sieht die Schattenseiten und spricht die Täter schuldig, schon aus Barmherzigkeit und Gerechtigkeit den Opfern gegenüber. Aber die Beziehung mit Gott übersteigt jeden Tun-Ergehens-Zusammenhang mit seiner immer noch einmal größeren Gnade. Diese Offenheit aller Wenn-Dann in ihre unendliche Entgrenzung Gottes hinein setzt sie nicht außer Kraft, lässt sie aber auch nicht das letzte Wort sein.

8 Vgl. dazu ausführlich Ottmar FUCHS, Religionskritik in praktisch-theologischer Verantwortung, in: Joachim KÜGLER/Ulrike BECHMANN (Hg.), *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten* (bayreuther forum Transit 9), Berlin 2009, 48-75.

9 Zu diesen Elementen einer Präambel vgl. Gerhard LUF/Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, Gott in der Verfassung?, in: *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 49 (2002) 1, 353-360, 356.

In einem solchen Glauben ist die Liebe Gottes nicht an die Bedingung des Glaubens gebunden (dies wäre der Anfang einer Erzwingung, die in der Religionsgeschichte Millionen von Menschen schlimmster Gewalt ausgesetzt hat), sondern der Glaube ist die frohe Botschaft darüber, und so die Bedingung dafür, etwas von dieser allen Menschen längst geschenkten Liebe Gottes zu wissen und aus diesem Glaubenswissen heraus das Leben zu gestalten.

Dieser Glaubensinhalt ist exklusiv gegen alle Religionen und ihre Anteile zu behaupten, die Religion und Gott als Ausgrenzungsvokabel und als Legitimation für soziale Degradierung bzw. für Vernichtung benutzen. Es gibt also so etwas wie eine Exklusivität des Inklusiven in und zwischen den Religionen. Die christliche Religion vertieft diese Aspekte. Denn vom Kreuz her und von dieser stellvertretenden Sühne des Gottessohnes her sind alle in die Liebe Gottes aufgenommen. Hierin liegt die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes: »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!« (Lk 23,34). Nun gilt die Liebe Gottes nicht nur denen, die sie annehmen, sondern auch denen, die sie ablehnen, den Tätern, den Sündern und Sünderinnen, und das sind auch immer wieder die Gläubigen selbst. Auserwählung der Gläubigen besteht darin, allen Menschen zu sagen, dass sie unbedingt von Gott geliebt und schon durch die Geburt von Gott auserwählt sind. Dass die Tatsache, dass sie *da* sind, auf dem Hintergrund einer Macht gedacht werden darf, die jeden Menschen aus Liebe ersehnt und will.

Die religionskritische Relevanz dieser radikalen Gnadentheologie ist von epochaler Bedeutung, nämlich den Glauben ohne inneren und äußeren Zwang weiterzugeben: durch den sozialen Kontext, den die Glaubenden nach innen und nach außen gestalten (Diakonie), in Verbindung mit einer Glaubensgestalt (Martyria), die jedes Wenn-dann als etwas Vorletztes behandelt und an die unerschöpfliche Liebe abzugeben vermag und von daher eine Kraft ermöglicht, die durch nichts erleistung werden muss und deshalb vieles ermöglicht.

6 Am Beispiel eines politischen Gottesstreites⁸

Es gab zu Beginn dieses Jahrhunderts einen heftigen Streit um den Präambeltext der Europäischen Verfassung. Diesen Diskurs möchte ich im Folgenden auf seine religionskritische Dimensionierung abtasten. Erkenntnisleitend ist dabei die Frage: Wie ereignet sich Religionskritik konkret zwischen Gesellschaft und Religion, wie reagiert die Religion darauf, und wie zeigt sich die Religionskritik der Religion gegenüber der Gesellschaft?

Für die kollektive Identität eines Gemeinwesens ist es eine Frage dezidierter Entscheidungen, in welche Begründungs- und Erinnerungszusammenhänge sich die jeweiligen gesetzgebenden Verantwortlichen hineinbegeben und hineinverwurzeln wollen. Vergangene Fakten allein reichen nicht: In Präambeln wird formuliert, *welchen Bezug* man zu diesen Fakten der eigenen Geschichte und der eigenen Gegenwart hat. Dabei geht es um ganz bestimmte Haltungen, die gegenüber der menschlichen und sozialen Wirklichkeit eingenommen werden.

Die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland haben sich, zusammen mit Politikern und Politikerinnen aus fast allen Parteien, in der Diskussion um den Präambeltext der Europäischen Verfassung für eine explizite Benennung der gemeinsamen religiösen Wurzeln der europäischen Länder im Christentum eingesetzt. Sie entscheiden sich mit diesem Vorschlag für eine ganz bestimmte historische Erinnerung und für eine ganz bestimmte verantwortungshaltige, zukunftsorientierte Fassung dieser Erinnerung, die zugleich als Legitimation für die künftigen rechtlichen Ausführungen gilt.⁹

Der Vorschlag lautete: »Im Bewusstsein der menschlichen Verantwortung vor Gott und ebenso im Bewusstsein anderer Quellen menschlicher Verantwortung sind die Völker Europas entschlossen, eine friedliche Zukunft zu gestalten. Eingedenk ihres geistigen, religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.«¹⁰

Im Aufruf des religiösen Erbes in der Verbindung mit dieser Wertorientierung wird deutlich: Dieses religiöse Erbe wird nur in einer ganz bestimmten religionskritischen inhaltlichen Valenz erinnert, nämlich insofern es die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte gefördert hat, sie trägt und weiter mitentfaltet. Die Erinnerung, die in dieser Präambel aufgerufen wird, bezieht sich also nur auf *diese* Anteile des Religiösen, widerspricht also gleichzeitig implizit all jenen Anteilen der Religionen, in denen die Rechte der Menschen verletzt, Freiheit behindert und das Wohlergehen ganz bestimmter Menschengruppen zerstört wurde und wird. Der moderne demokratische Staat beansprucht hier eine deutliche religionskritische Verantwortung, und zwar um der Humanisierung der Religionen willen.¹¹

Von Seiten der Religionen schälten sich zwei Bedingungen heraus, die dabei erfüllt sein müssten: einmal die Verbindung der Humanisierungskritik der Religionen mit dem Gottesbegriff selbst, so dass dieser die garantierende und *nicht verfügbare Instanz von Humanisierung* und Solidarisierung im Herzen der Religionen repräsentiert, so dass Humanisierung nicht als strategische Anpassung der Religionen verdächtigt werden kann, sondern als etwas, womit ihre eigene Identität auf dem Spiele steht. Die andere Bedingung sah man darin, *Gott als universales Geheimnis der Welt* und aller Menschen aufzurufen.

7 Instanz von Gerechtigkeit und Erbarmen

Menschen konnten sich auf Gott berufen, indem sie andere zerstört haben. Menschen haben sich aber auch auf Gott berufen, um von ihm her die Kraft zu bekommen, sich für andere zu verausgaben, und nicht zuletzt haben sich Menschen in äußerster Not an Gott gewandt, haben geklagt und in der Klage die Gottesbeziehung nie aufgegeben: so haben Juden und Jüdinnen und Christen und Christinnen in den KZs der Nazis mit Gott gerungen. Bringt die Erinnerung an die vergangenen Gottesbeziehungen in Europa diese Widersprüchlichkeit in ihre eigene Zukunft, und nimmt sie darin die Position ein, die humanisierenden Gottesbeziehungen und die Gottesbeziehung der Unterdrückten und Leidenden für die künftige Gestaltung Europas wichtig zu nehmen (und so auch die Verantwortung zu verwirklichen, die TäterInnen des Guten und die Opfer des Bösen nicht zu vergessen, sondern ihnen gerecht zu werden), dann wäre die Berufung auf Gott eindeutig und nicht mehr leicht dem befürchteten Missbrauch zugänglich. Die Berufung auf Gott lieferte gerade die Begründung der Religionsfreiheit genauso wie des Anliegens, von der eigenen Religion her andere niemals zu diskriminieren und zu schädigen.¹²

10 Zitiert bei Felix BERNARD, Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?, in: *Pastoraltheologische Informationen* 23 (2003) 2, 13–26, 21.

11 Vgl. dazu das Themenheft *Concilium* (D) 18 (1982) 5: Das Menschliche, Kriterium christlicher Existenz?

12 Vgl. LUF u. a., Gott in der Verfassung (wie Anm. 9), 357.

13 BERNARD, Gott und die Kirchen (wie Anm. 10), 21.

14 Zitiert bei Christoph-E. PALMER (Hg.), *Europa in guter Verfassung*, Stuttgart 2006, 12f.

15 Vgl. Karl LEHMANN, »Gott ist größer als der Mensch« (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 20), Bonn 1999.

16 Zur Geheimnistheologie Gottes vgl. Ottmar FUCHS, Die Pastoral im Horizont der »unverbrauchbaren Transzendenz Gottes« (Karl Rahner), in: *Theologische Quartalschrift* 185 (2005) 4, 268–285.

Hier trafen sich in der Diskussion die Anliegen der Politik, die Zukunft eines in sich toleranten Europas in einer ganz bestimmten Gotteserinnerung zu verankern, mit den Anliegen der Kirchenleute, die eigene Erinnerung an Jesus Christus ebenfalls als Kritik eines Gottesgebrauchs zu vertreten, der Menschen ausgrenzt und benachteiligt. Im Gottesbezug könnte so etwas wie die »Seele für Europa«, wie man gesagt hat, aufleuchten, vor allem auch bezogen auf das Erschrecken vor der schlimmsten Katastrophe des 20. Jahrhunderts: »Der Gottesbezug in einer europäischen Verfassung könnte für die Europäer eine erinnernde Funktion haben. Es sollte nicht vergessen werden, dass in Auschwitz der Name Gottes millionenfach angerufen wurde. Gilt uns diese Anrufung Gottes etwa als millionenfache Privatsache? Oder war die Anrufung Gottes in Auschwitz nicht letzte Anrufung zukünftiger Humanität, von Recht und Freiheit im Namen Gottes?«¹³

Die Opfer des Gottesbezugs werden ebenso erinnert wie die Täter, um von daher Kriterien zu gewinnen, in Gegenwart und Zukunft in Europa möglichst wenig Täterschaften herzustellen und möglichst compassionsfähig die Opfer wahrzunehmen und sich für die Gerechtigkeit den Benachteiligten gegenüber einzusetzen, sowohl in der Zivilcourage der Bürger und Bürgerinnen wie auch strukturell und rechtlich in den Ordnungen der Staaten.

Mit dem Gottesbegriff erhält dieses kritische Potential eine den Menschen nicht mehr verfügbare Instanz, die es sichert und vor dem Entschärfungs- und Zerstörungszugriff der Menschen bewahrt. Dies wäre die religiöse Rekonstruktion dessen, dass in einem die Menschenwürde der Menschen achtenden Staatsgebilde die Menschenrechte niemals verhandelbar sind und weder von einer herrschenden Minorität noch von einer demokratischen Majorität in Frage gestellt oder gar partiell oder ganz außer Kraft gesetzt werden dürfen. Hier setzt sich der moderne Staat etwas voraus, was er tatsächlich nicht selber beliebig schaffen und verändern kann. Der Rechtsgelehrte Ernst-Wolfgang Böckenförde hat immer betont, dass der freiheitliche neuzeitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht geschaffen hat.¹⁴

8 Gott als Geheimnis der Welt

Es gab noch ein anderes, genauso bedeutsames Argument zugunsten einer Verantwortung, die mit dem Gottesbezug eingebracht wäre. Dabei kommt eine ganz bestimmte Religionskritik in den Blick, die zugleich mit einer bestimmten Spiritualität und Theologie zu tun hat. Es handelt sich hier um den Glauben aller Religionen, dass »Gott größer ist als der Mensch«,¹⁵ dass er gegenüber den Menschen ein unendliches Geheimnis ist, auf das die Menschen keinen Zugriff haben, weder magisch noch rational.¹⁶ Auch in seinen Offenbarungen bleibt er dieses Geheimnis weit und unendlich über das hinaus, was in Tora, Bibel oder Koran geoffenbart wurde. Im christlichen IV. Laterankonzil wird davon gesprochen, dass auch die Offenbarung und überhaupt alles, was Menschen denken, sagen und tun, Gott immer unähnlicher ist als ähnlich.

Auf das Geheimnis Gott beziehen sich die Religionen und damit darauf, dass er in dieser Transzendenz, in diesem Überstieg alles Menschlichen und alles Weltlichen tatsächlich Gott sein darf. Bedingung dafür ist, dass sich die Menschen und auch die Religionen nicht an Gottes Stelle setzen, sondern durch ihre Offenbarungen und Gottesdienste hindurch einen spezifischen Weg zu diesem Geheimnis eröffnen. Dabei können sie immer noch davon sprechen, dass sie jeweils anderen Religionen oder Konfessionen gegenüber ein »Mehr« an Wahrheit haben, aber sie können niemals anderen Menschen und Religionen absprechen, dass auch ihr Leben im Geheimnis Gottes wurzelt und dass dieser geheimnisvolle Gott zu ihnen eine vom eigenen Bereich her nicht einsehbare und kontrollierbare Beziehung hat. Denn vom Geheimnis Gottes her ist die Welt und sind alle Menschen geschaffen.

Genau diesen Aspekt meint Johann Baptist Metz, wenn er vorgeschlagen hat, den Gottesbezug als Ausdruck für den »leeren Stuhl der Macht« zu sehen. »Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen; aber solange man diesen Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen.«¹⁷ So wird der explizite Gottesbezug zum Statthalterbegriff für die »mahnende Erinnerung an die Grenzen menschlicher Vernunft und menschlichen Gestaltungswillens«.¹⁸ Der Gottesbezug wäre dann ein Mahnsymbol dafür, dass weder religiöse noch politische noch ideologische Mächte an die Stelle Gottes rücken und sich selber vergöttlichen, um anderen ihre Lebens- und Denkweisen aufzuzwingen. Es wäre eine Mahnung gegen »falsche Absolutsetzungen« von Macht und Herrschaft,¹⁹ wenn nur Gott die Absolutheit gehört. Die Absage an die Selbstvergöttlichung würde dann »promethischen Größenwahn« verbieten und zugleich eine Abwehr »gegen die Überwältigung des Einzelnen durch den Staat oder durch die Gesellschaft« ausdrücken, aber auch gegen die »Vergötzung des Individuums, das glaubt, nur noch sich selbst verantwortlich zu sein.«²⁰

Gott gilt als Chiffre der nicht selbst besetzbaren Beanspruchung absoluter Macht und Bedeutung. Die Absolutheit bleibt in Gott dem Menschen entzogen und unverfügbar. Vom Geheimnis Gottes her strahlt somit aus dem Herzen der Religion eine spezifische Macht- und Herrschaftskritik gegenüber Staat und Gesellschaft aus.

Diese »Funktion« des Gottesgeheimnisses wird wiederum von seiner offenbarungsherkünftigen Eindeutigkeit unterstützt, nämlich dass Gott auf der Seite der Armen und Leidenden steht. Hier reicht die Eindeutigkeit des offenbarten Gottes in die *Richtung* des Geheimnisses hinein, nämlich dass es nicht ein Geheimnis des Bösen und zum Bösen ist, sondern ein Geheimnis unendlicher Versöhnung und Liebe. Je mehr es dafür eine überzeugende Praxis der Religionen den Nichtdazugehörigen gegenüber gibt, desto mehr könnten auch diese im Gottesbegriff eine diesbezügliche Offenheitsstelle wahrnehmen, die auch nicht durch atheistische Totalitarismen besetzt werden darf. Der Gottesbegriff bringt so die traditionelle Ausdrucksweise für genau diesen notwendigen Verzicht aller Menschen.

Derart könnte »Gott« für den modernen liberalen Staat zu einer Herausforderung werden, die religiöse Herkunft seiner moralischen Grundlagen so einzuführen, »dass er angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte ... einholt«.²¹ Vielleicht stimmt es doch, dass mit Vertiefungen menschlicher Hoffnung auf universale Menschenrechte und auf gerechte Wohlfahrt in der religiösen Sprache diese eine Verwurzelung und Sicherung erhalten, die in der säkularen Sprache nicht in dieser Weise möglich sind.

Aber wie gesagt: für viele Menschen ist das deswegen heikel, weil sie gerade die religiöse Sprache und ihre Hintergründe als hoch ambivalent und gefährlich erleben. Und man darf vor allem nicht vergessen, dass die religiöse Dimensionierung des Politischen auch Destruktives im Menschen zu verwurzeln vermag, so dass auch von daher noch einmal deutlich ist: es liegt in der religionskritischen Verantwortung der Kirchen und überhaupt der Religionen, diese erschreckende Ambivalenz der religiösen Sprache der theologischen

17 Zitiert bei Christoph KONRATH, Vermittlung und Erinnerung, in: *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 51 (2004) 1, 189-211, 194.

18 KONRATH, Vermittlung (wie Anm. 17), 195.

19 Vgl. LEHMANN, Gott ist größer (wie Anm. 15), 8.

20 Walter BAYERLEIN, In Verantwortung vor Gott und den Menschen, in: *Stimmen der Zeit* 223 (2005), 389-400, 393.

21 Jürgen HABERMAS, Der Riss der Sprachlosigkeit, in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 240 vom 16. Oktober 2001, 18.

22 Vgl. dazu Rainer BUCHER, Hitlers Theologie. Die Verkündigung einer Erwählung, in: Lucia SCHERZBERG (Hg.), *Theologie und Vergangenheitbewältigung*, Paderborn 2005, 71-88.

23 Vgl. Martin STÖHR, Zwischenruf, in: *Junge Kirche* 65 (2004) 2, 13.

Religionskritik auszusetzen.²² Der grundlegenden gesellschaftlichen humanisierungsbezogenen Religionskritik steht darüber hinaus eine ebenso grundlegende religiöse Gesellschaftskritik gegenüber, indem die Religion ebenfalls mit einer spezifischen, von Gottes Geheimnis her möglichen Hermeneutik des Verdachts politische Machtkritik einklagt.

9 Eine alle Gegensätze umfassende gemeinsame Basis?

Interessant ist nun, dass es nicht nur von laizistischer Seite, sondern auch von dezidiert christlicher Seite Widerstand gegen den Gottesbezug in der Präambel gab und gibt. Hier handelt es sich um jene Anteile der christlichen Konfessionen und insbesondere der Freikirchen und charismatischen bzw. evangelikalen Bewegungen, die den Gottesbegriff nur vom eigenen Offenbarungskontext her »kategorial« gelten lassen wollen und mehr oder weniger deutlich sagen: Wo dieser Gottesbegriff außerhalb dieses eigenen christlichen Bereiches benutzt wird, wird er zugleich von anderen, die nicht die eigene Wahrheit glauben, zu Zwecken missbraucht, die von der eigenen Offenbarung nicht gedeckt sind.²³ Dies verbindet sich auch mit dem Argument, dass man die Anderen nicht vereinnahmen wolle. Dies ist ein gewichtiger Einwand, wenngleich es hier eher darum geht, ob man den unendlichen, darin ohnehin unverfügbaren Gott, mit dem man gar nicht vereinnahmen kann, mit anderen teilen will.

Nun kann man entgegenhalten: die Anerkennung anderer Menschen, Lebensweisen und Religionen ist im Christentum ja gerade in seiner Offenbarungseindeutigkeit garantiert, vor allem im Blick auf Jesu Reden und Handeln und auf das gesamte Christusereignis zum Heil aller Menschen. Damit wäre tatsächlich schon das Wichtigste aus der Perspektive des christlichen Glaubens heraus zugunsten der Anderen erreicht. Und es ist auch richtig, dass das Geheimnis Gottes ohne diese Eindeutigkeit insofern bedeutungslos wäre, als nicht wenigstens dadurch die »Richtung« des unendlichen Geheimnisses angezeigt wäre, nämlich dass Gott nicht der Satan, sondern ein Gott ist, der durch die schlimmsten Erfahrungen hindurch dann immer doch, und wenn auch erst »am Ende«, die Menschen rettet und ihnen unendliche Versöhnung und Liebe schenkt. Aber gerade die Unendlichkeit dieser Liebe im unfassbaren Geheimnis Gottes ist es, die einen nochmals eigenen theologischen Index präzisiert, nämlich die über die im eigenen Bereich geglaubte Gottespräsenz unerschöpflich hinausreichende Unbegrenztheit genau dieses Gottes. Es ist paradoxerweise nötig, einen »Begriff« von diesem »Darüber-Hinaus« zu entwickeln.

Die Niemals-Benennbarkeit Gottes, gewissermaßen die »Kategorie« seiner Nichtkategorialität, löst das Eindeutigkeitsprofil, wie es die Offenbarung gibt, nicht auf, sondern erinnert daran, dass man auch mit der Offenbarung Gott niemals »im Griff« haben kann, auch nicht in den subtilsten Formen intellektuell-theologischer Überlegungen und auch nicht in den subtilsten Formen der Spiritualität.

Dies ist ein Horizont, der auch diejenigen, die destruktive Gottes- und Menschenverhältnisse verwirklichen, diesem Geheimnis Gottes aussetzt bzw. dieses Geheimnis Gottes so weit und unendlich sieht, dass es auch diejenigen, die von der Kategorialität der Offenbarung auszugrenzen und abzugrenzen wären, in einer eigenartigen, unzugänglichen Form umfasst. Die Richtungsanzeige, die aus der Offenbarung diesbezüglich kommt, ist die unbegrenzte Bereitschaft Gottes zur Versöhnung und zur Rettung der Menschen. Diese in das Geheimnis Gottes hinein unendlich zu denken erreicht und überschreitet dann jene Grenze, die, auch gegen den Augenschein, Gottes Geheimnis allen Menschen gönnt.

Derart kann Gottes universales Geheimnis ein differenztragender Verbindungsbegriff aller Menschen, Völker und Religionen sein, unbeschadet des scharfen Eindeutigkeitsprofils zwischen Humanität und Inhumanität, was ja destruktive Religionsanteile ausschließt: Denn im unbegreiflichen Geheimnis der unendlichen Versöhnungsmacht Gottes sind auch die Täter, ohne ihre Schuld zu schmälern, sondern in der Wucht schärfster Anklage angesichts der Opfer, dieser dann unverhüllten Liebe Gottes ausgesetzt, mit der Hoffnung, dass sie sich darin zum eigenen Schmerz über den zugefügten Schmerz erlösen lassen. Die Religionen brauchen keine Hölle, um dem Schlimmsten gerecht zu werden.²⁴

So führt uns die Rekonstruktion der erinnerten Debatte zu einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Geheimnis und Eindeutigkeit Gottes, von Universalität Gottes auf der einen und eigener Partialität und Analogizität auf der anderen Seite. So geht es nicht nur darum, die eigene Kategorialität mit den anderen auszutauschen, sondern einen Begriff davon zu haben, dass diese immer nur die Spitze vom »Eisberg« des unendlichen Gottes ist, zwar in ihrem Wahrheitsgehalt authentisch, aber in ihrer Reichweite niemals den geheimnisvollen unverfügbaren Gott umfassend. Die Inhalte des Glaubens sind wie Inselchen im Meer göttlicher Unendlichkeit. Letztere ist unverrechenbar, nur in der Doxologie zu preisen. In solcher Doxologie, die den über alle Offenbarungen hinausgehenden unbegreiflichen Gott anspricht, in diesem wichtigsten Gebet von Religionen überhaupt, wollen sie für das Gottsein Gottes eintreten, können die Gläubigen aller Religionen zusammen beten.

Der Entwurf zur Präambel der Europäischen Verfassung ist aus verschiedenen Gründen gescheitert. Vorher ist aber jahrhundertlang in den Kirchen etwas gescheitert: die kirchliche Seite konnte die Behauptung des offenbarten Gottes als Heil für alle Menschen genauso wenig wie die eigene Ehrfurcht vor einem geheimnisvoll-entzogenen Gott zugunsten aller Menschen zureichend vermitteln. Dass also der Gottesbegriff, wie ihn das Christentum gebraucht hat, für viele Menschen und Gruppen absolut keine Einladung ist, diesen Bezug als für sich selbst lebensfördernd und Würde schützend zu erhoffen, ist das Problem der kirchlichen Praxis selbst.

10 Fazit

Entscheidend wird also sein, ob man sich in den Religionen und Konfessionen auf einen Gottesbegriff beziehen kann, worin Gott als unverfügbarer Garant zwischenmenschlicher Solidarisierung und der Menschenwürde aller aufgefasst wird, *und* ob man sich zwischen den Glaubensgemeinschaften auf einen darüber hinausgehenden unendlichen Gottesbezug einigen kann, der auch die anderen Religionen und Konfessionen trägt, einschließlich ihrer Differenzen und Schattenseiten, und von daher die Solidarität aller miteinander im Geheimnis Gottes grundlegt.

²⁴ Vgl. Ottmar FUCHS, Ein »lieber Gott« – Verweichlichung oder Verschärfung des Gerichts?, in: *Theologie der Gegenwart* 56 (2013) 2, 119–132.

²⁵ Vgl. Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott*. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern 2014.

²⁶ Analog vielleicht zu Eltern, deren Liebe auch dann nicht aufhört, wenn Sohn oder Tochter Schlimmes getan haben, aber nicht mehr im Aggregatzustand der Freude, sondern des Schmerzes.

²⁷ Vgl. Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010; Gianni VATTIMO, *Ideologie oder Ethik*. Von Marx zum schwachen Denken, Lörrach 1988 (Information Philosophie, 16, 1988, Nr. 4); Peter HARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Für eine schwache Vernunft?* Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007.

Die Kriteriologie einer jeweils von »innen« her zu entfaltenden Religionskritik könnte man, hier vor allem aus christlicher Perspektive, in folgenden Thesen fassen:

1 Alle Menschen sind Gottes Volk, und Gottes Barmherzigkeit bezieht sich auf alle Menschen, ob sie an einen Gott glauben oder nicht. Der Gottesbezug ist selbst als *unbegrenzt* pluralitätsfähig zu denken und zu erleben. Gott ist der Urgrund aller Freiheiten, ohne die Sanktionsdrohung eines Liebesentzugs bei Missverhalten. Nach einer universal verstandenen Rechtfertigungstheologie liebt Gott die Menschen *als* Sündige und *als* Gottlose, bedingungslos. Auch die schlimmste Realisierung dieser Freiheit zerbricht diesen »Bund« nicht.

2 Für das, was Menschen erleiden, und auch für das Böse in der Welt muss Gott nicht entschuldigt oder verteidigt werden. Er ist dafür in Verantwortung zu ziehen. Wer Gott sauber halten will, wer ihn entschuldigen will, muss gnadenlos die Menschen beschuldigen, auch hinsichtlich dessen, woran sie gar nicht Schuld haben können, nämlich dass die meisten nicht die Möglichkeit hatten und haben, diesen Glauben zu erfahren. Von daher darf der Gedanke gewagt werden, dass Gott im Gekreuzigten für die Erfahrung seiner eigenen verborgenen und dunklen Seiten sühnt, in dem Sinn, dass Gott hier seine Reue bezüglich dessen zeigt, was Menschen in seiner Schöpfung auszuhalten haben.²⁵

3 Nicht Theodizee, sondern die Doxologie rettet den religiösen Glauben. Denn die Theodizee verfängt Gott in Rechtfertigungsnetzen von Menschen, die haben wollen, dass Gott Recht hat, weil sie selber Recht haben wollen. Dahinter steht die Kategorie des Siegens. Die Doxologie verzichtet auf diesseitige Erklärungssiege, sie lässt Gott frei. Derart ist Gott ein Nicht-Begriff in der Hinsicht, dass auf ihn kein Zugriff möglich ist. Es geht um die Spiritualität, über die Klage hinweg und durch sie hindurch Gott Gott sein zu lassen, und damit um eine doxologieoffene Religion. Sie verweigert die Zustimmung und hofft auf eine Erlösung, die gleichwohl nur Gott geben kann. Die Doxologie trägt Ärger und Schmerz dorthin, wo sie herkommen: in einen Gott hinein, dem zugetraut wird, diese Unverzeihlichkeit bis auf ihren Grund wahrzunehmen und darüber hinaus und darin ein unendlich guter Gott zu sein.

4 Es gibt eine Gegenwart Gottes, als Bewahrheitung des guten Gottes, in den Erfahrungen seines Nicht-Gottseins. Im Christentum ist hier von Inkarnation die Rede. Es sind die Erfahrungen seines Mitseins mit den Menschen, vor allem im Mitleid mit den Leidenden und Sterbenden, aber auch im Schmerz über die Bösen. Denn was die Theologie als Sühne des inkarnierten gekreuzigten Gottes benannt hat, ist eben dieser Schmerz, der deswegen so unerschöpflich ist, weil diese Liebe so unergründlich ist.²⁶ Wir haben diese Spur, diese in das Leben vieler Menschen eingeritzte Spur der Liebe und der Hingabe, die dem Tod trotzt. Und vielleicht ist es dann auch nur dieser Trotz, für den wir nichts in der Hand haben oder womit man über den Tod hinaus etwas »beweisen« könnte. Doch der Trotz hat seine eigene Evidenz.

5 Deswegen ist es gut, wenn die Religionen kreatürliche Bescheidenheit lernen. Und damit die Solidarität mit denen, die nicht glauben können. Weil es als Beleg für das Geglaubte nur den diesseitigen Glauben gibt. Es ist ein verrückt schwacher Glaube.²⁷ Die vielen Bücher des Glaubens sind die kompensatorisch-gigantische Anstrengung des Glaubens und der Tradition, an das Unmögliche, nämlich an Gottes Treue in diesem Leben und über den Tod hinaus glauben zu können. Aber das Vorzeichen von allem, was mit Religion zu tun hat, ist dieses schwache, unterlegene, für keine Herrschaften nutzbringende Hoffen. Auf diese Kraft ist der Glaube gebaut und damit nicht auf Sand, auch wenn es so aussieht. Er ist gebaut auf dem in der Liebe wurzelnden Akt des Widerstands gegen den Tod. Noch unverzeihlicher als Gott wäre es, wenn es Gott nicht gäbe. ◆

Missio inter gentes und Evangelii gaudium

Die Pragmatik des Apostolischen Schreibens
und seine missionstheologischen Implikationen

von Markus Lubert SJ

Zusammenfassung

Die in *Evangelii gaudium* auffällige Betonung einer von Affektivität geprägten kirchlichen Sendung trifft das Anliegen des Paradigmas *missio inter gentes* mit seiner Forderung nach empathischer Solidarität in der interreligiösen Begegnung. Die dem neuen Paradigma zugrundeliegende Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos bietet einen Schlüssel zum Verständnis der Missionstheologie des Apostolischen Schreibens. Umgekehrt tragen die aus der Analyse von *Evangelii gaudium* gewonnenen Kriterien Integralität, Humanität und Partikularität zu einer vertieften Bestimmung von *missio inter gentes* bei. Es kommt eine Missionspragmatik zum Ausdruck, die die Traditionslinie von *Gaudium et spes* fortschreibt.

Schlüsselbegriffe

→ *Evangelii gaudium*
→ *Missio inter gentes*
→ *Gaudium et spes*

Abstract

The striking emphasis on a church mission characterized by affectivity found in *Evangelii gaudium* captures the concern of the paradigm of *missio inter gentes* with its demand for empathetic solidarity in interreligious encounters. The synthesis of orthodoxy, ortho-praxis and ortho-pathos, which is the basis of the new paradigm, provides a key for understanding the missiology of the apostolic letter. On the other hand, the criteria of integrality, humanity, and particularity obtained from the analysis of *Evangelii gaudium* contribute to a deeper determination of *missio inter gentes*. A pragmatics of mission is expressed which continues the line of tradition of *Gaudium et spes*.

Keywords

→ *Evangelii gaudium*
→ *Missio inter gentes*
→ *Gaudium et spes*

Sumario

La clara acentuación en *Evangelii gaudium* de una misión eclesial marcada por la afectividad concuerda con la intención del paradigma *missio inter gentes*, que exige más solidaridad empática en el encuentro interreligioso. La síntesis de ortodoxia, ortopraxis y orthopathos que subyace al nuevo paradigma nos ofrece una clave para comprender la teología de la misión de la Carta Apostólica. Por otra parte, los criterios de integralidad, humanidad y particularidad que se desprenden del análisis de *Evangelii gaudium* ayudan a una mejor comprensión de la *missio inter gentes*. Esto expresa una pragmática de la misión que continúa la tradición de *Gaudium et spes*.

Conceptos claves

→ *Evangelii gaudium*
→ *Missio inter gentes*
→ *Gaudium et spes*

Evangeli *gaudium* (EG) beschäftigt sich durchgehend mit Fragen der Evangelisierung und Mission¹, ist aber kein missionstheologisches Dokument. Das Apostolische Schreiben folgt einem pastoralen Impetus. Es reflektiert ausgehend von den spezifischen Lebenswirklichkeiten der Menschen die Gestalt der kirchlichen Sendung. In erster Linie stammen die inhaltlichen Impulse aus den *Propositiones* der Bischofssynode zur Neu-evangelisierung, die 2012 mit Vertretern aus allen Kontinenten über die Frage der Weitergabe des Glaubens beriet. Hierin macht sich bereits der weltkirchliche Bewusstseins-horizont bemerkbar, der in EG jedoch eine deutliche Ausweitung erfährt. Die Exhortation greift direkt auf Analysen und Antworten der Bischofskonferenzen aus allen Weltgegenden zurück. Insbesondere die Vertrautheit von Papst Franziskus mit den lateinamerikanischen Verhältnissen wird durch die wiederholte Bezugnahme auf die Ergebnisse der V. Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik (CELAM) in *Aparecida* (2007) mit dem Thema »Jüngerschaft und Mission« erkennbar (10, 15 u. a.). Dabei ist EG weit davon entfernt, lediglich Ergebnisse zu kompilieren. Die Pluralität der Reflexionsprozesse in den Ortskirchen bildet die Grundlage zur Formulierung von Prinzipien eines evangelisierenden Habitus christlich-kirchlicher Existenz. EG dokumentiert einen »Geist der Evangelisierung« (260), der die Suche nach verfeinerten Strategien der Missionierung überschreitet.

Inhaltlich bestimmen die Themen Aufbau des Reiches Gottes, Option für die Armen, Dialog und Verkündigung, Volksfrömmigkeit, Stadtkultur und Inkulturation die ausführliche Abhandlung. Jeweils für sich genommen handelt es sich dabei nicht um neue Themen im missionswissenschaftlichen Diskurs. Neu ist allerdings die Pragmatik, die sich aus den Aussagen zu diesen Themen ablesen lässt. Sie erschließt sich durch eine Hermeneutik des Dialogs, die unter dem Primat der Pastoral neben Praxis und Inhalt den Aspekt der Motivation als konstitutiv für die kirchlicher Verkündigung erkennt. Die kumulative Verwendung der Begriffe »Freude«, »Zärtlichkeit«, »Herzlichkeit« usf. ist nicht einfach nur der typische literarische Stil von Papst Franziskus, sondern bestimmt Affektivität als integrales Moment kirchlicher Sendung. Entsprechend lautet die Schlussfolgerung, dass dort wo eine entsprechende Disposition und Praxis fehlt, auch Rückschlüsse auf eine mangelnde Erfassung und Durchdringung der christlichen Botschaft gezogen werden müssen. Am deutlichsten kommt die Verwiesenheit von inhaltlichen und formal-strukturellen Momenten zum Ausdruck, wenn von der »Option für die Armen« als einer »theologischen Kategorie« und von der Volksfrömmigkeit als »theologischem Ort« die Rede ist (198; 126). Den Armen wird eine »Lehrautorität« beigemessen (198), und auch den Phänomenen der Volksfrömmigkeit wird eine ähnliche lehrbildende Funktion zugewiesen. Damit werden neben kognitiven auch enaktiven und unitiven Realisierungen des Glaubens Maßgeblichkeit für die theologische Reflexion zugesprochen. Der in EG anvisierte Stil der Evangelisierung, dem das Höchstmaß an Ausdruckskraft für die Botschaft vom Reich Gottes zukommt (199), integriert empathische Disposition und pastorale Praxis. Dieses integrale Missionsverständnis², weist Parallelen zum missionstheologischen Paradigma *missio inter gentes* auf,

1 Evangelisierung und Missionierung wird sachlich nicht unterschieden. Das Paradigma Evangelisierung fand durch die nachkonziliare Reflexion Eingang in den Missionsdiskurs (vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 148-150). Zur Rede von Neu-Evangelisierung vgl.

Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde« – Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg/Basel/Wien 2002, 249-257. Nach dem Dafürhalten von J. Kavunkal lässt sich keine eindeutige Scheidung der Begriffe durchführen. Vgl. Jakob KAVUNKAL, Mission or Evangelization? in: *Mission studies* 21/1 (2004) 55-64.

2 G. Collet formuliert das Ziel eines integralen Missionsverständnisses, das in seiner Skizzierung einige entscheidende Momente mit EG teilt. Vgl. COLLET, *Grundfragen* (wie Anm. 1), 231.

das Jonathan Y. Tan als Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos entfaltet.³ Tan entwickelt sein Missionsverständnis zwar im asiatischen Kontext, er hat aber ebenfalls die aktuellen globalen Entwicklungen im Blick. Es bietet sich daher die Möglichkeit, durch das von ihm identifizierte Paradigma die Missionstheologie von *Evangelii gaudium* tiefer zu erschließen.⁴ Im Folgenden sollen in einem ersten Schritt das neue Paradigma und der Kontext seiner Entstehung beleuchtet werden, bevor in einem zweiten Schritt geprüft wird, ob es geeignet ist, die Missionspragmatik von EG zur Darstellung zu bringen.

1 Das Paradigma *missio inter gentes*

1.1 Mission im Horizont einer globalen Christenheit

Die Situation Asiens, die von ethnischer und kultureller Pluralität und der Präsenz »großer« religiöser Traditionen geprägt ist, bildet den Ausgangspunkt für die Überlegungen Tans zum Verständnis von Mission. In Asien leben zwei Drittel der Weltbevölkerung, aber die Zahl der Christen ist trotz christlicher Präsenz seit Beginn der Ausbreitung des Christentums und der immensen missionarischen Anstrengung über Jahrhunderte hinweg vergleichsweise gering. Tans Prognose lautet, dass sich am Minoritätenstatus der Christen auf diesem »religiösen« Kontinent in naher Zukunft keine großen Veränderungen ergeben werden. Ausschlaggebend für eine veränderte Sicht auf Evangelisierung sind letztlich aber nicht die Zahlenverhältnisse, sondern die Tatsache des nachbarschaftlichen Zusammenlebens zwischen Christen und Nichtchristen. Dort, wo asiatische Christen als Minderheit leben, stellt sich die Frage des Zusammenlebens mit Angehörigen anderer Religionen mit verstärkter Dringlichkeit. Der Minderheitenstatus fördert die Sensibilität für den Wert harmonischer Konvivenz. Tan weist vor diesem Hintergrund darauf hin, dass asiatische Christen die Religionen ihrer andersgläubigen Nachbarn, Freunde und Verwandten in der Regel nicht als zu überwindendes Heidentum betrachten, sondern als Heilswege ihrer Anhängerinnen und Anhänger respektieren. Demzufolge bauen Christen in Asien bei der Vermittlung des Evangeliums auf die »zärtlich-liebende und überzeugende Kraft des Geistes«, wie sie von der Inkarnation her sichtbar wird und deren wirksame Präsenz es in den anderen Heilswegen zu entdecken gilt.⁵ Statt von einem Konkurrenzverhältnis auszugehen, geht es in den Augen Tans primär darum, die Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen für den Kampf gegen Armut, Machtmissbrauch und Egoismus zu gewinnen. Dazu ist es nötig, dass sich asiatische Christen mit ihren jeweiligen Landsleuten solidarisieren können.⁶

3 Das Thema stand im Mittelpunkt der letzten Konferenz der *International Association of Catholic Missiologists* (IACM), die vom 15. bis 21. Juli 2013 in Nairobi stattfand. Die Veranstaltung hatte sich vorgenommen, die Herausforderungen und Chancen von *missio inter gentes* zu erschließen. IACM stellt eine Plattform der Begegnung und internationalen Vernetzung von missionswissenschaftlich Interessierten. Auf der Webseite finden sich weitere Details zum Ablauf der Konferenz: <http://www.iacmcatholic.com/?gt=africa#>, letzter Zugriff: 29.03.2014.

4 J.Y. Tan führte im Eröffnungsvortrag seine Überlegungen zur theologischen Fundierung der Rede von *missio inter gentes* aus. Ich beziehe mich hier auf das unveröffentlichte Vortragsmanuskript: *Missio inter gentes: Theologico-missiological foundations*, das er mir freundlicherweise vorab zur Verfügung gestellt hat. Der Vortrag wird 2014 in überarbeiteter Fassung erscheinen: Jonathan Y. TAN, *Mission Among The Peoples: The Future of Christian Mission in Asia*, Maryknoll. Tan folgt mit dieser Bezeichnung Michael R. Burrows, der damit die Einstellung zur Mission von Gläubigen im asia-

tischen Kontext kennzeichnet. Dass die Bezeichnung inzwischen eine gewisse internationale Etablierung erfahren hat, zeigt sich u. a. durch die Verwendung des Generaloberen der SVD Antonio M. PERNIA, in einem Brief an die Mitbrüder 2010, in dem er neuere Erkenntnisse zum Thema Mission unter der Überschrift »Von *ad gentes* zu *inter gentes*« ausführt. URL: <http://www.ssps.at/download/Mission%20inter%20gentes.pdf>, letzter Zugriff: 29.03.2014.

Für Tan rückt deshalb die Frage der kulturellen Beheimatung des Christentums im asiatischen Kontext in den Mittelpunkt, denn das Christentum wird nicht selten als »westliche« Religion wahrgenommen, die im Rahmen kolonialer Politik importiert wurde. Die Entfremdung asiatischer Christen von ihrem angestammten Umfeld durch die Assimilierung an die Kultur der Missionarinnen und Missionare und die Aneignung eurozentrischer Zivilisierungsdiskurse stellt die größte Herausforderung für die Kirchen in Asien dar. Dieser geschichtliche Kontext wird schematisierend mit dem Missionsparadigma *ad gentes* assoziiert. Mission wird demnach in erster Linie als Imposition von doktrinen Konzepte mit einer klaren Rollenverteilung von Gebern und Empfängern aufgefasst. Das »Geber-Syndrom«, das bei den Missionarinnen und Missionaren diagnostiziert wird, bringt diese Vorstellung auf den Punkt.⁷ Eine der Hauptforderungen Tans lautet, dass Christen aufgrund ihres Glaubens nicht Fremdkörper im postkolonialen Asien bleiben dürfen. Sie müssen stattdessen eine unmissverständliche Wertschätzung der unhintergehbaren Pluralität der kulturellen Phänomenologien Asiens durch Empathie und Solidarität mit ihren jeweiligen Landsleuten zum Ausdruck bringen. Die Konsequenz für die Missionspraxis ist, dass Evangelisierung vorrangig als ein Geschehen *mit* und *unter* den Menschen Asiens – *missio inter gentes* – zu erachten ist. Die Anerkennung dieser veränderten Situation hat zur Folge, dass ein Verständnis von Mission innerhalb eines Sender-Empfänger-Modells, das die Welt in Emissionsländer im Norden und Missionsländern im Süden aufteilt, prinzipiell und nicht nur aufgrund des mangelnden Nachschubs aus Europa obsolet ist. Mit dieser Perspektive rücken auch neue Weisen des Christseins in den Blickpunkt, die die Gläubigen vor Ort als Aktanten der Evangelisierung wahrnehmen. Vorbild sind in dieser Hinsicht die charismatischen und pentekostalen Bewegungen, in denen längst indigene Kräfte die Hauptträger der Mission sind und vor allem von Laien das Engagement ausgeht. Das heißt, das Geber-Empfänger-Schema wird auch binnenkirchlich durchbrochen.

In globaler Perspektive erfordert das Missionsparadigma *inter gentes* eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Ortskirchen. Empathische Solidarität verwirklicht sich hier in partnerschaftlicher Zusammenarbeit, nimmt die gegenseitige Angewiesenheit wahr und löst paternalistische Verhaltensmuster ab, die aufgrund von Finanzstärke oder vermeintlichem Traditionsvorsprung entstehen. Der zentrale Begriff dieser Vision ist die *koinonia*.⁸ Für die Orientierung am Konzept *missio inter gentes* ist entscheidend, dass bei den Überlegungen zur Gestalt der kirchlichen Sendung auf die Erfahrungswirklichkeit asiatischer Christen nicht nur in opportunistischer Absicht Rücksicht genommen wird und die empathische Disposition nur strategisch zum Einsatz kommt. Vielmehr muss die Missionspragmatik auch durch die Bestimmung der christlichen Wahr-

5 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 2.

6 Diese Haltung drückt sich bspw. in der spirituellen Reflexion von Erzbischof Thomas MENAMPARAMPIL SDB über das Thema »Sharing the Gospel in Asia« aus. Vgl. <http://spirituality.ucanews.com/2014/03/07/sharing-the-gospel-in-asia>. Letzter Abruf: 31.03.2014.

7 A. Kalliath kennzeichnet *missio inter gentes* im Gegensatz zu *missio ad gentes* durch die begriffliche Unterscheidung von »missional« und »missionarisch«: »Being ›missional‹ means being open, and receptive to the Spirit that blows wherever it wills, and being obedient to a-posteriori revelations of the Spirit especially in a multi-religious scenario. Whereas being missionary implies built-into a-priori policies and agenda and it is often ridden with a ›donor-syndrome‹ of salvation.« Vgl. Anthony KALLIATH, Being Missional in the Meeting of Religions, in: *Jeevadhara* 42 (2012) 308–328, 310.

8 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 5–6. Bei den Ausführungen Tans konnte ich nicht ganz klar erkennen, inwieweit in dieser Vision konfessionelle Grenzen zu berücksichtigen sind. Das wäre allerdings eine neue Diskussion. Insgesamt wird in seinen Ausführungen eine christlich-ökumenische Perspektive deutlich. *Evangelii gaudium* thematisiert den ökumenischen Dialog in den Nummern 244–246, verfolgt aber keine ökumenische Stoßrichtung.

heit eingeholt werden. Jonathan Tan ergänzt dazu die Rede von Orthodoxie und Orthopraxis mit Orthopathos.⁹ *Missio inter gentes* lässt sich demnach als Synthese dieser drei Momente, die über die Gültigkeit der christlichen Botschaft entscheiden, charakterisieren.

1.2 Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos

Tan folgt bei seiner Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Religionen der Linie der *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC), die wiederholt erklärt hat, dass es nicht darum gehen kann, die religiöse Vielfalt Asiens durch Mission zu überwinden.¹⁰ Ihr Anliegen ist es, Respekt, Dialog, Solidarität, Harmonie und Zusammenarbeit zu fördern, um Religionskonflikte zu vermeiden. Die theologische Relevanz dieser Wertschätzung der »großen Religionen« Asiens schlägt sich in der Rede von der »Orthodoxie des Reiches Gottes« nieder. Um dieser Erkenntnis nachzukommen, muss der Missionsbefehl des Evangeliums auf die Universalität der Herrschaft Gottes hin gelesen werden. Verkündigung steht demnach im Dienst an der Vorbereitung des Reiches Gottes, während die religiöse Einheit aller Menschen als eschatologische Realität erkannt wird, die nicht durch Mission bewerkstelligt werden kann. Mit der Rede von der Orthodoxie des Reiches Gottes eröffnet sich eine neue Sicht auf die Rolle der Kirche im Kontext religiöser Pluralität. Kirchliche Mission steht unter dieser Rücksicht im Dienst der *Missio Dei* und entdeckt Gottes pneumatistisches Handeln *innerhalb* der asiatischen Realitäten. Orthopraxis verwirklicht sich konkret als interreligiöse Gastfreundschaft. Der missionstheologische Hauptakzent von *missio inter gentes* liegt jedoch auf der Interdependenz von Orthodoxie und Orthopraxis durch Orthopathos. Die Forderung nach einer empathischen Disposition rekurriert auf die göttliche Anteilnahme am Schicksal des Menschen, wie sie im christlichen Kerygma zum Ausdruck kommt. Die Wahrheit des Evangeliums zeitigt sich ebenso in der empathischen Hinwendung wie in der Weitergabe von Doktrin und ihrer Umsetzung. Orthopathos ist aber nicht nur mit Blick auf die interreligiöse Situation, sondern auch hinsichtlich der Herausforderung der Armut in Asien gefordert. Der Einsatz für bessere soziale Verhältnisse verlangt eine Haltung des Respekts und Mitgefühls, damit das Christentum nicht länger nur als Zivilisierungskatalysator in einem kolonialistischen Verständnis erscheint. Orthopraxis muss ebenso wie Orthodoxie durch Orthopathos ergänzt werden, damit es nicht zu einer materialistischen Verzerrung der Erlösungsaspekte kommt. In den Augen Tans reicht es nicht aus, sozio-kulturelle, politische und ökonomische Faktoren zu analysieren, sondern es bedarf auch einer *critical introspective*, die die kulturelle Verwurzelung und das »Lebensgefühl« der Menschen mit erfasst. Zu dieser empathischen Anerkennung der asiatischen Realität gehört es, dass insbesondere die spirituellen Traditionen, ästhetischen Maßstäbe und kulturellen Motive, die die Lebenswelt vor Ort bestimmen, bei humanitären Interventionen berücksichtigt werden. Ohne dass die Realität abgründiger Armutsverhältnisse ausgeblendet wird, kann der Reichtum an Lebenserfahrung und Weisheit, der sich in der kulturellen Diversität und religiösen Pluralität Asiens

9 Die Trias begegnet bisher vor allem im evangelikalen Umfeld. Dabei ist mit Blick auf Orthopathos die Forderung nach einem lediglich »holistischen« Konzept von Nachfolge, das auch Emotionalität mit einschließt, von einem kritischen Anspruch gegenüber Orthodoxie und Orthopraxis zu unterscheiden. Tan beruft sich diesbezüglich auf Samuel

SOLIVAN, *Orthopathos: Prolegomenon for a North American Hispanic Theology*, New York 1993.

10 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 7-9. Ausführlicher in einem früheren Beitrag: *Missio Inter Gentes. Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asia Bishops' Conferences (FABC)*, in: *Mission Studies* 21/1 (2004) 65-95.

11 Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 28-29.

12 Vgl. ebd., 25-27.

13 Vgl. ebd., 17-18.

14 Vgl. ebd., 7.

äußert, wahrgenommen werden. In theologischer Hinsicht ist dabei erneut das Pathos Gottes für alle Menschen ausschlaggebend, das insbesondere für die Armen und Marginalisierten gilt. Entsprechend versteht sich *missio inter gentes* als Mitfühlen und Mitwirken mit dem Gott, der sich nach biblischem Zeugnis immer wieder für diejenigen ohne Stimme eingesetzt und ihr Geschick verwandelt hat. Dabei meint »Pathos« nicht Mitleid, das Viktimisierung und passives Erdulden konnotiert. Orthopathos zielt vielmehr auf *empowering* und zeugt von der Kraft der Menschen, die trotz widrigster Umstände die Hoffnung nicht aufgeben. Durch die Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos entsteht ein integrales Missionsverständnis: »Hence, the *missio inter gentes* paradigm recognizes that while the witnessing of the Good News of Jesus is an important dimension of mission, in practice this witnessing is exemplified in the values of friendship and trust, relationality and relationship-building, dialogue and consensus, as well as solidarity and orthopathy as constitutive elements of the task of Christian mission in Asia.«¹¹

Tan spart nicht aus, dass asiatische Christen auch unter ihrem Minderheitenstatus und zuweilen unter einer christentumsfeindlichen Religionspolitik zu leiden haben. Der Dialog behält trotz aller Bemühungen um freundschaftliche Begegnung einen prophetischen Aspekt. Wertschätzung und Achtung kultureller Diversität und religiöser Pluralität in Asien bedeuten nicht, die Augen vor kulturell oder religiös induzierter Diskriminierung und Marginalisierung zu verschließen. Das Missionsverständnis *inter gentes* wendet sich gegen Überlegenheitsphantasien und Exklusivismus, ohne einem Indifferentismus das Wort zu reden. Dass es bei diesem missionstheologischen Entwurf nicht einfach um eine bedingungslose Anpassung an den asiatischen Kontext geht, wird schon darin deutlich, dass Jonathan Tan in letzter Konsequenz auch das Martyrium nicht ausschließt.¹² Eine Nachfolge Jesu bis hin zum Einsatz des eigenen Lebens verstärkt jedoch noch den orthopathischen Imperativ christlicher Mission, denn sein Kreuzestod offenbart, dass die liebende Zuwendung Gottes auch angesichts menschlicher Widersprüchlichkeit nicht in ihr Gegenteil umschlägt. Denn entgegen einer Adaptation als Überlebensstrategie setzt sich *missio inter gentes* zum Ziel, in einem pluri-religiösen Milieu nicht nur zu leben, sondern auch missionarisch fruchtbar zu sein. Garant der Fruchtbarkeit im Sinne von Einsatz für Frieden, Harmonie und Versöhnung zwischen den Religionen ist der Heilige Geist als Protagonist der Mission.¹³ Erneut greift an diesem Punkt die gegenseitige Verwiesenheit von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos einer *missio inter gentes*. Denn erst die pneumatologische Grundlegung schafft die Voraussetzung, sich in Offenheit von der Wirklichkeit des »Fremden« auch emotional berühren zu lassen, ohne die dialogische Begegnung aus verständlicher Sorge um die eigene Identität unter prinzipielle Vorbehalte zu stellen. In missionstheologischer Hinsicht werden zwei Motive erkennbar, die das Konzept *inter gentes* bestimmen. Mit dem Anliegen der interreligiösen Freundschaft greift es zum einen aus auf den Horizont des Reiches Gottes und bestimmt zum anderen die Sendung des Volkes Gottes als Partizipation am Wirken des Geistes.¹⁴

1.3 *Missio inter gentes* als neues Paradigma im postkolonialen Kontext

Das Paradigma *missio inter gentes* stellt durch die Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung, das es erlaubt, missionarisches Geschehen insgesamt differenzierter zu betrachten. Die Minderheitensituationen christlichen Lebens und die lokalen kirchlichen Erfahrungen im postkolonialen Kontext Asiens schärfen den Blick für den Habitus christlicher Verkündigung und weisen

interreligiöse Konvivenz als missionstheologischen Ort aus. Darüber hinaus überwindet das neue Paradigma die Dichotomie von Subjekt und Objekt der Mission. Der von der *Missio Dei* her relational angelegte Missionsprozess lässt eine Reduktion der Adressaten auf eine passive Empfängerrolle, wie sie mit der Konzeption *missio ad gentes* assoziiert wird, nicht zu. Dabei gilt es im Gedächtnis zu behalten, dass es sich bei Tans Unterscheidung von *missio ad gentes* und *missio inter gentes* um Typisierungen vor einem spezifischen geschichtlichen Hintergrund handelt. Es wäre zu kurz gegriffen, jegliches kulturübergreifende Missionsgeschehen einem kolonialistischen Verdacht zu unterwerfen und dadurch zu desavouieren. Interkulturalität ist in der genetischen Struktur des Evangeliums angelegt. Deshalb ist es sinnvoll, eine unhintergehbare kulturelle Fremdheit des Evangeliums von kultureller Entfremdung zu unterscheiden.

Im asiatischen Kontext bestimmt nun nach einer Phase der Mission *ad gentes* durch Missionare von »außen« die Auseinandersetzung des gelebten Glaubens innerhalb der angestammten Lebenswirklichkeit die missionarische Szene. Hier haben wir es mit einem neuen Prozess der Identitätsbildung zu tun, denn für asiatische Christen stellt sich die Frage des Verhaltens zur eigenen kulturellen Tradition anders als für den Missionar als *Outsider*. Die durch die Kolonialgeschichte hervorgerufenen Assoziationen, die die Vorstellungen von Mission nach wie vor prägen, gilt es ernst zu nehmen. Der aktuelle postkoloniale Diskurs, der zunehmend auch in die theologischen Reflexionen Eingang findet, kann deshalb auch dazu beitragen, den Hintergrund, den Tan mit dem Missionsverständnis *missio inter gentes* identifiziert, weiter zu erhellen.¹⁵ Postkoloniale Theorie regt dazu an, ein latentes imperiales und ethnozentrisches Überlegenheitsdenken in Verbindung mit Mission zu entlarven, das auch mit dem Ende der Kolonialzeit nicht einfach verschwunden ist. Sie lenkt den Blick auf die Präsenz von paternalistischen Dominanzmustern, die trotz der zunehmenden Selbständigkeit der ehemaligen Missionskirchen perpetuiert werden. Gleichzeitig fördert die postkoloniale Perspektive auch die Vielschichtigkeit der Interaktionen des Missionsgeschehens zutage. Indem postkoloniale Theorie ihren Fokus auf die Peripherien lenkt und Subalternität in den Blick nimmt, wird ersichtlich, dass das Schema »aktive Verkündigung – passive Annahme« die Komplexität missionarischer Prozesse nicht ausreichend wiederzugeben vermag. Zentrale Momente postkolonialer Theoriebildung wie Subversion, Kollaboration und Interdependenz sind auch für die interkulturellen Kontakte im Rahmen von Mission zu veranschlagen.¹⁶ Selbst der »klassische« Missionar ist dem cross-kulturellen Feld zuzurechnen.¹⁷ Die Diskussion von Hybridität innerhalb postkolonialer Forschung, die auf die Interaktivität kolonialer Prozesse hinweist, ohne die grundsätzliche Oppositionalität

15 Vgl. Andreas NEHRING/Simon TIELESCH, *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013.

16 »Missions and their role exemplify once again how colonized peoples could appropriate and subvert colonial institutions and bend them to their own ends even under the most unpromising of conditions.« (Bill ASHCROFT/Gareth GRIFFITHS/Helen TIFFIN, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London/New York 2007, 129.)

17 A. Greer spricht in diesem Zusammenhang vom Missionar als »cultural cross-dresser« (Alan GREER, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York 2005, 83).

18 Vgl. »Hybridität« in: ASHCROFT/GRIFFITHS/TIFFIN, *Post-Colonial Studies* (wie Anm. 16), 108–109.

19 Vgl. Marion GRAU, *Rethinking Mission in the Postcolony*. Salvation, Society and Subversion, London/New York 2011, 22.

20 Die Begriffsdiskussion um Inkulturation und Interkulturation findet in *Evangelii gaudium* keine Berücksichtigung. Vgl. Hans WALDENFELS SJ, Fünfzig Jahre später, in: Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS (Hg.),

Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. FS für Michael Sievernich SJ, Freiburg i. Ue. 2010, 256–270, 266–268. Das liegt vermutlich daran, dass der Begriff sich längst etabliert hat und aufgrund seiner Genese immer schon die Aspekte transportiert, die vermittels des Terminus »Interkulturation« neu gekennzeichnet werden (vgl. im selben Band: Francis D'SA, Können Kulturen evangelisiert werden? Ein Diskussionsbeitrag aus indisch-theologischer Perspektive, 34–46, 41–43). In EG sind sie offensichtlich berücksichtigt.

zu nivellieren und kulturelle Hierarchie herunterzuspielen,¹⁸ birgt deshalb das Potential, die originäre Gesetzlichkeit missionarischen Geschehens genauer zu erfassen. Bezeichnenderweise behält das neue Paradigma die Rede von Mission trotz der Diskreditierung des Begriffs durch die koloniale Vergangenheit bei. Die Vermeidung des Begriffs hätte zur Folge, dass die Verantwortung der Auseinandersetzung mit der belasteten Vergangenheit auf diejenigen Christinnen und Christen abgewälzt wird, zu deren Identitätsgeschichte Mission in der Kolonialzeit unabdingbar dazugehört. Stattdessen verlangt die orthopathische Bestimmung kirchlichen Verhaltens angesichts der weltkirchlichen Situation seine aktive Konfrontation, damit es möglich wird, Fehler einzugestehen, das Leid zu betrauern und der Opfer zu gedenken.¹⁹ Die Rede von »Mission« ist vor diesem Hintergrund im Gegensatz zu »Evangelisierung« besser geeignet, die grundlegenden Aspekte der Interrelationalität und Interkulturalität kenntlich zu machen, da der Sendungsgedanke die Gesandten und somit ein personal-relationales Vermittlungsgeschehen impliziert.

In einem nächsten Schritt soll nun der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Neubestimmung von Mission, wie sie durch Tan im Paradigma *missio inter gentes* festgehalten wird, dazu dienen kann, das Missionsverständnis von *Evangelii gaudium* zu erfassen.

2 *Missio inter gentes* und *Evangelii gaudium*

2.1 *Missio inter gentes* als Interpretationsschlüssel

Evangelii gaudium (EG) thematisiert die Frage der Evangelisierung aus weltkirchlicher Perspektive und holt damit den globalen Horizont von *missio inter gentes* ein. Der Impetus zur (Neu-)Evangelisierung entstammt dem Bewusstsein, dass die geographische Bestimmung von Mission über Innen und Außen nicht mehr zutreffend ist. Viele ehemalige Entsende-Länder sind inzwischen selbst durch schwindende christliche Identität herausgefordert und ringen um einen missionarischen Neuanfang. Ein ausschließliches Verständnis von Mission innerhalb des Sender-Empfänger-Schemas ist in dieser Hinsicht ad acta gelegt. Ausdrücklich benennt EG die Teilkirche als Träger der Evangelisierung und wendet sich gegen eine eurozentristische Auffassung von Mission (30). Die Wertschätzung kulturell-kirchlicher Vielfalt begründet eine »authentische Katholizität« und bringt ein »(e)in Volk der vielen Gesichter« hervor (115-118). Dabei beabsichtigt die anvisierte Dezentralisierung keine Isolierung in lokalen Verhältnissen. Bildreich wird das Verhältnis von Lokalisierung und Globalisierung als Spannung zwischen einem »abstrakten und globalisierenden Universalismus« und einem »folkloristische(n) Museum ortsbezogener Eremiten« beschrieben. Das gilt analog auch für die Kirche und die Verkündigung des Evangeliums: »Das Ganze ist mehr als der Teil« (235). Mit der Rede von Katholizität wird in EG analog zur »global Christianity« im Paradigma *missio inter gentes* ein interkultureller Horizont eröffnet, ohne dass Partikularität negiert wird. Entsprechend widmet EG ganze Passagen der Frage der Inkulturation (EG 67-70) und nimmt kulturelle Segmente in Anerkennung der Vielfalt christlicher Realisierungen in den Blick (132-134).²⁰ Auch eine Aufmerksamkeit für die Phänomene zunehmender Entterritorialisierung ist erkennbar, indem EG die Peripherien, urbane Zentren (71-75) und »neue soziokulturelle Umfelder« als Räume der Mission benennt (30). Letztlich wird der missionarische Raum in EG von der Situiertheit spezifischer Gruppen bestimmt. Im Mittelpunkt stehen Menschen, die aufgrund fehlender materieller Mittel nicht zum gesellschaftlichen *Mainstream* gehören und deshalb keine öffentliche Stimme haben. Der Aufruf missionarisch die »Randgebiete« aufzusuchen, ist ein wiederkehrendes Motiv (20; 46; 59 u. a.). Dadurch rücken Menschen in den Fokus, denen das Recht auf Partizipation und Selbstbestimmung verweigert wird.

Konkret nennt EG Flüchtlinge, Migranten und Opfer von Menschenhandel (210; 211). Die Neubestimmung der Räume resultiert analog zum Verständnis von *missio inter gentes* in einem Gewahrwerden aller Gläubigen als Aktanten der Evangelisierung (111-121). Es wird deutlich, dass *Evangelii gaudium* den Horizont einer *missio ad gentes* innerhalb der genannten Schematisierung transzendiert.

Bei der Behandlung der Vielzahl der Themen, geht es letztlich um einen Stil der Evangelisierung, von dem Papst Franziskus sich wünscht, dass er »in allem, was getan wird« (Hervorhebung im Original) zur Anwendung kommt (18). Dieser Stil wird verdeutlicht durch das hohe Maß an affektiver Qualifizierung des pastoralen Anliegens. Dabei geht es nicht um sentimentale Gefälligkeit, sondern pastorale Affektivität wird im Sinne einer orthopathischen Bestimmung zum Kriterium für christliche Wahrheit. So ist ausdrücklich die Rede von Zärtlichkeit, die einen marianischen Weg der missionarischen Tätigkeit der Kirche kennzeichnet (288). EG fordert eine mütterliche Haltung im Gegensatz zu paternalistischer Bevormundung. Bei allem Eintreten für die Botschaft steht der Adressat an erster Stelle. Jede Weise des aggressiven Proselytismus und jegliche Form der sublimen Überredung wird durch diese Haltung verunmöglicht. Begründet wird diese Disposition durch die »Revolution der zärtlichen Liebe«, zu der uns »der Sohn Gottes in seiner Inkarnation eingeladen hat« (88). Wichtig ist hier zu beachten, dass von »Einladung« die Rede ist. Das inkarnatorische Moment ist kenotisch bestimmt. Inkarnation bedeutet kein unvermitteltes Einbrechen der göttlichen Wahrheit, sondern ihre »Auslieferung« an menschliche Kommunikation.²¹ Entsprechend beschränkt sich Evangelisierung nicht auf Verbreitung von Ideen, sondern fordert Kontextsensitivität. Doch auch die Kenosis erfährt eine Qualifizierung. Dienst und Hingabe sind kein Mittel zum Zweck, sondern sie entspringen einer grundlegenden Wertschätzung. Der Einsatz für Gerechtigkeit ist durch Geborgenheit und Zärtlichkeit charakterisiert (288), und Kommunikation steht in einer Reihe mit Begegnung und Solidarität (87). »(R)espektvolle und freundliche Verkündigung« verwirklicht sich konkret im persönlichen Gespräch, das die Hoffnungen, Freuden, Sorgen usw. der Mensch an erster Stelle zu Wort kommen lässt (128). Wiederholt werden eine leibhaftige Dimension und die emotionale Qualität des Geschehens genannt. Ursprung der Mission ist die Freude des Evangeliums, die das Herz erfüllt (1, 2). Der inflationäre Gebrauch dieser Metapher für die Personmitte des Menschen vermittelt die Bedeutung der integralen Begegnung. Das bestimmende theologische Moment äußert sich in der Herzlichkeit und Barmherzigkeit Gottes, die der Auferstandene offenbart (13, 142). Die durch Christus begonnene »Kommunikation der Herzen«, setzt sich durch die Verkündigung des Evangeliums fort (14) und kommt in der Zustimmung des Herzens zum Ziel (42, 45). Der Anspruch der Integralität kommt zudem durch den Hinweis auf ästhetische Dimensionen der christlichen Wahrheit zum Tragen. So kommt wiederholt die Schönheit des Glaubens zur Sprache (9, 34, 142 u. a.). Verkündigung beschreitet die *via pulchritudinis*, sofern sie

21 Zur Analogie von Inkarnation und Inkulturation vgl. COLLET, *Grundfragen* (wie Anm. 1), 186-191. Er weist darauf hin, dass ein »statisches« Verständnis von Inkarnation Vorstellungen über Inkulturation befördern könne, die lediglich die kulturelle Adaption einer transkulturellen »Substanz des Christentums« aussagt. In der Tat spricht EG vom »Kern des Evangeliums« (34, 43, u. a.) und seiner Transkulturalität (117). Aller-

dings lässt der Kontext der Aussagen nur eine »interkulturelle« Lesart zu. Vor allem die wiederholte Rede vom Kerygma legt dies nahe (160-162, 177 u. a.). Die Einsicht von Collet lässt sich einholen, indem zwischen »transkulturell« und »metakulturell« unterschieden wird. Ein »metakulturelles« Verständnis des Evangeliums ist auch EG fremd.

sich bemüht, die Attraktivität des Evangeliums zur Geltung zu bringen (167). Diese Sorge um eine integrale Begegnung christlicher Wahrheit mit der konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen trifft das Anliegen einer *missio inter gentes*.

Auch die Interdependenz von Orthodoxie und Orthopraxis findet sich wieder. Das vierte Kapitel, das der sozialen Dimension der Evangelisierung gewidmet ist, bringt das orthopraktische Anliegen als »Option für die Armen« in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Die Option hat als »theologische Kategorie« auch doktrinerne Konsequenzen, denn die Armen repräsentieren das Modell für die Implementation christlicher Liebe (198). Ihnen wird eine »inhaltliche Autorität« zugesprochen, die diejenige aller Gläubigen aufgrund ihrer Teilhabe am *sensus fidei* übersteigt, da sie in einer mystischen Verbundenheit mit dem leidenden Christus leben. Das Engagement für ihre Interessen entspringt einer Haltung der Freundschaft. Damit wird auch Orthopraxis auf Orthopathos verwiesen. Für die Armen zu optieren bedeutet, sie nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Depraviertheit wahrzunehmen, sondern als Subjekte mit einer eigenen Kultur und eigenen Formen gläubiger Praxis (199). Die Anerkennung der Subjekthaftigkeit verlangt, dass die Hinwendung zu den Armen vorrangig in religiöser Zuwendung geschieht (200). Erst empathische Solidarität bringt eine »authentische Option für die Armen« hervor, die frei ist von ideologischer Instrumentalisierung und Interessegeleitetheit. Die Einlösung des orthopathischen Anspruchs wird zum Kriterium für die Wahrheit des Glaubens, denn die wertschätzende Disposition stellt eine Bedingung für die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes dar (199). In diesen Aussagen äußert sich eine Dialektik, die auch für das Verständnis von *missio inter gentes* kennzeichnend ist. Zum einen verlangt die Option für die Armen eine vorrangige religiöse Zuwendung, zum anderen sind sie die Träger der Evangelisierung der Kirche. Die Grenzen der Zugehörigkeit zum Volk Gottes sind hier bewusst nicht klar definiert. Offengehalten wird die Möglichkeit eines »anonymen« christlichen Zeugnisses der Armen. Denn sie partizipieren am Leiden Christi und bezeugen die Wahrheit der kenotischen Zuwendung Gottes, auch wenn sie nicht explizit den Glauben an Christus teilen. Dadurch erhält die Kirche eine Bezugsgröße außerhalb ihrer institutionellen Verfasstheit, die es nicht nur anzuerkennen, sondern positiv affektiv zu umfassen gilt, weil sich in ihr Gottes apriorische Zuwendung als Fundament des Heils zu erkennen gibt.

In analoger Weise wird das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen gefasst, das Dialog und Verkündigung gleichermaßen umfasst. Durch den aus »Liebe zur Wahrheit« gepflegten Austausch geschieht gegenseitige Reinigung und Bereicherung (250-254). In der Beschreibung der dialogischen Haltung wird erneut Orthopathos erkennbar. Mit Blick auf die Beziehungen zum Judentum ist ausdrücklich von Freundschaft und Zuneigung die Rede (247). Das für *missio inter gentes* zentrale Anliegen der interreligiösen Gastfreundschaft ist deshalb ganz im Sinne des Apostolischen Schreibens. Konsequenterweise liegt der Akzent bei der Begegnung mit anderen Religionen nicht nur in der inhaltlichen Erfassung des Glaubenssystems, sondern auch auf einem empathischen Zugang. Im Vordergrund steht dabei, was verbindet und harmonische Konvivenz fördert (253). Schließlich sind die Formen der praktischen Weisheit, die Sinn, Frieden und Harmonie bewirken, dem Heiligen Geist zuzuschreiben. Auch die Möglichkeit, die Religionen in ihren sozialen Ausdrücken als Orte der Weisheit zu erkennen ist pneumatologisch begründet: »Derselbe Geist erweckt überall Formen praktischer Weisheit, die helfen, die Unbilden des Lebens zu ertragen und harmonischer zu leben« (254). Damit wird eine Praxis gefördert, die der Erfahrung des nachbarschaftlichen Arrangements im interreligiösen Kontext Asiens nahekommt. Der Geist wird dort erkannt, wo Menschen positive, konstruktive Lösungen der Alltagsbewältigung finden.

Die Weise, wie EG das kirchliche Handeln mit dem Anspruch einer affektiven Zuwendung verknüpft und daraus Konsequenzen für die Durchdringung der christlichen Wahrheit zieht, lässt sich durch die Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos prägnant auf einen Nenner bringen. EG ergänzt im Gegenzug durch die konkrete Benennung von Räumen der Evangelisierung und ihren korrespondierenden theologischen Orten Kriterien, die dazu beitragen, den Syntheseprozess unterscheidend zu leiten.

2.2 Ergänzende Kriterien aus *Evangelii gaudium*

Die besonderen Räume der Evangelisierung, die in EG durch die »Option für die Armen«, »Volksfrömmigkeit«, »Stadtkulturen« und »interreligiösen Dialog« ausgewiesen werden, sind von einem integralen Anspruch eingefasst. Indem alle Menschen, und zwar in allen Dimensionen ihres Menschseins, angesprochen werden sollen (188), lässt sich in EG Integralität als erstes Kriterium für ein orthopathisches Verständnis von Mission ableiten. Zur theologischen Begründung dieser Voraussetzung veranschlagt EG eine Ubiquität der göttlich-trinitarischen Gnade, die sich von der Inkarnation her erschließt: »Einen himmlischen Vater zu bekennen, der jeden einzelnen Menschen unendlich liebt, [...] Bekennen, dass der Sohn Gottes unser menschliches Fleisch angenommen hat, bedeutet, dass jeder Mensch bis zum Herzen Gottes erhöht worden ist. Bekennen, dass Jesus sein Blut für uns vergossen hat, hindert uns, auch nur den kleinsten Zweifel an der grenzenlosen Liebe zu bewahren, die jeden Menschen adelt. Seine Erlösung hat eine soziale Bedeutung [...]. Bekennen, dass der Heilige Geist in allen wirkt, schließt die Erkenntnis ein, dass er in jede menschliche Situation und in alle sozialen Bindungen eindringen sucht: [...]« (EG 178). Pneumatologisch ist das menschliche Leben sowohl in seiner Individualität als auch in sozialer Verfasstheit potentieller Ort der Präsenz Gottes. Aus dieser theologischen Vision entspringt eine Verpflichtung zur Integralität. Sie verunmöglicht kirchliche exklusivierende Tendenzen, die Heil und Heilung auf kirchliche Grenzen oder elitäres Wissen beschränken. Die Konsequenz ist die Verurteilung einer Haltung des soteriologischen Besitzenkens, die in kirchlicher Selbstbezogenheit und Introversion zum Ausdruck kommt. Sie verkennt die aktuelle Heilsdynamik, die ihre Vollendung erst erreicht, wenn die greifbare Gemeinschaft Gottes mit allen Menschen aller Zeiten offensichtlich wird. Missionarisches Teilen und Mitteilen der christlichen Botschaft hält die Aufmerksamkeit für diese Realität wach und bewahrt vor einer isolierten Heilsauffassung (113). Weder kann es um individuelle Heilssicherung gehen, die soziale Aspekte ausklammert, noch um kollektive Entwicklungsprogramme, die Menschen nur unter ökonomischen oder politischen Gesichtspunkten verhandelt.

Damit lässt sich direkt ein weiteres Kriterium anschließen, das für *missio inter gentes* ein Konstitutivum darstellt: Mission steht im Sinne von EG im Dienst der Verwirklichung von Humanität. Die »enge Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung« lässt für die Evangelisierung eine soziale Verpflichtung entstehen, die, wenn sie nicht zum Tragen kommt, zu einer Entstellung der christlichen Botschaft führt (178). Da es die Annahme der Liebe Gottes ist, die die soziale Mission zu einer »Herzensangelegenheit«

22 Vgl. Federico ALTBACH, Sozio-semiotik und Diakonie in den latein-amerikanischen Großstädten, in: Knut WENZEL/Michael SIEVERNICH (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg/Basel/Wien 2013, 119-165, 125-136.

werden lässt, wird auch an diesem Punkt Orthopraxis orthopathisch untermauert. Diese Hinwendung zum anderen als Reaktion auf die Zuwendung Gottes erhält ihr Fundament in der »kontinuierlichen Fortführung der Inkarnation« im Mitmenschen, wie sie in Mt 25,40 biblisch bezeugt wird. Der Auftrag zur Humanisierung begründet sich aus einer *transzendenten Dimension* (179), denn das soziale Engagement ist der Ort der anonymen Begegnung mit dem Christusgeheimnis. Die inkarnatorische Grundlegung bestimmt den Einsatz für Humanität als Aktualisierung des Reiches Gottes, das präsentisch vorgestellt wird. Im Mittelpunkt steht »[d]as Reich, das unter uns vorweggenommen wird und wächst, [...]«. Zwar wird eine Dialektik zwischen zukünftiger Vollendung und geschichtlicher Aktualität veranschlagt, doch der Akzent liegt gegen eine Verlagerung ins Jenseits auf der raum-zeitlichen Gegenwart des Gottesreiches. Dort wo Humanität verwirklicht wird, manifestiert es sich geschichtswirksam: »Die wahre christliche Hoffnung, die das eschatologische Reich sucht, erzeugt immer Geschichte« (181).

Diese konkrete Hinwendung zu allen Menschen drängt auf die Respektierung der konkreten Lebenswirklichkeiten. Damit kristallisiert sich Partikularität als weiteres Kriterium heraus, das erfüllt werden muss, um dem orthopathischen Charakter der Mission gerecht zu werden. Wiederum ist es die »Logik der Inkarnation«, aus der sich die Präsenz des Geistes in der kulturellen Pluralität erschließt. So wie das Mysterium Christi unhintergebar auf die leibliche Konkretheit in geschichtlicher Partikularität hindeutet, findet das Volk Gottes seinen Bezugspunkt in der sozialen Gestaltnahme der Kultur. Das inkarnationstheologische Motiv stellt das Modell für die fortschreitende Inkulturation des Evangeliums dar. Evangelisierung ist immer Inkulturation und bringt immer neue Weisen der Tradierung und Konkretisierungen hervor. Sie zielt nicht auf kulturelle Vereinheitlichung, sondern sieht in den vielfältigen Synthesen von Kultur und Evangelium eine Bereicherung. Der Hinweis, dass das Evangelium niemals mit einer Kultur identifiziert werden kann, bedeutet nicht, dass es metakulturell abstrahierbar wäre. Missionarische Verkündigung führt den in Jesus Christus initiierten Kommunikationsprozess fort. Insofern handelt es sich bei der Verkündigung der christlichen Botschaft immer um einen interkulturellen Dialog (115). Die behauptete inhaltliche Transkulturalität erweist sich aufgrund der inkarnatorischen Qualifizierung als auf Kontextualität verwiesen. Die Volksfrömmigkeit erhält in diesen Prozessen aufgrund ihres leibhaften Charakters eine besondere Rolle (90). Ihr kommt eine »evangelisierende Kraft« zu (122-126). In ihren Phänomenen tritt eine mystische Dimension des Inkulturationsgeschehens zutage, so dass sie nicht durch rationalisierende Bewertung zensiert werden dürfen (124). Inkulturation kann vor diesem Hintergrund niemals nur eine akademische oder »von oben« verordnete Angelegenheit sein. Auch handelt es sich nicht um kulturtraditionalistisches Unterfangen, sondern um den Dialog mit der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit auf allen Ebenen. Damit rücken wiederum die Gläubigen vor Ort mit ihrem partikularen Kontext ins Zentrum des Geschehens. Sie sind die Aktanten der Vermittlung von Evangelium und Lebenswelt. Dabei nimmt EG neben den traditionellen kulturellen Räumen auch neue Orte der Inkulturation wahr, die durch die globalen Entwicklungen wachsende Bedeutung bekommen. Zunehmende Urbanisierung lenkt den Blick auf die Stadtkulturen mit ihrer eigenen Semiotik und Symbolik.²² Städte werden in EG primär als Orte möglicher neuer kultureller Synthesen erachtet. Anstatt die Stadtkultur als Bedrohung einer imaginären kulturellen Reinheit zu verurteilen, wird ihr solidarisches Potential hervorgehoben, ohne jedoch die Ambivalenzen zu übergehen. Die Wahrheit des Evangeliums erweist sich in diesem missionarischen Raum durch seine integrative Kraft. Die Kulturtransformationen, die das urbane Leben hervorbringt, verlangen alternative Wege der Evangelisierung, indem die neuen Narrative aufgegriffen und mit der christlichen

Botschaft in Dialog gebracht werden. Erneut ist von einer aktiven Hinbewegung die Rede (74). Ihren Ermöglichungsgrund findet sie in der Vorgängigkeit der Konvivenz Gottes bei den Bewohnern der Stadt. Die Motivation zum Dialog mit den pluralen spirituellen und religiösen Ideen entspringt einer »kontemplativen Sicht«, die die göttliche Präsenz bei den Stadtbewohnern erfasst. Das bestimmende missionarische Prinzip ist die Immersion in die aktuelle kulturelle Realität, denn der Dialog auf der Ebene des Lebens bedeutet sowohl eine Bereicherung für die Stadt als auch für den Christen (75).

Dieser durch die Immersion in die jeweilige Lebenswirklichkeit ausgelöste »Rückkopplungseffekt« auf das christliche Selbstverständnis ist ein wiederkehrendes Thema in EG. Das Moment der Komplementierung der Erkenntnis der Offenbarung durch missionarische Aktivität gehört zum Grundtenor von EG. In dieser Linie bedeutet Inkulturation nicht nur ein Zugeständnis, sondern antwortet auf pneumatologische Prozesse, die in der kulturellen Dynamik entdeckt werden. Denn der Geist verschönert die Kirche, indem er ihr durch die Begegnung des Evangeliums mit der kulturellen Vielfalt neue Aspekte der Offenbarung zeigt und eine Vertiefung der Kenntnis Christi bewirkt (116). So entsteht ein geistgewirkter Reichtum in der Kirche (117). Die Entdeckung der Kultur als theologischen Ortes konfrontiert die Kirche mit der göttlichen Kreativität (11), deren Ergebnisse die Kirche um einer »authentischen Katholizität« willen nicht ignorieren kann. Im Horizont dieser ausständigen Katholizität wird in EG das Sender-Empfänger-Modell umgekehrt.²³ Der Heilige Geist ist auch die treibende Kraft hinter der Weiterentwicklung der Volksfrömmigkeit. Er gewährleistet die Authentizität der interkulturellen Kommunikation, so dass die Volksfrömmigkeit als Ort der Theologie gelten kann (126). In der Volksfrömmigkeit begegnet ein spiritueller Weg mit einem eigenen mystischen Zugang (124), der allen offensteht (236-237). Die Wahrnehmung alternativer Formen der Frömmigkeit bildet die Voraussetzung, um das »Kriterium der Vollständigkeit« zu erfüllen. Denn nur wenn alle Menschen in allen ihren Dimensionen durch die Frohe Botschaft heilswirksam sowohl auf gesellschaftlicher als auch individueller Ebene angesprochen werden, entsteht eine Ahnung vom unerschöpflichen Reichtum des Evangeliums (237).

Somit lässt sich festhalten, dass EG ein trinitätstheologisches Missionsverständnis entwickelt, das anhand der Kriterien Integralität, Humanität und Partikularität entfaltet wird. Zugleich gibt das Schreiben die zugehörigen theologischen Orte an. Durch die Thematisierung der »Volksfrömmigkeit« konkretisiert EG den Anspruch, einen Dialog mit allen Menschen führen zu wollen. Die »Option für die Armen« bringt die soziale Verpflichtung zur menschlichen Förderung unmissverständlich zum Ausdruck, und in der Weise, wie auf das Verhältnis von Weltkirche und lokalen kulturellen Räumen Bezug genommen wird, macht das Dokument eine Sensitivität für die partikularen Kontexte deutlich. Wenn nun der Habitus der Evangelisierung, der in EG deskriptiv zum Ausdruck kommt, als Matrix für die Konzeption von *missio inter gentes* zugrunde gelegt wird, dann

23 Vgl. Anand AMALADOSS, Mission ist keine Einbahnstraße, Interkulturelle Begegnung zwischen Hindus und Christen, in: Thomas SCHREIJÄCK/Knut WENZEL (Hg.), *Christus in den Kulturen. Anstöße des II. Vatikanums für eine Theologie der Interkulturalität in Indien, Ostfildern* 2014, 189-206.

24 Vgl. Robert N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge/London 2011, 282.

25 So vereinigt bspw. der Hinduismus mehrere »Kosmologien«, die mit unterschiedlichen religiösen Szenarien korrespondieren. Vgl. Markus LUBERT, Die Evolution der Göttin im Hinduismus. Eine dynamische Religionsbetrachtung, in: *ZMR*, 97/1 (2013), 73-90.

führt dies zu einer weiteren Vertiefung des orthopathischen Verständnisses. Orthopathos verlangt vor diesem Hintergrund nicht nur die Überwindung von Exklusivismen zwischen Religionen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Realisierungsformen des Glaubens und letztlich auch gegenüber Säkularität.

2.3 »Ein Volk für alle« (EG 112-114) – Universalisierung von Orthopathos

Die Konzentration auf empathische Solidarität im interreligiösen Verhältnis, die Jonathan Tan angesichts der großen religiösen Traditionen Asiens im asiatischen Kontext zum Ausdruck bringt, wird in EG ausgeweitet zu einer Solidarität mit allen Menschen. EG universalisiert Orthopathos, indem es mit der Option für die Armen den Blick auf Diskriminierung und Marginalisierung lenkt; durch die Bedeutung, die der Volksfrömmigkeit zugemessen wird, inkludiert es religiöse Realisierungen, die in der Regel als »peripher« innerhalb von Religionssystemen erachtet werden, und durch die Weise, wie Inkulturation zur Sprache kommt, werden ethnozentristische Monopolansprüche zurückgewiesen. Damit wendet sich EG gegen eine Elitisierung von Religion, die durch die Restriktion von Heil auf Konformität mit Doktrin, kulturellen Standards und Sakralität hervorgerufen wird. Ein Blick in die Religionsgeschichte macht die Tragweite dieser Konzeption angesichts der Konzentration auf religiöse Virtuosen als Träger von Religionssystemen deutlich. Wenn beispielsweise Robert Bellah von der Entwicklung der achsenzeitlichen »Durchbrüche« spricht, dann stehen in seiner ideengeschichtlichen Betrachtung in der chinesischen Tradition Weise, in der indischen Tradition Asketen, in der buddhistischen Tradition Mönche, in der griechischen Tradition Philosophen und in der Tradition Israels Propheten im Zentrum. Letztlich handelt es sich dabei immer auch um die Bildung einer religiösen Elite, die eine Exklusivierung transportiert. Darauf weist auch die Ausnahmesituation der »achsenzeitlichen Durchbrüche« hin, die er in der Evolutionsgeschichte der Religionen analysiert. Die Einsichten dieser Durchbrüche blieben zwar in der Folgezeit bestimmend, aber sie hatten und haben nur begrenzte Geltung und fanden nur partielle Verwirklichung. Keineswegs handelt es sich um eine Geschichte der kontinuierlichen Durchsetzung, sondern immer auch der Rückschläge.²⁴ Ohne Zweifel stellen die achsenzeitlichen Einsichten wichtige Etappen in der Religionsgeschichte vor allem hinsichtlich der Universalisierung von egalitären Ideen dar, so dass die Erfassung religiöser Wirklichkeit nicht ohne die Berücksichtigung dieser »Durchbrüche« und ihrer doktrinellen Ausfaltung auskommen kann. Ohne diese Errungenschaften in irgendeiner Weise in Abrede stellen zu wollen, muss dennoch festgehalten werden, dass nur ein Bruchteil der Menschen in der Religionsgeschichte an diesen Entwicklungen Anteil hatte. Selbst dann, wenn diese Einsichten die Grundlage zur Entwicklung neuer Religionssysteme bildeten, konnten sie realistisch gesehen nur eine begrenzte Rolle innerhalb des religiösen Lebens der »breiten Masse« spielen. Die Notwendigkeit, die Papst Franziskus sieht, die Volksfrömmigkeit zu verteidigen, stellt darum auch ein beredtes Zeugnis hinsichtlich der christlichen Tradition dar. Die Reduktion von Religion auf kognitive Aspekte unterteilt die Gläubigen *eo ipso* in Eingeweihte und Nichteingeweihte. Unberücksichtigt bleibt bei einer Festlegung von Religion auf kognitive Inhalte beispielsweise die Korrelation von sozio-ökonomischer Situation und Frömmigkeitsformen und damit die Frage, wer es sich überhaupt leisten kann, »theoretisch« zu werden, und Zugang zu entsprechendem Wissen hat. Auch der Umstand findet keine Berücksichtigung, dass die sogenannten großen Traditionen trotz der Ausbildung von Lehrinstanzen ein breites Spektrum religiöser Phänomenologien vereinen und religiöse Traditionen deshalb nicht ohne Weiteres als homogene Entitäten verhandelt werden können.²⁵ In der aktuellen globalen Situation,

in der sich die Pluralität der religiösen Landschaften immer mehr aufdrängt, verstärkt sich diese Problematik. Neben den großen Religionen bestehen unzählige indigene Traditionen mit ihren Kosmvisionen, die alternative Weisen der Kommunikation ihrer Weltdeutung praktizieren. Die globale Perspektive lenkt außerdem den Blick auf religiöse Phänomene wie die charismatische Bewegung oder den Pentekostalismus, die sich dem Versuch der geographischen Zuschreibung völlig entziehen. Schließlich kann, wenn wirklich von Dialog, Nachbarschaft, Empathie und Solidarität im Sinne von *missio inter gentes* der Ausgang genommen wird, auch die Diastase von Religion und Säkularität nicht aufrecht erhalten werden.²⁶ Dabei kann dem Verdacht der willkürlichen Inklusion, der sich sofort einstellt, entgegengesetzt werden, dass sich der anvisierte Dialog auf eine Unterscheidung anhand der Kriterien Integralität, Humanität und Partikularität verpflichtet. Das primäre Anliegen muss es jedoch zunächst sein, die Dialogfähigkeit mit allen Menschen offenzuhalten. In diesem Punkt trifft sich das Anliegen einer *missio inter gentes*, in der Weise wie es sich in EG entfaltet, mit der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in *Gaudium et spes*.²⁷ Durch die Einsichten der Pastoralkonstitution ist deshalb eine weitergehende missionstheologische Integration des Paradigmas *missio inter gentes* zu erwarten, die im Folgenden nur angedeutet werden soll.

3 *Missio inter gentes* und *Gaudium et spes*

Gaudium et spes (GS) entpuppt sich durch die bereits im Titel anvisierte Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt als ein Dokument mit einem evangelisierenden Anspruch, das insgesamt die Pragmatik des Konzils widerspiegelt.²⁸ Während das ausdrücklich zum Thema Mission verfasste Dekret *Ad gentes* das Außen als Adressat der kirchlichen Verkündigung im Selbstverständnis als Religionsgemeinschaft im Blick hat, fragt die Pastoralkonstitution nach der theologischen Bedeutung des Außen für das Innen der Kirche im Horizont einer Pastoralgemeinschaft.²⁹ Vor allem die Verwendung des Begriffs »Menschheitsfamilie« kennzeichnet die Neuorientierung.³⁰ GS nimmt eine pastorale Ortsbestimmung vor, die sich als Orthopathos realisiert, wenn sie die Kirche in innigster Verbindung mit der Lebenswirklichkeit der gesamten Menschheit vorstellt (1). Ihre theologische Grundlegung findet diese innige Beziehung in einer »pastoralen Christologie«, die ein Prinzip des Nicht-Ausschließens für das Dialoggeschehen begründet.³¹ Die »intime« Einheit der Kirche mit Christus zeitigt sich zugleich als innige Verbindung mit allen Menschen. Der Angelpunkt ist Christus, in dem sich die innige Verbindung Gottes mit allen

26 Tan erwähnt »secularism« ausschließlich in negativer Abgrenzung als post-christliches Phänomen, das er mit Relativismus assoziiert. Damit trifft er allerdings nur einen Teilaspekt der europäischen Situation. Vgl. TAN, *Missio inter gentes* (wie Anm. 4), 11.

27 Dass das Apostolische Schreiben eine Fortschreibung dieser Traditionslinie beabsichtigt, wird allein schon durch den Untertitel des Apostolischen Schreibens ersichtlich: »Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute«.

28 Vgl. Roman SIEBENROCK, Größe und Grenze des Zweiten Vatikanischen Konzils – verdeutlicht an: *Gaudium et Spes*. Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute des Zweiten Vatikanischen Konzils, https://asg-bildungsforum.de/kultur_und_bildung/schulen/religionsunterricht/steinfeld-tagung/vortraege/2012/Siebenrock/Manuskript_Prof._Siebenrock.pdf, letzter Abruf: 29.03.2014, ohne Seitenzählung, hier: Seite 1.

29 Vgl. Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, in: HThK Vat. II, Bd. IV, 581-886, 585.

30 M. Delgado spricht von einem »transversalen Motiv«, das in fast allen Konzilstexten in unterschiedlichen Umschreibungen vorkommt. (Vgl. Mariano DELGADO, Die Menschheitsfamilie oder die Mystik des Konzils, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH [Hg.], *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg/Basel/Wien 2013, 422-443, 428.)

31 Vgl. SANDER, *Gaudium et Spes* (wie Anm. 29), 740-743.

32 Vgl. SIEBENROCK, *Größe und Grenze* (wie Anm. 28), 3.

Menschen konkret geschichtlich manifestiert hat.³² Auch die »säkularen« Orte erhalten konstitutive Bedeutung, weil sie vom vorgängigen Heilswirken Gottes im Heiligen Geist unterfangen sind. Der Hinweis auf die Vorgängigkeit des Geistwirkens stellt die theologische Voraussetzung für die Gültigkeit der Synthese von Orthodoxie, Orthopraxis und Orthopathos in GS dar. Die orthopathische Haltung findet ihren letzten Grund in der Annahme einer Umfänglichkeit der gesamten menschlichen Wirklichkeit durch die empathische und solidarische Zuwendung Gottes (10; 39). Erst von dieser Vision der Wirklichkeit her ist es legitim, dem »Außen« eine Autorität für das »Innen« zuzusprechen. Das Wissen um diese Wirklichkeit berechtigt die Jüngerinnen und Jünger Christi zur Unterscheidung aus dem Licht des Glaubens (11). Dabei liegt der Fokus in GS auf dem humanitären Charakter der kirchlichen Sendung. Die Suche nach humanen Lösungen kann aus kirchlicher Perspektive nur dann Genuität beanspruchen, sofern sie auf die Zuwendung Gottes zu allen Menschen antwortet. Die Kirche erkennt diese göttliche Berufung als vorgängige Wirklichkeit, denn wäre es an der Kirche, diese Berufung zu bewerkstelligen, dann könnte sie nur im Gefühl der Ohnmacht versinken, ihren Heilsoptimismus aufgeben oder auf eine rein jenseitige Vollendung verweisen, die die aktuelle Konkretheit menschlicher Realität degradiert. Jedoch vom Glauben an Christus her kann sie an einem Sinn der menschlichen Geschichte festhalten entgegen aller Widersprüchlichkeit der Dominanz des Inhumanen in der Menschheitsgeschichte, so dass das anvisierte universale Menschheitsprojekt seinen illusionären Charakter verliert. Durch ihr missionarisches Handeln liefert die Kirche ad extra einen unverzichtbaren Beitrag zu einer authentischen humanen Entwicklung, während ad intra die bleibende Hinordnung kirchlicher Sendung auf die Vollendung im Reiches Gottes zum Ausdruck kommt. ◆

Von Zauberschalen und Wunderheilungen

Religionswissenschaftliche Perspektiven
heilender Magie

von Ulrike Bechmann

Ernst Ludwig Grasmück zum 82. Geburtstag

Zusammenfassung

Im Alten Orient schrieb man Beschwörungen in sogenannte Zauberschalen, und zwar in allen Religionen. Tranken Kranke Wasser daraus, heilte sie die darin vom Wasser aufgenommene Kraft. Die moderne Trennung von Medizin und Religion bewertete solche Rituale als irrational. Doch auch in der modernen Medizin zeigen z. B. Placebo-Effekte, dass nicht nur kausallogische Erklärungen Heilungen erklären. Aus religionswissenschaftlicher Sicht besitzen Heilungsrituale eine eigene Rationalität, sie wirken durch *framing* und die Ritualdynamik, die ein neues Licht auch auf medizinische Heilungsprozesse werfen. Ein interkultureller Dialog benötigt Respekt vor den verschiedenen Rationalitäten.

Schlüsselbegriffe

- Magie
- Ritual
- Medizin
- Heilungsprozesse
- Rationalität

Abstract

In the ancient Near East magic bowls were used for rituals of healing in all religions. By swirling the water in the bowl the healing power of the blessings or healing incantations was conveyed to those who drank it. In modern western societies such rituals are considered to be irrational. But psychosomatic or placebo effects demonstrate that even in modern medicine cures are not always explainable on the basis of logical causality. Modern medical as well as ancient healing treatments are performative rituals whose *framing* is part of the healing process. Each of these rituals has its own rationality. The intercultural dialogue between past and present cultures requires having respect for different rationalities and cultures and offers the opportunity to reflect anew on (post-)modern processes of healing.

Keywords

- Magic
- Ritual
- Medicine
- Healing processes
- Rationality

Sumario

En todas las religiones del Antiguo Oriente se escribían rituales de curación en los llamados cuencos mágicos. Si los enfermos bebían agua con ellos, el poder que el agua asumía los curaba. La separación moderna entre medicina y religión valoraba dichos rituales como algo irracional. Pero también en la medicina moderna muestran, por ejemplo, los efectos placebo que las curaciones no son explicables sólo por una contención lógica de causa y efecto. Desde el punto de vista de las ciencias de la religión, los rituales de curación poseen una racionalidad propia. Obran por medio de *framing* y la dinámica ritual, que también arrojan una nueva luz sobre los procesos medicinales de curación. Un diálogo intercultural necesita respeto hacia las diferentes racionalidades.

Conceptos claves

- Magia
- Ritual
- Medicina
- Procesos de curación
- Racionalidad

Die Sehnsucht nach Heilung und Heil war und ist ungebrochen, so dass auch gegenwärtig als »heilende Magie« erlebbare Phänomene rituellen Heilens in vielen Kulturen präsent sind. Wie lassen sich solche Phänomene religionswissenschaftlich einordnen und »verstehen«? Exemplarisch seien hier zunächst sogenannte Zauberschalen für magische bzw. religiöse Heilungsrituale im antiken Mesopotamien vorgestellt, eine über Jahrhunderte weit verbreitete Form heilender Kunst. Anhand dieses Beispiels seien dann religionswissenschaftliche Zugänge zur »heilenden Magie« erörtert und mit der modernen Medizin ins Gespräch gebracht.

1 Heilende Magie:

Zauberschalen – *magic bowls*

Zauberschalen« nennt man gebrannte Tonschalen oder Metallschalen aus Bronze, die zur Abwehr von Schaden und zu Heilungszwecken ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. eingesetzt wurden. In die Zauberschalen waren Heilungssprüche gegen Krankheiten, Segen oder auch Flüche eingeschrieben. Man vergrub sie zum Schutz vor jeglichem Schaden in der Erde oder schwenkte Wasser über ihre Heilungssprüche und gab es Kranken zum Trinken.

Die Grundlage dieser sogenannten Zauberschalen stammt aus der zum Teil hochentwickelten Medizin in Babylon schon um 2600 v. Chr.¹ Dort finden sich hunderte medizinische Texte zur Wirkung von Heilpflanzen und zu chirurgischen Eingriffen, aber auch Texte mit Beschwörungen bei Tierbissen. Sie zeigen eine segensreiche Verbindung von erstwissenschaftlicher Medizin und religiöser Magie. Krankheit war eine Störung des Verhältnisses zu den Göttern und Göttinnen, so dass die Chaosmächte der Dämonen einbrachen. In der Blütezeit hatte man ein Diagnosehandbuch, das sowohl die Krankheitssymptome als auch Begebenheiten im Leben der Kranken in die Diagnose einfließen ließ. Hatte man die Diagnose, konnte man das entsprechende heilende Ritual und die medizinische Behandlung ausführen.

Überraschend ist die nahezu ubiquitäre Verbreitung der Zauberschalen im Orient ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. Als Heilmittel überlebten sie Herrschafts- und Religionswechsel, verschiedene kulturelle und religiöse Transformationen. Man kennt sie aus dem Zoroastrismus, aus gnostischen Strömungen und aus der Religion der Mandäer, aber auch aus christlichen, jüdischen und islamischen Kontexten, Religionen also, die eigentlich den Monotheismus relativ strikt vertreten und Magie ablehnen. Solche Zauberschalen gibt es mit aramäischem, griechischem, arabischem, aber auch hebräischem Text. Ihr Gebrauch wird sogar bis in das 19. Jahrhundert beobachtet.²

Die Texte beginnen in der Regel in der Mitte der Schale und setzen sich dann spiralförmig nach außen fort, manchmal ergänzt durch Zeichnungen von den zu bindenden Dämonen, oder durch Darstellungen von kosmischen Symbolen (Mond, Tierkreis). Abbildungen können auch die Krankheitssymptome darstellen, gegen die sie helfen sollen, begleitet von

¹ Vgl. Nils P. HESSEL, *Babylonische Wissenschaft – Medizin und Magie*, in: Joachim MARZAHN/Günther SCHAUERTE (Hg.), *Babylon. Mythos & Wahrheit. Wahrheit – eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin, München 2008*, 413–428.

² Vgl. Almut VON GLADISS, *Der Zauber der Zauberei – Magische Medizin Babyloniens im Islam*, in: MARZAHN/SCHAUERTE, *Babylon* (wie Anm. 1), 519–524; Christa MÜLLER-KESSLER, *Die Zauberschalen*, in: *Die Zauberschalen – Textauswahl der Hilprecht-Sammlung, Jena und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen* (Texte und

Materialien der Frau Professor Hilprecht-Collection 7), Wiesbaden 2005; Christian HERRMANN/Thomas STAUBLI (Hg.), *1001 Amulett. Altägyptischer Zauber, monotheisierte Talismane, säkularisierte Magie*, Fribourg 2010.

Beschwörungen der Dämonen und Geister, die man für Krankheiten und menschliche Missgeschicke verantwortlich sah. Sie dokumentieren die in der damaligen Welt engste Verbindung von Magie, Heilung/Medizin und Religion. Bei allen kulturellen Eigenheiten einen sie ihre wirkmächtigen Worte gegen Schaden aller Art, Krankheiten oder medizinische Heilungssprüche.

Worte sind im Alten Orient alles andere als Schall und Rauch, man kannte vielmehr die performative Wirkung von Sprache. Segen und Fluch sind wirksame, Realität setzende und verändernde Worte. Schon die Wahl der Schale setzt eine Analyse der Krankheit bzw. der Dämonen voraus und bringt damit einen Prozess in Gang. Der geschriebene Segen oder Heilungsspruch wird durch das Wasser, das darüber geschwenkt wird, als Getränk materialisiert. Trinken Kranke dieses Wasser, dann dringt die Kraft der Worte als wirksames »Material« in den Körper ein, bekämpft die Dämonen und heilt so die Kranken.³ Die Zauberschalen ermöglichen eine »ritualsymbolische Handlung, die eine göttliche Intervention antizipiert ...«⁴, so eine der Definitionen von Magie.

Lehnt im Alten Testament Deuteronomium 18 jeden »Zauber«, Wolkendeutung und andere magische Techniken aufgrund des strikten Monotheismus ab, so gibt es doch Schalen jüdischer Provenienz mit hebräischer und aramäischer Schrift. Sie zitieren das Glaubensbekenntnis (Dtn 6,4-7), Texte aus der Mischna und Mystik, aber sie beschwören auch Dämonen, kurz, sie bieten ein *Gemisch* aus »magischen« und »offiziellen« religiösen Texten. Zeichnungen der abzuwehrenden Dämonen begleiten die Texte. Archäologisch sind sie die frühesten Textzeugen aus der babylonisch-jüdischen Gemeinde in Mesopotamien, früher als Talmudmanuskripte.

Ähnliches gilt für die Zauberschalen aus islamischer Zeit mit arabischer Schrift in Bronzeausführung. Das Bekenntnis, Gott allein könne helfen, zusammen mit Beschwörungen von Dämonen, verziert diese Schalen trotz striktem Monotheismus. Sie entfalten ein komplexes Programm von »Zauberformeln und Geheimzeichen, Beschwörungen und Anrufungen Allahs, der Gestirne, der Geister und Dämonen, mit Koranversen und Gebeten, Heilanzeigen, Symbolen und nach dem Sympathiezauber ausgewählten Bildern. Sie schöpfen das ganze Wissen aus, das sich seit Jahrtausenden als Überlebensstrategie angesammelt hatte ... Der vermutlich von Koranrezitation begleitete Trank aus der Schale war der Initiationsritus, wie ein Placebo tat er seine Wirkung.«⁵ Die Zauberschalen entwickeln also eine interkulturelle und interreligiöse Kraft und Wirksamkeit, wie sie vielen religiösen Ritualen zugrunde liegt. Doch wie ist die heilende Wirkung der Zauberschalen heute aus religionswissenschaftlicher Sicht zu verstehen?

3 Zu einem ähnlichen Ritual in Numeri 5 vgl. Ulrike BECHMANN, Gottesurteil als Wette? Der Körper der Frau als Wetteinsatz am Beispiel von Num 5, in: Johann Konrad EBERLEIN (Hg.), *SpielKunstGlück*. Die Wette als Leitlinie der Entscheidung. Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart in Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft (grazer edition 7), Wien 2011, 5-46.

4 Rüdiger SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, Münster 2004, 381.

5 GLADISS, Zauber (wie Anm. 2), 524.

6 Vgl. Veronika FUTTERKNECHT/Michaela NOSECK-LICUL/Manfred KREMSER (Hg.), *Heilung in den*

Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft 5), Berlin u. a. 2012.

7 Vgl. Helga BILDEN, Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste. Zur Pluralität in Individuum und Gesellschaft, in: Heiner KEUPP/Renate HÖFER (Hg.), *Identitätsarbeit heute*. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt a. M. 1997, 227-250.

8 Vgl. Martin EBNER, Jesus – ein umstrittener Exorzist. Die Dämonenaustreibungen Jesu im Widerstreit der Meinungen, in: *BikI* 61 (2006) 73-77;

Josef PICHLER/Christoph HEIL (Hg.), *Heilungen und Wunder*. Interdisziplinäre Zugänge, Darmstadt 2006.

9 Theodor ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt a. M. 1964.

10 Vgl. Beate PONGRATZ-LEISTEN, *Mental Map* und Weltbild in Mesopotamien, in: Bernd JANOWSKI/Beate EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen 2001, 261-279, bes. 261-264; Rolf GEHLEN, *Welt und Ordnung*. Zur soziokulturellen Dimension von Raum in frühen Gesellschaften (Religionswissenschaftliche Reihe 8), Marburg 1995.

2 Heilende Magie im interkulturellen Diskurs: Problemanzeige

Geht man den Zusammenhang von Religion, Krankheit und Heilung im interkulturellen Diskurs an, dann erlebt man einen »Clash« der Kulturen, und zwar in eine dreifache Richtung.

- ♦ Gegenwärtig existieren in Kulturen bzw. in Religionen *anderer Regionen* verschiedenste Vorstellungen davon, wie religiöse Rituale auf Krankheiten einwirken und heilen, was ethnologisch vielfach beschrieben wurde⁶. Ist es Scharlatanerie, wenn in Lateinamerika oder Afrika traditionelle Heiler oder Heilerinnen mit Riten Kranke heilen oder wenn in christlichen Pfingstkirchen Handauflegung heilen soll? Wie soll man Wunderheilungen an Wallfahrtsorten einschätzen? Andererseits war die Öffentlichkeit zu Recht entsetzt, als Ende der 1970er Jahre statt einer psychiatrischen Behandlung ein katholischer Exorzismus durchgeführt wurde und die Patientin starb.

- ♦ Auch innerhalb der eigenen westlichen Kultur gibt es Versuche, die Trennung von Religion und Medizin zu überwinden. Viele sich nach Heil und Gesundheit sehnde Menschen haben das Bedürfnis, Religion, Natur und Medizin zusammenzubringen. Menschen können durchaus sehr unterschiedliche Teile von einander eigentlich widersprechenden Systemen (Religion, Kultur, Gesellschaften) in sich vereinigen⁷. Darauf reagiert der riesige Markt von im weitesten Sinn religiösen bzw. esoterischen Angeboten, vom Schutzengeltee in der Apotheke (»Der Tee, der dich beschützt«) bis zu alternativen Krebstherapien. Diese Problematik schafft es bis in die mediale Verarbeitung durch Fernsehserien.

- ♦ Der interkulturelle Dialog vollzieht sich aber auch mit der *Vergangenheit*, speziell in den Religionen. Deren Texte, wie etwa die Bibel, führen unweigerlich zu einem diachronen interkulturellen Austausch. Wenn Jesus Erde mit seinem Speichel vermischt, sie dem Blinden auf die Augen legt und dieser wieder sieht (z. B. Mk 7,33; 8,23; Joh 9,6) oder wenn Jesus Dämonen austreibt: Sind solche Wundererzählungen⁸ heute nur noch peinlich, weil magische Praktiken erzählt werden? Die evangelische Theologie half sich Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Programm der »Entmythologisierung« durch Rudolf Bultmann: Der Mythos und das Magische seien nur Erzählmodus für die eigentliche Botschaft. Aber geht mit dieser Rationalisierung, in diesem platonisierenden »Jargon der Eigentlichkeit«⁹, nicht auch viel verloren? Deshalb ein kurzer Blick auf die Geschichte zur Einschätzung von Magie.

2.1 Das Weltbild der Moderne: Trennung von Religion und Medizin

Was als Gesundheit, Behinderung oder Krankheit und ihre Ursachen eingeschätzt wird, hängt entscheidend vom kulturellen Kontext ab, der durch ein bestimmtes Weltbild, die *mental map*, geprägt ist.¹⁰ Das Weltbild der Aufklärung und Moderne schuf ein naturwissenschaftliches Verständnis vom »Bewirtschaften« der Welt. Die Säkularisierung befreite die Wissenschaft von der kirchlichen bzw. theologischen Hoheit. Materielle Kausalität, nachvollziehbar und beweisbar in Ursache und Wirkung, wurde auch entscheidend für die Erklärung von Krankheiten. Die Medizin trennte sich von der Religion, weil sich wissenschaftlich keine Kausallogik von einem (magischen) Ritual oder Gebet mit einer Einwirkung auf den Körper nachweisen lässt. Religion ist kein Mittel zur Heilung eines körperlichen oder psychischen Leidens.

2.2 Religion, Heilung und Magie in der Geschichte der Religionswissenschaft

Trennte sich in der Moderne die Medizin von der Religion, so trennte sich auch die neu entwickelte Disziplin der Religionswissenschaft von Philosophie und Theologie. Die koloniale Eroberung fremder Kontinente und Kulturen brachte einen Zugang zu bisher unbekanntem Religionen, die man »objektiv« und nicht unter der Perspektive der Kirchen erforschen wollte. Die Religionsethnologie hatte hier allerdings Anteil an diesem kolonialen Zugriff. Nun hatte die Religionswissenschaft gerade die Verbindung zur Theologie gekappt, da traf sie in den fremden Kulturen mit »magischen Riten« die gerade abgelegte und abgelehnte Verbindung von Religion und Medizin als Gegensatz zum herrschenden modernen »Wahrheitsbegriff« wieder an. Ob Zauberschalen, Tieropfer, Schamanismus, Schwitzzelte oder Kräutermedizin: Andere Kulturen behaupteten, gleichwohl auch mit starken rationalen Anteilen, einen kausalen Zusammenhang zwischen Krankheit und der göttlichen Welt oder Geisterwelt, und sie wählten dementsprechend die Mittel zur Heilung. Irritation war vorprogrammiert.

Damit entstand das wissenschaftstheoretische Problem: Wie benennt man fremde kulturelle Rituale oder Personen adäquat? Ob man aus religiöser Perspektive Menschen anderer Religionen als »Heiden«, als »Ungläubige« oder als »gojim« bezeichnet, oder aus wissenschaftlicher Perspektive als »Wilde« oder »Primitive«, in jedem Fall vermittelt diese Sprachwahl nicht nur eine Wertung, sondern eine Abwertung. Das gilt auch für Begriffe wie Zauber, Magie, Aberglaube, Fetisch, Hexerei, oder Schamane und Medizinmann.

Die Unabhängigkeit von der Theologie allein schützte also nicht vor Vorurteilen. Aufklärung, Wissenschaft und Vernunft bewahrten nicht vor kolonialen Perspektiven. Im 19. Jahrhundert ging die Religionswissenschaft, inspiriert von der Evolutionstheorie, zudem von einer evolutiven Entwicklung von Religion aus: aufsteigend vom primitiven Fetischismus, von Naturverehrung, Totemismus, Antropomorphismus, Monotheismus zum ethischen Monotheismus. Entsprechend ordnete man fremde Völker auch menschlichen Entwicklungsstufen zu, und magische Rituale stellten die sie Praktizierenden auf eine frühe Entwicklungsstufe der Menschheit. Doch schon Bronislaw Malinowski (1884-1942) entwickelte durch seine »teilnehmende Beobachtung« die These, dass Magie und Wissenschaft zwei *gleichvernünftige Systeme mit gleicher Funktion* seien, nämlich die Unwägbarkeiten des Lebens in Kausalzusammenhängen zu bewältigen und Unsicherheit zu beseitigen. Und die sogenannte »Interpretative Wende« in den 1960er Jahren durch Clifford Geertz rückte den *Inhalt* des Symbolsystems und seine Bedeutung für das Individuum ins Zentrum¹¹.

11 Vgl. SCHMITT, *Magie* (wie Anm. 4), 14-19; Karl-Heinz KOHL, Religion als Thema der Ethnologie, in: Friedrich Wilhelm GRAF/Friedemann VOIGT (Hg.), *Religion(en) deuten*. Transformationen der Religionsforschung, Berlin/New York 2010, 65-80.

12 Hans Gerhard KIPPENBERG, Magie, in: Hubert CANCEK u. a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. IV, Stuttgart 1998, 85-98, hier 95; vgl. auch Hans Gerhard KIPPENBERG/Brigitte LUCHESEI (Hg.), *Magie*. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens,

Frankfurt a. M. 1987; Bernd-Christian OTTO, *Magie*. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57), Berlin 2011.

13 Vgl. Stanley Jeyaraja TAMBIAH, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990.

14 Vgl. dazu das online-journal des SFB 619 »Ritualdynamik« der Universität Heidelberg, »Forum Ritualdynamik«, www.ritualdynamik.de (Stand: 20.11.14).

15 Vgl. Claus AMBOS/Michael RUDOLPH/Jan WEINHOLD, Framing als Zugang zur Ritualdynamik, in: Henrik JUNGABERLE/Jan WEINHOLD (Hg.), *Rituale in Bewegung*. Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart, Münster/Berlin/Hamburg 2006, 19-31.

16 Vgl. Walter BRUCHHAUSEN, Beziehungen zwischen Gesundheit und Religion von der Frühgeschichte bis zur Neuzeit, in: Constantine KLEIN/Hendrik BERTH/Friedrich BALCK (Hg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität*. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim 2011, 93-111, hier 93.

Heute gibt es für »Magie« aus religionswissenschaftlicher Sicht so wenig eine alles umfassende Definition wie für Religion. Da eine systematische Erfassung von »Magie« fehlt, definiert Hans Gerhard Kippenberg Magie durch konkrete Handlungsweisen und Techniken. Was ebenfalls neu in den Zauberschalen zum Vorschein kam »dass man *Magie keineswegs der ›Religion‹ dichotomisch* (d. h. als Gegensatz) gegenüberstellen darf, sondern es sich um eine *rituelle Praxis* handelt, die eng mit Liturgie, Theologie, Medizin und Philosophie verzahnt ist ... Magie ist demnach integrierter Bestandteil von Religion ...«¹², die wie das Ritual in unterschiedlichen religiösen Systemen der Lebensbewältigung dient. Je mehr sich dabei die Herrschaftspraxis der Religionsführer in Schranken bewegt, desto mehr wirken sie als Lebenshilfe.

2.3 Magie als performative rituelle religiöse Handlung

Stanley J. Tambiah beurteilte heilende Rituale als wirkmächtige Worte.¹³ »Magische« Formeln, Beschwörungen und auch die Zauberschalen entfalten eine performative Kraft. Zu dieser performativen Wortmacht kommt ein Zweites hinzu. Die Heilungssprüche werden *im Rahmen von Ritualen* gesprochen, auch wenn wir die Rituale nicht kennen.

Frühere Ansätze sahen im Ritual die starre, standardisierte und wiederkehrende Ausprägung von religiösen Vorstellungen. Heute wird das rituelle Handeln mit seiner Dramaturgie, Körpersprache, mit seinen Requisiten und Kulissen als ein sehr komplexer, transformierender Vorgang verstanden.¹⁴ Die performative Kraft der Worte wird gestützt und wird wirksam durch das entsprechende Ritual, das per se performativ ist. Das Ritual gibt also den Worten und ihrer Wirkkraft einen Rahmen, ein *framing*¹⁵, der die darin enthaltenen Kräfte verstärkt bzw. erst wirksam werden lässt. Das Ritual materialisiert die Krankheit, gibt ihr einen Platz im Weltbild, macht sie damit zu einem Gegenüber und damit bearbeitbar. Die Ritualdynamik muss als kräfteaktivierender und transformierender Prozess bei den Texten und Bildern der Zauberschalen mitbedacht werden. Damit ist nicht gesagt, dass magische Rituale immer funktionieren – es gibt auch überlieferte Texte für den Fall, dass es zu Problemen kommt. Dennoch weist der lange Gebrauch der Zauberschalen auf eine gewisse Wirksamkeit hin, was nicht ohne Erfahrungsbasis gewesen sein kann.

Wenn also die Wirksamkeit von Zauberschalen im Kontext der Ritualdynamik umso verstehbarer wird, so setzt dies dennoch eine integrale Vorstellung von heilender Kraft der Schale auch in anderen Kontexten voraus, die dieser Dynamik Raum geben. Wie aber soll man heute mit solchen Zusammenhängen umgehen?

3 Religion und Medizin und das Bedürfnis der Verbindung beider Bereiche

Wenn sich heute die Sehnsucht nach der Verbindung von Religion und Heilung neu Bahn bricht, dann muss man sich mit Bruchhausen vielleicht in Erinnerung rufen, dass diese ursprüngliche Verbindung von Religion und Medizin weltweit normal und die europäische Religionsgeschichte mit Aufklärung und Säkularisierung ein Sonderfall der Religionsgeschichte ist¹⁶. Dennoch wäre wegen der Sehnsucht nach einer neuen Versöhnung von Religion und Medizin ein einfaches »Zurück hinter die Aufklärung« eine naive Forderung. Man kann Wissen nicht einfach wieder vergessen oder das Weltbild vollkommen wechseln. Vielmehr gilt es, die *verschiedenen Rationalitäten innerhalb der verschiedenen Weltbilder* in der interkulturellen Begegnung in ein neues Verhältnis zu bringen.

3.1 Die Rationalität heilender Magie erkennen

Der neue religionswissenschaftliche Zugang zu heilender Magie macht deutlich, dass Magie nicht irrational ist, sondern eine *eigene Rationalität* hat, die anders ist als die Rationalität der wissenschaftlichen Medizin. In der ihr eigenen Rationalität hat die performative Ritualdynamik eine Wirkung, deren Bedeutsamkeit noch genauerer Forschung bedarf. Es steht im interkulturellen Diskurs also nicht Irrationalität gegen Rationalität, sondern es stehen unterschiedliche Rationalitäten nebeneinander.

3.2 Unterschiedliche Rationalitäten anerkennen

Kippenberg meint: »Magie wird immer eine Restkategorie bleiben, vom wissenschaftlichen Beobachter geschaffen, um Handeln, das ihm unverständlich (irrational) erscheint, zusammenzufassen.«¹⁷ Es ist ein wichtiger Schritt anzuerkennen, dass es interkulturell unterschiedliche *und wirksame* Rationalitäten gibt. Dann geht es darum, das *Verhältnis* zwischen diesen unterschiedlichen Rationalitäten zu bestimmen. Wie kann man eine reziproke interkulturelle Kommunikation aufbauen?

Meist wird ein gegenseitiges Verstehen angestrebt. Das ist viel, aber nicht alles. Verstehen ist ambivalent, wenn es zur *Voraussetzung* für Kommunikation und Zusammenarbeit wird. Deshalb kann »Verstehen« in die Verstehensfalle führen. Die Annahme, dass die Hauptursachen für Konflikte im gegenseitigen Nicht-Verstehen der Kultur und Religion der je Anderen liegen, greift in mehrfacher Hinsicht zu kurz.

a Niemand muss alles dem Verstehenszugriff preisgeben. Abgrenzung kann etwa bei Minderheiten das Überleben und die eigene Identität sichern. Menschen haben das Recht, sich nicht zu erklären oder, wie einige indigene Völker, das »Verstanden werden« zu verweigern, um sich zu schützen. Auch wer nicht verstanden wird oder sogar nicht verstanden werden will, darf in seiner Existenz nicht gefährdet sein.

b Es liegt meist nicht am Wissen, sondern an der *Einstellung*, an der Haltung der Beteiligten, ob eine gleichstufige Begegnung ermöglicht wird, oder ob jemand auf Überlegenheit (der Kultur oder Religion) pocht. Wer Machtpositionen nicht loslassen will, wer Vorteile und Vorurteile nicht aufgeben kann, dem oder der nützt kein »Verstehen«, es kann dann vielmehr Ausdruck einer zugriffigen Herrschaftsattitüde sein.

c Eine Grenze des »Verstehens« liegt gerade in der globalen medialen Vernetzung. Der Zugang zu fast allem macht klar: Nie werden alle auch nur annähernd alles verstehen, egal wie viele Dialoge es gibt. Vom »Verstehen« lassen sich also interkulturelle Beziehungen nicht abhängig machen. Alle müssen mit Menschen leben, deren Rationalität sie nicht verstehen. Das Verstehen kann also letztlich nicht die Bedingung der Anerkennung und eines friedlichen gleichstufigen Miteinanders sein.

17 KIPPENBERG, *Magie* (wie Anm. 11), 95.

18 BRUCHHAUSEN, *Beziehungen* (wie Anm. 16), 106–107.

19 Es ist nicht möglich, die Placeboforschung zu referieren, es sei exemplarisch auf die Plattform einer Forschergruppe der DFG verwiesen: www.placeboforschung.de (Stand: 20.11.14).

3.3 Nichtverstehen akzeptieren – mit Grenzen umgehen

Vermutlich wäre viel gewonnen, wenn die getrennten gesellschaftlichen Segmente, religiöse und/oder naturgebundene Heilverfahren und wissenschaftliche Medizin, nicht mehr in gegenseitigen Ausschlusskategorien denken würden. Wenn die Grenze des Verstehens akzeptiert würde, wenn den Individuen, die beides in sich verbinden können, nicht ein Entweder-Oder aufgezwungen würde, wenn alternative Heilverfahren, die Patienten und Patientinnen beanspruchen, nicht abgespalten, in einer medizinischen Therapie zumindest ernst genommen würden: Vielleicht wäre dann die ausnutzende Geschäftemacherei mit Menschen in ihrer Sehnsucht nach Heilung und Heil weniger möglich.

Die Voraussetzung *dafür* ist, Grenzen zu akzeptieren, die durch die komplexe Praxis magischer Rituale offensichtlich werden. Vor allem die Grenze, alle Weltbilder verstehen zu können, genauso wie die praktischen Grenzen der eigenen Wissenschaft – schließlich ist nicht jede »normale« Behandlung auch erfolgreich.

3.4 Ernstnehmen von Ritualdynamik in der Medizin

Die Ritualdynamik von heilenden Ritualen mit ihrer eigenen Rationalität wäre auch in der Medizin selbst ernst zu nehmen. Eine säkularisierte, naturwissenschaftlich orientierte Medizin verlegte bisher das, was nicht erklärt werden konnte, in das Innere des Menschen. »... In diesem Erklärungsstadium des späten 19. Jahrhunderts befinden wir uns gewöhnlich bis heute, wenn wir die Wirkungen als Placebo-Effekt (oder Neurolinguistisches Programmieren (NLP), Psychoneuroimmunologie oder Psychoneuroonkologie) erklären.«¹⁸.

Doch »Placebo«, das lehrt die Auseinandersetzung mit Magie, kann letztere nicht hinreichend erklären. Denn es geht nicht nur um die Wirkung von innerer Einbildung, sondern auch um die Wirkung geprägter Interaktionen. Es geht um unterschiedliche Systeme, die je rational sind und oft parallel in ihren Wirkungen und Handlungen. In der interkulturellen Auseinandersetzung ist einerseits das Magische der Wissenschaft herauszuarbeiten, andererseits das Rationale / Wissenschaftliche der Magie neu zu bedenken.

a Das Magische in der Wissenschaft

Niemand bestreitet die unglaublichen Fortschritte in der Kenntnis des Körpers und der Behandlungsmöglichkeit von Krankheiten durch die wissenschaftliche Medizin. Doch hat auch sie magische Strategieanteile: Bereits die Diagnose, insbesondere die immer wieder problematisierte Klassifikation von psychischen Krankheiten, hat quasi magischen Zugriffscharakter. Sie ist ein Beherrschungsvorgang mit Heilaussichten, ein ähnlicher Vorgang wie bei heilender Magie, die die Krankheit und Dämonen identifizieren muss, um sie zu beherrschen.

Und auch die wissenschaftliche Medizin verdankt sich einem *framing* und kommt nicht ohne Ritual aus. Das reicht vom weißen Kittel, dem Arzthabitus, bis zur Klinik als herausgehobenem Ort und ihrem Eigenleben, mit eigenen Gesetzen und eigener Logik, was Thomas Mann in seinem Zauberberg so überzeugend beschrieb. Wenn ein Arzt mit Laborwerten vor sich oder Röntgenbildern eine Diagnose und die dazugehörige Behandlung erklärt, dann gibt schon das *framing* der Analyse entscheidendes Gewicht. Placebo-Erfolge und »ritueller« Kontext bedingen sich gegenseitig. Das belegt die Placeboforschung.¹⁹ Vielleicht wirkt aber auch bei den parallel verabreichten echten Medikamenten nicht

der Wirkstoff, sondern die medizinische Ritualdynamik? Zumal, wenn nicht alle echten Medikamente bei den unterschiedlichen Personen den gleichen Effekt haben. Einige Untersuchungen weisen in diese Richtung. Auch in der modernen Medizin können also Rituale Heilung unterstützen oder sie fehlschlagen lassen.

b Das Wissenschaftliche in der Magie

Wenn die Ritualdynamik bei heilender Magie Wirkung zeigt, dann ist dies eine Herausforderung für die Wissenschaft. Eröffnet sich nicht ein neues Forschungsfeld, wenn man die Dinge anders verbindet? Wenn nicht ein aus dem eigenen System stammender Begriff ersatzweise die Wirkung eines anderen Systems erklären müsste? Von einem Placebo-Effekt bei Zauberschalen zu sprechen könnte ja unterstellen, dass ein solches Ritual eigentlich keine Wirkung haben *kann*. Doch dass und wie Rituale wirken, wäre eine Forschung wert, die deren Dynamik und die Kontextgebundenheit von Heilungsvorstellungen einbezüge und für die moderne Medizin fruchtbar machte²⁰.

Psychosomatische Wechselwirkungen sind m.W. heute schon anerkannt, aber sind sie auch konzeptionell genug erforscht? Eine neue Studie der Universität Marburg von 2012/2013 konnte belegen, dass die *Haltung* zur medikamentösen hormonellen Behandlung bei Brustkrebs entscheidenden Einfluss auf deren Wirksamkeit hat.²¹ Die Patientinnen entwickelten überdurchschnittlich häufig genau die Nebenwirkungen, vor denen sie schon vor Beginn der Therapie die meiste Angst hatten. Wer Hitzewallungen befürchtete, bekam sie auch, und wer Angst vor Osteoporose hatte, litt tatsächlich unter Gelenkschmerzen. Die Studie weist nach, dass allein die chemische Wirkung einer Substanz nicht alles erklären kann.

Die Zauberschalen belegen die Bedeutung von Ritualen in der Medizin. Sie zeigen auch, wie Menschen offizielle Theologie und »Magie« verknüpfen konnten. Die Trennschärfe ist nicht vorhanden, und es ist an der Zeit, das Verhältnis von Magie und Theologie ebenso neu ernst zu nehmen wie das Verhältnis von Medizin und Magie. Doch das sind weitere Diskurse, die innertheologisch wie interdisziplinär geführt werden müssen. ♦

²⁰ Vgl. Harald WALACH/Karl H. REICH, Science and spirituality: Towards understanding and overcoming a taboo, in: *Zygon* 40 (2005), 423-441.

²¹ Zur Studie vgl. den Beitrag http://www.deutschlandfunk.de/die-innere-Haltung.676.e.html?dram:article_id=238288. (Stand: 20.11.14).



Magische Schale / 7. Jh.
Staatliche Museen zu Berlin
Vorderasiatisches Museum
VA 2426

Foto
Olaf M. TESSNER,
Vorderasiatisches Museum,
in: J. MARZAHN (Hg.),
Babylon, Mythos & Wahrheit.
Wahrheit – eine Ausstellung
des Vorderasiatischen Museums,
Staatliche Museen zu Berlin
mit Unterstützung der Staats-
bibliothek zu Berlin
München 2008, 547/548

Missionarische Pastoral in einem multikulturellen und multireligiösen Kontext fördern

Das *East Asian Pastoral Institute* (EAPI) in Manila

von Klaus Vellguth

Zusammenfassung

In den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden in Afrika und Asien zahlreiche Pastoralinstitute, an denen sich neben dem universitären Theologiestudium und der Seminausbildung der Priester eine dritte Ebene der (pastoral-) theologischen Aus- und Weiterbildung etablierte. Eines der bedeutendsten Pastoralinstitute Asiens ist das East Asian Pastoral Institute, das im Jahr 1961 in Manila gegründet wurde. Bis heute ist es ein Zentrum, das von den Aufbrüchen des Zweiten Vatikanischen Konzils und einer im asiatischen Kontext verwurzelten Interkulturalität geprägt ist. Aktuelle Entwicklungen am EAPI zeigen, dass den Fragen von Leitung und missionarischer Praxis eine besondere Relevanz zukommen.

Schlüsselbegriffe

- Asien
- Pastoraltheologie
- Weltkirche
- Inkulturation
- II. Vatikanum

Abstract

In the 1950s and 60s numerous pastoral institutes were set up in Africa and Asia. In addition to university studies in theology and the seminary formation of priests they provided initial and further training in pastoral theology. One of the foremost pastoral institutes in Asia is the East Asian Pastoral Institute, which was founded in Manila in 1961. The transformational changes inspired by the Second Vatican Council and an intercultural focus rooted in the Asian context have been central to its identity ever since. Current developments at the EAPI show that it sets great store by matters of management and missionary practice.

Keywords

- Asia
- Pastoral theology
- Universal church
- Inculturation
- Vatican II

Sumario

En los años 50 y 60 del siglo XX se crearon en África y Asia muchos Institutos de Pastoral, en los que además del estudio universitario de la teología y de la formación seminarística de los sacerdotes se estableció como tercer nivel la formación y el reciclaje pastoral (teológico). Uno de los institutos más importantes de Asia es el East Asian Pastoral Institute, creado 1961 en Manila. Hasta el día de hoy es un centro marcado por los impulsos del Concilio Vaticano II y una inculturación encarnada en el contexto asiático. Las tendencias actuales en el EAPI muestran que las cuestiones sobre la dirección pastoral y la praxis misionera son de especial importancia.

Conceptos claves

- Asia
- Teología pastoral
- Iglesia Universal
- Inculturación
- Vaticano II

1 Geschichte und Arbeit des EAPI

Das *East Asian Pastoral Institute* (EAPI) befindet sich auf dem Gelände der Jesuitenuniversität *Ateneo de Manila*, es versteht sich als ein Pastoralinstitut für den gesamten asiatisch-pazifischen Raum und gilt als das bedeutendste Pastoralinstitut der Philippinen, des einzigen Landes in Asien, in dem die christliche Bevölkerung sich nicht als Minorität, sondern als Mehrheit erfährt. Die Anfänge des *East Asian Pastoral Institute*¹ reichen bis in die 1950er Jahre zurück. Nachdem der aus Österreich stammende Jesuit Johannes Hofinger als Missionar aus China ausgewiesen worden war, kam er nach Manila und gründete im benachbarten Mandaluyong im Jahr 1955 das *Institute for Missionary Apologetics*, das er drei Jahre später in *Catechetical Center* umbenannte.² Dieses Zentrum widmete sich primär der Verbreitung katechetischer und pastoraler Publikationen und organisierte darüber hinaus Kurse mit dem Ziel, Impulse für eine inkulturierte Liturgie und Katechese in Asien zu geben.³ Im Jahr 1961 ging aus diesem Katechetischen Zentrum das *East Asian Pastoral Institute* unter der Leitung von Johannes Hofinger hervor.⁴ Erstaunlich waren die umfangreichen Aktivitäten, die in diesen Jahren von Johannes Hofinger initiiert wurden: Er hielt Vorlesungen in Europa, Asien, Afrika und Amerika und organisierte darüber hinaus die internationalen katechetisch-liturgischen Studienwochen in Nijmegen (Niederlande, 1959), Eichstätt (Deutschland, 1960), Bangkok (Thailand, 1962), Katigondo (Uganda, 1964), Manila (Philippinen, 1967) und Medellín (Kolumbien, 1968).⁵

Schon ein Jahr nach der offiziellen Gründung des EAPI wurde im Jahr 1962 die Zeitschrift *Good Tidings*⁶ gegründet, zwei Jahre später folgte die Gründung der ebenfalls von Johannes Hofinger herausgegebenen Zeitschrift *Teaching all Nations*⁷, die pastorale und missionarische Impulse im Geist des gerade zu Ende gegangenen Zweiten Vatikanums veröffentlichte. Später wurden weitere Publikationen gegründet, wie das von Paul Brunner als Supplement zu *Good Tidings* konzipierte *Amen*⁸ sowie *Pamphlets for training Catechesis*, die sich an verschiedene Zielgruppen wandten. Diese Publikationen wurden bis 1980 veröffentlicht, bis sie dann in der neugegründeten und zunächst von Felipe Gómez herausgegebenen *East Asian Pastoral Review* (EAPR)⁹ aufgegangen sind.¹⁰

Im Jahr 1965 wurde Alphonse Nebreda zum Nachfolger von Johannes Hofinger als Direktor des EAPI ernannt und mit einer Neuorganisation des Pastoralinstituts vertraut. Ziel war es, die Wirksamkeit des Instituts zu erhöhen, Kurse auf akademischem Niveau für Missionare und einheimische Führungskräfte der asiatischen Kirche anzubieten und dabei

1 East Asian Pastoral Institute, P.O. Box 221, U. P. Campus, 1101 Quezon City, Philippines, E-Mail: eapisec@admu.edu.ph.

2 Vgl. Paul B. STEFFEN, Places and models of formation for mission and ministry: Pastoral institutes in Africa and Asia, in: *Verbum SVD* 51 (2010) 4, 423-438, 426; Arthur LEGER, The EAPI: From Mission Apologetics to Mission Networking, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013) 4, 324-336; Hans CZARKOWSKI, Zur Bedeutung und Situation der Pastoralinstitute in der Dritten Welt, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 59 (1975) 2, 112-126, 120; José Maria CALLE, Remembering some Highlights of the First Ten Years of EAPI, in: *East Asian Pastoral*

Revue 46 (2009) 2; Josef MEILI, East Asian Pastoral Institute – A Power-House of Inculturation and Interreligious Dialogue, in: *Forum Mission* (2005) 1, 221-222, 222.

3 Vgl. CZARKOWSKI, Pastoralinstitute (wie Anm. 2), 120.

4 Bisher wirkten als Direktoren des *East Asian Pastoral Institute* Johannes Hofinger (1955-1965), Alphonse Nebreda (1965-1978), Tom O'Gorman (1978-1989), Geoffrey King (1989-2004), Jeyaraj Rasiyah (2004 – 2010) und Arthur Leger (seit Juni 2010).

5 Vgl. Michael WARREN, *Source Book for Modern Catechetics*, Winona 1983.

6 *Good Tidings* war eine katechetische Fachzeitschrift, die sechsmal jährlich erschien.

7 *Teaching all Nations* war eine Fachzeitschrift zu missionarischen, pastoralen und katechetischen Themen, die vierteljährlich erschien.

8 *Amen* war eine liturgische Fachzeitschrift, die sechsmal jährlich erschien.

9 Schriftleiter der *East Asian Pastoral Review* ist gegenwärtig Fernando Macalinao.

10 Vgl. STEFFEN, Formation for mission and ministry (wie Anm. 2), 427. Um die Kontinuität der *East Asian Pastoral Review* mit den Vorgängerzeitschriften zu dokumentieren, startete die EAPR im Jahr 1980 als 18. Jahrgang.

pastorale Impulse auf Grundlage der Ergebnisse des gerade zu Ende gegangenen Zweiten Vatikanischen Konzils zu geben. Um dieses ambitionierte Ziel zu erreichen, erhielt das EAPI auf Vermittlung von Francis Clark und Horacio de la Costa, dem damaligen Provinzialen der Jesuiten, in eigenen Räumlichkeiten auf dem Gelände der Jesuitenuniversität *Ateneo de Manila* eine neue Heimat. Verbunden mit dieser Ansiedlung auf dem Universitätscampus war die Absicht, dass das EAPI sowohl mit der sozialwissenschaftlichen Fakultät kooperieren als auch die Bibliothek des *Loyola House of Studies* nutzen sollte.¹¹ Die in den Folgejahren angebotenen Kurse umfassten Themen der spirituellen Erneuerung, der theologischen Weiterbildung sowie des Studiums pastoraler Methoden im Bereich der Evangelisierung bzw. mit Blick auf den missionarischen Dienst in Südostasien.

Der erste »Basic Pastoral Training Course«¹² wurde vom EAPI im Jahr 1966 angeboten und bildete in den folgenden Jahren eine der wesentlichen Säulen der Arbeit des Pastoralinstituts. Der Basiskurs umfasste theologische und spirituelle Elemente und befasste sich dabei mit Fragen der Liturgie, der Verhaltenswissenschaften, der Liturgie, der Offenbarung, mit Glaubensfragen, mit moraltheologischen sowie spirituellen Fragen, ekklesiologischen Themen, exegetischen Aspekten, Fragen des Gemeinschaftslebens, des interkulturellen Austauschs, der Katechese und des Medienapostolats.¹³ Da der Kurs interkulturell und koedukativ angelegt war, sollte er dazu führen, die Teilnehmer(innen) mit den sozialen, kulturellen und politischen Gegebenheiten im asiatischen und pazifischen Raum vertraut zu machen. An diesem Kurs nahmen im Jahr 1966 34 Studenten teil, im Folgejahr hatte sich die Teilnehmerzahl mit 69 Personen bereits mehr als verdoppelt. José Calle schrieb über die damalige Umbruchsituation am EAPI: »Der Übergang des kleinen Forschungs- und Publikationszentrums von P. Hofinger hin zu einem internationalen, interkulturellen und koedukativen pastoralen Ausbildungszentrum für die lokale Kirche Südostasiens war eine große Herausforderung und eine außergewöhnliche Neuerung. Niemals zuvor war in diesem Teil der Welt der Versuch unternommen worden, Priester und Ordensschwestern, männliche und weibliche Laien zusammen an einem Platz für sieben Monate auszubilden.«¹⁴

Über den neuetablierten Ausbildungskurs notierte Alphonse Nebreda in sein Tagebuch: »Wir begannen das erste Jahr des EAPI auf dem Campus der Ateneo Universität am 15. September 1966 mit einer Gruppe von 37 Studenten aus zwölf verschiedenen asiatischen Ländern. Mittleres Alter, späte 30er. Die meisten von ihnen kamen mit einigen Jahren missionarischer Erfahrung. Diese Gruppe zu unterrichten ist tatsächlich eine große Herausforderung. In der Abschlussevaluation gaben sie an, dass sie das Programm sehr geschätzt haben und dass sie insbesondere die Polyfonie der mehr als 25 verschiedenen Referenten genossen haben. Ihnen war bewusst, dass dies unser erstes Experiment war, und reagierten mit Geduld und Verständnis darauf, dass eine angemessene Unterkunft noch nicht möglich war.«¹⁵ Doch das Unterkunftsproblem konnte schnell behoben werden: Im Jahre 1967 wurden die neuen Räumlichkeiten des EAPI in Anwesenheit des Apostolischen Nuntius

11 Vgl. CZARKOWSKI, Pastoralinstitute (wie Anm. 2), 121.

12 Der »Basic Pastoral Training Course« wurde später zunächst in »Foundations of Pastoral Renewal«, dann in »Integral Formation for Personal Renewal« umbenannt.

13 Vgl. CZARKOWSKI, Pastoralinstitute (wie Anm. 2), 123–124.

14 CALLE, First Ten Years of EAPI (wie Anm. 2), 2.

15 Zitiert nach CALLE, First Ten Years of EAPI (wie Anm. 2), 2.

16 Zu Beginn des dritten Jahrtausends umfasste die Bibliothek des EAPI insgesamt mehr als 30 000 Titel. Zusätzlich stand den Studierenden am EAPI »The Rizal Library«, die Bibliothek der benachbarten Theologischen Fakultät, mit insgesamt 128 000 Titeln, zur Verfügung.

17 Vgl. CALLE, First Ten Years of EAPI (wie Anm. 2), 2.

18 STEFFEN, Formation for mission and ministry (wie Anm. 2), 428.

19 Vgl. MEILI, East Asian Pastoral (wie Anm. 2), 222.

20 Vgl. ebd., 221–221.

sowie Imelda Marcos, die damalige »First Lady« der Philippinen, eingeweiht. Nun verfügte das Pastoralinstitut über einen klimatisierten Saal mit einem Fassungsvermögen von 110 Personen, eine Bibliothek (mit damals 12.500 Titeln),¹⁶ Büroräume und Unterkünfte für die Kursteilnehmer.

Im Jahr 1969 entschieden die Verantwortlichen des EAPI, den siebenmonatigen Kurs »Foundations of Pastoral Renewal«, der von September bis März dauerte, durch einen einmonatigen zweiten, thematisch ausgerichteten Kurs zu ergänzen, dem sie den Namen »Aggiornamento« gaben. Dieser Kurs, der jeweils im Mai oder Juni stattfand, sollte sowohl der spirituellen Erneuerung dienen als auch Elemente der theologischen Reflexion anbieten und pastorale Fragen behandeln.¹⁷

Die am EAPI angebotenen Kurse konnten mit Programmen der benachbarten Theologischen Fakultät kombiniert werden: Immer wieder kam es vor, dass Teilnehmer des Siebenmonatskurses anschließend ihre Studien an der Ateneo-Universität im Rahmen eines Master-Studiengangs fortgesetzt haben. Später schrieb das EAPI mit Blick auf diesen siebenmonatigen Kurs: »In keeping with the Vision and Mission of EAPI this program is designed to provide intact information for Ministers – Lay, religious and ordained – primarily from the Churches of Asia and the Pacific, to help them in their Mission to serve as leaven in this region characterized by ancient cultures, diverse religious traditions, mass poverty and complex social changes.«¹⁸ Um der Kirche in Asien möglichst effizient mit seinem Kursangebot dienen zu können, richtete sich das EAPI in besonderer Weise an Personen, die als Repräsentanten ihrer Ortskirche bzw. von speziellen Institutionen Angebote zur Weiterbildung suchten. Auch versuchte das EAPI nicht in erster Linie Einzelpersonen, sondern Teilnehmergruppen aus einer Ortskirche bzw. einer Institution für seine Veranstaltungen zu gewinnen, da es die Erfahrung gemacht hat, dass Veränderungsprozesse effizienter initiiert werden können, wenn die Kurse in Manila von mehreren Personen besucht wurden.

Die Nachfrage nach den am EAPI angebotenen Basiskursen war insbesondere in den 1960er, 1970er und 1980er Jahren so groß, dass – obwohl bis zu hundert Teilnehmer zu einem Kurs zugelassen wurden – das EAPI viele Bewerber ablehnen musste. Zur Auswahl der Kursteilnehmer(innen) war am EAPI angesichts der übergroßen Nachfrage ein psychologischer Auswahltest entwickelt worden, der sicherstellte, dass die Kursteilnehmer sowohl intellektuell als auch psychosozial den Anforderungen gewachsen waren. Um das umfangreiche Curriculum sicherzustellen, wurden neben den Mitarbeitern des EAPI weitere Gastdozenten der benachbarten Universität sowie anderer Institute zur Mitarbeit am EAPI gewonnen. Unter anderem wirkten auch Leiter anderer Pastoralinstitute am EAPI, so D. S. Amalorpavadas vom *National Biblical, Catechetical and Liturgical Center* (NBCLC) im indischen Bangalore oder Virgil Elizondo, Direktor des *Mexican American Cultural Center* in San Antonio (Texas/USA).

Im Rahmen der Kursarbeit am EAPI ging es aber nicht einzig um die Vermittlung von theologischem Wissen oder von pastoralen Methoden, sondern gleichzeitig auch darum, die Teilnehmer(innen) in ihrer Persönlichkeitsentwicklung zu unterstützen. In der pastoralpsychologischen Methodik und Thematik war das Institut vom Ansatz des internationalen Zentrums *Lumen Vitae* in Brüssel beeinflusst und integrierte insbesondere gruppensdynamische bzw. psychologische Erkenntnisse in sein Curriculum.¹⁹ Durch die Tatsache, dass Teilnehmer aus dem asiatischen und pazifischen Raum in Manila für mehrere Wochen zusammenkamen und die Kurse am EAPI sowohl theoretische Fragen als auch Fragen des (Zusammen-)Lebens behandelten, war im Rahmen der Kurse eine Laborsituation geschaffen, in der die Teilnehmer(innen) sich selbst und andere neu erfahren konnten und Fragen der Interkulturalität nicht nur kognitiv vermittelt, sondern praktisch erfahren wurden.²⁰

759 Teilnehmer(innen) haben in den ersten zehn Jahren am EAPI-Basiskurs, 575 Teilnehmer(innen) am einmonatigen Aggiornamento-Kurs teilgenommen.²¹ Anlässlich der Verabschiedung von Alphonse Nebreda im Jahr 1978 wurde ermittelt, dass mehr als tausend Studierende, unter ihnen waren zum damaligen Zeitpunkt sieben Bischöfe, zahlreiche Ordensobere verschiedener Kongregationen sowie Leiter von christlichen Gemeinschaften bzw. katechetischer Zentren, die den EAPI-Basiskurs in Manila besucht hatten. Obwohl der Erfolg des Kursangebots am EAPI auch in der Folgezeit nicht nachließ, für den Siebenmonatskurs auch in den 1980er Jahren 65 Studierende pro Jahr gezählt werden konnten²² und das EAPI darüber hinaus mit seinen Sommerkursen und Seminaren 5500 weitere Studierende erreichen konnte, setzte sich am Institut in Manila die Einsicht durch, dass eine Neuausrichtung notwendig sei. O’Gorman, der damalige Direktor, verwies darauf, dass der Aufenthalt am EAPI für viele Studierende in erster Linie eine willkommene Auszeit sei, und forderte ein, dass ins Curriculum des Instituts die Option für die Armen und die Förderung von Gerechtigkeit und Frieden aufgenommen werden müssten. Darüber hinaus müsse ein besonderes Augenmerk den Kleinen Christlichen Gemeinschaften gelten. Mit Blick auf die aktuellen Herausforderungen für die asiatische Kirche schrieb der damalige Direktor: »There are pockets of real leadership in the Asian Church and of Catholics who live truly poorly and struggle for the poor, but it is impossible to characterize any National Church as poor or justice oriented. Most Churches are afraid of inculturation, including dialogue with other Asian religions.«²³ O’Gorman wies anlässlich des 20. Geburtstages des EAPI darauf hin, dass das Pastoralinstitut seine Forschungsinitiativen intensivieren müsse, um in diesem Bereich neue Impulse für die Kirche in Asien zu entwickeln. In den 1990er Jahren verfolgte das EAPI weiterhin den von ihm angestrebten ganzheitlichen Bildungsansatz, der Glauben und Leben verbindet und den Kursteilnehmer(innen) interkulturelle Begegnungen ermöglicht, in deren Rahmen sie mit dem kulturellen Erbe der verschiedenen Länder Asiens und des Pazifik in Kontakt kommen. In besonderer Weise fühlte sich das EAPI der Vision einer neuen Art Kirche zu sein verpflichtet, die zu Beginn dieses Jahrzehnts von der FABC-Generalversammlung in Bandung verkündet worden war.²⁴ Damals hatten die asiatischen Bischöfe erklärt: »Die Kirche in Asien muss eine Gemeinschaft von Gemeinschaften werden, in denen Laien, Ordensleute und Klerus einander als Brüder und Schwestern anerkennen und annehmen. Sie alle werden durch das Wort Gottes als Gemeinschaft zusammengerufen zur Bildung Kleiner Christlicher Gemeinschaften (Nachbarschaftsgruppen, Kleine Christliche Gemeinschaften, Basisgruppen). Das ist der Ort, an dem sie gemeinsam beten und die Frohbotschaft Jesu miteinander teilen, im Alltag, indem sie einander unterstützen, zusammenarbeiten und ›ein Herz und eine Seele‹ sind.«²⁵ Und mit Blick auf die prophetische, gesellschaftsverändernde Dynamik, die von diesen

21 929 Teilnehmer(innen) haben darüber hinaus in diesem Zeitraum an Regionalkursen teilgenommen, die das EAPI in Malaysia, Bangladesch, Japan, Australien und Neuseeland veranstaltete.

22 75 bis 80 Prozent der am EAPI damals Studierenden waren Asiaten.

23 *East Asian Pastoral Institute* needs new direction to serve church in Asia, in: *UCANews* (1985) 289, 9.

24 Vgl. EAST ASIAN PASTORAL INSTITUTE (Hg.), *Program 1993/1994*, Manila 1993, 2.

25 FABC, *Journeying Together Towards the Third Millennium. The Final Statement of the Fifth Plenary Assembly of FABC Bandung, Indonesia* (July 17-27, 1990), in: *FABC-Papers* (1990) 55-59, 57d, 41.

26 FABC, *Final Statement* (wie Anm. 25), 57d, 41; vgl. Simone RAPPEL, *Gemeinsam Kirche sein. Der neue Weg der Kirchen Asiens zu einer ganzheitlichen Pastoral*, in: *Missio Korrespondenz* 1 (2001), 4-5.

27 Vgl. EAST ASIAN PASTORAL INSTITUTE (Hg.), *Program* (wie Anm. 24), 2.

28 Vgl. *Laité share in Philippine church*, South Africa priest tells EAPI-seminar, in: *UCANews* 289 (1985), 16-17.

29 Ein Blick in ein Jahresprogramm kann einen Einblick in die Kursangebote am EAPI bieten. Im Jahr 1993/1994 wurden angeboten: »Towards a Participatory Church« (Sieben-Wochen-Kurs), »In Search of the Kingdom: An Integrated Spirituality« (Elf-Wochen-Kurs), »Leadership in a Participatory Church« (Sechs-Wochen-Kurs), »Training Ministers of the Word« (Sechs-

Basisgruppen ausgehen kann, fügten sie hinzu: »Diese Kirche ist Sauerteig, der die Welt verändert und als prophetisches Zeichen erkannt wird, welches über diese Welt und Zeit hinaus auf das Reich Gottes hinweist.«²⁶ Von diesem Kirchenverständnis ausgehend, hatte das EAPI bereits in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts einen inkarnatorischen, inklusiven, kontextuellen und partizipatorischen Ansatz vertreten: Als inkarnatorisch verstand man den Transzendenz und Immanenz verbindenden Ansatz, Gottes Gegenwart in den Ereignissen und Menschen der Welt zu suchen; aus diesem verbindenden Ansatz resultierte der inklusive Anspruch, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, die sich innerhalb oder außerhalb der Kirche für spirituelle bzw. menschliche Werte einsetzen. Kontextuell war die Methode, theologische und pastorale Fragen stets in Verbindung mit der jeweiligen Kultur, Gesellschaft, Kirche oder anderen religiösen Traditionen zu reflektieren. Dabei sollten die Teilnehmer(innen) der EAPI-Kurse zu einem partizipatorischen Verhalten in Kirche und Gesellschaft ermutigt werden.²⁷ Aus diesem Grund lud das EAPI im Jahr 1986 Fritz Lobinger vom südafrikanischen Lumko-Institut ein, zusammen mit Adolfo Nicolas einen einmonatigen Aggiornamento-Kurs mit dem Titel »Laien: Mission und Ausbildung« anzubieten. 82 Teilnehmer (Priester, Ordensschwwestern und Laien) nahmen an dem Kurs teil, in dessen Verlauf Lobinger die Klerikalisierung der Kirche kritisierte und dafür warb, nicht zuletzt mit Blick auf einen von ihm beobachteten »Priestermangel« auf den Philippinen das Laienengagement zu fördern.²⁸ Zeitgleich ergab eine Auswertung, die das EAPI Anfang der 1990er Jahre durchführte, dass die Absolventen der Kursprogramme rückblickend sehr zufrieden mit den am EAPI angebotenen Curricula waren.²⁹ 97 Prozent der Teilnehmer gaben an, sie würden anderen empfehlen, selbst Kurse am EAPI zu besuchen. Als wichtige Kursinhalte benannten sie die beiden Themen »Aufbau asiatischer Ortskirchen«³⁰ (nicht nur in Asien) sowie »Entwicklung von Ämtern in einer genuinen Partnerschaft zwischen Laien, Ordensleuten und Klerikern«.³¹

Zu Beginn des dritten Jahrtausends schrieben sich 72 Teilnehmer(innen) aus 22 Ländern für den Kurs »Foundations of Pastoral Renewal« ein, der sich am akademischen Jahr orientierte und von Anfang September 2000 bis Ende März 2001 dauerte.³² Durch ein Modulsystem versuchte das EAPI, Personen sowohl für einzelne Kurse als auch für ein kursverbindendes Sabbatjahr-Programm anzusprechen und darüber hinaus die Möglichkeit zu bieten, durch die Kombination verschiedener Kurse am EAPI – verbunden mit einem Forschungsjahr an der Theologischen Fakultät der Ateneo-Universität – ein Master-Programm zu absolvieren. Bestandteil des am EAPI entwickelten akademischen Master-Programms waren die Kurse »Foundations for Pastoral Renewal«, »Participatory Church« und (entweder) »Leitung« oder »Ganzheitliche Spiritualität«³³. Allerdings war im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts ein Rückgang der Bewerberzahlen für die EAPI-Kurse zu verzeichnen.³⁴

Monats-Kurs), »Workshop for religious Formators« (Drei-Wochen-Kurs) und der »Lumko International Course« (Fünf-Wochen-Kurs). Vgl. EAST ASIAN PASTORAL INSTITUTE (Hg.), *Program* (wie Anm. 24).

30 Wenn von vielen Teilnehmer(innen) das Thema »Aufbau einer asiatischen Ortskirche« benannt wird, so korrespondiert dies mit der ebenfalls in dieser Befragung geäußerten Erfahrung, dass die Teilnehmer(innen) einen Bruch zwischen dem theologischen Wissen und ihrem Leben erfahren. Sie wünschen sich

die Integration von Intellekt, Spiritualität und Glaubenspraxis und weisen darauf, dass sie selbst die Erfahrung machen, dass pastorale Mitarbeiter oft nicht in der Lage sind, den Glauben so zu vermitteln, dass nicht theologisch geschulte Menschen sie verstehen.

31 Wenn von vielen Teilnehmern und Teilnehmerinnen das Thema »Entwicklung von Ämtern in einer genuinen Partnerschaft zwischen Laien, Ordensleuten und Klerikern« benannt wird, so korrespondiert dies mit ihrer ebenfalls in der Evaluation benannten

Erfahrung, dass sie immer wieder auf Probleme in der Beziehung zwischen Klerikern und Laien stoßen, die sie in erster Linie auf fehlende Flexibilität der Kleriker zurückführen. Aus diesem Grund wünschen sie spezielle Ausbildungsangebote zum Thema »Leadership« sowie »Teamwork«.

32 Vgl. <http://eapi.admu.edu.ph/content/eapi-story> (Zugriff: 4.10.2014).

33 Zur Auswahl stand darüber hinaus die Teilnahme an einem Lumko-Kurs.

34 Vgl. <http://eapi.admu.edu.ph/content/eapi-story> (Zugriff: 4.10.2014).

2 Herausforderungen der Gegenwart

Zu Beginn des dritten Jahrtausends formuliert das EAPI, das bei der *Jesuiten-Konferenz Asia-Pacific* (JCAP) angesiedelt ist, als eigenen Anspruch bzw. als seine Vision, dass es sich als eine multikulturelle katholische Gemeinschaft von Jünger(innen) versteht, die danach streben, »eine neue Art, Kirche zu sein« in einer Region zu bezeugen, die von verschiedenen Kulturen, religiösen Traditionen, verbreiteter Armut und rapidem sozialem Wandel geprägt ist.³⁵ Aus dieser Vision leitet das EAPI seine Mission ab: »Wir stellen uns in der Nachfolge Jesu Christi in den Dienst der Kirchen Asiens und des Pazifik auf ihrem Weg, die Frohe Botschaft zu verkünden als Sauerteig der Transformation von Kulturen und Gesellschaften hin zu den Werten des Reiches Gottes. Wir bieten Programme zur ganzheitlichen Bildung und Erneuerung von Laien, Ordensleuten und Priestern an. In einer unterstützenden interkulturellen Umgebung, die die Teilnehmer in ihrer Persönlichkeitsentwicklung und in ihrem Gemeinschaftsleben unterstützt, werden die Teilnehmer dazu befähigt, ihre persönliche und spirituelle Reise, die in ihren sozialen, kulturellen und religiösen Bezügen verwurzelt ist, stärker und anspruchsvoller zu reflektieren; in den Dialog mit biblischen und theologischen Impulsen zu treten; dabei einen Dialog mit den Armen und mit Menschen unterschiedlicher Konfession und Kultur zu pflegen, vertraut mit den vielschichtigen Perspektiven eines solchen dreifachen Dialogs zu werden, mit den entsprechenden analytischen Werkzeugen ausgestattet zu sein und pastorale Ansätze für den Dienst in der Seelsorge kennenzulernen.«³⁶

3 Fünfzig Jahre EAPI

Im September 2011 konnte das EAPI seinen 50. Geburtstag feiern und auf ein bewegtes halbes Jahrhundert im Dienst an der Kirche in Asien sowie im Pazifik zurückblicken. Mit Blick auf die Geschichte des Instituts formulierte Arthur Leger: »Das Institut konnte als ein Geschenk für die Weltkirche angesehen werden, das Ressourcen und Programme zur Erneuerung bzw. zum Aggioramento der Kirche im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Verfügung stellte. Man kann das EAPI sicherlich als das asiatische Zentrum für theologische Erneuerung, Aktualisierung, für Experimente und Erkundungen betrachten.«³⁷ Als einen Schatz des EAPI bezeichnete er das multikulturelle Umfeld des Instituts, das dessen Atmosphäre wesentlich geprägt hat und es zu einem Ort werden ließ, an dem in einzigartiger Weise Priester, Ordensschwester(n) sowie (männliche und weibliche) Laien über Monate hinweg zusammenleben, um für die Mission der Kirche ausgebildet zu werden. Das Lernumfeld hat wesentlich dazu beigetragen, dass am EAPI im Lauf seiner fünfzigjährigen Geschichte mehr als 20 spätere Bischöfe ausgebildet worden sind. In all diesen Jahren gelang es dem EAPI, sich erheblichen Heraus-

35 EAPI Vision: »We are a multicultural Catholic community of disciples striving to witness to a new way of being Church in a region characterized by diverse cultures, religious traditions, widespread poverty and rapid social change.« <http://eapi.admu.edu.ph/> (Zugriff: 24.10.2014).

36 <http://eapi.admu.edu.ph/> (Zugriff: 24.10.2014).

37 LEGER, The EAPI (wie Anm. 2), 324–336.

38 Vgl. ebd., 330.

39 Vgl. ebd.; EAST ASIAN PASTORAL INSTITUTE (Hg.), *Strategic Directions 2010–2015*, Manila 2014 (unveröffentlichtes Manuskript).

forderungen zu stellen: Zum einen musste das Institut seine Zukunftsfähigkeit trotz erheblicher Währungsturbulenzen und den damit verbundenen zeitweisen Rückgängen von Bewerberzahlen sicherstellen. Zum anderen musste permanent an der Aktualität und Relevanz des Programms gearbeitet werden. Darüber hinaus musste eine Balance zwischen pastoraltheologischen und psycho-spirituellen Angeboten hergestellt werden. Als Herausforderung wurde auch die permanente Investition in Unterhalt und Ausbau der Räumlichkeiten empfunden. Schließlich musste das EAPI Netzwerke aufbauen, in denen es sich bewegen konnte und von denen es getragen wurde, um seine Vision und Mission zu verwirklichen.³⁸

Personell sind am EAPI nur einige wenige Professoren fest angestellt, die Kurse in Ekklesiologie, Missionswissenschaft, Pastoraltheologie und Spiritualität anbieten. Angewiesen ist das EAPI zu Beginn des dritten Jahrtausends auf sein Netzwerk an qualifizierten Gastprofessoren aus verschiedenen Ländern Asiens, die spezifische Kurse zu den Themen der Inkulturation, des interreligiösen Dialogs, der kontextuellen Theologien und der asiatischen Spiritualitäten anbieten. Gastprofessoren aus Europa konnten für Kurse zum Zweiten Vatikanum, zur Reich-Gottes-Theologie, Christologie und Sakramententheologie gewonnen werden. Aus den Philippinen selbst stammen Dozenten, die das Curriculum um Angebote zur Psychologie, Personalführung, zum Management, zur Moraltheologie, Narrativen Theologie, Exegese und zum Laienapostolat ergänzen.

Auch gegenwärtig bietet das EAPI neben seinem bewährten »Pastoral Renewal Program« und seiner »Sabbatical Pilgrimage Experience« den Kurs »Effective Steward Leadership« sowie die beiden Workshops »Pastoral Management Workshop« und »Social Communications in Pastoral Ministry« an. Studierende können sich dabei für das in Kombination mit der *Ateneo of Manila University* durchgeführte und von der *Commission on Higher Education* (CHED) akkreditierte Masterprogramm immatrikulieren, das im ersten Jahr neben dem »Pastoral Renewal Program« das Kursmodul »Effective Steward Leadership Program« (bzw. »Biblical Pastoral Training«) umfasst. Im zweiten Jahr nehmen die Studierenden am Masterprogramm der Theologischen Fakultät teil. Daneben kann im Rahmen eines einjährigen Studiums, das acht akademische Kursmodule und zwei Praktika (in den Bereichen Migrantenpastoral, Diakonische Pastoral, Kleine Christliche Gemeinschaften, Jugendarbeit, Religiöse Erziehung oder Gemeinwesenarbeit) umfasst, ein »Professional Diploma in Pastoral Studies« erworben werden. Darüber hinaus bietet das EAPI in Kooperation mit der *Ateneo Language School* einen Englisch-Sprachkurs an.

Das besondere Augenmerk des EAPI liegt gegenwärtig auf der Ausbildung von Laien. Zum einen werden Stipendien speziell an Laien vergeben bzw. vermittelt, zum anderen wird ein Sommerkurs mit dem Titel »Jünger in einer partizipatorischen Kirche« speziell für Laien in der Pastoral angeboten. Wichtig ist dem EAPI, dass Laien sich trotz der quantitativen Dominanz von Geistlichen und Ordensleuten am Institut wertgeschätzt und wohl fühlen und dass am EAPI ein Klima herrscht, das vom Verständnis eines »gemeinsamen Priestertums der Gläubigen« (LG 10) geprägt ist.

In einem vierjährigen Prozess wurden in den Jahren 2010 bis 2013 die Ausbildungsprogramme am EAPI evaluiert sowie diskutiert, wie eine strategische Neuausrichtung des Pastoralinstituts angedacht werden kann.³⁹ Im Rahmen der Evaluation wurden die vier Herausforderungen identifiziert, zum einen die vom EAPI angebotenen Programme zu überarbeiten, sich zum anderen den pastoralen Herausforderungen neu zu stellen, darüber hinaus die regionalen Ausbildungsschwerpunkte des EAPI neu zu definieren und schließlich zu identifizieren, welche (neuen) Zielgruppen das EAPI mit seinen Ausbildungsprogrammen ansprechen möchte.

Besondere Bedeutung hat bei der Überarbeitung der Ausbildungsprogramme des EAPI die Neukonzeption eines sechsmonatigen Kurses zum Thema »Pastoral Leadership and Management Formation«. Im Rahmen dieses Programms sollen pastorale Mitarbeiter zu Führungskräften ausgebildet werden, indem sie sowohl pastoraltheologische Kurse besuchen als auch mit Management-Methoden vertraut gemacht werden, die ihnen eine effektive und effiziente Evangelisation in ihrer Heimat ermöglichen.

Ein weiterer Programm-Schwerpunkt sind die viermonatigen Kurse »Pastoral Renewal and updating for Leadership at Mission«, die einen ganzheitlichen Ansatz verfolgen und neben missiologischen und ekklesiologischen Studien insbesondere eine Erneuerung der Spiritualität anstreben.

Darüber hinaus will das EAPI auch künftig »Sabbatical Programs« anbieten. Angedacht sind ein sechsmonatiger Kurs »Sabbatical Leadership Experience« sowie ein viermonatiger Kurs »Sabbatical Pilgrimage Experience«. Bei beiden Kursen handelt es sich um ganzheitlich konzipierte Module, die es Menschen in Übergangsperioden ihres Lebens ermöglichen sollen, innezuhalten, zurückzuschauen, sich intellektuell und spirituell zu erneuern und sich in einem multikulturellen asiatischen Kontext neu zu orientieren.

Stärker kognitiv ausgerichtet ist das Angebot, am EAPI ein pastoraltheologisches Studium zu absolvieren. Ermöglicht werden soll dies im Rahmen eines dreijährigen Studiengangs »Master of Arts in Pastoral Studies« sowie eines dreijährigen pastoraltheologischen Studiums, in dessen Verlauf ein »Professional Diploma in Pastoral Studies« erworben werden kann. Dezentral bietet das EAPI auf Anfrage sogenannte »Extension Programs«, in deren Rahmen auf spezifische pastorale Herausforderungen eingegangen wird. Diese Programme werden in Zusammenarbeit mit den Diözesen und Kongregationen, die beim EAPI anfragen, inhaltlich gestaltet, wobei das EAPI die Fachleute stellt, um die Kurse jeweils durchzuführen. Als weiteres Angebot finden am EAPI einmonatige Seminare für Mitglieder religiöser Kongregationen statt, die sich mit spezifischen, von den Kongregationen eingebrachten Fragestellungen (beispielsweise Konfliktmanagement) befassen. In der Regel beinhalten diese Programme auch Module zum Thema Gemeinschaftsbildung und zum Umgang mit multikulturellen Kontexten.

4 Schwerpunktsetzungen und Zielgruppen des EAPI

Die Mehrzahl der Personen, die am EAPI Kurse absolvieren, sind Seelsorger, die bereits viele Jahre in der Pastoral gearbeitet haben und nun im Rahmen eines nicht explizit akademisch ausgerichteten Kurses ihre eigenen Erfahrungen reflektieren und zeitgemäße pastorale Ansätze kennenlernen wollen. Einige Personen, die sich an das EAPI wenden, haben Belastungssituationen hinter sich und streben eine Auszeit im Rahmen eines Sabbatjahres an. Dabei wird die Atmosphäre am EAPI als besonders hilfreich betrachtet. Im Rahmen von Evaluationen der EAPI-Kurse wurde von den Teilnehmern immer wieder betont, dass sie gerade die spirituelle Begleitung als hilfreich erfahren haben, da diese sie zu existentiellen Glaubenserfahrungen geführt habe. Besondere Bedeutung kommt den Laien zu, denen am EAPI die Möglichkeit zur Aus- und Weiterbildung gegeben wird. Aber auch die Bischöfe, die im asiatisch-pazifischen Raum tätig sind, wurden im Rahmen der Strategieplanung 2015 bis 2020 als eine Personengruppe identifiziert, die insbesondere mit Blick auf das pastorale Management und ihre Leitungskompetenz das EAPI benötigt.

In der vom elfköpfigen Kuratorium⁴⁰ des EAPI ausgearbeiteten Strategieerklärung für die Jahre 2015 bis 2020 hat das EAPI mit China,⁴¹ Myanmar, Vietnam, Bangladesch, Papua-

Neuguinea und Osttimor sechs asiatische Länder identifiziert, in denen es prioritär tätig werden wird. Mit Blick auf die wachsende Zahl an Studierenden aus China ist geplant, Kurse künftig auch in Mandarin anzubieten. Darüber hinaus plant das EAPI auch Angebote für Nicht-Asiaten: Bewusst wendet sich das Institut an Personen außerhalb des asiatisch-pazifischen Raumes, die eine weltkirchliche Erfahrung im asiatischen Kontext suchen. Ihnen soll die Möglichkeit gegeben werden, am EAPI in den weltkirchlich-asiatischen Kulturkreis einzutauchen.

Einen besonderen Schwerpunkt hat das EAPI in den vergangenen Jahren auf die Ausbildung in den Bereichen der strategischen (Pastoral-) Planung und des strategischen (Pastoral-) Managements gelegt. So wurde am Institut in Manila das *Center for Effective Ministry* (CEM) gegründet, das Ortskirchen berät, regionale Workshops organisiert und pastorale Forschung im Bereich der angewandten Pastoral fördert. Dieses Institut entwickelt Angebote, um die Effizienz kirchlicher Pastoral in Asien zu fördern. Auch künftig, so Arthur Leger, der Direktor des asiatischen Pastoralinstituts, wird das EAPI dabei in der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils tätig sein, »die christuszentriert ist, aber in einem spezifischen Kontext, einer spezifischen Kultur und Gemeinschaft gelebt wird. Die Herausforderung, den christlichen Glauben in sich verändernden Gesellschaften und Kulturen zu kommunizieren, verbindet die verschiedenen [am EAPI angebotenen] Module untereinander. Mit seinen Programmen bietet das EAPI den Kursteilnehmern die einzigartige Gelegenheit, ihren Glauben über einen längeren Zeitraum hinweg in einer multikulturellen Gemeinschaft zu leben.«⁴² ◆

40 Das Kuratorium des EAPI setzt sich aus elf Mitgliedern zusammen, von denen sechs Mitglieder dem Jesuitenorden angehören müssen. Die Mehrzahl der Mitglieder dieses Gremiums muss auf den Philippinen leben. Die weiteren Mitglieder stammen derzeit aus Indonesien, Kambodscha und China.

41 Die Prioritätensetzung auf die Förderung der Kirche in China hat dazu geführt, dass sich die Zahl chinesischer Student(inn)en am EAPI in den Jahren 2009 bis 2012 mehr als verdreifacht hat. Dies ist mit gravierenden Herausforderungen verbunden, da die chinesischen Studierenden meist über unzureichende englische Sprachkenntnisse und auch theologisch nur über Grundkenntnisse (meist beschränkt auf den katechetischen Bereich) verfügen. Darüber hinaus wird mit Blick auf diese Studierenden aus China ein Mangel an psycho-spiritueller Beheimatung beklagt. Vgl. LEGER, *The EAPI* (wie Anm. 2), 330.

42 LEGER, *The EAPI* (wie Anm. 2), 331.

FORUM zur Religionskritik

Gottesglaube und Religionskritik

Systematisch-theologische
Überlegungen zur religiösen
Religionskritik in
biblischer Perspektive

von Ulrich H. J. Körtner

Das Verhältnis von Gottesglaube und Religionskritik ist ebenso komplex wie dasjenige von Religion und Gottesglaube.¹ Religion und Religiosität können ohne den Glauben an einen personal gedachten Gott bestehen. Das gilt nicht nur für den Buddhismus in seinen unterschiedlichen Spielarten, sondern auch für moderne Formen der Spiritualität. Auch wenn man zwischen Religiosität, Religion und Spiritualität begrifflich unterscheiden kann, sind die Grenzen zwischen diesen Größen oftmals fließend, wie etwa gegenwärtige Konzepte von Spiritual Care in der Krankenhausseelsorge und in der Palliativmedizin zeigen. Religion zeigt sich in westlichen Gesellschaften zunehmend individualisiert und plural. Individuelle Religion ist oftmals eine Bricolage, die aus unterschiedlichen religiösen Traditionen auswählt und kombiniert, was auf die eigene Person und Lebensführung zu passen scheint. Sie rechnet häufig nicht mit einem personhaften Gott, der den Menschen als verantwortliches Gegenüber geschaffen hat, sondern mit kosmischen Energien und Kraftfeldern, die sich durch entsprechende spirituelle Techniken nutzen lassen. Derartige Vorstellungen laufen auf einen Pantheismus oder Monismus hinaus, der kein

¹ Siehe ausführlich Ulrich H. J. KÖRTNER, *Gottesglaube und Religionskritik* (ThLZ. F30), Leipzig 2014.

Gegenüber von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung kennt, sondern nur ein kosmisches Einheitsprinzip. Die Wiederkehr der Religion, besser gesagt das neu erwachende Interesse an Religion, kann im Einzelfall ebenso Ausdruck der Gottsuche wie des Gottesverlustes sein. Umgekehrt kann ein Gewohnheitsatheist Gott näher sein als so mancher, der sich für religiös hält. Insofern ist Religion in theologischer Hinsicht ein ambivalentes Phänomen.

Zwar kann die Theologie auf den Religionsbegriff nicht verzichten, dennoch besteht zwischen Religion und Gottesglaube ein gewichtiger Unterschied. Der Glaube an Gott und die Rede von ihm sind ebenso wenig unabdingbar wie die Frage nach Gott. Wohl mag es sein, dass der Mensch nicht umhin kann, nach Sinn zu fragen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist aber nicht einfach mit der Gottesfrage identisch. Und nicht alle Antworten auf die Sinnfrage lassen sich als religiös bezeichnen. Religion ist eine Möglichkeit neben anderen, aber nicht die einzige, Sinnfragen und Erfahrungen von Sinnwidrigkeiten zu bearbeiten.

Weil Gottesglaube und Religion nicht einfach identisch gesetzt werden können, ist auch das Verhältnis von Gottesglaube und Religionskritik komplex. Die biblische Überlieferung betont immer wieder die Ambivalenz aller Religion – und sie ist ihrerseits ein Zeugnis für ihre Ambivalenzen, die beispielsweise das prekäre Verhältnis von Religion und Gewalt betreffen. Religionskritik ist ein immanenter Bestandteil der biblischen Religion, im Alten Testament nicht minder als im Neuen Testament. Man denke nur an die zum Teil harsche Religionskritik der alttestamentlichen Propheten, ihre scharfe Kritik am Kult, die sich mit einer radikalen Sozialkritik verbindet. Auch erinnere man sich an den beißenden Spott, mit dem Deuterocesaja die Verehrung selbstgemachter Götterstatuen und fremder Götter überzieht. Wir haben es hier gewissermaßen mit einer religiösen Form von Religionskritik zu tun.

Ebenso vielschichtig wie das Verhältnis von Gottesglaube und Religionskritik ist dasjenige von Christentum und Atheismus. So sei nur daran erinnert, dass der christliche Glaube an den menschengewordenen und gekreuzigten Gott in der Spätantike selbst als eine Form des Atheismus eingestuft werden konnte. Der Atheismusvorwurf taucht auch innerhalb der Theologiegeschichte des Christentums auf und kann sich – wie im Atheismustreit, den Johann Gottlieb Fichte Ende des 18. Jahrhunderts auslöste – gegen den Kritiker einer personalen Gottesvorstellung richten, dem seinerseits der Vorwurf des Anthropomorphismus gemacht wird. Ob man Spinoza als Gläubigen oder als Atheisten bezeichnen möchte, hängt eben ganz davon ab, welcher Gottesbegriff zugrunde gelegt wird.

Religionskritik kann sich generell gegen bestimmte Elemente von Religion oder gegen diese als solche richten. Und ebenso kann die Kritik am Gottesglauben eine konkrete Form desselben oder eine bestimmte Gottesvorstellung ins Visier nehmen oder aber radikal die Existenz Gottes überhaupt und damit jeden denkbaren Gottesglauben in Abrede stellen.

Komplex ist das Verhältnis zwischen Gottesglaube und Religionskritik auch deshalb, weil der Begriff ›Religionskritik‹ in drei verschiedene Bedeutungen vorkommt. Unter Kritik der Religion ist erstens ihre Untersuchung von einem Standpunkt außerhalb derselben zu verstehen, sei es aus einem philosophischen, religionswissenschaftlichen, human- oder kulturwissenschaftlichen Blickwinkel. Beschreibung und kritische Analyse können im Einzelnen zu einer Kritik an bestimmten Entwicklungen und Erscheinungsweisen von Religion führen, ohne die Sinnhaftigkeit von Religion überhaupt, sei es für menschliche Individuen oder für die Gesellschaft im Ganzen, in Abrede zu stellen. Kritik bedeutet in diesem Fall zunächst nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass die Selbstbeschreibung und die Fremdbeschreibung von Religion

zu unterscheiden und nicht deckungsgleich sind. So hat die Aufklärungsphilosophie einen Begriff von Religion und ihrem Wesen entwickelt, um im Namen einer vermeintlich natürlichen oder transzendentalen Religion, die zur *condition humaine* gehöre, das bestehende kirchliche Christentum zu kritisieren und die mit der Reformation ausgebrochenen Konfessionskonflikte zu befrieden.

Religionskritik kann zweitens die Kritik von Religion aus der Binnenperspektive einer konkreten Religion bedeuten, wie die erwähnten biblischen Beispiele zeigen. Das Anliegen einer religiösen Religionskritik kann zum einen die Selbstkritik innerhalb einer bestimmten Religion sein, d. h. die innerreligiöse Auseinandersetzung darüber, welche Interpretationen und Praktiken den Grundintentionen der eigenen Religion entsprechen oder nicht. Zum anderen setzt sich religiöse Religionskritik aber auch mit anderen Religionen vom Standpunkt der eigenen Religion auseinander und prüft, inwieweit der Wahrheitsanspruch einer anderen Religion und ihre Praxis der Gottesverehrung oder ihre Transzendenz-erfahrungen mit den eigenen Erfahrungen, dem eigenen Wahrheitsanspruch und der eigenen religiösen Praxis übereinstimmen oder zumindest in eine positive Beziehung gesetzt werden können – oder aber für unvereinbar gehalten und zurückgewiesen werden.

Drittens schließlich kann Religionskritik von einem dezidiert antireligiösen Standpunkt aus mit dem Ziel betrieben werden, die Haltlosigkeit oder gar Schädlichkeit von Religion für Individuen wie für Gemeinschaften oder die Gesellschaft im Ganzen nachzuweisen. In diesem Fall verschreibt sich die Religionskritik der Bekämpfung von Religion, sei es, dass eine andere Form der Weltanschauung an ihre Stelle treten soll, sei es, dass man glaubt, ersatzlos auf sie verzichten zu können.

Weil also der Begriff der Religionskritik eine mehrfache Bedeutung und der biblische

Gottesglaube selbst ein religionskritisches Potential hat, stehen sich Gottesglaube und Religionskritik nicht einfach als zwei gegensätzliche Größen gegenüber – hier der Glaube, dort die Kritik –, sondern sie durchdringen sich vielfältig. Deshalb kann auch die Auseinandersetzung mit heutigen Formen von Religionskritik oder den neuen Atheismus-Spielarten nicht nach einem einfachen Schema von Frage und Antwort geführt werden, sondern nur in einem Wechselspiel von unterschiedlichen Formen der Kritik von Religion.

Das religionskritische Potential des christlichen Gottesglaubens findet sich nicht nur im Neuen Testament, sondern schon im Alten Testament und im Gottesglauben Israels. Dem alttestamentlichen Bilderverbot korrespondiert das Kreuz Christi, weil es alle menschlichen Gottesvorstellungen durchkreuzt. Das Bilderverbot setzt eine Dynamik frei, in der auch alle christlichen Gottesvorstellungen und Gottesbegriffe der beständigen Kritik unterzogen werden. Johannes Calvin hält das menschliche Herz von Natur aus für eine Götzenfabrik. Und auch Luther urteilt, das Wort ›Gott‹ könne für alles Mögliche oder Unmögliche stehen, woran der Mensch sein Herz hängt.

Auch die Tradition der negativen Theologie, welche betont, dass alle Versuche, von Gott zu reden, ihn selbst letztlich nicht fassen können, versteht sich als Konsequenz des biblischen Bilderverbots. Freilich erschöpft sich die biblische Rede von Gott nicht darin, seine Unverfügbarkeit einzuschärfen, sondern sie bezeugt, dass Gott zum Menschen und zur Welt als seiner Schöpfung in Beziehung stehen will. Negative Theologie ist wohl ein Moment christlicher Theologie, neben der aber auch die in der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes begründete Möglichkeit steht, positiv von Gott zu reden. Das Bilderverbot ist nicht mit einer religiösen Skepsis zu verwechseln. Es mündet auch nicht ins Schweigen über Gott, das ebenso Ausdruck einer letzten Versenkung in Gott wie der Beziehungslosigkeit

gegenüber Gott sein könnte. Das Höchste, was nach biblischer Überlieferung von Gott gesagt werden kann, ist doch nicht seine Unerkennbarkeit, sondern seine definitive Zuwendung zum Menschen und zur Welt in Jesus Christus.

Seit der Aufklärung sind nicht nur Formen der Religionskritik entstanden, welche konkrete Religionen, ihre Lehren und ihre Praxis radikaler Vernunftkritik unterziehen, um zum Konstrukt einer natürlichen Religion vorzustoßen, deren Wesenskern ein moralisch vernünftiger sein soll. Uns begegnen nun auch Formen einer radikalgenetischen Kritik, welche Religion überhaupt als Irrtum, als Wahn und als etwas zu Bekämpfendes und zu Überwindendes ansieht. Religionen können darauf reagieren, indem sie entweder diese Spielarten radikaler Religionskritik ihrerseits mit allen Mitteln als Form des Irrtums oder der Bosheit bekämpfen oder aber, indem sie Wahrheitsmomente solcher Religionskritik in die eigene religiöse Sicht auf die Religion zu integrieren versuchen. Tatsächlich gibt es dafür aus der Geschichte des Christentums in der Moderne genügend Beispiele.

Eine zentrale Rolle spielt dabei die Theologie. Theologie im christlichen Kontext ist die Selbstprüfung des christlichen Glaubens in einer wissenschaftlichen Form. Auch wenn moderne Theologie religionswissenschaftliche Elemente enthält, ist die Theologie als ganze doch von Religionswissenschaft zu unterscheiden, weil sie die eigene wie fremde Religionen nicht von einem neutralen oder a-religiösen Standpunkt aus betrachtet, sondern explizit einen religiösen Standpunkt einnimmt. Sie beschreibt eben nicht nur die eigene oder fremde Religionen, sondern bezieht inhaltlich Stellung. Sie verfährt nicht nur deskriptiv, sondern sie argumentiert normativ und somit kritisch, mag dies auch noch so zurückhaltend geschehen. Theologie als Selbstprüfung des christlichen Glaubens unter historischen, systematischen und praktischen Gesichtspunkten ist ein unauf-

gebbares Moment des Glaubens. In ihr verhält sich der Glaube kritisch zu sich selbst. Nicht nur gibt es eine explizite theologische Religionskritik, sondern Theologie als Wissenschaft ist insgesamt als Religionskritik zu verstehen. Es handelt sich bei ihr um die institutionalisierte religiöse Religionskritik des Christentums, die sich in der Moderne ihrerseits zu a-religiösen oder antireligiösen Formen der Religionskritik verhalten muss.

Unter den Bedingungen der Moderne kann theologische Religionskritik nicht einfach aus der Binnenperspektive des Glaubens geübt werden. Dessen Binnenperspektive muss sich vielmehr ausdrücklich zu den unterschiedlichen Außenperspektiven ins Verhältnis setzen. Dazu gehört die produktive Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Spielarten von außertheologischer Religionskritik in der mehrfachen Bedeutung des Begriffs. Hierbei geht es nicht nur darum, eine Außenperspektive in die theologische Binnenperspektive zu integrieren, sie also von einer Außenperspektive zu einem Moment der Binnenperspektive zu transformieren und damit als Außenperspektive aufzuheben. Die eigentliche Herausforderung besteht vielmehr darin, die Außenperspektive am Ort der Binnenperspektive so zur Sprache zu bringen, dass das Andere zur eigenen Perspektive als dieses gewahrt bleibt. Dabei setzt sich Theologie, wenn sie es ernst meint, immer wieder selbst aufs Spiel, weil ihr Nachdenken über Gott nicht mit der fraglosen Gewissheit seines Seins, sondern mit seinem Strittigsein konfrontiert. Als eine Form des »schwachen Denkens« (Gianni Vattimo) hat die Theologie teil an der Ohnmacht und Strittigkeit des gekreuzigten Gottes. So ist das Wort vom Kreuz (1 Kor 1,17f.) Grund und Inbegriff einer religionskritischen Theologie, die sich selbst der permanenten Kritik durch den biblisch bezeugten Gott ausgesetzt sieht. ♦

»Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes«

Die christologische Pointe des Bilderverbots als Zentrum theologischer Religionskritik

von Marco Hofheinz

Die Binnenreligionskritik in den Religionen ist für diese von konstitutiver Bedeutung. Sie bedürfen der Kritik.¹ Die Kritik fungiert gleichsam als »entscheidender Motor religiöser Identitätsbildung«². Religionskritik ist also »ein wesentlicher Bestandteil der religiösen Selbstauffassung.«³ Diese These soll im Folgenden hinsichtlich der Religionskritik aus christlich-theologischer Perspektive exploriert werden.

Besagter These zufolge besteht theologische Religionskritik keineswegs primär und ausschließlich in der Problematisierung fremder Religion(en), sondern vor allem der eigenen Religion, bezogen etwa auf das eigene Gestaltwerden von Kirche. Theologische Religionskritik ist demzufolge ihrer Intention nach als »Religionskritik intern« und weitaus weniger als »Religionskritik extern« zu verstehen. Anders gesagt, will Religionskritik als Genitivus subiectivus und nicht primär als Genitivus obiectivus aufgefasst werden: Religion ist also nicht nur Objekt der artikulierten Kritik bzw. Gegenstand einer sie angreifenden Argumentation, sondern auch Subjekt und somit Ausgangspunkt der Kritik.⁴

Im Sinne einer solchermaßen verstandenen theologischen Religionskritik ist eine spezifisch christologische Fokussierung von besonderer Bedeutung. Das heißt:

»Die Theologie muss sich nicht nur außer-theologischer Religionskritik stellen, sondern selbst aktiv an einer christologisch orientierten Religionskritik arbeiten.«⁵ Diese Überzeugung liegt den im Folgenden entfalteten Überlegungen zugrunde.

Eine christologische Pointierung betrifft biblisch-theologisch das Gottesbild. Diesbezüglich kann etwa auf die johanneische Christologie verwiesen werden: »Ein religionskritischer Impuls von besonderer Brisanz wird in der christologischen Zuspitzung des Gottesbildes gesetzt. Der Anspruch des johanneischen Jesus – ›Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen‹ (Joh 14,9) – fordert zur Revision des Gottesbildes heraus.«⁶

Bereits das nach jüdischer und protestantisch-reformierter Zählung zweite Gebot: »Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist« (Ex 20,4 nach Zürcher Bibel; vgl. Dtn 5,8), legt im Lichte des neutestamentlichen Christuszeugnisses einen solchen religionskritischen Impuls bzw. eine Revision des Gottesbildes nahe.

1 Vgl. Gregor Maria HOFF, *Religionskritik heute*, Kevelaer 2010, 17: »Die Kritik löst in diesem Zusammenhang die Religion aus dem mythischen Paradigma. Religion steht kritischem Denken nicht entgegen, sondern bedarf der Kritik, um sich herauszubilden. Religionskritik hat in diesem Sinne von Anfang an klärende Funktion.«

2 Ebd.

3 Ebd., 12.

4 Vgl. Marco HOFHEINZ, Für Kirche und Gesellschaft ... Religionskritik als unverzichtbare Aufgabe der Theologie, in: DERS./Raphaëla J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER (Hg.), *Theologische Religionskritik. Provokationen für Theologie und Kirche* (Forschungen zur Reformierten Theologie Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 2014, 1-15.

5 Michael WELKER, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 32.

6 HOFF, *Religionskritik heute* (wie Anm. 1), 14.

7 KSA 12 (Nachgelassene Fragmente 1885-1887), 531.

8 Blaise PASCAL, *Pensées*. Fragment Nr. 548 (zit. nach der Übertragung von Ewald Wasmuth).

9 Im Kolosserhymnus (Kol 1,15-20) ist bezeichnender Weise die Rede von

Dies hat theologisch wohl niemand radikaler pointiert als namentlich der französische Mathematiker, Physiker, Literat und christliche Philosoph Blaise Pascal (1623-1662), den Friedrich Nietzsche den »bewunderungswürdige[n] Logiker des Christenthums«⁷ nannte: »Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus, Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind. Also ohne die Schrift, die nur von Jesus Christus handelt, wissen wir gar nichts, finden wir nur Finsternis und Verwirrung, sowohl im Wesen Gottes als in der Natur selbst«⁸. Gott, Welt und Mensch – alle drei erschließen sich nur von Christus her als Zentrum von allem.⁹ Hinsichtlich des Gottesbildes innerhalb dieses Dreigestirns bedeutet dies: »In Jesus Christus begegnet Gott. In Jesus Christus begegnet Gott ausschließlich. In Jesus Christus ist Gott allein zu erkennen. Ohne Jesus Christus bleiben Gott und Mensch gottlos. In Jesus Christus begegnet Gott als Mensch, nicht als summum ens. In Jesus Christus begegnet Gott nicht weltlos, sondern welthaft, mitten in der Welt, als ein Stück Welt. [...] Er [Jesus Christus] ist die wahre Mitte. In ihm sind die höchsten Gegensätze, der wirkliche Gott und der wirkliche Mensch vereint.«¹⁰

Im Mémorial, dem in Pascals Rock eingenahten sorgfältig beschrifteten Blatt, das sein Diener nach seinem Tod fand, spitzt er diese Christozentrik offenbarungstheologisch¹¹ zu: »Dem gottlosen Menschen begegnet Gott. In der gottlosen Welt erscheint Jesus Christus als der wirkliche und wahre Gott der Menschen. Von ihm her denkt Pascal weiter.«¹² Er gelangt auf diesem Wege zu der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus als des biblischen Gottes, eben des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, und zu seiner berühmten Absage an den Gott der Philosophen, »der als Übermächtiger an der Welt und durch die Welt erkannt wird, indem man sie überschreitet«¹³: »FEU Dieu

d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des Philosophes et des savants.«¹⁴

Ebenso wie Pascal diese Christozentrik als radikale Anfrage an die christliche Theologie seiner Zeit formulierte, versuchte im 20. Jahrhundert Karl Barth (1886-1968) sie geltend zu machen. Er bezieht sich auf das Bilderverbot, das als religionskritischstes aller Dekaloggebote gelten kann. Barth interpretiert das Bilderverbot und mit dessen Hilfe das Dreigestirn aus Gott, Welt und Mensch ebenfalls von Christus her. Dies wird etwa, um ein prominentes Beispiel zu nennen, in seiner Predigt zum zweiten Gebot deutlich, die er zur Eröffnung der zweiten Freien Reformierten Synode in der Nikolaikirche zu Siegen am 26. März 1935 hielt: »[D]as Entscheidende«, so bemerkt Barth, »besagt: Der Gott, der sich uns in ewiger Treue verbunden hat, spricht uns darum frei von allem Bilderdienst, weil er allen unseren Bemühungen, ihn äußerlich oder innerlich sehen zu wollen, längst damit zugekommen ist, daß wir ihn ohne unser Zutun sehen dürfen. [...] Gott selbst ist es, der uns da sich selbst gegeben hat. Zum Sehen? Ja, heißt doch dieses ewige

der Gottebenbildlichkeit Christi mit der von seiner Schöpfungsmittlerschaft verbunden. Vgl. Christopher MORSE, *Not Every Spirit. A Dogmatic of Christian Disbelief*, New York/London 2009, 265.

¹⁰ Hermann DEMBOWSKI, Pascal als Theologe, dargestellt aufgrund seiner Pen-sées, in: DERS., *Wahrer Gott und wahrer Friede*. Aufsätze und Vorträge zwischen Ost und West, hg. v. Heino FALCKE/Henning SCHRÖER, Leipzig 1995, 415-431, 424.

¹¹ Auf der Linie Pascals formuliert Reinhart GRUHN, Religionskritik als Aufgabe der Theologie. Zur Kontroverse »Religion statt Offenbarung«, in: *EvTh* 39 (1979), 234-255, 254: »Religionskritik im Raum der Kirche, die von der Offenbarung schon herkommt, die also nur die Offenbarung in der Geschichte bezeugen kann, Theologiekritik, die sich selbst unter das Gericht des rechtfertigenden und heiligenden Gottes selbst stellt, ist nicht zu trennen von radikaler Ideologiekritik.«

¹² DEMBOWSKI, Pascal (wie Anm. 10), 423.

¹³ Ebd.

¹⁴ Blaise PASCAL, *Ceuvres Complètes*, hg. v. Jacques CHEVALIER, Paris 1954, 554. Vgl. Martin HAILER, *Glauben und Wissen*. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie, Göttingen 2006, 37-44.

Wort, heißt doch Jesus Christus das ›Ebenbild des unsichtbaren Gottes‹, der ›Abglanz seiner Herrlichkeit‹ und heißt es doch ausdrücklich: Wir sahen seine Herrlichkeit.«¹⁵ Barth beruft sich hier mit Zitaten aus Kol 1,15; Hebr 1,3 und Joh 1,14 (vgl. 2 Kor 3,18; 4,4) vor allem auf neutestamentliche Formeln von der Gottebenbildlichkeit, die diese exklusiv auf Christus als die ›Ikone Gottes‹ (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) beziehen.

Diese christologische Pointierung ist nicht nur in *theo*-logischer, sondern auch in *anthropo*-logischer Hinsicht von Bedeutung: »Wenn nämlich etwa in Kol 1,15 sprachlich zugespitzt von Christus als dem ›Ebenbild des unsichtbaren Gottes‹ die Rede ist, so kommt darin zum Ausdruck, daß *in Christus* und nicht in einem irgendwie zu bestimmenden natürlichen Wesen des Menschen die Ebenbildlichkeit anschaulich wird. Daraus folgt aber, daß ein christliches ›Menschenbild‹ im Sinne einer abschließenden oder zu verwirklichenden Bestimmung des Menschen unmöglich ist.«¹⁶

Barth beantwortet auch die Frage nach dem *Mensch*-Sein dezidiert christologisch,¹⁷ indem er den neutestamentlichen Formeln von der Gottebenbildlichkeit Jesu Christi einen anthropologischen Sinn abgewinnt: »Was der Mensch in Wahrheit ist, entscheidet sich theologisch an dem Christus, nicht schon in der Betrachtung und Analyse empirischen Menschseins. Die Erfüllung des Menschseins findet sich folglich auch nicht in einer Überhöhung der natürlichen Möglichkeiten des Menschen. Eine solche Überhöhung wäre allemal ambivalent; die furchtbaren Manifestationen der Phantasien vom Übermenschen und Herrenmenschen im 20. Jahrhundert haben diese Ambivalenz deutlich vor Augen geführt. Nicht Vorstellungen von einem Idealmenschen, sondern die Wirklichkeit des Christus bringt zur Erscheinung, was der Mensch ist. Damit werden die Schwärmereien von der Vervollkommenung des Menschen, sei es durch Erziehung, Politik oder genetische Optimierung, theologisch delegitimiert.«¹⁸

Die religionskritische Pointe der neutestamentlichen Formeln von der Gottebenbildlichkeit besteht nun nach Barth darin, dass sich diese exklusive Festlegung Gottes auf Jesus Christus als seine Ikone gegen die sonstigen Festlegungen Gottes und des Menschen richtet. Bereits die mehr oder weniger verzweifelte Suche des Menschen nach solchen Festlegungen erweist sich als müßig. Sein betriebsames, aber doch letztlich kontrafaktisches Sehenwollen weist tragische Züge auf, insofern es sein im wörtlichen Sinne *para-doxes*, d.h. gegen den Schein gerichtetes Sehen-Dürfen ausschlägt: »Dieses Sehendürfen ohne unser Verdienst und Zutun und also der Glaube und also das Hören und also Jesus Christus, das fleischgewordene und ans Kreuz geschlagene Wort Gottes ist es, was uns alles Bildermachen und allen Bilderdienst überflüssig und unmöglich macht.«¹⁹ Gott kann, darf und will nach Barth dort gesucht werden, wo er sich selbst erschlossen hat. Dies ist der positive Gehalt des Bilderverbots, das sich *ex negativo* der Entlarvung selbstproduzierter Gottes-, Welt- und Menschenbilder zuwendet. In der Ablehnung solcher projektionsbasierender Formationen wird die religionskritische Pointe des Bilderverbots deutlich.

15 Karl BARTH, Predigt über 2. Mose 20,4-6, in: DERS., *Vier Predigten* (TEH 22), München 1935, 36-45, 41f.

16 Wolfgang SCHOBERTH, *Einführung in die theologische Anthropologie*, Darmstadt 2006, 25. Zum christlichen Menschenbild vgl. jetzt Lars KLINNERT, Gibt es ein »christliches Menschenbild«? Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik, in: Arian SCHIFFER-NASSERIE u. a. (Hg.), *Antrittsvorlesungen und öffentliche Vorträge 2011-2013* (Denken und Handeln 10), Bochum 2014, 98-116.

17 Vgl. SCHOBERTH, *Einführung* (wie Anm. 16), 114: »In ihrer Ausrichtung auf Jesus Christus, in dem der neue Mensch Gottes erschienen ist, findet die theologische Anthropologie Grundlinien einer realistischen Rede vom Menschen.«

18 Ebd., 129.

19 BARTH, Predigt (wie Anm. 15), 42.

20 Ebd., 40.

21 Ebd., 45.

22 MORSE, *Spirit* (wie Anm. 9), 33.

23 DEMBOWSKI, Pascal (wie Anm. 10), 416.

Übrigens zeigt sich in der besagten Predigt Barths auch, dass theologische Religionskritik primär und vor allem als Selbst- bzw. Kirchenkritik zu verstehen ist. Barth wendet das Bilderverbot nämlich genau in diesem Sinne an, d. h. in religionskritischer Absicht entschieden selbst- bzw. kirchenkritisch: »Das Gebot: ›Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen‹ bildet hier die Grenzscheide. Sie läuft nicht zwischen der Kirche und der Welt: was wissen die armen Heiden von Gottes Eifersucht und Barmherzigkeit? Sie läuft mitten hindurch durch die Kirche.«²⁰ Ausdrücklich bezieht Barth das Bilderverbot auch auf seine eigene Theologie: »Aber laßt mich das Eine sagen: ihr werdet doch nur dann recht kämpfen und schließlich gekrönt werden, wenn ihr gerade auch alle Gottesbilder, vor allem auch die der Theologie – auch die der Theologie, die ihr bei mir gelernt habt – von euch tut, um ganz frei zu werden für das Wort Gottes selber. Gefangene eines Prinzips und Systems, heiße es, wie es wolle, sind dem Kampf gegen den Götzendienst nicht gewachsen, weil sie selber noch Götzendienst treiben. Laßt euch, ich bitte euch darum, durch eine rechte Theologie auch von der Theologie befreien, damit ihr ganz allein Diener Christi seid.«²¹

In den zeitgeschichtlichen Bezügen, die Barths Predigt zur Situation in Kirche und Staat im Nationalsozialismus aufweist, und bei aller Kontextualität, die etwa auch im Blick auf die jansenistischen Streitigkeiten geltend zu machen ist, in die Blaise Pascal verwickelt war, erweist sich beider Denker primär interne Religionskritik als bleibend wichtiger Impuls für Theologie und Kirche. Dies gilt, so meine ich, auch für heute, in einer Zeit, in der »the academic study of religion, pluralism rather than idolatry is the theme more often addressed.«²² Diesen religionskritischen Impuls gilt es wahrzunehmen und aufzugreifen, »wenn anders Theologie heute mehr sein will als erinnernde Historik oder ideologischer Überbau zu säkularer Wirklichkeit«²³. ◆

Religionskritische Perspektiven in der Theologie von Papst Franziskus

von Gregor Maria Hoff

Die Zahl der Atheisten weltweit steigt.¹ Auch wenn sich daraus keine eindeutige Prognose für die Zukunft der Religionen ergibt, sondern gerade weil sich ein uneinheitliches Panorama mit Momenten einer *paradoxen Säkularisierung* und anhaltender *Religionsproduktivität* abzeichnet, stellt diese Entwicklung eine Herausforderung für Theologie und Kirche dar. Umso mehr überrascht es, dass Papst Franziskus in seiner Programmschrift *Evangelii gaudium* den Atheismus nur am Rande aufgreift und ihm, mit dem Untertitel seines Apostolischen Schreibens, keine hohe Signifikanz für »die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute« zuspricht. Das mag der spezifischen Situation in Lateinamerika geschuldet sein, aus deren Erfahrung der Papst spricht², veranschaulicht aber auch jenen veränderten Zusammenhang, den Atheismus und Spiritualität lebensweltlich bilden. »Mehr als im Atheismus besteht heute für uns die Herausforderung darin, in angemessener Weise auf den Durst vieler Menschen nach Gott zu antworten.«³ Für Papst Franziskus gilt es im Blick auf die Menschen des 21. Jahrhunderts, »eine

1 Vgl. ISSP RESEARCH GROUP, *International Social Survey Programme: Religion III*, SSP 2008.

2 Zur theologischen Biographie des Papstes vgl. Hans WALDENFELS, *Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen*, Paderborn 2014.

3 *Evangelii gaudium*, Nr. 89.

Spiritualität (zu) finden, die sie heilt, sie befreit, sie mit Leben und Frieden erfüllt.«⁴

Dieses Bedürfnis nach Spiritualität begegnet markant in jenen Texten, die einen *religiösen Atheismus* entwickeln und die Zuordnungen von theistischen und atheistischen Positionen verschieben. Das gilt lebenspraktisch, betrifft aber auch einen neuen intellektuellen Respekt gegenüber der Bedeutung religiöser Traditionen. So finden sich atheistische Paulus-Lektüren neben Neuinterpretationen des christlichen Auferstehungsglaubens.⁵ Dekonstruktive Entkopplungen, aber auch Ansätze einer »Religion ohne Gott« (Ronald Dworkin) zeigen, dass sich Verschiebungen in den religionskritischen Diskursen und Lebensformen des 21. Jahrhunderts vollziehen. Es handelt sich um religionskulturelle Transformationsprozesse, die auch im Zeichen der Kritik religiöser Überzeugungen religionsproduktiv werden können.⁶

Die Säkularisierungsthese, die auch der Papst selbstverständlich voraussetzen scheint (EG 64), bildet diese komplexen Übergänge zwischen religionskritischen und religionsproduktiven, zwischen atheistischen und religiösen Positionen nur unzureichend ab. Statt dessen ist von unterschiedlichen religionskulturellen Gegenwarten zu sprechen. Der Papst bietet dabei eine wiederum religionskritisch justierte, vor allem die Kirche betreffende Haltung an, um sich den entsprechenden Herausforderungen zu stellen. Sein Appell zielt auf einen neuen »Stil der Evangelisierung« (EG 18), der die Kirche aus eingehetzten Plausibilitäten löst und auf die Armen schaut, Randzonen aufsucht, Grenzen überschreitet (EG 20).

Religionskritisch wirkt sich dabei zunächst vor allem seine Kritik an den ökonomischen Einseitigkeiten des Kapitalismus aus. Der Einsatz für die Armen aktiviert prophetische und jesuanische Motive einer Sozialkritik im Namen Gottes, die auch die Selbstorganisation der Kirche betrifft. Als Kirche der Armen und als arme Kirche

wird sie zum Raum humaner Partizipation, die gesellschaftliche Ausschließungsmuster umstellt. »Der Mensch an sich wird wie ein Konsumgut betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann ... Die Ausgeschlossenen sind nicht ›Ausgebeutete‹, sondern Müll, ›Abfall‹« (EG 53).

Die religionskritische Dynamik dieser Analyse zeigt sich in der Kritik des Papstes am Kapitalismus als Religion. Er wendet sich gegen »die sakralisierten Mechanismen des herrschenden Wirtschaftssystems« (EG 54), das seinen markantesten Ausdruck im God-Term »Geld« findet⁷ und die Ökonomien tödlicher Exklusion mit Transzendenzmarkern auflädt bzw. verschleiert. Religionskritik als Aufklärung wird unter diesen Bedingungen theologisch scharf: »Einer der Gründe dieser Situation liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. Die Finanzkrise, die wir durchmachen, lässt uns vergessen, dass an ihrem Ursprung eine tiefe anthropologische Krise steht: die Leugnung des Vorrangs des Menschen! Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.« (EG 55)

In dieser Religion des Marktes und ihrer Transzendenzzweckung des Geldes entdeckt der Papst eine durchgreifende »Ablehnung

4 Ebd.

5 Vgl. Dominik FINKELDE, *Politische Eschatologie nach Paulus*. Badiou / Agamben / Žižek / Santner / Wien 2007; Jean-Luc NANCY, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich / Berlin 2008.

6 Vgl. André COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008; Alain DE BOTTON, *Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben*, Frankfurt a.M. 2013.

7 Vgl. A. HALBMAYR, *Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede*, Paderborn u. a. 2009.

8 WALDENFELS, *Sein Name ist Franziskus* (wie Anm. 2), 73.

Gottes« (EG 57). Seine religionskritische Perspektive dringt damit auf eine Klärung der gesellschaftlichen Bezüge zu dem, was heilig ist. Das betrifft auch die Kirche, weil die Matrix ihrer Kommunikationsformen einer kritischen Durchmusterung unterliegt. Seine Kritik hat eine doppelte Stoßrichtung: Sie klärt über »eine neue, unsichtbare, manchmal virtuelle Tyrannei« (EG 56) mit religionsförmigen Zügen auf und durchbricht ihre Eigenlogik mit einem kritisch geläuterten Gottesbild, das sich jener Kontrolle entzieht, die gesellschaftlich in ökonomischen Regulativen und Zwängen als bloße Systembehauptung auftritt. Stattdessen ist kirchlich von dem Gott zu sprechen, der »unkontrollierbar, nicht manipulierbar und sogar gefährlich« (EG 57) ist, weil er die Menschen zu sich befreit. Religion darf daher »nicht in eine Sklaverei« führen (EG 43) – gerade auch die Kirche nicht. Eine Kirche, die sich auf sich konzentriert, sperrt sich gegen die Überraschungen Gottes. Hier wird die Religionskritik des Papstes kirchenkritisch. Sie ist bestimmt vom Bild einer Kirche, die nach draußen geht – und mit dieser Haltung wird auch eine veränderte Auffassung religionskritischer und atheistischer Gegenwarten möglich.

Dazu gehört vor allem die erneut religionskritisch geschulte Einsicht in die Ungeborgenheit des eigenen Glaubens. Der Zweifel und das Suchen bleiben ihm schon aus kreuzestheologischen Gründen inhärent (EG 42). Glaube lässt sich christlich nicht einfach konsumieren, tütenfertig verpackt handeln. Hier schließen sich die verschiedenen religionskritischen Motive in der Theologie des Papstes zusammen: die religionskritische Bestimmung des ökonomischen Atheismus und die religionskritische Analyse kirchlicher Glaubenswelten, zumal des Klerikalismus.

In diesem Zusammenhang spricht der Papst einmal vom päpstlichen Hof als »Lepra des Papsttums«. Auch wenn damit nicht die Kurie schlechthin gemeint ist – die Metapher

zielt auf Grundsätzliches. Kritisch sieht der Papst gerade die Selbstbezüglichkeit zentraler Leitung – sie hat einen Zug zur Selbstermächtigung und zur Ablösung von der Welt um sie herum. Hans Waldenfels bringt es auf den Punkt: »Die Kirche ist nach ihm nicht nur in vielen einfachen Mitgliedern krank, sondern selbst in leitenden Agenten und den Leitungsstrukturen.«⁸

Der Weg nach draußen, den der Papst der Kirche als Auftrag vermittelt, aktiviert die Haltung des Dialogs, den das II. Vatikanische Konzil mit seiner Pastoralkonstitution auch für die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Atheismus vorsah (GS 19-21). Nur wer die eigene Position im Gespräch mit dem anderen einbringt, aber auch zur Korrektur freigibt, wer also perspektivische Vielfalt zulässt und dem Einspruch des Atheisten Aufmerksamkeit schenkt, kann einen Dialog führen. Diese Haltung kirchlicher Missionsarbeit, des offenen Austauschs, beinhaltet ein Moment der Relativierung: Die eigene Bestimmung der Wahrheit lässt sich – so das Konzil – von Wahrheitsmomenten beeindrucken, die andere Konfessionen, andere Religionen, sogar atheistische Bestreitungen der Wirklichkeit Gottes vertreten. Diese Logik und Pragmatik kirchlicher Selbstüberschreitung besitzt religionskritisches Potential, denn die Bestimmung der Wirklichkeit Gottes muss mit den von Franziskus akzentuierten Überraschungen Gottes rechnen. Der Ausbruch aus systemischer Selbstbespiegelung der Kirche, den der Papst vollzieht, setzt auch insofern religionskritische Potentiale frei – und macht sie kirchlich produktiv.

Der zweite Blick auf sich selbst, kritisch aus der Unterscheidung der Geister gewonnen, erlaubt den Abstand zur einmal bezogenen Position, ohne darum relativistisch zu werden. Die Nachdenklichkeit des Glaubenden, der in seinem Glauben den Zweifel nicht verschweigt, weiß um den spirituellen Ernst des Dunkels, das mystische Erfahrung kennt. Zugleich vermag er die erkenntnistheologische Bedeutung

des Zweifels anzuerkennen. Glaube ist lebendig, er verändert sich angesichts konkreter Herausforderungen und sucht dem Geist Gottes Raum zu geben. In seinen Reden und Interviews, biographisch ausgewiesen, spiegelt sich diese Haltung des Papstes als kirchliches Programm: »Platz für Zweifel« lassen, den Alles-Wissenden und den Alles-besser-Wissenden misstrauen, Suchende willkommen heißen, Verletzte (auch von der Kirche Verletzte) ernst nehmen, keine Berührungängste mit Schriftstellern, Literaten oder Künstlern haben, die Querdenker sein mögen, originell und ordinär ... all das kommt hier zur Sprache, und es ist die Einlösung jener Rede, die im Vorkonklave offenbar viele Kardinäle beeindruckt hat: Die Kirche müsse an die Ränder, an die Peripherie gehen, überall dorthin, wo Menschen ihr Leben bestreiten, auch wenn es Bereiche sind, die die Kirche eher meidet oder abschreibt.«⁹

Von Dialog ist bei Papst Franziskus immer wieder die Rede. Wie in den ignatianischen Exerzitien, die das Gespräch mit Jesus unter dem Kreuz vorsehen, setzt man sich im Dialog einer Perspektive aus, die nicht allein vom bereits Bekannten, von eigenen Wünschen her kommt. Kurskorrektur kann anstehen, und die Entscheidung über die eigene Berufung führt unter Umständen auf unvorhergesehene Wege. Es ist »die notwendige Zweideutigkeit des Lebens«¹⁰, die diese geistliche Form einer Religionskritik herausfordert, darum aber auch in den Ambiguitäten gesellschaftlicher Gegenwart ihr religiöses Herausforderungsmoment zu bestimmen erlaubt. Die Einsicht in die Kultur der Vieldeutigkeit und eines lebensweltlich unauflösbaren Pluralismus verlangt dann aber auch, den ignatianischen Imperativ, »Gott in allen Dingen zu suchen«, als Ausbruch aus Grenzen religiöser Festlegungen auf alte Freund-Feind-Schematisierungen zu praktizieren. In den ambigen Religionskulturen des 21. Jahrhunderts überschneiden sich religiöse Zugehörigkeiten, aber auch die theistischen und atheistischen

Codierungen verändern sich, wenn Spiritualität und Religiosität von Atheisten in Anspruch genommen werden.

Darauf missionarisch reagieren zu können, stellt kirchliche Plausibilitäten auf den Prüfstand, setzt aber auch nach Papst Franziskus kirchliche Energien frei. »Statt nur eine Kirche zu sein, die mit offenen Türen aufnimmt und empfängt, versuchen wir, eine Kirche zu sein, die neue Wege findet, die fähig ist, aus sich heraus und zu denen zu gehen, die nicht zu ihr kommen, die ganz weggegangen oder die gleichgültig sind.«¹¹

Diese Feststellung von Papst Franziskus verwandelt sich in einen Imperativ neuer Auseinandersetzung mit einem veränderten Atheismus, der Transformationsprozesse in den Codierungen und Lebensformen religiöser Gegenwart anzeigt, die den Glauben selbst betreffen¹² und verändern – nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass sich religiöse Identitäten oft selbst als plural, übergänglich und auch in den Zwischenräumen des Un/glaubens bewegen. Der religionskritische Diskurs dieses Papstes erschließt damit kirchlich neues Terrain – und wirkt auch auf diese Weise selbst noch einmal, nach innen, religionskritisch. ♦

9 A. BATLOGG, Eine neue Lektüre des Evangeliums, in: A. SPADARO, *Das Interview mit dem Papst*, hg. v. A. BATLOGG, Freiburg u. a. 2013, 7–21; 19.

10 SPADARO, *Das Interview* (wie Anm. 9), 34

11 Ebd., 49.

12 Auf dieser Linie ist das metaphorische Sprechen Ausdruck eines Bewusstseins theologischer Transformationen, die sich religionsgeschichtlich in den a/theistischen Inversionen religiöser Lebenswelten und Diskurse vollziehen.

Missionarische Religionskritik

von Mariano Delgado

Die christliche Mission praktizierte gegenüber den indianischen Religionen die »missionarische« Religionskritik, wie aus der hier dokumentierten Predigt aus dem 1584 gedruckten Katechismus des III. Konzils von Lima (1582-1583) hervorgeht. In solchen Predigten wurde anhand des Schöpfungsberichtes das indianische Weltbild »entzaubert«, das heißt, Sonne, Mond und andere Geschöpfe wurden als solche verstanden, nicht als Gottheiten oder magisch-mythische Kräfte. Die biblische Götzendienstkritik wurde auf die indianischen Götzen und deren Zauberer angewandt, die samt und sonders als nichtiges und machtloses Teufelswerk betrachtet wurden. Und die Missionare waren schließlich bemüht, zwischen der »richtigen« Heiligenverehrung der Christen nach dem Dekret des Trienter Konzils und der »falschen« Götzenanbetung der Indianer zu unterscheiden. Solche Texte belegen auch das Unvermögen der Missionare, sich in die emotionale Identitätskrise der Indianer nach dem Bildersturm der Christen einzufühlen. Einige Missionare, wie etwa Bartolomé de Las Casas, haben dies jedoch verstanden. Sie reagierten darauf mit einer Entdämonisierung des Götzdienstes, der dann als (irregeleiteter) Ausdruck authentischen Verlangens nach dem wahren Gott verstanden wurde. Sie machten darauf aufmerksam, dass auch im Schatten der »wahren Religion« der Götzdienst gedeihen kann, wie etwa in der grasierenden »Habgier« und den fehlgeleiteten Frömmigkeitsformen der Christen. Und sie plädierten dafür, dass die Indianer ihre Götzen behalten könnten, bis sie friedlich und argumentativ wirklich von deren Nichtigkeit überzeugt würden.¹

Predigt gegen den Götzdienst und die Zauberer sowie über den Unterschied zwischen der Verehrung der Heiligenbilder durch die Christen und der Anbetung der »Huacas« durch die Ungläubigen (1585)²

» [...] In der letzten Predigt habe ich euch gesagt, wie Gott im ersten Gebot Seines Gesetzes befiehlt, dass ihr nicht die Sonne, die Sterne, die *Huacas* oder irgendein anderes Ding anbeten sollt, sondern nur einen einzigen Gott, den Schöpfer von allem. In dieser Predigt nun, Brüder, möchte ich euch die Betrügereien und Lügen aufzeigen, die die alten Zauberer euch gegen das Gesetz Gottes beibringen, auf dass ihr sie wie den Teufel meiden möget. Ihr müsst wissen, Brüder, dass der Teufel, der Todfeind der Menschen, den es betrübt, wenn sie gerettet werden, versucht hat und noch immer versucht, euch zu betrügen, damit ihr verdammt werdet. Und deshalb hat Jesus Christus, unser Retter, seine Apostel und Jünger in die ganze Welt geschickt, damit sie die Wahrheit lehren. Aber genauso schickt der Teufel seine Gesandten aus – und das sind diese alten Zauberer –, damit sie die Menschen betrügen. Seht ihr denn nicht, dass diese Zauberer lächerlich, dumm und erbärmlich sind und nichts anderes können als lügen und betrügen? Seht ihr denn nicht, dass alles, was sie tun und

1 Vgl. u. a. Mariano DELGADO, Missionierendes Christentum und nichtchristliche Religionen im Entdeckungszeitalter, in: DERS./Volker LEPPIN/David NEUHOLD (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17), Fribourg/Stuttgart 2012, 181-203.

2 *Doctrina cristiana y Catecismo para la Instrucción de los Indios. Tercer Catecismo y Exposición de la Doctrina cristiana por Sermones* (Corpus Hispanorum de Pace 26/1, 26/2), Madrid 1985-1986, hier Bd. 2, 564-581. Übersetzung von Bruno Schlegelberger und Mariano Delgado.

sagen, dazu dient, sich Essen und Trinken zu verschaffen? Ihr sollt ihnen Silber, Kleidung und Essen geben. Seht doch, dass sie euch fast immer anlügen und dass nur sehr selten stimmt, was sie sagen! Seht, dass sie weder die Zukunft kennen noch das Verborgene oder das Entfernte; sie können weder Krankheiten heilen noch Gutes tun, und wenn sie einmal recht haben, dann ist es durch Zufall, nicht etwa, weil sie es gewusst hätten; und wenn nicht das eintritt, was sie sagen, dann geben sie euch die Schuld und sagen, ihr opfertet nicht richtig und durch eure Schuld sei die *Huaca* verärgert und sage euch nicht, was ihr zu hören begehrt; und schließlich kennen sie tausend Betrügereien und Kniffe, um euch wie dumme Kinder hereinzulegen, nur damit ihr ihnen Essen und Trinken gebt, denn kein anderes Ziel haben sie als ihren Magen.

Gott nun gebietet in Seiner Heiligen Schrift, dass ihr diese Zauberer weder nach der Zukunft fragen noch sie um Abhilfe in euren Schwierigkeiten bitten sollt, und wenn jemand dies trotzdem tut, soll er zu Tode gesteinigt werden. Ebenso gebietet Gott: Wer von diesen schlechten Zauberern weiß, der setze davon den Pater in Kenntnis, damit dieser sie nicht noch weiteres Unheil anrichten lässt; wer sie [die Zauberer] jedoch deckt, ist ein Kind des Teufels und wird für immer in der Hölle brennen. Auch gebietet Gott in Seinem Gesetz, dass, wer von jemandem weiß, der diese Zauberer fragt oder sie ruft, sich heilen lässt oder bei ihnen beichtet, es dem Pater sagen möge, damit dieser denjenigen bestraft. Schaut, Kinder, hütet euch um euer selbst willen vor diesen Tigern und Wölfen, die die Seelen töten und zerstückeln – sie lehren euch, dass, wenn ihr an Flüssen oder Gebirgsbächen vorbeikommt, ihr von dem Wasser trinken sollt, indem ihr es begrüßt und ihm opfert, am Fluss, damit er euch nicht mitreißt, an der Quelle, damit sie euch nicht schadet. Merkt ihr denn nicht, dass es Betrug ist,

dass der Fluss weder hört noch fühlt? Gott ist der, der dich beschützt, Ihn solltest du anbeten und Ihn bitten, dass Er dich befreie.

Andere, die unterwegs sind, werfen an die Hügel *Apachitas*, legen Kreise aus Steinchen, stellen altes Schuhwerk, Coca, zerkautes Mais, Federn und andere Dinge hin und bitten die Hügel, sie sicher durchzulassen und ihnen die Müdigkeit zu nehmen. Andere reißen sich die Augenbrauenhaare und die Wimpern aus, um sie der Sonne, den Bergen und dem Donner zu opfern. Wenn ihr in die Minen oder zu einem Rechtsstreit geht, fragt ihr die Zauberer um Rat und wacht des Nachts, trinkend und tanzend. Und wenn ihr an eurem Bestimmungsort angelangt seid, singt ihr noch ein Lied, damit euch euer Geschäft oder Rechtsstreit gut gelingt oder ihr das Metall findet, das ihr sucht. Und dafür betet ihr die Berge und die Minen an. Andere bewahren die *Pirua* im Haus auf und bringen sie mit zur Prozession. Andere bringen die *Huacanquis* mit, die ihnen die Zauberer gaben, damit sie ihre schlechten Wünsche Frauen gegenüber auch verwirklichen können. Andere besprengen die Sonne, die Erde oder das Feuer mit zwei in *Chicha* getauchten Fingern, damit sie ihnen nichts Böses tun. Wenn sie Eulen oder Uhus rufen oder Hunde jaulen hören, sagen sie, es sei ein Todeszeichen, entweder für sie selbst oder für die Nachbarn, wo sie jaulen oder rufen. Wenn die Ohren sausen oder die Füße stolpern, sagen sie, es sei ein schlechtes Zeichen; andere, die krank sind, legen ihre Kleider auf den Weg, damit die Fußgänger ihnen ihr Leiden nehmen. Andere hängen, wenn ihr Haus fertig ist, einen Maiskolben auf für die *Huaca*, die das Haus beschützen soll; ihre Haare legen sie auf unterschiedliche Weise und machen Zöpfe. Andere öffnen die Eingeweide der Lamas, Meerschweinchen oder anderer Tiere und lesen aus ihnen, was sein wird.

All dies lehren die alten Zauberer und tragen euch auf, es geheimzuhalten. Sie veranlassen auch, dass ihr eure [kirchlich beerdigten] Toten aus der Kirche ausgrabt und dass ihr sie mit *Huacas* begrabt und ihnen Essen und Trinken hinstellt. Sie haben euch gelehrt, nichts zu beginnen, ohne vorher die Zauberer zu Rate zu ziehen oder Lose zu werfen oder den *Huacas* zu opfern; und so macht ihr es, wenn ihr mit dem Hausbau beginnt oder mit der Saat oder wenn ihr euch auf den Weg macht oder eure Kinder verheiratet. Und ihr sagt, dass euch der Mais nicht gelingt, auch nicht die Kartoffeln oder das Vieh, wenn die *Huacas* verärgert sind. Die, die euch zu verstehen geben, dass sie mit den *Huacas* reden, welche dann auch antworten, sind arme, alte Toren, die nichts können außer lügen und essen. Seht ihr nicht, meine Kinder, wie all das Lüge ist und dass die *Viracochas* [die Spanier] und die Christen und die *Indios ladinos* [spanischsprechende Indios], die etwas ahnen, sich darüber lustig machen? Was soll ich euch über den Schwindel und die Torheiten erzählen, mit denen die alten Zauberer das Volk für dumm verkaufen; nie hören sie auf, ihre üblen Bräuche und ihren Aberglauben zu erzählen, all das sind Betrügereien des Teufels, hütet euch vor ihnen.

Ihr sollt die *Huacas* weder anbeten noch sie um Gesundheit oder Essen bitten, weil sie es nicht geben können, sondern nur Gott, der der Herr von allem ist. Ihr sollt nicht die Zauberer nach dem fragen, was geschehen wird, noch nach verlorenen oder verborgenen Dingen, weil sie nichts von dem wissen, nur Gott hat das Wissen über die Zukunft. Ihr sollt sie nicht um Mittel für eure Bedürfnisse bitten, auch nicht um Heilung durch ihre Worte, noch sollt ihr euch bestehen oder ausnehmen lassen von den Zauberern. Ihr sollt nicht an die [unheilverkündenden] Vorbedeutungen des Gejaules oder Gesanges von Tieren, des Fluges der Schmetterlinge

glauben, weil all das Nichtigkeit ist. Ihr sollt nicht auf Träume achten oder darum bitten, dass sie sie euch auslegen, weil die Träume nichtig sind. Ihr sollt nicht die Lieder eurer Vorfahren singen, weil sie Betrug des Teufels sind. Ihr sollt nicht die Feste des *Raymi* oder des *Ytu* feiern, auch nicht die anderen, die eure Vorfahren abhielten, denn es sind Feste, bei denen der Teufel angebetet wird; und wenn ihr den Mais und eure Kartoffeln sät und erntet, sollt ihr nicht die Tänze und *Taquies* veranstalten, auch nicht den *Aymuray* feiern, sondern ihr sollt Gott danken, der euch das Essen gibt. Wenn der Regen fehlt oder es kein gutes Wetter gibt, sollt ihr nicht den Donner rufen oder den *Yntiraymi* feiern, auch keine Lamas opfern, sondern nur Gott anflehen, der der Geber der Früchte der Erde ist. Ihr sollt weder Lose werfen noch die Zukunft mit Coca, Mais, Steinchen oder zugedeckten Spinnen erraten wollen; all dies sind Missbräuche des Teufels, die Gott, unserem Herrn, ein Ärgernis sind.

Seht, dass wir Christen nichts von alledem tun und dass uns alles besser gelingt als den Zauberern und euren Vorfahren. Und wisst ihr, warum? Weil wir den wahren Gott kennen und anbeten, der allein die Macht hat, Gesundheit, Landgut, Kinder, Essen und Vieh zu geben. Alles gehört Ihm, der Mais, die Kartoffeln, der Ajípf Pfeffer, die Lamas, die Metalle, und Er gibt sie dem, der Ihm dient. Deshalb, meine Kinder, sollt ihr Ihm dienen und Ihn verehren, denn obwohl ihr Ihn nicht seht, ist Er an jedem Ort anwesend, und Er sieht und hört euch und ist dort in eurem Herzen und weiß alles, was ist und sein wird, denn Er ist der glorreiche Gott, der mit Seiner Größe die Himmel und die Erde füllt.

Ihr jedoch sagt mir: ›Pater, wieso sagst du uns, wir sollten weder die Idole noch die *Huacas* anbeten, wenn doch Christen die Abbilder anbeten, die gemalt oder aus Holz oder Metall hergestellt sind?

Sie küssen sie, knien sich vor sie hin, sie schlagen sich an die Brust und reden mit ihnen. < Dies sind allerdings keine *Huacas* wie die euren. Meine Kinder, es sind sehr unterschiedliche Dinge, das, was die Christen tun, und das, was ihr macht. Die Christen beten die Abbilder nicht an; sie küssen sie auch nicht für das, was sie sind, und beten auch nicht jenes Holz, Metall oder Bild an, vielmehr verehren sie Jesus Christus im Zeichen des Kreuzes und die Mutter Gottes, Unsere Liebe Frau, die Jungfrau Maria, in ihrem Abbild und die Heiligen auch in ihren Abbildern, und die Christen wissen sehr wohl, dass Jesus Christus und Unsere Liebe Frau und die Heiligen im Himmel sind, lebendig und glorreich, und nicht in jenen Statuen oder Bildern, die nur angemalt sind. Und so schicken sie ihr Herz zum Himmel, wo Jesus Christus und seine Heiligen sind, und auf Jesus Christus setzen sie ihre Hoffnung und ihren Willen und ihre Ehrerbietung. Die Abbilder küssen sie, vor ihnen nehmen sie den Hut ab und beugen die Knie und schlagen sich an die Brust, und zwar deswegen, weil sie Darstellungen sind, und nicht wegen ihres Eigenwerts. Das ist, wie wenn der *Corregidor* die Ernennungs-urkunde und das königliche Siegel küsst und es sich auf den Kopf setzt; das tut er nicht wegen des Wachses oder des Papiers, sondern weil es ein *Qillca* [Zeichen] des Königs ist. Und so seht ihr: Selbst wenn eine Statue oder ein Bild zerbricht, weinen die Christen nicht deswegen und glauben auch nicht, dass Gott ihnen zerbrochen oder verlorengegangen wäre; denn mein Gott ist im Himmel und geht niemals zugrunde, und am Abbild geht nur das Holz, Papier oder Metall kaputt oder verloren, was den Christen nichts ausmacht, weil sie es nicht für ihren Gott halten.

Aber weder eure Vorfahren noch ihr macht es so mit den *Huacas*, denn wenn sie euch eure *Pirua* oder eure *Huacas* wegnehmen, kommt es euch vor, als ob sie euch euren Gott wegnähmen, und

ihr weint, weil in jenem Stein oder jener Figur euer Herz ist und ihr dieses nicht im Himmel habt, wo der wahre Gott ist. So, meine Kinder, will also Gott, dass wir Christen die Abbilder Jesu Christi und aller Heiligen haben und dass wir sie mit viel Frömmigkeit ehren, indem wir unsere Gedanken und unser Herz in das, was im Himmel ist, setzen, und Er gebietet, dass wir unser Herz nicht in die *Huacas* setzen oder sie anbeten sollen, weil sie eine Erfindung des Teufels und Spott sind und nur Gott es ist, den wir als unseren Gott anbeten sollen, indem wir in Ihn all unser Vertrauen setzen; und die Heiligen sollen wir verehren, weil sie Diener und Freunde unseres Gottes sind, und sie bitten, dass sie für uns vor dem höchsten Gott eintreten, welcher ein einziger Vater, Sohn und Heiliger Geist ist sowie ewiger, glorreicher Gott, der in den Himmeln und auf der Erde ohne Ende regiert. Amen. « ♦

Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt

Ein Tagungsbericht
zum ökumenischen Kongress
»MissionRespekt«

von Michael Meyer

Mission und Respekt? Für nicht wenige Mitbürger passt diese Wortkombination nicht zusammen. Das Wort ›Mission‹ ist belastet, wird oft im Windschatten der Kolonialgeschichte betrachtet und in einem Atemzug mit Intoleranz, Zwang und Gewalt genannt. ›Mission‹ und ›Respekt‹ vertragen sich in der Meinung mancher Zeitgenossen wie Feuer und Wasser, wie Tag und Nacht.

Just aber zu diesem ungleichen Geschwisterpaar ›Mission‹ und ›Respekt‹ fand Ende August in Berlin ein ökumenischer Kongress statt, zu dem sich mehr als 250 Vertreter verschiedener christlicher Konfessionen zusammengefunden haben. Organisiert wurde das Treffen durch das Evangelische Missionswerk (EMW mit Sitz in Hamburg) und missio (Aachen); zum Trägerkreis des Kongresses selbst gehören indes mehr als 20 Kirchen und Gemeinschaften, die alle in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) organisiert sind. Über die erfreuliche Teilnahme unterschiedlicher christlicher Denominationen im Geist der Ökumene hinaus hat der Kongress durch die Anwesenheit des Europapräsidenten des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Anders Wejryd, des Generalsekretärs der Weltweiten Evangelischen Allianz, Dr. Geoff Tunnicliffe und des Sekretärs des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, Dr. Miguel Ángel Ayuso, eine

höchst prominente und gewichtige Achtung erfahren. Es kann auch als ein mutiges Zeichen der Veranstalter gedeutet werden, den Kongress in der Metropole Berlin stattfinden zu lassen. Wie in kaum einer anderen Großstadt zeigt sich nämlich in der Bundeshauptstadt der Facettenreichtum einer säkularen Stadt, wo Menschen unterschiedlicher Religionen zusammenleben und wo sich die Frage nach dem Glaubenszeugnis neu stellt.

Den Anstoß zur Ausrichtung des Kongresses gab das Dokument »Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt«, das nach einem fünfjährigen Konsultationsprozess im Jahr 2011 durch den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), die World Evangelical Alliance (WEA) und den Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID) verabschiedet wurde. Das Dokument gilt als Meilenstein der innerchristlichen Zusammenarbeit für die Missionsarbeit der beteiligten Kirchen. So heißt es am Beginn der Präambel: »Mission gehört zutiefst zum Wesen Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen/ihren Glauben in der Welt zu bezeugen. Es ist jedoch wichtig, dass dies im Einklang mit den Prinzipien des Evangeliums geschieht, in uneingeschränktem Respekt vor und Liebe zu allen Menschen.«

Das Dokument skizziert in prägnanter Weise Grundlagen des aktuellen Missionsverständnisses und nennt Prinzipien, die ein christliches Zeugnis auszeichnen. »Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt« versteht sich als eine Verhaltensempfehlung, zu deren Grundlage Integrität, Nächstenliebe, Mitgefühl und die Ablehnung jeglicher Gewalt zählen. Demnach gehört der gegenseitige Respekt ebenso zum Verständnis christlicher Mission wie die Anerkennung der Religions- und Glaubensfreiheit: »Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, seine Religion öffentlich zu bekennen, auszuüben, zu verbreiten und zu wechseln. Diese Freiheit entspringt unmittelbar aus der Würde

des Menschen, die ihre Grundlage in der Erschaffung aller Menschen als Ebenbild Gottes hat.«

Was mitunter als Selbstverständlichkeit gewertet wird – und was aus katholischer Sicht für die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* als konstitutiv gilt –, ist mit Blick auf die aktuelle Weltlage jedoch alles andere als selbstverständlich. Angesichts leidvoller Auseinandersetzungen, in denen Vertreter und Anführer von Religionsgemeinschaften eben nicht mit Respekt, Achtung und Toleranz agieren, fehlte es während der Tagung nicht an Querverweisen auf die Brandherde dieser Tage. Der absurde Terror im Umfeld der IS-Milizen, von Boko Haram in Nigeria oder die Gewalt der Rebellen in der Zentralafrikanischen Republik sind da nur drei Beispiele.

Wichtige Impulse aus anderen kulturellen Kontexten setzten die Gäste aus Indien, Brasilien und den Niederlanden am ersten Kongresstag, die die Bandbreite der unterschiedlichen Lebenskontexte und Handlungsfelder aufzeigten: Während der indische Lebenskontext durch den »multireligiösen Dialog« von Hinduismus, Islam und Christentum geprägt ist, sehen sich die Verantwortlichen in Brasilien durch den Zuwachs evangelikaler Gruppen angefragt. Die Gäste aus den Niederlanden stellten ein Beispiel des Dialoges mit muslimischen Religionsangehörigen vor einem stark säkularisierten Hintergrund in den Vordergrund. Der Kongress beschäftigte sich jedoch nicht nur mit den Beispielen anderer Kontinente, sondern nahm auch die spezifische Situation in Deutschland unter die Lupe.

In den Workshops setzten sich die Teilnehmer am zweiten Kongresstag u. a. mit den missionarischen Herausforderungen eines christlichen Zeugnisses vor der eigenen Haustür auseinander. Das Spektrum der Arbeitsgruppen reichte von »Deutschland: Missionsland?!« über »Mission: Wenn Werte sich unterscheiden« bis hin zu »Religionsunterricht und christliches Zeugnis«.

Bei einem Empfang in der Berliner Matthäi-Kirche äußerten sich hochrangige Gesprächsteilnehmer aus Zivilgesellschaft, Politik und Kirche zu den Fragen von Mission, Gewalt und Toleranz. Bundestagspräsident Norbert Lammert merkte an: »Wir befinden uns in einer Zeit, die durch eine heftige Wiederbelebung religiöser Bezüge geprägt ist.« Und der scheidenden Ratsvorsitzende der EKD, Nikolaus Schneider, äußerte sich bei dem Podium, dass man lernen müsse, »den Fremden in seiner Fremdheit auszuhalten, die Wahrheit des eigenen Glaubens selbstbewusst, aber nicht aggressiv zu vertreten und über allem die demütige Erkenntnis, dass jede menschliche Wahrheitsvorstellung angesichts Gottes Größe unvollkommen ist.« In diesen Worten sind sowohl die Grundanliegen des Dokuments »Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt« als auch die des Kongresses insgesamt zusammengefasst.

Am Ende der Berliner Tagung kamen die Beteiligten überein, der Tagung weitere Schritte in den jeweiligen Partnerkirchen folgen zu lassen. Sicherlich ist durch den Berliner Kongress ein Startschuss gelungen, dem eine weitere Diskussion auf den unterschiedlichen Ebenen zu wünschen ist, um das bisher wenig bekannte Dokument »Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt« einem größeren Publikum bekannt zu machen. Die in Deutschland organisierte Veranstaltung mag auch ein Impuls zur weiteren weltkirchlichen Zusammenarbeit sein, steht doch das Positionspapier unter einem wirklichen globalen und ökumenischen Anspruch. Man darf gespannt sein, ob der Funke überspringt.

Mit Blick auf die missionarische Kirche vor Ort ist darüber eine weitere Fragestellung nicht zu unterschätzen: Gerade im Ursprungsland der Reformation ist das ökumenische Zeugnis neu und anders gefragt, denn die Christen sind längst nicht mehr an allen Orten (wie z. B. in Berlin, in den ostdeutschen Bundesländern ...) in einer Mehrheitssituation. Die Zahl jener,

die religionslos leben und die den Bereichen von Glaube und Kirche mit Indifferenz begegnen, nimmt stetig – gerade in der jungen Generation – zu. So wäre mit Blick auf die spezifisch deutsche Situation zu fragen, wie das christliche Zeugnis nicht nur hinsichtlich anderer Religionen gelebt wird, sondern auch mit Blick auf die Menschen, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören. ♦

Macht, Ohnmacht und Ermächtigung

Tagungsbericht vom
4. Internationalen Workshop
 »kontextuelle befreiende
 Theologien«
 in Wien, 15.–18. Mai 2014

von Stefan Silber

Macht und ...« waren der Call for Papers und der Workshop selbst überschrieben. Die Leerstelle im Titel war bewusst gewählt worden, um die vielfältigen und komplexen Aspekte des Machtbegriffs sichtbar machen zu können. Zum vierten Mal seit 2008¹ luden die Katholisch-Theologische Fakultät Wien und die Steyler Missionare St. Gabriel zu diesem Workshop ein, der sich zum ersten Mal ausdrücklich allgemein kontextuellen befreienden Theologien widmete und nicht speziell der Theologie der Befreiung, wie dies in den Vorjahren der Fall gewesen war. Die intensive Zusammenarbeit mit unterschiedlichen

¹ Vgl. die Tagungsberichte in ZMR 94 (2010), 3–4, 356–357 und ZMR 92 (2008), 3–4, 439–440.

Verbänden und Institutionen, unter anderem der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen ESWTR sorgte für einen engen Austausch mit feministischen Theologinnen und für die Teilnahme von Theologinnen aus zahlreichen Ländern Mittel- und Osteuropas.

Die Tagung wurde von Elisabeth Schüssler-Fiorenza mit einer öffentlichen Vorlesung an der Universität eröffnet, in der sie grundlegende Perspektiven auf das Phänomen der Machtkritik aus ihrer Kritik des Kyriarchats entfaltete. Zwei zentrale Keynote-Lectures wurden von der katalanischen Theologin, Ärztin und Aktivistin Sr. Teresa Forcades i Vila und vom Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander beigesteuert. Eingebettet in die Tagung war außerdem eine öffentliche Podiumsdiskussion am Freitagabend, an der Politiker und politisch aktive Theologinnen und Theologen teilnahmen, die sich der Frage nach der politischen Relevanz befreiender Theologie stellten und auch über die Macht in der Kirche kritisch nachdachten.

Ansonsten standen – wie in den Vorjahren – vor allem die Beiträge der Teilnehmerinnen und Teilnehmer im Zentrum der Aufmerksamkeit. In 26 sehr unterschiedlichen Referaten beleuchteten sie die Machtthematik aus biblischer, philosophischer, feministischer, systematischer, ethischer und poetischer Perspektive und gaben so die Möglichkeit, sehr unterschiedliche Kontexte kennenzulernen, in denen die Theologie auf die Befreiung hin ausgerichtet ist.

So tauschten sich die Teilnehmenden, die sich aus sehr unterschiedlichen Generationen zusammensetzten, über lateinamerikanische, afrikanische, asiatische, europäische und nordamerikanische Perspektiven auf Macht und Befreiung aus. Immer wieder zeigte sich dabei, dass die Theologie nicht nur eine machtkritische und dekonstruierende Kraft besitzt, sondern auch selbst auf Ermächtigung der Armen und Ausgeschlossenen zielt. Macht wurde daher im Workshop nicht ausschließlich negativ charakterisiert, jedoch wurden die vielen

Aspekte von Gewalt, Missbrauch, Unterdrückung und Ausschluss, die Machtausübung häufig auszeichnen, herausgestellt.

Durch die Ausweitung der Tagungsthematik verlor zwar das ehemals stark befreiungstheologisch geprägte Profil des Workshops an Schärfe; es konnte jedoch auch gezeigt werden, dass die Thematik von Macht und Unterdrückung, die die Theologie der Befreiung kennzeichnet, einer sehr komplexen Analyse bedarf, für die ein breiterer interdisziplinärerer Ansatz sowie die Einbeziehung vielfältiger Kontexte unumgänglich ist. Der Dialog mit der Feministischen Theologie und mit anderen kritischen und politischen Theologien, der in Lateinamerika nun schon seit längerer Zeit zu einer Vertiefung und Pluralisierung der Befreiungstheologie geführt hat, wurde nun auch in Wien aufgenommen. Zugleich machte die Veranstaltung deutlich, wie aufwendig und beziehungsreich dieser Dialog geführt werden muss, damit die befreienden Theologien den Realitäten der einzelnen Kontexte wirklich gerecht werden können.

Die Universität Wien hat mit diesem 4. Internationalen Workshop unter Beweis gestellt, dass die Diskussion über »kontextuelle befreiende Theologien« keine Angelegenheit der Theologiegeschichte ist, sondern in das Herz aktueller theologischer Entwicklungen führt und daher auch in der Gegenwart nötig ist und auch die europäische Theologie fruchtbar bereichern kann. Wie die drei vorangegangenen Workshops, so soll auch dieser wieder in der Reihe »Concordia Monographien« dokumentiert werden. Die Teilnehmenden verabschiedeten sich in der Erwartung der Nachfolgetagung in zwei Jahren. ♦

IN MEMORIAM

Ein Sämann im Garten Gottes Zum Tod von Fritz Köster

von Lea Ackermann

Am 25. Mai 2014 verstarb im Alter von 80 Jahren Pater Prof. Dr. Fritz Köster SAC. »Wir sind immer nur Sämmänner im Garten des Herren«, beschrieb Fritz Köster, der am 1. 3. 1934 in Olpe geboren und am 16. Juli 1961 in Boppard zum Priester geweiht worden ist, selbst sein priesterliches Leben in den vergangenen Jahrzehnten. Ende der 1970er und in den 1980ern widmete sich Köster erneut theologischen Studien in München, um zu promovieren und sich zu habilitieren. Seinen wissenschaftlichen Schwerpunkt legte er auf Untersuchungen afrikanischen Christseins sowie religiöser Erziehung in Islam, Hinduismus und Buddhismus. Daraus zog er Rückschlüsse auf christliche Erziehung und Sozialisation in unseren Breitengraden. Begleitend zu seiner Münchner Studienzeit arbeitete er als Abteilungsleiter und Referent bei Missio. Eng verbunden war Fritz Köster in all den Jahren mit der von Sr. Dr. Lea Ackermann gegründeten Frauenhilfsorganisation SOLWODI, die Fritz Köster in den mehr als 30 Jahren seit Gründung von SOLWODI tatkräftig unterstützt hat.

Sein Weg führte Fritz Köster nach dem Eintritt ins Kloster, den theologischen Studien und der Priesterweihe über Augsburg und Paris nach Kamerun und Brüssel. Gerade diese Erfahrung im Ausland prägte ihn in seiner Haltung. Nach seiner Rückkehr aus Afrika vor 26 Jahren hatte er seine Heimat in Boppard-Hirzenach gefunden. Von dort aus fuhr er zu Vorträgen und Veranstaltungen durch Deutschland. »Der Kontakt zu den Menschen vor Ort ist mir immer ein besonderes Anliegen gewesen«, so erklärte Köster, warum er als Dozent an verschiedenen Hochschulen in all den Jahren immer auch Seelsorger in Gemeinden war: in Boppard-Hirzenach, davor in München und am Starnberger See.

Auf die Frage, welche Bilanz er für sein Leben ziehen könne, reagierte Fritz Köster eher verhalten. Wie der Sämann in der Bibel, der auch mit den verdorrenden Samen leben muss, wenn sie auf Stein fallen oder im Unkraut zugrunde gehen, habe auch er das Gefühl, Vieles angestoßen zu haben, ohne zu wissen, ob sich aus seinen Impulsen Früchte ergeben. Das Zweite Vatikanum mit seinen Ansätzen für eine von Laien getragene Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi sei ihm immer sehr wichtig gewesen. »Jesus hat nicht geschaut, wes Geistes Kind jemand ist, ob Mann, Frau, Jude oder Heide, arm oder reich. Jesus hat dort gewirkt, wo es notwendig war«, betonte Köster bis zuletzt. Seine Botschaft auf Zukunft hin lautet: »Nur wer frei ist in seinem Denken und Handeln, wird auf Zukunft bereit sein, sich als Gläubige(r) in einer Gemeinschaft wie der Kirche einzusetzen.«

Bsteh, Andreas

Geschichte eines Dialogs

Dialoginitiativen St. Gabriel an der
Jahrtausendwende*Verlag St. Gabriel / Mödling 2013, 149 S.*

Einleitend schreibt Andreas Bsteh SVD zum Lernprozess des interreligiösen Dialogs: »Ohne das Wagnis einer in der Begegnung mit dem Anderen gelingenden radikalen Neubesinnung und Neuorientierung der eigenen Identität, die zu einer Vertiefung eben dieser Identität führt, ist Dialog zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen nicht möglich« (10). Diese Einsicht charakterisiert die 1975 begonnenen religions-theologischen Studientagungen der Theologischen Hochschule St. Gabriel (Mödling bei Wien) auf hohem Niveau und die Internationalen Christlich-Muslimischen Tagungen in Wien, die Iranisch-Österreichischen Konferenzen und Begegnungen in Teheran und Wien, die religionstheologischen Akademien in St. Gabriel und den Vienna International Christian-Islamic Round Table, die Bsteh organisierte und rückblickend nach 35 Jahren in einer Gesamtwürdigung der Dialogbemühungen so vieler Gleichgesinnter aus allen Teilen der Welt in diesem Band vorstellt.

Mit der ersten Tagung »Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt« (1975) hat Bsteh im Geist von Vaticanum II einen interreligiösen Dialog zwischen Christen, Muslimen, Hindus und Buddhisten in St. Gabriel in die Wege geleitet. Die Berichte über die sechs religionstheologischen Tagungen (1975-1992) geben Zeugnis, wie die Teilnehmer aus berufenem Mund Authentisches über den eigenen Glauben und den der Gesprächspartner erfahren haben. Es kam zu einem konkreten Lernprozess auf theologischer und religionswissenschaftlicher Ebene. Zu den vielen Gesprächspartnern gehörten Walter Kaspar, Karl Rahner, Georges C. Anawati, Claus Westermann, Alois Grillmeier, Heinrich Dumoulin, Hajime Nakamura, Wolfhart Pannenberg, Kardinal Franz König, Gerhard Oberhammer, R. Balasubramanian, R. N. Dandekar, George Chemparathy, Eduard Schweizer, Aloysius Pieris, Gottfried Vanoni, Adel Theodor Khoury, Mahmoud Zakzouk, Mohamed Talbi, Gisberg Greshake und Josef Sudbrack. Sie erklärten in Vorträgen mit anschließender Diskussion die Relevanz der Lehre und Praxis ihrer eigenen Religion den bis zu 160 interessierten Personen, die jeweils an den Tagungen teilnahmen. Da diese Tagungen lobenswerterweise nicht nur ein Treffen von Experten waren, hatten alle Teilnehmer die großartige Chance, mit den gemeinsamen und verschiedenen religiösen Traditionen vertraut zu werden und so eine Grundlage für ein gemeinsames Leben in Verschiedenheit aufzubauen. Sudbrack erinnerte 1990 während einer christlich-islam-

mischen Tagung »Gott bleibt Geheimnis. Es gibt daher viele Wege, sich ihm in seinem Geheimnis zu nähern. Jeder Weg hat seine Gefahren und seine Schwächen« (45). Die *Geschichte eines Dialogs* ist eine kritische Reflexion dieser Einsicht, die den Leser durch den ganzen Band begleitet.

1991 wurde das Religionstheologische Institut St. Gabriel in Mödling gegründet, um auch in Zukunft mit Dialogpartnern effizient zusammenzuarbeiten. Nach reiflicher Überlegung, ob und inwieweit das bisherige Dialogmodell noch tragfähig sei oder die Tagungen anders konzipiert werden müssten, um »neue Dimensionen des Miteinanders mit Gläubigen anderer religiöser Traditionen zu erschließen« (46), folgten neue Dialoginitiativen (1992-2008). Eine Initiative des österreichischen Bundesministeriums für auswärtige Angelegenheiten brachte eine entscheidende Wende. Der damalige Außenminister Alois Mock regte eine Zusammenarbeit mit dem Institut an, so dass sich beide Partner aktiv einbringen und gemeinsame Ziele mitgestalten konnten. Entsprechend wurde der Dialogprozess durch das Theologische Institut neu in drei Arbeitskreisen organisiert: Internationale Christlich-Islamische Tagungen, Iranisch-Österreichische Konferenzen und Religionstheologische Akademien.

So erfreulich es ist, dass das Außenministerium die notwendigen finanziellen Mittel in vereinbartem Umfang für die Projekte zur Verfügung stellte, so bedauerlich ist es auch, dass mit den neuen Verpflichtungen keine weiteren Begegnungen mit Persönlichkeiten aus der hinduistischen und buddhistischen Welt mehr stattfinden konnten. Die neue Zielsetzung erlaubte es leider nicht mehr, ein allgemein wissenschaftlich interessiertes Publikum von Studenten und Lehrenden an den Tagungen teilnehmen zu lassen, sondern konzentrierte sich auf eine begrenzte internationale Teilnahme von hervorragenden Experten der Soziologie, Politik, Religionen und einiger Honoratioren.

Die von Bsteh in hervorragender Weise organisierten und geleiteten »Internationalen Christlich-Islamischen Tagungen« bestanden aus zwei Konferenzen zum Thema »Friede für die Menschheit« und »Eine Welt für alle« mit jeweils mehr als 40 Teilnehmern. Es folgten fünf Begegnungen im Vienna International Christian-Islamic Round Table, einem kleinen internationalen Expertenkreis von 10-13 Personen, die in einem Zweijahreszyklus (2000-2008) folgende Problemfelder diskutierten: »Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart«, »Intoleranz und Gewalt«, »Armut und Ungerechtigkeit«, »Erziehung zu Gleichberechtigung – Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz«. Abschließend wurde 2008 ein gemeinsames Manifest, gleichsam als Bilanz der langjährigen Bemühungen, beraten. Die christlichen und muslimischen Teil-

nehmer einigten sich auf 10 Thesen zu den weltweiten Problemfeldern der Gegenwart. Sie setzten damit ein Zeichen ihrer gemeinsam getragenen Verantwortung für eine friedliche Weltordnung von Gerechtigkeit und Versöhnung. Es ist ein Appell an die Autoritäten der beiden Glaubensgemeinschaften, Politiker, Akademiker, Mitglieder internationaler Einrichtungen, NGOs und an alle, die in den Gesellschaften und Staaten weltweit verantwortliche Positionen haben. Diese 5 erinnert uns – wie die anderen Thesen – erneut an die heutige Nahost-Problematik: »Kein Friede ohne pluralistische Gesellschaftsstrukturen, die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit gewährleisten.« (82). Das Manifest wurde im Festakt »35 Jahre Dialoginitiativen St. Gabriel« in Wien unter Anwesenheit des österreichischen Bundespräsidenten Heinz Fischer und Kardinal Christoph Schönborns präsentiert. Im Festvortrag hob der frühere Staatspräsident der Islamischen Republik Iran Seyed Mohammad Khatami, der öfters an den Tagungen teilnahm, vor kirchlicher und politischer Prominenz die Bedeutung vom Dialog der Religionen und Kulturen und der Zukunft der Menschheit hervor (133-134). Zugleich erinnert das Manifest daran, die Thematik der ersten beiden Tagungen in St. Gabriel erst zu nehmen: Friede für die Menschheit – eine Welt für alle. Inzwischen ist das Manifest in deutscher, englischer und arabischer Sprache erschienen.

Besondere Beachtung verdienen die vier Iranisch-Österreichischen Konferenzen in Teheran und Wien (1996-2008), die durch Konsultationen und gegenseitige Besuche von hochkarätigen Gelehrten, religiösen und politischen Persönlichkeiten auf bilateraler Ebene zum Thema Gerechtigkeit vorbereitet und vertieft wurden: »Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive« (1996), »Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht« (1999). In 12 Referaten wurde 2003 zum Thema »Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt« Stellung bezogen, um in anschließenden Diskussionen kontroverser Fragen und Ansichten Leitlinien für eine Weiterführung des Dialogs anzubieten. Die 4. gemeinsam geplante und bereits in allen Einzelheiten vorbereitete Iranisch-Österreichische Konferenz zum Thema »Hermeneutik« wurde aufgrund der Reaktionen in der islamischen Welt auf die Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg (12. September 2006) im Einvernehmen mit dem Wissenschaftsministerium in Wien, das die Hauptlast der Finanzierung übernommen hatte, abgesagt. Die Konferenz zu dieser zentralen Frage der »Hermeneutik« – »wie wir angesichts der Verschiedenheit der Kulturen und Religionen, der gesellschaftlichen Systeme und politischen

Interessen zu einem gegenseitigen Verstehen gelangen können, das eine tragfähige Grundlage bilden kann für den Aufbau einer Welt, die sich in Wahrheit als »eine Welt für alle« verstehen kann« (108) – fand schließlich 2008, wie ursprünglich geplant, in St. Gabriel statt. Die Bedeutung dieser Konferenzen zeigt sich auch darin, dass die Referate und Diskussionen in Deutsch, Farsi und Arabisch publiziert wurden.

Zur Geschichte des von Bsteh geförderten Dialogs gehören auch die sechs je einwöchigen religionstheologischen Akademien an der Steyler Hochschule St. Gabriel (1992-1998), die vor allem für Lehrende und Forschende an theologischen Fakultäten und Hochschulen zur Vorbereitung für den Dialog angeboten wurden. Ausgewiesene Fachkollegen aus den Wissenschaftsgebieten von Indologie, Buddhologie und Islamwissenschaft halfen, »die christliche Identität in qualifizierter Weise für die Begegnung mit den anderen Religionen zu öffnen« (110).

Man kann bei diesen großartigen Dialoginitiativen nicht nur einen direkten Einfluss auf die Teilnehmer der verschiedenen Anlässe, sondern auch eine beachtenswerte Nachhaltigkeit feststellen. Die Vienna International Christian-Islamic Summer University, die seit 2008 mit einem dreiwöchigen Sommerprogramm im Stift Altenburg in Österreich tagt, ist eine Frucht des Christian-Islamic Round Table. Ihre Homepage (www.vicisu.com) informiert 2014 vorzüglich über die Vorlesungen und Workshops und die internationale Beteiligung der Lehrenden und Lernenden. Eine länger anhaltende Wirkung der theologischen, religionswissenschaftlichen und interkulturellen Tagungen ergibt sich dank der zahlreichen und vorzüglich in mehreren Sprachen edierten Publikationen (vgl. www@rti-stgabriel.at), die oft mehrere Auflagen erreichten. Viele Beiträge in den Dokumentationsbänden sind von historischem Interesse und zugleich eine echte Herausforderung, sich erneut mit deren Thematik auseinanderzusetzen.

Ein Namenregister (145-149) informiert den Leser, dass ca. 390 hervorragende Persönlichkeiten und WissenschaftlerInnen verschiedener religiöser Traditionen die »Geschichte des Dialogs« während 35 Jahren mitbestimmten. Auch wenn die Erwähnung und zitierten Texte dieser prominenten TeilnehmerInnen den Anschein eines »Who is Who« erwecken könnten, in Wirklichkeit liegt der Fokus stets auf der Bedeutung, die eigene Religionszugehörigkeit zu bedenken und zu erklären und schließlich immer mehr gemeinsame »Denkwege« und Positionen auszuloten, um Wege zu einem adäquaten Aufeinander-Zugehen und Verstehen der jeweils verschiedenen Positionen zu erörtern. Abschließend darf darauf hingewiesen werden, dass Gastfreundschaft den Zugang zu

dem Anderen in seiner religiösen und kulturellen Andersartigkeit erst ermöglicht und dann entscheidend mitprägt.

Der reich illustrierte Band informiert über echte religiöse Begegnungen von Menschen aus verschiedenen religiösen Traditionen und Kulturen. Ausgewiesene Fachleute christlicher, islamischer, hinduistischer und buddhistischer Traditionen arbeiteten im interdisziplinären Gespräch Gemeinsamkeit, Eigenart und Unterschiede zwischen den Religionen heraus, um ein tieferes Verstehen des je eigenen Glaubens und einen intensiveren Dialog heute zu ermöglichen. Der vorzüglich edierte Band wird zu Recht mit »Dialoginitiativen« charakterisiert und lädt zur Besinnung und neuen richtungsweisenden Überlegungen und Initiativen ein. Diese in Europa wohl einzigartige Leistung fand in der Verleihung des »Kurt Schubert-Gedächtnispreises für interreligiöse Verständigung« an das Religions-theologische Institut St. Gabriel der Steyler Missionare und seinen Gründer P. Andreas Bsteh am 6. Februar 2014 ihre Anerkennung. ♦

Othmar Gächter/St. Augustin

Werner Höbsch

Hereingekommen auf den Markt
Katholische Kirche und Buddhismus
in Deutschland
Bonifatius Verlag/Paderborn 2013, 337 S.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Dissertation, die von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar für das Fach Religionswissenschaft/Fundamentaltheologie im Wintersemester 2011/12 angenommen wurde; der Verfasser (= Vf.) ist langjähriger Mitarbeiter im Ordinariat des Erzbistums Köln und seit 2001 Leiter des dortigen Referats »Dialog und Verkündigung«. Der Arbeit liegt die These zugrunde, dass sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts der Buddhismus »als die große geistig-geistliche Herausforderung für das Christentum im Westen« (17) erweist und als ein solches »Zeichen der Zeit« (GS 4) von einer am Zweiten Vatikanischen Konzil orientierten Theologie positiv aufgegriffen und reflektiert werden muss. Diesem Anliegen entsprechend gliedert sich das Werk in zwei Teile, einen deskriptiv-informativen (Kap. 1-4) und einen systematisch-theologischen Teil (Kap. 5-6). Der deskriptiv-informative Teil widmet sich dem empirischen Nachweis der These, dass der Buddhismus nicht nur allgemein im Westen, sondern speziell auch in Deutschland mittlerweile heimisch geworden und deshalb auch dort von der Kirche als eine Herausforderung aufzugreifen ist. Der Vf. bietet dazu – nach einer kurzen Hinführung zum Anliegen des Buches (Kap. 1) und einer allgemeinen Einführung in den Buddhismus (Kap. 2) – auf

knapp 100 Seiten (Kap. 3 u. 4) eine nach Fahrzeugzugehörigkeit gegliederte Auflistung und Vorstellung der in der BRD ansässigen buddhistischen Gruppierungen, die eindrücklich belegt, dass in der BRD gegenwärtig tatsächlich alle großen und wichtigen buddhistischen Schulen vertreten sind. Dabei ist sich der Vf. bewusst, dass gerade bei den ca. 130 000 deutschen Buddhistinnen und Buddhisten – im Unterschied zu den etwa 140 000 asiatischen Buddhistinnen und Buddhisten, die in Deutschland leben (48) – sich nicht immer eine klar abgrenzbare Schulzugehörigkeit ausmachen lässt. Zum Abschluss des ersten Teils wird deshalb folgerichtig noch die Frage diskutiert, ob bzw. inwiefern es mit der Beheimatung des Buddhismus im Westen neben den drei bestehenden Fahrzeugen (Theravada, Mahayana, Vajrayana) gegenwärtig zur Entstehung eines neuen, vierten Fahrzeugs kommt, für das auch schon Namen wie »Navayana« oder »Euroyana« (187) kursieren.

Der zweite Teil der Arbeit nimmt dann unter systematisch-theologischer Rücksicht die Frage nach den Chancen und Grenzen eines Dialogs zwischen Buddhisten und Christen im Westen in den Blick. Kap. 5 bietet dazu zunächst eine ausführliche Grundlegung des Dialogverständnisses aus römisch-katholischer Sicht, die neben den theologischen Grundlagen und Zielen des Dialogs auch Fragen der Hermeneutik und der adäquaten Verhältnisbestimmung von Dialog und Verkündigung erörtert. Wichtige Eckdaten aus der Geschichte des katholisch-buddhistischen Dialogs seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf Welt- und Deutschlandebene schließen sich daran an, bevor sich der Vf. dann der auf beiden Seiten heiß und kontrovers diskutierten Frage stellt, ob auch Christinnen und Christen Zen praktizieren können, ohne dabei – wie Hans Urs von Balthasar meinte – »Verrat an der gekreuzigten Liebe Gottes« zu üben (259). Der Vf. sieht in der Begegnung von Zen und Christentum eine Chance und mahnt deshalb zu einer differenzierten Sicht: »Glaubwürdige Zeugnisse von Christinnen und Christen zeigen unbestreitbar, dass eine Christusbegegnung auf dem Zen-Weg möglich ist« (266), was nach Ansicht des Vf. »eindeutig gegen eine Verurteilung dieses Weges durch die Kirche« spreche (267). Tatsache sei jedenfalls, dass nicht wenige Christen mit Hilfe des Zen-Wegs zu einer Vertiefung ihres christlichen Glaubens gefunden hätten, wie dies namhafte christliche Zen-Lehrer (wie etwa Hugo M. Enomiya Lassalle SJ und Johannes Kopp SAC) bestätigen. Kritisch sieht der Vf. hingegen die transreligiöse Auffassung des Zen bei Willigis Jäger, die nicht nur mit einer Relativierung des Heilswerks Jesu Christi, sondern auch mit einer Verwischung der Differenz von Schöpfer und Schöpfung einhergeht, wenn Jäger behauptet: »Gott offenbart sich *als* Baum, *als* Tier und *als* Mensch«

(262). Inhaltlich wäre damit dann auch schon das Thema von Kap. 6 angeschnitten, das abschließend die zentralen geistigen und geistlichen Herausforderungen beleuchtet, vor die der Buddhismus den christlichen Glauben in der Begegnung stellt. Der Vf. will den Ausdruck »Herausforderung« nicht als eine apologetische »Kampfansage« verstanden wissen, sondern positiv als das Sich-in-Fragestellen-Lassen durch den Anderen, der »Anstoß zum Nachdenken, zur Besinnung und möglicherweise zur Umkehr« sein kann (269). Die zentrale Herausforderung macht der Vf. darin aus, dass der Buddhismus zwar einerseits viele grundlegende spirituelle Werte und Haltungen (wie Liebe, Selbstlosigkeit, Mitgefühl, Überwindung von Gier, Hass, Leiden etc.) mit dem Christentum teilt, zugleich aber als »Religion ohne Gott« (280) gerade das Zentrum des christlichen Glaubens – die Verehrung eines personalen Schöpfergottes, dessen erlösende Liebe sich zudem im Leiden (und nicht im Lächeln) seines Sohnes definitiv gezeigt haben soll – entschieden ablehnt. Der Vf. ermutigt seine Mitchristen dennoch zu einem Dialog »mit offenen Händen« (294), der angesichts der bestehenden Differenzen freilich mit einer klugen Unterscheidung der Geister einhergehen muss, will man nicht – wie Willigis Jäger – das (Jesus-) Kind mit dem Bad ausschütten. In jedem Falle ist dem Vf. recht zu geben, wenn er in der Omnipräsenz des religiösen Pluralismus eine von Christen gleich in doppelter Weise positiv aufzugreifende Herausforderung erkennt: denn einerseits stellt im 21. Jahrhundert der religiöse Pluralismus in der Tat den unumgänglich gewordenen Kontext dar, »in dem Christen aufgerufen sind, Rechenschaft über ihre Hoffnung abzulegen«, zugleich eröffnet er ihnen andererseits aber auch die Chance, in der Begegnung mit dem religiös Anderen »den eigenen Glauben zu vertiefen« (294).

Dem Vf. ist damit ein Werk gelungen, das über den Buddhismus in Deutschland und seine Herausforderungen für die Christinnen und Christen umfassend und sachgerecht informiert. Wertvoll ist im ersten Teil besonders die ausführliche – wenn auch nicht auf Vollständigkeit bedachte – steckbriefmäßige Vor- und Zusammenstellung der vielfältigen buddhistischen Gruppierungen in Deutschland, die nicht nur im Sinne einer Erstinformation als verlässliches Nachschlagewerk dient, sondern darüber hinaus auch immer wieder die Entdeckung interessanter Details erlaubt: so etwa den Text des – für die buddhistische Welt einmaligen – traditionsübergreifenden buddhistischen Bekenntnisses der »Deutschen Buddhistischen Union« (74f.) oder das Faktum, dass Vertreter der Zen-Gemeinschaft Mumon-Kai (Berlin) – aus Sorge um eine christliche Vereinnahmung des Zen – sich 1995 in einem Brief an den damaligen Vorsitzenden der DBK (Karl Lehmann) wandten, mit der Bitte, »die Zen-Praxis

katholischer Geistlicher zu überdenken, da Zen nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar sei« (119f.). In seinem zweiten Teil bietet das Buch einen guten Überblick über den aktuellen Forschungsstand des buddhistisch-christlichen Dialogs in Deutschland, leistet aber selbst keinen eigenständigen Beitrag zur Fortschreibung der Diskussion. Insgesamt liegt die Leistung des Werkes darin, dass es viele Informationen zusammenträgt, was nicht zuletzt auch für die lange, wertvolle Literaturliste am Ende des Buches gilt. ♦

Alexander Löffler SJ/Frankfurt a.M.

Levenson, Jon D.

Inheriting Abraham

The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam, (Library of Jewish Ideas) Princeton University Press/Princeton 2012, 244 S. (Die Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe)

Kaum eine Gestalt der Bibel erfreut sich im ›Triolog‹ der monotheistischen Religionen derzeit einer ähnlichen Beliebtheit wie Abraham, der zum Vater der jüdisch-christlich-muslimischen Ökumene avancierte. An Mose scheiden sich die Geister: Religionsstifter, Prophet, Vermittler der Thora, d.h. eines Corpus von Texten, das als Offenbarungsdokument von (vielen) Christen und Muslimen als nicht mehr ganz ›à jour‹ angesehen wird, für das Judentum aber in seinen unterschiedlichen Richtungen und Deutungen grundlegend bleibt. Abraham hingegen unterläuft die späteren religiösen Differenzierungen, weil er ihnen zeitlich vorausliegt und zugleich in allen drei Religionen eine zentrale Rolle spielt. Er wird nicht nur zur verbindenden, sondern sogar zur normativen Gestalt, an deren Glauben die späteren Traditionen zu messen sind.

Hier setzen die kritischen Überlegungen Jon D. Levensons ein. Die vielfach beschworene *abrahamitische Ökumene* kann sich nämlich nur auf die vorliegenden kanonischen Narrative stützen, die innerhalb der jüdischen, christlichen und muslimischen Religionsgeschichte auf unterschiedliche Weise ausgebildet und rezipiert wurden. Schon die Rede von *einer* kanonischen Basis wäre hier irreführend: Während Juden und Christen ein in sich abgeschlossenes Corpus des Pentateuch/Chumasch voraussetzen (und weitere Abraham-Traditionen ausbildeten), ist der normative Text für den Islam der Koran, der den Anspruch erhebt, die letztgültige Offenbarung darzustellen. So ergibt sich die Frage, ob Abraham überhaupt in der Lage ist, die Last des Dialogs zu tragen oder welchem Abraham sie wohl anvertraut werden kann. Abgesehen davon, dass er schon mit vielen göttlichen Aufträgen beschäftigt ist und nun auch

noch die unsrigen übernehmen muss, zeichnen die biblischen Texte selbst kein einheitliches Bild von seinem Leben. Es sind mehre Quellen und Traditionen, die sich im kanonischen Text aneinander abarbeiten, und wer glaubt, den ›wahren‹ Abraham zu entdecken, indem er jene Traditionen eliminiert, die sich im rabbinischen Judentum, im Christentum und schließlich im Islam entwickelten, geht fehl: Die vorliegenden Kompositionen im Buch Genesis reichen kaum hinter das Exil zurück und sind selbst in ihren ältesten vorexilischen Beständen von jener Zeit, in der Abraham angesiedelt wird, durch viele Jahrhunderte getrennt (vgl. 13f.). »In sum, scripture is itself partly a product of tradition« (14), und das gilt auch für die Darstellung Abrahams. Der ›wahre‹ Abraham, der zum Kriterium aller späteren Traditionen erhoben wird, bleibt also eine Chimäre. Gewiss sind auch die Abraham-Gestalten, wie sie in den drei Religionen Konturen gewinnen, keine unhintergehbare Größen, aber sie sind genauer zu analysieren, wenn man wissen will, von welchem Abraham die Rede ist und wie er von anderen Konstruktionen abgegrenzt wird. Es ist ja gerade das Trennende *innerhalb* scheinbar gleicher Narrative, Personen und Begriffe, das die Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen erschwert. Levenson zeigt dies anhand der Themen *Berufung – Glaube – Bund, Monotheismus Abrahams, Thoraobservanz Abrahams und Opferung bzw. Bindung Isaaks* auf. Der Versuch, einen allen Traditionen vorausgehenden Abraham zu rekonstruieren, fügt, wie Levenson in seiner Auseinandersetzung mit Bruce Feiler und Karl-Josef Kuschel im letzten Kapitel der Studie (vgl. Bruce FEILER, *Abraham. A Journey to the Heart of three Faiths*, New York 2002; Karl Josef KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994; engl.: *Abraham. Sign of Hope for Jews, Christians, and Muslims*. Translated by John Bowden, New York 1995) zeigt, den bestehenden Abraham-Gestalten nur eine weitere hinzu, die abstrakter ist als jene, nicht aber ›authentischer‹.

Die Abraham-Traditionen (die biblischen eingeschlossen) sicherten die je eigene Identität und waren nicht frei von polemischen Seitenhieben gegen innere und äußere Gegner; Züge, die weder damals noch heute dem Dialog förderlich sind. Aber es führt kaum weiter, nun einen vierten, scheinbar allen gemeinsamen Abraham (›the ›real‹ Abraham‹) auf der Basis des Buches Genesis zu konstruieren, der seinerseits nur eine Projektion dessen darstellt, was für *gegenwärtige* ›abrahamitische‹ Diskurse von Interesse ist (13). Bedarf es überhaupt einer *abrahamitischen* Ökumene, um die Beziehung zwischen Juden, Christen und Muslimen auf eine tragfähige Basis zu stellen? Ohne Zweifel sind, so Levenson, Judentum, Christentum und Islam aufeinander bezogene

Religionen. »These three traditions have roots in the Hebrew Bible, reverence for the figure of Abraham, and complex patterns of influence among them. That influence, it must also be noted, is not unidirectional [...]« (204). Das Christentum und später auch der Islam haben die Gestaltwerdung des rabbinischen Judentums in erheblichem Maße beeinflusst und natürlich auch die Ausbildung der unterschiedlichen Abraham-Bilder innerhalb der antiken und mittelalterlichen jüdischen Literatur. Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gibt es zur Entstehung und zum wechselseitigen Einfluss der monotheistischen Religionen eine beachtliche Forschungsliteratur, wie die Arbeiten von Jacob Neusner, Daniel Boyarin oder Peter Schäfer belegen.

Inheriting Abraham leistet einen wichtigen Beitrag zur »Entmythologisierung« Abrahams, dürfte aber gerade deshalb auf vehementen Widerspruch stoßen und im Verdacht stehen, eine Verständigung der drei Religionen im Grunde nicht zu wollen. Das Gegenteil aber trifft zu: Nicht »wishful thinking« (193), sondern der genaue Blick auf die unterschiedlichen Überlieferungen, Narrative und Begriffe bewahrt davor, dass früher oder später die Gespräche enttäuscht abgebrochen werden, weil die Basis sich als nicht tragfähig erwies. Der wissenschaftliche Vergleich der diversen Traditionen, die Rekonstruktion ihrer Genese und weiteren Entwicklung setzt allerdings eine kritische Distanz zu ihnen voraus. Dies erlaubt es, sowohl ihren großen Reichtum als auch ihre problematischen Züge unzensiert wahrzunehmen und letztere nicht naiv zu reproduzieren. Über die religionsgeschichtliche Arbeit hinaus bleiben ohnehin genügend Fragen, die sowohl für den intrareligiösen als auch interreligiösen Diskurs relevant sind. Es ist besser, von Fiktionen als vom Dialog sich zu verabschieden. Man wünscht Levensons Studie eine breite, durchaus kontroverse Rezeption und eine gute deutsche Übersetzung. ◆

René Buchholz/Bonn

Moll, Helmut (Hg.)

Zeugen für Christus

Das deutsche Martyrologium
des 20. Jahrhunderts

(Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz)

Schöningh Verlag/Paderborn/

München/Wien/Zürich ⁵2010 2 Bde., 1623 S.

Dieses einmalige und umfassende Werk hat seit seiner Erscheinung 1999 selbst Geschichte gemacht. 2006 erschien schon die vierte und 2010 die fünfte erweiterte und aktualisierte Auflage. Umfasste das zweibändige Werk 1999 insgesamt noch 1.406 Seiten, so war es 2010, aufgrund der Aufnahme immer wieder neuer

Glaubenszeugen, auf 1.728 Seiten angewachsen. Besonders bemerkenswert ist, dass viele Blutzügen des 20. Jahrhunderts erst durch die Veröffentlichung einem weiteren Publikum bekannt wurden und vor allem Pfarrgemeinden erst dadurch angeregt wurden, ihre bisher meist vergessenen Blutzügen mit einem Gedenkgottesdienst oder dem Errichten einer Gedenkplatte zu ehren. Das Werk regte zahlreiche Menschen vor Ort an, über ihre Blutzügen Nachforschungen anzustellen und diese dem Autor zukommen zu lassen. So ist jede Ausgabe zu einem noch umfassenderen Kompendium der deutschen Blutzügen aus dem 20. Jahrhundert geworden, das als Gemeinschaftswerk von Historikern, Pfarrern, Ordensmännern, Ordensfrauen und nicht zuletzt Christen aus dem Laienstand unter der fähigen Koordinierung des Kölner Herausgebers, Prälat Helmut Moll, zu dem heranwuchs, was es nun geworden ist: ein die Blutzügen ehrendes Werk des christlichen Glaubens in Zeiten menschenverachtender Regime des 20. Jahrhunderts.

Nach vier Kriterien wurden Blutzügen aus Deutschland sowie Blutzügen unter den Deutschen im Ausland, aufgenommen: 1. die Blutzügen unter Hitlers Terror; 2. solche aus den Zeiten des Kommunismus; 3. Mädchen, Frauen, Ordensfrauen und deren Beschützer, deren Zeugnis als »martyrium puritatis« anerkannt werden konnte, 4. deutsche Blutzügen aus den Missionsgebieten. Diesen Kriterien folgend sind die einzelnen Blutzügen unter »A. Blutzügen des Nationalsozialismus«, »B. Blutzügen aus der Zeit des Kommunismus«, »C. Reinheitsmartyrien« und »D. Blutzügen aus den Missionsgebieten« aufgeführt. Eine weitere Untergliederung folgt nach Bistümern, wo wiederum zwischen Diözesanpriestern und Laien unterschieden wird, und Ordensgemeinschaften bzw. nach den jeweiligen Missionsgebieten der Orden. Zu den ursprünglich 700 konnten in der vierten 70 und in der fünften Auflage noch einmal 76 neue Biogramme aufgenommen werden, sodass dieses Standardwerk nun 846 Lebensläufe enthält. Unter diesen ist die in Breslau im jüdischen Elternhaus geborene Karmeliterin, Edith Stein (894-899), sicherlich die weltweit bekannteste Glaubenszeugin und Märtyrerin. Aus dem Bistum Berlin ragen zwei Glaubenszeugen hervor. Dompropst Bernhard Lichtenberg (104-110), der als unerschrockener Verteidiger der Menscherechte hervortrat und der preußische Ministerialdirektor Dr. Erich Klausener (128-132).

Im ersten Band findet sich auch das von dem Steyler Missionswissenschaftler Karl Müller verfasste Lebensbild des Elsässer Professors Josef Schmidlin (445-449), der die katholische Missionswissenschaft als universitäre Disziplin ins Leben rief. Der Elsässer Priester promovierte zuerst 1901 in Geschichte und ging anschließend für

vier Jahre nach Rom, um an der Papstgeschichte von Ludwig Pastor mitzuarbeiten. 1903 erwarb er in Freiburg den theologischen Doktorgrad. An der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster fand er 1907 als Dozent für Kirchengeschichte ein seiner Begabung und Qualifikation entsprechendes Wirkungsfeld. Hier konnte er auch ab 1910 einen Lehrauftrag für Missionskunde wahrnehmen. 1912 war er schon Extra-Ordinarius und 1914 Ordinarius auf dem neugeschaffenen Lehrstuhl für katholische Missionswissenschaft, der er fortan bis zu seiner Zwangsemeritierung durch das NZ-Regime im Jahr 1934 seine ganze akademische Schaffenskraft widmete. 1911 gründete er das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und die *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, für die er unzählige Artikel schrieb. Im Wintersemester 1913/14 machte Schmidlin sogar eine Studienreise nach China und Neuguinea, um die dortigen Missionen vor Ort kennenzulernen. Müller geht ausführlich auf den Leidensweg Schmidlins ein, der bisher nur wenigen bekannt gewesen sein dürfte. Ab 1934 attackierte Schmidlin in seinen Artikeln und Vorlesungen die Gewaltmethoden und Ideologie des NS-Regimes. In der Pfarrei in Breisach fand er eine Bleibe. Am 22. Januar 1936 ließ er sich während einer Zugfahrt in ein politisches Gespräch verwickeln. Wegen staatsgefährlichen Redens und Beschimpfung des Führers wurde er anschließend verhaftet und zu sieben Monaten Gefängnisstrafe verurteilt. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich zusehends nach der Haftentlassung, sodass er mehrmals wegen Nervenzusammenbruchs ein Nervensanatorium aufsuchen musste. Schließlich fand er eine Unterkunft im Priesterhaus in Hagenau in seiner elsässischen Heimat. Als er sich wieder einmal ablehnend über die Partei äußerte, wurde er aus dem Elsass verwiesen. Nach einer Hausdurchsuchung wurde Schmidlin am 23. Oktober 1943 wieder ins Gefängnis eingeliefert. Und Mitte Dezember 1943 ins KZ Schirmeck gebracht wo er am 10. Januar 1944 nach ihm zugefügten Misshandlungen verstarb. Damit wurde der Begründer der katholischen Missionswissenschaft selber zu einem Blutzeugen des 20. Jahrhunderts.

Hier soll aus verständlichen Gründen besonders auf die Missionare eingegangen werden, die im zweiten Band in der Sektion »D. Blutzeugen aus den Missionsgebieten (20. Jahrhundert)« nach den entsprechenden Missionen der Orden auf den Seiten 1085-1242 behandelt werden. Dem konnten dann 2006 auf den Seiten 1346-1380 und 2010 auf den Seiten 1510-1524 weitere Missionarsbiogramme hinzugefügt werden.

Ich möchte hier nur kurz auf einige herausragende Missionarschicksale eingehen. Dazu gehört der Franziskanerbischof und Chinamissionar Cyrill, Rudolf Jarre (1878-1952), dessen Lebenslauf von seinem Biographen Herbert Schneider OFM

dargestellt wird. Der aus Ahrweiler stammende Franziskanerpriester kam 1904 in die Shantung-Mission seines Ordens, war dort als Dozent in der Priesterausbildung tätig und wurde 1923 als Dozent für Missionspastoral an die römische Franziskanerhochschule berufen; zudem wurde er auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft des *Pontificio Ateneo de Propaganda Fide* berufen. 1929 erfolgte seine Ernennung zum Apostolischen Vikar von Jinan (Tsinanfu). Mit dem Ausbau des Schulsystems brach Jarre auch dem Zugang in städtische Bevölkerungsschichten eine Bahn. Einen Namen machte er sich allerdings als Missionsrechtler, da er das chinesische Zivilrecht ins Lateinische und das lateinische Kirchenrecht von 1917 ins Chinesische übersetzte. Immer ging es ihm um die Anerkennung der lokalen Traditionen und um gute Kontakte zu den Vertretern der chinesischen Behörden. Als mit den neuen Machthabern die Zeit des Leidens begann, stellte sich Bischof Jarre im vorgerückten Alter dem schwierigsten Abschnitt seiner missionarischen Berufung bis zum leidvollen Ende. Der ihm auferlegte Hausarrest mit strengen Auflagen zehrte an seinen letzten Kräften. Die Gläubigen sahen seinen Tod unmittelbar als Glaubenszeugnis an und wollten ihn in roten Messgewändern bestatten, was durch die Behörden wieder rückgängig gemacht wurde. So wurde er schließlich in weißen Gewändern beerdigt, dem Zeichen der österlichen Auferstehung.

Zeugen für Christus ist reich an solchen Zeugnissen von Missionaren, die ihr Leben für ihre ihnen anvertraute Herde und letztlich für Christus gaben. Der auf Mindoro auf den Philippinen wirkende Bischof Wilhelm Finneemann SVD (1882-1942) beschützte einheimische Frauen vor Übergriffen durch japanische Soldaten. Unter dem Vorwand der Spionage wurde er schließlich von den japanischen Militärs festgenommen, gefoltert und ins Meer geworfen. Am 17. März 1943 wurde Bischof Josef Lörks SVD, der Apostolische Vikar von Zentral-Neuguinea, mit fast all seinem Missionspersonal sowie noch zugeladenen evangelischen Missionaren der Liebenzeller Mission und Missionaren der katholischen Herz-Jesu Mission der Admiralitätsinseln auf offenem Meer von japanischem Militär hingerichtet. Kaum ein Jahr später war Bischof Franz Wolf SVD mit zahlreichen Steyler Missions-schwestern, Steyler Patres und Brüdern sowie Missionaren der evangelischen Mission auf Deck des japanischen Schiffes »Yorishime Maru«, als am Vormittag des 6. Februar 1943 elf amerikanische Flieger auftauchten und in wenigen Minuten mit ihrer Beschießung ein fürchterliches Blutbad anrichteten.

Auf diese Weise hatte die Steyler Neuguineamission am Kriegsende einen Verlust an Missionarsleben zu beklagen, der 52 Prozent ihres Personals ausmachte. So war der Pazifische Krieg,

wie man zu Recht den im Pazifik ausgetragenen Teil des Zweiten Weltkriegs nennen kann, zu einer *Glaubenssaat in Blut und Tränen* geworden. In den Missionskirchen des 20. Jahrhunderts bewahrte sich der berühmte Satz des Kirchenvaters Tertullian: »Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche«.

Das von Helmut Moll betreute Projekt, die Lebensbilder der aus Deutschland stammenden Blutzweigen des 20. Jahrhunderts zusammenzutragen, ist zu seinem Lebenswerk und zum herausragenden Standardwerk, zu einem wahren *deutschen Martyrologium* der katholischen Kirche in Deutschland, geworden. Mit den Lebenszeugnissen seiner Märtyrer-Missionare in aller Welt, schlägt dieses einzigartige Werk Brücken zu den aufblühenden Kirchen des Südens. ◆

Paul B. Steffen/Rom

Turner, Bryan S. (Hg.)

The New Blackwell Companion
to the Sociology of Religion
Wiley-Blackwell/Hoboken 2010, 712 S.

In mehreren großen englischen Verlagen sind in den letzten zehn Jahren Handbücher zur Religionssoziologie erschienen: Cambridge University Press (2003), SAGE (2008), Oxford University Press (2008) und Wiley-Blackwell (2010). Die Vitalität der religionssoziologischen Religionsforschung ist offenbar ungebrochen. Das hier zu besprechende *New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (2010) nimmt eine Sonderstellung unter den Handbüchern ein, insofern es die historische Perspektive der Sozialwissenschaft besonders stark gewichtet und Erkenntnisse der quantitativen Soziologie in den Hintergrund treten.

Der Herausgeber, der renommierte britisch-australische Religionssoziologe Bryan S. Turner, hat gegenüber der ersten Ausgabe des *Blackwell Companion to Sociology of Religion* (hg. von Richard K. Fenn, 2001) ein völlig überarbeitetes Konzept. Aufschlussreich und reizvoll ist, dass zwei Autoren erneut eingeladen wurden, die Thematik der Säkularisierung (S. Bruce) und Resakralisierung (G. Davie) zu besprechen. Dass die darin enthaltenen Positionen gegenüber der ersten Ausgabe nahezu unverändert sind, könnte als Hinweis gedeutet werden, dass auf diesem Gebiet die geringsten Veränderungen stattgefunden haben. In der ersten Ausgabe erhält Individualismus deutlich mehr Raum und insgesamt präsentiert sich die Religionssoziologie deutlich heterogener. Demgegenüber hat die Neuausgabe einen stärkeren Fokus auf Politik und Globalisierung. Der Beitrag über Spiritualität in der ersten Ausgabe (R. Wuthnow) lobte die Potentiale des Begriffs, der

Beitrag im *New Blackwell Companion* bilanziert hingegen ausgesprochen skeptisch.

In der Einleitung stellt Turner die Tendenzen der gegenwärtigen religionssoziologischen Forschung vor und entwickelt eine Perspektive für die weitere Entwicklung der Disziplin, auf die ich weiter unten genauer eingehen werde.

Der erste Teil fasst unter dem Titel »Grundlagen« wissenschaftsgeschichtliche Beiträge zusammen. Das Kapitel über Weber und Marx (Andrew McKinnon) liest sich ausgezeichnet als Einführung und stellt die lange wissenschaftsgeschichtliche Auseinandersetzung in den Hintergrund. Das Kapitel über Durkheim und seine Nachfolger (William Ramp) ist stärker an der Rezeptionsgeschichte und der gegenwärtigen Diskussion orientiert, und Victor Lidz behandelt den Funktionalismus von Parsons, Luhmann und Bellah. Simon Coleman skizziert schließlich die jüngsten Entwicklungen in der Religionsanthropologie.

Im zweiten Teil deutet der Herausgeber mit dem Titel »Von der Säkularisierung zur Resakralisierung« eine Schwerpunktverlagerung des Theoriestreits zwischen Befürwortern und Gegnern der Säkularisierungstheorie an. Steve Bruce stellt übersichtlich deren Hauptaussagen zusammen. Gegen diese Sicht wurden zahlreiche Einwände erhoben, die von Grace Davie im Artikel »Resakralisierung« zusammengefasst werden. Die Vielfalt der Argumentationen (theoretische Alternative, empirische Gegenevidenz, partielle Akzeptanz?) zeigt jedoch eher, dass Säkularisierung immer noch im Zentrum der religionssoziologischen Diskussion steht – wenngleich eher als Folie für Alternativen. Als Puffer zwischen den beiden Extrempositionen analysiert John Torpey, wer wann und warum die Vereinigten Staaten als eine Ausnahme angesehen hat. Diese umsichtige Analyse ist hier gut platziert, da die Zuordnung von Regel und Sonderfall tatsächlich die Debatte um die Säkularisierung jahrelang geprägt hat.

Teil III ist weniger stringent komponiert und enthält Beiträge zu neueren theoretischen und thematischen Entwicklungen. David Lehmann setzt sich kritisch und konstruktiv mit der rational-choice Theorie der Religion auseinander. Philip A. Mellor und Chris Shilling behandeln das Habituskonzept und Fragen der Verkörperung von Religion. Fang-Long Shih untersucht Frauen und Feminismus und schließt mit einer Fallstudie über China.

Ein eigener Teil IV ist der Frage der Institutionalisierung gewidmet. Hier resümiert Stephen Ellingson die Forschung zu Megakirchen als Beispiel für ein Phänomen starker und großer Organisationen. Im Kontrast behandelt Matthew Wood die »Soziologie der Spiritualität«; er hält den Begriff jedoch für analytisch wenig brauchbar. Der anschließende Beitrag von Michael S. Evans und John H. Evans über den Kreationismus bietet eine

aufschlussreiche Studie über die gesellschaftliche Thematisierung religiöser Inhalte in öffentlichen Institutionen, z. B. der Schule.

Nun folgt der vielleicht mutigste Teil V, der als vergleichende Religionssoziologie («Sociology of comparative Religions») überschrieben ist und jeweils einen Beitrag zu verschiedenen religiösen Traditionen enthält: Joseph M. Bryant (frühes Christentum), Alan Middleman (Judentum), Gabriele Marranci (Islam), Catherine Newell (Buddhismus), Pratap Kumar Penumala (Hinduismus), Fenggang Yang (China) und Dennis F. Kelley (Native American Religious Traditions). Aus dem Rahmen fällt der Artikel über China, der primär eine eigene These des Autors über die Grenzen der chinesischen Religionspolitik enthält, die im Rahmen der rational-choice-Theorie entfaltet wird. Die übrigen Beiträge zu den religiösen Traditionen behandeln neben einer kurzen soziologischen Darstellung der religiösen Situation vor allem die zentralen wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen in der Erforschung der jeweiligen Tradition.

Der nächste Abschnitt VI fasst unter dem Titel »Globalisierung« heterogene und neuere Themen zusammen. Im ersten Beitrag gelingt es Lionel Obadia hervorragend, das Theoriefeld zu skizzieren. Die weiteren Kapitel behandeln Phänomene, für die Globalisierung als Erklärungsfolie dient: Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen (Afe Adogame); Fundamentalismus (Richard T. Antoun), Medien (Jeremy Stolow), Nationalismus (Geneviève Zubrzycki). Besonders innovativ in diesem Teil sind die Beiträge von Pattana Kitiarsa zur Umwandlung religiöser Güter in Wirtschaftsgüter («Sociology of religious commodification») und von Rachel Rinaldo über neue Frömmigkeitsbewegungen sowie die Rolle von Frauen in diesen Bewegungen.

Den Abschluss (Teil VII) bilden zwei Kapitel über die Zukunft der Religion. Ersteres ist eine religionsphilosophische Auseinandersetzung von Andrew Wernick mit Richard Rorty und Gianni Vattimo. Im Schlusskapitel greift der Herausgeber seine Überlegungen aus dem Eingangskapitel auf und skizziert die zukünftige soziologische Religionsforschung, indem er sich der Diagnose einer »post-säkularen« Gesellschaft anschließt, deren neue Sozialformen sich auch auf die Religion auswirken.

Insgesamt bietet das *New Blackwell Companion* eine gelungene Mischung aus bekannten, klassischen und neueren Themen. In der Auswahl der Themen gelingt eine gute Balance, wenngleich die exemplarischen und übergreifenden Darstellungen gelegentlich etwas unverbunden nebeneinanderstehen. Warum gibt es einen Beitrag zum frühen Christentum aber nicht zum Christentum insgesamt? Der Beitrag über die Religionen amerikanisch-indigener Völker muss stellvertretend für afrikanische, asiatische und andere Regionen stehen. Auch der Artikel über neue Megakirchen

ist exemplarisch zu verstehen – die katholische Kirche wird im Abschnitt »Institutionalisierung« nicht behandelt.

Der Herausgeber plädiert für ein disziplinär offenes Feld der Religionsforschung, in dem auch angrenzende Disziplinen wie Religionsanthropologie, Theologie und Religionsphilosophie hinzugezogen werden. Insgesamt zeigt sich, dass die interpretativen Ansätze der Sozialwissenschaft der Sozialanthropologie, Religionswissenschaft und Geschichte näher stehen als der quantitativen Soziologie.

Das Problem der Säkularisierung ist omnipräsent, hat aber dennoch an Schärfe verloren. Während sich praktisch alle Autoren einschließlich des Herausgebers rhetorisch von der Säkularisierungstheorie absetzen, präsentiert der Altmeister der Säkularisierungstheorie, S. Bruce, eine eigene Variante dieser Meistererzählung, die den Beiträgen des Buches gar nicht diametral gegenübersteht. So erweist sich der Gegensatz zwischen Säkularisierungstheoriegegnern und -befürwortern als Scheinalternative. Eine konstruktive Konzeption der Religionssoziologie überwindet diese Scheinalternative eher als die Säkularisierungstheorie.

Beim Bezug auf Klassiker liegt Max Weber unangefochten vorn, gefolgt von Durkheim. Die kurze Simmel-Renaissance (in der ersten Auflage gab es noch einen eigenen Beitrag zu Simmel) scheint vorüber. So mag es überraschend scheinen, wie stark der Herausgeber im Einleitungskapitel die Rolle von Durkheim für die neuere Religionssoziologie hervorhebt. Turner betont, dass die zentralen Fragen der Religionssoziologie auch in die generelle Soziologie hineinreichen: »religion is deeply embedded in the actual social structures that make social life possible. [...] The question that faces modern sociology is whether the social is being dismantled by such processes as globalization, and if so whether religion can still successfully express the form of life of a community.« (20)

Insgesamt führt der Band anschaulich und reflektiert in die gegenwärtigen Diskussionen der Religionssoziologie ein. Neben innovativen Teilthemen wird besonders die Rolle der Globalisierung stark betont. Die Wiederaufnahme einer vergleichenden und mehr historisch orientierten Religionssoziologie kann ebenfalls als innovativ angesehen werden auch wenn offen bleibt, ob diese im Sinne Webers – wie Turner angibt – neu belebt werden kann, da die entsprechenden Artikel primär als wissenschaftsgeschichtliche Rekonstruktion der Behandlung der jeweiligen Religionen konzipiert sind. Turner gelingt damit in diesem Companion eine zukunftsweisende Bündelung der facettenreichen und vitalen Disziplin Religionssoziologie. ♦
Ansgar Jödicke / Freiburg i. Ue.

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Ulrike Bechmann, M.A.
Institut für Religionswissenschaft
Heinrichstraße 78
A-8010 Graz

Prof. Dr. René Buchholz
Am Boeselagerhof 11
D-53111 Bonn

Prof. DDr. Mariano Delgado
Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Dr. Johann Figl
Myrbachgasse 1
A-1140 Wien

Prof. Dr. Ottmar Fuchs
Schönleite 3
D-96215 Lichtenfels

Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Elserweg 5
D-53340 Meckenheim

O. Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Prof. Dr. Marco Hofheinz
Leiter der Abteilung Evangelische Theologie
Institut für Theologie und Religionswissenschaft
Leibniz Universität Hannover
Appelstraße 11a
D-30167 Hannover

O. Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H. J. Körtner
Institut für Systematische Theologie
und Religionswissenschaft
der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien

Dr. Markus Luber SJ
Institut für Weltkirche und Mission
Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Thomas Schärfl
Professur für Philosophie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Augsburg
Universitätsstraße 10
D-86159 Augsburg

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth
Leiter Stabsstelle Marketing
Abteilungsleiter Theologische Grundlagen
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Vorschau

Auf das nächste Heft
Hefte 1 und 2 | 99. Jahrgang 2015
Themenheft
Dialog und Mission – Ein Widerspruch?

Colette Hamza
Zwischen Da'wa und Mission.
Der islamisch-christliche Dialog in der Stunde
der Universalisierung

Jean-François Zorn
Der lange Lernprozess des Dialogs
mit den Anderen in der Mission

Marie-Hélène Robert
Die Gespräche zwischen der Kirche und Israel –
Ein Paradigma für die kirchliche Sendung
im 21. Jahrhundert?

Klaus Krämer
Impulse für ein dialogisches Verständnis von Mission

Josef Estermann
Interkulturelle Philosophie und Mission: Wege
zwischen Globalisierung und Fundamentalismus

Hansjörg Schmid
Ethik als Fokus des christlich-islamischen Dialogs

Bischof Antonio J. Ledesma SJ
Bishops and Ulama in Dialogue: Building Peace in
Mindanao

Hüseyin I. Cicek
Transformation mythischer, biblischer und
apokryphischer Erzählungen in der Sure Maryam.
Ein mimetischer Zugang

David Thomas Orique OP
Las Casas and Serra as Representative Figures
of the Beginning and the End of the Spanish
Colonial Missionary Enterprise.

Forum
Dialog und Mission – Ein Widerspruch?

Inhalt

98. Jahrgang

ZMR 2014

1	1
2	2
3	3
4	4
5	5
6	6
7	7
8	8
9	9
10	10
11	11
12	12
13	13
14	14
15	15
16	16
17	17
18	18
19	19
20	20
21	21
22	22
23	23
24	24
25	25
26	26
27	27
28	28
29	29
30	30
31	31
32	32
33	33
34	34
35	35
36	36
37	37
38	38
39	39
40	40
41	41
42	42
43	43
44	44
45	45
46	46
47	47
48	48
49	49
50	50
51	51
52	52
53	53
54	54
55	55
56	56
57	57
58	58
59	59
60	60
61	61
62	62
63	63
64	64
65	65
66	66
67	67
68	68
69	69
70	70
71	71
72	72
73	73
74	74
75	75
76	76
77	77
78	78
79	79
80	80
81	81
82	82
83	83
84	84
85	85
86	86
87	87
88	88
89	89
90	90
91	91
92	92
93	93
94	94
95	95
96	96
97	97
98	98
99	99
100	100

zmr
Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.

Inhalt

98. Jahrgang

ZMR 2014

Inhaltsverzeichnis

1
Inhalt Heft 1-2

177
Inhalt Heft 3-4

Editorial

3
**Neue Evangelisierung
im neuen Pontifikat**
Michael Sievernich SJ

179
**Interreligiöse
Religionskritik**
Mariano Delgado

Abhandlungen

195
**Auernhammer, Franziska /
Schärtl, Thomas**
Atheismus als (produktive)
Herausforderung für die
Religion(en)

270
Bechmann, Ulrike
Von Zauberschalen und
Wunderheilungen.
Religionswissenschaftliche
Perspektiven heilender
Magie

181
Buchholz, René
Atheismus im Christentum?
Ernst Blochs Versuch einer
Beerbung der religiösen
Traditionen

38
Dienberg, Thomas OFMCap
»Untertan sein«.
Franziskanische Inspiration für
die Neue Evangelisierung

76
Eckholt, Margit
Eine neue »charismatische
Dimension« der Evangelisie-
rung? Herausforderungen
angesichts der wachsenden
Pfingstbewegung – ein Blick auf
Entwicklungen in Lateinamerika

224
Figl, Johann
Die Religionskritik der
Religionen

241
Fuchs, Ottmar
Religionskritik als praktisch-
theologische Aufgabe

216
Gantke, Wolfgang
Atheismus und Idolkritik
als Problem der Religions-
wissenschaft?

91
Gmür, Felix Bischof
Neuevangelisierung in Europa

65
Höhn, Hans-Joachim
Jenseits von Dogma und Moral?
Neuevangelisierung
im (post)säkularen Kontext

254
Luber, Markus SJ
Missio inter gentes und
Evangelii Gaudium.
Die Pragmatik des Aposto-
lischen Schreibens und
seine missionstheologischen
Implikationen

99
Neuhold, Leopold
Keine echte Evangelisierung
ohne soziale Gerechtigkeit

GK 585

- 7
Schönemann, Hubertus
Evangelisierung im neuen
Pontifikat – Kontinuitäten und
Diskontinuitäten
- 52
Silber, Stefan
Auf die Straße mit der Kirche!
Evangelisierung und pastorale
Umkehr in lateinamerikanischen
Großstädten
- 117
Vellguth, Klaus
Inkulturation in Katechese,
Liturgie und Bibelarbeit.
Das National Biblical
Catechetical and Liturgical
Center in Bangalore (Indien)
- 280
Vellguth, Klaus
Missionarische Pastoral in
einem multikulturellen und
multireligiösen Kontext fördern.
Das *East Asian Pastoral
Institute (EAPI)* in Manila
- 26
Waldenfels, Hans SJ
Papst Franziskus und seine
geistlichen Quellen.
Jesuitische Inspiration für
die Neue Evangelisierung

Forum**»Evangelii gaudium«**

- 142
Delgado, Mariano
Auf dem Weg zu einer pasto-
ralen und missionarischen
»Konversion«.
Ein Kommentar zum
Apostolischen Schreiben
Evangelii gaudium

- 133
Mben, Joseph Loic SJ
The Notion of ›Poor‹ in
Evangelii gaudium

- 127
Suess, Paulo
Kirche im Aufbruch.
Wein mit Wermutstropfen in
der »Freude des Evangeliums«

- 138
Wilfred, Felix
Evangelii gaudium –
Reflections from Asia

Forum**»Religionskritik«**

- 301
Delgado, Mariano
Missionarische Religionskritik

- 297
Hoff, Gregor M.
Religionskritische Perspektiven
in der Theologie von Papst
Franziskus

- 294
Hofheinz, Marco
»Er ist das Ebenbild des
unsichtbaren Gottes«.
Die christologische Pointe des
Bilderverbots als Zentrum
theologischer Religionskritik

- 290
Körtner, Ulrich J.
Gottesglaube und
Religionskritik.
Systematisch-theologische
Überlegungen zur religiösen
Religionskritik in biblischer
Perspektive

In Memoriam

- 309
Ackermann, Lea
Fritz Köster (1934-2014)

Berichte

- 305
Mayer, Michael
Christliches Zeugnis in
einer multireligiösen Welt.
Ein Tagungsbericht zum
ökumenischen Kongress
»MissionRespekt«

- 154
Oberholzer, Paul SJ
Christliche Mission und Kultur-
kontakt in der Vormoderne

- 148
Piepke, Joachim G. SVD
40 Jahre Museum
»Haus Völker und Kulturen«

- 307
Silber, Stefan
Macht, Ohnmacht und
Entmächtigung.
Tagungsbericht vom
4. Internationalen Workshop
»kontextuelle befreiende
Theologien« in Wien,
15.-18. Mai 2014

Abschlussarbeiten

- 157
**Theologische
Abschlussarbeiten**
Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2012/2013

Besprechungen

310

Bsteh, Andreas

Geschichte eines Dialogs.
Dialoginitiativen St. Gabriel an
der Jahrtausendwende
Verlag St. Gabriel/Mödling
2013, 149 S.
(Othmar Gächter)

312

Höbsch, Werner

Hereingekommen auf den
Markt. Katholische Kirche und
Buddhismus in Deutschland
Bonifatius Verlag/Paderborn
2013, 337 S.
(Alexander Löffler SJ)

314

Levenson, Jon D.

Inheriting Abraham.
The Legacy of the Patriarch in
Judaism, Christianity, and Islam
(Library of Jewish Ideas)
Princeton University Press/
Princeton 2012, 244 S.
(René Buchholz)

164

Metzger, Paul

Der Teufel
Marixverlag/
Wiesbaden 2012, 222 S.
(Harald Grauer)

315

Moll, Helmut (Hg.)

Zeugen für Christus.
Das deutsche Martyrologium
des 20. Jahrhunderts
(Im Auftrag der Deutschen
Bischofskonferenz)
Schöningh Verlag/
Paderborn/München/Wien/
Zürich 2010 2 Bde., 1623 S.
(Paul B. Steffen)

166

Mückler, Hermann

Mission in Ozeanien (Kultur-
geschichte Ozeaniens 2)
*Facultas Verlags- und Buch-
handels AG/Wien* 2010, 328 S.
(Paul B. Steffen)

168

Nehring, Andreas/**Tielesch, Simon** (Hg.)

Postkoloniale Theologien.
Bibelhermeneutische und
kulturwissenschaftliche
Beiträge
(ReligionsKulturen 11)
Kohlhammer/
Stuttgart 2013, 359 S.
(Stefan Silber)

170

Olsthoorn, Thea

Die Erkundungsreisen der
Herrnhuter Missionare nach
Labrador (1752-1770).
Kommunikation mit Menschen
einer nicht-schriftlichen Kultur
(Nikolaus Ludwig von
Zinzendorf Materialien und
Dokumente Reihe 2, Bd. 35)
Georg Olms Verlag/
Hildesheim 2010, 358 S.
(Michael Sievernich SJ)

171

Polak, Regina

Mission in Europa?
Auftrag - Herausforderung -
Risiko
Tyrolia Verlag/
Innsbruck 2012, 127 S.
(Mariano Delgado)

171

Rivinius, Karl Josef SVD

Das Projekt einer Katholischen
Enzyklopädie für China
(Studia Instituti Missiologici
SVD 99)
Steyler Verlag/
Sankt Augustin 2013, 478 S.
(Joachim G. Piepke)

317

Turner, Bryan S. (Hg.)

The New Blackwell Companion
to the Sociology of Religion
Wiley-Blackwell/
Hoboken 2010, 712 S.
(Ansgar Jödicke)

173

Vigil, José María

Theologie des religiösen
Pluralismus.
Eine lateinamerikanische
Perspektive
(Salzburger Theologische
Studien 48, interkulturell 12,
hg. von Ulrich Winkler)
Tyrolia-Verlag/
Innsbruck-Wien 2013, 492 S.
(Stefan Silber)

Anschriften

175, 319

Anschriften

der Mitarbeiterinnen
und Mitarbeiter

ZMR

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber

**Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.**

Mit Unterstützung von



Redaktion

Mariano Delgado

Fribourg

**verantwortlicher
Schriftleiter**

in Zusammenarbeit mit

Ulrike Bechmann

Graz

Claudia von Collani

Würzburg

Norbert Hintersteiner

Münster

Claude Ozankom

Bonn

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Klaus Vellguth

Vallendar/Aachen

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Essen

Redaktionssekretariat

Dr. Michael Lauble

Mirjam Kromer

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint halbjährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang
€ 33,60 für Studenten
€ 24,00 je Doppelheft
€ 19,20 für Studenten
jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 386 215 00

Kto-Nr 100 394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF
Meinrad Watermeyer SVD
Arnold-Janssen-Straße 20
D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-
register des Amtsgerichts
zu Münster/Westf.
unter Aktenzeichen
V.R.Nr. 1672 eingetragen.

*Für die Schriftleitung
bestimmte Sendungen
werden erbeten an*
Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado
(ZMR) Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg/Schweiz
Fon ++41/+26-300 74 03
Fax ++41/+26-300 96 62
eMail
mariano.delgado@unifr.ch
internet
www.unifr.ch/zmr
www.iimf.de

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St. Ottilien

D-86 941 St. Ottilien

Fon 08193-71 700

Fax 08193-71 709

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

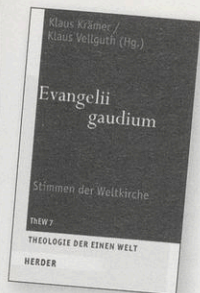
GraphicDesign

Sievernich & Rose

Asbach WW

www.sievernich.de

Die Zeitschrift ist urheber-
rechtlich geschützt.
Die dadurch begründeten
Rechte, insbesondere
die der Übersetzung, des
Nachdrucks, der Entnahme
von Abbildungen, der
Funksendung, der Wieder-
gabe auf fotomechanischem
oder ähnlichem Wege und
der Speicherung in Daten-
verarbeitungsanlagen
bleiben, auch bei nur aus-
zugsweiser Verwertung,
vorbehalten.
Die Vergütungsansprüche
des § 54, Abs. 2, UrhG,
werden durch die
Verwertungsgesellschaft
Wort wahrgenommen.



Klaus Krämer | Klaus Vellguth | Hg

Weltkirche in Deutschland

Miteinander den Glauben leben

Die christliche Religion ist weltweit verbreitet, die Katholische Kirche eine Weltkirche.

Mit dieser Weltkirche sind die Ortskirchen auf vielerlei Weise verknüpft. Der sechste Band der Reihe Theologie der Einen Welt versammelt Autoren, die im weltkirchlichen Bereich in Deutschland tätig sind. Sie zeigen je aus ihrem Aufgabengebiet heraus die vielfältigen Dimensionen von Weltkirche als Partnerschaft und als Glaubens-, Lern-, Solidar- und Gebetsgemeinschaft auf.

2014 / 320 Seiten / gebunden / € 25,00 / sFr 35,50
ISBN 978-3-451-33379-8

Klaus Krämer | Klaus Vellguth | Hg

Evangelii gaudium

Stimmen der Weltkirche

Das Apostolische Schreiben »Evangelii gaudium« hat große Aufmerksamkeit erfahren und vielfältige Reaktionen hervorgerufen.

In diesem Band betrachten Autoren aus verschiedenen Kontinenten die unterschiedlichen Facetten und Themen des Textes: Von der missionarischen Umgestaltung der Kirche und der Krise des gemeinschaftlichen Engagements über die Verkündigung des Evangeliums bis zur sozialen Dimension der Evangelisierung aus dem Geist Gottes heraus.

Jan 2015 / ca. 240 Seiten / gebunden / € ca. 19,99
ISBN 978-3-451-33380-4

HERDER

Mariano Delgado | Michael Sievernich | Hg

Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität



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

Im Herbst 2011 feierte das IIMF (Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen, e.V.) sein 100 jähriges Bestehen.

Das IIMF wurde 1911 gegründet, um die ebenfalls 1911 gegründete erste katholische missionswissenschaftliche Zeitschrift (ZMR = *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*) und die Errichtung des ersten missionswissenschaftlichen Lehrstuhls an einer Katholisch-Theologischen Fakultät (Münster) zu unterstützen. In dieser Festschrift, an der sich 40 Autoren und Autorinnen beteiligt haben, wird das Thema »Mission und Prophetie« nach folgenden Feldern eingeteilt: Christentum und Menschenwürde; Religionen im Dialog; Inkulturation und Interkulturalität; Perspektiven in der Missiologie.

Die Herausgeber

Mariano Delgado, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz und Schriftleiter der ZMR.

Michael Sievernich, Dr. theol., Lic. phil., ist em. Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Erster Vorsitzender des IIMF.

zmr

**Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft**

Sonderband / 95. Jahrgang 2011

eos Verlag

2011 / 512 Seiten / gebunden / € 69,95
ISBN 978-3-8306-7510-5

**Eingesandte
Schriften 3-4 | 2014
In Auswahl**

Besprechung
liegt im Ermessen
der Redaktion

Matthias Egeler

Perspektiven aus dem
Reich der Toten.
Gedanken zu einem etrus-
kischen Felsengrab, der
Religionsästhetik und der
historischen Religions-
wissenschaft
(Diskurs Religion. Beiträge
zur Religionsgeschichte
und religiösen Zeitge-
schichte 4, Herausgegeben
von Ulrike Brunotte und
Jürgen Mohn)
*Ergon Verlag/
Würzburg 2014, 206 S.*
ISBN 978-3-95650-051-0

Pierre Emonet SJ

Barbara Hallensleben
(Hg.)
Ignace de Loyola.
Une vie en vingt tableaux.
Collège Saint-Michel
Fribourg
Ignatius von Loyola.
Ein Leben in zwanzig
Bildern.
Kolleg St. Michael Freiburg
(Epiphania)
*Institut für Ökumenische
Studien der Universität
Freiburg Schweiz im
Friedrich Reinhardt Verlag/
Basel 2014, 69 S.*
ISBN 978-3-7245-2032-0

Timo Güzelmansur (Hg.)

Lejla Demiri
Wolfgang Klausnitzer
Mohammed Abdel Rahem
Bertram Schmitz
Ansgar Wucherpfennig
Das koranische Motiv der
Schriftfälschung (tahrif)
durch Juden und Christen
(CIBEDO Schriftenreihe 3)
*Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2014, 223 S.*
ISBN 978-3-7917-7031-4

Marco Hofheinz
Raphaella J. Meyer zu
Hörste-Bührer (Hg.)
Theologische Religions-
kritik.

Provokation für Kirche
und Gesellschaft
(Forschungen zur reformi-
erten Theologie 1)
*Neukirchener Verlags-
gesellschaft/Neukirchen-
Vluyn 2014, 236 S.*
ISBN 978-3-7887-2779-6

Evelyn Keidel

Vom Judentum zum
Christentum – und zurück.
Die psychischen Folgen
eines erzwungenen
Religionswechsels
jüdischer Kinder-Über-
lebender während
der Schoa
*Internationalismus Verlag/
Hannover 2014, 457 S.*
ISBN 978-3-922218-41-8

Margit Kern

Transkulturelle Imagina-
tionen des Opfers
in der Frühen Neuzeit.
Übersetzungsprozesse
zwischen Mexiko und
Europa
*Deutscher Kunstverlag/
Berlin, München 2013,
467 S.*
ISBN 978-3-422-07153-7

Tobias Keßler

Migration als Ort der
Theologie
(Weltkirche und Mission 4)
*Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2014, 207 S.*
ISBN 978-3-7917-2579-6

Ulrich H. J. Körtner

Gottesglaube und
Religionskritik
(Forum Theologische
Literaturzeitung 30)
*Evangelische Verlags-
anstalt/Leipzig 2014, 166 S.*
ISBN 978-3-374-03753-7

Joachim Kügler

Ulrike Bechmann (Hg.)
Biblische Religionskritik.
Kritik in, an und mit
biblischen Texten –
Beiträge des IBS 2007 in
Vierzehnhelligen
(bayreuther forum Transit 9)
*Lit Verlag/
Berlin 2009, 259 S.*
ISBN 978-3-8258-1999-6

Veronika Kyll

Martin Lörsch
Michael Meyer
Bruno Sonnen (Hg.)
»Aufbrechen zu den
Menschen«.
Leo Schwarz und
das Abenteuer Konzil
*Paulinus Verlag/
Trier 2014, 278 S.*
ISBN 978-3-7902-1858-9

Ennio Mantovani SVD

The Dema and the Christ.
My Engagement and
Inner Dialogue with the
Cultures and Religions
of Melanesia
(Studia Instituti Missio-
logici SVD 101)
*Franz Schmitt Verlag/
Siegburg 2014, 297 S.*
ISBN 978-3-87710-540-5

Volker Meißner

Martin Affolderbach,
Hamideh Mohagheghi
Andreas Renz (Hg.)
Handbuch Christlich-
Islamischer Dialog.
Grundlagen – Themen –
Praxis – Akteure
*Herder Verlag/
Freiburg i. Br. 2014, 494 S.*
ISBN 978-3-451-33337-8

Ulrike Peters

Weltreligionen
(THEISS WISSENKOMPAKT)
*Wissenschaftliche
Buchgesellschaft/
Darmstadt 2014, 191 S.*
ISBN 978-3-8062-2639-3

Giuseppe Ruggieri (Ed.)

Formes de vie chrétienne
en Afrique / Forms of
Christian Life in Africa
*L'Harmattan/
Paris 2014, 284 S.*
ISBN 978-2-336-30490-8

Morten Sandland

Joining New Congrega-
tions – Motives, Ways and
Consequences.
A comparative Study of
New Congregations in
a Norwegian Folk Church
Context and a Thai
Minority Context
(Studien zur Interkul-
turellen Geschichte des
Christentums 158)
*Peter Lang Internationaler
Verlag der Wissenschaften/
Frankfurt a. M. 2014, 316 S.*
ISBN 978-3-631-65063-9

Hans Waldenfels

Christ sein heute.
Benediktinisch-
Ignatianische Impulse
*Paulinus Verlag/
Trier 2013, 112 S.*
ISBN 978-3-7902-2198-5

Felix Wilfred (Ed.)

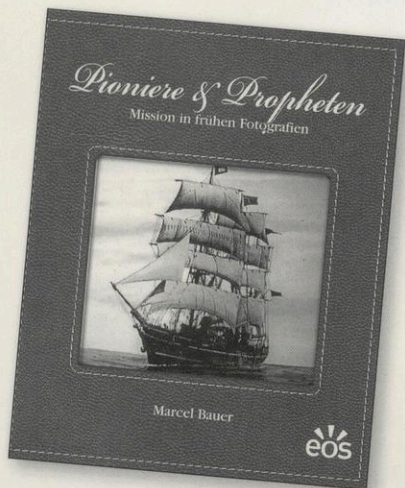
The Oxford Handbook
of Christianity in Asia
*Oxford University Press/
Oxford,
New York 2014, 657 S.*
ISBN 978-0-19-932906-9

A Concise Encyclopaedia
of Christianity in India
*Jnana-Deepa Vidyapeeth/
Pune 2014, 825 S.*
ISBN 978-93-5015-216-4

Reconciliation – Justice –
Peace /
Versöhnung – Gerechtig-
keit – Friede
(Forum Mission Band
10 /2014)
*Brunner Verlag,
Kriens 2014, 278 S.*
ISBN 978-3-03727-059-2

Marcel Bauer

Pioniere und Propheten Mission in frühen Fotografien



Der großformatige Bildband präsentiert eine Sammlung weitgehend unbekannter Aufnahmen aus der Frühzeit der Mission: visuelle Schätze, die in kirchlichen Archiven schlummerten. Sie zeigen eindrucksvoll, wie christliche Glaubensboten im 19. Jahrhundert auszogen, um die Welt neu zu entdecken und in ihrem Sinne zu gestalten. Die hier zusammengetragenen Fotografien sind Momentaufnahmen einer fast vergessenen Zeit: Sie zeigen die außereuropäischen Kulturen so, wie sie aussahen, bevor der weiße Mann von ihnen Besitz ergriff.

eos

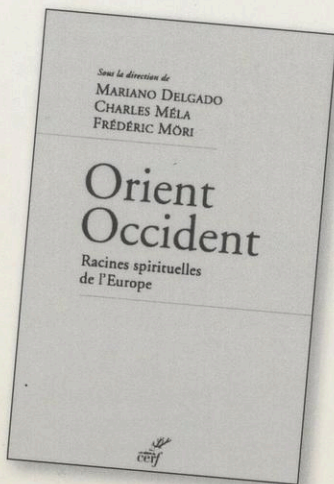
2014/248 Seiten/€ 29,95
ISBN 978-3-8306-7672-0

eos

Mariano Delgado
Charles Méla
Frédéric Móri

Orient Occident

Racines spirituelles
de l'Europe



Par-delà le donné révélé et les corpus sacrés, inconciliables, et malgré les conflits incessants, les cultures juives, chrétiennes et musulmanes ont partagé les héritages philosophiques gréco-latins, qu'ils se sont transmis et dont ils ont poursuivi le développement dans le cadre théologique qui leur était propre. Cette communauté d'héritage impliquait une communauté de références textuelles, de concepts, et de finalité: produire un discours théologique rationnel. Une démarche souvent combattue au sein de chacune de nos traditions, mais à laquelle chacune souscrivit à des degrés divers et selon des modalités qui lui étaient propres. La Translatio studiorum et la rationalisation du donné révélé devinrent très tôt dans l'histoire de chacune des trois religions, un enjeu majeur; et par le jeu complexe des transmissions et des réappropriations, la philosophie gréco-latine a bien été – et demeure – un patrimoine commun, une racine commune.

cerf

2014/583 Seiten/€ 49,00
ISBN 220-409-950-3

Les Éditions du
cerf

