

N12<529870973 021



UBTÜBINGEN



**Transformationen
der Missionswissenschaft**
Festschrift zum
100. Jahrgang der ZMR

Sonderband der
Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
100. Jahrgang 2016

Transformationen der Missionswissenschaft

Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR

Herausgegeben von
Mariano Delgado | Michael Sievernich | Klaus Vellguth

Neue Evangelisierung

Karl Cardinal Koch

Neue Evangelisierung in diakonischer Perspektive

Erzbischof Ludwig Schick

„Alles Volk ist Heil“ – eine Vision

Michael Meyer

„Leidenschaft der Mission“ – ein Schlüssel zum Erfolg
• an die Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge
• an den EOS-Verlag für die gute Zusammenarbeit
• an die Sponsoren für ihre großzügige Unterstützung

• an den Vorstand der Deutschen Evangelischen Allianz
• an meine Familie für ihre Unterstützung
• an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der EOS-Verlag
und die Freunde der Zeitschrift

• an das Archiv der Evangelischen Zentralstelle für die
• an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der EOS-Verlag
• an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der EOS-Verlag
für die redaktionelle Arbeit



EOS Verlag

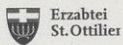
Handwritten text at the bottom of the page: "WL I 82 - 100 ZMR"

Bibliografische Information
Der Deutschen Bibliothek

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

Danksagung der Herausgeber

- ◆ an die Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge;
- ◆ an den EOS-Verlag der Erzabtei Sankt Ottilien für die gute Zusammenarbeit;
- ◆ an die Sponsoren für ihre Großzügigkeit, namentlich an den Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn, an missio Aachen, die Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, und die Erzabtei St. Ottilien:



- ◆ an das Atelier GraphicDesign Sievernich & Rose für die Buchgestaltung;
- ◆ an Dr. Michael Lauble und Mirjam Kromer für die redaktionelle Arbeit.

© 2016 by
EOS Verlag St. Ottilien

Abb. Umschlag
Michelangelo Merisi da Caravaggio | 1571-1610
»Die Berufung des Matthäus« | 1599/1600

ISBN 978-3-8306-7821-2



GK I 85 -100, SBD

Inhalt

11 **Vorwort**

Mariano Delgado

- 16 100 Jahrgänge der ZMR.
Metamorphosen
einer wissenschaftlichen Zeitschrift

I

Neue Evangelisierung

Kurt Cardinal Koch

- 41 Neue Evangelisierung in ökumenischer Perspektive

Erzbischof Ludwig Schick

- 50 *Allen Völkern sein Heil* – eine »Relecture«

Michael Meyer

- 59 »Leidenschaftlich dazu gesandt, anderen Leben
zu geben«. Die missionarische Spiritualität
in *Aparecida* und *Evangelii gaudium*

Stefan Silber

- 68 Gut leben im Reich Gottes.
Sumaj Kausay als nicht-christliche Kontextualisierung
der Botschaft Jesu

II

Missionswissenschaft

Interkulturelle Theologie

Francis X. D'Sa SJ

- 79 Was hat »Wissenschaft« in Missionswissenschaft
zu suchen?

Henning Wrogemann

- 88 Der Begriff »Interkulturelle Theologie«
und die Zukunft der Missionswissenschaft –
Anmerkungen zu einer Kontroverse
-

-
- Margit Eckholt**
96 Interkulturelle Theologie und Glaubensanalyse
in globalen Zeiten. Methodische Überlegungen
in fundamentaltheologischer Perspektive
- Klaus Vellguth**
109 Mission mit Charakter. Über die Alterität
im Missionsverständnis und ihre ökumenische
Bereicherung
- Christoph Elsas / Wilhelm Richebächer**
119 Missionswissenschaft / Interkulturelle Theologie
in evangelischer Tradition
von Historischer Theologie und Religionsgeschichte
- Franz Gmainer-Pranzl**
128 Missionstheologie und Entwicklungstheorie.
Skizze eines interdisziplinären Projekts

III

Missionswissenschaft Praktische Theologie

- Gottfried Bitter CSSp**
141 Missiologie und Praktische Theologie
nähern sich heute langsam an
- Paul B. Steffen SVD**
155 Praktische Missionswissenschaft oder Praktische
Theologie mit missionarischer Perspektive?
Transformationen der Missionswissenschaft vor und
nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf dem Gebiet
der kontextuellen Praktischen Theologie
- Ottmar Fuchs**
166 Mission und Pastoral in gegenseitiger Erschließung
- Hildegard Wustmans**
182 Missionswissenschaft und Pastoraltheologie
im Dialog. Zum Verhältnis beider Disziplinen
in der Gegenwart
- Salvatore Loiero**
191 »... dass ihm in jedem Volk willkommen ist,
wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,35).
Interkulturelle Orientierung und Öffnung
als Querschnittsaufgabe missionarischer Pastoral
-

IV

Missionsgeschichte

Michael Sievernich SJ

- 201 Missionspolitik der Päpste im 20. und 21. Jahrhundert.
Entwicklungen von Benedikt XV. bis Franziskus

Kirsten Rütter

- 210 Zugänge zur Missionsgeschichte:
Plädoyer für eine akteurszentrierte Geschichte
religiöser Veränderung

Claudia von Collani

- 219 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), die
Brandenburgische Sozietät und die Chinamission

Ulrike Bechmann / Helga Hiller

- 228 Von der Frauenmissionsbewegung zum
ökumenischen Weltgebetstag. Zwei Jahrhunderte
Mission als gelebte Geschwisterlichkeit

Karl Josef Rivinius SVD

- 241 Mission und Gesundheitsfürsorge

Stefan Tertünte SCJ / David Neuhold

- 254 Mission als Konsolidierungs- und
Profilierungsfaktor einer jungen Kongregation.
Zu den Anfängen der Missionstätigkeit
der Herz-Jesu-Priester

Andreas Heuser

- 266 Die ›verkannte Schwellenzeit‹ der Missionsgeschichte.
Erkundungen zur postkolonialen Formierungsphase
des Diskurses um Weltchristentum

Klaus Koschorke

- 277 »Absolute independence for Indian Christians«.
Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 in den
Debatten indigen-christlicher Eliten Südindiens

Manfred Hutter

- 289 Unbewältigte Geschichte und ethnische
Differenzen: Khmer und Vietnamesen in der
katholischen Kirche Kambodschas

Gerhard Kruij

- 297 Entkolonialisierung des Christentums und der Vernunft?
Zur notwendigen Kritik postkolonialer Diskurse
-

Wojciech Kluj OMI

- 306 Development of *Hail Mary* in Malagasy language

Christian Bauer

- 316 *Bible et mission* (1954). Erinnerungen an eine vergessene Missionszeitschrift

V

**Interreligiöser Dialog
Theologie der Religionen
Religionswissenschaft**

Hans Waldenfels SJ

- 325 Mission, Religion und die Wissenschaft

Peter Antes

- 333 Hat der interreligiöse Dialog noch Zukunft?

Thomas Fornet-Ponse

- 342 Geschwister im Glauben. Zur Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses

Günter Riße

- 351 Arabien – am Vorabend der Entstehung des Islam

Claude Ozankom

- 356 Die interreligiöse Begegnung. Herausforderung für die gesellschaftliche Relevanz und die Zukunftsfähigkeit des Missionsauftrags der Kirche in Afrika

Ulrich Dehn

- 366 Religiöse Elemente in der japanischen Holzdruckkunst. Perspektiven aus der interkulturellen Theologie

Georg Evers

- 378 Beitrag asiatischer Theologen zur Theologie der Religionen und der Mission

Richard Friedli

- 387 Religion ambivalent. Religionswissenschaft, Mediation und Konflikttransformation

Wolfgang Gantke

- 399 Die Bedeutung der Enzyklika *Laudato si'* für eine engagierte Religionswissenschaft
-

-
- Anhang I**
408 Verantwortliche Schriftleiter,
Mitzeichner, Redaktionsorte und
Verlage der Zeitschrift unter den
verschiedenen Namen
- Anhang II**
414 Angaben zu den verantwortlichen
Schriftleitern der Zeitschrift
- Anhang III**
418 Verschiedene Cover der Zeitschrift
im Wandel der Zeit 1911-2016
- 420 **Bibelstellenregister**
- 421 **Verzeichnis der Autorinnen
und Autoren**
-

Vorwort der Heraus- geber

Mariano Delgado
Michael Sievernich SJ
Klaus Vellguth

Die heutige *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) erschien unter dem Namen *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZM) erstmals im März 1911. Das im selben Jahr gegründete Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) erklärte sie zu seinem Fachorgan. Da zwischen 1942-1946 kein Jahrgang erscheinen konnte, erscheint sie 2016 im 100. Jahrgang. Dies ist uns Anlass zu diesem Sonderband als Festschrift mit dem Titel *Transformationen der Missionswissenschaft*.

Mit der Gründung dieser Zeitschrift und dem gleichzeitigen Angebot an missionswissenschaftlichen Vorlesungen an der Universität Münster durch Josef Schmidlin begann die akademische Verankerung und Entfaltung der katholischen Missionswissenschaft.

Seitdem erlebte nicht nur die Zeitschrift (vgl. dazu den Übersichtsartikel des Schriftleiters Mariano Delgado in diesem Band) viele Transformationen, sondern auch die Missionswissenschaft selbst. Nicht die geringsten sind solche, die sich durch den Wandel des Zeitgeistes ergaben: Abschied von der euphorischen, quasi neokolonialen Betrachtung der Welt und der Religionsgeschichte als eine Einbahnstraße zur Okzidentalisation und christlicher Missionierung hin zu einem Verständnis der rechtlich verankerten Religionsfreiheit als Rahmenbedingung für Mission heute; Abschied vom Denken in den Schablonen der Konfessionskonkurrenz hin zu einer neuen ökumenischen Gesinnung; Abschied vom Verständnis der Mission als Transfer europäischer Theologien und Kirchen hin zu einem Verständnis derselben als »Austausch der Gaben« in der einen Weltkirche.

Brennpunkt dieser Transformationen war katholischerseits die Missionstheologie, die das Zweite Vatikanische Konzil skizzierte und die in der nachkonziliaren Zeit vertieft wurde – mit einem klareren Verständnis der Mission der Kirche als »missio Dei« aus der »quellhaften Liebe« der Trinität heraus (*Ad gentes* 2), mit einer verstärkten Reflexion über die Dialektik zwischen individueller Bekehrung, »plantatio ecclesiae« und Inkulturation. Aber auch mit einer deutlicheren Wahrnehmung der religions- und missionstheologischen Grundfragen (positive Wertung der anderen Religionen und ihrer Heilsrelevanz, differenzierte Religionstypologie), die die katholische Missionswissenschaft im Geiste eines aufgeklärten Inklusivismus und unter Berücksichtigung dieser vier Grundpfeiler immer wieder bedenken und argumentativ plausibel machen sollte: der universale Heilswille Gottes, die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi, der univer-

sale pneumatologische Heilshorizont vom Anbeginn der Schöpfung bis zum Ende der Zeit, und nicht zuletzt die Rolle und Bedeutung der Kirche, die, wie das Konzil sagte, »in Christus gleichsam das Sakrament« ist, »das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1).

Intensiver als bisher sollte die Missionswissenschaft auch über diese Grundwahrheit nachdenken: dass die Evangelien nicht primär einen Missionsauftrag (Mt 28,19-20; Mk 16,15-16) wie einen Marschbefehl enthalten, sondern eine Einladung zur Umkehr und zur Hinwendung zum sanften Jesus von Nazareth: »Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht« (Mt 11,28-30). Und dass diese Einladung im Horizont des guten Hirten und seiner Verheißung von einem »Leben in Fülle« (Joh 10,10) zu verstehen ist.

Dabei ist auch der missionarische Defätismus als Grundversuchung der Gegenwart zu bedenken. Auf einen solchen infolge der ersten Entwürfe zu einer Theologie der Religionen ging Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) ein, nicht zufällig am zehnten Jahrestag des feierlichen Abschlusses des Konzils: »Im Übrigen, so fügt man hinzu, wozu überhaupt das Evangelium verkünden, wo doch die Menschen durch die Rechtschaffenheit des Herzens zum Heil gelangen können. Außerdem weiß man doch, dass die Welt und die Geschichte erfüllt sind von ›semina Verbi‹: Wäre es da nicht eine Illusion zu behaupten, das Evangelium dorthin zu bringen, wo es schon immer in diesen Samenkörnern anwesend ist, die der Herr selbst dort gesät hat? Wer sich einmal die Mühe macht, in den Konzilsdokumenten den Fragen auf den Grund zu gehen, welche diese ›Alibis‹ hier allzu oberflächlich verwerten, der findet dort eine völlig andere Sicht der Dinge.« Paul VI. bekräftigt dann die Pflicht zur Mission auf der Grundlage des Konzils, d. h. eingedenk der Religionsfreiheit »und in absolutem Respekt vor den freien Entscheidungen, die das Gewissen trifft« (vgl. *Dignitatis humanae* 4). Gewiss könne Gott das Heil, bei wem er will, auf außerordentlichen Wegen, »die er weiß« (*Ad gentes* 7), wirken. Doch sein Sohn sei gerade dazu gekommen, »um uns durch sein Wort und sein Leben die ordentlichen Heilswege zu offenbaren«. Anschließend gibt Paul VI. zu verstehen, dass die Evangelisierung nicht so sehr zum Heil

der anderen unerlässlich ist, sondern zu unserer eigenen Rettung: »Die Menschen können durch die Barmherzigkeit Gottes auf anderen Wegen gerettet werden, auch wenn wir ihnen das Evangelium nicht verkünden; wie aber können wir uns retten, wenn wir aus Nachlässigkeit, Angst, Scham – was der hl. Paulus ›sich des Evangeliums schämen‹ (Röm 1,16) nennt – oder infolge falscher Ideen es unterlassen, dieses zu verkünden? Denn das heißt, Gottes Anruf zu verraten, der durch die Stimme der Diener des Evangeliums den Samen wachsen lassen will; es hängt von uns ab, ob dieser zu einem Baum heranwachsen und reiche Frucht bringen kann« (*Evangelii nuntiandi* 80). Hier bekommt das paulinische »Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!« (1 Kor 9,16) eine Pointe, die dem aufgeklärten Inklusivismus entspricht. Ebenso gehört dazu, dass Paul VI. die sogenannte »kapillare Mission«, also die überzeugend gelebte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, als den ersten Weg der Evangelisierung betont, da der heutige Mensch »lieber auf Zeugen als auf Gelehrte« hört, »und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind« (*Evangelii nuntiandi* 41). Mit *Evangelii gaudium* (24.11.2013) hat Papst Franziskus nicht nur semantisch an *Evangelii nuntiandi* angeknüpft.

Aber ein aufgeklärter Inklusivismus muss in der Begründung der Mission ein wenig weiter gehen. Die in vielen lehramtlichen Texten vorhandene Dialektik zwischen der Fülle des Heils, der Gnade und der Wahrheit in der Kirche einerseits und der defizitären Lage in anderen Religionen andererseits, so dass die Evangelisierung nötig sei, um die dortigen Schattenseiten mit dem Licht des Glaubens zu erhellen und die Menschen zur Taufe einzuladen, muss um folgende Perspektive erweitert werden: dass uns unser Glaube und unsere Hoffnung nur im Angesicht der Anfechtungen und Standpunkte, ja, der »Fremdprophetie« der anderen richtig bewusst werden können (vgl. z. B. *Gaudium et spes* 44). Das gehört auch zum kenotischen, inkarnatorischen Weg der Kirche durch die Geschichte. Joseph Ratzinger selbst hat 1967 die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs ähnlich begründet: weil der Glaube sich besser versteht, »indem er den anderen verstehen lernt«.

Am Michaelsfest 2016
Mariano Delgado
Michael Sievernich SJ
Klaus Vellguth

**Transformationen
der Missionswissenschaft**
Festschrift zum
100. Jahrgang der ZMR

100 Jahrgänge der ZMR

Zusammenfassung

Die Zeitschrift erschien erstmals als *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZM) im März 1911 in Münster. Ab 1928 hieß sie *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR); 1936-1937 hieß sie wieder *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Nachdem das Verhältnis zwischen Schmidlin und dem IIMF seit 1934 vom gegenseitigen Misstrauen geprägt war und die Zeitschrift Schmidlin gehörte, erschien ab 1938 das vom IIMF neu gegründete Organ *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (MR). Da aufgrund der Kriegswirren (Papierknappheit u. a.) weder die ZM Schmidlins noch die MR des IIMF nach 1941 erscheinen konnten und Schmidlin am 10. Januar 1944 im Sicherungslager Schirmeck als Folge der dort erlittenen Miss-handlungen gestorben war, gründete sein Schüler Johannes Beckmann SMB 1945 in der Schweiz die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (NZM). 1947-1948 erscheint wieder *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, die seit 1950 und bis heute *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* heißt – unter fortlaufender Zählung der seit 1911 unter den verschiedenen Titeln erschienen Jahrgänge. Da zwischen 1942-1946 kein Jahrgang erscheinen konnte, erscheint die 1911 gegründete ZMR 2016 im 100. Jahrgang. Der Beitrag geht den Metamorphosen der Zeitschrift nach.

Schlüsselbegriffe

- ZMR
- IIMF
- Missionswissenschaft
- Religionswissenschaft
- Wissenschaftsgeschichte

Abstract

The journal first appeared as the *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZM) in March of 1911 in Muenster. As of 1928 it was called the *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR); then from 1936 to 1937 it was again called the *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. After the relationship between Schmidlin and the »Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschung« (IIMF) became marked by mutual mistrust beginning in the year 1934 and after the journal became the property of Schmidlin, the new periodical *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (MR) was established by the IIMF and began appearing in 1938. Since neither Schmidlin's ZM nor the IIMF's MR could be published after 1941 due to the chaos of the war (among other things because of the shortage of paper) and since Schmidlin had died at the Security Camp Schirmeck on January 10, 1944 as a result of the maltreatment he suffered there, Schmidlin's student Johannes Beckmann, SMB established the journal *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (NZM) in Switzerland in 1945. In 1947-1948 the *Zeitschrift für Missionswissenschaft* appeared again which has been called the *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* from 1950 until today – with a consecutive numbering of the volumes appearing under different journal names since 1911. Since no volumes could be published between 1942 and 1946, the ZMR, established in 1911, appears in its 100th year in 2016. The contribution investigates the metamorphoses of the journal.

Keywords

- ZMR
- IIMF
- Mission studies
- Religious studies
- History of scholarship

Sumario

La revista apareció primero como *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZM) en marzo de 1911 en Münster. A partir de 1928 se llamó *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR); 1936-1937 se llamó de nuevo *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Como desde 1934 la relación entre Schmidlin y el IIMF estaba marcada por la desconfianza mútua y la revista le pertenecía a Schmidlin, apareció a partir de 1938 el nuevo órgano del IIMF *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (MR). Como a causa de la guerra (escasez de papel, p.e.) ni la ZM de Schmidlin ni la MR del IIMF pudieron aparecer a partir de 1941 y Schmidlin había fallecido el 10 de enero de 1944 en el Campo de Seguridad Schirmeck a consecuencia de los maltratos padecidos, su discípulo Johannes Beckmann SMB fundó 1945 en Suiza la *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (NZM). 1947-1948 apareció de nuevo la *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, que a partir de 1950 y hasta ahora se llama otra vez *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* – contando todos los años en que la revista, bajo los diferentes nombres, ha aparecido desde 1911. Como no pudo aparecer en los años 1942-1946, la revista fundada 1911 aparece en 2016 en su 100 año. El artículo trata de las diferentes metamorfosis de la revista.

Conceptos claves

- ZMR
- IIMF
- Misiología
- Ciencias de la religión
- Historia de la ciencia

100 Jahrgänge der ZMR

Metamorphosen einer wissenschaftlichen Zeitschrift

von Mariano Delgado

1 Vgl. zuletzt in dieser Zeitschrift (dort auch weiterführende Lit.): Karl Josef RIVINIUS, Missionswissenschaftliche Initiativen in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts. Ein prophetisches Zeichen?, in: ZMR 96 (2012) 7-19; Mariano DELGADO / David NEUHOLD, 90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF. Einige Aspekte ihrer Geschichte, in: ZMR 95 (2006) 275-298. Unter dem nationalsozialistischen Regime musste 1934 die Bezeichnung »Internationales Institut« gestrichen werden (IMF), ab 1953 heißt es wieder IIMF.

2 Vgl. Karl MÜLLER, Josef Schmidlin (1876-1944) (Studia Instituti Missiologici SVD 47), Nettetal 1989 (dort Lit.). Für seinen Biographen war Schmidlin »ein einmaliger Mensch. Nichts an ihm war Schablone, nichts aufgeklebt, nichts künstlich anerzogen.« Ebd., 337.

3 Michel DESPLAND, La religion en occident. Évolution des idées et du vécu, Montreal 1979, 165 (dort auch Anm. 17).

4 Vgl. dazu Mariano DELGADO, Glaubenstradition im Kontext. Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie, in: Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. v. M. DELGADO, Paderborn 1994, 35-58; Michael SIEVERNICH, Missionstheologien »nach« Las Casas, in: ebd., 59-85.

5 Schmidlin selbst berichtet nicht ohne Stolz, wie er im November 1914 von Kaiser Wilhelm II. auf Antrag der Fakultät »zum ordentlichen und etatmäßigen Ordinarius für sämtliche Zweige der Missionswissenschaft« ernannt wurde, ohne die Patrologie, Dogmengeschichte und Kirchengeschichte zu vernachlässigen. Josef SCHMIDLIN, Lehrstuhl und Seminar für Missionswissenschaft, in: ZM 25 (1935) 226-234, hier 227.

Die 100 Jahrgänge der ZMR stehen für eine bewegte Wissenschaftsgeschichte mit den entsprechenden Brüchen und Aufbrüchen. Darüber sowie über die Geschichte des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF), das die Zeitschrift zu seinem Fachorgan erklärte, ist bereits Einiges publiziert worden¹ – ebenso über Josef Schmidlin,² die herausragende Gründergestalt beider Institutionen, der mit seinem Genius und Eifer die katholische Missionswissenschaft begründete. Selbstverständlich gab es eine solche avant la lettre: etwa in der Adversus-Judaeos- und Contra-Gentiles-Literatur; in den irenischen Religionsdialogen von Ramon Llull und Nikolaus von Kues; in der seit der Renaissance sich bildenden Religionsapologetik mit diesem vierfachen Schema: »1. Gott, seine Existenz und Vorsehung; 2. die Religion als Band zwischen dem Menschen und Gott; 3. die Exzellenz der christlichen Religion; 4. die Irrtümer der anderen«;³ vor allem aber in den Missionshandbüchern des Entdeckungszeitalters von Bartolomé de Las Casas OP, Juan Focher OFM, José de Acosta SJ, Tomás de Jesús OCD und Tommaso Campanella OP u. a.⁴

Doch mit der Verankerung der Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster in der Person des Kirchenhistorikers Schmidlin (der 1910 durch das preußische Kultusministerium erteilte Lehrauftrag für Missionskunde wurde 1912 zur a.o. Professur und im Herbst 1914 zum Ordinariat für Missionswissenschaft erhoben)⁵ und mit dem von diesem realisierten – längst gehegten – Wunsch nach Gründung einer Fachzeitschrift beginnt die Geschichte der katholischen Missionswissenschaft als akademische Disziplin in Lehre und Forschung. Die Gründung der ZM (erstmalig im März 1911 erschienen) und des IIMF (am 10. August 1911 in Mainz formell entstanden) verdankt sich der Überzeugung Schmidlins und seiner Weggefährten, dass die katholische Missionswissenschaft sowohl ein wissenschaftliches Organ als auch einen Verein zu deren Förderung benötigte.

Zusammen mit Theodor Christlieb und Reinhold Grundemann hatte Gustav Warneck (1834-1910) 1874 die protestantische *Allgemeine Missions-Zeitschrift* gegründet. Katholischerseits gab es seit 1873 die durch den Jesuiten Karl J. R. Cornely (1830-1908) gegründete und auf eine breite, auch nichtakademische Leserschaft zielende Zeitschrift *Die Katholischen Missionen* (KM); 1906 kommt dazu die von Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954) ins Leben gerufene Zeitschrift *Anthropos* mit einer eher ethnographischen, linguistischen und religionswissenschaftlichen Ausrichtung.



IIMF
Internationales
Institut
für missions-
wissenschaftliche
Forschungen

IIMF Herausgeber
der Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

Der Gedanke, eine katholische Missionszeitschrift mit wissenschaftlichem Niveau zu gründen, war seit dem Memorandum von Eberhard Limbrock SVD vom 22. Juli 1898 an die Oberen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in der Luft. Den wissenschaftlichen Missständen in der Ausbildung der Missionare wollte er »durch Herausgabe einer entsprechenden Zeitschrift« abhelfen.⁶ Der genannte Missionsorden spielte in der Vorgeschichte der Gründung der ZM eine bedeutende Rolle – nicht nur wegen dieses Memorandums, sondern auch weil Friedrich Schwager SVD über den Münsteraner Professor Max Meinertz 1909 Schmidlin für die Gründung einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift mit dem Argument gewann, dass die Leitung des Unternehmens »in den Händen eines Hochschullehrers« liegen sollte.⁷

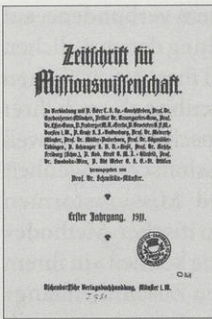
Ansonsten gilt zu bedenken, dass die Anfänge der katholischen Missionswissenschaft an der Universität Münster sowie die damit zusammenhängende Gründung der ZM und des IIMF nicht nur beeinflusst wurden durch die missionarische Dynamik des ultramontanen deutschen Katholizismus, sondern auch durch die Konvergenz mit den Plänen der deutschen Kolonialpolitik. Diese war an der Förderung der christlichen Mission in Übersee nicht nur aus religiösen Gründen interessiert; sie sah darin auch ein bevorzugtes Mittel zur Europäisierung und geistigen Eroberung der Völker ihres Schutzgebietes in Afrika, Ozeanien und China. Da die Missionare dazu nicht nur des Studiums der Theologie, sondern auch der frühneuzeitlichen Missionsgeschichte sowie der Religionen, Sprachen und Sitten fremder Völker bedurften, begünstigte die deutsche Regierung die Entstehung missionswissenschaftlicher Lehrstühle in beiden Konfessionen.⁸

Die Zeitschrift erschien erstmals als *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZM) im März 1911 in Münster. Ab 1928 hieß sie *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR); 1936-1937 hieß sie wieder *Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Nachdem das Verhältnis zwischen Schmidlin und dem IIMF seit 1934 vom gegenseitigen Misstrauen geprägt war und die Zeitschrift Schmidlin gehörte, erschien ab 1938 das vom IIMF neu gegründete Organ *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (MR). Da aufgrund der Kriegswirren (Papierknappheit u. a.) weder die ZM Schmidlins noch die MR des IIMF nach 1941 erscheinen konnten und Schmidlin am 10. Januar 1944 im Sicherungslager Schirmeck als Folge der dort erlittenen Misshandlungen gestorben war, gründete sein Schüler Johannes Beckmann SMB 1945 in der Schweiz die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (NZM). 1947-1948 erscheint wieder *Mis-*

6 Karl MÜLLER, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der ZMR, in: ZMR 67 (1983) 137-144, hier 139.

7 Was wir wollen. Zur Einführung vom Herausgeber, in: ZM 1 (1911) 5-10, hier 5; vgl. auch MÜLLER, Schmidlin (Anm. 2), 82-83.

8 Vgl. dazu u. a. Horst GRÜNDER, Rückwirkungen der deutschen Kolonialinaugurierung auf die Stellung der christlichen Mission in Kirche, Staat und Gesellschaft, in: ZMR 79 (1995) 120-133; Giancarlo COLLET, Katholische Missionswissenschaft. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch, in: DERS., »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg u. a. 2002, 76-108.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft
1. Jahrgang
1911

sionswissenschaft und Religionswissenschaft, die seit 1950 und bis heute *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* heißt – unter fortlaufender Zählung der seit 1911 unter den verschiedenen Titeln erschienenen Jahrgänge. Da zwischen 1942–1946 kein Jahrgang erscheinen konnte, erscheint die 1911 gegründete ZMR 2016 im 100. Jahrgang. Gehen wir nun den Metamorphosen der Zeitschrift nach.

1 Jahrgänge 1-25 (1911-1935): Ursprungsprogramm, Konsolidierung und Krise unter Josef Schmidlin

Im Geleitwort zum ersten Heft betont Antonius Fischer, Kölner Erzbischof und Kardinal, nicht zuletzt den Faktor der Konfessionskonkurrenz: »Es erscheint als eine Ehrensache für die Katholiken Deutschlands, nach Kräften mitzuwirken, daß die katholische Zeitschrift den nichtkatholischen ebenbürtig an die Seite zu treten imstande sei.«⁹ Das Heft enthält einen programmatischen Beitrag Schmidlins unter dem Titel »Was wir wollen. Zur Einführung vom Herausgeber«. »Größe und Schwierigkeit«, aber auch die »Neuheit« der übernommenen Aufgabe sind ihm bewusst, denn er ist eigentlich ein »Kirchenhistoriker«. Aber gerade ein Kirchenhistoriker eigne sich wiederum dazu, weil die »Missionsgeschichte im missionswissenschaftlichen Organismus eine hervorragende Stellung« einnehme,¹⁰ ohne die Missionstheorie und die heutige Missionspraxis zu vernachlässigen. Ethnographische, linguistische und religionswissenschaftliche Studien werden aus Rücksicht auf *Anthropos* zunächst ausgeklammert oder nur in enger Beziehung zu den Missionen in den Blick genommen. Die Zeitschrift habe zwar die Mission zum Gegenstand, aber »zur Methode die Wissenschaft«, so dass eine harmonische »Vermählung zwischen Mission und Wissenschaft« intendiert sei.¹¹ Von Anfang an war Schmidlin bestrebt, das Mitherausgeberkonsortium (deutschsprachig-)international zu besetzen. So gehörten zur ersten Redaktion Kollegen aus Rom (Prälat Dr. Baumgarten), Fribourg (Prof. Dr. Kirsch) und Wien (Prof. Dr. Swoboda).

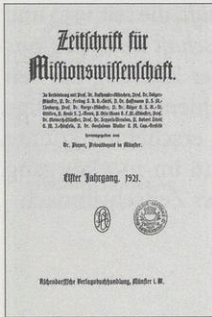
Der genannten Einführung folgt ein weiterer programmatischer Aufsatz Schmidlins über »Die katholische Missionswissenschaft«. Mit u. a. Gustav Warneck befürwortet Schmidlin eine Einschränkung des Missionsbegriffs »auf die Bekehrungstätigkeit unter Nichtchristen (auswärtige oder Heidenmission im weiteren Sinne)«. ¹² Danach definiert er die »Missionswissenschaft oder Wissenschaft

9 Antonius Kardinal FISCHER, Geleitwort, in: ZM 1 (1991) 1-3, hier 3.

10 Was wir wollen (Anm. 7), 5.

11 Ebd., 7.

12 Josef SCHMIDLIN, Die katholische Missionswissenschaft, in: ZM 1 (1911) 10-21, hier 11.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft
11. Jahrgang
1921

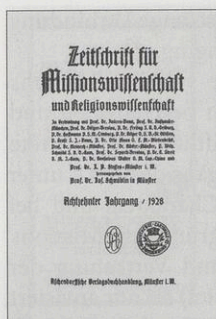
von der Mission« als »die zu einem System verbundene, auf Gründen basierte Kenntnis und Darstellung der christlichen Glaubensverbreitung, und zwar sowohl ihres tatsächlichen Verlaufs in der Gegenwart und Vergangenheit als auch ihrer Grundlagen und Gesetze«. Eine Wissenschaft ist dies, weil sowohl die Missionsgegenwart und Missionsvergangenheit als auch die Missionsprinzipien und Missionsformen »mit wissenschaftlichen Mitteln und kritischer Methode« erkannt und erforscht werden können; sie können »in ihrem innern Gehalt und ihrem pragmatischen Zusammenhang« ergründet und dargestellt werden, ebenso können sie »nach finalen und idealen Gesichtspunkten« bewertet und beurteilt werden, und schließlich können sie auch »zu einem logisch einheitlichen und übersichtlich gegliederten System« verarbeitet und zusammengefasst werden.¹³

Der erste Jahrgang enthält auch einen Beitrag Schmidlins über »Katholische Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts«, in dem er – in der für ihn typischen Mischung aus Ironie, polemischen Spitzen und großer Sachkenntnis – auf die *Evangelische Missionslehre* (1897) Warnecks reagiert: »In der römischen Missionsliteratur«, so beschließt der Altmeister der protestantischen Missionswissenschaft die Einleitung zu seiner Missionslehre, »fehlt selbst jeder Ansatz zu einer Missionslehre sowohl aus der älteren wie neueren Zeit; nicht einmal einzelne Bausteine in missionstheoretischen Aufsätzen sind vorhanden«. Dieser kühne Satz des tüchtigsten unter den modernen protestantischen Missionstheoretikern beweist am besten seine krasse Ignoranz hinsichtlich der Vergangenheit unserer Missionsliteratur, eine Ignoranz allerdings, die er nicht bloß mit vielen protestantischen, sondern auch mit den meisten katholischen Koryphäen der Gelehrsamkeit teilt. Insofern mag er freilich recht haben, als die gegenwärtige katholische Missionstheorie nur spärliche und dürftige literarische Anfänge auszuweisen hat. Aber es gab eine Zeit, wo auch die katholische Missionstheorie geblüht und eine stattliche Reihe von Literaturerzeugnissen gezeitigt hat, die in Bezug auf Gründlichkeit und Reichhaltigkeit den Vergleich mit den modernsten Missionstheoretikern wohl aufnehmen können.«¹⁴ Dann spricht Schmidlin von den vielen katholischen Missionstheoretikern des Entdeckungszitalters.

Ein Wermutstropfen ist, dass 1911 sich zum 400. Male die berühmte Adventspredigt des Dominikaners Antón Montesino jährte, in der dieser die koloniale Ausbeutung der Indianer prophetisch anprangerte. Aber im ersten Jahrgang der ZM ist davon nicht die Rede, so dass ihr die Kolonialismuskritik nicht in die Wiege gelegt wurde. Man kann dies damit entschuldigen, dass Las Casas' *Historia*

¹³ Ebd., 11. Ähnlich und ausführlicher in: SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923.

¹⁴ Josef SCHMIDLIN, *Katholische Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: ZM 1 (1911) 213-227, hier 213f.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
18. Jahrgang
1928

de las Indias, die wichtigste Quelle über diese Predigt, erst 1875-1876 gedruckt werden konnte und im deutschen Sprachraum kaum rezipiert worden war.

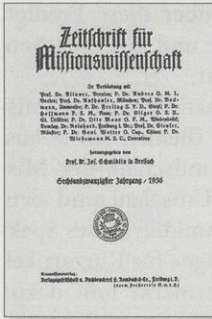
Die ZM bestand zunächst aus Abhandlungen zu missionstheoretischen und -historischen Themen sowie aus der gegenwartskundlichen Missionsrundschau, der Missionsbibliographie, der literarischen Umschau und den Besprechungen. Ab 1918 erweiterte Schmidlin dieses Spektrum durch die Sparte »Kleinere Beiträge« für Kurzartikel und aktuelle Fragen. Josef Glazik vermerkt 1961 dazu: »Leider wurde diese Sparte der ZM zu einem Tummelplatz federkriegführender Parteien. Das gab zwar der ZM große Lebendigkeit, führte sie jedoch, bedingt durch die kompromißlose Offenheit ihres Herausgebers, mehr als einmal ihrem Untergang nahe.«¹⁵ Schmidlin war von Haus aus ein Kirchenhistoriker Döllingerschen Zuschnitts, der aus der ZM ein offenes wissenschaftliches Forum machen wollte – auch und gerade unter offener Diskussion heißer Eisen, wie z. B. des Ritenstreits. Die Probleme, die er sich dabei einhandelte, hängen nicht nur mit seiner spitzen Feder und seinem Hang zum »Germania (bzw. Münster) docet« zusammen, sondern auch mit dem herrschenden Antimodernismus in der katholischen Kirche, der offenen wissenschaftlichen Diskussionen oder Kritik an römischen Institutionen abträglich war.

1928 findet die erste Metamorphose der ZM statt, nämlich durch die Erweiterung zur *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* ab dem 18. Jahrgang. Schmidlin bleibt verantwortlicher Schriftleiter und Herausgeber, aber er konnte seinen Münsteraner Kollegen Prof. Johann Peter Steffes, katholischer Priester und seit 1927 Inhaber des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, als Redaktionsmitglied mit der Zuständigkeit für religionswissenschaftliche Beiträge gewinnen.¹⁶ Bis 1935 erscheint die Namensänderung »und Religionswissenschaft« auf der Titelseite allerdings in kleineren Lettern; erst ab 1938, als Schmidlin für das Organ des IIMF nicht mehr verantwortlich war, werden die Schriftzüge paritätisch.

Diese Erweiterung blieb im Kreis der Schüler Schmidlins und im IIMF nicht unumstritten, da einige sich die Konzentration auf Missionswissenschaft wünschten. Laurenz Kilger OSB bringt es in seiner Glosse zum ersten Vierteljahrhundert der ZM(R) auf den Punkt: »Wir hatten fast zwei Jahrzehnte lang gekämpft gegen die Verquickung der Missionswissenschaft mit ihren Hilfswissenschaften, wie sie von allen Seiten droht, besonders in romanischen Ländern; wir waren immer wieder für die Reinheit unseres Fachgebiets als einer theologischen Disziplin eingetreten: nun mußten wir

15 Josef GLAZIK, Fünfzig Jahre ZMR, in: DERS. (Hg.), 50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911-1961. Festschrift, Münster 1961, 101-104, hier 102.

16 Schon früher hatte Schmidlin vergeblich versucht, Franz Joseph Dölger, 1912-1926 Professor in Münster (er hatte zunächst ein Extraordinariat für Allgemeine Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft an der Katholisch-theologischen Fakultät und wurde ab 1918 Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Allgemeine Religionsgeschichte) für eine solche Erweiterung zu gewinnen. Aber Dölger war nur an der christlichen Antike und ihrer religionshistorischen Umwelt interessiert.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft
26. Jahrgang
1936

mit ansehen, wie unser Fachorgan eine so enge Verbindung mit einer philosophischen Disziplin einging.«¹⁷

Daher betont Schmidlin, dass diese von der missionswissenschaftlichen Institutskommission beschlossene und von den Redaktionsmitgliedern schriftlich befürwortete »bedeutsame Erweiterung« des Fachorgans des IIMF unter »Beibehaltung seines ursprünglichen Charakters und bei allem Nachdruck auf der von ihm begründeten Missionswissenschaft« stattfindet. Die Pflege und Vertretung der »katholischen Religionswissenschaft« (sic!) sei nur anvisiert, »soweit sie mit jener sich paaren lässt, also weniger nach der religionsphilosophischen Seite als insbesondere für Kenntnis und Studium der gegenwärtigen nichtchristlichen Religionen.«¹⁸ Von dieser Paarung verspricht sich Schmidlin einen gegenseitigen Nutzen: »Beide können und sollen einander möglichst ergänzen, befruchten und bereichern, darum auch Hand in Hand miteinander gehen, obschon wir damit keiner wahllosen, der gegenständlichen wie methodischen Unterschiede nicht bewußten Verquickung und Vermischung der beiden Disziplinen das Wort reden möchten.«¹⁹

Den gegenseitigen Nutzen betont auch Steffes in seinem langen programmatischen Beitrag. Er bemerkt aber auch, dass die Religionswissenschaft sich von der Theologie abgelöst »und sich vielfach in feindlichen Gegensatz zur Kirche« gestellt hat.²⁰ Steffes macht auf einen bleibenden Unterschied zwischen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft aufmerksam, da diese sich mit der »Wahrheitsfrage« zunächst nicht befasse, sondern höchstens als »Krönung und zum Abschluß«, d. h. »nach gründlicher Durchforschung der Wesensformen der verschiedenen Religionen und ihrer sachlichen Vergleichung.«²¹ Das harmonische Nebeneinander von Missions- und Religionswissenschaft in dieser ersten Phase der ZMR hängt für Kilger damit zusammen, dass Steffes es inhaltlich verstanden hat, »das Gastrecht in der ZM mit dem schönsten Danke zu vergelten. Seine Beiträge sind so stark missionarisch bezogen, daß man sie meist ebensogut unter »Missionslehre« einordnet wie unter »Religionswissenschaft.«²²

Das Verhältnis zwischen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft blieb in der ZMR alles in allem harmonisch, aber diese ist eine »missionswissenschaftliche« Zeitschrift im Dialog mit der Religionswissenschaft, nicht eine religionswissenschaftliche Fachzeitschrift. Dabei gewann die Religionswissenschaft immer mehr die ihr zustehende Autonomie, d. h. in der ZMR wurden – vor allem im letzten Vierteljahrhundert – auch religionswissenschaftliche Beiträge ohne unmittelbaren »missionswissenschaftlichen Nutzen« abgedruckt, und man setzte sich darin auch mit

17 Laurenz KILGER, Die Zeitschrift für Missionswissenschaft im ersten Vierteljahrhundert, in: ZMR 25 (1935) 201-213, hier 209, vgl. auch Anmerkung 18 auf S. 209.

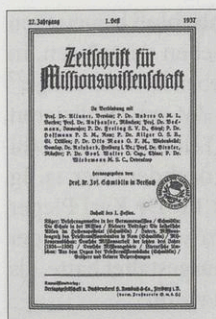
18 Josef SCHMIDLIN, Missions- und Religionswissenschaft, in: ZMR 18 (1928) 1-4, hier 1.

19 Ebd., 4.

20 Johann Peter STEFFES, Geschichte, Stand und Aufgaben der allgemeinen Religionswissenschaft, in: ZMR 18 (1928) 4-19, hier 9.

21 Vgl. ebd., 14.

22 KILGER, Die Zeitschrift für Missionswissenschaft (Anm. 17), 209.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft
27. Jahrgang - 1. Heft
1937

der theologie- oder kirchenkritischen Religionswissenschaft auseinander. Vorherrschend blieb aber das Bedenken der »Wechselbeziehungen« zwischen beiden Wissenschaften. Als zu Beginn dieses Jahrhunderts die Diskussion in der Fachwelt über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie (bzw. Missionswissenschaft) wieder aufflammte, wurde in einem Editorial unter Berufung auf Carsten Colpe angemahnt, »dass die Religionswissenschaft Gefahr liefe, die ideologie-kritische Funktion wieder zu verspielen, wenn man sie antitheologisch betreibe. Sie kann dann zur Krypto- oder Ersatztheologie werden.«²³

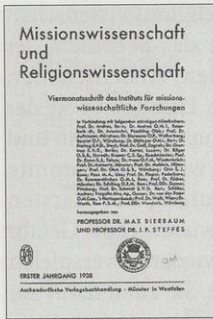
In seinem Rückblick auf die ersten 25 Jahrgänge der Zeitschrift bezeichnet Kilger das erste Lustrum als »glücklichen Aufstieg«.²⁴ Bis zu Beginn des 1. Weltkrieges zählte sie »über tausend Abonnenten und war im Inland wie im Ausland, auch bei Nichtkatholiken, in ihrem wissenschaftlichen Wert anerkannt.«²⁵ Im letzten Kriegsjahr begann aber der erste Federstreit, der als »Res Xaveriana« in die Geschichte eingegangen ist.²⁶ Schmidlin nahm es den Jesuiten der KM übel, dass sie sich an der ZM kaum beteiligten und den Aachener Xaveriusverein unterstützten, aus dem 1922 ein Päpstliches Missionswerk wurde. Diesem Verein unterstützte Schmidlin Monopolisierungstendenzen im deutschen Missionsleben, die zum Zwist führen würden. 1920 ist es dann so weit: Im dritten und letzten Heft (aufgrund der Nachkriegssituation erscheint der Jg. in nur drei Heften mit einem Umfang von insgesamt 228 S.) gibt Schmidlin seinen Rücktritt aus der Schriftleitung bekannt, da er sich in seiner Kritik am Xaveriusverein vom IIMF, dem Kölner Kardinal und dem Münsteraner Bischof (diese hatten ihm untersagt, sich künftighin praktisch für die Missionen in Organisationsfragen zu betätigen) nicht unterstützt fühlte. »Es bleibt mir somit nichts anderes übrig, als aus all dem auch für die Schriftleitung dieses Organs meine praktische Konsequenz zu ziehen. Nachdem ich schon für das laufende Jahr die Missionsrundschau in die Hände von P. Dr. Freitag gelegt habe, möchte ich für das nächste die Redaktion selbst an Prof. Dr. Pieper abtreten. Ich glaube für sie nicht länger die Verantwortung tragen zu können, ohne entweder meinem Gewissen zu nahe zu treten oder dem Organ in maßgebenden Kreisen zu schaden. Wenn ich nicht mehr nach ehrlicher und freier Überzeugung für Recht und Freiheit eintreten darf, will ich lieber auf die Fortführung meiner mir innerlich allzuschwer gewordenen Aufgabe verzichten.« Der Rücktritt erfolgt »ohne Haß und Bitterkeit, wengleich die schmerzliche Enttäuschung namentlich seitens ehemaliger Freunde und Mitarbeiter, auf deren treue und ideale Gesinnung ich früher Berge gebaut hätte,

23 Mariano DELGADO, Religionswissenschaft und Theologie zwischen Grenzziehung und Grenzvermischung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 87 (2003) 1-2.

24 KILGER, Die Zeitschrift für Missionswissenschaft (Anm. 17), 203. Vgl. auch DERS., Ein Lustrum katholischer Missionswissenschaft in Deutschland, in: ZM 6 (1916) 1-15.

25 Ebd., 205.

26 Vgl. dazu u. a. MÜLLER, Schmidlin (Anm. 2), 153-165.



Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft
1. Jahrgang
1938

psychologisch wesentlich zu meinem Entschluß beigetragen hat, und es mich nicht wenig drückt, sehen zu müssen, in welche Hände ein großer Teil meines Lebenswerkes fällt.«²⁷

Schmidlin hörte nicht auf, in der ZM zu publizieren, und mit dem 2. Heft des 14. Jg. (1924) übernahm er stillschweigend wieder die Schriftleitung, nachdem der 13. Jg. (1923), der dritte unter der Leitung von PD Dr. Karl Pieper, der 1922 den 12. Jg. als Festnummer zum 300. Jubiläum der Propaganda-Kongregation vorzüglich ausgestaltet hatte, als qualitativer Tiefpunkt wahrgenommen wurde.

Es fällt auf, dass die missionsgeschichtlichen Beiträge im ersten Jahrfünft zwar bedeutsam sind, aber die Missionstheorie den Ton angibt, während die Geschichte zwischen 1920 und 1927 vorherrschend wird. Nach der Erweiterung zur ZMR hat Kilger zwischen 1928 und 1935 unter den 72 Abhandlungen 22 religionswissenschaftlicher, 22 missionsgeschichtlicher Natur und 28 im Sinne von Missionslehre und Missionskunde gezählt.²⁸ Das letzte Heft des 25. Jg. (1935) enthält auch das von Kilger im Auftrag Schmidlins besorgte Register des 1. Vierteljahrhunderts.²⁹ Auf der letzten Seite befindet sich darin eine kryptische Erklärung Schmidlins »Zum Verlagswechsel«, die die große Krise zu Beginn des 2. Vierteljahrhunderts ahnen lässt: Im Einverständnis mit dem Verlag Aschendorff hat sich Schmidlin entschlossen, »unsere ZM in den Selbstverlag des Herausgebers zu nehmen und die Herstellung nebst dem Kommissionsverlag dem Presseverein in Freiburg i. Br. zu übertragen. Wir danken zum Schluß dieses Vierteljahrhunderts aufs tiefste und herzlichste dem bisherigen Verlag für sein treues Festhalten an unserem Organ durch all' die kritischen Zeiten und die stets so außerordentlich exakte Ausführung des Drucks.« Schmidlin dankt auch seinem Kollegen Steffes dafür, dass er »das Opfer des Verzichts auf den Untertitel der Religionswissenschaft« gebracht hat,³⁰ weil künftig der Umfang knapper ausfallen soll (fünf statt sechs Bogen pro Quartalheft).

Was stand hinter diesem Entschluss Schmidlins? 1934 wurde er zwangsemeritiert – nicht zuletzt weil er, wie ein Student zu Protokoll gab, »weder vor noch nach der Vorlesung den deutschen Gruß erwiesen hat«.³¹ Die scharfe Feder Schmidlins, die weder gegenüber den neuen politischen Machthabern noch gegenüber Rom den Zensurvorfstellungen entsprach, wurde als eine Gefahr für die Zeitschrift betrachtet, da sie nicht zuletzt die Zusammenarbeit mit dem Verlag unmöglich machte. Das IIMF versucht nach und nach die Voraussetzungen zu schaffen, Schmidlin unter Kontrolle zu halten oder sich von ihm zu trennen. Die ersten Weichen wurden auf der Mitgliederversammlung am 9. April 1935 in Köln gesetzt: Schmidlin wird in der

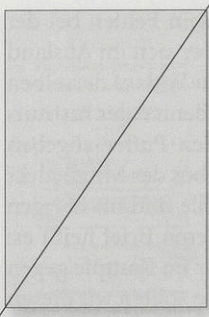
27 SCHMIDLIN, Zum ersten Jahrezehntabschluß und Redaktionswechsel, in: ZM 10 (1920) 202-208, hier 208.

28 KILGER, Die Zeitschrift für Missionswissenschaft, (Anm. 17), 203.

29 In: ZM 25 (1935) 307-418.

30 SCHMIDLIN, Zum Verlagswechsel, in: ZMR 25 (1935) 418.

31 MÜLLER, Schmidlin (Anm. 2), 273.



Kriegsbedingte
Einstellung
der Zeitschrift
1942 - 1946

Person von Kilger ein »verantwortlicher Schriftleiter« zur Seite gestellt, »der am Schluß der Zeitschrift mit seinem Namen zeichnet und, entsprechend seiner Verantwortung vor der Öffentlichkeit, die letzte Durchsicht vor der Drucklegung übernimmt und das Druckimprimatur erteilt«. ³² Mit anderen Worten: Kilger hatte dafür zu sorgen, dass die ZMR sowohl der staatlichen wie auch der kirchlichen Zensur entsprach. Eloquent genug ist der Brief, den Alois Fürst zu Löwenstein, Vors. des IIMF, am 14. Mai 1935 an den Schriftführer des Instituts, Otto Maas OFM, schrieb: »Über die dem hochwürdigen Herrn Pater Kilger übertragene Aufgabe habe ich am 11. IV. dem Herrn Erzbischof Salotti geschrieben: ›Von jetzt ab wird keine Nummer der genannten Zeitschrift erscheinen, die nicht vor Drucklegung von einer unparteiischen Person zensuriert und für einwandfrei erklärt wird. Wir haben den R.P. Laurentius Kilger O.S.B. gebeten, das Amt dieses Zensors zu übernehmen.« ³³ Zugleich wurde auf dieser Mitgliederversammlung beschlossen, die Satzung zu ändern, weil sie »veraltet sei«. Otto Maas war mit dem Entwurf betraut. Da die Zeit drängte, wurde bereits auf der nächsten Sitzung des geschäftsführenden Ausschusses am 27. Mai 1935 in Osnabrück die neue Satzung verabschiedet. In dieser wird unter § 2 als Zweck des Instituts sibyllinisch festgehalten: »1. die moralische und finanzielle Unterstützung *einer* [Hervorhebung Vf.] Fachzeitschrift als Organ des Instituts«. ³⁴ Die Gründe für diese Formulierung sollten sich alsbald zeigen.

Da Schmidlin nicht bestrebt war, sich dem ihm verpassten »Zensor« zu beugen und diesen und das Institut immer wieder – z. B. durch nachträgliche Eintragungen auf den Druckfahnen nach deren Durchsicht durch Kilger ³⁵ – kompromittierte, eskalierte die Krise noch 1935. Am 12. November 1935 schreibt der Verlag an Fürst Löwenstein ³⁶ – mit Abschrift an Schmidlin: »Zu unserem Bedauern sehen wir aber jetzt keinerlei Möglichkeit mehr, mit Herrn Prof. Dr. Schmidlin zusammenzuarbeiten [...]. Aus den Schreiben des Herrn P. Dr. Kilger glauben wir entnehmen zu müssen, dass auch dieser eine weitere Herausgabe der Zeitschrift in der jetzigen Form nicht für möglich hält.« In der Folge halten es Fürst Löwenstein und Otto Maas für unvermeidlich, bald eine Mitgliederversammlung abzuhalten. Im Brief an Maas vom 27. Dezember 1935 ³⁷ stellt Löwenstein klar, dass über die Zukunft der Zeitschrift nur Schmidlin als deren Herausgeber zu verfügen habe, während das Institut darüber entscheiden sollte, »wie wir uns in Zukunft zu der Zeitschrift stellen wollen«. Im Vorfeld der Mitgliederversammlung vom 6. Februar 1936 in Köln gibt es einen regen Briefwechsel zwischen Fürst Löwenstein und

³² ZMR 25 (1935) 245.

³³ Kopie des Briefes im Archiv des IIMF in Fribourg (= AIIMF Fribourg), unklassiert.

³⁴ Die neue Satzung ist abgedruckt in: ZMR 25 (1935) 300-303, hier 300.

³⁵ Darüber beklagt sich Fürst Löwenstein in einem Brief an Schmidlin vom 11. Dezember 1935 (Kopie im AIIMF Fribourg, unklassiert).

³⁶ Vgl. Kopie im AIIMF Fribourg, unklassiert

³⁷ AIIMF Fribourg, unklassiert; vgl. auch ebd. Brief von Fürst Löwenstein an Otto Maas vom 3. Januar 1936.



Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft
Jahrgang
1947 | 1948

Otto Maas, in dem jener, der sich für sein Fehlen bei der Versammlung entschuldigen muss, weil er sich im Ausland (Böhmen) befindet, seine Sorge über den Verlauf derselben in Anwesenheit Schmidlins als Vizepräsidenten des Instituts sehr plastisch ausdrückt: »Wer wird den Puffer abgeben zwischen diesem Hammer und dem Ambos der Mitglieder? Das war ja bis jetzt meine sehr ehrenvolle und im übrigen auch einzige Aufgabe.«³⁸ In einem anderen Brief heißt es: »Kann die Lösung, wie ich annehme, nur im Kampfe gegen Professor Schmidlin gefunden werden, so sollten wir diesen Kampf ganz offen und mutig führen, die Formen eines anständigen Kampfes zu wahren, wird dann unsere Sache sein. Ihm werden wir Entgleisungen verzeihen müssen.«³⁹

Auf der Mitgliederversammlung am 6. Februar 1936 in Köln kam es dann zum Bruch zwischen Schmidlin und dem Institut. Schmidlin weist dabei alle Ansprüche des Instituts auf die Zeitschrift vehement und entrüstet zurück, betont zugleich die Verpflichtung des Instituts, die Zeitschrift als Organ finanziell weiterhin zu unterstützen. Dieses Ansinnen wird aber von verschiedenen Seiten zurückgewiesen, denn die Satzung spreche nicht von »der«, sondern von »einer« Zeitschrift. Dass Schmidlin noch mit gesundem Menschenverstand entgegnet, »daß es aber zur Zeit nur *eine* Fachzeitschrift gebe«,⁴⁰ hilft nicht mehr. Das Tuch war längst zerrissen: Schmidlin will von der Hauptschriftleitung nicht zurücktreten, und das Institut will unter solchen Umständen keine finanzielle Unterstützung mehr leisten. Der Vertreter des Verlags lässt es sich nicht nehmen, den Brief an Schmidlin, in dem die Kündigung des Verlagsvertrags festgehalten wird, »mit deutschem Gruß« zu beenden.⁴¹

2 Jahrgänge 26-50 (1936-1965): Vielfacher Neubeginn

Schmidlin entschloss sich also zum Alleingang und gab 1936 und 1937 von seinem Wohnsitz in Breisach aus die *Zeitschrift für Missionswissenschaft* bei H. Rombach in Freiburg i. Br. als Kommissionsverlag heraus. Merkmale dieser Jahrgänge sind einerseits, dass die historische Ausrichtung vorherrschend ist, andererseits dass Schmidlin allein einen wesentlichen Teil der Beiträge schreibt (im Heft 4/1937, das mit einem reduzierten Umfang erscheinen muss, praktisch alle Beiträge bis auf die größeren Besprechungen) und schließlich dass Schmidlin im Heft 1/1936 seine Sicht des Konfliktes mit dem Xaveriusverein und den Bischöfen, dem IIMF und Aschendorff dokumentiert. Am Ende drückt er seine Hoffnung aus,

³⁸ Brief vom 14. Januar 1936 (AIIMF Fribourg, unklassiert).

³⁹ Brief vom 20. Januar 1936 (AIIMF Fribourg, unklassiert).

⁴⁰ Otto MAAS, Bericht über die Mitgliederversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen in Köln am 6. Februar 1936 (Privatdruck für die Mitglieder des Instituts), AIIMF Fribourg, unklassiert, S. 6.

⁴¹ Vgl. Brief des Verlags an Schmidlin vom 2. März 1936 (AIIMF Fribourg, unklassiert).



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
34. Jahrgang - Heft 1
1950

»daß unser Institut, dessen Seele wir zugeständenermaßen im ganzen Vierteljahrhundert waren, nach ehrlicher Selbstbesinnung und Selbstprüfung zu seinen ursprünglichen Zielen und zur Freundschaft mit uns zurückfinden möge.«⁴²

Auf dem Rückschlag der Titelseite zu Heft 4/1937, das für den unterdessen inhaftierten Schmidlin Hermann Beuerle ohne Mitzeichner »in Verbindung mit« herausgab, befindet sich nach dem Inhaltsverzeichnis diese lakonische Mitteilung des Verlags: »Mit der Ausgabe dieses Heftes wird das Erscheinen der Zeitschrift für Missionswissenschaft eingestellt.«⁴³ Die Reichspressekammer hatte Schmidlin nach der Inhaftierung das Recht entzogen, »Redaktion und Verlag weiterzuführen.«⁴⁴ Nach seiner Freilassung 1938 bemühte sich Schmidlin immer wieder um die Publikation »seiner« Zeitschrift – 1940 sogar mit Briefen an Joseph Goebbels, das Wehrmacht-Oberkommando und das Reichskirchenministerium, in denen es vor allem um die Erlaubnis zur Publikation und um das nötige Papier dazu geht. Diese Briefe können bei unkritischen Geistern den falschen Eindruck einer Anbiederung Schmidlins an das Naziregime wecken. Aber sie sind eher als verzweifelte Versuche zu verstehen, »sein Lebenswerk«, die Zeitschrift, zu retten. Wir können hier das Verhältnis Schmidlins zum Nationalsozialismus nicht näher erläutern. Seinen Freunden sind »die Widersprüche und Brüche, die Dunkelheit und Unerklärlichkeiten« seiner Person⁴⁵ nicht verborgen geblieben. Aber Schmidlin war alles in allem kein Sympathisant des Nationalsozialismus, dessen »neuheidnische Züge«, d. h. das »Wiederaufleben heidnischer Weltanschauung und Lebenspraxis in unserem eigenen Volke« mit »Rassenfanatismus«, er klarsichtig in seiner Zeitschrift kritisierte.⁴⁶ Schmidlin war letztlich ein Opfer, das infolge von Misshandlungen im Lager starb. Aus diesem Grund hat ihn die katholische Kirche als Glaubenszeugen in das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts aufgenommen.

Die durch die Umstände erzwungene Einstellung der Schmidlinschen ZM 1937 bot dem IIMF die Möglichkeit, eine neue Zeitschrift als sein Fachorgan ins Leben zu rufen. Dazu war das IIMF seit dem Bruch mit Schmidlin bei der Mitgliederversammlung vom 6. Februar 1936 entschlossen, aber solange seine Zeitschrift weiter erschien, tat man sich schwer mit der Realisierung des neuen Projektes. 1938 war es dann so weit: das neue Fachorgan des IIMF erscheint (auf Papier von sehr schlechter Qualität) unter dem Titel *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* als Viermonatsschrift. Die zwei Hauptworte im Titel sind in gleicher Größe gesetzt und als Herausgeber fungieren paritätisch die Münsteraner Professoren Max Bierbaum, der nach

⁴² Josef SCHMIDLIN, Missionswissenschaftliches Fachorgan und Institut, in: ZM 26 (1936) 107-109, hier 109.

⁴³ Vgl. Titelblatt (Rückseite) von ZM 27/4 (1937).

⁴⁴ MÜLLER, Schmidlin (Anm. 2), 311.

⁴⁵ Horst RZEPKOWSKI, Zwischen Vision und Sendung. Zur Vorstellung der »Deutschen Kirche« bei Josef Schmidlin, in: ZMR 80 (1996) 82-127, hier 82.

⁴⁶ Josef SCHMIDLIN, Heidenmission und Neuheidentum, in: ZMR 25 (1935) 1-9, hier 1.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
36. Jahrgang
1952

1935 in Münster neben Missionsrecht auch Missionskunde und Missionstheorie lehrte, und der uns schon bekannte Johann Peter Steffes. Auf der Titelseite werden sie unterstützt von einer besonders großen Zahl von 33 »ständigen Mitarbeitern« aus dem In- und Ausland, so als würden die Herausgeber und das (I)IMF zeigen wollen, dass sie – auch ohne Schmidlin – die Unterstützung vieler renommierter Forscher hatten. Die MR erscheint im Verlag Aschendorff, aber nicht unter Fortzählung der Jahrgänge der Schmidlin'schen Zeitschrift, sondern mit einer neuen Zählung.

Fürst zu Löwenstein, Vors. des IIMF, stellt die neue Zeitschrift im ersten Heft kurz vor: Sie soll an erster Stelle die Missionswissenschaft pflegen, während die allgemeine Religionswissenschaft, die in jedem Heft vertreten sein soll, »nur so weit berücksichtigt werden kann, als sie mit der Missionsarbeit in organischer Verbindung steht.«⁴⁷ Etwa ein Drittel der Beiträge sind religionswissenschaftlicher Natur, und einige davon behandeln Fragen, die ihre Aktualität nicht verloren haben. Das gilt z. B. für den Beitrag »Buddha oder Christus?« von Hans Lindemann⁴⁸ oder für den Beitrag von Franz Taeschner »Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise.«⁴⁹ Darin kommt der Autor zu folgender Analyse über die missionarische Überlegenheit des Islams gegenüber dem Christentum: »Das Christentum als Missionsreligion leidet heute an einem Zwiespalt: es gilt in der Welt unzweifelhaft als eine Angelegenheit der abendländischen Herren- und Kulturvölker. Indessen wird ein zum Christentum Bekehrter darum doch nicht in die abendländische Völker- und Kulturgemeinschaft aufgenommen, und die Bereitschaft, ihm als ›Bruder in Christo‹ zu begegnen, ist, abgesehen von dem Missionar selbst, bei den abendländischen Christen nur sehr gering. Ganz anders liegen die Verhältnisse beim Islam: die Muslims sind nicht, wie die christlichen Abendländer, wirkliche Herren der Welt; aber der Islam als solcher beansprucht die Weltherrschaft, und wer sich zum Islam bekennt, nimmt teil an diesem Anspruch und hat das ihm von allen seinen Glaubensgenossen zugebilligte Recht, sich als Teilhaber an diesem Weltherrschaftsanspruch hoch erhaben zu fühlen über die Nichtmuslims, wenn er auch in seiner wirklichen Lebenslage noch so schlecht gestellt ist. Der Islam erhöht also das Lebensgefühl desjenigen, der sich zu ihm bekehrt.« Dazu kommt, dass die islamischen Völker des Orients hinter ihrer Religion stehen: »ihre Welt ist der Islam, und wenn sie auch noch so viele europäische Einrichtungen sich zu eigen machen; hinter dem islamischen Missionar, der meist gar kein gelernter Theologe, sondern ein einfacher Kaufmann ist, steht wirklich die ganze islamische Welt, und darum

47 Alois Fürst zu Löwenstein,
Zur Einführung, in: MR 1 (1938) 1-2,
hier 2.

48 In: MR 2 (1939) 104-125.

49 In: MR 4 (1941) 125-143, 230-252.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Jubiläumsnummer
50 Jahre ZMR
45. Jahrgang - Heft 3/4
1961

ist die islamische Mission so erfolgreich. Dies aber kann man von der christlichen Mission nicht sagen: die Welt, die sie aussendet, ist nicht in dem Maße eine christliche, wie die islamische Welt eine islamische ist, und dies lähmt die Werbekraft dieser Mission.«⁵⁰ 1941 musste die MR ihr Erscheinen einstellen. Das NS-Regime nutzte das Argument der kriegsbedingten Papierknappheit zur Verdrängung der christlichen Missionszeitschriften.

Nach dem Tod Schmidlins gründet Johannes Beckmann, einer seiner treuesten Schüler, 1945 in der Schweiz die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. Sie ist kein Organ des IIMF, sondern ein selbständiger Trieb. Aber durch die Nähe Beckmanns zu Schmidlin gehört sie auch in diesen Kontext. Hatte einst der Kölner Erzbischof, Kardinal Fischer, ein Geleitwort zur Gründung der ZM geschrieben, so wird nun der Missionsbischof Hilarion Felder OFM Cap ein solches für die NZM beisteuern – unter ausdrücklichem Hinweis auf den genannten Kardinal, auf das Werk Schmidlins und auf die seit 1941 nicht mehr erschienene MR. Das Feld liege also brach, und eine neue missionswissenschaftliche Zeitschrift sei dringend nötig. Ähnlich äußert sich Beckmann in seinem programmatischen Beitrag »Von der Alten zur Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft«. Schmidlin wird darin »Bahnbrecher der Missionswissenschaft« genannt: »mit allen Vorzügen, aber auch mit den Mängeln eines solchen.«⁵¹ Sein Werk, namentlich die von ihm mit einer kurzen Unterbrechung herausgegebenen 27 Jahrgänge der ZM(R) behalten – trotz der oft scharfen Feder des Redaktors und seines bisweilen derben Tons – »ihren unbestrittenen Wert auch in den kommenden Zeiten.«⁵² Die NZM verzichtet auf die Pflege der sehr komplexen Religionswissenschaft und sieht sich eher in der Tradition der von Schmidlin begründeten alten ZM: »Der Name NZM ist somit einerseits Ausdruck dankbarer Pietät, andererseits aber auch verpflichtendes Programm.«⁵³ Nach 60 Jahrgängen musste die NZM 2004 ihr Erscheinen einstellen.⁵⁴

Mitte 1947 reaktiviert das IIMF die seit 1941 nicht mehr erscheinende MR. Zu den Herausgebern zählt nun außer den oben bereits genannten Bierbaum und Steffes auch Prof. Thomas Ohm OSB, ein Schüler Schmidlins, der im ersten Heft dessen Werk ausführlich würdigt und zu diesem Urteil kommt: »Schmidlin weist in seiner Person und seinem Tun Mängel auf, zweifellos. Aber diese Mängel sind durch sein Sterben aufgewogen und seine Unklugheiten durch den mehr oder weniger gewaltsamen Tod reichlich gesühnt worden.«⁵⁵ Mitzeichner gibt es in der neuen MR nicht. Sie erscheint nunmehr im Umfang von fünf Bogen und drei Heften. Das Geleitwort von Fürst zu Löwenstein enthält drei wichtige

50 MR 4 (1941) 250-251.

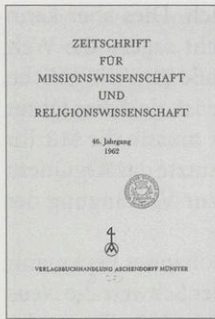
51 Johannes BECKMANN, Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: NZM 1 (1945) 3-11, hier 4.

52 Ebd., 5.

53 Ebd., 8.

54 Vgl. Fritz KOLLBRUNNER, Abschied von der NZM, in: NZM 60 (2004) 249-250. Ein Merkmal der NZM war von Anfang die intendierte Mehrsprachigkeit mit Beiträgen in den Landessprachen Deutsch und Französisch, manchmal aber auch auf Italienisch.

55 Thomas OHM, Joseph Schmidlin, in: MR (1947) 3-11, hier 10-11.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
46. Jahrgang
1962

56 Alois Fürst zu LÖWENSTEIN, Das Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen, in: MR (1947) 1-2.

57 Benno M. BIERMANN, Vierzig Jahre Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: ZMR 35 (1951) 81-83, hier 82.

58 Johann Peter STEFFES, Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission der Gegenwart, in: MR (1947) 14-31, hier 31.

59 Der Vorschlag, die MR zugunsten der NZM aufzugeben und sich mit der Ausgabe eines Jahrbuches zu begnügen, wurde von der Versammlung ziemlich einmütig abgelehnt.

Drei Gründe wurden geltend gemacht: Zum einen, dass man die Fortführung der »münsterschen und deutschen« Tradition und Interessen nicht ohne zwingende Notwendigkeit einer »ausländischen« Stelle überlassen könne; zum anderen, dass die Förderung der eigenen Zeitschrift statutengemäß die erste Aufgabe des Instituts sei, und schließlich, dass die Religionswissenschaft in der deutschen katholischen Presse kein Organ mehr hätte. Benno BIERMANN, Bericht über die Mitgliederversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen in Aachen am 29. Juli 1948, in: MR (1949), Nr. 1, 73-77, hier 76.

60 Erich Fürst VON WALDBURG ZU ZEIL, Zum Geleit, in: ZMR (1950) 1-2, hier 2.

Aussagen: Zum einen dass das IIMF, das seit dem 23. Mai 1939 keine Mitgliederversammlung mehr abhalten konnte, sich erneut seiner vordringlichen Aufgabe widmen möchte, nämlich »unsere Zeitschrift wieder ins Leben zu rufen«. Zum anderen wird über Schmidlins Tod gesagt: »Wir müssen seiner in Dankbarkeit gedenken, denn er ist der geistige Vater unseres Instituts und war bei seiner Leitung führend beteiligt«. Und schließlich heißt es über die seit 1945 in der Schweiz erscheinende NZM: »So sehr wir das Bedürfnis der Schweiz nach einem wissenschaftlichen Organ im Sinne von Prof. Schmidlin würdigen, so kann uns diese Zeitschrift praktisch nicht viel helfen, da uns die Grenze trennt. Im Übrigen wird es jeder verstehen, daß wir bemüht sein werden, die alten Münsteraner Traditionen aufrecht zu halten.«⁵⁶ Die MR erscheint 1947/1948 in drei Heften für beide Jahre zusammen und 1949 in weiteren drei Heften und auf schlechtem Papier, da aufgrund der Nachkriegszustände »eine weiter gehende Lizenz nicht zu erhalten war.«⁵⁷ Besonders erwähnenswert ist Steffes' Aufsatz »Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission der Gegenwart«, der mit diesen Empfehlungen endet: Das Christentum müsse in einer Form dargeboten werden, »die gereinigt ist von den Verdächtigungen und Eigenschaften, die ihm die Ablehnung des Ostens eintrugen und immer wieder eintragen werden«. Es müsse erscheinen »als eine geistige Welt, die mit den Mächten des Krieges, der Gewalt, der Politik, des Materialismus und Rationalismus nichts zu tun hat, vielmehr im schroffsten Gegensatz zu ihnen steht«. Und es darf nicht verkündet werden »als Exponent westlichen Geistes, westlicher Kultur und westlicher Eroberung und Invasion«. Vielmehr müsse es »vom historischen Ballast des Westens« entlastet werden, damit es verkündet werden könne als eine Religion, »die die natürlichen Gaben und Werte der Völker anerkennt, hegt, reinigt und heiligt und zu ihnen spricht in der Denk- und Sehweise der betreffenden Völker.«⁵⁸

Nachdem der auf der Mitgliederversammlung vom 29. Juli 1948 in Aachen, der ersten seit dem 23. Mai 1939, erneut diskutierte Zusammenschluss mit der NZM abgelehnt wurde,⁵⁹ entschloss sich das Institut ab 1950 zur Neubelebung des alten Namens *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Die neue ZMR erscheint ab 1950 wieder in vier Heften. Im Geleitwort zum ersten Heft betont der neue Vorsitzende des Instituts, Erich Fürst zu Waldburg-Zeil, dass die Wissenschaften »in ihren verschiedenen Zweigen im Dienste Christi und seines Erlösungswerks immer nur eine dienende Stellung einnehmen«, wozu auch die Missions- und Religionswissenschaft berufen sei.⁶⁰ 1950 erscheint die ZMR als 34. Jahrgang, d. h. unter fortlaufender



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
74. Jahrgang - Heft 1
1990

Zählung aller bisherigen Jahrgänge von ZM, ZMR und MR. Thomas Ohm, seit dem Wintersemester 1946 Professor für Missionswissenschaft in Münster, wurde ab dem 4. Heft von 1952 verantwortlicher Schriftleiter und Herausgeber der ZMR, und blieb es bis Ende 1961, als er von seinem Nachfolger auf der Münsteraner Professur, Josef Glazik MSC, abgelöst wurde. Einige Leser klagten »über mangelnde Weite und Tiefe« bei den ersten Jahrgängen der Nachkriegszeit. Die Missionsgeschichte kam ihnen zu kurz, und in der Bücherkritik fehlten wichtige Bücher aus dem Ausland. Benno M. Biermann sagte dazu: »aber das muß jeder unparteiische Leser zugeben, daß unter den schwierigen Umständen der Nachkriegszeit das Mögliche geschehen ist.«⁶¹ Ab 1952 übernimmt die ZMR auch die Aufgaben der vom Missionswissenschaftlichen Institut in Wien herausgegebenen *Blätter für die Missionskatechese und katechetische Zusammenarbeit der Länder*. Die ZMR versprach sich davon eine größere Bedeutung für die Missionspraxis.⁶²

Ein weiterer Versuch, die NZM und die von ihr begründeten Reihen »NZM-Supplementa« und »NZM-Schriftenreihe« in das IIMF zu integrieren, fand auf der Mitgliederversammlung im September 1952 statt. Einige vorwiegend deutsche Mitglieder unter der Führung des neuen Schriftleiters der ZMR, Thomas Ohm, vertraten die Meinung, alle missionswissenschaftlichen Einrichtungen (Institute, Lehrstühle, Zeitschriften), auch die aus dem benachbarten Ausland in der Schweiz und in den Niederlanden, sollten sich dem Münsteraner Institut anschließen »und ihre wissenschaftlichen Sammlungen mit denen des Institutes vereinigen.«⁶³ Beckmann reagiert darauf mit Misstrauen und Sorge um die Selbständigkeit seiner NZM: »Ob sich im Verlaufe der Zeit irgend eine Verbindung der ZMR mit der NZM ergeben wird, muss die Entwicklung der Dinge und Verhältnisse zeigen. Vorderhand bin ich auf alle Fälle [...] für eine weitgehende Zurückhaltung. Es darf nicht mehr vorkommen, dass wie früher einmal von Münster aus jener überhebliche Geist des ›Germania docet‹ in der Missionswissenschaft von neuem verbreitet wird. Im Übrigen dürfte die Haltung zunächst die beste sein, dass beide Zeitschriften in möglichst vollkommener Weise und jede auf ihre Art, der Missionswissenschaft zu dienen sucht.«⁶⁴

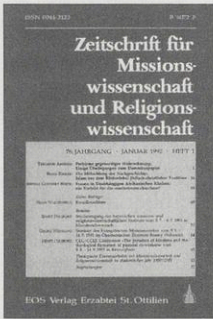
Unter der Schriftleitung von Ohm und Glazik kommt es zu einer weiteren Konsolidierung der ZMR in der vor- und nachkonziliaren Zeit – trotz der unübersehbar sich anbahnenden Krise der Mission und der Missionswissenschaft, auf die Glazik klarsichtig aufmerksam macht. Dass nun die missionstheoretischen und -methodischen Beiträge deutlich überwiegen, hängt nicht zuletzt mit der

61 BIERMANN, Vierzig Jahre (Anm. 50), 83.

62 Vgl. die Ankündigung dieser Übernahme in: ZMR 36 (1952) 1.

63 So Johannes Beckmann an die Mitherausgeber der NZM, 7. Oktober 1952: ABMI (Archiv Bethlehems Mission Immensee), N1,094.

64 Ebd. Der Biograph Beckmanns kommentiert das so: »Beckmann war nicht gewillt, sich von Ohm um die Früchte seiner Arbeit bringen zu lassen und bestenfalls als Lückenbüsser für das kriegsgeplagte Deutschland einzuspringen.« Urban SCHWEGLER, Johannes Beckmann SMB (1901-1971). Leben und Werk (Studia Instituti Missiologici SVD 85), Nettetal 2005, 127.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
76. Jahrgang - Heft 1
1992

65 GLAZIK, Fünfzig Jahre ZMR (Anm. 15), 104.

66 Vgl. Max BIERMANN, Missionarische Spiritualität, in: ZMR 35 (1951) 1-10.

67 Vgl. Mystik im Urbuddhismus und Hinayana, in: ZMR 39 (1955) 115-126; Buddhistische Mystik im Mahayana, in: ZMR 40 (1956) 148-162; Buddhismus und Christentum. Zu einigen Neuerscheinungen in Japan, in: ZMR 42 (1958) 208-217; Buddhismus in Asien – Buddha Jayanti in Tokyo, in: ZMR 43 (1959) 187-197.

68 Vgl. u. a.: Heilsgeschehen und Mission, in: ZMR 41 (1957) 25-44; Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen, in: ZMR 43 (1959) 275-289; Die Religionen vor dem Forum der Wissenschaft, in: ZMR 45 (1961) 50-59.

69 ZMR 47 (1963) 1-15.

70 Vgl. Mission der Kirche im Zeichen des Konzils, in: ZMR 48 (1964) 169-175; Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution über die Kirche, in: ZMR 49 (1965) 65-84, Die Mission im II. Vatikanischen Konzil, in: ZMR 50 (1966) 3-10; Das Konzilsdekret Ad gentes, in: ebd., 66-71.

71 Hans WALDENFELS, Einführung, in: ZMR 70 (1986) 97-100, 99. (zu 70 Jahrgänge ZMR).

72 Vgl. GLAZIK, 50 Jahre katholische Missionswissenschaft (Anm. 15).

73 Vgl. ZMR 45 (1961) 183-200.

74 Thomas OHM, Die Missionswissenschaft, in: ZMR 45 (1961) 189-196, hier 190f.

von Ohm und Glazik stillschweigend eingesehenen Tatsache zusammen, dass die NZM Beckmanns »größeres Gewicht auf die Missionsgeschichte legt«. ⁶⁵ So kam es trotz der beschriebenen Spannung zu einer pragmatischen Arbeitsteilung zwischen ZMR und NZM. Einige neue bzw. mit einer neuen Optik behandelten Themen in der Zeit von 1951-1966, die den konziliaren Wandel vorwegnehmen, sind u. a. »Missionarische Spiritualität«, ⁶⁶ die Beiträge Heinrich Dumouilins über Mystik, Buddhismus und Christentum, ⁶⁷ ein neues religionswissenschaftliches und religionstheologisches Gespür, etwa in den Beiträgen Heinz Robert Schlette, ⁶⁸ der Beitrag Josef Neuners »Auf dem Weg zu einer indischen Theologie«, ⁶⁹ Glaziks Artikel über die Mission beim Konzil. ⁷⁰ Ebenso hat die ZMR noch vor dem Konzil Theologen der Dritten Welt und der sogenannten jungen Kirchen Raum gegeben und eine Stimme verschafft, »als weder die breite Öffentlichkeit noch auch breite Kreise der deutschen Kirche und Theologie diesen ein spürbares Interesse entgegenbrachten«. ⁷¹

1961 war ein Jahr von Jubiläumsfeierlichkeiten in Münster angesichts der Markierungen von 1911: Es ging um das goldene Jubiläum des Lehrstuhls für katholische Missionswissenschaft (vom ersten Lehrauftrag Schmidlins aus gerechnet, der 1911 wirksam wurde), der Gründung des IIMF und schließlich auch der ZMR, auch wenn diese kriegsbedingt erst 45 Jahrgänge zählte. Glazik gab dazu eine Festschrift heraus ⁷² und an der akademischen Feier nahm u. a. der Präfekt der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung, Kardinal Gregor Agagianian, teil. Die Reden und Berichte wurden in einer von Ohm gestalteten Jubiläumsnummer der ZMR als Doppelheft dokumentiert, ⁷³ mit der er sich gleichzeitig aus der Redaktion verabschiedete. Seine eigene Festansprache trug den Titel »Die Missionswissenschaft«. Darin sagt er, dass die katholische Missionswissenschaft sich seit 1911 erstaunlich gut entwickelt habe und als einzige theologische Disziplin mit der *Bibliotheca missionum* »eine monumentale Bibliographie« besitze. Auch wenn die gesamte Theologie missionarisch ausgerichtet sein sollte, bedürfe es einer eigenen Disziplin dazu, weil die Behandlung missiologischer Fragen in den alten theologischen Disziplinen nicht genüge – gerade heute, »wo die Mission Gegenmissionen ausgelöst hat, heute, wo eine ganze Welt eingestürzt ist und das Christentum an Geltung verloren hat, heute, wo die Mission nicht mehr bloß Probleme hat, sondern selbst Problem geworden ist, heute, wo die Mission einen tragischen Aspekt angenommen hat.« ⁷⁴ Die Missionswissenschaft definiert Ohm als »jene theologische Disziplin, welche die Mission des Logos, der Apostel, der Missionare und die ihr gemäße Tätigkeit eingehend



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
85. Jahrgang - Heft 2/3
2001

und liebend betrachtet, sich in diese versenkt und sie dann wissenschaftlich, methodisch und systematisch erforscht und darstellt.«⁷⁵ Die Missionswissenschaft sollte sich »nicht wie früher mehr vom Missionsgeschehen« bestimmen lassen, »sondern von den *Fragen und Problemen*, die sie selbst als theologische Wissenschaft *in sich* trägt.«⁷⁶

Im 50. Jahrgang der ZMR gab Glazik das von Josef Müller SVD bearbeitete Register für das zweite Vierteljahrhundert (1936-1966) heraus.⁷⁷ Er ist sich dessen bewusst, dass die Zeiten sich geändert haben und die ZMR nun mit einer Menge von Zeitschriften konkurriert, »die ausschließlich von der Mission handeln«; und dass »fast alle Zeitschriften – nicht nur die kirchlichen – mehr oder weniger regelmäßig Beiträge über die Mission bringen, die allzu oft ein Bild von der Mission entwerfen, das ihrer vielgestaltigen Wirklichkeit nicht ganz entspricht, das jedoch anspricht, weil es mit gefälligen Ausdrucksmitteln gestaltet ist«. Demgegenüber betont Glazik: »Eine wissenschaftliche Zeitschrift wird sich durchweg einer nüchternen, dem Ernst der Probleme verpflichteten Sprache befleißigen müssen und beansprucht deshalb ihren Leser.«⁷⁸

3 Jahrgänge 51-75 (1966-1991): Im Schatten des nachkonziliaren Umbruchs

Organisatorisch erlebte die ZMR in ihrem 3. Vierteljahrhundert verschiedene Wechsel in der Schriftleitung. Der Münsteraner Lehrstuhl für Missionswissenschaft war seit der Emeritierung von Josef Glazik im Oktober 1970 vakant. § 3 der Satzung des IIMF war 1970 folgendermaßen neu formuliert worden: »Die ZMR als Organ des Instituts wird in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster herausgegeben. Mit der Redaktion wird in der Regel der jeweilige Lehrstuhlinhaber beauftragt. Ihm steht ein Redaktionsausschuß zur Seite, der vom Vorstand berufen wird.«⁷⁹ Auf der Mitgliederversammlung vom 7. Juli 1972 in Mainz wies Glazik auf die Problematik dieses Paragraphen hin: Er habe die seit 1911 faktisch bestehende Verbindung mit der Universität Münster in der Satzung rechtlich verankern wollen, nun aber habe er sich aus Krankheitsgründen in den Ruhestand versetzen lassen und es sei kein Nachfolger in Sicht. Die Sache komplizierte sich dadurch, dass Dr. Werner Promper, Mitglied des Münsteraner Instituts für Missionswissenschaft und seit 1967 Redaktionsassistent der ZMR, zu einer Zusammenarbeit nicht bereit war, sondern die Schriftleitung in Anspruch nahm. Bei der Diskussion

⁷⁵ Ebd., 192.

⁷⁶ Ebd., 195. Ähnlich und ausführlicher in: Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1962.

⁷⁷ ZMR 50 (1966) 139–255.

⁷⁸ Josef GLAZIK, *Zum 50. Jahrgang der »Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft«*, in: ZMR 50 (1966) 1–2, 2.

⁷⁹ Vgl. Satzung in: ZMR 55 (1971) 55ff.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
89. Jahrgang - Heft 1
2005

wurde vermerkt, dass sich das IIMF mit § 3 der Satzung um ein wichtiges Recht brachte, nämlich um die freie »Wahl des Schriftleiters seines Vereinsorgans.«⁸⁰ So wurde die Trennung vom Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster und eine Neuformulierung von § 3 der Satzung beschlossen: »Der Schriftleiter der ZMR wird vom Vorstand berufen; Näheres bedarf einer vertraglichen Regelung.«⁸¹ Damit wurde das IIMF frei, nach einem neuen Schriftleiter zu suchen. Verhandlungen mit dem neu gegründeten Missionswissenschaftlichen Institut (MWI) in Aachen führten bald zum Erfolg, so dass die Schriftleitung, »zumindest so lange, bis ein neuer Ordinarius [in Münster] ernannt ist«,⁸² dorthin verlegt und eine gemeinsame Herausgeberschaft der ZMR durch beide Institute vereinbart werden konnte. Die Vereinbarung sah die gemeinsame Berufung eines Schriftleiters sowie dessen Finanzierung durch das MWI vor. Die wiederum dazu nötige Neuformulierung von § 3 der Satzung wurde auf der Mitgliederversammlung vom 26. Juni 1974 in Würzburg besorgt: »Die ZMR kann in Zusammenarbeit mit anderen missionswissenschaftlichen Instituten in der Weise herausgegeben werden, dass sie als gemeinsames Organ dieser Institute erscheint. Diese Zusammenarbeit regelt sich nach den zwischen den Vorständen der beteiligten Institute getroffenen Vereinbarungen.«⁸³

Nun konnte – nach dem Rücktritt Glaziks 1974 – die Schriftleitung nach Aachen verlegt werden. Als neuer Schriftleiter wurde Dr. Georg Schückler bestellt, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Aachener MWI und bisheriger Schriftleiter der Zeitschrift *Priester und Mission*. 1982 wurde er von Dr. Thomas Kramm abgelöst, ebenfalls wissenschaftlicher Mitarbeiter des MWI. Nach der Berufung von Giancarlo Collet zum neuen Professor für Missionswissenschaft in Münster und Leiter des dortigen Instituts für Missionswissenschaft konnte das IIMF eine Rückkehr der Schriftleitung der ZMR nach Münster planen. Ab dem 2. Heft des 74. Jahrgangs (1990) übernahm Collet die Schriftleitung,⁸⁴ die er bis zum 1. Heft 2001 innehaben sollte.

Im 3. Vierteljahrhundert findet auch das 75. Jubiläum des IIMF statt, das 1986 mit einer akademischen Feier in Würzburg und einer im Doppelheft 2/3 1986 der ZMR publizierten Festschrift gefeiert wurde – mit Grußworten von Josef Kardinal Tomko, Präfekt der Glaubenskongregation, und Franz Hengsbach, Bischof von Essen und Vorsitzender der Kommission Weltkirche der deutschen Bischofskonferenz.⁸⁵ Ebenso in diese Phase fällt 1984 die Einführung einer jährlichen Auflistung im ersten Heft der theologischen Examensarbeiten auf dem Gebiet der Missionswissenschaft und der Religionswissenschaft an den katholisch-theo-

80 Vgl. über die Mitgliederversammlung in: ZMR 52 (1976) 307-309.

81 Vgl. Satzung in ZMR 52 (1976) 309-311.

82 So in der Erklärung die für das MWI MISSIO / Aachen Wilhelm Wissing und für das IIMF Bernhard H. Willeke OFM unterzeichnet haben, in: ZMR 59/1975) 1-2, hier 1.

83 ZMR 58 (1974) 298.

84 Vgl. Hans WALDENFELS, Wechsel in der Schriftleitung, in: ZMR 74 (1990) 97.

85 Vgl. die Festschrift in: ZMR 70 (1986) 93-274.



Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität
Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen
1911-2011

ZMR
Sonderband
95. Jahrgang
2011

logischen Fakultäten und Instituten des deutschen Sprachraumes im vergangenen akademischen Jahr.

Der Autor dieses Beitrags gab 2002 das von seinen Mitarbeitern David Neuhold und Oliver Schnappauf bearbeitete Register für das dritte Vierteljahrhundert der ZMR (1967-1991, 51.-75. Jahrgänge) heraus. Darin sieht man, wie die ZMR die Neuakzentuierung der Missionstheologie und des Missionsbegriffs nach dem Konzil stark mitgeprägt hat. Der Wandel wird durch einen Blick auf das systematische Register sofort erkennbar.⁸⁶ Während die bisherigen Register den Inhalt noch um die klassischen Begriffe Missionswissenschaft, Missionslehre, Missionsrecht, Missionsmethodik, Missionsgeschichte, Missionskunde, Ökumene und Mission (schließlich Hilfswissenschaften und verwandte Gebiete (Religionswissenschaft, Ethnologie usw.) gruppieren konnten, sind im neuen Register so gut wie alle Stichworte vermerkt, die für den fundamentalen Wandel der Missionswissenschaft seit Mitte der sechziger Jahre repräsentativ sind: Inkulturation, Kontextuelle Theologie (Afrikanische, Asiatische, Europäische, Lateinamerikanische Theologie, Theologie der Befreiung, Basisgemeinden, Option für die Armen, Philippinische Theologie, Minjung-Theologie, einheimische Theologie), Dialog der Religionen (Christentum und Buddhismus, Christentum und Hinduismus, Christentum und Islam, Christentum und Afrikanische Religionen, Christentum und Indianische Religionen, Theologie der Religionen), Missionstheologie und Mystik in den Religionen. Ab 1989 wurde Theo Sundermeier als erster evangelischer Theologe in die Gruppe der Mitzeichner aufgenommen.

Besonders intensiv und kritisch wird in diesen Jahrgängen über den missionarischen Defätismus, die neuen missionswissenschaftlichen Ansätze, die Theologie der Religionen und die außereuropäischen Theologien diskutiert. Als Beispiel für ein neues Verständnis der Missionswissenschaft sei hier die Definition von Hans Waldenfels aus dem Jahr 1976 zitiert: »Die Missionswissenschaft ist jene theologische Disziplin, in der die Welt als ganze geographisch und ideell in ihrer Pluralität von sozio-ökonomischen, anthropologisch-kulturellen und religiös-weltanschaulichen Bedingtheiten ebenso thematisiert wird wie die in der Weltkirche greifbare Vielfalt der Verwirklichungsweisen des christlichen Sendungsbewusstseins und in der gerade dadurch die Dialogfähigkeit des Christentums mit der Welt ebenso wiedergewonnen bzw. gewonnen wird wie die angemessene Weise immer neuer Verkündigung und Gegenwärtigung des Weges Christi unter denen, die ihn nicht kennen.«⁸⁷

⁸⁶ Vgl. Mariano DELGADO (Hg.), ZMR-Registerheft 51.-75. Jahrgänge, St. Ottilien 2002.

⁸⁷ Hans WALDENFELS, Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, in: ZMR 60 (1976) 81-90, hier 89; vgl. DERS., Kritisches zu neuen missiologischen Begriffen, in: ZMR 52 (1968) 97-103.



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Themenheft
Religion und Migration
99. Jahrgang - Heft 3/4
2015

4 Jahrgänge 76-100 (1992-2016): Ökumenische und interreligiöse Aufbrüche

Mit Heft 1/1992 wechselte die ZMR »invernehmlich« vom Verlag Aschendorff in Münster zum EOS-Verlag St. Ottilien. In der entsprechenden Mitteilung des IIMF schreibt sein Vorsitzender Hans Waldenfels: »Dieser Beschluß wurde wohlbedacht gefaßt.« Maßgebend dazu waren »Vertriebsgründe«. ⁸⁸ Ab Heft 2/1992 wird die ZMR immer mit einem Editorial zu aktuellen Fragen eröffnet. Zumeist mit dem Namen des Schriftleiters oder eines Redaktionsmitglieds versehen, manchmal auch ohne konkrete Autorschaft als Meinung der gesamten Redaktion. Das erste Editorial, ohne namentlichen Autor, trug den Titel »Nicht schweigen!« ⁸⁹ und ist eine Ermutigung zur Parrhesie angesichts der Fragen der Zeit – wie dies auch bei Schmidlin der Fall war. Unter der Schriftleitung von Collet nahmen die Beiträge aus dem außereuropäischen Raum, der Religionswissenschaft und Autoren anderer Konfessionen deutlich zu.

2001 machte der Vorstand von seinem Recht auf freie Wahl des Schriftleiters Gebrauch und verlegte die Redaktion nach Fribourg in die Hände des Verfassers, ⁹⁰ was nicht ohne Kontroversen vor sich ging. So protestierte ein deutscher Professor auf der Mitgliederversammlung vom 20. April 2001 in St. Augustin gegen diesen Beschluss des Vorstands mit der Bemerkung, »dass die ZMR zur Geschichte des deutschen (rheinischen) Katholizismus gehört und die Verlegung der Schriftleitung ins Ausland ein Affront sei«, ⁹¹ während der Vorstand dies als konsequente Verwirklichung des internationalen Charakters des IIMF betrachtete. Aus den letzten Jahren seien folgende Innovationen in Zusammenarbeit der Schriftleitung und Redaktion der ZMR mit dem Vorstand des IIMF hervorgehoben:

- 1 die bereits erwähnte, längst fällige Herausgabe des Registers für die Jahrgänge 51-75 (1967-1991);
- 2 das neue, professionellere Layout der ZMR, ab Heft 3/4 2004 nur für den Umschlag, ab 2005 auch für den Inhalt;
- 3 die Umstellung auf zwei – zumeist monographische – Doppelhefte ab 2006 (u. a. zu den Themen Mystik, Jesuitenmission, interreligiöser Dialog, Aparecida 2007, Franziskanermission, Christentum in China, Afrikanische Theologie, Synkretismus, der Einheitsgedanke in der Religionsgeschichte, neue Evangelisierung im neuen Pontifikat, Religionskritik, Dialog und Mission, Religion und Migration);

⁸⁸ Hans WALDENFELS, Verlagswechsel, in: ZMR 76 (1992), Rückseite des Umschlags.

⁸⁹ ZMR 72 (1992) 97-98.

⁹⁰ Vgl. Günter RISSE, Wechsel in der Schriftleitung, in: ZMR 85 (2001) 97.

⁹¹ Protokoll der Mitgliederversammlung vom 20. April 2001, AIIMF Fribourg, unklassiert.



Transformation der
Missionswissenschaft
Festschrift
zum 100. Jahrgang
der ZMR

ZMR
Sonderband
100. Jahrgang
2016

4 die Einführung ab 1/2014 einer neuen Sparte »Forum« mit kleinen Diskussionsbeiträgen über einen Schwerpunkt;
5 die Herausgabe der Festschrift *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität* zum 100. Jubiläum des IIMF als Sonderjahrgang 2011 der ZMR im Buchformat mit Einband und Fadenheftung;⁹²

6 die Organisation einer Jubiläumstagung aus diesem Anlass am 4.-5. November 2011 in Münster unter Teilnahme von Kardinal Peter Kodwo A. Turkson, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, und dem Münsteraner Bischof Felix Genn;⁹³

7 die Organisation verschiedener Jahrestagungen des IIMF, die ebenso in der ZMR dokumentiert wurden;

8 und nicht zuletzt die Planung und Herausgabe vorliegender Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR.

5 Ausblick

Dieser Beitrag und die anderen Publikationen zur Geschichte der ZMR (und des IIMF) bleiben naturgemäß fragmentarisch und rufen nach einer umfassenden Monographie über dieses wichtige Kapitel Wissenschaftsgeschichte. 100 Jahre sind aber nicht nur Anlass zur kritischen »Historisierung«, sondern auch zum Nachdenken über die Zukunft. Die Krise der Missionswissenschaft in der deutschsprachigen Theologie ist nicht zu übersehen: Einige Professuren wurden gestrichen, so dass die Missionswissenschaft Gefahr läuft, ihren akademischen Status als selbstständige Disziplin zu verlieren. Auf der anderen Seite hat die Beschäftigung mit missionswissenschaftlichen Themen in anderen theologischen Disziplinen zugenommen (etwa Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, Fundamentaltheologie) – ebenso wie die kritische Beschäftigung mit der Missionsgeschichte in den Profanwissenschaften (Religionswissenschaft, Geschichte, Ethnologie, Linguistik). So kann die Zukunft der Missionswissenschaft und der ZMR mehr denn je nur in der Interdisziplinarität liegen. Dabei ist wichtig, dass die ZMR durch alle Transformationen hindurch ihrer Ursprungsprägung treu bleibt. Wenn man die oben zitierten Definitionen der Missionswissenschaft von Schmidlin (1911), Ohm (1961) und Waldenfels (1976) betrachtet, so merkt man, dass dabei die wesentliche prospektive Aufgabe der ZMR zur Sprache kommt: Mit wissenschaftlichen Mitteln dazu beizutragen, dass »die Dialogfähigkeit des Christentums mit der Welt ebenso wiedergewonnen bzw. gewonnen wird wie die angemessene Weise immer neuer Verkündigung und Gegenwärtigung des Weges Christi unter denen, die ihn nicht kennen.«⁹⁴ ◆

⁹² Mariano DELGADO / Michael SIEVERNICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011, St. Ottilien 2001, (mit Grußworten von Joachim Kardinal Meisner, Erzbischof von Köln, Dr. Ludwig Schick, Erzbischof von Bamberg und Vorsitzender der Kommission Weltkirche der DBK, Prof. Dr. Dieter Becker, Vorsitzender der DGMW).

⁹³ Vgl. die Publikation der Tagungsbeiträge und Festansprachen in: ZMR 96 (1/2012).

⁹⁴ WALDENFELS, Zukunftsperspektiven (Anm. 87), 89.

I Neue Evangelisierung

Zusammenfassung

Wir sind Missionar und werden es sein. Alfred Delpe bereits während des Zweiten Weltkriegs hat diese Dimensionen auf eine Transformation in Missionsverständnis von der *missio ad gentes* zu einer *missio ad mundum* hinzukommender Neuen Evangelisierung in zwei globalen, interkulturellen, interreligiösen, interkonfessionellen und intersektoriellen Lebenswelten Europas. Aufgrund des veränderten Kontextes ist gerade wieder nur in ökumenischer Verantwortung möglich. Dieses Schlüsselbegriffverständnis zwischen Mission und Ökumene ist der Beitrag in besonderer Weise gewidmet. Schlüsselbegriffe

- Transformation
- in Missionsverständnis
- Neue Evangelisierung
- Postevangelisation
- Ökumenische Verantwortung
- Union der Christen
- Ökumene der Märtyrer

Abstract

During the Second World War Alfred Delpe already established the fact that we have become a missionary country. Theological concepts – transformation in the understanding of mission from *missio ad gentes* to – an additionally added – New Evangelization in two global, overwhelmingly secularized European spheres of life. Owing to the changed context, the latter New Evangelization in particular is only feasible in ecumenical responsibility. The contribution is dedicated to special way to the post-war relationship between mission and ecumenism. keywords

- Transformation in the understanding of mission
- New Evangelization
- Postevangelization
- Ecumenical responsibility
- Unity of Christians
- Ecumenism of martyrs

Resumen

«Nos hemos convertido al país de misionero, como Alfred Delpe ya durante la segunda Guerra Mundial. Este concepto teológico indica una transformación del concepto de misión desde la *missio ad gentes* por el hecho de – adicionalmente – Nueva Evangelización en las sociedades europeas, altamente secularizadas, pero, sin embargo sólo puede concebirse en responsabilidad ecuménica. El artículo trata sobre temas de esa unión ecuménica entre misión y ecumenismo. Conceptos claves

- Transformación del concepto de misión
- Nueva Evangelización
- Postevangelización
- responsabilidad ecuménica
- Unión de los cristianos
- Ecumenismo de los mártires

Neue Evangelisierung in ökumenischer Perspektive

von Kurt Cardinal Koch

Zusammenfassung

»Wir sind Missionsland geworden«, stellte Alfred Delp bereits während des Zweiten Weltkriegs fest. Diese Diagnose weist auf eine Transformation im Missionsverständnis von der *missio ad gentes* zu einer – zusätzlich hinzukommenden – Neuen Evangelisierung in traditionell christlichen, inzwischen überwiegend säkularisierten Lebenswelten Europas. Aufgrund des veränderten Kontextes ist gerade letztere nur in ökumenischer Verantwortung möglich. Diesem Schicksalszusammenhang zwischen Mission und Ökumene ist der Beitrag in besonderer Weise gewidmet.

Schlüsselbegriffe

- Transformation im Missionsverständnis
- Neue Evangelisierung
- Erstevangelisierung
- Ökumenische Verantwortung
- Einheit der Christen
- Ökumene der Märtyrer

Abstract

During the Second World War Alfred Delp already established the fact that »we have become a missionary country.« This diagnosis points to a transformation in the understanding of mission from the *missio ad gentes* to – an additionally added – New Evangelization in traditionally Christian, but in the meantime overwhelmingly secularized European spheres of life. Owing to the changed context, the latter New Evangelization in particular is only sustainable in ecumenical responsibility. The contribution is dedicated in a special way to this portentous relationship between mission and ecumenism.

Keywords

- Transformation in the understanding of mission
- New Evangelization
- First evangelization
- Ecumenical responsibility
- Unity of Christians
- Ecumenism of martyrs

Sumario

»Nos hemos convertido en tierra de misión«, constató Alfred Delp ya durante la Segunda Guerra Mundial. Este diagnóstico indica una transformación del concepto de misión desde la *missio ad gentes* hacia una – necesaria – Nueva Evangelización en las sociedades europeas, tradicionalmente cristianas, pero entretanto sobre todo secularizadas. Teniendo en cuenta el contexto, esa evangelización sólo puede concebirse en responsabilidad ecuménica. El artículo trata sobre todo de esa unión ineludible entre misión y ecumenismo.

Conceptos claves

- Transformación del concepto de misión
- Nueva Evangelización
- Primera Evangelización
- Responsabilidad ecuménica
- Unión de los mártires
- Ecumenismo de los mártires

1 Erstevangelisierung und Neuevangelisierung

»**W**ir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muss vollzogen werden.« Diese Diagnose, die der von den Nationalsozialisten hingerichtete Jesuitenpater Alfred Delp bereits während des Zweiten Weltkriegs im Kontext eines Vortrags über »Vertrauen zur Kirche« gestellt hat,¹ hat in der Zwischenzeit nichts an Aktualität eingebüßt, sondern hat zunehmend dramatischere Ausmaße angenommen. Diese Diagnose verweist auf eine grundlegende Transformation, die im Blick auf das Missionsverständnis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stattgefunden hat. Bis anhin hat sich die Missionswissenschaft mit der so genannten »Missio ad gentes« beschäftigt, die man auch als Erstevangelisierung bezeichnen kann, da unter ihr die pastorale Aufgabe verstanden wird, dem christlichen Evangelium in Kulturen, die bislang ohne Beziehung zum Christentum gewesen sind, erstmals Lebensraum zu ermöglichen. Davon zu unterscheiden ist die Neuevangelisierung, unter der das erneute Bemühen der Verkündigung des Evangeliums vor allem in jenen Gesellschaften zu verstehen ist, die zwar – wie vor allem in Europa – eine beinahe zweitausendjährige Verkündigung des christlichen Evangeliums durchlebt, jedoch im Prozess der Neuzeit entweder – im Westen Europas – eine tief greifende Säkularisierung oder – im ehemaligen Osten Europas – eine kämpferische Vernichtungskampagne gegen den christlichen Glauben und eine rigorose Unterdrückung der christlichen Kirchen durchgemacht haben. Hinter dem Gedanken und Projekt der Neuen Evangelisierung steht folglich die Überzeugung, dass vornehmlich jene Kirchen, die in traditionell christlichen Territorien leben, einen erneuerten missionarischen Elan dringend nötig haben, allerdings gerade nicht im Sinne eines »menschlichen Expansionsvorhabens«, sondern im Gegenteil als Ausdruck des »Wunsches, das unschätzbare Geschenk zu teilen, das Gott uns machen wollte, indem er uns an seinem eigenen Leben teilhaben ließ«².

Führt man sich diesen grundlegenden Unterschied zwischen Erstevangelisierung und Neuevangelisierung vor Augen,³ versteht es sich nicht nur von selbst, dass die Neuevangelisierung in den säkularisierten Lebenswelten Europas heute anders erfolgen muss als die Erste Evangelisierung. Vor allem eine zwangsweise oder sonst wie politisch verordnete Bekehrung, bei der die Taufe eines Stammesfürsten häufig die Taufe seines ganzen Volkes nach sich gezogen hat, wie sie beispielsweise am Beginn der Christianisierung Europas vollzogen worden ist, ist heute nicht nur aus politischen, sondern auch aus prinzipiellen Glaubensgründen ausgeschlossen. Ein wichtiger Unterschied zeigt sich auch im Blick auf die ökumenische Verantwortung der Missionsaufgabe: Während die Erstevangelisierung des europäischen Kontinents in einer Zeit und Situation erfolgen konnte, in der die Christenheit noch nicht in voneinander getrennten Kirchen gelebt hat, kann die Neuevangelisierung

1 Alfred DELP, *Vertrauen zur Kirche*, in: *Gesammelte Schriften*. Band I: *Geistliche Schriften*, hg. von Roman BLEISTEIN, Frankfurt a. M. 1982, 263–283, hier 280.

2 BENEDIKT XVI., *Motu proprio Ubicumque et semper*.

3 Vgl. Walter KASPER, *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*, in: Peter NEUNER / Harald WAGNER (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentalthologie und Ökumenik*. Für Heinrich Fries, Freiburg i. Br. 1992, 231–244.

4 Vgl. Kurt KOCH, *Die Bedeutung der Ökumene für die Neuevangelisierung*, in: *Catholica* 67 (2013) 1–18.

5 Joseph LORTZ, *Wie kam es zur Reformation?*, Einsiedeln 1950, 10.

6 Vgl. Joseph LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg i. Br. 1962.

7 LORTZ, *Wie kam es zur Reformation* (Anm. 5), 8–9.

8 Ebd., 8.

9 Vgl. *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames Lutherisch-Katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017*, Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission der Einheit, Leipzig/Paderborn 2013.

10 LORTZ, *Wie kam es zur Reformation* (Anm. 5), 10.

11 Ebd., 10.

12 Ebd., 8.

heute nur mit einem ökumenischen Notenschlüssel glaubwürdig wahrgenommen werden. Denn eine fruchtbare Neue Evangelisierung setzt das Bemühen voraus, mit aller Kraft nach der vollen Einheit unter den Christen zu suchen; und umgekehrt muss sich die Ökumenische Bewegung in besonderer Weise in den Dienst der Neuen Evangelisierung stellen.⁴ Diesem Schicksalszusammenhang zwischen Mission und Ökumene sollen die folgenden Überlegungen in besonderer Weise gewidmet sein.

2 Neuevangelisierung und ökumenische Verantwortung

»Durch die Spaltung der Christenheit hat die Überzeugungsmächtigkeit der christlichen Verkündigung entscheidend gelitten.«⁵ Dieses Urteil hat bereits im Jahre 1950 und damit in der unmittelbaren Nachkriegszeit, die durch eine Rückbesinnung auf die christliche Tradition Europas gekennzeichnet gewesen ist, der katholische Kirchenhistoriker und Ökumeniker Joseph Lortz, der sich um die geschichtliche Aufarbeitung der Reformation vor allem in Deutschland verdient gemacht hat,⁶ gefällt. Hinter diesem Urteil steht die berechtigte Überzeugung von Lortz, dass auf der einen Seite Europa seine tiefsten Wurzeln im Christentum hat, und zwar in dem präzisen Sinn, dass die Völker des europäischen Kontinents erst durch das Christentum zu einer kulturellen Einheit zusammengewachsen sind, dass auf der anderen Seite aber Europa heute in einer bedrohlichen Weise vom Christentum entfremdet ist. Von daher hat Lortz mit den wachen Augen eines Historikers bereits vor über sechzig Jahren seine Zeitdiagnose mit den Worten zum Ausdruck gebracht: »Das sogenannte christliche Abendland ist tatsächlich seit langem entchristlicht. Es ist sogar ein apostasiertes Abendland. Zuverlässige Statistiken aller Länder sprechen hier eine erschütternde Sprache. Wir sehen nur meist die Wirklichkeit nicht nackt genug.«⁷ Unter allen Faktoren, die zu dieser Entchristlichung Europas geführt haben, ist nach Lortz keine Einzelursache »so wichtig wie die Reformation«, genauer »die von der Reformation verursachte Zerspaltung der Christenheit«. Lortz ist sich dabei im Klaren gewesen, dass die Reformation »nicht nur Spaltung«, sondern »viel mehr«, dass sie aber »wesentlich auch Spaltung« gewesen ist.⁸

Wenn im vorliegenden Zusammenhang Joseph Lortz ausführlich das Wort gegeben wird, dann geschieht dies nicht nur deshalb, weil wir auf das 500-Jahr-Gedenken des Beginns der Reformation zugehen, bei dem nicht nur von ihrem Segen, sondern auch von ihrer Tragik gesprochen werden muss.⁹ Die Erinnerung an den Reformationshistoriker Lortz bringt vielmehr auch an den Tag, dass in den vergangenen über sechzig Jahren seit seiner kirchenhistorischen Analyse der von ihm dargestellte Sachverhalt in seiner Nacktheit noch deutlicher und damit seine ökumenische Wegweisung noch vordringlicher geworden sind, dass die Wiedergewinnung der »Überzeugungsmächtigkeit der christlichen Verkündigung« die »Unio der christlichen Konfessionen, und zunächst die Vorbereitung dieser Unio« zur zentralen Vorbedingung hat.¹⁰ Diese Wegweisung ist freilich nur verständlich auf dem Hintergrund seiner fundamentalen Überzeugung, dass die Spaltung der Christenheit das Gegenteil dessen gewesen ist, was die Reformation ursprünglich beabsichtigt hat: »Die Reformation erstrebte eine Reform an Haupt und Gliedern der *einen, allen Christen gemeinsamen Kirche*. Das wurde nicht erreicht; es kam der Riss, der die Kirche und die Christenheit aufspaltete. Der sicher zentrale Auftrag der Kirche wurde nicht eingelöst.«¹¹ Und Lortz hat den klaren Wunsch hinzugefügt: »Dies muss in das Bewusstsein der evangelischen Christen tief und tiefer eindringen.«¹²

Es ist als erfreuliche Tatsache zu würdigen, dass diese Überzeugung in der Gegenwart vor allem vom evangelischen Ökumeniker Wolfhart Pannenberg geteilt und wachgehalten worden ist: »Die Reformation muss, angesichts ihres Scheiterns im 16. Jahrhundert und angesichts eines jahrhundertelangen fahrlässigen Laufenlassens der Folgen ihres Scheiterns, immer noch vollendet werden. Die Vollendung der Reformation aber erfordert die Wiederherstellung der christlichen Einheit.«¹³ Hinter diesem Urteil steht die sensible Wahrnehmung des eigentlichen Anliegens der Reformatoren, denen es um eine durchgreifende Reform der ganzen Kirche und gerade nicht um eine Reformation im Sinne der mit ihr schließlich zerbrochenen Einheit der Kirche und des Entstehens von neuen reformatorischen Kirchen gegangen ist: »Luther wollte eine Reformation der Gesamtkristenheit; sein Ziel war alles andere als eine lutherische Sonderkirche.«¹⁴ Nimmt man diese Intention ernst, muss man in der historischen Tatsache, dass sie in der damaligen Zeit nicht zur Erfüllung gelangen konnte, nicht nur das Versagen der damaligen Römischen Kirche erblicken; das Entstehen eines besonderen evangelischen Kirchentums muss vielmehr als Notlösung und kann nicht als Gelingen der Reformation betrachtet werden. Das wirkliche Gelingen der Reformation wird man erst in der Überwindung der ererbten Spaltungen der Christen und in der Wiederherstellung der im Geist des Evangeliums erneuerten einen Kirche wahrnehmen können.

Mit dieser grundlegenden Erkenntnis hat Wolfhart Pannenberg die weitere Einsicht verbunden, dass die neuzeitliche Säkularisierung, genauer der Prozess der Entkleidung des christlichen Glaubens von seiner Sendung für den gesellschaftlichen Frieden im Sinne der Grundlegung, Erhaltung und Erneuerung der gesellschaftlichen Lebensordnung und in der Folge die Privatisierung des christlichen Glaubens als zwar ungewollte und unbeabsichtigte Folgewirkung der abendländischen Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert zu verstehen ist. Denn die Emanzipation der neuzeitlichen Kulturwelt zunächst von den Gegensätzen der unter sich zerstrittenen Konfessionskirchen und letztlich vom Christentum überhaupt muss als Ergebnis und Erschöpfungsende der Kirchenspaltung und der anschließenden blutigen Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, vor allem des Dreißigjährigen Krieges, beurteilt werden. Weil in deren tragischer Folge das Christentum historisch nur noch greifbar gewesen ist in der Gestalt der verschiedenen Konfessionen, die einander bis aufs Blut bekämpft haben, musste diese historische Konstellation zur unvermeidlichen Konsequenz haben, dass der konfessionelle Friede um den für das Christentum teuren Preis erkauft werden musste, dass von den konfessionellen Differenzen und, in der Fernwirkung, vom Christentum überhaupt abgesehen wurde, um dem gesellschaftlichen Frieden eine neue Basis geben zu können. Die Ausklammerung der konfessionell strittigen Religionsfragen bei der Neubegründung des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist schließlich zur historischen Legitimation für die Propagierung und Durchsetzung der religiösen Neu-

13 Wolfhart PANNENBERG, Über Lortz hinaus?, in: Rolf DECOT/Rainer VINKE (Hg.), Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975). Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene, Stuttgart 1980, 93-105, hier 94.

14 Wolfhart PANNENBERG, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Göttingen 1997, 25.

tralität der modernen Staaten geworden, wie wiederum Wolfhart Pannenberg mit Recht diagnostiziert hat: »Wo die Säkularisierung der Neuzeit die Form einer Entfremdung vom Christentum angenommen hat, da ist das nicht als ein äußerliches Schicksal über die Kirchen gekommen, sondern als die Folgen ihrer eigenen Sünden gegen die Einheit, als Folge der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und der unentschiedenen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die den Menschen in konfessionell gemischten Territorien keine andere Wahl ließen, als ihr Zusammenleben auf einer von den konfessionellen Gegensätzen unberührten gemeinsamen Grundlage neu aufzubauen.«¹⁵ Wir Christen dürfen deshalb aus unserem historischen Bewusstsein die Tatsache nicht verdrängen, dass die neuzeitliche Abdrängung des christlichen Glaubens aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und seiner Erklärung zur reinen Privatsache des einzelnen Menschen in einer tragischen Weise vom Christentum selbst verschuldet worden ist, dass es sich somit, wie der katholische Theologe Johann Baptist Metz geurteilt hat, um eine »sozusagen ›hausgemachte‹ Privatisierung des Christentums« handelt.¹⁶

Dieses Urteil impliziert umgekehrt, dass die Wiedergewinnung der öffentlichen Sendung des Christentums und damit seiner missionarischen Dimension die Überwindung der ererbten Spaltungen in einer wiedergefundenen Einheit der Christen voraussetzt und dass die Reformation im 16. Jahrhundert zumindest unvollendet geblieben ist und weiter bleiben muss, bis die Einheit einer im Geist des Evangeliums erneuerten Kirche wiederhergestellt sein wird. Insofern geht es bei der Ökumenischen Bewegung um das – freilich arg verspätete – Gelingen und Vollenden der Reformation. Von daher wird unübersehbar deutlich, was alles mit der Ökumene für die Neuevangelisierung in den säkularisierten Gesellschaften auf dem Spiel steht, und zwar nicht nur im Blick auf die Glaubwürdigkeit der einzelnen Kirchen, sondern auch und vor allem im Blick auf die Authentizität des Christentums überhaupt in der neuzeitlichen gesellschaftlichen Lebenswelt. Wenn nämlich die neuzeitliche Privatisierung der Religion wesentlich in der Kirchenspaltung im Gefolge der Reformation begründet ist, dann wird das Christentum vor allem in Europa nur dann wieder eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung erlangen können, wenn das Scheitern der Reformation überwunden sein wird. Der ökumenische Prozess der Überwindung der Kirchenspaltung kann deshalb nicht ohne Konsequenzen für das Verhältnis der säkularen Kultur der Moderne zum Thema der Religion überhaupt und des Christentums im Besonderen sein. Die Gründe, die in historischer Sicht zur Abwendung der modernen Kultur von der Religion und vom Christentum geführt haben, können jedenfalls gegenüber einer Gestalt des Christentums, das die Spaltungen überwunden haben wird, nicht mehr geltend gemacht werden. Denn erst durch die Wiedergewinnung der Einheit wird das Christentum befähigt sein, »dem Säkularismus gegenüber glaubwürdig die Wahrheit der Religion geltend zu machen«¹⁷, und zwar in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit von heute.¹⁸

15 Wolfhart PANNENBERG, Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, in: DERS., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 200–210, hier 201. Zum Ganzen DERS., Christentum in einer säkularisierten Welt, Freiburg i. Br. 1988.

16 Johann B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 31.

17 Wolfhart PANNENBERG, Die zukünftige Rolle von »Glauben und Kirchenverfassung« in einer säkularisierten Welt, in: DERS., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 3: Kirche und Ökumene, Göttingen 2000, 234–244, hier 243.

18 Vgl. Kurt KOCH, Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 32 (2003) 116–136; DERS., Brauchen

wir ein öffentliches Christentum?, in: Mariano DELGADO/Ansgar JODICKE/Guido VERGAUWEN (Hg.), Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven, Stuttgart 2009, 99–118.

3 Evangelisierung mit ökumenischem Notenschlüssel

Für das Christentum heute bedeuten diese historischen Zusammenhänge, dass es ein dringendes Gebot der gegenwärtigen ökumenischen Stunde ist, dass sich die christlichen Kirchen auf ihren missionarischen Auftrag zurück besinnen.¹⁹ Dass nämlich beide Anliegen, die Mission und die Ökumene, schicksalhaft miteinander verknüpft sind, ist in der Ökumenischen Bewegung mit besonderer Dringlichkeit bereits vor hundert Jahren auf der ersten Weltmissionskonferenz im schottischen Edinburgh im Jahre 1910 erkannt worden. Den dort versammelten Missionaren hat das Ärgernis vor Augen gestanden, dass sich die verschiedenen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der Missionsarbeit konkurrenziert und damit der glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums vor allen in fernen Kontinenten geschadet haben, weil sie zusammen mit dem christlichen Evangelium auch die europäischen Kirchenspaltungen in andere Kulturen gebracht haben. Da jedoch ein redliches Zeugnis vom Heilswirken Jesu Christi in der Welt nur möglich ist, wenn die Kirchen ihre Trennungen in der Glaubenslehre und im Leben überwinden können, hat in Edinburgh vor allem der anglikanische Missionsbischof Charles Brent intensive Bemühungen um die Überwindung derjenigen Differenzen in der Lehre und in der Ordnung der Kirchen postuliert, die ihrer Einheit hinderlich im Wege stehen. Mit dieser als prophetisch zu bezeichnenden Einsicht, dass die Spaltungen der Christenheit das größte Hindernis für die Weltmission darstellen, ist die erste Weltmissionskonferenz nicht nur zum Ausgangspunkt der modernen Ökumenischen Bewegung geworden, sondern ist auch der missionarische Auftrag der Kirche stets deutlicher zu einem wichtigen Thema auf der ökumenischen Traktandenliste geworden. Seit Edinburgh werden das ökumenische Anliegen und das missionarische Engagement zusammen gesehen und erweisen sich Ökumene und Evangelisierung gleichsam als Zwillingschwwestern, die sich wechselseitig fordern und fördern.

Die unlösbare Zusammengehörigkeit von Ökumene und Evangelisierung gilt nicht nur für die *Missio ad gentes*, sondern auch und erst recht für die Neue Evangelisierung, die unabdingbar eine ökumenische Dimension aufweisen muss, wie Papst Benedikt XVI. eindringlich herausgestellt hat: »Die Herausforderung der Neuevangelisierung ruft die universale Kirche auf den Plan und macht es auch erforderlich, dass wir mit aller Kraft fortfahren, nach der vollen Einheit unter den Christen zu suchen.«²⁰ Die Neue Evangelisierung in jenen Kirchen, die in traditionell christlichen Territorien leben, aber einen erneuerten missionarischen Elan dringend nötig haben, besteht dabei im Kern darin, Menschen zum Gottesgeheimnis hinzuführen und sie in eine persönliche Gottesbeziehung hinein zu begleiten. Im Mittelpunkt aller Neuevangelisierung muss die Gottesfrage stehen, die wir Christen heute ökumenisch zu verantworten haben. Darin besteht jedenfalls die vorrangigste ökumenische Aufgabe in der Gegenwart: »Unser erster ökumenischer Dienst in dieser Zeit muss es sein, gemeinsam die Gegenwart des lebendigen Gottes zu bezeugen und damit der Welt die Antwort zu geben, die sie braucht.«²¹

19 Vgl. Kurt Kardinal KOCH, Mission oder De-Mission der Kirche? Herausforderung an eine notwendige Neuevangelisierung, in: George AUGUSTIN/Klaus KRÄMER (Hg.), Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung, Freiburg i. Br. 2011, 41-79.

20 BENEDIKT XVI., Predigt in der Ersten Vesper am Hochfest der Heiligen Apostel Petrus und Paulus am 28. Juni 2010.

21 BENEDIKT XVI., Predigt im Ökumenischen Gottesdienst in der Kirche des Augustinerklosters Erfurt am 23. September 2011.

22 FRANZISKUS, Evangelii gaudium, Nr. 244.

23 FRANZISKUS, Evangelii gaudium, Nr. 246.

24 Unitatis redintegratio, Nr. 1.

25 Lumen gentium, Nr. 1.

Im Blick auf diese große Herausforderung stellt sich die Spaltung der Christenheit vollends als das stärkste Hindernis für eine glaubwürdige Evangelisierung heraus; und dies trifft heute in besonderer Weise zu, wie Papst Franziskus vor allem in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* eindringlich betont hat. Mit Recht insistiert er darauf, dass die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung sehr viel größer wäre, »wenn die Christen ihre Spaltungen überwinden würden«²², die der Glaubwürdigkeit des Evangeliums schaden: »Angesichts der Gewichtigkeit, die das Negativ-Zeugnis der Spaltung unter den Christen besonders in Asien und Afrika hat, wird die Suche nach Wegen der Einheit dringend. Die Missionare in jenen Kontinenten sprechen immer wieder von Kritiken, Klagen und dem Spott, der ihnen aufgrund des Skandals der Spaltungen unter den Christen begegnet.« Von daher ist in den Augen von Papst Franziskus der »Einsatz für eine Einheit, die die Annahme Jesu Christi erleichtert, nicht länger bloße Diplomatie oder eine erzwungene Pflichterfüllung und verwandelt sich in einen unumgänglichen Weg der Evangelisierung«.²³

Mit diesen aufrüttelnden Perspektiven hat Papst Franziskus jene Erkenntnis wieder aufgegriffen, die für das ökumenische Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils grundlegend geworden ist, das vor allem in seinem Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* die Einheit von ökumenischer Verantwortung und Missionsaufgabe der Kirche unmissverständlich herausgestellt hat. Dieses Dekret geht von dem grundlegenden Bekenntnis aus, dass Christus eine »einige und einzige Kirche« gewollt und begründet hat. Diesem Bekenntnis stellt das Dekret aber die Tatsache gegenüber, dass mehrere christliche Gemeinschaften vor den Menschen den Anspruch erheben, »das wahre Erbe Jesu Christi« darzustellen und zu vertreten. Weil damit der irriige Eindruck aufkommen könnte, »als ob Christus selbst geteilt sei«, vertritt das Ökumenismusdekret die Überzeugung, dass die bestehende Spaltung ganz offenbar dem Willen Christi widerspricht, ein »Ärgernis für die Welt« ist und »ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allem Geschöpfen«²⁴. Mit deutlichen Worten ist damit die zutiefst anormale Situation der getrennten Christenheit angesprochen. Dass Christen und Christinnen, die an Jesus Christus als den Erlöser und Versöhner der Welt glauben und in seinen einen Leib hinein getauft sind, weiterhin in voneinander getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften leben, ist das große Ärgernis, das die Christenheit auch der heutigen Welt bietet und das es verdient, als Skandal bezeichnet zu werden. Denn die Kirchenspaltungen sind auf jeden Fall als Zertrennung dessen zu identifizieren, was wesenhaft unzertrennbar ist, nämlich die Einheit des Leibes Christi, und sie schaden deshalb der Glaubwürdigkeit der Verkündigung des Evangeliums. Das Ökumenismusdekret benennt deshalb bereits in seinem ersten Satz als »eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen II. Vatikanischen Konzils« die »Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen«.

Ökumene und Mission gehören in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils auch deshalb eng zusammen, weil sich die christliche Mission an die ganze Menschheit adressiert und letztlich auf die Ermöglichung der Einheit der Menschheit zielt. Im Blick auf dieses Ziel versteht sich die Kirche, wie bereits im ersten Artikel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* hervorgehoben wird, als Sakrament des Heils, genauer als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«²⁵. Von daher stellt sich die bedrängende Frage, wie die Kirche denn Sakrament für die Einheit der Menschheit sein kann, wenn sie vor dieser Welt noch immer das peinliche Schauspiel ihrer eigenen Zerstrittenheit bietet. Hier scheint der tiefste Grund auf, weshalb das Konzil den Mut aufbringt, die weiter bestehende Spaltung der Christenheit als Ärgernis und Skandal zu bezeichnen. Dieser Skandal besteht dabei

nicht nur darin, dass wir noch nicht gemeinsam die Eucharistie feiern können, sondern noch grundlegender darin, dass wir als Kirchen nach wie vor getrennt und als Christenheit gespalten sind.

Die enge Verbindung von Mission und Ökumene findet im Zweiten Vatikanischen Konzil ihre tiefste Motivation in der eschatologischen Dimension der Kirche. Indem in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche in ihrem zweiten Kapitel die Kirche vor allem als Volk Gottes, das sich zwischen »schon« und »noch nicht« auf der irdischen Pilgerschaft befindet und in der Geschichte unterwegs ist, profiliert wird, wird die Kirche selbst als eschatologische Bewegung verstanden. In diese wird auch die Ökumenische Bewegung integriert, und in dieser ist die Ökumenische Bewegung auch mit der Missionsbewegung verbunden. Ökumene und Mission erweisen sich so als die beiden grundlegenden Gestalten des eschatologischen Weges der Kirche: Wie die Kirche in ihrer missionarischen Bewegung den Reichtum der verschiedenen Völker und Kulturen aufgreift, sie reinigt und bereichert, sich aber auch von ihnen bereichern lässt, so besteht das Lebenselixier der Ökumene in einem gegenseitigen Austausch der Gaben, indem sie auch diese bereichert und sich die Gaben der anderen zu eigen macht, um sie zur Fülle des Katholischen zu führen.

4 Ökumenisches Zeugnis in der heutigen Welt

Mit der Herausstellung der Zusammengehörigkeit von Ökumene und Mission hat das Zweite Vatikanische Konzil ganz der Intention des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu entsprochen, der um die Einheit unter den Jüngern gebetet hat, »damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich« (Joh 17,23). Mit diesem Finalsatz bringt der Evangelist Johannes die eigentliche Sinnrichtung des Betens Jesu zum Ausdruck, dass die Einheit unter den Jüngern Jesu kein Selbstzweck in sich ist, sondern der Glaubwürdigkeit der Sendung Jesu und seiner Kirche in der Welt dient. Die Zielrichtung der Einheitsbitte Jesu besteht darin, dass durch die Einheit der Jünger für die Menschen »die Wahrheit seiner Sendung sichtbar« und Jesus »selbst legitimiert« wird: »Es wird sichtbar, dass er wirklich der ›Sohn‹ ist.«²⁶ Auch heute liegt die grundlegende Verantwortung der Christen, die sie nur in ökumenischer Gemeinschaft glaubwürdig wahrnehmen können, darin, den lebendigen Gott zu bezeugen und sein menschliches Antlitz in Jesus Christus, in dem sich Gott selbst zu erkennen gegeben hat, sichtbar zu machen.

Damit tritt der tiefste Grund dafür vor Augen, dass Ökumene und Mission unlösbar zusammen gehören. Denn die Mission der Kirche wurzelt zutiefst in der überströmenden Liebe Gottes und kann deshalb selbst nur in Liebe geschehen, indem die Christen sich selbst überschreiten und sich zu anderen Menschen senden lassen und sich dabei selbst hingeben, wie Gott seinen eigenen Sohn den Menschen hingegeben und er sich selbst hingegen hat. Die Mission der Kirche ist in erster Linie Zeugnis für die Liebe Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist.²⁷

Die glaubwürdigsten Zeugen der Liebe Gottes sind die Märtyrer, die ihr Leben in Liebe zu Christus hingegeben haben und die zudem Mission und Ökumene am überzeugendsten miteinander verknüpfen.²⁸ Dies gilt zumal in der heutigen Welt, in der es mehr christliche Märtyrer gibt als in den ersten Jahrhunderten. Achtzig Prozent aller Menschen, die heute wegen ihres Glaubens verfolgt werden und unter Diskriminierungen und heftigen Anfeindungen leiden müssen, sind Christen. Sie werden nicht verfolgt, weil sie orthodox oder katholisch, protestantisch oder evangelikal, sondern weil sie Christen sind. Heute haben alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihre Märtyrer, und das

Martyrium ist heute ökumenisch. Man muss von einer eigentlichen Ökumene der Märtyrer reden. Ihr hat der heilige Papst Johannes Paul II. in seiner wegweisenden Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene *Ut unum sint* ein ganzes Kapitel gewidmet und in sensibler Weise gezeigt, dass die Ökumene der Märtyrer eine schöne Botschaft in sich enthält: Trotz des leidvollen Dramas der Glaubensspaltungen haben die standfesten Glaubenszeugen in allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gezeigt, wie Gott selbst bei den Glaubenden unter dem höchsten Anspruch des mit dem Opfer des Lebens bezeugten Glaubens die Gemeinschaft auf einer tieferen Ebene aufrecht erhält. Während wir Christen und Kirchen auf dieser Erde noch in einer unvollkommenen Gemeinschaft zu- und miteinander stehen, leben die Märtyrer in der himmlischen Herrlichkeit bereits jetzt in voller und vollendeter Gemeinschaft. Die Märtyrer sind, wie Papst Johannes Paul II. in eindrücklicher Weise hervorgehoben hat, »der bedeutendste Beweis dafür, dass in der Ganzhingabe seiner selbst an die Sache des Evangeliums jedes Element der Spaltung bewältigt und überwunden werden kann«²⁹.

In der Ökumene der Märtyrer oder, wie Papst Franziskus zu sagen pflegt, in der Ökumene des Blutes liegt – trotz aller Tragik – eine ökumenisch bedeutsame Verheißung beschlossen: Wie die Alte Kirche überzeugt gewesen ist, dass das Blut der Märtyrer Same von neuen Christen ist, so dürfen wir auch heute hoffen, dass sich das Blut von so vielen Märtyrern unserer Zeit einmal als Same der vollen ökumenischen Einheit des Leibes Christi erweisen wird. Wir dürfen sogar überzeugt sein, dass wir im Blut der Märtyrer bereits eins geworden sind. In dieser ökumenischen Hoffnung sind wir als Christen und als Kirchen verpflichtet, die Einheit unter uns wieder zu finden, wie dies Papst Franziskus mit dem einprägsamen Satz nahegelegt hat: »Wenn uns der Feind im Tod vereint, wie kommen wir dann dazu, uns im Leben zu trennen?«³⁰ Ist es in der Tat nicht beschämend, dass die Christenverfolger oft genug die bessere ökumenische Vision haben als wir Christen selbst, weil sie offensichtlich darum wissen, dass wir als Christen untrennbar zusammen gehören?

In der Ökumene der Märtyrer dürfen wir den innersten und tiefsten Kern allen ökumenischen Bemühens um die Einheit der Kirche wahrnehmen. Weil die Gemeinschaft der Märtyrer die viel deutlichere Sprache als die noch vorhandenen Spaltungen spricht, ist das gemeinsame Martyrium der Christen heute das überzeugendste Zeichen dafür, dass Mission und Ökumene unlösbar zusammengehören: »Eine missionarische Kirche muss auch eine ökumenische Kirche sein; eine ökumenisch engagierte Kirche ist die Voraussetzung für eine missionarische Kirche.«³¹ Weil diesem Anliegen auch die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* verpflichtet ist, sei ihr zu ihrem 100. Jahrgang mit den vorliegenden Darlegungen ein Wort des Dankes und der Ermutigung gesagt. ♦

26 JOSEPH RATZINGER – BENE-DIKT XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 113–114.

27 Vgl. Kurt KOCH, Evangelisierung aus der »quellhaften Liebe« heraus, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVER-NICH (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, 355–372.

28 Vgl. Kurt Kardinal KOCH, Christenverfolgung und Ökumene der Märtyrer. Eine biblische Besinnung, Norderstedt 2016.

29 JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 1.

30 FRANZISKUS, Ansprache an die Bewegung der Charismatischen Erneuerung am 3. Juli 2015.

31 Walter KASPER, Eine missionarische Kirche ist ökumenisch, in: DERS., Wege zur Einheit der Christen (Gesammelte Schriften 14), Freiburg i. Br. 2012, 621–634, hier 623.

Allen Völkern Sein Heil¹ – eine »Relecture«

von Erzbischof Ludwig Schick

Zusammenfassung

Die Verkündigung des Evangeliums ist Aufgabe aller Getauften, so Papst Franziskus. Der Begriff der Mission allerdings ist heutzutage oft negativ besetzt. Dennoch hat in den letzten Jahren in theologischen Gesprächen und in kirchlichen Verlautbarungen die Rede von »Evangelisierung«, »Verkündigung« und »Mission« wieder zugenommen, nicht erst bei Franziskus. 2004 veröffentlichten die deutschen Bischöfe *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche* und lösten damit innerkirchlich ein großes Echo aus, das bis heute in vielen weltkirchlich engagierten motivierend nachwirkt. Darum ist auch zwölf Jahre nach Erscheinen des Textes eine Relecture lohnend.

Schlüsselbegriffe

- Bischöfliche Missionsschreiben
- Weltkirche
- Mission heute
- Missionstheologische Vergewisserung

Abstract

As Pope Francis states, the proclamation of the Gospel is the duty of all the baptized. The concept of mission, however, has negative connotations nowadays. Notwithstanding, over the past few years there has once again been much more talk about »evangelization«, »proclamation«, and »mission« in theological conversations and in official church statements, and not just in those of Pope Francis. In the year 2004 the German bishops published the paper *Allen Völkern sein Heil: Die Mission der Weltkirche (Your Saving Power Among all Nations: The Mission of the Universal Church)* which produced a great echo within the church that still continues to have a motivating effect on many people committed to working for the worldwide church. For this reason, even twelve years after its publication, a rereading of the text is worthwhile.

Keywords

- Episcopal letters
- Worldwide church
- Missionary work today
- Missiological reassurance

Sumario

El anuncio del Evangelio es según el Papa Francisco tarea de todos los bautizados. El concepto de misión tiene hoy una connotación negativa. Sin embargo, en los últimos años ha vuelto a aumentar en los documentos eclesiales el hablar de »evangelización«, »anuncio«, y »misión«, ya antes del Papa Francisco. 2004 publicaron los obispos alemanes el documento *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Para la salvación de todos los pueblos. La misión de la Iglesia universal)* con una gran resonancia dentro de la Iglesia, que continúa a motivar a muchas personas comprometidas con la Iglesia universal. Por ello es interesante una relectura del texto después de doce años.

Conceptos claves

- Documentos misionales de los obispos
- Iglesia universal
- Misión hoy
- Reflexión misiológica

Die Verkündigung des Evangeliums sei die Aufgabe aller Getauften, nicht nur die von »Missionsprofis«, erklärte Papst Franziskus in einer Botschaft an den Päpstlichen Laienrat anlässlich des 50. Jahrestags der Verabschiedung des Dekrets *Apostolicam actuositatem* über das Laienapostolat. Niemand könne besser als die Laien die essenzielle Aufgabe erfüllen, das göttliche Gesetz ins Leben der irdischen Welt einzuschreiben, so der Papst.² Damit weist er darauf hin, dass die Gnade der Taufe alle Christen ganz persönlich dazu beruft, die Frohe Botschaft im Alltag zu bezeugen.

Über Jahrzehnte hinweg war der Begriff der »Mission« in unserer Gesellschaft negativ besetzt.³ Bis heute wird er mit europäischem Imperialismus, Kolonialismus und Glaubenszwang in Verbindung gebracht. In den letzten Jahren ist in theologischen Gesprächen und in kirchlichen Verlautbarungen jedoch wieder von »Evangelisierung«, »Verkündigung« und auch »Mission« die Rede. Nicht erst Papst Franziskus hat uns die Bedeutung der Glaubensverkündigung für ein lebendiges Christentum in Erinnerung gerufen.⁴ Kardinal Lehmann stellte schon im Jahr 2000 im Vorwort des Bischofswortes *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* fest, dass »Mission« als ein Grundwort kirchlichen Lebens zurückkehre. Er bemerkte, dass ein Begriff, der lange Zeit verdrängt, verdächtigt und oftmals verschwiegen worden sei, neu an Bedeutung gewinne.⁵ In *Zeit zur Aussaat* hoben die deutschen Bischöfe hervor, dass eine lebendige Kirche notwendig missionarisch sei. 2004 weiteten die Bischöfe mit dem Wort *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* dann den Blick auf die Weltkirche und versuchten in Umrissen zu zeigen, wie Weltmission heute mit Kopf, Herz und Hand möglich ist. Dort heißt es: »Das missionarische Handeln in unserem eigenen Land und in der Völkergemeinschaft kann nur miteinander wachsen und wird sich im Austausch mit den Erfahrungen der Ortskirchen, besonders in den Ländern des Südens, wechselseitig bereichern. Je mehr wir Augen, Herzen und Hände für die Weltkirche unter den Völkern öffnen, desto reicher werden wir als Einzelne und als Gemeinden im Glauben beschenkt und gestärkt werden.«⁶

Das Bischofswort *Allen Völkern Sein Heil* hat nach seinem Erscheinen binnenkirchlich ein verhältnismäßig großes Echo ausgelöst. Bis heute motiviert es weltkirchlich Engagierte. Das Missionsverständnis des Bischofswortes hat sich als hilfreicher pastoraler Ansatz für die Kirche in Deutschland erwiesen. Zwölf Jahre nach seinem Erscheinen bietet nun der 100. Jahrgang der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* die Möglichkeit, eine »Relecture« vorzunehmen.

1 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche. Die deutschen Bischöfe* 76, Bonn 2004 (hier zitiert als: AVSH).

2 Vgl. hierzu http://de.radiovaticana.va/news/2015/11/12/papst_unterstreicht_rolle_von_laien_in_der_kirche_/1186321.

3 Vgl. Giancarlo COLLET, *Bis an die Grenzen der Erde. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg i. Br. 2002, 59.

4 Vgl. Gregor VON FÜRSTENBERG, *Die Missionstheologie von Papst Franziskus. Zustand permanenter Evangelisierung*, in: *Herder Korrespondenz* 11 (2015) 30-33; Arnd BÜNKER, *Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland*, Münster 2010, 590ff.

5 Vgl. Karl LEHMANN, Vorwort, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein. Die deutschen Bischöfe* Nr. 68, Bonn 2000, 5.

6 AVSH (Anm.1), 9.

1 »Das Evangelium vom Reich Gottes« (Lk 4,43) aller Welt zu verkünden, ist der Auftrag der Kirche

Die Deutsche Bischofskonferenz hat mit *Allen Völkern Sein Heil* eine missionstheologische Vergewisserung vorgenommen. Es sollte eine fundierte theologische Antwort auf die Frage gegeben werden, was Mission in der Gegenwart der Kirche bedeutet. Fast schon provokant und quer zum Zeitgeist bezeichneten die Bischöfe damals Mission als den besten Dienst der Kirche an der Welt.⁷

Dass die christliche Mission ihren Ursprung im Auftrag des Auferstandenen hat, ist die über die Zeiten hinweg tradierte Überzeugung der Kirche. Im Johannesevangelium überträgt Jesus seine Sendung auf die Jünger: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20,21). Der göttliche Wille zur Erlösung aller ist die Grundlage der Mission der Kirche, die Verkündigung des »Evangelium[s] vom Reich Gottes« (Lk 4,43) mithin der zentrale Auftrag der Kirche.⁸ Gott ist Mensch geworden, weil er dem Menschen in seiner persönlichen Suche nach Heil, nach Leben und nach Vollendung so konkret und unmittelbar wie nur möglich begegnen will. Mit seiner Menschwerdung schenkt uns Gott das unübertreffliche, wirksame Zeichen seiner Nähe und Zuwendung. Die Weitergabe dieses Zeichens der Liebe Gottes, des Evangeliums, schulden wir Christen den Menschen.⁹ Und in diesem Sinne ist die Verkündigung des Evangeliums der beste Dienst, den Christen der Welt erweisen können. Im Matthäusevangelium heißt es: »Denn wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund« (Mt 12,34). Die Liebestat Gottes löst den »kommunikativen Impuls« aus, die eigene Erfahrung der Zuwendung Gottes weiterzugeben und davon zu erzählen. Auf den Punkt gebracht können wir sagen, dass die Mission der Kirche vom spirituellen Erlebnis der Nähe zum Gottessohn lebt.

2 Mission in Geschichte und Gegenwart¹⁰

Im Bemühen um eine Erneuerung des missionarischen Bewusstseins verzichteten die Bischöfe in *Allen Völkern Sein Heil* nicht auf einen ehrlichen Blick in die Geschichte. Licht- und Schattenseiten liegen bei der Betrachtung der historischen Weltmission eng beieinander. Selbstkritisch müssen wir anerkennen, dass Christen das Evangelium in manchen Phasen der Missionsgeschichte eher verdunkelt haben, als dass sie das Licht Jesu Christi weitergegeben hätten. Gründe dafür waren Ethnozentrismus, westliches Überlegenheitsgefühl, die Verquickung von europäischem Kolonialismus und christlicher Mission sowie die negative Beurteilung der nichtchristlichen Religionen in Anlehnung an die alttestamentliche Kritik am Kult »fremder Götter«. Von solchen Fehlentwicklungen distanzieren sich die Bischöfe.¹¹ In Anlehnung an das Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. bitten sie um Vergebung für die bei Missionsunternehmungen begangenen Sünden: »Es gibt keinen überzeugenderen Erweis für die Kraft der christlichen Versöhnungsbereitschaft als die Fähigkeit, im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, die eigene Schuld zu bekennen, Reue zum Ausdruck zu bringen und um Vergebung zu bitten – vor Gott und den Menschen.«¹²

7 Vgl. ebd., 8 und 20.

8 Vgl. ebd., 19.

9 Vgl. ebd., 19.

10 Vgl. hierzu Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

11 Vgl. AVSH (Anm.1), 28-32.

12 Ebd., 31.

13 Vgl. ebd., 13.

14 Ebd., 16.

15 Vgl. ebd., 16f. Auch die beiden folgenden Monographien können

dafür Beispiel sein: Jörg LAUSTER, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014; Navid KERMANI, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München 2015.

3 Gott ist immer gegenwärtig

Mit *Allen Völkern Sein Heil* bleiben die Bischöfe jedoch nicht in der Vergangenheit stehen. Vom Gewicht einer langen Missionsgeschichte lassen sie sich nicht lähmen. Der Blick auf die Gegenwart ist vielmehr geprägt von der Überzeugung, dass Gott heute immer noch genauso gegenwärtig ist, wie er es in allen Zeiten der Kirche war. Vielleicht ist es früheren Generationen leichter gefallen, die göttliche Gegenwart in der Natur oder in den Schrifttexten der Offenbarung zu erkennen.¹³ Doch Gott ist nicht nur immer noch da, es wird auch immer noch nach ihm gesucht. Der Wunsch, den »Saum des Gewandes Jesu« (Mt 14,36) zu berühren, verbindet über die Generationen hinweg. Auch vieles Weitere, was in dem Bischofswort vor zwölf Jahren als »Zeichen der Zeit« erkannt und benannt wurde, ist heute immer noch aktuell. So ist beispielsweise die Erfahrung der Globalisierung noch mehr als damals zu einer bestimmenden Dimension weltweiten menschlichen Zusammenlebens geworden. Das Dokument beschreibt die Ambivalenz zwischen der Hoffnung auf globalen Wohlstand auf der einen und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung auf der anderen Seite. Die Kirche darf sich dem Schrei der Armen nicht verschließen und muss daher »die Globalisierung aus der Perspektive derer [beurteilen], die Not und Mangel leiden.«¹⁴ Die wachsende Mobilität, die zunehmende Auflösung des katholischen Milieus und das damit einhergehende weitgehende Wegbrechen der Volkskirche in vielen Teilen unseres Landes werden im Bischofswort als weitere »Zeichen der Zeit« benannt. Auch diese Entwicklungen haben sich seit 2004 weiter verstärkt. Wir können heute aber auch erkennen, dass einer weitgehenden Säkularisierung zunehmend der Wunsch nach einer »Wiederverzauberung der Welt« gegenübersteht.¹⁵ Obschon das religiöse Bekenntnis seit Beginn der Moderne der Privatsphäre zugeordnet wird, ergibt sich gerade aus der Sehnsucht nach einer »Wiederverzauberung« ein Anknüpfungspunkt für die Verkündigung. Hier sind wir Christen mit der befreienden Botschaft Jesu Christi gefragt: Es ist unsere »Mission«, das Evangelium zu verkünden. Vielleicht müssen wir Christen uns fragen lassen, ob wir in der Vergangenheit den Missionsauftrag des Auferstandenen zu leichtfertig »weginterpretiert« haben, weil uns unsere »Mission«, das Reich Gottes öffentlich zu verkündigen, nicht mehr zeitgemäß erschien?¹⁶ Der Auftrag des Auferstandenen macht uns bewusst, dass wir als Kirche weder auf den Begriff der Mission noch auf seine Inhalte verzichten können. Treffend hat die französische Mystikerin Madeleine Delbrêl dies mit dem Satz »Eine Kirche, die nicht missioniert, demissioniert«¹⁷ auf den Punkt gebracht.

4 Die deutsche Ortskirche als Gebende und Empfangende

Wie im menschlichen Körper Kopf, Herz und Hand zusammenwirken, wird die Weltkirche in *Allen Völkern Sein Heil* als Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaft begriffen.¹⁸ Diese Schlagworte haben seit dem Erscheinen des Bischofswortes immer wieder als Folie für die Reflexion weltkirchlicher Aktivitäten gedient.¹⁹ Das Bild von der Kirche als Lerngemeinschaft macht deutlich, dass die Ortskirchen der fünf Kontinente in einer

¹⁶ Vgl. AVSH (Anm. 1), 41.

¹⁷ Zitiert nach: AVSH (Anm. 1), 20.

¹⁸ Vgl. ebd., 54-60.

¹⁹ Vgl. hierzu auch Ludwig SCHICK, *Von der Weltkirche lernen. Reflexionen zum Dialog zwischen den Orts-*

kirchen, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2012, 208-218.

partizipativen Gemeinschaft stehen, in der alle etwas zu geben und ebenso etwas zu nehmen haben. »Niemand ist so reich, dass er nichts zu empfangen hätte, und niemand ist so arm, dass er nichts zu geben hätte«, so sagt es ein asiatisches Sprichwort.

Heute, mehr als ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen von *Allen Völkern Sein Heil*, können wir fragen: Was gibt die deutsche Ortskirche? Was empfängt sie? Gerade die zweite Frage macht nachdenklich: Geben ist häufig einfacher als Nehmen. Wir sind Kirche in einem der reichsten Länder der Erde, mit einer großen Theologiegeschichte. Über Jahrhunderte haben wir den Glauben in andere Ortskirchen hineingetragen. Sind wir jetzt wirklich bereit, auch zu empfangen? Sind wir bereit, uns durch pastorale Konzepte und kontextuelle Theologien aus der Weltkirche in Frage stellen zu lassen? Sind wir Hörende und Lernende, wenn wir im Alltag unserer Gemeinden Priestern und Laien aus anderen Weltgegenden, mit anderen spirituellen und kulturellen Hintergründen begegnen? Sind wir bereit für einen Dialog auf Augenhöhe?

Die Kirche in Deutschland gehört zu den weltweit aktivsten und am besten vernetzten Ortskirchen. Der Dialog der kirchlichen Lerngemeinschaft findet auf vielen Ebenen statt. Einige Stichworte mögen zur Erläuterung genügen. Zunächst verweise ich auf die Arbeit unserer Hilfswerke, die seit Jahrzehnten eine wichtige Vermittlungsarbeit zwischen den Ortskirchen leisten. Auf der einen Seite ist es ihre Aufgabe, unsere Schwesterkirchen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien spirituell, finanziell und organisatorisch zu fördern. Auf der anderen Seite vermitteln die Werke durch ihre Bildungsarbeit wichtige pastorale Impulse von den Missionskirchen in die deutschen Ortskirchen hinein. Ein wichtiges Beispiel hierfür ist der pastorale Ansatz der *Lokalen Kirchenentwicklung*, der bereits in einigen deutschen Diözesen Früchte trägt. *Missio* hat dazu beigetragen, den ursprünglich südafrikanischen, dann ab 1990 als *Asian integral pastoral Approach* (AsipA) in Asien rezipierten Ansatz für einige Diözesen in unserem Land fruchtbar zu machen. Unter anderem auf einer Delegationsreise der Deutschen Bischofskonferenz durfte ich dieses partizipative und die Laien in ihrer Berufung ernst nehmende Konzept 2009 in Südkorea kennenlernen. Mich hat sehr beeindruckt, wie aus dem Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift, dem Bibelteilen, *Kleine christliche Gemeinschaften* erwachsen, die sich in ihrem konkreten Lebensumfeld fragen, welche Aufgabe Christus ihnen für die Gemeinschaft zgedacht hat.²⁰

Beim Betrachten des weltkirchlichen Gebens und Nehmens in unserer Ortskirche kommen mir auch unsere Bistumspartnerschaften in den Sinn, die teilweise schon seit mehreren Jahrzehnten eine wichtige Vermittlungsarbeit zwischen verschiedenen Ortskirchen leisten. Die 27 deutschen Diözesen haben Bistumspartnerschaften mit mittlerweile 38 Ortskirchen auf allen Kontinenten. Interessiert wird an den pastoralen und theologischen Entwicklungen der Partnerkirche Anteil genommen. Mir wurde oft berichtet, dass die im Alltag gelebte Spiritualität der Christen in unseren Partnerdiözesen die Gemeinden

20 Vgl. hierzu Ludwig SCHICK, Die Bibel als Seele der Pastoral. Kleine Christliche Gemeinschaften als weltkirchliche Lernorte biblisch fundierter Pastoral, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Kleine christliche Gemeinschaften*. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Freiburg i. Br. 2012, 41-52.

21 2009 hatten 17 % der Gemeinden in Deutschland Partnerschaften, vgl. hierzu SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.),

Weltkirchliche Arbeit heute für morgen. Wissenschaftliche Studie in Gemeinden deutscher Diözesen. Arbeitshilfen Nr. 235, Bonn 2009, 108 und SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Weltkirchliche Partnerschaften von Pfarreien und Diözesen*. Leitlinien und Kontaktadressen. Arbeitshilfen Nr. 256, Bonn 2013, 18-27.

22 Zur Entwicklung und Einordnung kontextueller Theologien vgl. COLLET, *Grenzen* (Anm. 3), 154-171.

23 Vgl. hierzu SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Arbeit* (Anm. 21), 107, 110 und 121.

24 Vgl. SCHICK, *Weltkirche* (Anm. 19), 208-218, v. a. 209.

25 PAUL VI., Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: LThK² Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Teil I, Freiburg/Basel/Wien 1966, 185 (LG 11).

in Deutschland sehr beeindruckt und zu pastoralen Impulsen geführt hat. Ich bin davon überzeugt, dass diese Partnerschaften ganz wesentlich zum Verständnis unserer Kirche als Weltkirche beitragen.²¹

Weltkirche als lernende Gemeinschaft wird zunehmend auch im wissenschaftlich-theologischen Bereich sichtbar. Auf der einen Seite stehen uns heute die Schriften der kontextuellen Theologien aus den überseeischen Ortskirchen durch verschiedene Veröffentlichungen und Schriftenreihen besser zur Verfügung als in früheren Jahren.²² Auf der anderen Seite sorgen Austauschprogramme wie das *Theologische Stipendienprogramm Albertus Magnus* oder Programme des *Missionswissenschaftlichen Instituts Missio* dafür, dass unsere Theologischen Fakultäten durch Wissenschaftler mit anderen kulturellen Hintergründen und ihre Weisen, Theologie zu betreiben, bereichert werden. 2009 haben die deutschen Bischöfe das *Institut für Weltkirche und Mission* in Frankfurt mit dem Ziel gegründet, die Missionstheologie wieder stärker in den Theologischen Fakultäten zu verankern. Auch in der pastoralen Ausbildung von Priestern und Pastoralreferenten muss verstärkt Wert auf weltkirchliche Aspekte gelegt werden.²³

Diese und viele andere Beispiele lassen die Hoffnung keimen, dass unsere Kirche bereits dabei ist, zu einer lernenden Kirche zu werden, die den Blick »über den Tellerrand« wagt und sich für pastorale und theologische Ansätze ihrer Schwesterkirchen interessiert. Wir können viel von den Erfahrungen der jungen Ortskirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika lernen. Aber wir haben auch immer noch vieles anzubieten. In einer Welt, die rasant zusammenwächst, kommt dem Dialog zwischen den Ortskirchen auf den fünf Kontinenten eine immer größere Bedeutung zu. Nur gemeinsam können wir für die befreiende Botschaft Jesu Christi eintreten.²⁴

5 Das Gebet für die Welt vereint die Ortskirchen

Besonders in der Eucharistie, »der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens«²⁵, wird Kirche als weltkirchliche Gebetsgemeinschaft erfahrbar. »Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende dein Volk in der Liebe«, heißt es im zweiten Hochgebet. Die *Communio* der weltumspannenden eucharistischen Tischgemeinschaft konkretisiert Kirche als Gebetsgemeinschaft. Das gemeinsame Gebet bringt ihre Katholizität zum Ausdruck. Weltkirchliche Spiritualität ist durch das Bewusstsein gekennzeichnet, zu einer großen, »weltenvereinenden« Gebetsgemeinschaft zu gehören. Diese Gebetsgemeinschaft ist bunt und vielfältig. Sie besteht aus Menschen unterschiedlicher kultureller Prägungen, spiritueller Traditionen und mit verschiedenen sozialen Hintergründen. Im Psalm heißt es, dass alle Völker Gott um seinen Segen bitten und ihm danken sollen, »damit auf Erden sein Weg erkannt wird und unter allen Völkern sein Heil« (Ps 67,3). Dieses Bitten und Danken vereint die Ortskirchen in der Weltkirche.

Die Verbundenheit der Kirche als Gebetsgemeinschaft wird vom Wissen *voneinander* und der Sorge *füreinander* geprägt. Hier hat das Gebet für unsere Schwestern und Brüder in anderen Teilen der Welt seinen Ursprung. Durch die Medien und schnellere Kommunikationsmöglichkeiten sind uns deren Sorgen und Nöte näher gerückt. Unseren Pfarrei- und Bistumspartnerschaften verdanken wir, dass wir häufig auch persönlich zu Christen in anderen Ortskirchen Kontakte pflegen können. Durch Begegnungen und Gespräche vor Ort erhalten die Verbindungen über die Kontinente hinweg eine besondere Tiefe und Tragweite. Die Ortskirchen in anderen Teilen der Welt können mit Gesichtern verbunden werden, mit Gesichtern von Menschen, die ich in meinem Gebet ganz konkret begleiten kann.

Ganz praktisch erlebe ich, dass in vielen Pfarreien an jedem Sonntag in den Fürbitten für die Anliegen der Partnergemeinden gebetet wird. Deutschlandweite Gebetsinitiativen, wie der *Gebetstag für verfolgte und bedrängte Christen* am Tag des heiligen Stephanus, tragen dazu bei, dass wir die Sorgen und Nöte der Welt nicht aus den Augen verlieren. 2014 und 2015 standen dabei der Irak und Syrien im Fokus, wo die Menschen unseres Gebets besonders bedürfen. Erinnert sei hier auch an den *Weltfriedenstag* (jährlich am 1. Januar), an den *Weltmissionssonntag*, an den jährlichen Gebetstag für die Kirche in China (24. Mai) und an die vielen anderen Anlässe im Kirchenjahr, zu denen wir für unsere Schwestern und Brüder in anderen Teilen der Welt und mit ihnen beten. Gebete aus der Weltkirche machen uns den Reichtum der spirituellen Traditionen anderer Ortskirchen zugänglich. Das Gebet vereint alle Ortskirchen mit ihren unterschiedlichen historischen, kulturellen und spirituellen Traditionen.

6 In weltweiter Solidarität wird unsere Christusunachfolge konkret

Unser *voneinander Lernen* und *für- und miteinander Beten* führen in der Christus-Nachfolge zum konkreten sozialen Handeln. Mich macht betroffen, dass Armut und »Brotlosigkeit« viele Menschen buchstäblich von unserer eucharistischen Tischgemeinschaft ausschließen.²⁶ Als Kirche, die Reich Gottes auf dem Weg sein will, dürfen wir uns damit nicht abfinden. Aus den Seligpreisungen wissen wir, wie stark Jesus sich mit den Hungernden und Durstenden, mit den Fremden und Obdachlosen, den Nackten, Kranken und Gefangenen identifizierte. Der Dienst an ihnen ist gemäß Mt 25,31-46 Dienst am Herrn. Das macht deutlich, dass die Kirche ihren Platz an der Seite der Armen hat.²⁷ In einer sozial gespaltenen Welt gehört es zu den Aufgaben der Kirche, das Teilen und die gegenseitige Solidarität immer wieder in Erinnerung zu rufen.²⁸ Dabei reicht ein bloßes Samaritertum, wie es im Lukasevangelium in Lk 10,25-37 berichtet wird, nicht aus. Wir Christen müssen auch dazu beitragen, die Welt »räuberfrei« zu machen.

Papst Franziskus erinnert immer wieder daran, dass alles, was zu einem menschenwürdigen Leben führt und die Freiheit benachteiligter Menschen fördert, Sorge der Kirche sein muss. Konkret sind das eine materielle Grundversorgung, die Menschenrechte, eine demokratische Entwicklung, eine gerechte und ökologisch unbedenkliche Wirtschaftsordnung und der Schutz des Lebens und der Familie. In *Allen Völkern Sein Heil* heißt es dazu: »Das Eintreten der Kirche für Menschenwürde, humane Entfaltung und ganzheitliche Befreiung gehört zur Sendung der Kirche und bestimmt daher auch ihre Mission.«²⁹ Deutlich wird, dass Gottes- und Menschenliebe zusammengehören, denn »wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht« (1 Joh 4,20).

26 Vgl. Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, Teil IV, 3, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. 2012, 109f.

27 Vgl. AVSH (Anm. 1), 16.

28 Vgl. ebd., 60.

29 Ebd., 38.

30 Vgl. hierzu die Predigt des Papstes am 8.7.2013 vor Flüchtlingen auf Lampedusa: http://de.radiovaticana.va/news/2015/04/21/dokument_papst-predigt_vor_f1%C3%BCchtlingen_auf_lampedusa/1138434.

31 Vgl. AVSH (Anm. 1), 9 und auch BÜNKER, Kirche (Anm. 4), 592.

32 Vgl. PAUL VI., Lumen gentium, 315 (LG 48).

33 AVSH (Anm. 1), 37.

34 Vgl. ebd., 53.

35 Vgl. PAUL VI., Apostolisches Scheibens *Evangelii nuntiandi* Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2 (Neuausgabe), Bonn 2012, 18.

Die christliche Solidarität ist derzeit auch besonders bezüglich der Flüchtlinge, die nach Europa kommen oder in ihren eigenen Ländern bzw. Nachbarländern auf der Flucht sind, gefordert. Papst Franziskus hat bereits im Sommer 2013 in Lampedusa zu mehr Solidarität mit den Flüchtlingen aufgerufen. Franziskus sprach von einer »Globalisierung der Gleichgültigkeit«.³⁰ Menschen auf der Flucht sind unsere Schwestern und Brüder. Sie suchen Schutz und Sicherheit. Das Wort Jesu »Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen« (Mt 25,35) muss uns Aufforderung und Pflicht sein. Zugleich muss alles getan werden, dass alle Menschen in ihrer Heimat leben können und nicht fliehen müssen. Vertreibung und Flucht gehören leider zur Menschheitsgeschichte dazu. Zur Christentumsgeschichte gehört die Solidarität mit ihnen. Das wird uns derzeit erneut sehr konkret vor Augen geführt. Kirche als Solidargemeinschaft ist immer gefordert!

7 Mission als Ausdruck des Heilshandelns der Kirche

Das Ziel der (Welt-)Mission ist die Bezeugung (und in diesem Sinne: die Verwirklichung) des Reiches Gottes. Dementsprechend wurde mit Blick auf *Allen Völkern Sein Heil* auch von einer Reich-Gottes-Zentrierung der Mission gesprochen.³¹ Damit wird deutlich, dass es bei der Mission um mehr geht als allein um die Gewinnung neuer Kirchenmitglieder auf der Südhalkugel der Erde oder in unseren zunehmend post-christlichen europäischen Heimatländern. *Mission will evangelisieren und nicht rekrutieren!* Das Ziel der Mission besteht darin, die universale Heilzusage, die uns Gott durch seinen Sohn gegeben hat, kultur- und nationenübergreifend zu verkündigen. Die verlässliche Heilzusage Gottes braucht unsere Welt als Gegenpol zu den vielen nicht tragenden – materialistischen und fundamentalistischen – Heilsversprechen mehr denn je. Nur wenn die Kirche in ihrem missionarischen Selbstvollzug die eigenen Grenzen überschreitet, vermeidet sie die ekklesiologische Engführung hin auf eine bloße Selbstreproduktion. Mit dieser Akzentsetzung wird die missionstheologisch fragwürdige Ineinssetzung von »Kirche« und »Reich Gottes« überwunden. Kirche ist kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Ziel. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Konstitution *Lumen gentium* dementsprechend von der Kirche als dem »universalen Sakrament des Heils«³² gesprochen.

Was können wir uns konkret unter dem Bild einer Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils vorstellen? Konkret bedeutet Mission in diesem Sinne, die Grenzen zu anderen Menschen zu überschreiten und ihnen in »Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkündigen, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen«.³³ Unser Glaube und damit auch die Mission leben vom Zeugnisgeben und vom Weitersagen. Was glaube ich als Christ? Welche Hoffnung hält mich auf dem Weg Jesu Christi, auch wenn dieser nicht mehr dem Trend der Zeit entspricht?³⁴ Auskunftsfähig werden wir nur, wenn wir über unseren eigenen Glauben Rechenschaft ablegen können. Bevor wir also zu den Anderen gehen, sollten wir bei uns selbst beginnen. Demütig müssen wir uns immer wieder bewusst machen, dass wir die universale Heilzusage des Evangeliums mit unserem Leben nie ganz einholen können. Als Christen bleibt es unsere ständige Aufgabe, uns immer wieder neu auf die Frohe Botschaft einzulassen und uns an ihr auszurichten. Wir müssen uns gewissermaßen regelmäßig selbst missionieren! Darauf hat bereits Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* hingewiesen.³⁵ Nur auf diese Weise können wir dem weltweiten Anspruch der Frohen Botschaft gerecht werden. Wir glauben, dass das Erlösungshandeln Jesu Christi allen Menschen gilt. Daraus folgt, wozu uns der Evangelist Matthäus auffordert: »Darum geht

zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe« (Mt 28,19f). So sprengt die »Botschaft der Befreiung«,³⁶ wie Papst Paul VI. es nannte, alle räumlichen und ethnischen Grenzen. Für uns und die anderen Ortskirchen folgt daraus, dass das Missionsgebiet heute wirklich weltumfassend ist. Es beginnt in unseren eigenen Herzen, in unseren teilweise jahrtausendealten Pfarreien in Deutschland und führt zu den Jungen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Die frühere missions-theologische Unterscheidung zwischen Innen- und Außenmission ist obsolet geworden.³⁷

8 Resümee und Ausblick

Vor zwölf Jahren hat das Bischofswort *Allen Völkern Sein Heil* binnenkirchlich eine beachtliche Motivationskraft entfaltet und zur Weiterentwicklung des Missionsverständnisses in Deutschland geführt. In einer Zeit, in der wir als Christen immer mehr realisieren, dass wir in vielen Gebieten in einer Minderheitensituation leben und Europa in weiten Teilen zu einem »Missionsgebiet« geworden ist, haben die Bischöfe seinerzeit eindeutig formuliert, dass Mission, das Bezeugen des Glaubens, notwendig zum Christentum gehört. In einer Welt, die immer wieder von materialistischen und religiös-fundamentalistischen Heilsversprechen verführt wird, kommt der Frohen Botschaft Jesu Christi eine besondere Rolle zu. Von uns ist gefordert, unsere Hoffnung zu bezeugen und die jesuanische Botschaft von der Zuwendung und Liebe Gottes zu den Menschen zu tragen. Wenn »das Evangelium unter die Menschen kommt, dann wächst das Reich Gottes, das durch Jesus Christus unwiderruflich angebrochen ist.«³⁸ Durch die Verkündigung der Liebe Gottes zum Wachsen des Reiches Gottes beizutragen – genau das meinten die Bischöfe, als sie 2004 Mission als den »beste[n] Dienst für die Welt«³⁹ bezeichneten. In *Allen Völkern Sein Heil* haben sie in den Überlegungen zur Mission das Reich Gottes und die Option für das Heil der Anderen in den Vordergrund gestellt; das ist heute genauso aktuell wie damals.

»Brannte uns nicht das Herz?« (Lk 24,32), fragten sich die Emmausjünger nach ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen. Ein brennendes Herz ist immer die notwendige Basis einer lebendigen Zeugenschaft. Wer sich von Gottes Froher Botschaft angesprochen weiß, kann diese nicht für sich behalten. Glaube ist keine private Angelegenheit. »Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben« (Apg 4,20), so die Apostel vor dem Hohen Rat. Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, das in der Taufgnade gründet, bedeutet eine missionarische Berufung aller in der Nachfolge Jesu Christi.⁴⁰ Wie die Apostel sind auch wir berufen, die befreiende Botschaft Jesu Christi in die Welt zu tragen und Auskunft über das zu geben, was uns von allen Ängsten befreit und gemäß 1 Petr 3,15 Grund unserer Hoffnung ist. ◆

36 PAUL VI., *Evangelii nuntiandi* (Anm. 35), 32.

37 Vgl. hierzu BÜNKER, *Kirche* (Anm. 4), 592.

38 AVSH, 8.

39 Ebd., 8.

40 Vgl. ebd., 8 und 35.

»Leidenschaftlich dazu gesandt, anderen Leben zu geben«

Die missionarische Spiritualität in
Aparecida und *Evangelii gaudium*

von Michael Meyer

Zusammenfassung

Das Abschlussdokument der lateinamerikanischen Abschlusskonferenz von *Aparecida* (2007) und das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) enthalten wichtige Impulse für die Missions-spiritualität. Zum einen bringen sie den Topos der »missionarischen Jüngerschaft« in die Pastoral ein, zum anderen setzen sie Akzente einer Spiritualität, die sowohl die Pflege des »inneren Raumes« (EG 262) – etwa durch Kontemplation – betont, als auch eine Spiritualität im Antlitz des Anderen entwirft. Eine so verstandene Spiritualität lässt Grundcharakteristika der lateinamerikanischen Option für die Armen entdecken, der sich Papst Franziskus verpflichtet weiß.

Schlüsselbegriffe

- Missionarische Spiritualität
- Lateinamerika
- Compassion
- Mystik
- Evangelisierung

Abstract

The concluding document of the final conference of *Aparecida* (2007) and the apostolic exhortation *Evangelii gaudium* (2013) contain important impulses for missionary spirituality. On the one hand they incorporate the topos of »missionary discipleship« into pastoral ministry, on the other hand they place emphasis on a spirituality that stresses the cultivation of the »inner space« (EG, 262) – for instance through contemplation – and delineates a spirituality in the countenance of the other. With a spirituality understood in this way, basic characteristics of the Latin American option for the poor can be discovered to which Pope Francis knows he is duty bound.

Keywords

- Missionary spirituality
- Latin America
- Compassion
- Mysticism
- Evangelization

Sumario

»El documento final de la Conferencia latinoamericana de *Aparecida* (2007) y la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) contienen importantes impulsos para la espiritualidad misionera. Por una parte introducen en la pastoral el tópico de »discípulos misioneros«, por otra ponen el acento en una espiritualidad que subraya el cuidado del »espacio interior« (EG 262) – p.e. a través de la contemplación – y esboza a la vez una espiritualidad de acción ante los ojos del otro. Esa espiritualidad nos permite descubrir las características fundamentales de la opción latinoamericana por los pobres, tan cara al Papa Francisco.

Conceptos claves

- Espiritualidad misionera
- América Latina
- Compasión
- Mística
- Evangelización

Von den gegenwärtigen Herausforderungen der Mission spricht Papst Franziskus in seiner ersten »Exhortatio« *Evangelii gaudium* (EG). Mit dem »Apostolischen Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute« intendiert Franziskus eine neue Etappe der »Evangelisierung voller Eifer und Dynamik« (EG 17). Für den Papst erwächst die angestrebte »Umgestaltung der Kirche« (vgl. EG 20) aus einer geistlichen Mitte. Hier ist die in *Evangelii gaudium* erwähnte missionarische Spiritualität eine Grundlage, die aus der Quelle der ignatianischen Prägung des Papstes und seinen pastoralen Erfahrungen in der südamerikanischen Kirche gespeist wird. Wegweisend ist in besonderer Weise das Abschlussdokument der fünften Kontinentalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates im brasilianischen Wallfahrtsort Aparecida aus dem Jahr 2007. Der damalige Erzbischof von Buenos Aires, Kardinal Bergoglio, war in Aparecida Leiter der Redaktionskommission und wird als »Architekt des Dokumentes von Aparecida«¹ angesehen. In den ersten Monaten seines Pontifikates schenkte Franziskus nach den Aussagen von Federico Lombardi, ehemaliger Pressesprecher des Vatikans, jedem Staatschef ein Exemplar des Abschlussdokumentes von *Aparecida* (*Documento de Aparecida*; DA), denn da sei ja alles Wichtige gesagt.² So durchzieht das Anliegen der in *Aparecida* postulierten »Misión permanente« (vgl. DA 551) *Evangelii gaudium* wie ein cantus firmus und lässt sich dort gleich zu Beginn des Schreibens in wörtlicher Wiedergabe entdecken: »Versetzen wir uns in allen Regionen der Erde in einen Zustand permanenter Mission« (EG 25). Der in beiden Dokumenten formulierte Schlüsselsatz »leidenschaftlich dazu gesandt, anderen Leben zu geben« (vgl. DA 360; vgl. EG 10) charakterisiert dabei eine »authentische missionarische Spiritualität«,³ die sich nach Juan Vicente Chopin vielgestaltig zeigt.

1 Spiritualität des pilgernden Volkes Gottes: die Volksreligiosität

Ein besonderes Augenmerk richtet *Aparecida* auf die *religiosidad popular*, die für den lateinamerikanischen Kontinent wichtige Volksfrömmigkeit, der eine orientierende Rolle in der lateinamerikanisch-karibischen Kultur zukommt (DA 38). Das Schlussdokument von *Aparecida* nennt die Volksfrömmigkeit einen »wertvollen Schatz« (DA 549) und »eine legitime Art, den Glauben zu leben« (DA 264). Realistisch weist das Abschlussdokument zunächst auf eine gewisse Problematik hin, die der *religiosidad popular* innewohnt: Dazu gehören in gewisser Weise Banalisierungen, individualistische Frömmigkeitstendenzen oder Simplifizierungen, die die Glaubensweitergabe in der Moderne verhindern. Deshalb sind

1 Walter KASPER, Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven, Stuttgart 2015, 95.

2 Vgl. dazu auch: Nobert ARNTZ, Vom »Konstantinischen Pakt« zum Katakombenpakt, in: StZ 233 (2015) 723–735, hier 733: »Aus heutiger Sicht könnten wir sagen, Aparecida ist zur Papst-Schule geworden. Hier hat Jorge Mario Bergoglio eine zusätzliche Sozialisation erfahren, die ihn zu dem Stil des Papstamtes befähigt, den er jetzt als Papst Franziskus praktiziert. Das Dokument von Aparecida gewinnt für Papst Franziskus programmatische

Bedeutung. Das wird nicht nur daran erkennbar, dass er unmittelbar nach seiner Amtsübernahme jedem Staatsbesucher das Dokument als Geschenk überreicht. Er signalisiert damit: Wer die Art und Weise meines Papstamtes verstehen will, muss Aparecida lesen.«

3 Juan Vicente CHOPIN PORTILLO, La dimensión misionera en el Documento de Aparecida, in: Alberto TREVISIOL (Hg.), In Ascolto dell'America. Popoli, culture, religioni, strade per il futuro, Roma 2014, 403–429, hier 406.

4 Víctor CODINA, Diosito nos acompaña siempre y otros escritos al filo del camino, Cochabamba 2013, 17.

5 Virginia AZCUY, Die Zeichen der Zeit im Lateinamerika von heute: Wege für die Mission. Für eine Prophetie einer »gemeinsamen Missio«, der Würde der Frauen und der Ausübung der Spiritualität im städtischen Raum, in: ZMR 96 (2012) 20–33, hier 23.

fehlgeleitete Praktiken und Formen der »Volksfrömmigkeit« zu »evangelisieren« und zu »reinigen« (vgl. DA 262), damit der in der Kultur inkarnierte Glaube noch tiefere Wurzeln schlagen kann. Dies wird – so der Ansatz von *Aparecida* – allerdings nur dann gelingen, wenn die Volksfrömmigkeit insgesamt positiv gesehen wird, damit »das reichhaltige Potential an Heiligkeit und sozialer Gerechtigkeit, das in der Mystik des einfachen Volkes enthalten ist, noch besser fruchten« (DA 262) kann. *Aparecida* scheut sich nicht, von der »Mystik des einfachen Volkes« zu sprechen, denn gerade das einfache Volk spürt einen unmittelbaren Zugang zu Gott. Víctor Codina spricht in diesem Zusammenhang von »Diosito«⁴ und meint damit eine »Glaubenskurzformel«, die den Glauben des einfachen Volkes ausdrückt, so wie er sich in der Volksfrömmigkeit findet. Dieser »einfache Glaube« ist letztlich von jenem Vertrauen getragen, dass »Diosito« trotz aller Schwierigkeiten des Alltages das Leben trägt und es erhält. Deshalb würdigt *Aparecida* die »Spiritualität des einfachen Volkes« (DA 263), die sich in vielfacher Weise und in vielerlei Formen zeigt. Diese Form der missionarischen Spiritualität nimmt »die tiefsten Schwingungen des unergründlichen Amerikas« (DA 264) auf und zeigt sich in den Ausdrucksformen wie Patronatsfeste, Novenen, Rosenkranzgebet, Kreuzweg, Prozessionen, Tänze und in der Vorliebe für Heilige und Engel. Ebenso gehören Wallfahrten und der Besuch von Wallfahrtsorten dazu, die das Abschlussdokument von *Aparecida* – selbst an einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte verfasst – besonders hervorhebt.

2 Spiritualität der neuen Areopage: Straßen und Städte

Eine andere Dimension der missionarischen Spiritualität ist in den Erneuerungsbestrebungen der Verkündigung in den urbanen Zentren zu sehen. *Aparecida* weist an dieser Stelle auf die zu entwickelnde Großstadtpastoral hin, die im Gesamtdokument von *Aparecida* im größeren Zusammenhang der neuen »Areopage« steht. Die Paulusrede auf dem Areopag erfährt in dem Dokument von *Aparecida* eine große Hochachtung und ist Leitbild für die missionarische Pastoral: Um das Evangelium neu zu verkünden, ist die Kirche aufgerufen, »ihre Sendung unter den neuen Bedingungen Lateinamerikas und der Welt gründlich zu überdenken« (DA 11). Sie ist aufgerufen, auf die Straßen und in die Städte hinauszugehen: »Wir sind Zeugen und Missionare in den Großstädten und auf dem Lande [...] in allen gesellschaftlichen Milieus, auf den unterschiedlichsten »Areopagen« des öffentlichen Lebens der Nationen, in den äußersten Notlagen des Daseins, und wir übernehmen Verantwortung für die weltweite Sendung der Kirche *ad gentes*« (DA 547). Hier wird die missionarische Dimension, die das Evangelium »auf allen öffentlichen und privaten »Areopagen« der heutigen Welt« (DA 390) bezeugen will, in besonderer Weise deutlich. Die Herausforderung besteht nach Virginia Azcuy darin, in den »von Prozessen der Desinstitutionalisierung des Christentums und neuem Suchen nach Spiritualität begleiteten religiösen Veränderungen«⁵ eine neue Form der Verkündigung zu finden, die die Kirche aus ihrer Bequemlichkeit und innerlichen Eingeschlossenheit aufrüttelt. Die urbane Pastoral ist in diesem Sinn als eine missionarische Spiritualität des Areopags zu werten, die jenen Tendenzen entgegensteht, die sich auf alte Methoden zurückziehen, sich gegenüber neuen Kulturen in Verteidigungsposition begeben bzw. sich Ohnmachtsgefühlen anheimgeben. Diesbezüglich setzt *Aparecida* einen ganz und gar missionarischen Impuls, der in der »Spiritualität der Sendung«, d. h. des Hinausgehens aus dem bisher üblichen Rahmen oder dem auf den binnenfixierten Raum innerhalb der Kirche, wurzelt.

3 Missionarische Spiritualität der Jüngerschaft

Während die beiden o.g. Bereiche eine explizit genannte Spiritualität vor Augen haben, so lässt sich der Topos der »missionarischen Jünger« als implizite missionarische Spiritualität ansehen. Hier ist die Rede von einer »Spiritualität der Jüngerschaft«, die sich als ein Unterwegssein mit Jesus versteht, das nach Gustavo Gutiérrez »nicht von der Realität loslöst, das nicht auf Abstand geht zu den Pfaden der Armen und das dazu beiträgt, das Vertrauen auf den Herrn lebendig zu halten und die Heiterkeit zu wahren, auch wenn die Stürme heftiger blasen.«⁶ Das Programm der »missionarischen Jüngerschaft« basiert auf einer Spiritualität der Einladung und der Begegnung, wie *Aparecida* in direkter Bezugnahme auf *Deus caritas est* formuliert: »Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt« (DA 12). Mit dieser Aussage, die die existentielle Grundlage des christlichen Glaubens betont, erhält das Schlussdokument in seiner missionarischen Ausrichtung eine Tiefe. Es geht nicht um eine ethische Forderung, sondern um die personale Begegnung mit dem lebendigen Gott. So gründet jede missionarische Tätigkeit in der Begegnung mit Christus. »Der Sinn des Lebens geht ereignishaft auf, und zwar gerade in Begegnungen, weil sich in der Begegnung mit Personen, sofern sie nicht an der Oberfläche bleibt, Neues für den Menschen ergibt, Neues, durch das der Mensch selbst verwandelt wird. Dies gilt zuhöchst von der Begegnung mit Jesus Christus«,⁷ kommentiert Peter Hünemann. So verstanden drückt der Neologismus der spanischen Version »discípulos-misioneros« besser als die deutsche Übersetzung »missionarische Jünger« aus, was mit dem spirituellen Motiv gemeint ist: Zunächst steht nämlich die Relation des »Jüngers« (»discípulo«) zum Herrn selbst, der ihn in seine Nachfolge ruft, im Vordergrund. Aus der christozentrischen Begegnung schöpft der Jünger Kraft und Motivation für seine Sendung als »Missionar« (»misionero«). Beide Worte, »discípulos« und »misioneros« hängen so eng zusammen, dass sie weniger als »discípulos y misioneros« zu sehen sind – also aufzählend –, sondern eher als ein einziges Begriffspaar, als »discípulos-misioneros«. Die missionarische Dimension ist in diesem Sinn für die »Jüngerschaft« nicht akzidentell bzw. als ein »Adjektiv« des »Jünger-Seins« zu verstehen, sondern als eine innere logische Konsequenz aus der Begegnung mit Christus selbst. Die Logik der Jüngerschaft ist jedoch kein »spirituelles Zapping«,⁸ sondern Herzstück der Spiritualität, die Camilo Maccise näher bestimmt: »Die Spiritualität der Nachfolge Jesu im Licht des *Dokumentes von Aparecida* zu lesen bedeutet, in die Dynamik des Barmherzigen Samariters einzutreten, um uns jenen zu nähern, die

6 Gustavo GUTIÉRREZ, Nachfolge Jesu und Option für den Armen, in: ZMR 92 (2008) 164-176, hier 169.

7 Peter HÜNNERMANN, Kirchliche Vermessung Lateinamerikas. Theologische Reflexionen auf das Dokument von Aparecida, in: ThQ 188 (2008) 15-30, hier 27.

8 So Papst Franziskus im Gespräch mit Priestern und Ordensleuten im bolivianischen Santa Cruz de la Sierra, Juli 2015.

9 Camilo MACCISE, Claves para la espiritualidad en el Documento de Aparecida, in: *Alteridad* 5 (2010) 20-31, hier 22.

10 Die lateinamerikanischen Bischöfe übernehmen in *Aparecida* die Formulierung des »menschlichen Abfalls« von Z. Baumann. Vgl. Zygmunt BAUMANN, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg 2005, 60.

11 Mariano DELGADO, Die Kirche als »fruchtbare Mutter«, 2. Online abrufbar unter: <http://www.euangel.de/ausgabe-2-2014/veraenderung-in-der-organisation-kirche-und-die-freude-des-evangeliums/die-kirche-als-fruchtbare-mutter/> (15.7.2016).

12 Die deutsche Übersetzung »Wagen wir ein wenig mehr, die Initiative zu ergreifen!« (EG 24) ist missverständlich. Die Wortneuschöpfung »primerear« meint zunächst nicht die menschliche Initiative, sondern versteht darunter zuerst das Erwählungshandeln Gottes, auf das die Antwort des Menschen folgt. So meint »primerear« eben nicht, dass der Mensch die Initiative ergreift, sondern dass er auf den Ruf Gottes hin eine Antwort gibt und dadurch eine »Initiative« ergreift!

leiden, um eine Gesellschaft ohne Exklusion zu schaffen und um die Kleinen und Armen aufzunehmen, die die integrale Befreiung aller suchen.«⁹ Im Antlitz des Anderen, gerade im »Armen, Bedrückten und Kranken« (DA 257), entdeckt die missionarische Spiritualität nach *Aparecida* das Leidensantlitz Christi. Die Christusbegegnung im Armen und Marginalisierten wird im Schlussdokument von *Aparecida* durch eine innovative, bisweilen sehr deutliche Sprache zum Ausdruck gebracht: Es sind Ausgeschlossene, die nicht nur »Ausgebeutete« sind, sondern »Überflüssige« und »menschlicher Abfall« (DA 65).¹⁰

4 Die missionarische Spiritualität in *Evangelii gaudium*

Im Einklang mit *Aparecida* spricht Franziskus deshalb in *Evangelii gaudium* von den »missionarischen Jüngern« und verweist damit auf den Beziehungscharakter des Glaubens durch die persönliche Begegnung mit Christus hin. Er ruft dazu auf, eine Spiritualität zu leben, die die Menschen heilt, befreit, mit Leben und Frieden erfüllt (vgl. EG 89); diese Spiritualität wurzelt in der Freude des Evangeliums, um »auf die tiefsten Bedürfnisse der Menschen« (vgl. EG 265) zu antworten. Leitend für alle Überlegungen zur Spiritualität ist in *Evangelii gaudium* der Begriff des »primerear« (EG 24). Der Neologismus steht für den einladenden Aspekt des Glaubens als Begegnung und weist auf den werbenden und erwählenden Ruf Gottes hin, der mit seiner Barmherzigkeit einhergeht und vollends in der Botschaft Jesu verwirklicht ist. Es ist Jesus Christus, der den Menschen mit den Augen der Liebe anblickt: »Wenn wir mit offenem Herzen vor ihm stehen und zulassen, dass er uns anschaut [dejando que Él nos contemple], erkennen wir diesen Blick der Liebe« (EG 264). Die Initiative des Glaubens geht also von Gott, der uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4,19), aus; er ist der erste, für den das Verb »primerear« gilt. Gottes freie und ungeschuldete Liebe führt als eine Einladung ins »Zentrum des Evangeliums« (EG 7). Franziskus greift damit die klare und einladende Präsentation des Evangeliums auf, wie sie in der Tradition der Mystik des Christentums verstanden wird: »Es geht um das zarte Liebeswerben eines Gottes, der, weil er die immer sprudelnde Quelle der Liebe und der Gnade ist und ›uns zuerst geliebt‹ hat (1 Joh 4,19), die Initiative ergriffen hat, als guter Hirt bei uns zu wohnen und mit unendlicher Geduld und Barmherzigkeit auf die freiwillige Hingabe unserer Liebe zu warten.«¹¹ Der in der spanischen Version besser als in der deutschen Übersetzung zum Ausdruck kommende Satz »¡Atrévamonos un poco más a primerear!« (EG 24)¹² meint schließlich, auf die Initiative Gottes zu antworten. Gott kommt dem Menschen in seiner Liebe und Barmherzigkeit entgegen; hieraus erwächst der »unerschöpfliche Wunsch« (EG 24), die empfangene Liebe weiterzugeben. Dabei sind die klaren Unterscheidungen, die Papst Franziskus vornimmt, auffällig: Mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus und der Einladung, die »Freude des Evangeliums« zu leben, gehen klare Absagen einher. Auf ein eindeutiges »Ja« wie z. B. das »Ja zur Herausforderung einer missionarischen Spiritualität« (EG 78) oder das »Ja zu den neuen, von Jesus Christus gebildeten Beziehungen« (EG 87-92) folgt jeweils ein klares »Nein«, d. h. die jeweilige Absage an einen Lebensstil, der dem Evangelium widerspricht. Dazu zählt das »viel- bzw. vierfache Nein«, das sich gegen eine Wirtschaft der Ausschließung (EG 53), eine Vergötterung des Geldes (EG 55 bzw. EG 57) und eine soziale Ungleichheit mit negativen Konsequenzen (vgl. EG 52-60) ausspricht. Um den Bewegungen des »Abergeistes«, jenen Geistern, die ein Wachsen im Guten verhindern, abzusagen, warnt Franziskus vor den Gefährdungen, die keinen Eifer für das Evangelium, sondern nur den »unechten Genuss einer egozentrischen Selbstgefälligkeit« (EG 95) erkennen lassen.

5 Das Nein zu einer »spirituellen« Weltlichkeit

Franziskus spricht hier – an Henri de Lubac anknüpfend¹³ – von der »spirituellen Weltlichkeit«: »Die spirituelle Weltlichkeit, die sich hinter dem Anschein der Religiosität und sogar der Liebe zur Kirche verbirgt, besteht darin, anstatt die Ehre des Herrn die menschliche Ehre und das persönliche Wohlergehen zu suchen. [...] Es handelt sich um eine subtile Art, ›den eigenen Vorteil, nicht die Sache Jesu Christi‹ zu suchen (Phil 2,21)« (EG 93). Statt nach der Ehre Gottes Ausschau zu halten, ist das selbstsüchtige Streben nach persönlicher Ehre und Wohlbefinden ein Charakteristikum »spiritueller Weltlichkeit«. Wer »von oben herab und aus der Ferne« (EG 97) schaut, verschwendet seine Energie in peinlich genaue und gut entworfene apostolische Expansionsprojekte, die letzten Endes irrelevant sind, weil der »Kontakt zu der durchlittenen Wirklichkeit unseres gläubigen Volkes« (EG 97) fehlt. »Eifer« und »Wagemut« (EG 85) gehen dabei verloren und anstatt einer wirklichen Leidenschaft für das Evangelium stellt sich nur ein »unechter Genuss egozentrischer Selbstgefälligkeit« (vgl. EG 95) ein. In diesen genannten Sinnzusammenhang der »spirituellen Weltlichkeit« sind die klaren Absagen an eine »Spiritualität ohne Gott« (EG 63) und an eine »Spiritualität des Wohlbefindens« (EG 90) einzuordnen, die nach *Evangelii gaudium* als »falsche Spiritualität« (EG 262) entlarvt werden. In der »spirituellen Weltlichkeit« liegt jene Kritik begründet, die Franziskus als einen »postmodernen und globalisierten Individualismus« (EG 67) oder einen »bequemem Egoismus« (EG 263) kennzeichnet. Die Folge jeder egoistischen Wahl wird der Verlust der »Menschlichkeit« sein (vgl. EG 87); jede »egoistische Trägheit«, die nur um sich selbst kreist, ist zu überwinden. Die »narzisstische Komplizenschaft« wird dadurch überwunden, dass sich die Kirche in Bewegung setzt und aus sich herausgeht, um eine auf Jesus Christus ausgerichtete Mission im Einsatz für die Armen (vgl. EG 97) zu leben. Dabei ist das Motiv des »aus sich herausgehen« für das in *Evangelii gaudium* grundgelegte Verständnis der missionarischen Spiritualität eminent wichtig, da es um eine »Spiritualität der Sendung« geht.

6 Das »Ja« zur Herausforderung einer missionarischen Spiritualität

Die Kirche lebt »im Aufbruch« (EG 24) und gibt sich nicht mit dem bisher Erreichten zufrieden; ihre Sorge ist es, das Evangelium »an anderen, noch bedürftigeren Orten« zu verkünden und »in einem beständigen Aufbruch zu den Peripherien des eigenen Territoriums oder zu den neuen soziokulturellen Umfeldern« (EG 31) zu gelangen. Sie lebt eine Dynamik »des Aufbruchs«, des »Herausgehens aus sich selbst«, des »Unterwegsseins« und des »immer neuen und immer weiteren Aussäens« (EG 21). Alle sind aufgefordert,

¹³ Vgl. Henri de LUBAC, Betrachtung über die Kirche, Graz 1954, 339f.

¹⁴ Vgl. dazu auch: John ALLEN, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh 2011, hier 25–28. Der Katholizismus stellt nach John Allen auf allen Erdteilen – außer in Europa – eine enorm wachsende Größe dar, während er auf dem europäischen Kontinent, nicht zuletzt aufgrund der demographischen Entwicklung, langsam, aber sicher quantitativ

abnimmt. Die Zahlen signalisieren einen tiefgreifenden Wandel in der katholischen Weltkirche. Allen beschreibt diese Entwicklung als die rapideste und tiefgreifendste demografische Verwandlung des Katholizismus überhaupt. Die sich verändernden Zahlen weisen nach Allen jedoch darauf hin, dass in der Kirche grundsätzlich eine »Vitalität« steckt, die in Europa bisweilen nicht richtig wahrgenommen wird.

¹⁵ Vgl. Sebastian PITTL, Lampedusa als Ort der Theologie. Eine topologische Interpretation des Pontifikats Papst Franziskus' in: Jorge SÁNCHEZ GALLEGOS/Markus LUBER (Hg.), Eine arme Kirche für die Armen. Theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen, Regensburg 2015, 141–166, hier 149.

»hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen« (EG 20). Die Sendung hin zu den »Peripherien« (EG 20, 30, 60, 288) bzw. hinein in die »Randgebiete« (EG 46, 59, 191) ist ein Wesensmerkmal der in *Evangelii gaudium* grundgelegten Spiritualität. Die Kirche »im Aufbruch«, die kühn aus sich herausgeht, ist zu allen Völkern gesandt, um das Evangelium zu verkünden. Dabei ist die Sendung zu den »Peripherien« in *Evangelii gaudium* zunächst geographisch zu verstehen, denn von der Botschaft des Evangeliums soll niemand ausgeschlossen sein (vgl. EG 30). Der Papst, der sich in der Begrüßungsansprache am Tag seiner Wahl als derjenige vorstellt, den die Kardinäle »vom anderen Ende der Welt« gerufen haben, wünscht, dass die Freude des Evangeliums bis an die Grenzen der Erde gelange (vgl. EG 288). In der Sendung »ad gentes« schenkt Franziskus geographischen Randlagen oder Ländern jenseits der großen Bühne der Weltöffentlichkeit eine besondere Wertschätzung. In der Beachtung der geographischen Randlagen deutet der Papst aus Lateinamerika auch auf die Veränderung des Katholizismus hin, der sich in der zunehmend globalisierten Welt über die europäisch-abendländische Wiege hinaus den Entwicklungen der südlichen Hemisphäre zu stellen hat.¹⁴ Gleichwohl sind mit der Sendung zu »Peripherien« nach *Evangelii gaudium* nicht nur geographische Randgebiete gemeint: Das Hinausgehen meint eine Sendung hin zu den soziokulturellen oder existentiellen Rändern. Wenn Franziskus in *Evangelii gaudium* von den »Peripherien« spricht, dann bezieht er sich auf die Welt der Armen, die in besonderer Weise privilegierte Adressaten der Evangelisierung sind. Gerade die Armen müssen im Mittelpunkt der pastoralen Sorgen und Prioritäten der Kirche stehen – ohne dass sie jedoch als bloße Hilfsempfänger angesehen werden. Der Papst aus Lateinamerika, der sich für den Namen Franziskus entschieden hat und sich vom Armutsideal des Poverello aus Assisi leiten lässt, wünscht eine arme Kirche für die Armen. Er geht davon aus, dass die Armen uns vieles zu lehren haben, und zählt dazu die Offenheit für das Evangelium, die Spontantität, die Solidarität und die wirkliche Freude (vgl. EG 7 und EG 198). So sind die Armen nicht nur die ersten Adressaten der Evangelisierung, sie sind auch die ersten Missionare und »Träger der Evangelisierung«. Am Beispiel der ersten Reise des Papstes im Juli 2013 nach Lampedusa, die in den Aussagen einiger südamerikanischer Theologen auch als erste »Enzyklika« [!] Franziskus' bezeichnet wird, ist ersichtlich, wie die »Sendung« hin zu den Peripherien verschiedenste Bereiche betrifft und durchdringt. Lampedusa zeigt, wie die geographischen, soziokulturellen und existentiellen Randlagen aufs engste zusammenhängen. Das Hinausgehen zu den Peripherien – wie am Exempel der Insel Lampedusa zu sehen ist – verlangt eine Bereitschaft, den sicheren Boden aufzugeben, um sich dem nicht einzuschätzenden und zu kontrollierenden Fremden auszusetzen. Von Lampedusa, umgeben von der offenen See, geht eine eigene Symbolik aus, die für den Mut des »Aus-sich-Herauszu gehen« steht. Es gibt nach Sebastian Pittl kein schöneres Symbol für diese Courage, als wenn die erste Reise des Papstes ihn zum Verlassen des Festlandes auf das unsichere Terrain einer kleinen Insel führt.¹⁵

7 Gesandt, um Frucht zu bringen

Doch bleibt es nicht bei dieser Symbolik: *Evangelii gaudium* greift in ignatianischer Tradition die Idee des »Fruchtbringens« auf: es geht um ein »stärkeres«, »großherzigeres« und »fruchtbareres« missionarisches Handeln (vgl. EG 30). Papst Franziskus, der bereits am ersten Tag seines Pontifikates die »fruchtbare« Evangelisierung anspricht, erwähnt den Gedanken der »Fruchtbarkeit« im apostolischen Schreiben mehrfach und spricht sowohl

mögliche Fehlformen als auch positive Auswirkungen einer »missionarischen Fruchtbarkeit« an. Zu den negativen Entwicklungen zählt er die geistliche Wüstenbildung, die einem »unfruchtbaren Land« mit völlig ausgelaugtem Boden und einer zu Sand gewordenen Erde (vgl. EG 86) gleicht. Auch weiß er von »wirkungslosen Predigten« (EG 148) und religiösen Übungen, die mit »unfruchtbaren Versammlungen und leeren Reden« (EG 207) einhergehen. Der fehlenden missionarische Dynamik setzt Franziskus eine »Fruchtbarkeit« entgegen, die sich aus dem Wort Gottes nährt und sich in Werken »der Gerechtigkeit und der Liebe« (vgl. EG 233) ausdrückt. Es gilt nach *Evangelii gaudium* im »fruchtbaren Boden«, d. h. in der tiefen Verbindung mit Jesus Christus, Wurzeln zu schlagen. Es ist eine Fruchtbarkeit, die von innen her rührt und auf einen Dienst am Leben in der Kirche und in der Welt zielt. Damit spricht Franziskus die Evangelisierung weniger als eine Handlungsstrategie denn als eine dem Evangelium gemäße Haltung und als einen Stil der Verkündigung an. Primär und grundlegend ist deshalb nach *Evangelii gaudium* jene Spiritualität, »die die Tätigkeit prägt« (EG 82) und »die das Herz verwandelt« (EG 262).

8 Pflege des »inneren Raumes«: Kontemplation und Mystik

In diesem Sinne ist die Pflege des »inneren Raumes« (EG 262) für die missionarische Spiritualität grundlegend: Dazu gehört es, das Wort Gottes »voll Liebe zu betrachten [contemplar], auf seinen Seiten zu verweilen und es mit dem Herzen zu lesen« (EG 264). In der Pflege dieser Art von Betrachtung ist das tiefere Geheimnis des menschengewordenen Gottes zu entdecken. Die Vertiefung des kontemplativen Geistes hilft, einen schnell »verebbenden Eventcharakter«¹⁶ mancher pastoraler Tätigkeit zu überwinden und der missionarischen Aktivität einen Tiefgang sowie eine Durchhaltekraft zu geben. Im aufmerksamen Hören auf das Wort Gottes, in der Disziplin des Gebetes und der Kontemplation, dringt der »Evangelisierende mit Geist« in eine wesentliche Dimension vor, die es ermöglicht, die Sinne für das Wirken Gottes zu schärfen und eine Sensibilität für den Nächsten zu entwickeln. Deshalb betont Papst Franziskus die kontemplative Sicht der Dinge, um das bisweilen »laue« und »oberflächliche« Leben (vgl. EG 264) aufzurütteln, und empfiehlt, einen »kontemplativen Geist wiederzuerlangen, der uns jeden Tag neu entdecken lässt, dass wir Träger eines Gutes sind, das menschlicher macht und hilft, ein neues Leben zu führen« (EG 264). Es geht um das »kontemplative Herz«¹⁷, das »in allem«, d. h. in den Häusern, auf den Plätzen, in den Straßen und in den Kulturen, die Gegenwart Gottes entdeckt. Mit großer Selbstverständlichkeit spricht Franziskus in diesem Zusammenhang auch von »Mystik« (EG 87, 92, 124, 237, 262, 272), die eine Leidenschaft für Gott und die Menschen meint. Das Ernstnehmen der »Mystik« bewahrt nach *Evangelii gaudium* davor, die Kirche als eine bloß museale Einrichtung zu sehen, die nicht mit dem gegenwärtigen Gott rechnet. Das Aufgreifen der »Mystik« schützt aber auch davor, die Kirche »nur« als

16 Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, 55.

17 Willi LAMBERT, Die »Diskrete Liebe« des Ignatius. Im Dienst des Unterscheidens, in: Andreas SCHÖNFELD (Hg.), Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist, FS zum 75. Jahrgang von »Geist und Leben«, 47-64, hier 61.

18 Das spanische Wort »compasión« (vgl. EG 155, 169, 179) wird in der deutschen Übersetzung durch »Mitleid mit dem Schmerz anderer« (EG 155 bzw. EG 169) bzw. »Mitgefühl« (EG 179) angegeben.

19 Michael SIEVERNICH, Neue Evangelisierung im neuen Pontifikat, in: ZMR 98 (2014) 3-6, hier 6.

humanitäre Organisation zu betrachten, die sich zwar effizient und professionell in den Dienst der Menschen stellt, letztlich aber ihre eigene Herkunft als von Gott gerufenes Volk vergisst. Die Konsequenz daraus ist, dass sie sich in einem »Manager-Funktionalismus, der mit Statistiken, Planungen und Bewertungen überladen ist« (EG 95) erschöpft. Die von Papst Franziskus beschriebene »Mystik« führt vielmehr zu einer Begegnung mit dem lebendigen Gott im Angesicht des Nächsten. Es ist die »Mystik der offenen Augen« (vgl. EG 272), um das von Gott geschenkte Leben neu zu entdecken. Diese Erkenntnis führt zu einer Spiritualität der Compassion, einer missionarischen Spiritualität des solidarischen Mitgefühls. In diesem Sinn ist der apostolischen Exhorte daran gelegen, eine Haltung der »compasión«¹⁸ zu fördern und eine Kultur der »aufmerksamen Zuwendung« (EG 169, 199, 200) und der »Freundschaft mit den Armen« (vgl. EG 200) aufzubauen. Michael Sievernich spricht davon, dass Papst Franziskus als globaler Akteur, als »Hirte einer Kirche ohne Grenzen« (EG 210), die Kirche zur »Diakonin der Welt«¹⁹ macht. Eine so verstandene Haltung kann als »globale Compassion« gekennzeichnet werden, die sowohl mit den Verwundeten, Elenden und Bedrängten mitfühlt, aber auch Gerechtigkeit angesichts zerstörerischer Tendenzen einfordert. In diesem Einsatz zeigt sich ein wahrhaft »missionarisches Herz« (EG 45), das um die eigenen Grenzen weiß, aber niemals auf das Engagement zum möglichen Guten verzichtet, »obwohl es Gefahr läuft, sich mit dem Schlamm der Straße zu beschmutzen« (EG 45). So ist eine missionarische Spiritualität im Sinn des päpstlichen Schreibens *Evangelii gaudium* weit gefasst: Christen können mit allen Menschen guten Willens daran arbeiten, dass Frieden und Versöhnung, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bestimmend werden. Der Blick geht weit über die Grenzen der Kirche hinaus auf die eine Menschheitsfamilie (EG 24, 183, 185, 190, 258), in welcher die Christen als »Ferment Gottes« (vgl. EG 114, 237) leben und in jesuanischer Treue leidenschaftlich dazu gesandt sind, für das verheißene Leben in Fülle (vgl. Joh 10, 10) einzutreten. ◆

Gut leben im Reich Gottes

**Sumaj Kausay als nicht-christliche
Kontextualisierung der Botschaft Jesu**

von Stefan Silber

Zusammenfassung

Das andine Konzept »gut leben« oder *Sumaj Kausay* ist ein vorkoloniales, nicht-christliches Lebensprinzip. Es wird in den letzten Jahrzehnten sowohl in der Politik wie in verschiedenen Wissenschaften wie auch in der Theologie der andinen Staaten diskutiert und weiterentwickelt. In dem Beitrag wird in dieses Konzept eingeführt und die fundamentaltheologische Frage umrissen, auf welche Weise ein solcher nicht-christlicher Begriff zur Kontextualisierung der christlichen Botschaft beitragen kann.

Schlüsselbegriffe

- Prinzip des »gut lebens« / *Sumaj Kausay*
- Theologische Rezeption
- Kontextualisierung der christlichen Botschaft
- Nicht-christliche Quelle als *locus theologicus*

Abstract

The Andean concept of »living well« or *Sumaj Kausay* is a pre-colonial, non-Christian life principle. In recent decades it has been discussed and developed further both in politics and in various academic fields as well as in the theology of the Andean countries. The article introduces the reader to this concept and sketches the fundamental theological question of how such a non-Christian term can contribute to the contextualization of the Christian message.

Keywords

- Principle of »living well« / *Sumaj Kausay*
- Theological reception
- Contextualization of the Christian message
- A non-Christian source as a *locus theologicus*

Sumario

El concepto andino del »buen vivir« o *Sumaj Kausay* es un principio vital pre-colonial y no cristiano. En las últimas décadas, es discutido y transformado tanto en la política de los países andinos como en diversas ciencias, así como en la teología. El artículo introduce en este concepto y esboza la cuestión teológica fundamental de cómo un término no cristiano puede contribuir a la contextualización del mensaje cristiano.

Conceptos claves

- Principio del »buen vivir« / *Sumaj Kausay*
- Recepción teológica
- Contextualización del mensaje cristiano
- Fuentes no-cristianas como *locus theologicus*

Friedrich von Schlegel, in ein ...

16. ...

17. ...

18. ...

1 Einleitung

»Jeder von uns ist nur ein Teil eines komplexen und vielfältigen Ganzen, das in der Zeit miteinander in Beziehung steht: Völker, die um ihre Bedeutung kämpfen, um ihr Schicksal, um in Würde zu leben, um ›gut zu leben‹.«¹ Bei seiner Ansprache an den zweiten weltweiten Kongress der Volksbewegungen in Bolivien bezieht sich Papst Franziskus ausdrücklich auf das »gut leben«. Etwas später sagt der Papst, dass der Begriff des Guten Lebens »auf einfache und schöne Weise« die Sehnsucht nach einer Wirtschaft zusammenfasse, »in der der Mensch im Einklang mit der Natur das gesamte System von Produktion und Distribution so gestaltet, dass die Fähigkeiten und die Bedürfnisse jedes Einzelnen einen angemessenen Rahmen im Gemeinwesen finden.«²

Papst Franziskus macht in der Ansprache klar, dass er sich auf einen lateinamerikanischen Begriff des Guten Lebens bezieht, der in den letzten Jahrzehnten nicht nur in Wissenschaft und Politik, in den Medien und in den Kirchen diskutiert wurde, sondern auch Einzug in zwei neue Verfassungen gefunden hat.

Dieses »gut leben« ist ein nicht-christliches Konzept. Dass ein Papst der katholischen Kirche sich auf ein solches bezieht, um mit Menschen verschiedener Weltanschauung und Religion in Dialog zu treten, wirft Fragen auf. In diesem Beitrag werde ich in dieses vielschichtige und nach meiner Ansicht inspirierende Konzept einführen und kurz die theologische Problematik umreißen, die seiner päpstlichen Verwendung zugrunde liegt.

Sumaj Kausay unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von europäischen Vorstellungen Guten Lebens.³ Durch meine Verwendung des in Teilen Boliviens üblichen Begriffs *Sumaj Kausay* möchte ich diesen Unterschied sichtbar machen. Einen einheitlichen spanischen Begriff gibt es nicht.⁴

2 *Sumaj Kausay*: Gut leben in Genügsamkeit und Gemeinschaft

Seit in den Jahren 2008 und 2009 Ecuador und Bolivien in ihren neuen Verfassungen *Sumaj Kausay* als »ethisch-moralisches Prinzip der pluralen Gesellschaft«⁵ – wie die bolivianische Verfassung sagt – verankert haben, ist auch in Europa die Diskussion über diesen Begriff stärker geworden.

Etwa seit der Jahrtausendwende hat der Begriff – zunächst in Lateinamerika – Einzug in die Politikwissenschaft wie in die politische Diskussion, in das Selbstverständnis der indigenen wie anderer Volksbewegungen, in postkoloniale und dekoloniale Theoriekonzepte sowie in viele andere Bereiche, nicht zuletzt auch in die Theologie gefunden.

1 FRANZISKUS, Ansprache beim zweiten weltweiten Kongress der Volksbewegungen in Santa Cruz/Bolivien am 9.7.2015, in http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html [11.4.2016; Übersetzung nach dem Original korrt.].

2 Ebd.

3 Michelle BECKA, »Gut leben« und das »gute Leben«. Ein Konzept aus der Andenregion als Anstoß für eine interkulturelle ethische Reflexion, in: Markus DEMELE/Michael HARTLIEB/Anna NOWECK (Hg.), Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis. Münster 2011, 101–118.

4 Auf die Hintergründe der verschiedenen Bezeichnungen kann ich hier nicht eingehen. Vgl. 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.

5 Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, Art. 8.I [Übersetzung d. Verf.].

Entsprechend der Vielfalt der Verwendungszusammenhänge kann man *Sumaj Kausay* nicht einfach als ein Konzept, eine Lebensweisheit, eine Utopie oder ein politisches Programm bezeichnen, weil es in verschiedenen Kontexten jeweils das eine oder das andere sein kann. Um den Begriff ausführlicher vorzustellen, werde ich daher im Folgenden auch zwischen drei Kontexten unterscheiden, in denen von *Sumaj Kausay* die Rede ist: die indigenen Völker, die interdisziplinäre wissenschaftliche Rezeption und die Verfassungen von Bolivien und Ecuador.

2.1 *Sumaj Kausay* in der Lebensweisheit der indigenen Völker

Gleichgültig ob der Begriff *Sumaj Kausay* tatsächlich traditioneller indigener Überlieferung entstammt oder als Begriff ein relativ junges Konstrukt ist: Die Lebensweisheit, die er bündelt, wächst aus den indigenen Kulturen, ihrer langen präkolonialen Geschichte und den Erfahrungen der vergangenen fünf Jahrhunderte.

Sumaj Kausay ist ein Lebenskonzept, das auf einer Kosmvision beruht, die von der abendländischen differiert. Es setzt andere Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zur Geschichte, zu Raum und Zeit, zur natürlichen und zur jenseitigen Welt voraus, als wir gewohnt sind, uns vorzustellen. Man muss bereit sein, diese grundlegenden interkulturellen Differenzen anzuerkennen, wenn man verstehen will, was im indigenen Sinn mit *Sumaj Kausay* gemeint ist.

Ganz allgemein kann man sagen: Bei *Sumaj Kausay* geht es um die Harmonie und den Ausgleich zwischen allen Wesen, weil alle miteinander verbunden sind. Dies schließt nicht nur alle Lebewesen ein, wie wir sie in der abendländischen Tradition verstehen. In der andinen Welt wird nicht zwischen belebter und unbelebter Natur unterschieden. Berge, Quellen und Steine sind in die Suche nach wechselseitiger Harmonie einbezogen. Mensch und Gemeinschaft sind Teil dieser natürlichen Welt und stehen ihr nicht gegenüber. Es geht ferner um die Harmonie mit Zukunft und Vergangenheit, mit den Verstorbenen und den Noch-nicht-Geborenen. Auch die Harmonie zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem ist darin inkludiert.

Wo immer diese umfassende, kosmische Harmonie gestört wird, muss sie wieder gesucht werden, da sonst schlimme Konsequenzen zu befürchten sind. Die gestörten Beziehungen werden mit sehr unterschiedlichen Mitteln geheilt, zu denen unter anderem die Politik, die Wirtschaft, die Medizin und das Ritual gehören. Diese Harmonie schließt daher auch soziale Gerechtigkeit ein.⁶

»Gut leben« wird in der andinen Philosophie häufig abgegrenzt vom »besser Leben« der abendländischen Kultur.⁷ Es geht beim *Sumaj Kausay* nicht um eine permanente Verbesserung der Lebensverhältnisse, sondern um ausgeglichenes, gerechtes und aus reichendes gutes Leben für alle, die Gemeinschaft und die Einzelnen. Daher wird das Konzept des »Fortschritts« im westlichen Sinn kritisiert, denn jeder Fortschritt impliziert eine Störung der Harmonie. Damit wird nicht jeder Fortschritt abgelehnt. Er muss aber eingebunden sein in die Suche nach harmonischen Beziehungen zu allen Wesen.

Sumaj Kausay steht aber auch nicht für eine feste Ordnung, der alles unterworfen ist, sondern für eine dynamische und an den jeweiligen Ereignissen orientierte Suche nach

⁶ ESTERMANN, Gut Leben (Anm. 4).

⁷ Fernando HUANACUNI MAMANI, Vivir bien/buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales, Lima 2010, 21-22; 32-33.

⁸ Vgl. vor allem Víctor BASCOPÉ, Espiritualidad originaria en el Pacha Andino. Aproximaciones teológicas, Cochabamba 2006, 11-16, und Josef ESTERMANN, Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext

Lateinamerikas, Ostfildern 2012, 66-73, die ähnliche Grundprinzipien vorlegen.

immer neuem Ausgleich der Beziehungen. Geschichte wird nicht negiert, aber sie wird nicht im Sinn einer linearen, fortschreitenden Zeit verstanden, sondern als ein zyklischer, spiralförmiger, immer wieder sich neu orientierender Versuch, angesichts aktueller Vorkommnisse und Gegebenheiten zu neuen harmonischen Beziehungen zwischen allen zu gelangen. Eine Rückkehr zu Vergangenen gibt es nicht. Auch das würde die Harmonie mit der Vergangenheit stören.

Um die Bedeutung des Konzepts *Sumaj Kausay* genauer zu charakterisieren, stelle ich fünf Grundmerkmale andinen Denkens vor, die es gleichzeitig deutlich von der abendländischen Philosophie unterscheiden.⁸ Es geht dabei nicht darum, ein ideales oder romantisches Bild einer indigenen Wirklichkeit zu zeichnen. In der Praxis können diese kulturellen Überzeugungen tatsächlich desaströse Konsequenzen nach sich ziehen, wenigstens aus abendländischer Sicht. Außerdem werden diese Prinzipien wohl nirgends in Reinform umgesetzt werden. Ich möchte hier die grundlegende Weltanschauung andiner Kulturen präsentieren und den ethischen Anspruch, den sie selbst damit verbinden, und zwar zunächst ohne darüber zu urteilen, ob sie auch tatsächlich umgesetzt werden und ob sie die erwünschten positiven Konsequenzen nach sich ziehen.

Das erste dieser Grundmerkmale ist das Prinzip der *Parität der Wirklichkeit*: Die Realität besteht nicht aus Individuen oder einzelnen Dingen, sondern setzt sich aus Paaren zusammen: Nicht nur Mann und Frau, männlich und weiblich bei Tieren, auch Berge, Pflanzen und Steine bilden Paare, es gibt männliche und weibliche Orte, die als Paar zusammengehören.

An zweiter Stelle ist das Prinzip der *Relationalität* zu nennen: Alle Dinge sind aufeinander bezogen, sie existieren nicht als Einzelwesen, auch nicht nur als Paare, sondern in Beziehung mit allem anderen. Dieses grundsätzlich nicht-individualistische Denken steckt dem Eigeninteresse enge Grenzen. *Sumaj Kausay* kann nicht von Einzelnen oder als Summe der guten Leben der Einzelnen erreicht werden, sondern nur in der Gemeinschaft.

Diese Gemeinschaft schließt auch die Tiere, die Quellen, das Land, die Berge ein. Die Menschen tragen Verantwortung für die Natur, die Ressourcen, die Tiere, wilde und zahme, die Pflanzen, das Wasser und das Land. Auch für die Vorfahren und die zukünftigen Generationen wird Verantwortung übernommen, ebenso wie die Ahnen, die Verstorbenen, sich für den Schutz der Dorfgemeinschaft in die Pflicht nehmen lassen. Riten und Feste bilden und vertiefen jede dieser Beziehungen.

Ein drittes Prinzip, das der *Komplementarität*, verweist auf die Qualität der Beziehungen der Wesen untereinander. Sie sind unterschiedlich, aber aufeinander verwiesen. Ihre Unterschiede werden nicht hierarchisch gefasst, sondern in einem komplementären Gegenüber. Auch Machtverhältnisse sind grundsätzlich relational und komplementär konzipiert: Es ist Macht in Beziehung, und jeder Macht entspricht eine komplementäre Gegenmacht.

Eng damit verbunden ist die Vorstellung von der *Reziprozität* in den Beziehungen und im Handeln. Sie ist die ethische Seite der Komplementarität. Reziprozität besagt, dass es in Beziehungen notwendig ist, immer wieder zu geben und zu empfangen. Manchmal wird das Prinzip der Reziprozität im Sinn eines utilitaristischen »do ut des« missverstanden: Ich habe für etwas »bezahlt«, also habe ich auch Anspruch auf eine Gegenleistung. Die kulturelle Grundhaltung hinter dem Reziprozitätsprinzip ist aber die der Gratuität: Weil ich weiß, dass ich erhalten werde, gebe ich. Weil ich dankbar für das Erhaltene bin, gebe ich etwas zurück.

Werden diese ersten vier Prinzipien berücksichtigt, so kann auch das Prinzip der *dynamischen Ordnung* aufrechterhalten werden. Denn im andinen Universum existiert eine

kosmische Ordnung, in der alles seinen genau festgelegten Ort oder Raum besitzt. Eine andine weisheitliche Regel besagt, dass innerhalb dieser Ordnung alles an seinen Ort, in seine Zeit gehört. Viele Mythen und Rituale beschäftigen sich mit der Herausforderung, was zu tun ist, wenn diese Ordnung durchbrochen wird oder werden muss. Denn diese Ordnung ist immer in Bewegung und in Gefahr und bedarf daher der menschlichen Intervention. Denn es kann nicht alles bleiben, wie es ist, weil die Natur, Leben und Tod, alltägliche und katastrophale Ereignisse immer wieder Veränderungen mit sich bringen.

Auf diese Weise wird nicht einfach die alte Ordnung wiederhergestellt, sondern ein neues Gleichgewicht geschaffen. Die Ordnung entwickelt sich weiter, aber es besteht wieder eine Harmonie, in der alles und jeder seinen Platz hat. Denn diese kosmische Ordnung ist inklusiv: Auch das scheinbar Negative, Schädliche, Unangenehme hat seinen Ort und seine Zeit. Nichts wird ausgeschlossen oder verdrängt, sondern es wird ihm ein Raum oder eine Zeit zugeordnet, an dem es in Harmonie mit allem anderen existieren kann.

2.2 *Sumaj Kausay* in der wissenschaftlichen Rezeption

Die traditionelle Vorstellung vom guten Leben hat sich in der Geschichte der andinen Völker immer wieder gewandelt und entwickelt. In der Gegenwart transformiert sie sich nicht nur im Alltag zu einer postmodernen und urbanen Überlebensstrategie. Sie wird zu einem Schlüsselbegriff aktueller lateinamerikanischer Theoriediskussionen in Politikwissenschaft, Sozial- und Kulturwissenschaft, Philosophie, Theologie und anderen Wissenschaften. Die traditionelle Kosmvision wird zur akademischen Gesprächspartnerin und in vielfacher Weise weiterentwickelt.

Vor allem der Vorschlag einer prinzipiellen *Erneuerung der ökonomischen und ökologischen Fundamente* der westlichen Gesellschaften durch das Konzept des *Sumaj Kausay* hat weltweit Beachtung gefunden. Damit alle das Notwendige haben, muss darauf verzichtet werden, dass Wenige viel besitzen. Ebenso muss die Menschheit den Raubbau an der Natur beenden, nicht nur, um den künftigen Generationen menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, sondern auch, um der eigenen Verantwortung in den Beziehungen zu allen anderen Wesen gerecht zu werden.

Sumaj Kausay wird auch in *politischen und politikwissenschaftlichen Diskursen* aufgegriffen, um zu einer demokratischen Neubesinnung und Neuausrichtung beizutragen. Hier stehen vor allem die reziproken und komplementären Beziehungen zwischen den Menschen auf dem Programm.

In *sozial- und kulturwissenschaftlicher Hinsicht* werden Fragen einer neuen Ethik des menschlichen Zusammenlebens erörtert. Die Lust an der Andersheit des Anderen ersetzt den Wunsch, ihn zu unterwerfen, und die Furcht, von ihm unterworfen zu werden.

9 Vgl. Irmgard KLEIN, Auseinandersetzung mit dem Begriff »sumak kawsay«, in: Anni FINDL-LUESCHER/Elke PALE-LANGHAMMER/Johannes PANHOFFER (Hg.), *Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff*, Münster 2012, 33–40; François HOUTART, *El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humani-*

dad, in: ALAI online (2011): <http://www.alainet.org/es/active/47004> [11.4.2016].

10 Text der Verfassung: <http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469> [11.4.2016]; vgl. auch im Folgenden: Eduardo GUDYNAS, *Buen vivir. Germinando alternativas al desarrollo*, in: ALAI 35 (462) (2011) 1–20.

11 Titel I des Vierten Teils der Verfassung, Art. 306.

12 Text der Verfassung: http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf (11.4.2016); vgl. auch im Folgenden: GUDYNAS, *Buen vivir* (Anm. 10); David CORTEZ, *Genealogía del Sumak Kawsay y el Buen Vivir en Ecuador: un balance*, in: Gustavo ENDARA (Hg.), *Post-Crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*, Quito 2014, 315–352.

Die lateinamerikanischen Theoretiker des *Sumaj Kausay* führen einen *Dialog mit zahlreichen europäischen wie außereuropäischen Diskursen*. Es finden sich Berührungspunkte mit dem Poststrukturalismus, den verschiedenen postkolonialen und dekolonialen Theoriediskussionen, mit alternativen Wirtschaftsmodellen wie der Gemeingüterwirtschaft und dem Postwachstum, mit dem Ökofeminismus und der »Deep Ecology« sowie mit verschiedenen neosozialistischen Theorien.

Diese verschiedenen kritischen Theorien bringen zugleich umfangreiche *Kritik am Konzept des Sumaj Kausay* selbst vor.⁹ Dazu gehört die Sorge, dass ein partikuläres kulturelles Konzept – wie *Sumaj Kausay* – dazu dienen soll, den globalen und pluralen Herausforderungen zu begegnen. Auch der Feminismus unterzieht die traditionellen Vorstellungen des *Sumaj Kausay*, vor allem die Überzeugung von einer Biparität und Komplementarität der Geschlechter, einer profunden Kritik.

Die kritische wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem indigenen Konzept des *Sumaj Kausay* zeigt, dass es sich hier nicht um eine romantische, rückwärtsgewandte Sehnsucht nach einem verlorenen Paradies handelt, sondern um die ernsthafte Suche nach wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Alternativen in den Krisen der Gegenwart.

2.3 *Sumaj Kausay* in den Verfassungen von Ecuador und Bolivien

Die Tatsache, dass Ecuador und Bolivien den Begriff des *Sumaj Kausay* in ihre neuen Verfassungen aufgenommen haben, weist ihm eine besondere Bedeutung zu. Er wird so auf eine gemeinsame Ebene mit den Menschenrechten und den Staatsprinzipien gestellt. Sein politischer Status wird auch deutlich aufgewertet. Man kann *Sumaj Kausay* nun nicht mehr so einfach als vormoderne Indianerkultur oder weltfremde Theorie politisch marginalisieren.

In der bolivianischen Verfassung¹⁰ wird *Sumaj Kausay* unter die »ethisch-moralischen Grundlagen der pluralen Gesellschaft« gerechnet, gemeinsam mit einer Reihe anderer traditioneller indianischer Konzepte. Hier zeigt sich das prinzipiell plurale Selbstverständnis des neuen, sich postkolonial konzipierenden »plurinationalen Staates« Bolivien. *Sumaj Kausay* wird nicht als einzelner Begriff zum ethisch-moralischen Prinzip erklärt, sondern man greift auf unterschiedliche kulturelle Konzeptionen zurück, die sich in ihrer Verschiedenheit wechselseitig interpretieren.

Im Text der Verfassung wird *Sumaj Kausay* in erster Linie als Leitprinzip der »wirtschaftlichen Organisation des Staates«¹¹ verstanden. Es ist das Ziel, auf das hin die bolivianische Wirtschaft organisiert werden soll (Art. 306 und 313). In einem weiteren Abschnitt wird es auch als Ziel des Bildungssystems bestimmt (Art. 80).

In der ecuadorianischen Verfassung findet sich *Sumaj Kausay* ebenfalls als grundlegendes Verfassungsziel.¹² Im weiteren Verlauf wird die Bedeutung des *Sumaj Kausay* insgesamt umfassender ausgearbeitet als in der bolivianischen Verfassung. Über diese hinaus bietet sie die Rechte der Menschen und der Natur, die sich aus dem *Sumaj Kausay* ergeben, und eine ausführliche Regelung, wie *Sumaj Kausay* in verschiedenen Lebensbereichen erreicht werden soll.

Ein indigenes Konzept an prominenter Stelle einer modernen Verfassung macht noch keinen indigenen Staat aus Bolivien oder Ecuador. Nicht nur gewährleistet es nicht, dass die gesamte Verfassung an ihren Grundsätzen ausgerichtet ist, noch kann es die natürliche Kluft zwischen konstitutionellem Anspruch und Regierungshandeln überbrücken. Sein Einfluss darf dennoch nicht zu gering eingestuft werden. Der Verfassungsrang des *Sumaj Kausay* fordert auch die Theologie neu heraus, sich diesem Prinzip indigener Lebenskunst zu stellen.

3 *Sumaj Kausay* als Herausforderung an die Theologie

Der Begriff des *Sumaj Kausay* ist im vergangenen Jahrzehnt von der lateinamerikanischen Theologie bereits kritisch und konstruktiv aufgegriffen worden.¹³ Dabei wird anerkannt, dass der Begriff nicht-christliche Wurzeln besitzt und auch in der Gegenwart christentums-kritisch gebraucht wird. Er repräsentiert eine fremde, vorkoloniale und in vieler Hinsicht dekoloniale Lebensweise, die sich von westlichen Lebenskonzepten deutlich unterscheidet.

In der theologischen Diskussion in Lateinamerika kommt *Sumaj Kausay* in mehrfacher Hinsicht eine Brückenfunktion zu: Zum einen verbindet das Konzept Befreiungstheologie und indigene Theologie. Denn mit einem indigenen Begriff kann hier die Sorge um und den Einsatz für die Lebensmöglichkeiten aller Menschen, besonders der Notleidenden, benannt werden. Zum anderen eröffnet *Sumaj Kausay* der Theologie auch eine Brücke in nichtkirchliche und nicht-christliche Diskurs- und Lebensbereiche, nicht nur der wissenschaftlichen Theorie, sondern auch der indigenen Alltagswelt und der Politik.

Die lateinamerikanische Vorstellung vom *Sumaj Kausay* wird von der Theologie in unterschiedlichen Bereichen aufgegriffen und reflektiert. Im Bereich der Schöpfungstheologie findet sich ein wichtiger Beitrag darin, dass der Mensch nicht im Zentrum oder an der Spitze der Schöpfung steht, sondern sich als Teil der Natur erkennt. Die andine Vorstellung von der Sakralität und in einem gewissen Sinn Sakramentalität aller Dinge hält ein gelingendes Leben für möglich, wenn respektiert wird, dass alle Dinge, alle Wesen und alle Menschen das Heilige repräsentieren. Die starke Betonung der Gemeinschaftlichkeit für das Gelingen des Lebens und die Verantwortung für das gute Leben aller in der Gemeinschaft, vor allem und gerade der Schwächeren, unterstreichen die grundlegende Bedeutung des Sozialen, die von der christlichen Theologie immer schon betont wurde.

Im Respekt für die Gemeinschaft und für die Natur zeigt sich ein Verständnis von Identität in Beziehungen. Dies gilt für die Beziehungen zwischen Männern und Frauen, zwischen verschiedenen kulturellen und ethnischen Gemeinschaften, zwischen Menschen und Tieren, anderen Lebewesen und der Natur insgesamt. Der Rekurs auf die eigene Identität schließt das Fremde, das Andere ein, nicht aus.

Mit *Sumaj Kausay* wird die Lebenspraxis eines indigenen Volkes zur Dialogpartnerin der Theologie. Gelebter Alltag und traditionelle Weisheit, und zwar aus einer nicht-christlichen Quelle, werden hier zum *locus theologicus*. Es ist eine Weisheit des Widerstandes, worauf Paulo Suess hinweist: »*Sumaj Kausay* ist der Beweis dafür, dass der weisheitliche Widerstand möglich ist.«¹⁴

4 *Sumaj Kausay* – eine Kontextualisierung des Reiches Gottes?

Gut leben im Reich Gottes? Ist es möglich, den theokratisch-eschatologischen Leitbegriff der jesuanischen Predigt heute durch einen indianischen, nicht-christlich religiös aufgeladenen Begriff zu kontextualisieren? Läuft eine solche Kontextualisierung nicht Gefahr, tagespolitisch missbraucht zu werden und zu unheilvollen Allianzen zu führen?¹⁵

Hier ist zunächst einmal ein Blick auf den von Jesus selbst verwendeten Begriff zu richten: Mit dem Reich Gottes griff Jesus einen politisch und zugleich religiös bedeutsamen Begriff seiner Zeit auf, der schillernd und vielfältig in seiner Bedeutung war, und gab ihm zudem in seiner eigenen Verkündigung eine neue Prägung: Es ist ein nichtmilitärisches, vom

Tempel unabhängiges Reich der spirituellen Herrschaft Gottes, die politische und alltägliche Konsequenzen hat. Ähnlich wie *Sumaj Kausay* zielt das Gottesreich Jesu auf die Lebensmöglichkeiten der Armen und Ausgegrenzten und auf die Bekehrung der Herrschenden.

Jesus entnimmt den Begriff seiner eigenen religiösen und politischen Tradition. *Sumaj Kausay* dagegen ist ein nicht-christliches Konzept und wird in der Praxis dekolonial und damit auch antikirchlich verwendet. Hier kann man eine Differenz beobachten, die sich allerdings verringert, wenn man bedenkt, dass Jesus den traditionellen Begriff zwar aufgreift, aber auch neu interpretiert.

Eine einfache Identifikation von Reich Gottes und *Sumaj Kausay* ist sicher nicht möglich. Dennoch kann man in der Gegenwart Lateinamerikas *Sumaj Kausay* als eine kontextuelle, aktuelle Konkretisierung des Reich-Gottes-Gedankens ansehen. *Sumaj Kausay* ist ein politisch und gesellschaftlich anschlussfähiger Begriff, mit dessen Hilfe es möglich ist, zahlreiche wichtige Aspekte der Reich-Gottes-Botschaft anzusprechen und in den Dialog einzubringen, ohne den traditionellen Begriff zu verwenden, der als innerkirchlich und spezifisch christlich angesehen wird.

Offenbar gibt es auch heute gesellschaftliche Leitbilder, durchaus auch im laizistischen Umfeld, die wesentliche Aspekte der Botschaft Jesu zum Ausdruck bringen können und für die Theologie Ansätze zur Kontextualisierung der christlichen Tradition darstellen. Solche Leitbilder dürfte es in zahlreichen missionarischen Kontexten geben. Die theologische Problematik ihrer Verwendung stellt sich daher nicht nur angesichts von *Sumaj Kausay*.

Der Vorteil eines solchen nicht-christlichen Begriffs liegt auf der Hand, denn er schafft die Voraussetzungen dafür, dass kirchliche und nichtkirchliche Menschen sich auf der Basis eines nichttheologischen Programms über gemeinsame Ziele und Mittel verständigen können. Ebenso auf der Hand liegt das Risiko des Missbrauchs und des Missverständnisses.

Wie die Erinnerung an Jesus zeigt, war auch sein Gebrauch des Begriffs »Reich Gottes« nicht frei von diesem Risiko: Offenbar verstand er darunter eine andere Art der Gottes-herrschaft als die Machthaber am Jerusalemer Tempel, und der Gebrauch einer politischen Metapher brachte ihm die Hinrichtung als Regimegegner ein.

Die Möglichkeit von Missverständnissen und falschen Allianzen, die sich durch den Gebrauch eines aktuellen politisch-ethischen Programms ganz offensichtlich ergibt, muss also kein endgültiges Argument dagegen sein, *Sumaj Kausay* (und andere nicht-christliche Leitbilder) als mögliche Kontextualisierung der Reich-Gottes-Botschaft zu verwenden.

Sicher wird eine solche Kontextualisierung mit einer weiteren Reinterpretation des *Sumaj-Kausay*-Begriffs einhergehen, ähnlich wie Jesus in seiner Zeit die Vorstellung vom Reich Gottes auf seine Botschaft hin präzisiert und durch seine Praxis inhaltlich gefüllt hat. Die Theologie hat die Chance, im gegenwärtigen Prozess der Neuinterpretation des *Sumaj Kausay* auf wissenschaftlicher und politischer Ebene einen eigenen Beitrag zu leisten. Dieser wird umso glaubwürdiger sein, wenn er von einer Praxis des Volkes Gottes begleitet wird, welche die Werte des Reiches Gottes erfahrbar macht. ◆

13 Sofía CHIPANA QUISPE, Teología y Buen Vivir, in: FUNDACIÓN AMERINDIA (Hg.), Congreso Continental de Teología. La teología de la liberación en perspectiva. Tomo I: Trabajos científicos [s.l.] 2012, 231-262; Paulo SUESS, Sich zusammensetzen. Thesen, Erfahrungen und Anfragen zum Beitrag von Kirchen und Religionen für ein gutes

Leben aller, in: FINDL-LUDESCHER / PALE-LANGHAMMER / PANHOFER, Gutes Leben (Anm. 9), 17-32.

14 Paulo SUESS, Prospectivas y tareas desde un mirar crítico a los desafíos de la realidad en vista del »buen vivir« (sumak kawsay) de todos, in: Alternativas 17 (40) (2010) 9-38.35 [Übersetzung d. Verf.].

15 Vgl. auch José María VIGIL, Sumak kawsay y Reino de Dios, in: Diálogos 6/8 (2015) 8-13.

Was hat »Wissenschaft«
in Missionswissenschaft
zu suchen?

Von Francis X. D'Sa

**Transformationen
der Missionswissenschaft**
Festschrift zum
100. Jahrgang der ZMR

II Missionswissenschaft Interkulturelle Theologie

Zusammenfassung

Wenn sich ein Fach seinem Wesen entsprechend entfalten soll, braucht es sein eigenes Revier. Spezifisch geht es hier um die Missionswissenschaft, als das Fach, das sich mit Mission beschäftigt. Der Beitrag bestreitet die Legitimität von »Wissenschaft« in »Missionswissenschaft«, versteht dies aber explizit nicht als Antritt auf die Wissenschaft an sich. Vielmehr zielt der Autor auf eine Grundlegenerklärung ab, die einerseits in den zum Mission – gerade in den Wissenschaften selbst – in klarem Licht zu betrachten andererseits aber auch Implikationen einer kritischen Missionstheorie ablesen möchte.

Schlüsselbegriffe

- Wissenschaftstheorie
- Mission als Sendung
- Verkündigung, Zeugnis und Dialog
- Raimon Panikar

Abstract

If a subject is to develop in keeping with its essence, it needs its own domain. The matter of particular interest here is mission studies as the subject that concerns itself with mission and missionary activity. The contribution refuses the legitimacy of scholarly studies in mission studies but does not explicitly oppose this as an assault on scholarly studies per se. The author is aiming to finish a clarification of the fundamental validity of the subject, can help one to view mission and missionary activity – especially in the contemporary context – in a new light, and which on the one hand also serves to rethink the qualifications of »science« in mission.

Keywords

- Scientific theory
- Mission as a sending
- Preaching, witness and dialogue
- Raimon Panikar

Sumario

¿Una disciplina académica debe desarrollarse según su esencia, necesitando terreno propio? El artículo trata de la teología o ciencia de la misión como la disciplina que se ocupa de la misión, y pone en cuestión la legitimidad del término »ciencia« en »misiones«. El autor busca una explicación fundamental que por una parte propiamente comprenda mejor la misión, y por otra pueda relacionar viables las implicaciones de una teología postcolonial.

Conclusiones clave:

- Teoría de la ciencia
- Misión como envío
- Evangelio, testimonio y diálogo
- Raimon Panikar

Was hat »Wissenschaft« in Missionswissenschaft zu suchen?

von Francis X. D'Sa SJ

Zusammenfassung

Wenn sich ein Fach seinem Wesen entsprechend entfalten soll, braucht es sein eigenes Revier. Spezifisch geht es hier um die Missionswissenschaft, als das Fach, das sich mit Mission beschäftigt. Der Beitrag bestreitet die Legitimität von »Wissenschaft« in »Missionswissenschaft«, versteht dies aber explizit nicht als Angriff auf die Wissenschaft an sich. Vielmehr zielt der Autor auf eine Grundlagenerklärung ab, die einerseits helfen kann, Mission – gerade in den Missionsländern selbst – in klarerem Licht zu betrachten, andererseits aber auch Implikationen einer Kolonial-Missionstheologie abbauen möchte.

Schlüsselbegriffe

- Wissenschaftstheorie
- Mission als Sendung
- Verkündigung, Zeugnis und Dialog
- Raimon Panikkar

Abstract

If a subject is to develop in keeping with its essence, it needs its own domain. The matter of particular interest here is mission studies as the subject that concerns itself with mission and missionary activity. The contribution refutes the legitimacy of »scholarly studies« in »mission studies«, but does not explicitly understand this as an assault on scholarly studies per se. The author is aiming instead at a clarification of the fundamentals which, on the one hand, can help one to view mission and missionary activity – especially in the missionary countries themselves – in a clearer light, but which, on the other hand, also seeks to reduce the implications of colonial missiology.

Keywords

- Scientific theory
- Mission as a sending forth
- Proclamation, witness and dialogue
- Raimon Panikkar

Sumario

Si una disciplina académica debe desarrollarse según su esencia, necesita un terreno propio. El artículo trata de la misiólogía o ciencia de la misión como la disciplina que se ocupa de la misión. Pone en cuestión la legitimidad del término »ciencia« en ese caso, pero no lo entiende como un ataque a la ciencia en cuanto tal. El autor busca más bien una aclaración fundamental que por una parte pueda ayudar a comprender mejor la misión – precisamente en los llamados países de misión –, y por otra pueda reflexionar sobre las implicaciones de una misiólogía postcolonial.

Conceptos claves

- Teoría de la ciencia
- Misión como envío
- Anuncio, testimonio y diálogo
- Raimon Panikkar

1 Einführung in die Problematik

Jedes Fach muss sein Revier haben, wenn es sich ordentlich, seinem Wesen entsprechend, entfalten soll. Spezifisch sprechen wir hier von Missionswissenschaft, von dem Fach nämlich, das sich mit Mission beschäftigt. Es ist mir schleierhaft, warum die Disziplin, die mit Mission zu tun hat, einer Ergänzung wie »Wissenschaft« bedarf, um sich zu bezeichnen. Oder anders gewendet, nichts gegen Missionswissenschaft als eine Branche oder einen Zweig von Mission; das Kompositum »Missionswissenschaft« führt die Bedeutung von Mission in die verkehrte Richtung. Die Festschrift zum 100. Jahrgang der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) gibt Anlass, Gedanken zu diesem Thema vorzulegen.¹

Um zweierlei geht es mir in diesem Beitrag, erstens: Was immer die Bedeutungsnuancen von Wissenschaft gewesen sein mögen, als das Fach auf den Namen »Missionswissenschaft« getauft wurde – heute ist die Bezeichnung irreführend und fehl am Platz. Meine Vorgehensweise soll das zeigen. Der Beweis ist der Weg der Wissenschaft, nicht des Wissens (*scientia*). Das Wissen ist eine Reflektion des Widerfahrens, keine Information. Zweitens: Die Ergänzung von Mission durch »Wissenschaft« ist eine unnötige Verengung des Missionsgeistes. Von vornherein beeinträchtigt sie die Betrachtungsweise, und dadurch lässt sie dem Verständnis von Mission keine Gerechtigkeit widerfahren.

Dies ist kein Angriff auf die Wissenschaft, noch weniger auf die Naturwissenschaft. Es ist eher eine Grundlagenerklärung, die besonders uns in den Missionsländern einerseits helfen könnte, die Sache Mission im klaren Licht zu betrachten, andererseits auf manche *kolonial*-politischen Implikationen einer *Kolonial*-Missionstheologie hinzuweisen und ihnen vorzubeugen. Denn manche in den Missionsländern wie Indien haben nach wie vor das *Kolonial*-Verständnis von Mission, wo der *Kolonial*-Christus im Mittelpunkt der Religionslandschaft herrscht und alles dominiert. Wie dann all das mit der Wissenschaft und der Mission im Zusammenhang steht, bleibt am Schluss des Beitrags zu klären.

Kurz: Ich bestreite also die Legitimität von »Wissenschaft« im Titel Missionswissenschaft und meine, dass es eher ein Danaer-Geschenk ist. Je früher man die Mission davon befreit, desto authentischer wird das Missionsverständnis.

2 Mission als Sendung ist die Hauptsache

Mission bzw. Sendung ist eines der wichtigen Grundsymbole des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. So z. B. glauben die Getauften, dass sie Gesandte sind, weil sie durch die Taufe die »Sendung« empfangen haben, die Botschaft Jesu gelesen und ungelesen weiter

¹ Nachdem ich von dem kritischen Gedankenaustausch bezüglich Naturwissenschaftsverständnis und Methode zwischen dem Atomphysiker und Denker Hans-Peter Dürr und dem Philosophen-Mystiker Raimon Panikkar ganz angetan bin, finde ich, wäre es nicht fehl am Platz, hier auf ihre Gedanken hinzuweisen: Hans-Peter DÜRR/Raimon PANIKKAR, *Liebe – Urquelle des Kosmos. Ein Gespräch über Naturwissenschaft und Religion*, hg. von Roland ROPERS, Freiburg i. Br. 2008.

² Raimon PANIKKAR, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1991, 50-81.

³ Beim Katholikentag in Leipzig leitete Jesuitenpater Hermann Kügler die Kontaktstelle der katholischen Kirche in der Leipziger Innenstadt, die den Dialog mit Konfessionslosen sucht. Im Jesuitenheft der Deutschen Provinz schreibt er: »Bei einer Befragung sollten Passanten in Leipzig angeben, ob sie religiös oder atheistisch seien. Eine junge Frau antwortete irritiert: Ich verstehe die Frage nicht. Ich bin weder

religiös, noch atheistisch. Ich bin normal!« Für den Jesuitenpater Hermann Kügler ist die Aussage typisch: »Im Leben der meisten Menschen hier kam und kommt die Frage nach Gott einfach nie vor.« Etwa 75 Prozent der Sachsen sind »normal«, gut 20 Prozent evangelisch und 4 Prozent katholisch!

zu verkündigen und durch Wort und Tat zu bezeugen. Solche Verkündigung von einem Gesandten hat besondere Qualität, so glaubten die Gesandten zumindest. Mission gehört zu den *prima essentialia* der Kirche Jesu Christi. Das ist leicht verständlich, denn die Kirche selber ist Mission *par excellence*.

Ferner: Ein gläubiger Christ ist schlicht und einfach ein Gesandter, ein Beauftragter. Kirchenzugehörigkeit hat an erster Stelle mit dieser Mission zu tun. Allerdings wird heute ein praktizierender Christ verstanden als jener, der sonntags in die Kirche geht, kommuniziert und sich an die Kirchengebote hält. Ein indischer Bischof drückte dies auf folgende Weise aus: »Wir haben unser Volk sakramentalisiert, aber nicht evangelisiert!« Paraphrasiert würde dies bedeuten: Das Kirchenvolk hat nicht das Bewusstsein erhalten, dass Christen an erster Stelle vom Gottesgeist Gesandte sind! Und die Folgen davon sind die sakramentalisierten, aber nicht evangelisierten Christen.

Die sakramentalisierten Christen konzentrieren sich meistens auf die Doktrinen (*doctrines*) und übersehen die Glaubenslehren (*beliefs*).² Sie bekämpfen andere Religionsgruppen und blockieren jedwede Verständigungsbewegung. Sie sind eher ideologische als Glaubensgruppen, eben weil ihnen das Bewusstsein der echten Sendung fehlt. Auch fehlt ihnen die Unterscheidung der Geister. Sie vergessen, dass es nicht die religiösen Praktiken sind, die die Christen *primär* ausmachen, sondern der Geist seines Sohnes, den Gott in unsere Herzen entsandte, [und] der schreit: Abba, Vater du! (vgl. Gal 4,6; Übers. Fridolin Stier). Dementsprechend sind Christen diejenigen, die auf diesen Geist hören.

Man darf dies nicht falsch verstehen. Es geht nicht darum, das Leben der Sakramente zu bagatellisieren. Es geht aber darum, dem umfassenderen Evangelisierungsprozess die Priorität zu geben, denn das Sakramentenleben entspringt ihm. Das Sakramentenleben auf Kosten der Evangelisierung ist suspekt, besonders wenn man das eine gegen das andere ausspielt.

Aber das ist schon eine Kritik der Art Missionierung (sicherlich in Indien), wo das ganze kirchliche Leben fraglos zugunsten der Sakramentenpraxis durchgeführt wird. Man ist stolz, dass die Praxis der Pastoral so erfolgreich ist. Überall sind die Sonntagsgottesdienste voll ausgelastet. Dass aber die Theologie und theologische Forschung einerseits und die Pastoralpraxis andererseits Parallelen sind, die sich naturgemäß nicht treffen können, das ist ein Problem, das keiner wahrhaben will. Die Aufregung bei Volk, Pfarrer und der Hierarchie gilt immer zuerst und zuletzt der Sakramentenfeier, nicht der Relevanz, noch weniger der Sinnfrage, wo auch die Frage der Sendung aktuell werden sollte. Das scheint niemanden zu stören! Auch bei der Art der Feier taucht überhaupt die Frage nicht auf: Wie könnte eventuell eine Sakramentenfeier in Gegenden sinnvoll zelebriert werden, wo Andersgläubige in größeren Zahlen in der Umgebung wohnen?

3 Sendung und die anderen Religionen

Wenn wir Christen von Andersgläubigen oder Nicht-Gläubigen sprechen, brauchen wir nicht an erster Stelle an deren Bekehrung zu denken, sondern an eine sinnvolle Vermittlung der christlichen Botschaft. Es ist erstaunlich, wie wenig in dieser Richtung getan wird, obwohl so viel über Mission gesprochen und geschrieben wird. Was sinnvolle Vermittlung der christlichen Botschaft betrifft, ist nicht viel geschehen und geschieht auch nicht viel Wissenswertes.³ Die Frage nach Sinn ist heute relevanter geworden als die Frage nach Gott. Die Missionsfrage bewegt sich heute in der Richtung von Sinn, Lebenssinn, weniger von Gott und Gottes Existenz!

Mein Eindruck ist, dass wir in der Kirche viel zu viel Aufhebens machen um die schon Bekehrten. Die anderen aber lassen wir links liegen, vermutlich aus dem einfachen, aber nicht zugegebenen Grund, dass es zu müheselig ist, sich mit ihnen zu beschäftigen. Wegen deren Anderssein bedarf es spezieller Ausbildung, des Studiums ihrer Tradition[en], Verstehens-Schwierigkeiten usw. Hier brauchen wir Hilfe von den Religions- und Kultur-Experten wie auch Pädagogen usw. Am Ende hat man alles daranzusetzen, die christliche Botschaft sinnvoll zu übersetzen, jedes Mal anders je nach Glaubensgruppe, ihrer Kultur und Tradition.

Das ist gerade das Anliegen, was Sendung betrifft. Nimmt man den Anspruch der Sendung ernst, so hat man die Pädagogik und die Verkündigung an den kulturellen und religiösen Kontext anzupassen. Das ist überhaupt keine einfache Aufgabe, besonders wenn es um ein multikulturelles Missionsland wie Indien geht! Genauso schwierig bzw. dürftig wird es sein, wenn es um säkularisierte Länder geht. Je nach Land wird es anders sein, weil auch der Säkularisierungsprozess je nach der Kultur eine andere Auswirkung gehabt haben wird.

Heute dürfen wir nicht mehr allgemein von »Adivasi-Religion«, »Buddhismus«, »Christentum«, »Hinduismus«, »Islam« usw. sprechen, weil jede von ihnen nun so vielfältig geworden ist. Die Lokalkirchen haben die Aufgabe, sich mit ihnen und ihrer Tradition zu beschäftigen. Da werden sie die Eigenart der verschiedenen Traditionen entdecken.

Jeder muss die lokale Eigenart seines Landes, seiner Kultur, seines Kontexts usw. ernst nehmen. Der jetzige Papst als Pastor Bonus der Gesamtkirche zeigt, wie er seine diesbezügliche Aufgabe erfüllt. An seinen Audienzen nehmen verschiedenste Gruppen von Menschen teil, und dennoch findet er wunderbare Resonanz dabei. Ich glaube, der Grund dafür liegt darin, dass er die Gemeinsamkeiten wie die Weltprobleme in seinen »common sense«-Ansprachen hervorhebt. Er nimmt z. B. die aktuellen Themen des Tages, die allen durch Zeitungen und Fernsehen bekannt sind, auf und kommentiert sie. Schlicht und einfach bezieht er Stellung (z. B. bei Themen wie dem der Flüchtlinge) und zeigt, wie das jeweilige Thema mit der christlichen Botschaft und Praxis zusammenhängt. Selten verliert Papst Franziskus ein Wort über kirchliche Lehre, vielmehr setzt er sich mit Tagesthemen und Geschehnissen auseinander, die die Weltgemeinschaft betreffen und berühren.

Damit setzt er seine Hermeneutik für die Welt-Katechese voraus. Denn es hat mit dem Dialog des gemeinsamen Engagements für die gemeinsamen Probleme der Welt zu tun. Dahinter steckt die Einsicht: Was uns alle betrifft und alle berührt, das hat das Potential, alle zusammenzubringen und zum gemeinsamen Engagement für den Frieden zu führen.⁴

4 Die Sendung zielt auf Verkündigung, Zeugnis und Dialog

Sendung und Liebe sind keine Einbahnstraße. Es leuchtet uns ein, dass Liebe zuerst erkannt werden muss, damit wir sie annehmen können. So ähnlich ist es mit der Sendung. Die Aufgabe der Sendung muss erkannt und angenommen werden.

Die Sendung, die teils ein juridisches Konzept, aber überwiegend ein religiöses Phänomen ist, drückt sich durch zwei Aufgaben, Verkündigung und Dialog, aus – Aufgaben, die die Beschaffenheit der Sendung näher klären.⁵ Von der Dynamik der Sendung her scheint sie, erstens, eine zentrifugale Kraft zu sein, die aus sich heraus gehen muss, um ihre Verkündigungsaufgabe zu konkretisieren. Das aber ist erst der Anfang wie beim Prozess des

Säens, wo gleichsam das Warten in hoffnungsvoller Geduld genauso wichtig ist wie das Säen. Ihrerseits macht die Hoffnungsdynamik, die der Sendung entspringt, deutlich, was für eine wichtige Rolle die Hoffnung in der Sendungsentfaltung spielt. Die Erinnerung an die Taten des Großen Geheimnisses, hervorgerufen durch die Verkündigung, erweckt möglicherweise (unthematisch) in den Hörern Hoffnung, es möge auch ihnen Ähnliches widerfahren (die zentripetale Kraft). Wenn solche Resonanz sich verbreitet und auch die Ohren des Verkündigers bzw. der Verkündiger erreicht, so nimmt die Sendung an Kraft zu; dadurch gewinnt sie auch an Glaubwürdigkeit (die Kreisbewegung).⁶

Zur Sendung gehört wesentlich sowohl persönliches als auch gemeinschaftliches Zeugnis. Persönliches Zeugnis bezieht sich auf einzelne Personen und gemeinschaftliches bezieht sich auf die Gemeinschaft (Kirche). Einzelne Gläubige legen Zeugnis ab, wenn sie die Sakramente wahrnehmen und die Liturgie feiern. Dazu notwendig ist die spirituelle Haltung, um mit dem ganzen Herzen dabei zu sein, nicht nur routinemäßig. »Es ist der Geist, der beseelt; der Leib nützt nichts!«

Dass das Zeugnis schon zur Sendung gehört, darüber gibt es keine Zweifel. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich dabei meistens um eine moralische Perspektive handelt, z. B. Zeugnis als gutes Beispiel, den Mitmenschen ein gutes Beispiel geben. Sicherlich ist dies nicht ausgeschlossen. Das Wesentliche des Zeugnisses jedoch liegt nicht darin. Das Eigentliche des Sendungszeugnisses liegt darin, dass man ist, was man verkündet, und umgekehrt: was man verkündet, das ist man, egal ob man dadurch ein gutes Beispiel ist oder nicht. Es geht hier um Transparenz und die innere Aufrichtigkeit in Glaubenssachen.

Der Hörer will das Bezeugte verinnerlichen. Dadurch sollte das Zeugnis einverleibt werden. Bis jetzt ist es so gewesen, dass die HörerInnen so vom Zeugnis begeistert waren, dass sie ihre bisherige Tradition aufgaben und sich ganz der sie begeisternden Religion hingaben. In der herkömmlichen Sprache ausgedrückt, heißt dies, sie sind zur neuen Religion konvertiert.

In unserer Zeit geschieht etwas Neues, und zwar auf beiden Seiten: auf der Seite des Verkündigers und auf der Seite des Hörers. Die HörerInnen sind von ihrer Religion überzeugt und wollen sie keineswegs aufgeben. Andererseits merken sie, dass das, was der Verkünder verkündet, auch sinnvoll zu sein scheint. Sie wollen mehr wissen, auch wie man das Neue mit dem Alten oder das Alte mit dem Neuen organisch in Einklang bringen kann. Das ist der Beginn der dialogischen Bewegung.

Die Entdeckung der Dynamik des Dialogs als Teil der Sendung ist neueren Datums.⁷ Deshalb haben immer noch eine Reihe von christlichen, besonders katholischen, Gläubigen

4 Das römische Dokument *Dialog und Verkündigung* spricht vom Dialog des Lebens, Dialog des gemeinsamen Engagements, Dialog der Experten und Dialog des spirituellen Austausches: PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19. Mai 1991, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1991, 42.

5 Es scheint in diesem Zeitalter eine Tendenz zu geben, alles Religiöse inklusive Sendung juristisch zu betrachten.

6 So soll es gewesen sein in der Zeit vom Belgischen Jesuit Constant Lievens im 19. Jh. in Chotanagpur (heute Bundesländer Jharkhand und Chhattisgarh), seitdem die Kirche schnell zuzunehmen begann.

7 Siehe Jacques DUPUIS, Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88/1 (2004) 3-19.

Schwierigkeiten, die anderen Religionen ernst zu nehmen. Papst Johannes Paul II. hatte z. B. mit dem gemeinsamen Beten mit Führern verschiedener Glaubenstraditionen begonnen. Aus verschiedenen Gründen hatte Papst Benedikt XVI. diese Praxis nicht fortgesetzt. Im Gegenteil, er untersagte sie. Allerdings zeigt Papst Franziskus keine solche Allergie und geht seinen eigenen Weg der Spontaneität.

Der Dialog, wie gesagt, ist eine Neuentdeckung in der offiziellen Lehre der Kirche. Vorher haben die Theologen verschiedentlich darüber geschrieben: zögernd, vorschlagend, ablehnend, Zweifel äußernd, unterscheidend akzeptierend usw. Das ist ein Paradebeispiel, wie Theologie in der Kirche sich entfaltet und weiterentwickelt.⁸ Wir merken jetzt den Stellenwert, den der Dialog in der offiziellen Lehre der Kirche im Laufe der Zeit angenommen hat. In seiner Enzyklika *Redemptoris missio* § 55 schrieb Johannes Paul II.: »Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums.«

Der Dialog engagiert beide, den Bezeugenden und den Hörer, in einem Hin-und-Her-Gespräch auf eine Art und Weise, dass *sensim sine sensu* die Präsenz einer höheren Instanz sich plötzlich mitten im Gespräch spürbar macht. Während das Zeugnis den Hörer auf den das Zeugnis Gebenden öffnet, öffnet der Dialogprozess beide aufeinander und, ohne dass Sprecher und Hörer es merken, auf die höhere Instanz zu, die plötzlich im Gespräch [als Dirigent] gegenwärtig geworden ist.

Was die Beschaffenheit der Sendung betrifft, war das kein großes Geheimnis. Und von der Rolle des Zeugnisses wussten wir auch ungefähr, aber Bedeutsamkeit und Stellenwert waren uns nicht so bewusst wie in den letzten Jahren. Aber was den Dialog betrifft, ist das neu und wir werden uns dessen Natur, Notwendigkeit, Dringlichkeit und, vor allem, Schwierigkeit zunehmend bewusster.

5 Der Prozess des Dialogs

Ohne eine Initiative von außen kann kein Dialog beginnen. In unserem Fall kann das der Verkünder sein (oder die Verkünderin). Der Verkündiger kann uns im ersten Augenblick verunsichern oder im Falle einer Schrift, faszinieren. Auf alle Fälle wird damit das Interesse bzw. die Unruhe der ZuhörerInnen erweckt. Die Frage ist: Wie verhält sich das Interessante bzw. das Bedrohliche zum Glauben der Betroffenen? Hier hat jede Glaubenstradition zuerst ihren Standpunkt auszuarbeiten, woraus die einzelnen Gläubigen Lebenssinn schöpfen können.

Im jetzigen Stadium der katholischen Kirche finden wir diesbezüglich viele Meinungen. Die von Raimon Panikkar kann ich mir ohne Weiteres aneignen, auch wenn auf den ersten Blick sein Vokabular christlich zu sein scheint. Rücksicht nehmend auf die anderen Traditionen und Religionen hat Panikkar seinen Standpunkt formuliert. Denn unbeschadet dessen kann jede Religion ihren eigenen Standpunkt und Platz darin vertreten bzw. entfalten.

Die Sinnmitte für die Christen ist Christus, und sie betrachten die ganze Wirklichkeit inklusive aller Religionen und Traditionen mit der Christus-Brille, denn durch ihn, mit ihm und in ihm ist alles geschaffen. Ist das nicht der Kolonial-Christus? Ganz und gar

⁸ Diesbezüglich liefert Dupuis eine kurze geschichtliche Skizze, vgl. ebd., 3-7.

nicht! Denn Panikkar geht einen Schritt weiter und sagt, jetzt müsse jede Religion ihre Sinn-Brille finden. Die Buddhisten müssen ihre eigene Sinn-Brille finden, die Sikhs ihre eigene, die Hindus, die Muslime usw., alle müssen ihre eigene Sinn-Brille entdecken. Jede Religionsgemeinschaft betrachtet dann damit die Wirklichkeit. Wir verstehen einander zum Teil nicht, eben weil wir alle eine je eigene Sinn-Brille tragen und durch sie die Wirklichkeit wahrnehmen. Die Schwierigkeit hier ist die, dass jede Tradition ihre Sinnentdeckung in ihrer je eigenen Kultursprache ausdrückt. Das ist der wirkliche Anfang des interreligiösen und interkulturellen Dialogs.

Auf den ersten Blick scheint dies ein Relativismus zu sein, ist es aber nicht, denn das Anderswahrnehmen wird von der jeweiligen Kosmovision bedingt. Panikkar nennt dies Relativität oder Relationalität. Der Blick ist relativ zu der Kosmovision; denn nur innerhalb dieser Kosmovision hat der Blick Gültigkeit. Die Relation zur Kosmovision bestimmt die Gegend, die Tragweite ihrer Validität. Weil niemand einen 360-Grad-Blick hat oder haben kann, haben sie alle notwendig einen Teil-Blick. Bedingte Wesen haben einen bedingten Blick, auch von einer unbedingten Offenbarung. Deshalb und auf diese Weise tragen sie alle zum Gesamtblick bei. Der interreligiöse Blick ist gleichsam eine Art Puzzle ohne Muster, wo wir versuchen, die verschiedensten Teile zusammenzutun. Jeder Beitrag ist nicht nur wichtig, er ist unentbehrlich, was das Gesamtbild angeht.

Auf diese Weise werden wir einander und unsere jeweilige Religion ernst nehmen. Es geht nicht darum, wer besser oder schlechter, wer größer oder kleiner ist, sondern ob eine Religionsgemeinschaft etwas Gültiges zum Gesamtbild beitragen kann. Auf den Punkt gebracht: Wie steht eine Gemeinschaft im Bezug zum Wohl der gesamten Menschheit, ja sogar zum Wohl der gesamten Wirklichkeit?

Der interreligiöse Dialog ist anfänglich eine unbewusste innere Bewegung, die auf der Suche nach Prozessen ist, die unsere Sinnsuche ergänzen und vertiefen. Je nach der Tiefe und Weite der Suche, werden die Sinn-Inputs besser sortiert und eingeordnet – meist geschieht dies unbewusst. Dieser Prozess ist eher symbiotisch als thematisch. Die Urreligionen z. B. sind viel naturverbundener (unbewusst) als die monotheistischen Religionen; hingegen drücken die letzteren ihre Glaubenssätze deutlicher als die ersteren aus. Im Dialogprozess werden sie sich dies merken und Einiges voneinander lernen.

Worauf ich hinaus will, ist dies: Was das innere Leben betrifft, unternehmen die Menschen nur etwas, wenn sie von innen her bewegt werden. Erst im Laufe der Zeit wird ihnen die Sache klar und der Prozess thematisch. Heute können wir verstehen, wie es z. B. zur besseren Verständigung zwischen gewissen christlichen Gruppen in Europa gekommen ist, was die Hindernisse waren und wie sie beseitigt wurden. Dies ist kein Prozess, der von einzelnen Menschen gestaltet wird; vielmehr ist er ein vielschichtiger Prozess, dessen Gestaltung von Beiträgen aus verschiedensten Seiten wächst und daher auch aus verschiedenster Perspektive untersucht werden muss.

Früher war die »gegenerische« Seite nicht immer verfügbar, die in unseren früheren Missionsstudien kein Wort zu verlieren hatte. Heute ist sie wortgewandt geworden und wirft viele Herausforderungen auf, stellt Kampfansagen in den Raum und bestreitet sogar die Wahrhaftigkeit unserer Behauptungen. Wie dem auch sei, sie hat jetzt begonnen zu sprechen und ihre Seite der Geschichte zu behaupten. Vieles dabei ist pure Reaktion; aber unter ihnen sind auch Historiker, die man ernst zu nehmen hat. Dann beginnen auch wir zu zweifeln, ob z. B. manche unserer Märtyrer wirklich Märtyrer waren oder einfach Fanatiker, die die »Einheimischen« vermutlich dadurch zur Aggression provoziert haben, dass sie, was ihnen als heilig galt, schändeten. Was für uns heilig ist, braucht nicht für die anderen heilig zu sein und umgekehrt.

6 Wissenschaft in der Missionswissenschaft

Vermutlich ist die Missionsgeschichte heute besser positioniert als früher, eben wegen der besseren Kontakt-Möglichkeiten. Dennoch vermisst man bei diesen Studien Autoren, die aus der Dritten Welt stammen, Autoren wie z. B. Raimon Panikkar und Aloysius Pieris, deren interkulturelle Beiträge zukunftsweisend sind.⁹

Eine wichtigere Überlegung aber wäre folgende: Das Fach Mission selber bedarf einer grundlegenden Überholung, was seinen zentralen Punkt »Sendung« betrifft. Das kann nicht geschehen, solange wir uns mit den »Ketten« der Wissenschaft binden lassen. Es gibt zwei Arten von Gründen dafür: Erstens schließt die Wissenschaft jedwede Einmaligkeit aus. Das schließt aus, was für die Menschen sehr persönlich ist: Der Missionar, der alles aufgegeben hat, um seiner Sendung zu folgen, hat das Recht, persönliches Zeugnis davon abzulegen und nicht den Einheimischen geschichtliche Doktrinen (die sie ohnehin nicht verstehen werden) beizubringen. Das persönliche Zeugnis könnte die Einheimischen dazu animieren, Ähnliches aus ihrer Geschichte und Tradition zu bezeugen. Zweitens behandelt die Wissenschaft nur, was »sachlich« wiederholbar ist. Das betrifft, so nützlich es auch sein kann, nur Vergängliches. Das ist eine Verengung des Faches. Gerade in solcher Situation muss der Missionar von seiner einmaligen Sendung sprechen, dass wir nicht nur vergänglich sind! Aus diesem Blickwinkel würde ich meinen, das Fach Mission sollte primär aus dem vielfachen und verschiedenartigen persönlichen Zeugnis der Missionare bestehen!

Das ist sicherlich nicht alles, was die Wissenschaft anbieten kann. Es geht hier um Werte; und Mission (die Sendung) hat überwiegend mit Werten zu tun. Diesbezüglich kann die Wissenschaft keine echte Hilfe bieten.

Raimon Panikkar hat vor mehr als dreißig Jahren drei wichtige Prinzipien formuliert, die hier Relevanz haben. Erstens: Die Vernunft macht nicht das ganze Bewusstsein aus. Oder: Das Bewusstsein ist mehr als die Vernunft. Zweitens: Das Bewusstsein macht den Menschen nicht aus. Oder: Der Mensch ist mehr als das Bewusstsein. Und Drittens: Der Mensch macht das Sein nicht aus. Oder: Das Sein ist mehr als der Mensch.¹⁰

Die Sendung schließt keinen von diesen drei Bereichen aus. Im Gegenteil, sie hat mit allen dreien zu tun. Hingegen hat die Wissenschaft nur mit dem ersten messbaren und berechenbaren Teil der Wirklichkeit zu tun. Aber die Sendung ist weder messbar noch berechenbar. Noch dazu: Wir können uns nicht auf die Vernunft allein verlassen. Der Geist, der uns versprochen wurde als derjenige, der uns in die ganze Wahrheit einführt, bedarf für diese Aufgabe eher der Offenheit unseres Geistes.

Mission und Missionar bedürfen solcher Offenheit bezüglich der Kultur und der Länder, in denen sie missionieren, damit die Völker auch ihnen mit Offenheit begegnen. Denn

⁹ Siehe die angegebenen Literaturlisten bei Fachautoren wie David BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991, und Stephen B. BEVANS/Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll, NY 2004, wo kaum Autoren aus Afrika, Asien und Lateinamerika zu finden sind.

¹⁰ Siehe Raimon PANIKKAR, *The Myth of Pluralism: The Tower of Babel. A Meditation on Non-Violence*, in: *Cross-Currents* XXIX/2 (1979) 197-230.

¹¹ PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTER-RELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung* (Anm. 4), § 42.

¹² Raimon PANIKKAR, *Transforming Christian Mission into Dialogue*, in: *Interculture* 19 (Oktober-Dezember 1987) 1-3.

echte Sendung führt zur echten Begegnung. Denn in der Begegnung geschieht das Wunder der Wahrnehmung der eigenen Sendung, die sich durch Verkündigung, Bezeugung und Dialog bewahrheitet.

Vielleicht erlebt dann auch der Missionar ein blaues Wunder im Laufe seiner Tätigkeit und entdeckt, dass auch das Volk in sich eine Sendung birgt, und dass seine eigene Sendung und die des Volkes sich gegenseitig verständigen müssen. Sicherlich wird dies für ihn und für seine Gastgeber keine leichte Aufgabe sein. Denn die gleiche Sonne bringt ungleiche Wirkungen in ungleichen Umgebungen. Bekanntlich ändert verschiedentlich der Kontext die Bedeutung vom Text. Es könnte sein, dass beide Seiten langsam darauf kommen, dass die gleiche Sonne der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe es ist, die die verschiedensten Traditionen hervorbringt, damit sie zu einem Regenbogen des Friedens oder zu einer vielstimmigen Harmonie des Friedens werden.

Wie dem auch sei, Missionare und Einheimische haben in diesem Zeitalter einen umfassenden Dialog zu erlernen, wie das römische Dokument *Dialog und Verkündigung* ihn beschreibt,¹¹ und zu ihrer Mission zu machen.¹² Denn der Dialog des Lebens lehrt uns, friedlich miteinander zu leben. Der Dialog des gemeinsamen Engagements zur Bewältigung der Lebensprobleme schafft eine gewisse Einheit trotz der Verschiedenheit der Gewohnheiten und Religionen. Der Dialog der Experten beseitigt gegenseitige Missverständnisse. Und letztlich: Der Dialog des spirituellen Austausches bringt die religiösen Gruppen näher zueinander, weil sie einander von Innen her kennenlernen wollen.

Natürlich ist dies kein Fix-und-fertig-Programm. Auf Dauer ist das keine Hilfe. Wir benötigen etwas, das das gegenseitige Kennenlernen fördert, auch wenn es ein langwieriger Prozess ist. Solches Näherkennnenlernen ist das Wichtigste auf dem langen Emmaus-Weg des Dialogs. Denn gerade auf diesem Weg können Fremde zu Freunden werden! ♦

Der Begriff »Interkulturelle Theologie« und die Zukunft der Missionswissenschaft

Anmerkungen zu einer Kontroverse

von Henning Wrogemann

Zusammenfassung

Die Verwendung des Begriffs »Interkulturelle Theologie« als Fachbezeichnung wirft die Frage auf, ob damit die Themen und Anliegen der Missionswissenschaft und spezieller auch der Missionstheologie aufgegeben werden. Der Artikel skizziert drei Positionen in der gegenwärtigen Debatte und bietet als eigene Positionierung eine Definition des Begriffs an, in der Interkulturelle Theologie als Interpretation des älteren Fachbegriffs Missionswissenschaft verstanden wird. Der Artikel plädiert einerseits für eine methodische Neuakzentuierung, andererseits für die Intensivierung missionswissenschaftlicher und -theologischer Reflexion auf einer erweiterten methodischen Grundlage.

Schlüsselbegriffe

- Interkulturelle Theologie
- Missionswissenschaft
- Missionstheologie
- Wissenschaftstheorie

Abstract

The utilization of the concept »intercultural theology« as a technical term raises the question of whether, with its use, the themes and concerns of mission studies and more specifically of missiology are being forsaken. The author sketches three positions in the current debate and presents, as his own positioning on the matter, a definition of the concept in which intercultural theology is understood as an interpretation of the older technical term mission studies. The article argues on the one hand for a new methodological accentuation and on the other hand for the intensification of missiological reflection on the basis of an expanded methodology.

Keywords

- Intercultural theology
- Mission studies
- Missiology
- Philosophy of science

Sumario

El uso del término »teología intercultural« para denominar una disciplina académica pone sobre la mesa la cuestión de si con ello se abandonan los temas e intereses de la misología y especialmente de la teología de la misión. El artículo esboza tres posiciones en el debate actual y presenta como propia una definición del concepto que comprende la teología intercultural como una reinterpretación del antiguo concepto de misología. El artículo aboga por una nueva acentuación metodológica y por una intensificación de la reflexión misiológica y de la teología de la misión sobre dicha base.

Conceptos claves

- Teología intercultural
- Misología
- Teología de la misión
- Teoría de la ciencia

Seit einigen Jahren firmiert das Fach Missionswissenschaft an einigen deutschsprachigen theologischen Fakultäten unter dem Label *Interkulturelle Theologie*.¹ Dass bisher keine Einigkeit im Blick auf die genauere Bestimmung des Begriffs erzielt wurde, ist wissenschaftsgeschichtlich gesehen völlig normal, vergleichbar etwa dem Ringen um Selbstverständnis, Methodologie und Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft.² Indes ist zu fragen, ob die Verwendung des Begriffs »Interkulturelle Theologie« das Ende der Missionswissenschaft bedeutet. Im Folgenden seien einige Beiträge herausgegriffen, um die Bandbreite der Diskussion im deutschsprachigen Bereich vor Augen zu führen.

1 Interkulturelle Theologie und das Ende der Missionswissenschaft

Ein Ende der Missionswissenschaft wird von Ulrich Dehn konstatiert, der seinen Ansatz als »Wahrnehmungswissenschaft« verstanden wissen will.³ Wahrnehmung beziehe sich dabei auf die »*Geschichte der Wahrnehmung*« selbst, sodann auch auf hermeneutische Fragen, theologisches Denken aus nicht-westlichen Kontexten und ökumenische Fragen. Den Terminus der interkulturellen Theologie (in Kleinschreibung) verwendet Dehn nicht, da er »alles andere als eindeutig« sei. Methodisch will Dehn nicht für ein »idealisiertes wissenschaftliches ›wir‹« sprechen, denn es könne diskurstheoretisch und konstruktivistisch gesehen »keine ›richtigen‹ Wahrnehmungen und Darstellungen geben [...], sondern nur von selektiven Eindrücken und Vorprägungen gespeiste Konstruktionen, Bilder, Entwürfe, Vorschläge und viable intersubjektive Konventionen mit dem Vorbehalt der Vorläufigkeit und immer neuen Verhandelbarkeit unter Verzicht auf das Finden der ›Wahrheit‹ [im Sinne von korrekter Objektwahrnehmung].«⁴

Diesem Allgemeinplatz mag man gerne zustimmen. Interessant wird es jedoch, wenn man die Vorgaben Dehns auf die von ihm dargelegten Gegenstände anwendet. Dehn: »Zur Wahrnehmung des weltweiten Christentums gehört, die Geschichte der Theologie seiner Ausbreitung, d. h. der Missionstheologie zu rekapitulieren. Die Aufgabe – wie überhaupt das Thema Missionstheologie – sehe ich als historische Herausforderung mit einem Blick auf überwiegend nicht mehr aktuelle Konzepte, andernfalls wäre dieses Buch unter dem Titel Einführung in die Missionswissenschaft konzipiert worden. Die weltweite Christenheit ist das Resultat der in den missionstheologischen Konzepten gewünschten und reflektierten Aktivitäten; heutzutage stehen wir allerdings vor einer anderen Aufgabe, nämlich die Lebens- und Glaubensformen von Christen und Christinnen in unendlichen vielen Kontexten wahrzunehmen und die zahlreichen Kooperationen u. a. in Gestalt von Dachorganisationen [...] und anderen Formen der kulturübergreifenden christlichen Interaktion zu erfahren, zu sehen, zu hören, zu reflektieren und zu verstehen.«⁵

Dehn hält Missionstheologie demnach für überholt, was auch durch die Überschrift des entsprechenden Kapitels »3. Missionstheologie: Historischer Rückblick und letzte Ausläufer«⁶ kenntlich gemacht wird. Dehn schreibt hierzu: »Auch biblische Herleitungen [...] reichen nicht aus, auch heute noch unter unseren völlig anderen

1 International wird der Begriff indes bisher nur sporadisch verwendet, von manchen AutorInnen indes kritisiert. Vgl. die Beiträge in: *Mission Studies* 25 (2008) 109–114 von S. SMITH / F. A. OBORJI und anderen.

2 Vgl. Henning WROGEMANN, *Interkulturelle Theologie – Zu Definition und Gegenstandsbereich des sechsten Faches der Theologischen Fakultät*, in: *BThZ* 32 (2015) 219–239.

3 Ulrich DEHN, *Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung*, Berlin 2013, 12.

4 Ebd., 12.

5 Ebd., 15–16.

6 Vgl. ebd., 31–57.

Bedingungen evangelisatorisch-missionarisches Handeln der Kirche oder christlicher Organisationen zu begründen, als habe es keine Christentumsgeschichte der letzten beiden Jahrtausende und keine Pluralisierung und Interaktionen der religiösen Kontexte und Lebenswelten gegeben. Es gibt weitere mögliche Begründungszusammenhänge, sei es kultur- oder zivilisationskritischer Art oder [...] sozio-ökonomischer Art, die ins Feld geführt werden könnten.«⁷

An Stelle einer (angeblich nur) »handlungs- und beratungsorientierten Missionswissenschaft« gehe es um den Ansatz einer »wirklichkeits-analytischen Wahrnehmungswissenschaft weltweiter christlicher Lebenswelten und interkulturellen Kontexte.«⁸

Bei der Lektüre des Buches fällt die Diskrepanz zwischen dem wissenschaftstheoretischen Anspruch und der Durchführung sehr bald ins Auge. Dehn geht durchaus nicht diskurstheoretisch vor, denn dies würde bedeuten, auch die Diskurse zu beschreiben, die dem Wahrnehmungswissenschaftler offensichtlich missliebige sind. Zunächst ist zu konzedieren: Einen Überblick über eine Religionsformation mit mehr als zwei Milliarden AnhängerInnen geben zu wollen, wäre selbst für eine größere Gruppe von WissenschaftlerInnen ein schwieriges Unterfangen. Und natürlich bleibt jede Skizze dieser vielfältigen Religionsformation höchst angreifbar. Indes bietet Dehns Buch einen Wechsel von referierenden und wertenden Passagen, was sich besonders eindrücklich an dem verräterischen »Wir« zeigt, das dem Verfasser immer wieder unterläuft. Etwa: »heutzutage stehen *wir* vor einer völlig anderen Aufgabe« oder »Auch biblische Herleitungen [...] reichen nicht aus, auch heute noch unter *unseren* völlig anderen Bedingungen.«⁹

Es stellt schon ein erhebliches Maß an Selbstwidersprüchlichkeit dar, die konstatierte Pluralität der Kontexte wieder zu einer universalen Zeitansage (»wir«, »uns«) zusammenzuführen. Was Dehn für Zeichen der Zeit hält, ist eine Sache, was Menschen in anderen Kontexten darunter verstehen, eine ganz andere. *Deren* Bedeutungszuschreibungen wären zu analysieren, nicht mit einem inkludierenden »Wir« für sie zu sprechen. Hier werden aus einer Vogelperspektive universale Ratschläge erteilt, der Verfasser scheint dies gar nicht zu bemerken.

Zudem ist die Unterstellung wenig überzeugend, missionstheologische Entwürfe reflektierten ihre eigene Kontextualität nicht. (Man müsste sich schon in missionsorientierten Kreisen bewegen, um ermessen zu können, was hier als relevant angesehen wird und was nicht.) Gravierender noch ist die Tendenz, alles das auszublenden, was offensichtlich nicht ins Bild passt. Die Pfingstbewegung etwa (derzeit ca. 500 Millionen AnhängerInnen) kommt praktisch nicht vor, auch nicht Orthodoxe Kirchen, evangelikale oder fundamentalistische Bewegungen, Graswurzelbewegungen, Heilungs- oder Deliverance-

7 Ebd., 31.

8 Ebd., 57.

9 Ebd., 15, 31 (Hervorhebung HW).

10 Vgl. etwa: Claudia WAHRISCH-OBLAU/Henning WROGEMANN (Hg.), *Witchcraft, Demons and Deliverance – A Global Conversation on an Intercultural Challenge*, Münster 2015; Andreas HEUSER (Hg.), *Pastures of Plenty. Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*, Frankfurt/M. u.a. 2015.

11 Um nur ein einziges Beispiel zu nennen: Chad M. BAUMAN, *Pentecostals, Proselytization, and Anti-Christian Violence in Contemporary India*, New York 2015.

12 Für Indien vgl. ebd., 135. Als Übersicht: Henning WROGEMANN, *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft, Band 2, Gütersloh 2013.

13 Heinrich BALZ, *Missionstheologie und Interkulturelle Theologie*, Neuen-dettelsau 2014, 38.

14 Ebd., 39.

15 Ebd., 34-35.

16 Vgl. etwa: WAHRISCH-OBLAU/WROGEMANN (Hg.), *Witchcraft* (Anm. 10).

17 Vgl. Kambale J.-B. KAHONGYA BWIRUKA, *Das Phänomen Hexenkin-der in Goma. Religiöse Deutungen und Ansätze sozialer Arbeit christlicher Kirchen und Bewegungen im Kontext der Krisenregion des Ost-Kongo*, Berlin 2016.

Praktiken, die in vielerlei Zusammenhängen (nicht nur in pfingstlich-charismatischen Richtungen, sondern zunehmend auch in vielen so genannte Mainline-Churches) eine große Rolle spielen.¹⁰

Es bleibt eine artige Aufzählung Kontextueller Theologien, also kognitiver Artefakte, sowie eine über weite Strecken ebenso gängige Ökumene-Kunde, wie sie auch aus den 1990er Jahren hätte stammen können. Ist *Weltweites Christentum* nicht bei Weitem mehr als ein bisschen Hofberichterstattung des ÖRK? Diskurstheoretisch verfährt diese Einführung nicht, weil der Verfasser nicht reflektiert, dass er fast durchgängig die Positionierungen von Mainline-Churches wiedergibt, die abweichenden christlichen Bewegungen aber, die sich in einem völlig anderen Setting positionieren, schlicht übergeht.¹¹

Zur Frage einer »handlungs- und beratungsorientierten Missionswissenschaft« ist zu sagen, dass schon seit langem deutlich differenziert wird zwischen *Missionswissenschaft*, die mit religions- und kulturwissenschaftlicher Methodik so deskriptiv wie möglich zu verfahren versucht, und einer *Missionstheologie*, in der es tatsächlich um eine Handlungsorientierung geht, was in der Tradition von Schleiermachers Definition der Theologie als Aufgabe im Zusammenhang der Leitung von Kirche steht. Indes unterscheidet Dehn hier nicht deutlich genug.

Festzuhalten bleibt: Diskurstheoretisch zu verfahren bedeutet, dass man auch Bewegungen, Organisationen, deren missionarisches Selbstverständnis und die sich daraus ergebenden vielfältigen Diskurse beschreibt, die nun einmal da sind und unter dem Label »Mission« geführt werden. Zu keinem Zeitpunkt hat es eine größere Anzahl von Missionsorganisationen gegeben.¹² An diesem Phänomen kann nicht vorbeigehen, wer für sich beansprucht, Phänomene der Weltchristenheit »wahrnehmen« zu wollen. Alles andere ist Wahrnehmungsverweigerung.

2 Primat der Missionstheologie vor der Interkulturellen Theologie

Ganz anders Heinrich Balz, der der Frage nachgeht, »ob Missionstheologie als über Missionswissenschaft in bestimmter Weise hinausreichend auch in der Zeit der sich etablierenden Interkulturellen Theologie noch einen eigenen Platz, eine Notwendigkeit hat.«¹³ Balz befürchtet, dass unter dem Begriff »Interkulturelle Theologie« das missions-theologische Segment der Missionswissenschaft verloren geht. Der Missionstheologie bedürfe es weiterhin, so sein Argument, weil es nun einmal nicht-westliche Kirchen gebe, die mehrheitlich Ergebnis europäisch-nordamerikanischer Missionsarbeit seien. Es gehe um das institutionelle wie theologische Verhältnis, welches von bleibendem Interesse sei. Balz konstatiert: »Es geht nicht nur um ›Christentum‹, sondern um *Kirchen*.«¹⁴

Balz fragt zu Recht, ob das Gespräch mit christlichen Geschwistern aus dem Süden »in bleibende Verbindlichkeit« führe, und mahnt: »Christliches Ethos, christliche Konnektivität würde fordern, dass nicht das neutrale Beschriebene, sondern die geschwisterliche Gemeinschaft mit den Erforschten das übergeordnete, das letzte Wort hat.«¹⁵ Interkulturell besetzte Tagungen und gemeinsame Programme, um Kirchen etwa mit Themen wie Hexerei, Dämonologie und Exorzismen Hilfen an die Hand zu geben, mögen ein Beispiel für solches Engagement sein.¹⁶ Die entscheidende Frage ist meines Erachtens, ob sich Lehrende der Interkulturellen Theologie nicht nur als WissenschaftlerInnen, sondern auch als »Frauen und Männer der Kirche« verstehen.¹⁷ Die jüngere Generation pauschal eines kirchenfernen Bewusstseins zu verdächtigen, erscheint mir jedenfalls nicht gerechtfertigt.

Ein zweites Argument von Balz lautet: »Missionstheologie bleibt auch notwendig, weil es die Mission ›alter Schule‹ als evangelikale und als großkirchliche Missionswerke, auch von einigen nicht-westlichen Kirchen betrieben, noch gibt.«¹⁸ Hier ist zu fragen: Warum so bescheiden? Fakt ist, dass es zu keinem Zeitpunkt der Christentumsgeschichte mehr Missionsgesellschaften und Missionarinnen und Missionare gegeben hat als heute. Allein an einheimischen indischen Missionsgesellschaften gibt es gegenwärtig etwa 1200 Organisationen! Tendenz: steigend. Balz hat völlig recht, wenn er meint, dies gelte es weiter zu reflektieren, und zwar auch theologisch zu reflektieren.

Als drittes Argument gibt Balz (missions-)theologisch zu bedenken:

»Christliche Mission ist notwendig, weil der Mensch gerechtfertigt wird vor Gott nicht durch universale Weite, sondern durch Glauben. Das Kommen und Anfangen des Glaubens an Jesus den Christus ist das wichtigste Ereignis in der Menschheitsgeschichte, wichtiger noch als die Begegnung von Kulturen und Religionen. Der Anschluss der interkulturell erneuerten Missionswissenschaft an den allgemeinen Diskurs der Kulturwissenschaften ist das eine – die Unterscheidung von eben diesem Diskurs, die Störung und Herausforderung an ihn ist das andere, was bleiben soll. Anders verlöre die interkulturelle Theologie *als Theologie* ihr Rückgrat.«¹⁹

Wenn hier den Anfragen von Balz zugestimmt wird, mag man sich fragen, worin das Problem mit der Neuakzentuierung der *Missionswissenschaft* als Interkultureller Theologie besteht. Warum also der neue Begriff? Balz unterschätzt meines Erachtens, wie schwer es im akademischen Betrieb wie in Kirchen und Gemeinden ist, ein Verständnis für das kulturell Andersartige zu wecken. Ansätze Interkultureller Theologie versuchen eben dieses. Die Befürchtung von Balz, dies führe *eo ipso* zu einer Aufgabe von Bekenntnisstraditionen, trifft meines Erachtens nicht zu. Es geht vielmehr darum, dafür zu sensibilisieren (aber auch dafür zu begeistern), fremd und anders erscheinende Formen dessen, was Menschen unter »christlicher Praxis« verstehen, zunächst einmal ernst zu nehmen, statt dass man sie gleich in Bausch und Bogen als Aberglauben oder Synkretismus ablehnt (was Balz natürlich nicht tut). Diese Herausforderungen an die Universität und in kirchlichen Zusammenhängen mögen Balz fremd geworden sein. Darüber hinaus meine ich, dass Balz zu sehr auf das Verhältnis von klassischen Missionskirchen und deren heutigen Partnerkirchen im Süden fokussiert. Es gibt derzeit eine große Fülle transnationaler Pfingstkirchen, Organisationen und Bewegungen, die nicht nach Maßgabe der alten Muster zu deuten sind. Man mag diese kritisch sehen, muss sie aber als eigenständiges Phänomen, und eben nicht nur als Epiphänomen der Missionskirchen, ernst nehmen.

3 Interkulturelle Theologie, Kulturwissenschaft und die Frage nach Mission

In ihrer als Buchpublikation erschienenen Habilitationsschrift *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft*²⁰ analysiert Claudia Jahnel grundlegende Themen der Kulturwissenschaft wie Körper, *agency*, Raum und Zeit im Blick auf das, was in der Forschung als »Afrikanische Theologie« bezeichnet wird. Eine kulturwissenschaftlich verstandene Interkulturelle Theologie führt nach Jahnel über ältere Ansätze deutlich hinaus, da von einem »offenen und kritischen, diskursanalytisch markierten Kulturverständnis« her afrikanische Theologie selbst als eine Gestalt »Inter-kultureller Theologie« verstanden werden könne, weil afrikanische Theologie auf diese Weise als »Produkt einer Verflechtungs- und Beziehungsgeschichte mit anhaltender, wechselvoller Dynamik«

erscheint. Dies führe keineswegs zu einer »Deprivilegierung« der theologischen Dimension, sondern zu einer Schärfung des Problembewusstseins. Durch diesen Ansatz werde darüber hinaus eine Komplexitätssteigerung erreicht, die den Blick auf vielerlei Kontingenzen eröffne.

Weil Kultur permanent ausgehandelt werde, greife die Fokussierung auf das Lokale im Sinne einer »kontextuellen Theologie« zu kurz, denn, so Jahnel, »der ›Kontext‹ afrikanischer Theologie, die ›afrikanische Kultur‹, ist eine zutiefst europäische Erfindung und dichotomisierende Projektion sowie das Ergebnis vielfältiger Reaktionen auf diese Erfindung.«²¹ Das gesteigerte Problembewusstsein beinhalte auch die Analyse des Faktors der Macht. Dies alles führe nicht zu einer »Auflösung des theologischen Profils der Interkulturellen Theologie«, stelle doch die diskursanalytische Sicht die Frage auch nach Wahrheit, verstanden als ein »mehrdimensionales, prozesshaftes und beziehungsorientiertes Phänomen«. Interkulturelle Theologie sei »dem ›Inter‹ verpflichtet, der Beziehung, Verflechtung, den Brüchen und Übergängen«. In diesem Sinne seien auch westliche Theologien als inter-kulturell zu verstehen.²²

In diesen Ausführungen wird zu den Themen »Mission« und »Missionswissenschaft« nichts gesagt. Der Ansatz impliziert jedoch, angewendet auf das Thema »Mission« (bzw. das, was immer in Diskursen darunter verstanden wird), dass den Begriffen nachzugehen ist, unter denen missionarisch-grenzüberschreitende Interaktionen verhandelt werden, den vielfältigen Verflechtungen, innerhalb deren sich transnationale missionarische Netzwerke bilden, erhalten oder auflösen, den Medien, in denen sich solche Interaktionen manifestieren, und den Machtkonstellationen, die durch diese Interaktionen entweder herausgefordert oder aufgebaut werden. Das von Jahnel entwickelte methodologische Verständnis von Interkultureller Theologie bietet sich an, solche Phänomene zu analysieren, die den Gegenstandsbereich des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft ausmachen. Eine Universalisierung des Begriffs »Interkulturelle Theologie« jedoch droht das Fach zu unterminieren. Dass der Gegenstandsbereich des Faches nicht säuberlich abzugrenzen ist, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Dies ist aber kein Argument gegen den Versuch, einen solchen Gegenstandsbereich – wie vorläufig auch immer – zu beschreiben.

4 Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie

In meinen eigenen Erwägungen zum Begriff der Interkulturellen Theologie habe ich zunächst einen Kulturbegriff vorgeschlagen, der semiotische und diskurstheoretische Theorieelemente zu integrieren vermag.²³ Wenn Kulturen in Anschluss an Jan und Aleida Assmann aus den zwei Dimensionen »Lebenswelt« und »Monument« bestehen, in denen sich das kommunikative Gedächtnis und das kulturelle Gedächtnis einer Wir-Formation manifestiert, in denen sich also die synchronen und die diachronen Ausdrucksformen dessen, was diese Kultur ist oder wofür sie gehalten wird, artikulieren, dann können damit

18 BALZ, Missionstheologie (Anm. 13), 39-40.

19 BALZ, Missionstheologie (Anm. 13), 40.

20 Claudia JAHNEL, Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart 2016.

21 JAHNEL, Interkulturelle Theologie (Anm. 20), 309.

22 JAHNEL, Interkulturelle Theologie (Anm. 20), 310-311.

23 Henning WROGEMANN, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, Band 1, Gütersloh 2012.

semiotische und diskurtheoretische Erwägungen verbunden werden. Einerseits sind Kulturen durch das Nahe, Unmittelbare und Selbstverständliche geprägt (etwa Sprache, Umgangsformen usw.), andererseits durch das Distanzierte, das, was auf Adressaten ausgerichtet ist und Aufmerksamkeit auf sich zieht (etwa Texte, Denkmäler, Rituale usw.).

Semiotisch ist daher das aufzuschlüsseln, was in einer Wir-Formation allgemein als bedeutsam angesehen wird, *diskurtheoretisch* ist darüber hinaus zu analysieren, wie innerhalb von kulturellen Wir-Formationen die Aushandlungskämpfe um die Identität der Formation stattfinden. In solchen Aushandlungskämpfen geht es um die Frage, welche Inhalte und symbolischen Formen als zentral für die Wir-Formation angesehen werden sollen, wie Grenzen zwischen der Wir-Formation und anderen gezogen werden, aber natürlich auch zwischen den verschiedenen und miteinander um Geltungshoheit konkurrierenden Sub-Formationen, wie Stereotypisierungen vorgenommen werden, wie geschichtlich geronnene Machtmuster entweder verteidigt oder hinterfragt werden, als natürlich gegeben oder als fremd stilisiert werden.

Von einem solchen Kulturverständnis her wird es möglich, sich als christlich verstehende Formationen in ihrer Genese, ihrer Geschichte und ihren gegenwärtigen Aushandlungsprozessen zu beschreiben, wenn auch nur näherungsweise. Kulturen und Religionen werden damit als *Formationen* verstanden, ein Begriff, der sowohl den Aspekt des zeitlich Andauernden als auch der Veränderung abzubilden vermag.²⁴ Vor diesem theoretischen Hintergrund erweist sich die christliche Religionsformation in ihren vielen Varianten und mit ihren offenen Rändern als ein ebenso in den Dimensionen »Lebenswelt« und »Monument« aufzuschlüsselndes Phänomen. Dass dies immer nur näherungsweise, tastend und skizzenhaft geschehen kann, versteht sich nach dem bisher Gesagten von selbst.

Ein wichtiger Faktor ist dabei die Kanonisierung als heilig angesehener Texte zu dem, was nach Jahrhunderten als Bibel allgemeine Anerkennung gefunden hat, wenn auch in verschiedenen Varianten. Die biblischen Texte sind Monument: Sie sind für AdressatInnen mit der Intention verfasst, über lange Zeiträume hin einen Geltungsanspruch zu stellen. Innerhalb des Neuen Testaments spielt dabei das Moment der Artikulation eines universalen und damit grenzüberschreitenden Geltungsanspruchs eine herausragende Rolle. Dies bedeutet für die christliche Religionsformation in ihren unübersehbar vielen Varianten, dass es neben der »Inkulturation« in gegebene lokale kulturelle, gesellschaftliche und sonstige Kontexte immer auch das Unruhe stiftende Moment des »darüber hinaus« gibt. Der Rückbezug auf das Monument Bibel bedeutet, zwar nicht immer, aber immer wieder *auch*, den translokalen Geltungsanspruch zu aktualisieren. Inkulturation ist daher nicht ohne eine bleibende Differenz zu den jeweiligen Ausdrucksformen gegeben. Es ist dieses »Monument«, welches weitere Aushandlungsprozesse evoziert, da der Geltungsanspruch über das Vorfindliche hinausdrängt.

Daher habe ich für den Begriff »Interkulturelle Theologie« folgende Definition vorgeschlagen: »1 *Interkulturelle Theologie reflektiert die durch den universalen Geltungsanspruch ihrer Heilsbotschaft motivierten missionarisch-grenzüberschreitenden Interaktionen christlichen Glaubenszeugnisses, 2 die im Zusammenspiel mit den jeweiligen kulturellen,*

24 Man denke etwa an Gebirgsformationen (Aspekt der Permanenz) oder an Spielformationen (Aspekt der Veränderung).

25 Henning WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz. Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft*, Band 3, Gütersloh 2015, 420ff.

religiösen, gesellschaftlichen und anderen Kontexten und Akteuren zur Ausbildung einer Vielzahl lokaler Christentumsvarianten führen, 3 die sich durch das Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit vor die Aufgabe gestellt sehen, 4 normative Gehalte christlicher Lehre und Praxis in der Spannung zwischen Universalität und Partikularität immer wieder neu auszuhandeln.«²⁵

Diese Definition ist hier nicht im Einzelnen zu erläutern. Wichtig ist jedoch, dass der Gegenstandsbereich von Missionswissenschaft als Interkultureller Theologie heute erstens eine Vielfalt methodischer Zugänge geradezu fordert. Daher auch wird eine interdisziplinäre Ausrichtung mehr und mehr zum Normalfall werden, wie es ja auch in anderen wissenschaftlichen Fächern bereits der Fall ist. Zweitens ist das Fach gerade heute so aktuell, weil es nach den Konsequenzen grenzüberschreitenden Handelns zu fragen gilt. Hier leistet das Fach einen Beitrag auch zu zivilgesellschaftlichen Debatten.

Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie verwendet eine Vielfalt von methodischen Zugängen und arbeitet zunehmend kooperativ. Diskurstheoretische und kulturwissenschaftliche Ansätze bieten hervorragende Instrumente, um die Breite des Gegenstandsbereichs zu bearbeiten. Zu denken ist etwa an Methoden der *Medienanalyse*, wenn es um audiovisuelle Medien wie Fernsehen und Internet geht, *Netzwerkanalyse*, was für internationale Netzwerke, Bewegungen und Organisationen bedeutsam ist, *Raumtheorie*, etwa bei pentekostalen oder islamischen Akteuren in urbanen Räumen, *Diskurstheorie*, wo gesellschaftlich-politische Diskurse um religiöse Themen geführt werden oder umgekehrt politische Diskurse sich selbst quasi-religiös zu legitimieren suchen, *Konversionstheorie*, wo es um Fragen konversiver Prozesse und dabei um das Warum, Woraufhin, Wie und Wieviel geht. *Globalisierungstheoretisch* ist von Interesse, wie etwa die Gelder von protestantischen Missionen aus den USA andere Länder beeinflussen, wenn durch diese Gelder Tausende von einheimischen MissionarInnen vor Ort finanziert werden. Soweit nur ein paar Beispiele.

Festzuhalten bleibt: Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie leistet einen wichtigen Beitrag zu zivilgesellschaftlichen Debatten und Fragen der Menschenrechte, die Analysen können zur Konfliktprävention beitragen, zu interreligiösen und zivilgesellschaftlichen Dialogen, zum Schutz der Religionsfreiheit und vielem mehr. Sie bearbeitet ein unverzichtbares Forschungsfeld und ist zu Recht auf dem Wege, als sechstes Fach innerhalb der theologischen Fakultät anerkannt zu werden.

5 Ausblick – die Zukunft der Missionswissenschaft

Die genannten Aspekte mögen gezeigt haben, welche Relevanz das Fach Interkulturelle Theologie hat und zunehmend gewinnen wird. Es bleibt zu hoffen, dass der Bezug der neuen Fachbezeichnung zur Geschichte und zu den Themen der Missionswissenschaft gewahrt bleibt. Ein fachgeschichtlicher Gedächtnisverlust wäre sehr bedenklich, da auf diese Weise wichtige Inhalte verloren gingen. Interkulturelle Theologie in der Tradition der Missionswissenschaft ist etwas anderes und mehr als Konzepte wie Global Christianity, World Christianity oder eine weltweite Christentumskunde. Das Missionarische, das im grenzüberschreitenden Geltungsanspruch des neutestamentlichen Zeugnisses wie des christlichen Glaubens gegeben ist, drängt über ältere Formen immer wieder hinaus. Damit ist gesellschaftlich immer auch eine Anstößigkeit verbunden, die nicht einer *political correctness* geopfert werden darf, da sie ein gewichtiger Aspekt des zu behandelnden Gegenstandes ist. ◆

Interkulturelle Theologie und Glaubensanalyse in globalen Zeiten

Methodische Überlegungen in
fundamentaltheologischer Perspektive

von Margit Eckholt

Zusammenfassung

Folgender Beitrag versucht, den wissenschaftstheoretischen Status der »interkulturellen Theologie« auf dem Feld der Fundamentaltheologie zu klären. Angesichts des neuen globalen Weltkontextes und der mit den Migrationsprozessen verbundenen Herausforderungen in den Gesellschaften des Nordens muss die Fundamentaltheologie ihre Glaubensanalyse auf neue Weise im interdisziplinären Gespräch mit den Missions-, Religions- und Kulturwissenschaften verorten. Genuine Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es dabei – im Unterschied zu religionswissenschaftlichem Arbeiten –, zu einer neuen, den komplexen, pluralen und auch fragilen Lebensformen entsprechenden Glaubensanalyse beizutragen und so dem Auftrag eines »intellectus fidei« in globalen, interkulturellen und interreligiösen Zeiten nachzukommen.

Schlüsselbegriffe

- Interkulturelle Theologie
- Verhältnis von Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften
- Glaubensanalyse in globalen, interkulturellen und interreligiösen Zeiten
- Michel de Certeau SJ

Abstract

The following contribution attempts to clarify the philosophical-scientific status of »intercultural theology« in the field of fundamental theology. In the face of the new global world context and the challenges connected to the migration processes in the societies of the North, fundamental theology must locate its analysis of faith anew in the interdisciplinary discussion with mission studies, religious studies and cultural studies. In this process, a genuine task of fundamental theology – unlike work in religious studies – is to contribute to a new analysis of faith that corresponds to the complex, pluralistic and also fragile forms of life and thus to accomplish the task of an »intellectus fidei« in global, intercultural and interreligious times.

Keywords

- Intercultural theology
- Relationship between fundamental theology and religious studies
- Analysis of faith in global, intercultural and interreligious times
- Michel de Certeau, SJ

Sumario

El artículo intenta aclarar el estatuto epistemológico de la »teología intercultural« en el campo de la teología fundamental. Ante el nuevo contexto global y los desafíos que conllevan los procesos de migración en las sociedades del norte, la teología fundamental debe apoyar su análisis de la fe de manera nueva en el diálogo interdisciplinario con las ciencias de la misión, de la religión y de la cultura. La tarea genuina de la teología fundamental es – a diferencia de las ciencias de la religión – contribuir a un nuevo análisis de la fe que corresponda a las complejas, plurales y frágiles formas de vida actuales. De esa manera podrá asumir su tarea del »intellectus fidei« en tiempos marcados por la globalización y el diálogo intercultural e interreligioso.

Conceptos claves

- Teología intercultural
- Relación entre teología fundamental y ciencias de la religión
- Análisis de la fe en contextos globales, interculturales e interreligiosos
- Michel de Certeau SJ

Der Beginn des 21. Jahrhunderts hat für die christlichen Kirchen und die anderen Religionen große Veränderungen mit sich gebracht. Einerseits sind Religionen, auch bedingt durch die Migrationsbewegungen, auf neue, höchst komplexe Weise in der Öffentlichkeit präsent, andererseits kommt es zu Pluralisierungsprozessen im Innern der einzelnen Religionen, zur Ausbildung neuer hybrider religiöser Lebensformen, und gleichzeitig führen fortschreitende Säkularisierungsprozesse zur Auflösung von Bindungen an traditionelle Religionsgemeinschaften. Neue Formen missionarischer Religionen bilden sich aus, mit der Gefahr fundamentalistischer Ausprägungen von Glaubensformen, wie es religionssoziologische Arbeiten der letzten Jahrzehnte vor allem am Neo-Pentekostalismus und neuen charismatischen Ausprägungen im Protestantismus und Katholizismus aufzeigen, wie auch in aggressiven politischen Gestalten des Islams oder Buddhismus.¹ In Europa oder auch in Ländern wie Chile und Argentinien, die stark von einem westlichen Katholizismus geprägt worden sind, verliert die katholische Kirche weiter an Mitgliedern und an Akzeptanz in der Öffentlichkeit. In den afrikanischen und asiatischen Ländern wächst der Katholizismus, sicher auch bedingt durch das Bevölkerungswachstum. Das »Gesicht« der katholischen Kirche wird, wie es der Publizist John Allen formuliert,² im 21. Jahrhundert von den Ländern des Südens und Südostens geprägt, es ist stärker charismatisch orientiert, gleichzeitig immer mehr in die Armut- und Gewaltkontexte, die ökologischen und kulturellen Herausforderungen der Länder des Südens, in die komplexen Wertdiskurse religiös pluraler, zum großen Teil nichtchristlicher Gesellschaften eingebunden. Die Frage nach der Mission der katholischen Kirche am Beginn des 21. Jahrhunderts stellt sich in genau dieser komplexen und pluralen Gemengelage einer öffentlichen Präsenz der Kirche auf den neuen Areopagen der globalen Weltgesellschaft, im je neuen Austarieren ihrer Beziehung zu anderen Konfessionen und Religionen, und sie wird sich hier sicher nur bewähren, wenn die katholische Kirche weiterhin eine entscheidende Stimme im Einsatz für Menschenwürde und ein Zusammenleben in Gerechtigkeit und Frieden ist.

Aufgabe einer Fundamentaltheologie, die sich als Reflexion auf den Grund christlichen Glaubens und seine Verantwortung in der jeweiligen Zeit versteht, ist es, zu einer diesen neuen »Zeichen der Zeit« entsprechenden Glaubensreflexion beizutragen. In den letzten Jahrzehnten hat sich eine interkulturelle Theologie³ herausgebildet, mit unterschiedlichen theologischen Disziplinen, vor allem der praktischen Theologie und Fundamentaltheologie verknüpft, aus missionswissenschaftlichen Studien hervorgegangen, bislang jedoch eine Ausrichtung der katholischen – und protestantischen – Theologie, deren wissenschaftstheoretischer Status weitgehend ungeklärt ist und die doch eher am Rande der Theologie verhandelt wird. »Interkulturelle Theologie« wird oftmals, so der Innsbrucker Theologe und

1 Vgl. z. B. Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000.

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

3 Bereits in den 1980er Jahren ist von Seiten der Missionswissenschaften das Konzept der »interkulturellen Theologie« eingeführt worden: vgl. Ludwig BERTSCH, *Der interkulturelle theologische Diskurs – eine Herausforderung an die abendländische Theologie*, in: DERS. (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*,

Freiburg i. Br. 1991, 178–193; Michael SIEVERNICH, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 110 (1988) 257–283. Zum interkulturellen Vollzug der Theologie vgl.: Margit ECKHOLT, *Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen 2007; Franz GMÄINER-PRANZL (Hg.), *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*, Frankfurt a. M. 2012. Aus protestantischer Perspektive vgl. die Einführungen von: Klaus HOCK, *Einführung in die Interkulturelle*

Theologie, Darmstadt 2011; Henning WROGEMANN, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012. – Eine differenzierte aktuelle Übersicht bietet: Franz GMÄINER-PRANZL, *Der »Logos christlicher Hoffnung« in globaler Verantwortung. Interkulturelle Theologie: historische und hermeneutische Grundlagen*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 40 (2014) 129–148.

Philosoph Franz Gmainer-Pranzl, als »bloßer Überbegriff«⁴ verstanden, hinter dem sich vielfältigste theologische Ansätze verbergen, aus den Missionswissenschaften erwachsen, mit den kontextuellen Theologien der Länder des Südens und Südostens und postkolonialen Studien verbunden, und so werde sie als »ein Container für alle ›Multi-Kulti(-Trends, ›exotischen‹ Themen und (fremd)-religiösen ›Randgebiete« gesehen, »mit der sich die ›eigentliche‹ Theologie nicht zu beschäftigen habe.«⁵

Die folgenden Überlegungen stellen einen Versuch dar, den wissenschaftstheoretischen Status der »interkulturellen Theologie« auf dem Feld der Fundamentaltheologie zu klären. Angesichts des neuen globalen Weltkontextes und der mit den Migrationsprozessen verbundenen Herausforderungen in den Gesellschaften des Nordens muss die Fundamentaltheologie ihre Glaubensanalyse auf neue Weise im interdisziplinären Gespräch mit den Missions-, Religions- und Kulturwissenschaften verorten. Dabei ist – gerade auch angesichts von Anfragen aus Perspektive lokaler Theologien und postkolonialer Studien – vor dem Hintergrund der neuen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachvatikanischen Missionstheologie das neue Missionsverständnis der katholischen Kirche auch für die wissenschaftstheoretischen Diskussionen fruchtbar zu machen. Die fundamentaltheologische These des vorliegenden Beitrages ist, dass gerade über eine Klärung und Rezeption der Anstöße der interkulturellen Theologie die Glaubensanalyse weiter entwickelt werden kann. Glauben ist immer in die Vielfalt von Lebensformen eingebettet und erwächst aus dem lebendigen Dialog mit der Kultur. Der von Papst Paul VI. 1974 in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* konstatierte Bruch zwischen Evangelium und Kultur hat sich in den letzten Jahrzehnten verschärft; dafür stehen in den Ländern des Südens z. B. die Anfragen der indigenen Theologien, in den Ländern des Nordens die von den feministischen Theologien aufgezeigten massiven Dekulturationsprozesse im Blick auf die vielfältigen Lebenswelten der Frauen. Die Missionstheologie hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Komplexität der vielschichtigen Inkulturationsprozesse christlichen Glaubens in der Geschichte des Christentums aufgezeigt und eine Fülle von Studien vorgelegt, die zum großen Teil jedoch aus Perspektive der systematischen Theologie nicht wahrgenommen worden sind. Wenn Fundamentaltheologie in diesem Sinn den vielschichtigen kulturellen, sozio-ökonomischen und biographischen Einbettungen und kreativen Entstehungsprozessen der pluralen Glaubensformen nachgeht und ihre Methodik in Gestalt einer aus dem interdisziplinären Gespräch mit Missions-, Religions- und Kulturwissenschaften erwachsenen »interkulturellen Theologie« entfaltet, wird sie in Zeiten einer »Schwäche des Glaubens«⁶ einen entscheidenden Beitrag zur Weiterentwicklung der Glaubensanalyse leisten – im Dienst des je neu lebendigen Evangeliums.

In ersten Schritt der folgenden Überlegungen wird kurz die Entstehung interkultureller Theologie beleuchtet; in einem zweiten Schritt wird auf dem Hintergrund des schwierigen Verhältnisses von Theologie und Religionswissenschaften der dialogische Charakter der interkulturellen Theologie herausgearbeitet,⁷ im Sinne einer im lebendigen und kritischen

4 GMAINER-PRANZL, Der »Logos christlicher Hoffnung« (Anm. 3), 137.

5 GMAINER-PRANZL, Der »Logos christlicher Hoffnung« (Anm. 3), 131.

6 Diese Formulierung bezieht sich auf Michel de Certeau, der in der Durchführung der These ein entscheidender Referenzautor sein wird; vgl. z. B. MICHEL DE CERTEAU, GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009.

7 Vgl. zu diesem Konzept auch GMAINER-PRANZL, Der »Logos christlicher Hoffnung« (Anm. 3), 133: »Interkulturelle Theologie: jedenfalls stellt einen explizit *theologischen* Zugang dar, versteht sich also als Verantwortung des Heils- und Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens, ohne deshalb religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Expertise zu vernachlässigen; ganz im Gegenteil: »Interkulturelle Theologie«

ist eine theologisch-systematische Disziplin mit einer außergewöhnlich hohen religionswissenschaftlichen Expertise und einem ausgeprägten religionsphilosophischen Problembewusstsein.«

8 Zur Geschichte der Religionswissenschaften vgl. JOHANN FIGL, Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003.

Diskurs mit den Religionswissenschaften stehenden Theologie. Im dritten Schritt wird der Missionsbegriff der katholischen Kirche im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und nachvatikanische missionstheologische Entwicklungen erläutert und so der Weg für eine dem missionarischen Charakter christlichen Glaubens entsprechende Glaubensanalyse aufgezeigt. Gerade auch angesichts der missionarischen Präsenz anderer Religionen in der Öffentlichkeit, tut eine neue verantwortete Reflexion auf die unterschiedlichen christlichen Glaubenspraktiken not, wie sie sich in der Vielfalt der Kulturen herausbilden und lebendig weiterentwickeln, auch im Sinne eines Lernens von den Anderen und Fremden, um auf diesem Weg im Eigenen zu wachsen und mit den vielen anderen die Stimme der Kirche in den öffentlichen Diskurs und die Fragen nach Menschenwürde, nach einer »integralen Ökologie«, so Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato Si'* (Nr. 137ff), und einem Miteinander in Solidarität, Gerechtigkeit und Frieden einzubringen.

1 Interkulturelle Theologie als neue Ausdrucksform der Missionswissenschaft – ein kurzer Blick in die Entstehungsgeschichte interkultureller Theologie

Missionswissenschaften sind Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge kolonialer Ausbreitung im europäischen Kontext im Zusammenhang mit den sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts weiter ausbildenden Religionswissenschaften entstanden. Diese waren zunächst an protestantisch- oder katholisch-theologischen Fakultäten verortet, eine Einbindung, die im Zuge der Ausdifferenzierung der Religionswissenschaften Mitte des 20. Jahrhunderts und ihrer Absetzung von religionsphänomenologischen Methodiken immer prekärer wurde und zur Ausbildung neuer religionswissenschaftlicher Fakultäten, Institute oder Zentren führte.⁸ Missionswissenschaften hatten ihrerseits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an katholisch-theologischen Fakultäten einen wichtigen Beitrag geleistet, ein Bewusstsein für die Vielfalt des Glaubenslebens in den sog. Missionsländern zu vermitteln, ein Bewusstsein für die sozialen und wirtschaftlichen Probleme und Herausforderungen in den Ländern des Südens, ebenso wie ein Bewusstsein für die Notwendigkeit eines lebendigen und wissenschaftlich verantworteten Dialogs mit den anderen Religionen.

Theologen wie Yves Marie Congar OP oder Henri de Lubac SJ haben in ihren systematisch-theologischen und ekklesiologischen Arbeiten der Vorkonzilszeit missions-theologische Studien aufgegriffen und mit dazu beigetragen, dass der Missionsgedanke bzw. die »Evangelisierung« einen entscheidenden Stellenwert in der neuen Selbstbestimmung der katholischen Kirche erhalten haben.⁹ Die Kirche ist, so das Missionsdekret *Ad gentes*, »ihrem Wesen nach ›missionarisch‹« (AG 2), und das heißt, dass sie in all ihren Vollzügen, in der gelebten Nächstenliebe, in den Feiern des Glaubens, in allen Formen von Pastoral

9 Vgl. Guido BAUSENHART u. a., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenchau und Perspektiven. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 2006, Kapitel 4 und 5, 251-379, v. a. 329-333; Giancarlo COLLET, Bekehrung – Vergleich – Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft, in: Zeitschrift für

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 77 (1993) 202-215, hier: 215; »Missionswissenschaft, wie sie mittlerweile weltweit betrieben wird, möchte nichtsdestotrotz dazu beitragen, das ›parochiale Gewissen der Gemeinde‹ aufzubrechen und ›theologische Elfenbeintürme‹ ins Wanken zu bringen. Zur Entstehung und Bildung eines weltkirchlichen Problembewusstseins vor Ort trägt sie in Kooperation mit den übrigen theologischen Diszip-

linen das ihrige dadurch bei, daß sie ein Reflexions- und Erfahrungspotential anderer Christen für unseren Alltag und seine Probleme bereitstellt, welches uns in unserem theologischen Denken und in der Nachfolgepraxis vielfältig herausfordert, auf das wir aber gleichzeitig dankbar zurückgreifen dürfen.«

und Katechese, Jesus Christus, das Evangelium der Barmherzigkeit Gottes, zu verkünden hat, was Papst Franziskus fünfzig Jahre später in seinem Lehrschreiben *Evangelii gaudium* (2013) auf beeindruckende Weise herausgearbeitet hat.¹⁰ Die verschiedenen Konzilsdokumente – Konstitutionen, Erklärungen und Dekrete – sind geprägt von der neuen Wahrnehmung der Beziehung von Glauben und Kultur, einer sich an den »Zeichen der Zeit« orientierenden Glaubensanalyse, was dann in kreativer Weise in den Ortskirchen des Südens aufgegriffen und in den neuen kontextuellen Theologien Gestalt annimmt und reflektiert wird. Die vielen anderen stellen »Fragen an den eigenen Glauben«, wie es Walter Kasper in seiner 1967 erschienenen Methodenlehre formuliert, was gerade bedeutet, sich auf den »Weg des Experimentes und des Wagnisses in der Theologie« einzulassen.¹¹ In den theologischen Zentren Europas waren es die Missionswissenschaften, die die neuen Wege der in Lateinamerika, Afrika und Asien seit Mitte der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts entstehenden »lokalen« bzw. »kontextuellen« Theologien aufgegriffen haben. Diese haben, auch im Diskurs mit Sozial-, Wirtschafts und Kulturwissenschaften, den »intellectus fidei« neu »konfiguriert«, ihn eingebettet in die jeweilige Kultur und die Vielfalt der hier gelebten und sich ausbildenden Glaubenserfahrungen, ein Glaubensverstehen, das aus der konkreten Praxis der Nachfolge des armen Jesus erwächst und die Gottesfrage aus den vielfältigen Praktiken des Einsatzes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung neu »übersetzt« und auch im Dialog mit anderen Religionen erschließt. Aus einer missionswissenschaftlichen Perspektive hat der US-amerikanische Theologe Robert Schreiter vor diesem Hintergrund herausgearbeitet, dass Theologie immer eine »kontextuelle«, eine lokal verortete Theologie ist, die im »hörenden« Zugang zur (fremden) Kultur erwächst und die sich in der »dynamischen Interaktion von Evangelium, Kirche und Kultur« vollzieht.¹²

Die Entstehung dieser kontextuellen Theologien, die Rezeption der verschiedenen Befreiungstheologien, der Theologien im Dialog der Kulturen und Religionen, die Rezeption postkolonialer Ansätze und die Wahrnehmung der sozialen, wirtschaftlichen, ökologischen und kulturellen Herausforderungen der Länder des Südens, haben zu einer Veränderung der Missionswissenschaften geführt, bis hin zu Anfragen an den Missionsbegriff der Kirche und zur Debatte um das »Ende der Missionswissenschaften«. ¹³ Im Zusammenhang dieser Fragen, der Diskussion um die Inkulturation christlichen Glaubens und die Evangelisierung der Kultur und die Diskussion der These, dass die »Wirklichkeit christlicher Hoffnung« »nicht an eine kulturelle Tradition gebunden« ist, sondern sich immer »auf unterschiedlichste Weise explizieren« muss,¹⁴ ist es zur Entwicklung der »interkulturellen Theologie« gekommen.

Interkulturalität wird in diesem missionswissenschaftlichen Kontext vor allem als ein methodisches Moment verstanden, das auf die Dynamik, Fragilität und Fragmentarität der

10 Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn 2013, Erstes Kapitel: Die missionarische Umgestaltung der Kirche (EG 19-49), z. B. Nr. 27: »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.«

11 Walter KASPER, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit,

München 1967, 44/45: »Kirchlich ist eine Theologie erst dann, wenn sie sich auch solidarisch weiß mit den Ungläubigen und wenn sie deren Fragen als Fragen an den eigenen Glauben versteht. Gerade um einer recht verstandenen kirchlichen missionarischen Verantwortung der Theologie willen muß es den Weg des Experimentes und des Wagnisses in der Theologie geben.« Kasper bezieht sich hier auf die »Solidarität« mit den »Ungläubigen«; dies ist jedoch auch auf den Dialog mit anderen Religionen und Kulturen auszuweiten.

12 Norbert HINTERSTEINER, Interkulturelle Traditionshermeneutik. Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreiter, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 290-314, hier 294; Robert SCHREITER, Constructing local theologies, New York 1985; DERS., Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997.

13 Andreas NEHRING, Das »Ende der Missionsgeschichte«. Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolo-

Kulturbegegnungen hinweist, essentialistische Kulturkonzeptionen kritisiert und den Blick für die »Hybridisierung« öffnet, für »kulturelle Mischformen, an deren Ausbildung jede Person aktiv oder passiv teilhat.«¹⁵ Angesichts der Vielfalt von Inkulturationsprozessen und der Pluralität kultureller Ausdrucksgestalten des Glaubens ermöglicht der Begriff der Interkulturalität zudem, die verschiedenen kontextuellen Theologien vor einem neuen »kulturellen Provinzialismus« zu bewahren und in ein Gespräch zu bringen, um dadurch den »Horizont weltweiter Vernetzung« nicht aus dem Auge zu verlieren, wie es der seit vielen Jahren in Brasilien tätige katholische Missionswissenschaftler Paolo Suess formuliert.¹⁶ In diesem Sinn trägt der Begriff der Interkulturalität zu einer neuen Reflexion auf die Katholizität bei; diese ist die »Fähigkeit, Verschiedenes spannungsreich zusammenzuhalten«,¹⁷ ein dynamischer, an der Reich-Gottes-Botschaft orientierter Begriff, der Katholizität als in der Kraft des Geistes Gottes eingeborgenen Vollzugs- und in diesem Sinn Werde-Begriff verstehen lässt. Katholizität ist, so Robert Schreiter, »eine einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation.«¹⁸ Der Begriff der Interkulturalität legt in diesem Sinn dann auch Brücken zu einer neuen Ökumene aus. Der protestantische Missionswissenschaftler Andreas Nehring macht den Begriff der Interkulturalität ebenso stark und versteht Missionswissenschaften im Sinne einer interkulturellen Theologie. »Die Feststellung, dass wir in *einer* Welt leben«, so entfaltet Nehring diesen Gedanken, »kann nur aus einer die eigene lokale Welterfahrung überschreitenden Perspektive formuliert werden, sei es epistemologisch oder normativ/ethisch. [...] Allerdings kann die Betonung von Einheit heute wohl kaum bedeuten, dass Partnerschaft, Konvivenz oder Koinonia schon tatsächlich verwirklicht wären.«¹⁹ Er formuliert dann als zentrale Aufgabe für die interkulturelle Theologie im Diskurs der Kulturwissenschaften: »Interkulturell orientierte Theologie wird ihre Relevanz im Diskurs der Kulturwissenschaften sicherlich in dem Maß erweisen, in dem sie in der Lage ist, interreligiöse Prozesse, Konflikte, Hybridisierungs- und Synkretisierungsprozesse, Rationalisierungsschübe etc. synchron und diachron zu reflektieren und in den unterschiedlichsten christentumsgeschichtlichen Phasen wie auch in den verschiedenen Kontexten, in Europa, Afrika, Asien und anderswo, als zentrale Aspekte von Kulturbegegnung offen zu legen. Sie wird ihre normative Stärke darin erweisen, inwieweit sie in der Lage ist, interreligiöse Dialoge zu fördern und Positionen der anderen wahrzunehmen.«²⁰

Wenn Missionswissenschaften in diesem Sinn als »interkulturelle Theologie« verstanden werden sollen und dieses Konzept interkultureller Theologie für eine fundamentaltheologische Glaubensanalyse von Relevanz sein soll, müssen in einem zweiten Schritt zunächst kurz der Missionsbegriff und das Verhältnis von Religionswissenschaften und Theologie im Blick auf eine wissenschaftstheoretische Ortsbestimmung der interkulturellen Theologie geklärt werden.

nialer Theoriebildung, in: Berliner Theologische Zeitschrift 27 (2010) 161–193. Zurecht fordert Nehring eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte ein: »Die Obsession in- und ausländischer Historiker mit der Kolonial- und Conquista-Mentalität der vom Westen ausgehenden Missionstätigkeit ist eine berechnete, aber unzureichende Sichtweise, die zu überwinden ist.« (166)

14 GMAINER-PRANZL, Der »Logos christliche Hoffnung« (Anm. 3), 130.

15 Klaus HOCK, Transkulturation und Religionsgeschichte, in: Michael STAUSBERG (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin/Boston 2012, 437–448, hier 438.

16 Paolo SUESS, Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern, in: Edmund ARENS (Hg.), Anerkennung der Andern. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1995, 64–94, hier 94.

17 SCHREITER, Die neue Katholizität (Anm. 12), 218/219; er bezieht sich hier auf Avery DULLES, The Catholicity of the Church, Oxford 1985. Vgl. auch

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

18 SCHREITER, Die neue Katholizität (Anm. 12), 225.

19 Andreas NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer, in: Markus BUNTFUSS / Martin FRITZ (Hg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Berlin/Boston 2014, 127–147, hier 140.

20 Ebd., 141.

2 Interkulturelle Theologie in neuen Zeiten der Mission

2.1 Ende der Mission?

Sicher sind postkoloniale Studien ernst zu nehmen, weil sie die Stimmen der eroberten Völker des Südens und der indigenen Kulturen in den politischen und wissenschaftlichen Diskurs einbringen und die christlichen Kirchen an die mit den komplexen Missionierungsprozessen verbundene Schuld erinnern.²¹ Das »Unternehmen« Mission war immer auch in staatliche, wirtschaftliche und kulturelle Strukturen, den unterschiedlichen geschichtlichen Epochen entsprechend, eingebunden. Das bedeutet aus einer kirchlichen Perspektive nun aber gerade nicht ein »Ende der Mission«, sondern umgekehrt ein neues Wahrnehmen der Missionswissenschaften, die die komplexen und fragilen Inkulturationsprozesse christlichen Glaubens, die Prozesse von »encuentro« und »desencuentro« von Glauben und Kultur, in ihren Studien immer wieder aufgezeigt haben. Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen Paradigmenwechsel bedeutet für die katholische Kirche in ihrer Positionierung in der Welt, ihrer Haltung anderen Konfessionen und Religionen gegenüber, und ein neues theologisches Leitmotiv, das die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* und die Erklärung über die Haltung der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* prägt, ist gerade das Lernen von den vielen anderen, die Einsicht in die Schuld, wenn die Kirche als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit hinter ihrem Auftrag der Evangelisierung, der Verkündigung des Evangeliums von der Barmherzigkeit Gottes, zurückbleibt. Es geht in allen kirchlichen Vollzügen darum, sich immer wieder neu zu Jesus Christus zu bekehren und den Weg des »armen Jesus« zu gehen, wie es die Kirchenkonstitution formuliert hat (vgl. LG 8).

Angesichts der zunehmenden Anfragen an die christlichen Kirchen und Theologien tut fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Klärung des Missionsverständnisses und der christlichen Glaubensform not, auf der Grundlage der neuen Selbstdefinition der Kirche aus dem Horizont des Reiches Gottes, im Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen, mit allen Menschen »guten Willens«, und im Wissen, dass sie auch Lernende ist von den vielen anderen.²² »Mission« ereignet sich in allen kirchlichen Vollzügen und die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen steht im Dienst an der einen Menschheit. Es geht also nicht um ein Ausbreiten der (katholischen) Kirche, sondern es geht darum, zu einem Zusammenleben aller Nationen, Kulturen und Religionen in wahrer »Anerkennung der anderen« beizutragen, dabei im Miteinander mit den anderen nach dem wirklich Humanen zu suchen; darin wird Gottes Barmherzigkeit ein Ausdruck gegeben und darin realisiert sich das christliche Zeugnis vom Gott des Lebens, der sich in Jesus von Nazareth, dem Christus, als diese Barmherzigkeit geoffenbart hat. Der asiatische Theologe Felix Wilfred spricht hier von einer »reverse catholicity«, einer »umgekehrten Katholizität«, einem »Prozess des Universal-Werdens durch Empfangen und durch Lernen von Anderen – anderen Religionen, Kulturen, den Armen etc. [...] Die Vorstellung des

21 Postkoloniale Ansätze werden aus katholisch-theologischer Perspektive diskutiert in: Judith GRUBER (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a. M. 2013.

22 Zur Entwicklung des Missionsverständnisses vgl. Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissen-

schaft, Freiburg/Basel/Wien 2002; Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009; Arnd BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010; Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2012.

23 Felix WILFRED, *Asiatische Wege zur Katholizität: Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext*, in: Claude OZANKOM (Hg.), *Katholizität im Kommen: Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011, 95–108, hier 100.

24 Vgl. Jonathan TAN, *Missio Inter Gentes. Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences*

Christentums als einer Mission, welche die ganze Welt umfasst mit der ganzen Menschheit als Rezipient ihrer Guten Nachricht, ist eine einseitige Katholizität. Um vollständiger universal zu sein, bedarf das Christentum einer multilateralen Katholizität, die danach verlangt, das ›Evangelium des Lebens‹ von den Völkern verschiedener Kontexte zu hören. Die eingehende Universalität ist die Bewegung, durch die das Christentum die Wege des Geistes von anderen Religionen empfängt.«²³

Im asiatischen Kontext eines Christentums im steten Dialog mit den anderen Religionen ist das missionswissenschaftliche Konzept »inter gentes« erwachsen.²⁴ Mission ist die »Sendung«, die auf dem Weg und im Austausch mit den vielen anderen: anderen Religionen, Atheisten, Agnostikern, den vielen »Suchenden« und »Wanderern« zu entdecken ist, im Lernen vom anderen, im Sich-Herausfordern-Lassen durch die anderen, in der Vielfalt, Komplexität und Ambiguität der Begegnungen »inter gentes«, an den sich auch je neu verschiebenden Grenzen und Kontakträumen der Begegnungen, in Zwischenräumen, an Nicht-Orten, in »Transitzonen«. Der Philosoph, Historiker und Ethnologe Michel de Certeau (1925-1986) spricht in seinen Überlegungen zur »GlaubensSchwachheit« von der »Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden«, genau das sei »die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man »einnimmt«. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge [...] Indem sie [d. h. die Christen] es ablehnen, sich den Platz der Wahrheit zuzubilligen, können sie so ihren Glauben an das bekennen, das wir *Gott* zu nennen wagen – den Gott, der für uns nicht zu trennen ist von der Erfahrung, die die Menschen zugleich irreduzibel und notwendig füreinander macht.«²⁵ Das ist ein beeindruckendes Konzept von Religion und Mission: dem anderen »Raum zu geben«, Gast-Freunde zu werden und so im Eigenen zu wachsen, um gemeinsam Zeugnis zu geben von Gottes Barmherzigkeit. Gerade dort, wo die Menschenwürde angefragt ist, geht es darum, sich zum Nächsten zu bekehren und darin Zeugnis von der Barmherzigkeit Gottes abzulegen, Zeuge und Zeugin des Evangeliums zu werden. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben auf ihrer Generalversammlung in Aparecida (2007) von »conversión« gesprochen: Bekehrung als »Exodus« aus vertrauten und eingespielten Strukturen, um wahrhaft Jünger und Jüngerinnen Jesu Christi zu werden.²⁶ Papst Franziskus greift dies in *Evangelii gaudium* auf und erinnert im Besonderen an die Kreativität des Glaubens, an die Neuheit, die aus einem Leben aus der »Freude des Evangeliums« und der Dynamik der Auferstehung erwächst (EG 276).

Gerade darum kann auch nicht vom »Ende der Mission« gesprochen werden; der Begriff der Mission muss aber – im Dialog mit den Religionswissenschaften und ihrem Beitrag zur Entstehung und Entwicklung von Religionsformen bzw. religiösen Praktiken – in einer ökumenischen und interreligiösen Öffnung erläutert werden. In genau diesem Sinn entwickelt sich die Missionswissenschaft zu einer interkulturellen Theologie und legt einen besonderen Fokus auf die Fundamentaltheologie und ihren Beitrag zur Glaubensanalyse. Eine

(FABC), in: <http://jonathantan.org/essays/Missio%20Inter%20Gentes.pdf> (8.6.2016); DERS., *Christian Mission among the Peoples of Asia*, New York 2014; DERS. (Hg.), *World Christianity: Perspectives and Insights*, New York 2016. – Vgl. dazu: Norbert HINTERSTEINER, *Missio inter gentes. Komparative Theologie als Praxis interreligiöser Lernens und Bezeugens*, in: *Theologische Revue* 110 (2014) 443-460.

25 DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit* (Anm. 6), 213.

26 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, z. B. DA 365-372; zum Begriff der »pastoralen Umkehr« vgl. Victor Manuel FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y*

nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?, Buenos Aires 2010. – Mission wird in diesem Sinn, so Gmainer-Pranzl, von der »Kenosis« her verstanden »als Aufbruch in die Fremde, als Erfahrung einer Transformation von Theologie und Kirche, die einer Selbstentäußerung vergleichbar ist« (GMAINER-PRANZL, *Der »Logos christlicher Hoffnung«* [Anm. 3], 141).

solche Fundamentaltheologie muss auf die Dynamik christlichen Glaubens reflektieren, auf das »Erfinden« und »Hervorbringen« des Glaubens, das möglich ist, wie der Jesuit Michel de Certeau es in seinen Überlegungen zur »Glaubenschwachheit« aufzeigt und worauf im abschließenden Punkt kurz eingegangen wird –, wenn je neu, in der Unverfügbarkeit des Lebens, der Flüchtigkeit des Augenblicks und der Fragilität der Begegnungen an den Ursprungsgrund des Glaubens gerührt wird und sich die Spur dessen in die Glaubenspraktiken und die Wege mit den vielen anderen einschreibt, »ohne den« wir nicht sein können.

2.2 Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaften – die neue Bedeutung der Religionsphänomenologie

Gerade wenn eine interkulturelle Theologie im Dienst der komplexen Glaubensanalyse heute stehen soll, ist der lebendige und kritische Dialog mit den Religionswissenschaften vonnöten und die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit deren Methodiken, die religiösen Phänomene der Gegenwart den jeweiligen kulturellen Kontexten entsprechend zu analysieren. Das ist angesichts der Entwicklung der Religionswissenschaften seit Mitte des 20. Jahrhunderts und ihrer teilweise massiven Absetzung von den christlichen Theologien kein einfaches Unterfangen. Das Marburger Manifest aus dem Jahr 1960²⁷ dokumentiert die plurale Ausgestaltung der methodischen Ansätze in den Religionswissenschaften, die Entstehung von Religionssoziologie, Religionspsychologie, die kulturwissenschaftliche Einbindung der Religionswissenschaften und vor allem ihre empirischen Ansätze, die in den letzten Jahrzehnten weiter entfaltet worden sind und zur Entstehung von bedeutenden internationalen Forschungszentren beigetragen haben.

Angesichts der Rezeption neuer kulturwissenschaftlicher Methodiken führte dies auf der einen Seite in den Religionswissenschaften zu einem stärker »konstruierende(n) Charakter religionswissenschaftlicher Begriffsbildung«, so dass »Modellen des religionsgeschichtlichen Wandels, die mit vergleichsweise statischen und hierarchisch geordneten Kategorien arbeiten, mit zunehmender Skepsis begegnet wurde.«²⁸ Das betraf vor allem religionsphänomenologische Ansätze, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts religionswissenschaftliches Arbeiten bestimmten und – so die Arbeiten von Gustav Mensching, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Mircea Eliade, Kurt Goldammer u. a. – auch von den christlichen Theologien rezipiert wurden und einen wichtigen Beitrag zur Entfaltung einer Theologie der Religionen geleistet und den Weg für ein Konzilsdokument wie *Nostra aetate* bereitet haben. Die Kritik an und die Absetzung von den christlichen Theologien verstärken sich in der Gegenwart durch den Einfluss postkolonialer Theoriebildung auf religionswissenschaftliches Arbeiten. Auf der anderen Seite kommt es in einigen christlich-theologischen Ansätzen angesichts der kulturwissenschaftlichen

27 Vgl. FIGL, Handbuch Religionswissenschaft (Anm. 8), 22 u. a.

28 HÖCK, Transkulturation und Religionsgeschichte (Anm. 15), 437; vgl. auch: NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer (Anm. 19), 143: »Aus der Abgrenzung gegen alle theologischen Normativitätsansprüche beziehen Religionswissenschaftler denn auch häufig ein identitätsstiftendes Differenzbewusstsein.«

29 Vgl. ebd., 137–138; dazu auch: Margit ECKHOLT, Die Bedeutung der religionswissenschaftlichen Forschung aus der Sicht der christlichen Theologie – eine katholische Perspektive, in: Rauf CEYLAN / Coskun SAGLAM (Hg.), Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subsdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie, Frankfurt a. M. u. a. 2016.

30 Klaus HÖCK, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2006, 9.

31 Ebd.

32 Andreas FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« in der Methodologie der Religionsbeschreibung, in: Wilfried HARLE/Reiner PREUL (Hg.), Religion. Begriff, Phänomen, Methode. Marburger Jahrbuch Theologie XV, Marburg 2003, 17–41, hier 22.

33 NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer (Anm. 19), 145.

Wende zu einer solchen Annäherung an die Religionswissenschaften, die die Grenzen zwischen Theologie und Religionswissenschaften fließend macht.²⁹ »Besonders strittig«, so formuliert es der an der Universität Rostock tätige Religionswissenschaftler Klaus Hock, ist bis heute »die Frage nach dem Verhältnis von *Theologie und Religionswissenschaft*«. ³⁰ Hock betont jedoch, dass weder »die Synthetisierung in Gestalt einer ›theologischen Religionswissenschaft‹, noch die Abschottung einer vermeintlich wertfrei-objektiv arbeitenden Religionswissenschaft gegenüber der Theologie« »zukunftsfähige Modelle« sind. Gleichzeitig betont er aber auch: »Angesichts theologischer Vereinnahmungsstrategien sowie im Blick auf Immunisierungsstrategien von religionswissenschaftlicher Seite gilt es daran festzuhalten, dass die Religionswissenschaft als eigenständige akademische Disziplin mit der Theologie eine ganze Reihe von Berührungspunkten aufweist.«³¹

In den letzten Jahren zeichnet sich angesichts der internen religionswissenschaftlichen Debatten um die vermeintliche »Neutralität« empirisch-orientierter methodischer Ansätze in den Religionswissenschaften eine neue Annäherung von Theologie und Religionswissenschaften ab, die auch mit einer neuen Offenheit für phänomenologische Ansätze in den Religionswissenschaften übereinght. Die Aufteilung in Außen- und Innenperspektive im Blick auf religionswissenschaftliches und theologisches Arbeiten ist so nicht einfach haltbar. »Den eigenen Standpunkt außerhalb von Religion zu definieren ist nicht gleichbedeutend damit, tatsächlich keine Methoden mit religiösen Voraussetzungen zu verwenden. Umgekehrt ist, den eigenen Standpunkt innerhalb von Religion zu definieren, nicht gleichbedeutend damit, nur Methoden mit religiösen Voraussetzungen zu verwenden«, so der protestantische Religions- und Missionswissenschaftler Andreas Feldtkeller.³² Gerade wenn Religionswissenschaften sich als Kulturwissenschaften verstehen, bedeutet dies, auch auf normative Positionen des eigenen Faches zu reflektieren, zwar nicht im Sinn eines religiösen Apriori, aber im Blick auf die Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit von Wissen und Erfahrung.«³³

In genau diesem Zusammenhang trägt auch die interkulturelle Öffnung der Religionswissenschaften zur Überwindung der Polarisierung von Religionswissenschaft und Theologie bzw. der vermeintlichen Neutralität der Religionswissenschaften, im Besonderen der empirischen religionswissenschaftlichen Studien, bei.³⁴ Interkulturelle Ansätze, die gerade die Vielfalt von Glaubenspraktiken in den Blick nehmen, gelebte Formen von Religiosität, die Volksreligiosität – darauf weisen Nehring und Feldtkeller hin³⁵ –, sind von Bedeutung für ein neues In-den-Blick-Nehmen von religionsphänomenologischen Ansätzen in den Religionswissenschaften. Dabei hilft gerade die Kategorie des Leibes/Körpers, der Zusammenhang von Innerlichkeit und dem in der Leiblichkeit/Körperlichkeit Geäußerten. Im Blick auf die gelebte (Volks-)Religiosität in ihren vielfältigen Ausdrucksformen, ist Leiblichkeit, so Andreas Feldtkeller, ein »eigenständiger Bezugspunkt von religiösem Sinn.«³⁶ »Wo die phänomenologische Methode aus der Religionswissenschaft verdrängt wurde, ist eine

34 Vgl. z. B. ebd., 140-141. Dazu wird auch die Rezeption postkolonialer Studien beitragen, und umgekehrt wird der Dialog von Theologie und Religionswissenschaften mit postkolonialen Studien diese wieder neu für religiöse Fragestellungen öffnen, vgl. Andreas NEHRING, Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten, in: Julia REUTER/Alexandra KARENTZOS (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden 2012, 327-341.

Nehring weist darauf hin (335), dass das zentrale Werk von ASCHCROFT/ GRIFFITHS/TIFFIN, »Post-Colonial Studies«, das Stichwort »Religion« nicht führe.

35 Vgl. FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« (Anm. 32), 31; NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer (Anm. 19), 140-141. 143-147.

36 FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« (Anm. 32), 35.

problematische Lücke entstanden, gerade was die Verbindung von ›Innen‹ und ›Außen‹ anbelangt: Das Verhältnis zwischen Innerlichkeit und in zwischenmenschlicher Kommunikation Geäußertem.«³⁷ Dies ist dabei nicht nur aus einer christlichen Perspektive von Bedeutung; im säkularen westlichen Kontext rückt durch die Präsenz anderer Religionen, vor allem des Islams, das öffentliche Glaubenszeugnis und der Blick auf Praktiken und Vollzugsformen des Glaubens neu in den Vordergrund, und auch Religionswissenschaften müssen zugestehen, dass »religiöses Wissen sich auf subjektiven Sinn in seiner Bedeutung für die Lebensführung in sozialen Kontexten richtet« und dass die Prozesse der Transzendenzierung von »Sinnkontextualitäten« und »Konfrontationen« mit anderen Sinnkontextualitäten auch mit neuen phänomenologischen Methoden beleuchtet werden müssen.³⁸

Religionsphilosophische Studien wie die von Charles Taylor und sein beeindruckendes Werk zum »säkularen Zeitalter«³⁹ tragen zur Klärung des Begriffs der Säkularität in der westlichen Tradition bei, indem sie die geschichtlichen Prozesse der Säkularisierung aufzeigen, die die moderne Gesellschaft durchlaufen hat und welche Bedeutung religiösen Überzeugungen hier zugekommen ist und zukommt.⁴⁰ Die westliche Moderne ist von spirituellen Traditionen und religiösen Überzeugungen geprägt, und es wird auch für Religionswissenschaften heute notwendig, diese gelebten und lebendigen Vollzugsformen und Praktiken von Glauben – auch über die Grenzen verfasster Religionsgemeinschaften hinaus – zu analysieren. Der Dialog mit der Theologie ist so aus Perspektive der Religionswissenschaften von Notwendigkeit, ein Dialog, der das religionsphänomenologische Arbeiten in den Religionswissenschaften rehabilitieren kann.⁴¹ Aufgabe der Theologie – und das ist der Differenzpunkt zu religionswissenschaftlichem Arbeiten – wird es dabei sein, zu einer neuen, den komplexen, pluralen und auch fragilen Lebensformen entsprechenden Glaubensanalyse beizutragen und so dem Auftrag eines »intellectus fidei« in globalen, interkulturellen und interreligiösen Zeiten nachzukommen.

3 Eher ein Ausblick: Glaubensanalyse im interkulturellen Vollzug – der Fundamentaltheologie neue Wege bereiten

Denkansätze wie die des Jesuiten Michel de Certeau – zu seiner Zeit in den Geschichtswissenschaften und der Ethnologie wahrgenommen – sind hilfreich für die Weiterentwicklung der Missionswissenschaften und der Fundamentaltheologie in den verschiedenen Kontexten des Nordens und Südens der globalen Welt, in denen sich – zwar in unterschiedlichen Räumen und mit unterschiedlicher Intensität – ähnliche Prozesse abzeichnen: eine immer stärkere

37 FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« (Anm. 32), 33.

38 Vgl. NEHRING, *Die Interkulturelle Theologie im Kreis der theologischen Fächer* (Anm. 19), 146: »Wenn Religionswissenschaft zugestehet, dass religiöses Wissen sich auf subjektiven Sinn in seiner Bedeutung für die Lebensführung in sozialen Kontexten richtet, dann ist damit auch die Frage der Individualität verbunden. Denn Sinn ist stets Sinn für jemanden, und Sinn impliziert zugleich den Ausgriff auf weitere Kontextualisierung. Notwendig wird in diesem Kontextualisierungsprozess in einer globa-

lisierten Welt die eigene Sinnkontextualität ständig transzendiert bzw. mit anderen Sinnkontextualitäten konfrontiert [...]. Dies geschieht, indem der Blickwinkel des anderen mit der eigenen Perspektive gekreuzt wird und zu einer Perspektivenverschiebung durch Erweiterung führt.«

39 Charles TAYLOR, *Das säkulare Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

40 Zur aktuellen Auseinandersetzung vgl. auch: Hans-Joachim HÖHN, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015.

41 Das wird auch in neuen Ansätzen einer Religionsästhetik deutlich: vgl. Jürgen MOHN, *Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55 (2004) 300-309; DERS., *Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume*, in: Michael STAUSBERG (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 329-342. In Zukunft wird eine neue Auseinandersetzung mit »Praktiken des Glaubens« und ästhetischen Gestalten religiöser Erfahrung von Bedeutung werden.

Säkularisierung, ein Rückgang der Zugehörigkeit zu den christlichen Kirchen – dies vor allem im europäischen und deutschsprachigen Kontext –, gleichzeitig eine immer stärkere Interdependenz der Konfessionen und Religionen. Religionssoziologen arbeiten, angesichts des Wachstums der Pfingstkirchen,⁴² die Entwicklung eines neuen »Stils« des Religiösen und des Christlichen heraus, eine Entwicklung, die auch die katholische Kirche nicht unverändert lassen wird und in den afrikanischen und asiatischen Ländern, in Lateinamerika vor allem in Brasilien und Ländern Mittelamerikas, zu einer neuen charismatischen Ausprägung des Katholizismus beiträgt. Auf globaler Ebene und im Besonderen in Europa werden durch die Migrationsprozesse andere Religionen immer stärker präsent mit ihren Glaubenspraktiken und ihrem religiösen Zeugnis. Gerade darum tut eine theologische Disziplin not, die auf eine neue Weise auf die Dynamik der Glaubenspraktiken nach innen – für die Glaubensgemeinschaft selbst – und nach außen – für die Öffentlichkeit – reflektiert und den »missionarischen« Charakter des Glaubens, seine Zeugnisdimension klärt. Hier ist der Beitrag einer Missionswissenschaft, die sich als interkulturelle Theologie versteht, unerlässlich, um nach innen und nach außen zu klären, was Mission bedeutet hat und auch heute bedeuten kann. Dies muss dann – und das ist die fundamentaltheologische Aufgabe – in eine neue, der Pluralität, Fragilität und Hybridität der Lebensformen des Glaubens entsprechende Glaubensanalyse eingebettet werden, die die missionarische Dynamik des Glaubens, die Suche nach neuen Ausdrucksformen, den vielen Lebensformen, kulturellen, sozialen Einbindungen entsprechend, aufgreift.

Es lohnt genau hier eine Relektüre und Rezeption der im deutschsprachigen Raum noch wenig aufgegriffenen kulturwissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten von Michel de Certeau, gerade auch angesichts des notwendigen neuen Gesprächs zwischen Theologie und Religionswissenschaften.⁴³ Seine Studien zur Geschichte der Spiritualität und zu Herausforderungen an Glauben und Religion in der Nachkonzilszeit ermöglichen es, sowohl aus Perspektive der Religions- bzw. Kulturwissenschaften als auch der Theologie einen Zugang zu dem zu erarbeiten, was Dynamiken von Glaubenspraktiken waren und sind. Für einen neuen fundamentaltheologischen Zugang zum »intellectus fidei« kann dies bedeuten, den vielfältigen Dynamiken des Glaubens besser gerecht werden zu können und zu lernen, dass sich der »intellectus fidei« auf dem Weg mit den vielen anderen je neu »konfiguriert«, aus dem »Rückgang« bzw. »Hineingehen« in die Lebendigkeit der Anfänge, der Suche nach dem Ursprungsgrund des Glaubens, aus dem Neues werden kann. Dabei reflektiert de Certeau auf die unterschiedlichen Glaubenspraktiken, die sich »im Transit« herausbilden, in den vielen Kontaktzonen mit den anderen, im »Zwischen«. Diese vielfältigen Glaubenspraktiken sind Suchbewegungen nach dem, »ohne den« der Glaubende nicht sein kann,

42 Vgl. Margit ECKHOLT, Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins, in: Tobias KESSLER / Alber-Peter RETHMANN (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225; Johannes MÜLLER, SJ / Karl GABRIEL (eds.), Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church, Quezon City, Philippines 2015.

43 Im deutschsprachigen Raum liegt eine umfangreiche Studie zu Michel de Certeau vor: Daniel BOGNER, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002; vgl. auch Margit ECKHOLT, Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ, in: Hans-Peter SCHMITT (Hg.), Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten, Stuttgart 2006, 34–62; DIES., Mystik und Mission. Auf der Suche nach neuen Formen der Gottesrede, in: Bernhard FRESACHER (Hg.), Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, Ostfildern 2010, 99–122.

Praktiken »mit den anderen«, in denen sich der »Körper« der Kirche erneuert, weil sie an den Ursprung des Glaubens heranführen, an das Erschrecken und Erstaunen angesichts des »fehlenden Körpers« des Freundes.⁴⁴ Sie erinnern daran, dass Glauben heißt, sich »umzukehren« am leeren Grab, wie Maria von Magdala, um hier, in der »Sendung« zu den vielen anderen, vor allem zu denen, die Not leiden, neu zu werden.⁴⁵ Das sind keine Prozesse, die »kalkuliert« oder die »gemacht« werden können, hier zieht Michel de Certeau die Spuren der Gnadenlehre seines Lehrers Henri de Lubac weiter aus und übersetzt in seine kultur- bzw. sozialwissenschaftliche Sprache das, was Karl Rahner in seinem Aufsatz zur »Frömmigkeit heute und morgen« anzeigt, dass der »Fromme von morgen« »Mystiker« sein werde.⁴⁶ Entscheidend ist es, so Michel de Certeau, dass sich »Christen finden, die jene von Gebet, Unruhe und Verehrung erfüllten Anfänge noch einmal suchen wollen.«⁴⁷ »Wenn es Menschen gibt, die noch immer in diese Glaubenserfahrung eintreten wollen, die in ihr eine Notwendigkeit für sich erkennen, dann wird es ihre Sache sein, ihre Kirche auf ihren Glauben einzustimmen, in ihr nicht mehr soziale, politische oder ethische Modelle zu suchen, sondern gläubige Erfahrung und deren gegenseitige Mitteilung, ohne die es keine Gemeinschaft und damit auch keine christliche Itineranz mehr gäbe.«⁴⁸ Gläubige Erfahrung und deren »gegenseitige Mitteilung« gehören zusammen, daraus entstehen Glaubenspraktiken, aus und in der Alltäglichkeit des Lebens. Diesen »poetischen Ort eines Beisammenseins« und den »innerlichen Wiederbeginn eines gegenseitigen Dienstes«⁴⁹ gilt es zu suchen, das ist dann die Gemeinschaft der Glaubenden, das Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit, immer im »Transit«.

Glauben wird in diesem Sinn immer wieder neu, ist Aufbruch, ist »Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht.«⁵⁰ Hier konfiguriert sich der Zeugnischarakter christlichen Glaubens je neu, auf den Wegen mit den vielen anderen. Aufgabe einer fundamentaltheologischen Reflexion ist es, den »intellectus fidei« in diese Dynamik einzuschreiben, daran zu erinnern, dass Dienst der Theologie ist, »anderen Raum zu geben«, vor allem dem Anderen. »Dem Nächsten Raum zu geben, das wird heißen, den Platz zu räumen – mehr oder weniger zu sterben und zu leben. Das ist keine Passivität, sondern *Kampf dafür, anderen Raum zu geben* – im Diskurs, in der kollektiven Zusammenarbeit usw. Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man »einnimmt«. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge.«⁵¹ Das ist dann, so hat Michel de Certeau in seinem 1977 veröffentlichten Beitrag geschrieben, eine »schamhafte« und »radikale« Theologie.⁵² Eine interkulturelle Theologie heute wird sich dem sicher immer noch anschließen können, im Dienst eines lebendigen Glaubens, in der Vielfalt seiner Praktiken, einer Kirche, die auf dem Weg ist mit den vielen, Zeichen der Barmherzigkeit Gottes und der »Stadt Gottes«, in der sich unendlich viele »Räume des Friedens« finden. ◆

44 DE CERTEAU, GlaubensSchwachheit (Anm. 6), 241-242.

45 Ebd.; vgl. auch: Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010, 128.

46 Karl RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VII., *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1971,

11-31, hier 22-23: »... der Fromme von morgen wird ein »Mystiker« sein, einer, der etwas »erfahren« hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Er-

ziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.«

47 DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit* (Anm. 6), 249.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Ebd., 213.

52 Ebd.

Mission mit Charakter

Über die Alterität im Missionsverständnis
und ihre ökumenische Bereicherung

von Klaus Vellguth

Zusammenfassung

Bis heute finden viele theologische Diskurse immer noch primär konfessionsintern statt. Dabei kann gerade der Blick zu den anderen Konfessionen lohnend sein – hinsichtlich Gemeinsamkeiten wie auch Unterschieden. Gerade die Missionswissenschaft ist mit ihrem Selbstverständnis als transverse und grenzüberschreitende theologische Disziplin herausgefordert, diesbezüglich eine Vorreiterrolle einzunehmen. So sollen im Folgenden die »Kapstadt-Verpflichtung« (2010) der Lausanner Bewegung, die Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben* (2013) des Ökumenischen Rates der Kirchen und die von Papst Franziskus promulierte Exhortatio *Evangelii gaudium* (2013) zunächst kurz vorgestellt werden, bevor Konvergenzen und Divergenzen benannt werden.

Schlüsselbegriffe

- Alterität im Missionsverständnis
- Komparative Theologie
- Missionstheologische Dokumente
- Ökumene

Abstract

To this day many theological discourses still primarily take place within denominations. But precisely looking at the other denominations can be worthwhile here – with respect to similarities as well as differences. With its self-image as a transverse and border-crossing theological discipline, mission studies in particular is challenged to assume a pioneering role regarding this. The article first briefly presents the documents »The Cape Town Commitment« (2010) of the Lausanne Movement, *Together Towards Life* (2013) of the World Council of Churches, and the apostolic exhortation *Evangelii gaudium* (2013) promulgated by Pope Francis before identifying convergences and divergences.

Keywords

- Alterity in the understanding of mission
- Comparative theology
- Missiological documents
- Ecumenism

Sumario

Hasta ahora, muchos discursos teológicos tienen lugar en el espacio interno de las confesiones. Pero la mirada a las otras confesiones puede ser muy enriquecedora – en cuanto a sus semejanzas y diferencias. Precisamente la misiología se autocomprende como una disciplina teológica transversal que supera fronteras. Por ello puede asumir un papel pionero. El artículo presenta el »Compromiso de Ciudad del Cabo« (2010), del movimiento de Losana, la declaración misionera *Juntos por la vida* (2013) del Consejo Ecuménico de las Iglesias y la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) del Papa Francisco y nombra al final convergencias y divergencias.

Conceptos claves

- Alteridad en el concepto de misión
- Teología comparativa
- Documentos misiológicos
- Ecumenismo

1 Einführung

Erstaunlich konfessionsbezogen realisiert sich die (Missions-) Theologie kurz vor dem großen Jubiläum der Veröffentlichung der 95 Thesen Luthers in Deutschland, dem Stammland der Reformation. Viele theologische Diskurse finden immer noch primär konfessionsintern statt, auch die Plattformen, auf denen die Diskurse stattfinden – also die Fachzeitschriften, Symposien, Kongresse etc. – sind jeweils konfessionell beheimatet und bieten damit konfessionsinternen bzw. konfessionsreduzierenden Diskursen einen Raum. Dabei kann gerade der Blick über den eigenen Kirchturm hinaus zeigen, dass die theologischen Diskurse in den verschiedenen theologischen Disziplinen erstaunlich nahe beieinander liegen, mitunter parallel verlaufen und zahlreiche Gemeinsamkeiten aufweisen. Es sind jedoch nicht nur die Gemeinsamkeiten in den Diskursen, auf die geschaut werden sollte und die hervorzuheben sind. Denn die Zeiten, in denen Konvergenzbezeugungen als Alibi dafür angeführt werden mussten, dass man sich konfessionsübergreifend annähert und dass es eigentlich keinen Grund mehr gibt, den Misthaufen vor der Kirchentür der konfessionsverschiedenen Gemeinden abzuladen, sind längst vorbei. In den quasi-religiösen Prozessen von Identitätsbildung und Vergemeinschaftung, Distinktion und Integration spielen Konfessionszugehörigkeiten und konfessionelle Abgrenzungen eine immer geringere Rolle im von jeder Generation neu zubereiteten »Konnotationsmenü« der symbolischen Interaktion mit seinen spezifischen Zutaten.¹ Umso befreiter kann heute neben den Gemeinsamkeiten der Diskurse auch auf die Alterität in den Diskursen geschaut werden mit der Offenheit dafür, im Diskurs anderer Glaubensgemeinschaften auf Aspekte gestoßen zu werden, die im eigenen Diskurs nicht vorhanden sind oder in anderer Form gesehen bzw. eingeordnet werden. Der ökumenische Diskurs wird zum Spielfeld einer Komparativen Theologie, die sich in der eigenen Tradition beheimatet weiß, sich zugleich aber auch der Begrenztheit des eigenen Denkens sowie die Anfälligkeit des Diskurses für »blinde Flecken« bewusst ist und Alterität als Chance für das eigene Lernen wahrnimmt.² Dabei impliziert die Auseinandersetzung mit anderen theologischen Traditionen und die Suche nach Anknüpfungspunkten an eigenen Reflexionen die ökumenische Erfahrung, dass Alterität – auch theologische Alterität – zu einer Bereicherung führen kann, wenn man sie positiv wahrnimmt und in die eigene Reflexion integriert.³ »Mehr akademisch ausgedrückt: Wir brauchen eine rezeptive,

1 Vgl. Herbert BLUMER, *Symbolic Interactionism, Perspective and Method*. Englewood Cliffs NJ 1969, 2; Dong H. LEE, *Symbolic Interactionism. Its Effects on Consumer Behaviour and Implications for Consumer Self-Concept and Product Symbolism Research*, in: *Advances in Consumer Research* 17 (1990) 386–393.

2 Vgl. Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: *ZKTh* 130 (2008) 401–422.

3 Vgl. Luiz Carlos SUSIN, *Jesus: ein »Ort« um zu leben*, in: Arndt BÜNKER / Eva MUNDANJOHN / Ludger WECKEL / Thomas SUERMANN (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 113–132, hier 130.

4 Walter KASPER, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Freiburg 2016, 65.

5 Vgl. Paul D. MURRAY (Hg.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford 2008.

6 <http://www.lausanne.org/%2Fde%2F»Kapstadt-Verpflichtung«%2Fdie»Kapstadt-Verpflichtung«&usq=AFQjCNGgLSJebcm7Py5122352x6dLru8JQ&bv=bv.123325700,d.dz4.1.6.2016>.

7 ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Die neue Missionserklärung des ÖRK*, in: EMW (Hg.), *Christus heute bezeugen. Mission auf dem Weg von Edinburgh 2010 nach Busan 2013*, Hamburg 2013.

8 PAPST FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben »Evangelii gaudium« des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, 24. November 2013, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 194, Bonn 2013.

9 Vgl. Klaus VELLGUTH, *Ökumenische Facetten als Reichtum und Ressource. Übereinstimmungen und Eigenarten der »Kapstadt-Verpflichtung«*, der *Missionserklärung »Gemeinsam für das Leben«* und der *Exhortatio »Evangelii gaudium«*, in: Brennpunkt Gemeinde 25 (2016) 4.

10 Der Dritte Lausanner Kongress fand hundert Jahre nach der ersten Weltmissionskonferenz im Jahr 1910 in Edinburgh statt, ohne dass jedoch

voneinander lernende Ökumene«,⁴ betonte Walter Kasper zuletzt mit Verweis auf die von Paul Murray dazu veröffentlichten Wortmeldungen.⁵ Gerade die Missionswissenschaft ist mit ihrem Selbstverständnis als transversale und grenzüberschreitende theologische Disziplin herausgefordert, diesbezüglich eine Vorreiterrolle einzunehmen.

So soll im Folgenden mit Blick auf die »Kapstadt-Verpflichtung«⁶ der Lausanner Bewegung aus dem Jahr 2010, die im Jahr 2013 vorgestellte Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben – Mission und Evangelisierung in sich wandelnden Kontexten*⁷ des Ökumenischen Rates der Kirchen und der von Papst Franziskus ebenfalls im Jahr 2013 promulgierten Exhortatio *Evangelii gaudium*⁸ aufgezeigt werden, wie sich die missionstheologischen Diskurse in den verschiedenen religiösen Traditionen bzw. Kirchen derzeit artikulieren bzw. besser: wie sich die missionstheologischen Diskurse jeweils realisieren. Denn auch wenn die einzelnen hier betrachteten Dokumente Aussagen formulieren, die normativen Anspruch für sich beanspruchen, sind die in den Dokumenten formulierten Aussagen oftmals doch Kompromissformeln, hinter denen jeweils wiederum differenzierte und differenzierende konfessionsinterne Diskurse stehen. Darüber hinaus sind die Dokumente unterschiedlich legitimiert, was dazu führt, dass ihnen konfessionsintern als auch konfessionsübergreifend unterschiedliche Autorität zugebilligt wird. Dennoch stellen die »Kapstadt-Verpflichtung«, die Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben* und die Exhortatio *Evangelii gaudium* markante Meilensteine mit Blick auf das Missionsverständnis in den unterschiedlichen Traditionen und Kirchen dar. Diese Dokumente sollen zunächst einmal kurz vorgestellt werden, bevor Konvergenzen und Divergenzen benannt werden.⁹

2 Entstehung der missionstheologischen Dokumente

Im Rahmen des Dritten Lausanner Kongresses für Weltevangelisation im Jahr 2010¹⁰ in Kapstadt (Südafrika) ist die »Kapstadt-Verpflichtung« veröffentlicht worden.¹¹ An diesem Kongress der Lausanner Bewegung,¹² die auf das Treffen evangelikaler Führer in Lausanne im Jahr 1974 zurückzuführen ist und die sich als eine evangelikale, kirchenübergreifende bzw. kirchenverbindende Bewegung versteht, nahmen 4200 Christen aus 197 Ländern teil.¹³ Die »Kapstadt-Verpflichtung« versteht sich als Deklaration der evangelikalen Überzeugung

das Jubiläum eine besondere Relevanz für das Treffen besaß. Vgl. Christoph ANDERS, Edinburgh in Cape Town. Beobachtungen zum Umgang mit der eigenen Geschichte, in: Birgit WINTERHOFF/Michael HERBST/Ulf HARDER (Hg.), Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vlyn 2012, 115–120, hier 119.

11 Im Rahmen der Kapstadt-Konferenz wurde der erste Teil des Dokuments vorgestellt. Der zweite Teil des Dokuments wurde erst nach der Konferenz formuliert. Problematisch ist an der Genese der »Kapstadt-Verpflichtung«, dass nicht deutlich wird, wer dieses Dokument wann letztlich formal beschlossen hat bzw. wodurch es legitimiert ist. Auch ist nicht klar, wer sich formal hinter die Verpflichtung stellt. Vgl. Volker GÄCKLE, Die

»Kapstadt-Verpflichtung« – Eine kritische Würdigung, in: WINTERHOFF/HERBST/HARDER, Von Lausanne nach Kapstadt (Anm. 10), 208–223, hier 210.

12 Die Lausanner Bewegung veröffentlichte im Jahr 1984 die Verpflichtung von Lausanne, die bis heute als eines der wichtigsten Dokumente der evangelikalen Bewegung gilt. Auf der Folgekonferenz, die im Jahr 1989 in Manila stattfand, wurde das Manila-Manifest veröffentlicht. Es knüpft an der Verpflichtung von Lausanne an und betont neben der Evangelisation durch die Verkündigung die Bedeutung einer Evangelisation, die sich in besonderer Weise auch der sozialen Verpflichtung von Christen verpflichtet weiß.

13 Vgl. Robert J. SCHREITER, From the Lausanne Covenant to the Cape Town commitment: A theological assessment, in: International Bulletin of Missionary Research, 35/2 (2011) 88–92; Stanley W. GREEN, Report on Cape Town 2010, in: International Bulletin of Missionary Research 35/1 (2011) 7–8, 10; Stéphane LAUZET, Cape Town 2010, in: Mission 198 (2010) 8–9; Regula ZURSCHMIEDE, Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst. Bericht vom dritten Lausanner Kongress für Weltevangelisation 2010 in Kapstadt, Südafrika, in: Evangelikale Missiologie, 26/4 (2010) 216–219, hier 216; Pierre BERTHOUD, Africa welcomes the universal Church. The Lausanne III Congress in Cape Town, in: EJT 21/1 (2012) 60–68, hier 61.

und Aufruf zum Handeln.¹⁴ Als »Fahrplan« der Lausanner Bewegung für die Dekade 2010-2020 wendet sie sich explizit an Gemeinden, Missionsorganisationen, Ausbildungsstätten, Christen am Arbeitsplatz und Studentengemeinschaften weltweit.

Knapp zwei Jahre später, am 5. September 2012, hat der Zentralaussschuss des ÖRK auf Kreta die neue Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben – Mission und Evangelisierung in sich wandelnden Kontexten*¹⁵ angenommen, die eine Vision, Konzepte und Wegweisungen für ein neues Verständnis und eine erneuerte Praxis der Mission und Evangelisierung entfaltet.¹⁶ Diese Missionserklärung der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME)¹⁷ war in einem sechsjährigen Diskussionsprozess entstanden und wurde der Zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) im koreanischen Busan vorgelegt, die sich zu Fragen der Religionsfreiheit, des Zusammenlebens der Religionen und dem Respekt vor den Kulturen geäußert hat. Dabei betont die Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben*, dass »Mission von den Rändern her« ein Charakteristikum der christlichen Mission ist, wobei diejenigen, die in früheren Epochen der Mission das Ziel bzw. Objekt der Mission waren, bei einer »Mission von den Rändern her« heute selbstständig handelnde Subjekte werden.

Eine von den »Rändern« geprägte Perspektive zieht sich auch wie ein roter Faden durch das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, das Papst Franziskus im ersten Jahr seines Pontifikats, am 24. November 2013, promulgiert hat und bei dem der Verweis auf die »Randgebiete« bzw. »Peripherien« ein durchgängiges Motiv ist.¹⁸ Das Schreiben besitzt programmatischen Charakter für das Pontifikat von Papst Franziskus.

Mit Blick auf die »Kapstadt-Verpflichtung«, die Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben* und die Exhortatio *Evangelii gaudium* – die drei wohl wichtigsten missionstheologischen Dokumente, die in den vergangenen Jahren veröffentlicht worden sind – fällt auf, dass sich die Gravitationszentren der Kirchen auf die südliche Erdhalbkugel verschieben.¹⁹ Das Missionsdokument der Lausanner Bewegung, die »Kapstadt-Verpflichtung«, wurde im Jahr 2010 in Afrika (Kapstadt/Südafrika) präsentiert. Das Missionsdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Titel *Gemeinsam für das Leben*²⁰ wurde vom ÖRK im Jahr 2013 in Asien (Busan/Südkorea) vorgestellt.²¹ Und das jüngste Missionsdokument der katholischen Kirche, die im Jahr 2013 veröffentlichte Exhortatio *Evangelii gaudium*, trägt die Unterschrift eines Papstes, der erstmals (nicht aus Europa, sondern) aus Lateinamerika stammt. Mit der Veränderung der kirchlichen Gravitationszentren geht auch eine theologische Perspektivveränderung (oder Perspektiverweiterung) einher. Die Perspektive des Südens gewinnt in den verschiedenen Kirchen an Bedeutung, und damit einher geht die zunehmende Relevanz von theologischen Stimmen aus Ländern des Südens. Damit verbunden ist die Herausforderung für europäische

14 Vgl. ZURSCHMIEDE, Gott verhörte in Christus die Welt (Anm. 13), 218.

15 ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, *Gemeinsam für das Leben* (Anm. 7).

16 Vgl. Michael BIEHL, »Gemeinsam für das Leben – Mission und Evangelisierung in sich wandelnden Kontexten«: Die neue Missionserklärung des ÖRK, in: Jung und Alt in Nord und Süd. Die Generationsfrage weltweit im Wandel, Hamburg 2013, 167-171; Klaus VELLGUTH, *Gemeinsam für das Leben. Mission und*

Evangelisierung in sich wandelnden Kontexten, in: *Mission Respekt. Christliches Zeugnis in multireligiöser Gesellschaft*, Hamburg 2015, 104-109.

17 Der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME), die vom ÖRK getragen wird, gehören neben Mitgliedern der römisch-katholischen Kirche auch Vertreter der evangelikalen bzw. pentekostalen Kirchen an. Vgl. dazu auch Edmund CHIA KEE FOOK, *Interreligious dialogue in EG, TTL, and CTC*, in: *International Review of Mission* 104 (2015) 400-401, H. 401, 268-277, 270.

18 EG 20, 46, 59.

19 Vgl. BERTHOUD, *Africa welcomes the universal Church* (Anm. 13), 62.

20 ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, *Gemeinsam für das Leben* (Anm. 7).

21 Vgl. VELLGUTH, *Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisierung* (Anm. 16).

TheologInnen, sich einerseits für einen offenen, gleichberechtigten Diskurs mit TheologInnen anderer Kontinente und Kulturen sowie deren – materiell für europäische Christen teilweise extrem »sperrigen« – Positionen auseinanderzusetzen und diese in ihrer »sperrigen Alterität« (man denke nur an die zuletzt im Rahmen der XIV. Generalversammlung der Ordentlichen Bischofssynode zu Fragen der Familie im Jahr 2015 vertretenen Positionen afrikanischer Theologen) formal wertschätzend als einen bedeutsamen Beitrag im weltkirchlichen Diskurs anzuerkennen. Andererseits impliziert die Gravitationsverschiebung, dass Diskursformen entwickelt werden müssen, die es gerade den außereuropäischen TheologInnen – angesichts der derzeitigen Diskursformen, in denen diejenigen bevorzugt werden, die aus materiell wohlhabenden Kontexten stammen – die Möglichkeit gibt, sich angemessen Gehör zu verschaffen.

3 Mission wird trinitätstheologisch gedacht

Doch zunächst einmal zu einer wesentlichen Gemeinsamkeit, die als tragende theologische Prämisse die Missionsdokumente der Lausanner Bewegung, des Ökumenischen Rates der Kirchen und der katholischen Kirche verbindet. Alle drei Dokumente sind von einer trinitätstheologischen Fundierung des Missionsverständnisses geprägt. Bereits ein erster Blick auf die Gliederung des ersten Teils der »Kapstadt-Verpflichtung« zeigt, dass dem Dokument ein trinitarisches Verständnis von Mission innewohnt. So lauten drei Überschriften des ersten Teils »Wir lieben Gott, den Vater«²², »Wir lieben Gott, den Sohn«²³ sowie »Wir lieben Gott, den Heiligen Geist«²⁴. Bereits die Formulierung der Überschriften zeigt, dass der »Kapstadt-Verpflichtung« ein trinitarisches Verständnis von Mission innewohnt, und dass Mission nicht ohne den Heiligen Geist denkbar ist. In der dem Dokument eigenen Sprache formuliert die »Kapstadt-Verpflichtung«: »Wir lieben den Heiligen Geist in der Einheit der Dreieinigkeit mit Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn. Er ist der missionarische Geist, ausgesandt vom missionarischen Vater und dem missionarischen Sohn, der Gottes missionarischer Gemeinde Leben und Kraft einhaucht.«²⁵ Der Missionsgedanke wird hier trinitarisch fundiert und wird damit auf die Grundbedeutung der »missio Dei« zurückgeführt. Denn tatsächlich ist der Begriff der »missio Dei« zunächst ein trinitätstheologischer Begriff gewesen, der pneumatologisch fundiert war.²⁶ So bezog sich der Begriff »Mission« beziehungsweise »missio« bis in das 16. Jahrhundert hinein ausschließlich auf die theologische Rede von der Trinität.²⁷ Die »missio Dei« bezeichnete dabei zunächst einmal die Sendung des Sohnes durch den Vater und die Sendung des Geistes. Es ging dabei letztlich um eine innertrinitarische Verhältnisbestimmung beziehungsweise die Bezeichnung der Sendung des Sohnes und des Geistes durch den Vater.²⁸ An dieses ursprüngliche Ver-

22 »Kapstadt-Verpflichtung« I.3. Im Folgenden wird für die »Kapstadt-Verpflichtung« die Abkürzung »CTC« (Cape Town Commitment) verwendet.

23 CTC I.4.

24 CTC I.5.

25 CTC I.5.

26 Vgl. Klaus VELLGUTH, *Wie viel Pneumatologie brauchen wir in der Ekklesiologie?*, in: Tobias KESSLER/Albert-Peter RETHMANN (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 176–190.

27 Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG / ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN / WELTWEITE EVANGELISCHE ALLIANZ, *Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex* Nr. 4, zitiert nach: TRÄGERKREIS DES KONGRESSES MISSIONRESPEKT (Hg.), *Studienausgabe zum ökumenischen Dokument »Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt«*, Hamburg/Aachen 2014, 8; Georg F. VICEDOM, *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958.

28 Vgl. John Okoro EGBULEFU, *The Reception of the Second Vatican Council. The Implementation of the Decree »Ad gentes Divinitus«*, in: *Omnis Terra* 33/302 (1999) 426–432, hier 427.

ständnis der »missio Dei« knüpft die »Kapstadt-Verpflichtung« an und entwickelt von dort aus ein pneumatologisch fundiertes Missionsverständnis: »Es gibt kein wahres oder ganzes Evangelium und keine authentische biblische Mission ohne die Person, das Wirken und die Kraft des Heiligen Geistes.«²⁹

Auch das Dokument *Gemeinsam für das Leben* ist von einem solchen trinitarischen Missionsverständnis geprägt. So formuliert die Missionserklärung des ÖRK: »Das Leben der Kirche erwächst aus der Liebe des dreieinigen Gottes. ›Gott ist die Liebe‹ (1. Johannes 4,8). Mission ist eine Antwort auf Gottes einladende Liebe (Urging Love), die in Schöpfung und Erlösung zum Ausdruck kommt.«³⁰ Und mit Blick auf die pneumatologische Dimension der Mission betont die Missionserklärung: »Eindeutig ist, dass wir durch den Geist an der Mission der Liebe teilhaben, die der Herzschlag des trinitarischen Lebens ist. Dies führt zu einem christlichen Zeugnis, das unablässig Gottes rettende Kraft durch Jesus Christus verkündet und Gottes aktive Gegenwart, Kraft des Heiligen Geistes, in der ganzen geschaffenen Welt betont.«³¹ Michael Biehl schreibt über diese Weiterentwicklung im Missionsverständnis: »Der Geist Gottes wird daher überall dort als wirksam erkannt, wo lebensbejahende und Leben schaffende Kräfte walten, und er wirkt auch in anderen Kulturen und Religionen. Die erfahrene Fülle des Lebens wird zum Zeichen der Gegenwart Gottes und des Wirkens seines Geistes. Daraus folgt eine missionarische Spiritualität, die als verwandelnd (transformative spirituality) beschrieben wird, wenn Menschen sich durch Gottes Geist berufen lassen und auf das Wirken des Geistes in Mission, Kirche und Welt antworten.«³²

Diese trinitarische Fundierung und pneumatologische Akzentuierung des Missionsverständnisses ist auch prägend für das Missionsverständnis der katholischen Kirche, insbesondere seit dem Zweiten Vatikanum. So hielten die Konzilsväter in der vielleicht wichtigsten Passage des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, im zweiten Artikel, fest: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (das heißt als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes, des Vaters.«³³

Gerade mit Blick auf die Fundierung des Missionsverständnisses zeigt sich demnach eine tragfähige Konvergenz in den Missionsdekreten der Lausanner Bewegung, der im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen sowie der katholischen Kirche. Alle betonen zu Beginn des dritten Jahrtausends, dass die Mission letztlich auf ein innertrinitarisches Geschehen beziehungsweise auf die Sendung Gottes, des Vaters, zurückzuführen ist.

Auch in weiteren wichtigen Bereichen des Missionsverständnisses lassen sich bei einer synoptischen Lektüre der drei Missionserklärungen Parallelen aufzeigen. Dies bezieht sich auf Fragen der Orthodoxie, denen sich die Dokumente widmen. Beispielfhaft benannt seien hier die Frage nach den Akteuren der Mission, nach dem teleologischen Missionsverständnis, den ekklesiologischen Bezügen, dem Ringen um die Einzigartigkeit Christi sowie der Auseinandersetzung mit Genderfragen. Darüber hinaus zeigt gerade auch die Auseinandersetzung mit Fragen der Orthopraxie, wie stark gerade in diesem von sozial-ethischen Themen geprägten Bereich die konfessionsverbindenden Übereinstimmungen in den Missionsdokumenten sind. Nachzeichnen lässt sich dies u.a. an der Betonung der Option für die Armen, dem durchgängig wirtschaftskritischen Tenor der Dokumente, der Betonung von Gastfreundschaft im Zeitalter von Flucht und Migration, dem Verweis auf die Relevanz der Evangelisierung in Wort und Tat und dem Eintreten für die Bewahrung der Schöpfung. Aber gerade das Wissen um die Nähe im Missionsverständnis ermutigt dazu, auch die theologischen Unterschiede wahrzunehmen, die sich in den Missionsdokumenten niedergeschlagen haben. Dabei zeigt sich, dass die wesentlichen Differenzen nicht zwischen dem Missionsdokument *Gemeinsam für das Leben* des Ökumenischen

Rates der Kirchen und dem Tenor der Exhortatio *Evangelii gaudium*, sondern eher zwischen diesen beiden Dokumenten und der »Kapstadt-Verpflichtung« zu finden sind. Im Folgenden soll diesbezüglich auf den sprachlichen Charakter der Dokumente, auf die in den Missionsdokumenten formulierte Weltsicht, auf die mit der Missionstheologie implizierte Eschatologie, auf die missionarische Motivation und auf die Missionsstrategie eingegangen werden.

4 Juridische Sprache

Unterschiedliche Akzente lassen sich mit Blick auf die in den Missionsdekreten formulierten Sprachbilder feststellen. Mit Blick auf die »Kapstadt-Verpflichtung« fällt auf, dass dort Bilder vom Herrschaftsbereich,³⁴ von einem »Leben unter Gottes Herrschaft«³⁵ sowie der »Regierung Jesu«³⁶ verwendet werden und dass davon gesprochen wird, dass »Gottes Gericht vollstreckt wird.«³⁷ Natürlich kann man nicht sagen, dass eine solche Sprache in der katholischen Theologie nicht verwendet wird und es ließen sich zahlreiche Beispiele dafür finden, dass ähnliche Bilder im theologischen Diskurs aufgegriffen werden. Doch gerade als katholischer Missionstheologe ist man sensibel für die Frage einer juridischen Sprache, da diese tatsächlich auch in den Missionsdokumenten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil stark verwendet wurde. Als jedoch ein erster Entwurf zum späteren Missionsdokument *Ad gentes* formuliert worden ist, der von Kanonisten verfasst wurde und einen juridischen Charakter besaß, wurde dieser in aller Deutlichkeit in der Konzilsaula (zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode) zurückgewiesen.³⁸ Nicht nur in seinem Missionsdokument, sondern auch in anderen Dokumenten überwand das Zweite Vatikanum letztlich ein juristisches Verständnis, das die Offenbarung exklusiv an die Kirche bindet, und ersetzte es durch ein geschichtlich-sakramentales Verständnis, das die Offenbarung als integralen Bestandteil des universalen Heilswillens Gottes betrachtet.

5 Perspektive auf die Welt

Vielleicht die deutlichsten Divergenzen lassen sich mit Blick auf die Wahrnehmung der Welt feststellen, die den drei Missionsdokumenten innewohnt. Während die Kapstadt-Erklärung eher von einer negativen Weltsicht geprägt ist und von einer »Welt voller Lügen und Ablehnung der Wahrheit«³⁹ spricht, wird die Welt, in der die Menschen leben, in anderen Missionsdokumenten deutlich positiver konnotiert. Dabei ist es zunächst einmal aber

29 CTC I.5.

30 *Gemeinsam für das Leben* 55. Im Folgenden wird für die Erklärung »Gemeinsam für das Leben« die Abkürzung »TTL« (Together Towards Life) verwendet.

31 TTL 18. Vgl. John H. ARMSTRONG, *The church in the contemporary ecumenical-missional moment: Together towards Life in dialogue with The Cape Town Commitment and Evangelii Gaudium*, in: *International Review of Mission* 104 (2015) 400-401, H. 401, 232-241, hier 235. CHIA KEE FOOK, *Inter-religious dialogue* (Anm. 17), 276.

32 BIEHL, »Gemeinsam für das Leben« (Anm. 16), 169.

33 *Ad gentes* 2.

34 CTC I.3.

35 CTC I.4.

36 CTC I.4.

37 CTC I.4.

38 Vgl. Heribert BETTSCHIEDER, *The Contribution of the Society of the Divine Word to the Elaboration of Ad gentes*, in: *Verbum SVD* 46/4 (2005) 371-391, hier 372; Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*. 30. März 1965, zitiert nach: James B. ANDERSON, *A Vatican II Pneumatology of the Pascal Mystery. The Historical-Doctrinal Genesis of ad Gentes 1,2-5*, Rom 1988, 131; Suso BRECHTER, *Die Entstehungsgeschichte des Missionsdekretes*, in: *LThK²*, Das Zweite Vatikanische Konzil III, Freiburg 1968, 10-126, hier 11.

39 CTC I.6.

wichtig, festzustellen, dass die Lausanner Bewegung von ihrer spezifischen Weltsicht und einer damit verbundenen Anthropologie geprägt ist, die sich auch in Kapstadt ausdrückte, als Lindsay Brown beispielsweise in seiner Predigt zur Abschlusszeremonie die »Verlorenheit des Menschen«⁴⁰ als eine zentrale Wahrheit der Lausanner Bewegung formulierte. Kritisch haben sich protestantische Theologen mit dieser Anthropologie auseinandergesetzt und darauf verwiesen, dass ihre Theologie »durch eine etwas optimistischere Anthropologie im Blick auf den erlösten Menschen geprägt«⁴¹ ist. Und auch dem Tenor von *Evangelii gaudium* ist eine solche Weltsicht fern, die spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche überwunden sein sollte. So zitiert Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* den Konzilspapst Johannes XVIII., der in seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdrücklich auf eine solch negative Weltsicht einging und betonte: »Es dringen bisweilen betrübliche Stimmen an unser Ohr, die zwar von großem Eifer zeugen, aber weder genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge, noch ein kluges Urteil walten lassen. Sie sehen in den modernen Zeiten nur Unrecht und Niedergang. [...] Doch wir können diesen Unglückspropheten nicht zustimmen, wenn sie nur unheilvolle Ereignisse vorhersagen, so, als ob das Ende der Welt bevorstünde.«⁴²

6 Verweis auf das Gericht

Anknüpfend an die eher pessimistische Anthropologie verweist die »Kapstadt-Verpflichtung« dann auch schon in ihrer Präambel darauf, dass Menschen verloren sind und dass das grundlegende menschliche Dilemma darin besteht, dass Menschen unter dem Gericht Gottes stehen und dass die Menschen aufgrund ihrer Sünde und Rebellion ohne Christus ohne jede Hoffnung sind. Verbunden werden solche Aussagen der Präambel mit impliziten Strafandrohungen, wenn die »Kapstadt-Verpflichtung« im späteren Verlauf beschreibt: »Diejenigen, die die Buße verweigern und dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen, sie werden Strafe leiden, ewiges Verderben vom Angesicht des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Stärke [...].«⁴³ Einen völlig anderen Tenor findet man in *Evangelii gaudium*. Dort setzt sich Papst Franziskus für eine heilsoptimistische Perspektive gerade auch in der Verkündigung ein und betont ausdrücklich: »Es ist gut, dass man in uns nicht so sehr Experten für apokalyptische Diagnosen sieht beziehungsweise finstere Richter, die sich damit brüsten, jede Gefahr und jede Verirrung aufzuspüren, sondern frohe Boten, die befreiende Lösungen vorschlagen, und Hüter des Guten und der Schönheit, die in einem Leben, das dem Evangelium treu ist, erstrahlen.«⁴⁴

40 Lindsay BROWN, Wir haben eine gute Nachricht zu verkündigen. Predigt zur Abschlusszeremonie, in: WINTERHOFF/HERBST/HARDER, Von Lausanne nach Kapstadt (Anm. 10), 53-58.

41 Vgl. Volker GÄCKLE, Die »Kapstadt-Verpflichtung« (Anm. 11), 208.

42 PAPST JOHANNES XXIII., Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, zitiert in: EG 84.

43 CTC I.9.

44 EG 168.

45 CTC I.2.

46 CTC I.7.

47 EG 264.

48 CTC I.A.

49 CTC II. A.

50 Vgl. SCHREITER, Lausanne Covenant (Anm. 13), 88-92.

51 Vgl. ARMSTRONG, The church in the contemporary ecumenical-missional moment (Anm. 31), 234.

52 EG 131, vgl. TTL 66.

7 Missionarische Motivation

Auch mit Blick auf die missionarische Motivation findet man in den Traditionen der Kirchen unterschiedliche Akzentuierungen. In der »Kapstadt-Verpflichtung« wird zum einen auf den Missionsbefehl als missionarische Motivation verwiesen, zum anderen aber auch auf die Liebe für die Sünder, die dem Untergang geweiht sind.⁴⁵ Wiederholt wird betont, dass die Lausanner Bewegung von der Motivation bewegt ist, alle Völker mit dem Evangelium zu erreichen.⁴⁶ Es erstaunt nicht, dass *Evangelii gaudium* ein anderer Geist prägt. Da die Exhortatio *Evangelii gaudium* von einer anderen Weltsicht und einer heils-optimistischen anthropologischen Perspektive geprägt ist, wirken die Formulierungen der »Kapstadt-Verpflichtung« als ein Fremdkörper gegenüber den Formulierungen in *Evangelii gaudium*. In einem anderen Geist wird dort formuliert: »Die beste Motivation, sich zu entschließen, das Evangelium mitzuteilen, besteht darin, es voll Liebe zu betrachten, auf seinen Seiten zu verweilen und es mit dem Herzen zu lesen. Wenn wir es auf diese Weise angehen, wird uns seine Schönheit in Staunen versetzen, uns wieder und wieder faszinieren.«⁴⁷

8 Mission und Apologetik

Eindeutig formuliert die »Kapstadt-Verpflichtung«: »Wir müssen das Evangelium nicht nur als das Angebot einer individuellen Erlösung präsentieren oder als eine bessere Lösung für Probleme als andere Götter bieten können, sondern als Gottes Plan für das gesamte Universum durch Christus Jesus.«⁴⁸ In diesem Kontext wird darauf verwiesen, dass ein stärkerer »Einsatz für die schwierige Arbeit der robusten Apologetik«⁴⁹ gewünscht wird. Tatsächlich kommt der Apologetik in der Missionstätigkeit der katholischen Kirche heute eine deutlich geringere Rolle zu als in der Vergangenheit, und ein Einsatz für eine »robuste Apologetik« lässt sich nicht im Kontext katholischer Missionsdokumente denken. So spricht Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* nicht von der Apologetik, sondern von einer »Haltung der Offenheit in der Wahrheit und in der Liebe«, die den Dialog mit den Angehörigen der nichtchristlichen Religionen kennzeichnen soll. Hier scheint eine Divergenz vorzuliegen, die nicht unerheblich ist. Allerdings muss in diesem Kontext auch darauf verwiesen werden, dass auch in der Lausanner Bewegung die Rolle der Apologetik einem Wandel unterzogen ist. So wird der Apologetik in der »Kapstadt-Verpflichtung« ein geringerer Stellenwert als beispielsweise noch in der »Lausanner Verpflichtung« beigemessen.⁵⁰

9 Konvergenzen und Divergenzen als Einladung zum ökumenischen Gespräch

Bei der Lektüre der verschiedenen Missionsdokumente zeigen sich zunächst einmal erstaunliche Konvergenzen, die darauf verweisen, dass die Kirchen sich theologisch aufeinander zu entwickeln und dass gemeinsame Überzeugungen weitaus schwerer wiegen als die missionstheologischen Unterschiede. Der Blick auf die Gemeinsamkeiten sollte aber nicht dazu führen, von der Wahrnehmung der Unterschiede abzusehen oder diese gar vorschnell zu übertünchen.⁵¹ Denn, so formuliert Papst Franziskus, »Unterschiede zwischen den Menschen und den Gemeinschaften sind manchmal lästig, doch der Heilige Geist, der diese Verschiedenheiten hervorruft, kann aus Allem etwas Gutes ziehen und es in eine Dynamik der Evangelisierung verwandeln, die durch Anziehung wirkt.«⁵² Die wesentliche

Herausforderung im missionstheologischen ökumenischen Dialog dürfte es sein, Konvergenzen aufmerksam wahrzunehmen, zur Sprache zu bringen und aus der Perspektive der verschiedenen missionstheologischen Traditionen heraus zu betrachten. Das Aufdecken von Konvergenzen verweist darauf, dass eine ökumenische Nähe beziehungsweise eine ökumenische Annäherung stattgefunden hat. Das Benennen von Divergenzen und der theologische Diskurs zu den Unterschieden im Missionsverständnis stellen eine ökumenische Herausforderung dar, die, im richtigen Geist angenommen, zu einer Erfahrung beitragen kann, dass gerade die Unterschiede im missionstheologischen Verständnis der Kirchen als Quellen der Inspiration eine gegenseitige Bereicherung darstellen. Denn auch die Differenzen in den verschiedenen missionstheologischen Traditionen dienen, so kann anknüpfend an die Eröffnungsansprache von Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gesagt werden, »dem größeren Wohl der Kirche«. ⁵³

Dabei stellt sich mit Blick auf die Konvergenzen und Divergenzen abschließend die Frage, ob die hier vorgelegte Analyse der in den Dokumenten festgehaltenen Positionen zu Orthodoxie und Orthopraxis bereits ausreicht, um Nähe und Distanz im Missionsverständnis der großen religiösen Traditionen und Kirchen angemessen auszuloten. Vielleicht fallen bei der Beschränkung auf diese Kategorien wesentliche Aspekte durch das für die Betrachtung gewählte Raster – weil sich die vorliegende Betrachtung auf Konvergenzen mit Blick auf Orthodoxie und Orthopraxis beschränkt, wobei dadurch die Dimensionen des Orthopathos und der Orthotherapie ⁵⁴ zunächst einmal ausgeblendet sind. Dabei sind es gerade auch diese beiden Dimensionen, die sich in einer reziproken Beziehung zu Orthodoxie und Orthopraxis befinden und die dazu beitragen, dass die Missionsverständnisse in den verschiedenen Kirchen und Traditionen trotz großer inhaltlicher Gemeinsamkeiten jeweils einen eigenen Charakter besitzen, den sie in den Diskurs einbringen. Diese eigenen Charakterzüge dürfen sein. Denn mit ihren Divergenzen bereichern die Vertreter der Traditionen und Kirchen konfessionsübergreifend die missionswissenschaftlichen Reflexionen und tragen dazu bei, dass sich gerade auch durch bestehende Divergenzen eine »Mission mit Charakter« realisiert. ♦

53 PAPST JOHANNES XXIII., Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, zitiert in: EG 8.

54 Vgl. Klaus VELLGUTH, Spiritualität: Wege mit Christus und Wege zu Christus gehen, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), Weltkirchliche Spiritualität. Den Glauben neu erfahren (THEW 4), 182-202, hier 201f.

Missionswissenschaft/ Interkulturelle Theologie in evangelischer Tradition

von Historischer Theologie und Religionsgeschichte

von Christoph Elsas und Wilhelm Richebächer

Zusammenfassung

Der Artikel reflektiert in religionswissenschaftlicher, dann in interkulturell-theologischer Perspektive die einander korrespondierenden Wirkungen konfessionell profilierter und sich bisweilen expansiv geltend machender religiöser Wahrheitsansprüche mit denen, die sich um Bekenntnisneutralität bis hin zur Freiheit auf Bekenntnisverzicht bemühen. Der religionsgeschichtlich wie theologisch reflektierenden Religionswissenschaft in der Tradition Carsten Colpes stellt sich das Thema der Vermittlung zwischen kleingesellschaftlichen Religionen und soziale Grenzen übersteigenden Religionen mit den ethischen Herausforderungen sich globalisierender Lebensverhältnisse und der Profilierung einer allgemeinen Religionsfreiheit als Basis eines friedlichen Miteinanders. Ihre religionsgeschichtliche Differenziertheit und Dialogfähigkeit wird die Theologie heute mithilfe einer interkulturell und interkontextuell arbeitenden Missionswissenschaft erweitern und weltweit besser zugänglich machen können.

Schlüsselbegriffe

- Religionsgeschichtlich arbeitende Religionswissenschaft
- Interkulturelle Theologie
- Protestantismus
- Interreligiöse Mediation
- Probleme der Missionswissenschaft

Abstract

This article uses religious studies perspectives and then intercultural-theological perspectives to focus on the corresponding effects of the denominationally distinctive and at times expansively asserted religious claims to truth and of interpretations that strive for denominational neutrality right up to the freedom to renounce denominational association. The topic of mediating between religions in small societies and religions which transcend social borders confronts religious studies – understood here as reflecting the history of religions and theology in the tradition of Carsten Colpe – with the ethical challenges of globalizing living conditions and the coming to prominence of a universal freedom of religion as a basis of peaceful coexistence. With the aid of mission studies that works interculturally and intercontextually, such a theology can expand its religious-historical differentiation and ability to dialogue and also make these better available on a worldwide level today.

Keywords

- Religious studies working in a religious-historical way
- Intercultural theology
- Protestantism
- Interreligious mediation
- Problems of mission studies

Sumario

Bajo una perspectiva de ciencias de la religión y de teología intercultural, el artículo reflexiona sobre los efectos de pretensiones religiosas de verdad, de perfil confesional y a veces presentadas de forma expansiva, y sobre los conceptos que defienden la neutralidad confesional e incluso la libertad de renunciar a una confesión. Las ciencias de la religión en la tradición de Carsten Colpe, que toman en serio la historia de las religiones y la teología, ven la mediación entre las religiones de pequeñas sociedades y las que superan fronteras sociales con los desafíos éticos de las formas de vida globalizadas y la acentuación de una libertad religiosa general la base para una convivencia pacífica. Su diferenciación y capacidad de diálogo en la historia de las religiones podrán ser ampliadas y mejor globalizadas hoy por la teología con ayuda de una misiología que trabaje intercultural y contextualmente.

Conceptos claves

- Ciencias de la religión orientadas históricamente
- Teología intercultural
- Protestantismo
- Mediación interreligiosa
- Problemas de la misiología

Mit der seit der Antike weiterentwickelten Demokratisierung und Individualisierung hat jeder Mensch seine besondere Perspektive, wenn es um Religionen geht. Aber historisch-theologische und religionsgeschichtliche Einordnungen sprechen dafür, dass sich verschiedene konfessionell-religiöse und um Neutralität bemühte Sichtweisen ergänzen und Individuen bei ihrer Urteilsbildung Orientierung geben.¹ So kann »Mission« als intentionaler Prozess der Ausbreitung und als seit dem Konflikt der Apostel in Antiochien über die »Heidenmission« spezifisch christlicher Begriff verstanden und von jüdischer »Diaspora« ohne Machtpolitik, islamischer Ausbreitung »meist ohne Feuer und Schwert« und buddhistischer Ausbreitung ohne »Mission« unterschieden werden: Strategische Mission auch in anderen Religionen entwickelte sich erst seit dem 19. Jahrhundert in Reaktion auf die christliche.² Doch sollte im Blick bleiben, dass auch darauf hingewiesen werden konnte, dass eine als aktive und vorsätzliche Ausbreitung verstandene Mission etwa im Christentum des 18. Jahrhunderts umstritten war.³ Bedenkenswert scheint dann, dass Religion meist in der Abstammungsgesellschaft weitergegeben wird, »eng verbunden mit einer Lebensordnung, die es vor den Menschen außerhalb zu schützen gilt«, und dass zweitens durch die politischen Expansionen »auch die entsprechende Religion als übergeordnete Religion des gesamten Herrschaftsbereichs in Anspruch genommen« wird.⁴ Für Mission als eine dritte Form der Weitergabe, die sich auch schon vorchristlich in Buddhismus, Judentum und griechischer Philosophie ausgestaltete, wäre dann anzuführen, dass sie zwar nicht für sich allein bestehen kann, aber »immer in irgendeiner Form das Konzept eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins« voraussetzt – mit der »Folge, dass auch Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft für wert befunden werden, das religiöse Leben mit ihnen zu teilen.«⁵ So konnte schließlich nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der französischen Revolution der baptistische Dissenter William Carey für die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts die Begründung in der Religionsfreiheit stark machen und dieser neue Gedanke interreligiöse Verbreitung finden, besonders über das sogenannte Weltparlament der Religionen in Chicago 1893.⁶ Dem entsprechen soziologische Überlegungen, insbesondere zur Kommunikation durch die Verflechtung christlicher Missionsgesellschaften nichtstaatlicher Art mit den Traktat- und Bibelgesellschaften und zum Mitnahmeeffekt von Schule und Hospital im Transfer: Im Zuge der christlichen Weltmission des »langen 19. Jahrhunderts« wurden »Religionsgemeinschaften« nach innen hin »homogenisiert«, voneinander als statische Gruppen unterschieden, zugleich aber auf den europäischen Religionsbegriff hin »gleichbehandelt«

1 Christoph ELSAS, Neuere Perspektiven auf das Heilige und die Religionen in interdisziplinär komparativer Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 97 (2013) 127–147.

2 Helmut ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston 2016, 205–270 Kap. 3.3.2: »Ausbreitung und Religionswechsel«, hier bes. 207–220f. 233–237, 259; vgl. zu derartig übergreifender Terminologie Christoph ELSAS, Die Rolle von Synkretismus bei Glaubensverbreitung und Religionswechsel, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94 (2010) 58–64.

3 Christoph BOCHINGER, Mission als Thema vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung, in: Hans-Joachim KLIMKEIT (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 1997, 171–184.

4 Andreas FELDTKELLER, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 99–115, hier 101.

5 Ebd., 102, vgl. 103f.

6 Ebd., 107–112; inhaltlich ging es schon in frühchristlicher und u. a. reformatorischer Verkündigung und wohl auch in der des Koran gegenüber der Unterdrückung durch die jeweiligen Machthaber um die Anerkennung ihrer Andersartigkeit im Verständnis von Gottes Offenbarung,

vgl. Christoph ELSAS, Der Islam als Anreger des Evangeliums in der Christentumsgeschichte Europas?, in: Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS (Hg.), Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ, Fribourg/Stuttgart 2010, 430–445.

7 Hartmann TYRELL, Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung, in: Artur BOGNER u. a. (Hg.), Weltmission und religiöse Organisationen. Protestantische Missionsgesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Würzburg 2004, 13–134, bes. 21.28.32.36.50f und sonst 56–76 Exkurs: Mission und Kolonialismus.

und dabei das Christentum durch seine »universale Anpassungsfähigkeit« an die »Verschiedenartigkeiten« der Kultur als »Weltreligion« hervorgehoben, die nur die »sozial-ethischen Probleme« wie Sklaverei, Polygamie, Kastenwesen und Ahnenkult durch Kirchenzucht klarzustellen hatte.⁷

Vor dem Ersten Weltkrieg hat sich der Protestantismus selbstgewiss als Religion schlechthin gesehen. Doch jede heutige Perspektive ist stark geprägt von den Erfahrungen der Weltkriege und des nationalsozialistischen Totalitarismus:⁸ »Zentrales Begründungsmoment ist die Gewissensfreiheit des Einzelnen in der absoluten Bindung an die Wahrheitsgewissheit des Glaubens durch das Wort der biblischen Botschaft [...], weil die Konstitution des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft als freies Werk Gottes verstanden wird.«⁹ Theologie- und religionsgeschichtlich lässt sich dafür anführen, dass die Religionsfreiheit die erste Sphäre privater Autonomie wurde, indem die vom Buchdruck unterstützten öffentlichen Debatten über die richtige Deutung der Bibel schon im 16. und 17. Jh. einen öffentlichen Raum konstituierten, der im Prinzip allen Bürgern Anteilnahme ermöglichte.¹⁰

Den Ansatz bei der Rechtfertigung durch den von Gott geschenkten Glauben könnte man als evangelische Begründung religiöser Toleranz verstehen. Zuvor hatte im Religionspluralismus der Renaissance der Kardinal der päpstlichen Kurie, Nikolaus von Kues, unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch die muslimischen Osmanen 1453 den Toleranzgedanken in der Tradition neuplatonisch-christlicher mystischer Theologie von der verstandesmäßig nicht erreichbaren Unendlichkeit Gottes aus begründet. Er würdigte die Vielfalt der Riten und Gebräuche ausdrücklich als Beitrag zur Förderung der Gottesverehrung, indem er von einer Konsensus-Toleranz zwischen Christentum, Judentum und Islam ausging, in der sie einen Kernbestand gemeinsamer Überzeugungen haben, auch wenn die jeweilige Frömmigkeitspraxis ganz unterschiedlich ausfällt. Für ihn als Christ ist in den Kerngedanken der christlichen Offenbarung der vollkommenste Ausdruck dessen zu finden, worin die auch in allen übrigen Religionen zu findenden Elemente echter Gottesliebe und Erkenntnis konvergieren.¹¹

Zu entsprechenden Öffnungen im Ökumenischen Rat der Kirchen 1948 und im Zweiten Vatikanischen Konzil 1965¹² waren bedeutende Anstöße von außen und unten nötig, denen die Kirchenleitungen nachkamen, indem sie wichtige Einsichten schon des Apostels Paulus wiederentdeckten: Um den Weg der Wahrheit finden zu helfen, »muss es auch Abweichler geben!« (1 Kor 11,19) – in lateinischer Übersetzung »oportet et haereses esse«. Und das gibt Anlass, Toleranz aktiv zu verstehen als Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen,

8 Christoph ELSAS, Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive, in: Richard FABER (Hg.), Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten, Zürich 2005, 165–181.

9 Christoph SCHWÖBEL, Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums, in: Christian AUGUSTIN / Johannes WIENAND / Christiane WINKLER (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden 2006, 102–122, hier 112–114.

10 Hans G. KIPPENBERG / Kocku von STUCKRAD, Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektiven, in: Hartmut LEHMANN (Hg.), Multireligiosität im vereinten Europa: Historische und juristische Aspekte, Göttingen 2003, 145–162, hier 157.

11 Walter Andreas EULER, Die Suche nach der wahren Religion in der Vielfalt der Religionen – Cusanus' »De pace fidei« und Lessings Ringparabel, in: Mariano DELGADO / Volker LEPPIN / David NEUHOLD, Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte, Fribourg / Stuttgart 2012, 215–236, hier 220f. Darauf greift man überkonfessionell bis in heutige religionswissenschaftlich fundierte Theologie zurück.

12 Franz HASENHUTL, Kirchenrecht und Religionsfreiheit, in: DELGADO / LEPPIN / NEUHOLD, Toleranz (Anm. 11), 149–162; Ingo BROER / Richard SCHLÜTER, Zur Einführung, in: DIES., Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996, 5–8.

wenn es weiter heißt: »Die Liebe erträgt alles!« (1 Kor 13,7) – »*caritas tolerat omnia*«. ¹³ Inzwischen können auch interreligiös oft exklusiv verstandene Bibelworte wie Jesu »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben – keiner kommt zum Vater außer durch mich!« (Joh 14,6) gerade als Aufruf zu fairem Miteinander-Unterwegssein in offenem Austausch verstanden werden. ¹⁴

Muslime finden »Rechtleitung« (*hūdâ*) im Koran, stellten aber etwa 2007 im Offenen Brief der 138 Gelehrten aus aller Welt an die Christenheit als Bestandteil der Grundprinzipien beider Glaubensüberzeugungen die »Liebe zu dem einen Gott und Liebe zum Nächsten« heraus – »weil Gerechtigkeit und Religionsfreiheit ein essentieller Teil der Nächstenliebe sind«: beiderseits ein Friedenspotenzial. ¹⁵ Die Anderen einladen, sich an das zu erinnern, was ihnen als eigene Grundlage bekannt ist – ist das eine Kooperationsvoraussetzung, die von Christen, Juden und Angehörigen anderer Religionen akzeptiert werden kann? Der Kommentar eines Professors für Jüdische Studien hat diesen Aufruf aufgegriffen: Dieser Aufruf trage bei zum obligatorischen Dienst aller Juden, die Welt in Ordnung zu bringen und Gottes Namen zu ehren, indem er diesen Dienst ausweite. Es sei sehr wichtig, dass Muslime und Christen jetzt Zeit bekämen, sich miteinander für dieses »Gemeinsame Wort« mit seinem Rückgriff auf die Hauptgebote Israels zu engagieren; dann sei in einem zweiten Schritt die Bedeutung für Andere zu thematisieren. ¹⁶

Solche Entwicklungen fordern zu einem strukturierten Konfliktbearbeitungsverfahren, zu Mediation für interreligiöse Verständigung über Glaubensverbreitung und Religionswechsel auf. Nach islamischer Grundüberzeugung ist es Recht und Pflicht des Menschen, das Gute anderen Menschen zu sagen und sie vor dem Bösen zu warnen. Interreligiöse Mediation bedeutet nun, von der Behauptung unterschiedlicher Positionen weiterzugehen zum Erkennen gemeinsamer Interessen und zur Akzeptanz von Kooperationsvoraussetzungen, um auch in Zeiten raschen sozialen Wandels ein friedliches Zusammenleben zu fördern. ¹⁷ Denn bisher zählt für übliche islamische Rechtsfindung die Möglichkeit, nicht zu glauben, nicht zum Inhalt von Religionsfreiheit und eigenverantwortlicher Abfall vom Islam als Straftat: Weil dazu kein vernünftiger Grund bestehe, sei zum Schutz des Gemeinwohls sogar Todesstrafe für Apostasie zulässig. Bisher nicht offiziell in Frage gestellt ist dabei auch die Interpretation, dass bei der Formulierung des vom Koran geforderten Monotheismus auch die Entwicklungen in Judentum und Christentum bis heute verfälschte alte Wege und die Religion der Bahai eine nicht anzuerkennende Neuerung seien. Inwiefern solche traditionellen Positionen im Blick auf aktuelle Kooperationsvoraussetzungen für islamische Rechtsfindung abzuändern sind, unterliegt entsprechender verfassungsgerichtlicher Überprüfung, ob die Interpretation mit dem Koran übereinstimmt, wobei auf die *ratio legis* zu achten ist. Kann man im Zuge der Individualisierung als solche Intention, die für Islamisches Recht akzeptabel ist, eine ganz allgemeine Bestimmung von Glauben zugrunde legen? Reicht es, dass für eine Person das Leben einen Sinn hat – entweder in

13 Arnold ANGENENDT, Religionsfreiheit: freier Eintritt und freier Austritt, in: DELGADO / LEPPIN / NEUHOLD, Toleranz (Anm. 11), 13–28 (14f. 24–27).

14 Pierre BÜHLER, Möglichkeiten und Grenzen des Pluralismus in der Theologie. Eine protestantische Position, ebd., 357–364.

15 Deutsche Übersetzung des englischen Originals bei Friedmann EISSLER (Hg.), Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der

138 Gelehrten (»A Common Word«), in: EVANGELISCHE ZENTRALSTELLE FÜR WELTANSCHAUUNGSFRAGEN, Texte 202 (2009) 16–43; dazu Christoph ELSAS, Einführung: Ansätze zu interreligiöser Mediation. Heinrich Frick und interdisziplinär-interreligiöse Verständigung heute, in: DERS. (Hg.), Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel (VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg), Berlin 2010, 13–42,

hier auf Fricks missionswissenschaftlichen Ansatz bezogen, 16–26, Kap. 3: Thesen im Zugriff auf eine aktuelle Offerte islamischer Gelehrter.

16 A Common Word between Us and You. Speaking the Truth (Dabru Emet). A response by Peter OCHS, Edgar Bronfman Professor of Jewish Studies at the University of Virginia and Co-Founder of the Society for Scriptural Reasoning (<http://www.acommonword.org>, 24. 4. 08); dazu

den Regeln der islamischen Religionsgemeinschaft oder auf eine andere Weise, die nicht gegen die öffentliche Ordnung gerichtet ist, die das Gemeinwohl schützt? Welche Rolle werden neue Ansätze in der Koran-Auslegung spielen können?¹⁸

Wie sind Religionen etwa der Hindukultur in solche interreligiöse Mediation einzubeziehen, wenn diese in Abwehrhaltung gegenüber dem – oft mit politischer Macht verbundenen – zentrifugalen In-die-Welt-Tragen der Religion bei Muslimen und Christen stehen? Inwiefern wird die Behauptung unterschiedlicher Positionen als Ausgangspunkt zugestanden, wenn nicht Parallelitäten für die Religionen zugrunde gelegt werden, sondern ein gemeinsamer Urgrund, der Identität bedeutet? Inwiefern ist außerhalb des mystischen Identitätsempfindens ein Erkennen gemeinsamer Interessen, Kooperieren und friedliches Zusammenleben unter Absehen von der ethnischen Gemeinschaft und der Kaste hinduistisch akzeptabel?¹⁹

So kann Religionsgeschichte exemplarisch am Christentum studiert werden, wenn seine Kontakte mit anderen Religionen und Kulturen als untersuchungswichtige Gegenstände einbezogen werden.²⁰ Sie kann dabei auch bemüht sein, den jeweils zeitgemäßen Ausdruck der gleichen Botschaft in der Konfrontation u. a. mit anderen Religionen durch Erhellung der Zeit, der gemäß formuliert wird, herauszuarbeiten.²¹ Dafür beim real Menschlichen und Echten bei den Anhängern anderer Religionen anzusetzen, hat die religionstheoretische Entsprechung, dass es außerchristlich durchaus Spezifika mit Gewicht für menschliches Leben bei ponderablen Religionen geben kann und man dort Gültiges erben kann. Die christliche Aussage, dass nach der Offenbarung im Sohn nichts Neues mehr kommt, ist damit als Glaubensaussage vereinbar, zumal diese nicht ausschließt, dass in anderen Religionen dafür geeignete Ausdrucksformen gefunden werden können und es auf den Sinn ankommt, für den die Ausdrucksformen nach geschichtlicher Situation wechseln und nicht absolut gesetzt werden dürfen, wenn sie nicht vom Gemeinen wegführen sollen.²² Wenn dann religionsgeschichtlich formale Analogien – auch für eine andere als die christliche Aussage so weit – zu führen sind, dass eine implizite Antithese zu anderen Religionen sichtbar wird, kann am ehesten partnerschaftliche Solidarität eine gegenseitige Weiterentwicklung im Sinne von Friedensstiftung, Vorbeugung gegen Fehlentwicklungen und einer gegen Betriebsblindheit kritischen Sozial- und Wirtschaftsethik ermöglichen.²³

Entsprechend auf Historischer Theologie und Religionsgeschichte aufbauende Missionswissenschaft unterstreicht den einladenden Charakter, den der Wahrheitsbegriff im hebräischen Kontext im Gegensatz zum griechischen hat, sodass auf diesem jüdischen Hintergrund die Wahrheit Jesu seine Einladung ist, seinen Weg zu gehen, mit dem Versprechen, dass dieser Weg verlässlich ist und Leben schenkt. Ein solches von den Großkirchen des 20. Jahrhunderts ausdrücklich aufgenommenes Wahrheitsverständnis hat eine Parallele darin, dass im Arabischen *Scharia*, das »islamische Gesetz«, von der Wortbedeutung her grundlegend »Weg zur lebensspendenden Wasserquelle« bedeutet.²⁴

ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 22. Christliche Stellungnahmen bei EISSLER, Einladung (Anm. 15).

17 ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 13.

18 ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 31, zu Servet Armagan, Glaubensverbreitung und Religionswechsel im islamischen Recht, ebd., 154-166.

19 ELSAS, Verständigung (Anm. 15), 32, zu Peter Schalk, Bekehrung als Vollendung im Hinduismus, ebd., 167-196.

20 Allgemeine Standortbestimmung bei Carsten COLPE, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung, München 1980; ein neueres Beispiel bei ELSAS, Islam (Anm. 6).

21 COLPE, Theologie (Anm. 20), 45-47.

22 Ebd., 63f, 78-81.

23 Ebd., 287f, 296-298.

24 Theo SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen: eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 220; Christoph ELSAS, Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen, in: Berliner Theologische Zeitschrift 1 (1984) 333-351.

Hermeneutik des Lebens sucht im Sinne der von Wilfred Cantwell Smith geforderten Personalisierung der Religionswissenschaft mit der Artikulation z. B. der Muslime selbst zu erfassen, was Koran und Islam für die Einzelne und den Einzelnen und für die Gemeinschaft bedeutet.²⁵ Dazu kann historisch-theologisch und religionsgeschichtlich arbeitende Religionswissenschaft – induktiv von aktuell empfundener Unfreiheit ausgehend – das Verhältnis von Herrschaft und Religion jetzt und einst thematisieren und etwa Gesprächsrunden von Vertretern verschiedenartiger Moschee- und Kirchengemeinden nutzen²⁶ oder auch Runde Tische und Friedenswege der Religionen und international-interreligiös-interdisziplinären wissenschaftlichen Austausch.²⁷

Der vorausgehenden Darstellung einer im Diskursfeld theologischer Wissenschaft angesiedelten historisch-theologisch und religionsgeschichtlich arbeitenden Religionswissenschaft wird im Folgenden die Entwicklungsgeschichte der Missionswissenschaft im 20. Jahrhundert hin zu einer zusehends interkulturell-theologisch arbeitenden Disziplin an die Seite gestellt. Es wird damit nicht behauptet, denselben bereits geschilderten Prozess nur aus dem Blickwinkel eines anderen theologischen Disziplinspektrums zu betrachten, wohl aber, dass sich in beiden Sektionen dieses Artikels zunächst religionswissenschaftlich, dann interkulturell-theologisch das Heranwachsen einer dialogfähigen theologischen Hermeneutik auf der Grundlage ökumenischer Theologie und kritischer Wissenschaftslehre widerspiegelt.

Die Missionswissenschaft als eine theologische Teildisziplin und damit Teil einer Lehre, die der wissenschaftlichen Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens hinsichtlich seiner Grundlagen, geschichtlichen Quellen und Entwicklungen sowie seiner kirchlichen Vergegenwärtigung im Miteinander und Gegenüber zu philosophischen wie gesellschaftlichen Prozessen dient, existiert erst seit der Wende zum 20. Jahrhundert in der deutschsprachigen Universität.²⁸

Sie hat sich dort aufgrund der Wandlungen ihrer methodologischen und inhaltlichen Verortung zwischen kulturphilosophischer und religionsgeschichtlicher, aber auch innerhalb der Theologie v. a. zwischen praktisch-theologischer und systematisch-theologischer Disziplin-Bestimmung bis heute nicht als unangefochten eigenständige Disziplin etablieren können.²⁹ Sie hat jedoch – teils als Querschnittsdisziplin, teils als selbständiges Fach – der theologischen Wissenschaft und ihrer kirchlichen Verantwortung damit einen unentbehrlichen Dienst getan, dass sie unter wechselnden geistes- und kulturgeschichtlichen Bedingungen den interkulturellen und interreligiösen Grundelementen und Kommunikationssträngen christlicher Theologie Sichtbarkeit und Gewicht gegeben hat, die sonst vermutlich im Zuge eurozentrischer und universalistischer Vereinseitigungen theologischer Grundannahmen vernachlässigt worden wären. Nachdem also der Missions-

25 Mit Jacques WAARDENBURG, Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien, in: Hans-Martin BARTH/Christoph ELSAS (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Hamburg 1997, 50–73, hier 73.

26 Christoph ELSAS (Hg.), *Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, Hamburg 1983; DERS., *Ausländerarbeit*, Stuttgart 1982.

27 In Marburg als der ältesten protestantischen Universität auf den Weg gebracht von Rudolf Otto und Heinrich Frick als seinem Nachfolger in

Systematischer Theologie, Religionswissenschaft und Missionskunde mit Publikationen seit 1917 (s.o. Anm. 15) bis zu den sieben Rudolf-Otto-Symposien 1993–2011 und zu Hans-Martin BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Gütersloh³ 2008 (2001) und DERS., *Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt*, Gütersloh 2016.

28 Zur Etablierung derselben durch die beiden Lehrstühle von Gustav Warneck (Halle 1896) und Joseph Schmidlin (Münster 1911) sowie deren internationale Vorgeschichte und

Verbreitung bis heute mit einem Übergewicht in den USA (42% aller Lehrstühle), Westeuropa (27%), Indien und Südkorea (zus. 21%) vgl. Werner USTORF, Art. »Missionswissenschaft«, TRE 23 (1993) 90–94. Zu Gustav Warneck ausführlich Henning WROGEMANN, *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft, Bd. 2, Gütersloh 2013, 48–58.

29 USTORF, *Missionswissenschaft* (Anm. 28), 93, sieht optimistisch die Gesamtentwicklung des Fachs den-

wissenschaft insbesondere interkulturell »vielfältige Aufgaben für das Ganze der Theologie zugewachsen«³⁰ waren, stellten die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft und die Fachgruppe Missions- und Religionswissenschaft in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 2005 in einem offenen Diskussionspapier den genuin damit nicht kompatiblen Fachnamen »Interkulturelle Theologie« der Missionswissenschaft »klärend zur Seite ..., ohne den Namen Missionswissenschaft damit ersetzen zu wollen.«³¹ Mit der gleichzeitigen Forderung an die offizielle Universitätsdidaktik, das Fach »Missionswissenschaft/Interkulturelle Theologie« als eigenständige Disziplin an allen theologischen Fakultäten zu etablieren, wiesen sie nachhaltig auf dessen direkte und indirekte Bedeutung für das Ganze der wissenschaftlichen Theologie hin.

Neben der ungeklärten Rolle und ambivalenten Bedeutung des Arbeitsfeldes selbst besteht ein größeres Problem in der latenten Unklarheit seiner theologischen Plausibilitätsstrukturen. Hierauf ist abschließend noch einmal zurück zu kommen.

Zunächst zur Disziplingeschichte: Ganz im Sinne der oben genannten Selbstwahrnehmung des Protestantismus als Religion schlechthin etablierte sich Missionswissenschaft im ersten Drittel des zurückliegenden Jahrhunderts als *zivilisationshistorische Disziplin* im Kontext eines kolonialen Idealismus.³² Die Vorstellung vom Christentum als der absoluten Religion, zu der Menschen vermeintlich einfacherer Glaubensart hin gebildet werden sollten, findet sich sowohl in der anglo-amerikanischen als auch in der deutschen Theologie, insbesondere bei Ernst Troeltsch, für den christliche Mission die dem Wesen des Christentums als höchster sittlicher Religiosität entsprechende Dynamik der Selbstausbreitung geistiger Bildungsprozesse war.³³ Auch wenn die ersten Lehrstuhlinhaber Gustav Warneck und Joseph Schmidlin konsequent in Richtung einer innertheologischen Fundierung und Kritik kolonialer Zivilisierungsideologie arbeiteten und – wie der auch als Ethnograph hochangesehene lutherische Missionar Bruno Gutmann im damaligen Deutsch-Ostafrika – mit der Pflanzung kulturlokaler Volkskirchen gegen den Strom kolonialer Arroganz andachten, lagen ihre Ansätze auf der Linie kulturexpansionistischer Logik. Dabei ist stets mit zu bedenken, dass bis ins 20. Jh. hinein mehr oder weniger konfessionell gebundene »Gesellschaften« und nicht die Kirchen Trägerinnen der sogenannten Übersee-Mission waren.

Erst mit der vor allem durch heranwachsende einheimische Kirchen auf den früheren »Missionsfeldern« quasi ökumenisch provozierten und befruchteten Übernahme missionstheologischer Verantwortung durch die europäischen und nordamerikanischen Kirchen traditioneller Konfession nimmt Missionswissenschaft den Charakter einer *theologisch-ekkesiologischen Disziplin* an: *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*³⁴ macht die Reflexion auf kulturelle und religionsgeschichtliche Kontexte des Christentums als

noch unter den beiden Attributen von Etablierung und Erneuerung.

30 »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft« 2005 (rmserv.wt.uni-heidelberg.de/.mw-positionspapier-endfassung-21-09-2005-r1.pdf – 20.8.2016).

31 Ebd.

32 USTORF, *Missionswissenschaft* (Anm. 28), 91, spricht von dem »disziplingeschichtlich relevant[en] gemeinschaftlichen ›Interesse an den außereuropäischen Welten‹ als Bedingung für die Etablierung des Wissenschaftsfeldes.«

33 Hoch aktuell bis provozierend klingt es in heutigen Ohren, wenn Ernst Troeltsch die seines Erachtens in Deutschland aufgrund religiöser Müdigkeit und mangelnder Kenntnis des Christentums als eigener Kulturgrundlage vernachlässigte Mission damit anspricht, dass er sagt: »Volle und ganze, ungebrochene Menschen gibt es nur mit einer festen Glaubensüberzeugung, und eine solche muss zu Kampf und Ausbreitung, zur Mission führen.« Mission in der modernen Welt (1906) nach dem Abdruck in Ernst TROELTSCH, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik,*

Tübingen 1913 (Gesammelte Schriften Bd. 2), 791. Vgl. auch DERS., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902, pass.

34 Vgl. den gleichnamigen Titel des offiziellen deutschsprachigen Berichts von der dritten Weltmissionskonferenz im indischen Tambaram 1938, hg. von Martin SCHLUNK, Stuttgart/Basel 1939.

zentralen Formatierungsfaktor von Theologie unausweichlich. Diese weltweite ökumenische Partnerschaftlichkeit der Kirchen fördernde Sichtweise auf Mission als gemeinsame Aufgabe in allen Kontinenten der Erde lässt bereits, gerade auch angesichts des Kontexts der Kirchen im nationalsozialistischen Deutschland in den 1930ern sowie angesichts weltumspannender westlicher Fortschrittsideologien in der Zeit nach den Weltkriegen, die Notwendigkeit eschatologischer Kritik des Evangeliums gegenüber geschichtsideologischen Verabsolutierungen jeder Art deutlich werden. In dieser Phase werden die Weichen für eine Integration des Themas Mission in die Gemeinschaftsverantwortung aller Kirchen der Ökumene gestellt,³⁵ obwohl sich dies strukturell bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam noch nicht niederschlägt, da die weltweite Gemeinschaft der Missionsakteure vorerst in der Parallelorganisation des Internationalen Missionsrates weitergeführt wird.

Noch einmal deutlich verändert sich der Arbeitsschwerpunkt der Missionswissenschaft in Richtung einer *Disziplin ökumenischer Bezeugungs- und sozialer sowie interkulturell-interreligiöser Solidaritätsethik* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im Zeichen der mit der Rezeption der fünften Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 etablierten und sich in den Folgejahrzehnten transkonfessionell in missionswissenschaftlichen Darlegungen massiv findenden Lehre von der *Missio Dei*³⁶ als Inbegriff einer primär »apostolatstheologisch«³⁷ begründeten Mission diversifizieren sich die Themenfelder von Mission. Dieser Veränderungsprozess geht mit gegenläufigen Entwicklungen in der ökumenischen Verantwortung für Mission einher: Während mit der Aufnahme des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen in Neu Delhi 1961 Mission strukturell nun als Gemeinschaftsmandat aller Kirchen verankert ist, wird die theologische Bedeutung der Ekklesia im Rahmen der *Missio Dei* zusehends unklar. Es kommt zu einer diffusen Identifizierung von Mission mit einem transreligiös konzipierten Ziel des »Schalom« im Zusammenwirken aller wohlmeinenden Kräfte im internationalen Miteinander von Kirchen und Religionen.³⁸

Der Hintergrund dieser Entwicklung sei kurz nachgezeichnet: Im Gegenzug zu einer traditionell praktisch-theologisch geprägten Missionswissenschaft als Theorie einer Ausbreitungs- und Kommunikationsstrategie des Christentums steht die *Missio Dei*-Formel

35 Vgl. Frieder LUDWIG, Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz in Tamba-ram 1938, Göttingen 2000, 292-299, dazu aber auch kritisch ebd., 307-309.
36 Grundlegend hierzu Georg VICE-DOM, *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958; aktualisierend hierzu EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Missio Dei* heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs, Hamburg 2003;
John FLETT, *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the nature of Christian Community*, Grand Rapids/Cambridge 2010. Zur römisch-katholischen Lehre VATICANUM II, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, 7. Dez. 1965, Nr. 2; vgl. Giancarlo COLLET, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984.

37 So USTORF, *Missionswissenschaft* (Anm. 28), 93. Zur Einführung der Kategorie »Apostolat« für den Angelpunkt sowohl des Missions- als auch des Dialogverständnisses im Reich Gottes und im Gegenüber zu Kirche und Religionen (vor allem dominant bei Johann Christian Hoekendijk) in der reformierten Theologie in den Niederlanden vgl. Frans J. VERSTRAELEN u. a. (Hg.), *Missiology. An Ecumenical Introduction*, Grand Rapids 1995, 430.
38 Am deutlichsten wird dies am jüngsten missionstheologischen Dokument *Gemeinsam für das Leben*, welches der ÖRK während seiner 10. Vollversammlung im koreanischen Busan 2013 verabschiedet hat, WCC/CWM (Ed.), *Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes. New Affirmation on Mission and Evangelism*, Geneva 2013. Vgl. die würdigenden wie auch kritischen Auseinandersetzungen hiermit in MISSIONSAKADEMIE AN DER UNI-

VERSITÄT HAMBURG (Hg.), *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionserklärung des ÖRK, TIMA, Bd. 4, Hamburg 2013.
39 Ganz in diesem Sinne ist Werner USTORFs Artikel »Missionswissenschaft« (Anm. 28) verfasst und eingeleitet; vgl. ebd. 88f.
40 Diese Unterscheidung hat in der jüngsten Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland, *KIRCHENAMT DER EKD* (Hg.), *Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung* (EKT Texte 125), Hannover 2015, 19f, in hilfreicher Weise Beachtung gefunden. – Die Kritik einer undifferenziert und ausufernd gebrauchten *Missio Dei*-Formel führt Philip L. WICKERI, *The End of Missio Dei – Secularization, Religions and the Theology of Mission*, in: Volker KÜSTER (ed.), *Mission Revisited*. Bet-

zeichenhaft für die im Zuge der Dekolonisierung des Weltchristentums in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts notwendigen und akademisch gebotenen Kritik von Identifizierungen menschlicher Ausbreitungsvisionen von Kirche mit der Ausführung von Gottes Heilswillen.³⁹ Diese wissenschaftlich wie theologisch-eschatologisch gebotene Korrektivformel gegenüber anmaßender Funktionalisierung des Missionsbegriffs für kirchliche und transkirchliche Zwecke hat sich in der Missionswissenschaft aller Konfessionen etabliert. Damit ist aber die differenzierte Bestimmung kirchlicher Mandate in einer funktions- und handlungsorientierten Form noch nicht gelungen oder gar mit erledigt.

Ein Beispiel möge dies verdeutlichen: Auch wenn sowohl diakonischer Dienst und sozialpolitisches Engagement der Kirche einerseits als auch die Verkündigung des Evangeliums innerhalb und außerhalb der Gottesdienste in Inhalt und angemessener Form unter dem theologischen und hermeneutischen Korrektiv der *Missio Dei* stehen, werden sie doch im Unterschied zu einer latent beides verwischenden Praxis dahingehend zu unterscheiden sein, dass das letztgenannte Mandat der Ekklesia als intendierte Einladung zum christlichen Glauben transparent gestaltet und im Sinne der klassischen Rede vom Apostolat der Kirche auch »Mission« genannt werden muss, während das erstgenannte Mandat von Diakonie und prophetischem Amt – nicht zuletzt zwecks eines zu vermeidenden Nötigungsverdachts im interreligiösen Miteinander – sinnvollerweise nicht »Mission« zu nennen ist. Dieser Sorgfalt in der Unterscheidung von fundamentaltheologischer Begründungsebene einerseits und ekklesiologischer Mandatsbestimmung wie kirchlicher Praxisbeschreibung andererseits sollten sich zuerst wissenschaftlich mit der Mission Befasste unterziehen. Sie müssen benennen, dass *Missio Dei* ein Korrektiv theologischer Erkenntnis und keine Strategiekonstruktion für die kirchliche Praxis ist, auch wenn die diakonisch und politisch involvierten Glieder der Kirche oder auch nichtkirchliche Mitarbeitende im abgeleiteten Sinne am Auftrag der Kirche mitwirken und im Weitesten freilich zusammen mit der Kirche an der Verwirklichung des in der *Missio Dei* ursächlich begründeten Heilswillens Gottes teilhaben.⁴⁰ Vielen dieser wichtigen Tätigkeitsbereiche, in denen die Kirchen mit ökumenischen Partnern⁴¹ gesellschaftlich und interreligiös tätig sind, wie auch der Mission selbst, wäre sehr damit gedient, wenn sie theologisch genauer zueinander in Beziehung gesetzt würden. ♦

ween *Mission History and Intercultural Theology (ContactZone. Explorations in Intercultural Theology*, ed. by V. KÜSTER, Vol. 10), Berlin 2010, 27–43, bes. 41f dazu, vom Gebrauch des Begriffs abzuraten.

41 Dieser Rückblick auf die wissenschaftlich zweifellos etablierte, aber ihren genauen Platz an der *Academia* immer noch suchende Missionswissenschaft mit kritischem Fokus auf ihrer diffusen theologischen Begründungslogik und deren verwirrenden Auswirkungen angesichts ihrer diversen Themenverbindungen gilt seit den 1960er Jahren für die Protestantische wie Römisch-katholische Theologie. Auch wenn sich einerseits die Wende zur eschatologischen Kritik missionarischer Praxis im 2. Vatikanischen Konzil eher evolutionär als in der ökumenischen Bewegung von Protestantismus, Orthodoxie und charismatisch-pentekostalen Kirchen vollzog und andererseits in der katholischen Theologie

die befreiungstheologische Dimension das christliche Zeugnis nachhaltiger und die gesamte Ökumene mitziehend bestimmte, so konvergieren doch seit nahezu drei Jahrzehnten beide Traditionen in der Erkenntnis, dass Mission in einer festen Weggemeinschaft mit der Erneuerung von Kirche ebenso wie mit der Solidarität mit den Armen im Kampf um soziale Gerechtigkeit wie auch mit dem voneinander Lernen der diversen christlichen Theologien und dem theologischen Lernen im dialogischen Gegenüber mit anderen Religionen steht; vgl. hierzu im Ganzen Frans J. VERSTAELEN, *Missiology* (Anm. 37), bes. 445ff. Die auf diesen Zusammenhang bezogene Enzyklika von Papst FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium*, Rom 2013, dt. Fassung hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013, greift all diese Dimensionen in einer

homiletisch ansprechenden Weise ebenso auf wie die Kapstadt-Verpflichtung der LAUSANNER BEWEGUNG 2010, in: Birgit WINTERHOFF u. a. (Hg.), *Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung)*, Neukirchen-Vluyn 2012, 224–286.

Missionstheologie und Entwicklungstheorie

Skizze eines interdisziplinären Projekts

von Franz Gmainer-Pranzl

Zusammenfassung

Der innerkirchlichen Erneuerung des Verständnisses von »Mission« sollte eine interdisziplinäre Rekonstruktion der missionstheologischen Auseinandersetzung folgen, die in diesem Beitrag vor allem mit Blick auf eine Rezeption der Entwicklungsforschung gefordert wird. Eine entwicklungstheoretisch geschärfte Problemwahrnehmung könnte etwa das Profil christlich verstandener Globalität angesichts politisch-ökonomischer Globalisierungsstrategien schärfen, dem Dialog mit dem globalen Süden mehr Bedeutung zumessen, die Kategorie der »Peripherie« (auch im Sinn der Missionstheologie von Papst Franziskus) ernster nehmen und das Konzept der »vorrangigen Option für die Armen« vertiefen. Nicht zuletzt könnte das aktuelle »Post-Development«-Paradigma der Missionstheologie neue Perspektiven eröffnen.

Schlüsselbegriffe

- Nachkonziliare Missions-
theologie
- Interdisziplinarität
- Entwicklungstheorie
- Weltkirche und Globalisierung

Abstract

An interdisciplinary reconstruction of the missiological controversy, which, in this contribution, is required above all with a view to a reception of development studies, should follow the inner-ecclesiastical renewal of the understanding of »mission«. A developmental-theoretically honed awareness of the problem could, for instance, achieve the following: sharpen the profile of a globalism understood from a Christian point of view when faced with political-economic globalization strategies, attribute greater importance to the dialogue with the global South, take the category of the »periphery« (also in the sense of Pope Francis's theology of mission) more seriously, and deepen the concept of the »preferential option for the poor.« Not least of all, the current »post-development« paradigm of the theology of mission could open new perspectives.

Keywords

- Post-conciliar theology
of mission
- Interdisciplinarity
- Theory of development
- Worldwide church and
globalization

Sumario

La renovación intraeclesial del concepto de »misión« debería conducir a una reconstrucción interdisciplinar de las controversias sobre la teología de la misión, como se exige en el artículo sobre todo en el contexto de la recepción de la investigación sobre el desarrollo. Un análisis de la situación con especial acento en las teorías del desarrollo podría acentuar también el perfil de una globalización en perspectiva cristiana frente a las estrategias político-económicas de globalización. También podría prestar más atención al diálogo con el sur global, tomar más en serio la categoría de »periferia« (también en el sentido de la teología de la misión del papa Francisco) y profundizar el concepto de la »opción preferencial por los pobres«. El actual paradigma »Post-Development« podría además abrir nuevas perspectivas a la teología de la misión.

Conceptos claves

- Misiología posconciliar
- Interdisciplinaridad
- Teoría del desarrollo
- Iglesia universal y
globalización

Der hundertste Jahrgang der ZMR fällt nicht mehr in eine Zeit, in der man – in Anschluss an die Kolonialismus- und Imperialismuskritik der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – die »Krise der Mission« beklagte,¹ sondern in eine Situation, die von der bemerkenswerten Rückkehr eines christlich-missionarischen Selbstverständnisses geprägt ist. Dieser neue Bezug auf Mission folgt allerdings nicht dem traditionellen Muster einer Entsendung europäischer Missionarinnen und Missionare in die Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, sondern dreht gewohnte Perspektiven um: Die missionarische Dynamik erfolgt zusehends vom globalen Süden aus (»reverse mission«²); unterschiedliche Religionsgemeinschaften versuchen, im Rahmen – durchaus traditionell verstandener – »missionarischer Aktivitäten« Menschen anzusprechen und zu gewinnen;³ und auch Christen in den volkshkirchlichen Kontexten Europas werden sich immer mehr der Notwendigkeit einer »missionarischen« Glaubenshaltung bewusst, wollen sie nicht zu einer marginalen Minderheit in der Gesellschaft werden.⁴

Die katholische Missionstheologie hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – und nicht zuletzt unter dem Eindruck der genannten Entwicklungen – vor allem drei Aspekte neu zur Geltung gebracht: (1) Mission ist *Dialog*. Im Kontrast zu einer kolonial-mono-logischen oder eurozentrisch-paternalistischen Logik des »Exports« des Glaubens in andere Länder gehen neuere missionswissenschaftliche Ansätze davon aus, dass die Verkündigung des Glaubens in einem reziproken Prozess des Austausches, des Lernens und der Anerkennung erfolgt.⁵ Die »Wahrheit des Evangeliums« wird nicht aufoktro-ziert, sondern in einem Begegnungs- und Kommunikationsgeschehen erschlossen und bezeugt: »Die Eigenart des christlichen Glaubensdialogs besteht demnach darin, dass der unbedingte Anspruch des Glaubens im Modus des Zeugnisses in den Dialog eingebracht wird.«⁶ (2) Mission bedeutet *Interkulturalität*. In Auseinandersetzung mit der Kritik, dass Mission als kulturelle Entfremdung und koloniale Repression erfahren wurde, nahm die Missionstheologie die kulturelle Prägung der Glaubensverkündigung sowie die interkul-turelle Konstitution der Weltkirche in den Blick. Die Botschaft des Evangeliums ist nicht einfach »ad gentes« gerichtet – als erfolgte sie von einem überkulturellen Standpunkt aus –, sondern wird je schon »inter gentes« weitergetragen: in einem interkulturellen Ver-mittlungs- und Bezeugungsprozess.⁷ Von daher sollte auch weniger von »Inkulturation«

1 Vgl. Giancarlo COLLET, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion (Tübinger Theologische Studien 24), Mainz 1984, 23–56.

2 Vgl. Klaus HOCK, Migration, Mission und christliche Glaubensverbreitung: Ausgewählte Aspekte, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 37 (2011) 157–171, bes. 169.

3 Vgl. den Schwerpunkt »Challenging Missions: Religiöse Ausbreitungsstrategien bei Muslimen, Hindus, Buddhisten und Christen«, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 38 (2012) 232–301.

4 Vgl. Arnd BÜNKER, Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland (Theologie und Praxis 23), Berlin 2007; Maria WIDL, Missionsland Deutsch-

land – Beobachtungen und Anstöße aus pastoraltheologischer und religionspädagogischer Sicht. Skizzen einer Baustelle, in: Benedikt KRANEMANN/ Josef PILVOUSEK/ Myriam WIJLENS (Hg.), Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften 38), Würzburg 2009, 229–254; Jean-Georges GANTENBEIN, Europa als »Missionsland«? Anachronismus oder Innovation?, in: Jürgen SCHUSTER/ Volker GÄCKLE (Hg.), Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen (Interkulturalität & Religion. Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion 1), Berlin 2014, 195–217.

5 Vgl. Klaus KRÄMER/ Klaus VELLGUTH (Hg.), Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (Theologie der Einen Welt 1), Freiburg i. Br. 2012, sowie das Themenheft Dialog und Mission in: ZMR 99 (2015) 3–116. – Zur Differenzierung unterschiedlicher Modelle des Verhältnisses von Mission und Dialog vgl. Henning WROGEMANN, Missions-theologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/ Missionswissenschaft 2), Gütersloh 2013, 327–330.

6 Klaus KRÄMER, Mission im Dialog, in: KRÄMER/ VELLGUTH, Mission und Dialog (Anm. 5), 16–30, hier 27.

7 Vgl. Jonathan Y. TAN, Missio Inter Gentes, in: Lazar T. STANISLAUS SVD/ Martin ÜFFING SVD (Hg.), Intercultural Mission, Vol. 2, Sankt Augustin/ New Delhi 2015, 187–200.

die Rede sein – als würde ein überkultureller Glaube ein für alle Mal in »eine Kultur« eingepflanzt –, sondern von »Interkulturation« im Sinn eines interkulturellen Austausches und einer pfingstlichen Vermittlung des Evangeliums in kirchlicher Vielstimmigkeit.⁸

(3) Mission meint *Kenosis*. Die Erfahrung der Machtlosigkeit und Marginalisierung, wie sie nicht selten die asiatischen Ortskirchen charakterisiert,⁹ hat zu einer Wiederentdeckung einer fundamentalen biblischen Kategorie geführt: »Die asiatischen Kirchen sind sich bewusst, dass sie als Minderheiten in ihrem missionarischen Wirken nicht aus einer Position der Stärke, sondern als Kirchen in der Nachfolge Jesu Christi, der sich in seiner Menschwerdung und seinem Kreuzestod ›entleert‹ hat, nur in der gleichen Haltung der ›Kenosis‹ im Verzicht auf Macht und Privilegien im Dienst für die Armen und Unterdrückten glaubwürdig sein können.«¹⁰ Seit geraumer Zeit ist die Erfahrung der »Kenosis« zu einem zentralen Charakteristikum eines christlichen Missionsverständnisses geworden.¹¹ Nicht die Okkupation anderer, sondern die Hingabe und Entäußerung an die Anderen macht das »Markenzeichen« des Evangeliums aus.

Eine dem Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtete und an aktuellen globalen Entwicklungen orientierte Missionstheologie¹² versteht sich also als Reflexion eines dialogischen, interkulturellen und kenotischen Verkündigungs- und Bezeugungsgeschehens. Der missionstheologische Diskurs hat nicht nur einen intensiven (vor allem biblisch inspirierten) theologischen Lernprozess durchlaufen, sondern sich auch eine vielfältige kultur-, sozial- und religionswissenschaftliche Expertise angeeignet, die dazu beiträgt, sich mit der Realität der menschlichen Lebenswelt im Kontext der Glaubensvermittlung besser auseinanderzusetzen. Die interdisziplinäre Transformation der Missionstheologie gehört von daher zu den wichtigsten Entwicklungen der nachkonziliaren Kirche, die »sich wissenschaftlicher Methoden und zeitgemäßer Arbeitsinstrumente bedient« (*Ad gentes* 29). Um allerdings der Dynamik eines Dialogs, der Herausforderung von Interkulturalität und dem Anspruch von »Kenosis« in der gegenwärtigen Welt gerecht werden zu können, sollte sich die Missionstheologie – will sie in der Lage sein, »die Verkündigung und Praxis des Reiches Gottes unter der Bedingung von Globalisierung durchzubuchstabieren«¹³ – mit dem Problembewusstsein und der Analysekompetenz einer Wissenschaft auseinandersetzen, die genau diese globalen Wechselwirkungen, deren Machtverhältnisse und Exklusionsdynamiken sowie deren Bedingungen und Konsequenzen auf unterschiedlichsten Ebenen reflektiert: mit der *Entwicklungstheorie*. Dieser – im universitären Bereich eher periphere – Diskurs wird meistens mit unmittelbar entwicklungs- politischen Maßnahmen assoziiert, aber nicht als kritische Reflexion global wirksamer

8 Vgl. Younhee KIM, Interkulturation: Der immerwährende Missionsauftrag der Kirche, in: Richard BROSE/Katja HEIDEMANN (Hg.), Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche, in: Hermann Schalück, Freiburg i. Br. 2008, 223–232; Knut WENZEL, Inkarnation und Interkulturalität. Zu einer Theologie der Interkulturalität im Horizont des II. Vatikanischen Konzils, in: Thomas SCHREIJÄCK/Knut WENZEL (Hg.), Christus in den Kulturen. Anstöße des II. Vatikanums für eine Theologie der Interkulturalität in Indien, Ostfildern 2014, 37–53.

9 Vgl. Jacob KAVUNKAL, Asiatische missionarische Spiritualität, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Weltkirchliche Spiritualität. Den Glauben neu erfahren (Theologie der Einen Welt 4), Freiburg i. Br. 2013, 321–334.

10 Georg EVERS, Was bedeutet heute Mission in Asien?, in: Martin ÜFFING SVD (Hg.), Mission seit dem Konzil (Studia Instituti Missiologici SVD 98), Sankt Augustin 2013, 127–155, hier 150.

11 Henning Wrogemann betont: »Der im Philipperbrief (2, 5–11) von Paulus als Traditionsstück zitierte Christushymnus kann in seiner missionstheologischen Bedeutung für die Diskussionen seit Mitte des 20. Jahrhunderts kaum überschätzt werden« (WROGEMANN, Missionstheologien der Gegenwart [Anm. 5], 147, Fn. 199).

12 Ich verstehe unter »Missionstheologie« nicht nur eine historische, kultur- und religionswissenschaftliche Beschreibung missionarischer Aktivitäten (im Sinn einer »Missionwissenschaft«), sondern die Verantwortung eines Glaubensanspruchs, von dem eine grenzüberschreitende und befreiende Dynamik ausgeht. Missions-

politischer, ökonomischer, sozialer, kultureller und religiöser Entwicklungen gesehen. Ich möchte im Folgenden (1) kurz auf das aktuelle Verständnis der Entwicklungstheorie eingehen, (2) exemplarisch die Relevanz der Entwicklungsforschung für missionstheologische Fragestellungen aufweisen und (3) mögliche Perspektiven einer künftigen Missions-theologie skizzieren. Bei meinen Überlegungen gehe ich von der These aus, dass ein theologisches Verständnis von »Mission« ohne entwicklungstheoretische Expertise Gefahr läuft, in vagen Beschreibungen oder moralischen Appellen stecken zu bleiben. Eine globalisierte Welt allerdings erfordert – auch für die (Missions-)Theologie – Mittel der Analyse, die mit kulturellen, politischen und ökonomischen Dynamiken und Wechselwirkungen entsprechend umgehen können.

1 Entwicklungstheorie – Aspekte eines peripheren Diskurses

Dass heute an einigen Universitätsstandorten Entwicklungstheorie gelehrt wird, dass es wissenschaftliche Tagungen und Publikationen zur Entwicklungsforschung gibt sowie neue Studien und Erwachsenenbildungsprogramme im Schnittfeld von Global Studies/ Globalem Lernen und Entwicklungstheorie angeboten werden, darf nicht darüber hinweg-täuschen, dass die Etablierung entwicklungstheoretischer Curricula und Forschungs-initiativen mit beträchtlichen Schwierigkeiten verbunden war und ist. So hielt etwa der frühere Afrikawissenschaftler Walter Schicho, einer der Initiatoren des Studiums »Internationale Entwicklung« an der Universität Wien, fest: »Die unmittelbare Brauchbarkeit der Entwicklungsforschung für die Wirtschaft und den politischen Raum war nicht gegeben. Der Ansatz ist genau umgekehrt. In der Entwicklungsforschung schaut man sich das an, was geschieht, und überlegt, ob es richtig ist, ob es Alternativen dazu gibt. Entwicklungsforschung ist kritisch auf mehreren Ebenen, daher nicht gebraucht in diesem Sinne und nicht anpassungsfähig.«¹⁴

Wissenschaftshistorisch speist sich »Entwicklungstheorie« aus der früheren Auseinander-setzung mit Fragen der »Dritten Welt«, aus Politikwissenschaft, Soziologie und Ökonomie sowie aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung.¹⁵ Eine aktuelle Bestandsauf-nahme gegenwärtiger Entwicklungsforschung setzt sich mit drei Analyseebenen und Perspektiven auseinander. Entwicklungstheorie reflektiert (1) weltgesellschaftliche Trans-formationenprozesse, die sowohl die regionale als auch die internationale Politik betreffen;

theologie kommt demnach gegen-über Missionswissenschaft (so unver-zichtbar diese auch ist) ein bedrängen-des und normatives Moment zu, insofern sie »über die universale Bestimmung des Evangeliums und seine Annahme in der Welt nach-denkt« (Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Frei-burg i. Br. 2002, 38). Ohne die Haltung, »dass nach christlichem Selbstver-ständnis der Glaube auf Mitteilung drängt und das Evangelium allen Men-schen gilt« (ebd., 56), bliebe Missions-theologie ein rein deskriptiver Zugang. Andererseits darf sich die missions-theologische Reflexion nicht von den

Interessen einer »Glaubensausbrei-tung« okkupieren lassen; sie versteht sich als (kritischen) Diskurs und nicht als »praktische Anleitung« zu – wie auch immer verstandener – »Mission«.

13 Michael RAMMINGER, Missions-wissenschaft und Globalisierung. Einige Anmerkungen aus der Perspek-tive christlicher Solidaritätsbewegung, in: Arnd BÜNKER / Ludger WECKEL (Hg.), »... Ihr werdet meine Zeugen sein ...«. Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg i. Br. 2005, 60–71, hier 71.

14 »Schwerfällig, bürokratisch und ungerecht«. Warum es eine neue Disziplin wie die Internationale Ent-wicklung an der Universität so schwer hat, erklärt der Universitätsprofessor Walter Schicho im Gespräch mit Südwind-Redakteurin Irmgard Kirchner, in: Südwind. Magazin für Interna-tionale Politik, Kultur und Entwicklung 33 (6/2012), 10.

15 Vgl. Andreas BOECKH, Entwick-lungstheorien: Eine Rückschau, in: Dieter NOHLEN / Franz NUSCHELER (Hg.), Handbuch der Dritten Welt, Band 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn 1993, 110–130.

(2) jene politische Interventionen, die eine »positive Veränderung« einer Gesellschaft beabsichtigen; sowie (3) die theoretische Grundlegung und Methodologie der Entwicklungsforschung als solcher.¹⁶ Im Zentrum der Auseinandersetzung steht ein Begriff, der zwar dieser Wissenschaftsdisziplin ihren Namen gegeben hat, aber eine ungeheuer ambivalente Bedeutung aufweist: *Entwicklung*. Abgesehen vom evolutionistischen Paradigma einer steten »Höherentwicklung« vor allem der europäischen Gesellschaft, wie dies bereits in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (gehalten 1822-1830) oder Auguste Comtes *Discours sur l'esprit positif* (1844) paradigmatisch zum Ausdruck kam, und der Kolonialpolitik des 19./20. Jahrhunderts war es vor allem die Antrittsrede des wiedergewählten US-Präsidenten Harry S. Truman am 20. Januar 1949, die als klassische Begründung westlicher »Entwicklungshilfe« gilt. Mit Blick auf große Teile der Weltbevölkerung, die in Armut lebte, betonte Truman: »Wir müssen ein neues und kühnes Programm starten, um auch unterentwickelten Gebieten die Segnungen unserer Wissenschaft und Technik zugänglich zu machen.«¹⁷ Mit dieser Rede war der Dual »Entwicklung/Unterentwicklung« geboren und ein Diskurs konstituiert, der das 20. Jahrhundert beherrschen sollte und auch missionstheologische Konzepte beeinflusste. Die Perspektive einer »nachholenden Entwicklung« prägte das Selbstverständnis der entsprechenden wissenschaftlichen Disziplin: »Entwicklungstheorien wollen auf die eine oder andere Weise erklären, wie Entwicklung in der Vergangenheit möglich wurde oder warum sie ausblieb und wie sie in der Zukunft erreicht werden kann.«¹⁸ Leitend war – vor allem in den modernisierungstheoretischen und neoliberalen Paradigmen von »Entwicklungs(hilfe)« – die Idee: »[N]icht-westliche Gesellschaften müssten durch die Übertragung von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebensformen des ›Westens‹ zivilisiert werden.«¹⁹

So wirkmächtig auch die Vorstellung war, dass die »entwickelte« Gesellschaft Europas bzw. Nordamerikas den Menschen im globalen Süden helfen sollte und könnte, aus ihrer »Unterentwicklung« herauszufinden, so bemerkenswert ist das selbstkritische Potential der Entwicklungstheorie, die nicht nur paternalistische Konzepte von »Entwicklungshilfe« ablehnte,²⁰ sondern mit der These des »Post-Development« die Entwicklungslogik prinzipiell in Frage stellte. »Entwicklung« sollte nicht verbessert werden, sondern als Analyse-kategorie überhaupt aufgegeben werden, so Aram Ziai, einer der führenden Post-Development-Theoretiker im deutschen Sprachraum: »[E]s geht darum, Praktiken zur Erreichung einer besseren globalen Gesellschaft unabhängig von jenem ›Projekt der Entwicklung‹ zu denken, das in den letzten Jahrzehnten so viel Raum eingenommen hat, und dessen kategoriale Trennung von ›entwickelten‹ und ›weniger entwickelten‹ Gesellschaften und Menschen, ExpertInnen und EmpfängerInnen von Hilfe, überwunden werden muss, ohne die Analyse existierender Macht- und Ausbeutungsverhältnisse auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene gleich mit über Bord zu werfen.«²¹ Das Projekt »Entwicklung(szusammenarbeit)« sei grundsätzlich abzulehnen, weil es eine westliche Ideologie darstelle, realpolitisch gescheitert sei, ein eurozentrisches

16 Vgl. Cord JAKOBEIT u. a., Einleitung, in: Franziska MÜLLER u. a. (Hg.), *Entwicklungstheorien. Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen* (Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 48), Baden-Baden 2014, 5-40.

17 Zitiert nach: Friedbert OTTACHER/Thomas VOGEL, *Entwicklungszusammenarbeit im Umbruch. Bilanz –*

Kritik – Perspektiven. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2015, 20.

18 Karin FISCHER/Gerald HÖDL/Wiebke SIEVERS, Einleitung, in: DIES. (Hg.), *Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development* (Gesellschaft – Entwicklung – Politik 11), Wien 2010, 9-24, hier 12.

19 Karin FISCHER/Gerald HÖDL/Christof PARNREITER, *Entwicklung – eine Karotte, viele Esel?*, in: Karin FISCHER u. a. (Hg.), *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien* (Gesellschaft – Entwicklung – Politik 3), Wien 2010, 13-54, hier 24. – Zum nachhaltigen Einfluss des Entwicklungsdiskurses vgl. Reinhart KÖSSLER, *Umriss und Probleme einer*

Konstrukt bilde, eine kulturimperialistische Ökonomisierung impliziere sowie herrschafts- und gewaltförmige Praktiken legitimiere.²² Auch wenn die radikale Position des Post-Development-Paradigmas ihrerseits Kritik erfuhr – dass sie etwa essentialistisch und kulturrelativistisch agiere²³ – und methodisch etwas differenzierter wurde, hält Aram Ziai »an der These fest, dass die zentralen Argumente des P[ost] D[evelopment]s, nämlich dass der Diskurs der ›Entwicklung‹ eurozentrisch ist und Machtverhältnisse zwischen ›Entwickelten‹ und ›weniger Entwickelten‹ etabliert, auch von GegnerInnen der Position kaum mehr bestritten werden«²⁴.

Spätestens bei dieser Kontroverse über das »Post-Development«-Konzept werden inhaltliche und methodische Berührungspunkte mit missionswissenschaftlichen Fragestellungen deutlich, gerade in der Auseinandersetzung mit einer historisch belasteten Missionspraxis und der Frage nach dem Selbstverständnis einer »Weltkirche« in einer global spannungsreichen Arena sowie dem Verhältnis kirchlicher »Mission« zu politischen, kulturellen und ökonomischen Dynamiken in der gegenwärtigen Weltgesellschaft. Gerade ein an der Kritik des »Post-Developments« geschärfter Diskurs – so meine These – stärkt die Missionstheologie in ihrem ureigenen Anliegen: die Sendung der Kirche, die sich dem Evangelium verdankt, von Vereinnahmungs-, Angleichungs- und Überwältigungsstrategien, die im gegenwärtigen globalen Wettbewerb um Geld und Macht eingesetzt werden, zu unterscheiden. Eine Form christlicher Mission, der es bloß um die Beeinflussung von Menschen und die Etablierung von Macht ginge, würde sich selbst desavouieren. Zur Analyse dieser Ambivalenz von »Mission« sowie zur Ausbildung einer kritisch-interdisziplinären Anschlussfähigkeit im Hinblick auf Globalisierungsdiskurse kann eine Rezeption entwicklungstheoretischer Erkenntnisse und Methoden – so »peripher« sie aus der Perspektive alteingesessener akademischer Disziplinen sein mag – einen wichtigen Beitrag leisten.

2 Mission im Zeichen von »Post-Development«?

Ein missionstheologischer Diskurs, der das Problembewusstsein des »Post-Development«-Paradigmas rezipiert, wird nicht nur sensibler für die diskursive Konstruktion einer dependenten Realität (»Dritte Welt«) und die Etablierung einer – als »global gültig« vorgestellten – »Normalität« und Normativität, sondern greift auch auf die analytischen und methodischen Instrumente zurück, die ihn zu einer Auseinandersetzung mit »der Veränderung von Institutionen und gesellschaftlichen Beziehungen, der Öffnung für verschiedene Formen von Wissen und Kulturen, neuen Formen der Partizipation und mehr Autonomie der betroffenen Gemeinschaften in Bezug auf die Produktion von Normen und Diskursen«²⁵ befähigen. Diese »entwicklungstheoretische Zurüstung« der Missionstheologie ist allerdings nicht nur für unmittelbar entwicklungspolitische Anwendungskontexte

Theorie globaler Entwicklung, in: Aram ZIAI (Hg.), *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie* (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik 14), Baden-Baden 2014, 71-96.

20 Vgl. Walter SCHICHO/Barbara NÖST, *Entwicklungsdiskurs und Praxis der EZA: Konzepte, Akteure und Widersprüche*, in: Bea DE ABREU FIALHO GOMES/Irmi MARAL-HANAK/Walter

SCHICHO (Hg.), *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen* (Gesellschaft – Entwicklung – Politik 7), Wien 2008, 43-64.

21 Aram ZIAI, *Post-Development-Ansätze: Konsequenzen für die Entwicklungstheorie*, in: MÜLLER u. a., *Entwicklungstheorien* (Anm. 16), 405-434, hier 426.

22 Vgl. ebd., 406-409.

23 Vgl. ebd., 411-414.

24 Ebd., 414, Fn. 12.

25 Arturo ESCOBAR, *Die Hegemonie der Entwicklung* (1992), in: FISCHER/HÖDL/SIEVERS, *Klassiker der Entwicklungstheorie* (Anm. 18), 264-277, hier 273.

gedacht, sondern für die missionstheologische Reflexion als solche. Christliche Mission wird vom Anspruch des Evangeliums her verantwortet – das steht außer Frage. Um aber genau dieses evangeliumsgemäße Profil christlicher Mission unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt zu explizieren, braucht es die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Erkenntnissen der Entwicklungsforschung und deren kritischem Potential. An vier Aspekten christlicher Missionstheologie soll exemplarisch aufgewiesen werden, inwiefern eine entwicklungstheoretische Auseinandersetzung zentrale Topoi der Missionstheologie trifft bzw. inwiefern aktuelle Entwicklungen der Missionstheologie sowie der interkulturellen Theologie entwicklungstheoretisch sensible Fragen berühren.

a Eine *kritische Theorie des Globalen*: Kritik an »Entwicklung« setzt eine Kritik an Globalisierungskonzepten voraus, die expansiv und (neo-)kolonial strukturiert sind. »Global« ist demnach, was von Europa/Nordamerika aus in alle Welt verbreitet wird. In kritischer Auseinandersetzung mit einer Missionspraxis, die dieser Logik folgte, ohne sich auf einen Dialog oder reziproke Lernerfahrungen einzulassen, hat die Theologie den inklusiven, dialogischen und herrschaftskritischen Charakter christlicher »Universalität« herausgestellt; das Leitmodell christlicher Mission ist nicht eine »neoliberal konfigurierte Globalisierung«²⁶, sondern die »Aufgabe der geduldig lernenden *in-gressio*« in die vielen Welten«²⁷. Der indische Theologe Michael Amaladoss SJ stellt in diesem Sinn die treffende Frage: »[...] ist die Kirche selbst ein Modell falsch verstandener Globalisierung?«²⁸ Eine Antwort darauf setzt eine globalisierungskritische Kompetenz voraus, wie sie praktisch in vielen sozialen Bewegungen und theoretisch in der Entwicklungsforschung gegeben ist und auch in einer zeitgemäßen Missionstheologie nicht fehlen darf.

b *Nord-Süd-Dialog*: Eine Missionstheologie, die ihren Blick für die Exklusionsdynamiken der Globalisierung schärft,²⁹ wird die Beziehungen zwischen Europa/Nordamerika und dem globalen Süden überdenken und im Licht entwicklungstheoretischer Kritik³⁰ neu ansetzen. Davon sind nicht nur konkrete Projekte einer Partnerschaft zwischen Nord und Süd³¹ oder theologische Studienprogramme und Austauschprojekte³² betroffen, sondern die Art und Weise, wie Theologie überhaupt betrieben wird. Gilt die westliche/nordatlantische Theologie als Maßstab dafür, wie der Glaube der Christen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien verantwortet wird, oder ist ein kritischer und wechselseitiger Lernprozess möglich? Sind nur europäische und nordamerikanische Universitäten ein attraktiver Ort für einen Studienaufenthalt, oder könnten das auch Manila, Delhi, Abidjan, Nairobi oder Lima sein? Könnte ein solcher missionstheologischer Ansatz, der nicht bloß versucht, den Süden zu »entwickeln«, sondern die gesamte Kirche als Lerngemeinschaft zu begreifen, nicht ein wichtiger Impuls für neue globale Politiken sein?

26 Paulo SUESS, Integrität der Mission im Licht des Evangeliums. Das Zeugnis des Geistes austragen, in: BÜNKER/WECKEL, »... Ihr werdet meine Zeugen sein« (Anm. 13), 101-110, hier 107.

27 Raúl FORNET-BETANCOURT, Interkulturalität und Menschlichkeit (Concordia Reihe Monographien 61), Aachen 2013, 98.

28 Michael AMALADOSS, Dialog zwischen der Weltkirche und der Ortskirche, in: KRÄMER/VELLUTH, Mission und Dialog (Anm. 5), 158-169, hier 169.

29 Vgl. das erste Kapitel der Studie von Felix WILFRED, Asian Public Theology. Critical Concerns in Challenging Times, Delhi 2010, 3-16: »Overcoming Exclusions in the Global World«.

30 Vgl. Gerald FASCHINGEDER/Nikola ORNIG (Hg.), Globalisierung entwickeln. Eine Reflexion über Entwicklung, Globalisierung und Repolitisierung (Gesellschaft – Entwicklung – Politik 4), Wien 2005; Birgit ENGLERT/Ingeborg GRAU/Andrea KOMLOSY (Hg.), Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung (Gesellschaft – Entwicklung – Politik 8),

Wien 2009; Boike REHBEIN, Kritische Theorie des globalen Südens, in: Axel T. PAUL/Alejandro PELFINI/Boike REHBEIN (Hg.), Globalisierung Süd (Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Sonderheft 26/2010), Wiesbaden 2011, 429-455; Jean COMAROFF/John L. COMAROFF, Der Süden als Vorreiter der Globalisierung. Neue postkoloniale Perspektiven (Theorie und Gesellschaft 75), Frankfurt a.M. 2012.

c *Die Peripherie als »locus theologicus«*: Wenn Papst Franziskus im ersten, missions-theologisch ausgerichteten Kapitel seines Schreibens *Evangelii gaudium* dazu aufruft, »hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen«³³, gibt er der Peripherie einen neuen Stellenwert. Die »Randgebiete« werden zu einer Herausforderung für das »Zentrum«; das Periphere beansprucht die Mission der Kirche. Peripherie – das ist nicht bloß das »äußerste Ziel« der Pastoral und Verkündigung, sondern ein Maßstab kirchlicher Praxis und theologischer Reflexion. Diese Revision missionarischer Plausibilitäten hat Konsequenzen für die Methode der Theologie, wie dies etwa die Vierte Vollversammlung von EATWOT in Tagaytay (Philippinen) zum Ausdruck brachte: »Die tägliche Erfahrung der Armen und Unterdrückten ist der epistemologische Rahmen unserer theologischen Arbeit.«³⁴ Die Peripherie – die Welt der Armen und Ausgeschlossenen – wird zum *locus theologicus*, zum Erschließungsort der »Wahrheit des Evangeliums«. Hier kann die Theologie an die entwicklungstheoretische Forschung anschließen, die der (sozialen, kulturellen, politischen) Peripherie nicht nur Aufmerksamkeit, sondern wissenschaftstheoretische Bedeutung zuerkennt hat³⁵ und so zur Wiedergewinnung einer wichtigen Kategorie der Missionstheologie beiträgt: dem »Randständigen« als einer kreativen, kritischen und inspirierenden Herausforderung der kirchlichen Theologie, Pastoral und Mission.

d *Option für die Armen*: Die vor allem in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung formulierte »*opción preferencial por los pobres*« (vorrangige Option für die Armen) gehört zu den wichtigsten Inspirationen der Missionstheologie des 20. Jahrhunderts; »Mission« heißt, die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art« (*Gaudium et spes*, Nr. 1) zu teilen und ihnen in dieser solidarischen und befreienden Haltung die Heilsbotschaft zu verkünden. »Option für die Armen« meint nicht, die »eigentliche« Verkündigung durch sozial-karitative Tätigkeit zu ergänzen; auch geht es nicht darum, die Verkündigung der christlichen Botschaft durch Sozialarbeit oder »Entwicklungshilfe« zu ersetzen. Der streng theologische Grund dafür wird von vielen Befreiungstheologen in der Zusammengehörigkeit (nicht Identität!) von Reich-Gottes-Botschaft und sozial-politischem Engagement, von Heilsgeschichte und Weltgeschichte gesehen. So ging etwa Ignacio Ellacuría davon aus, »dass es nicht zwei Geschichten gibt: eine Geschichte Gottes und eine Geschichte der Menschen, eine Heilsgeschichte und eine Profangeschichte. Es gibt vielmehr nur eine einzige geschichtliche Wirklichkeit, in der Gott und Mensch handeln [...]«³⁶. Von daher war Ellacuría – und vielen anderen Vertreterinnen und Vertretern der Befreiungstheologie – klar, »dass die theologische Arbeit nicht außerhalb der geschichtlichen

31 Vgl. Katharina RENSINGHOFF, Ökumenisches Lernen auf den cross-roads weltkirchlicher Gemeindeparterschaften. Schwierigkeiten und Lösungsansätze, in: Arnd BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 187–197.

32 Vgl. Maria Katharina MOSER / Gunter PRÜLLER-JAGENTEUFEL / Veronika PRÜLLER-JAGENTEUFEL (Hg.), *Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnungen als theologisches Lernfeld* (Kommunikative Theologie 10), Ostfildern 2009.

33 Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, Nr. 20.

34 Schlusserklärung der Konferenz von Tagaytay 1996, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996 (Theologie der Dritten Welt 26), Freiburg i. Br. 1999, 315–329, hier 324.

35 Vgl. Ilker ATAC/Albert KRALER / Aram ZIAI (Hg.), *Politik und Peripherie. Eine politikwissenschaftliche Einführung* (Gesellschaft – Entwicklung – Politik 13), Wien 2011.

36 Ignacio ELLACURÍA, *Geschichtlichkeit des christlichen Heils*, in: Ignacio ELLACURÍA / Jon SOBRINO (Hg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Band 1, Luzern 1995, 313–360, hier 317.

Erfahrung vollbracht werden kann, auch nicht außerhalb der Sozialwissenschaften«³⁷. Dies ist eine entscheidende methodologische Voraussetzung einer Theologie im Zeichen der »Option für die Armen«: Sie stülpt der sozialen Realität nicht einfach eine theologische Deutung über, sondern nimmt die gesellschaftliche Wirklichkeit ernst, insofern sie in ihrer Analyse auch die entsprechenden sozialwissenschaftlichen Instrumente voraussetzt. Forschungsergebnisse der Gesellschafts- und Entwicklungstheorie³⁸ dienen nicht nur der »Illustration« theologischer Überlegungen, sondern gehen diesen voraus. In diesem Sinn betonte bereits die EATWOT-Konferenz von Genf: »Keine theologische Methode ist angemessen ohne eine kritische Analyse aller wesentlichen Unterdrückungsstrukturen. Wie kann die Theologie zur Befreiung der Armen von ihrer Armut beitragen, wenn sie nicht deren Ursachen kennt? Darum wird eine umfassende Analyse zu einem unverzichtbaren Element in der Erneuerung der Theologie. Es muss dies eine Analyse sein, die die wirtschaftlichen, politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Dimensionen unserer Realitäten verbindet, eine Analyse, die uns hilft, unsere jeweiligen Kontexte besser zu verstehen, und die uns dazu drängt, uns wirksamer für eine alternative Zukunft einzusetzen.«³⁹ Eine Theologie der Mission, die eine gesellschafts- und entwicklungs-kritische Analyse mit einer befreiungstheologischen Option vermittelt, kann als präzise und sensible Auseinandersetzung mit der »Welt von heute« angesehen werden – also mit jener Realität, die seit dem Zweiten Vatikanum als hermeneutischer Schlüssel theologischer Analyse und kirchlicher Mission gilt, aber auch zu »einer neuen Methodologie für die missiologische Reflexion«⁴⁰ herausfordert.

3 »Mission« – zur Theorie und Praxis von Welt-Kirche

Vielleicht lässt sich die gegenwärtige Herausforderung der Missionstheologie so beschreiben: Nach dem Neuaufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils – der nicht alleine vom Missionsdekret *Ad gentes* ausging, sondern vor allem von der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die eine Theologie der Sendung der Kirche in der Welt von heute (als »Sakrament des Heils« bzw. als »Volk Gottes unterwegs«) entwarfen – steht eine interdisziplinäre Weiterentwicklung der Missionstheologie an, die mit einem verstärkten Bezug auf sozial- und politikwissenschaftliche sowie globalisierungs- und entwicklungstheoretische Forschung »die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie [die Kirche, FGP] lebt« (*Gaudium et spes*, Nr. 2), in den Blick nimmt. Die Mission einer »Welt-Kirche« erfordert eine Form von Theologie, die der Realität dieser Welt gerecht wird. Als »Kirche aus (allen Völkern) der Welt« (globaler Aspekt von »Katholizität«) und »Kirche für die Welt« (kenotischer Aspekt von »Katholizität«) benötigt die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden eine Weise der Glaubensverantwortung, die sich nicht einfach der Plausibilität machtpolitischer Strukturen, paternalistischer Konzepte von »Entwicklung« oder expansiver Globalisierungsstrategien unterwirft, sondern das unterscheidend Christliche als hoffnungsstiftende Praxis sowie als kritische Theorie zur Geltung bringt.⁴¹ Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Entwicklungstheorie könnte zu einem schärferen Problembewusstsein und einer differenzierteren Theoriekompetenz auf Seiten der Missionstheologie führen und »Mission« – als kirchlichen Grundvollzug – im Kontext globaler politischer und ökonomischer Bedingungen präziser verorten. Dies würde folgende Maßnahmen erfordern:

a Das Studium der Missionstheologie braucht eine Auseinandersetzung mit aktuellen Erkenntnissen der Globalisierungstheorie und Entwicklungsforschung; so sollte beispielsweise die Kenntnis der aktuellen SDGs (*Sustainable Development Goals*), die auf einer UNO-Konferenz (25.-27. September 2015 in New York) beschlossen wurde,⁴² selbstverständlicher Bestandteil eines missionstheologischen Curriculums sein.

b Die Perspektive des globalen Südens muss in der missionstheologischen Auseinandersetzung deutlicher zum Ausdruck kommen als bisher – nicht nur als Repetition europäischer bzw. nordamerikanischer Diskurse, sondern als kritisch-eigenständiger Beitrag.

c Missionstheologinnen und -theologen können in der konkreten Begegnung und Kooperation mit Vertreterinnen und Vertretern sozialer Bewegungen und NGOs wertvolle Erfahrungen sammeln, was politische Aspekte einer missionarischen Sendung im Kontext gesellschaftlicher Konflikte betrifft.

d Ein entwicklungstheoretisch geschärfter Ansatz von Missionstheologie korreliert mit einem globalisierungstheoretisch profilierten Verständnis von »Katholizität«, das nicht die Etablierung einer Institution, sondern die Vermittlung der Vielfalt menschlicher Erfahrungen mit dem Anspruch des Evangeliums im Horizont des Globalen meint.⁴³

e Und schließlich: Das interdisziplinäre Projekt »Missionstheologie und Entwicklungstheorie« sollte dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht werden, »Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern« (*Nostra aetate*, Nr. 1) – eine angesichts der gegenwärtigen Weltlage ebenso dringliche wie grundlegende Aufgabe. ◆

37 Ignacio ELLACURÍA, Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i. Br. 2011, 37.

38 Vgl. Franz KOLLAND u. a. (Hg.), Soziologie der globalen Gesellschaft. Eine Einführung (Gesellschaft – Entwicklung – Politik 12), Wien 2011; Gerhard HAUCK, Globale Vergesellschaftung und koloniale Differenz. Essays, Münster 2012.

39 Schlusserklärung der Konferenz von Genf 1983, in: Von Gott reden im Kontext der Armut (Anm. 34), 144–166, hier 160.

40 Antonio EGIGUREN OFM, Mission als transformierende Kraft. Lernen von den Christen in Korea, in: BROSE/HEIDEMANN, Für ein Leben in Fülle (Anm. 8), 299–317, hier 300.

41 Vgl. Paulo SUESS, Gerechtigkeit, Frieden, Befreiung – Zur konstitutiven Natur missionarischen Handelns, in: Thomas SCHREIJÄCK u. a. (Hg.), Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven. Josef Sayer zu Ehren, Ostfildern 2012, 355–368.

42 Vgl. Andreas OBRECHT, 17 Ziele für eine bessere Zukunft, in: OeAD News (Österreichischer Austauschdienst) 24 (2015), Nr. 1/98, 6–7.

43 Vgl. Claude OZANKOM (Hg.), Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, Regensburg 2011; Klaus VECHTEL SJ, Das Katholische als Herausforderung. Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um die Kirche, in: ThPh 90 (2015) 60–82.

Missiologie und Praktische Theologie nähern sich heute langsam an

**Transformationen
der Missionswissenschaft**
Festschrift zum
100. Jahrgang der ZMR

von **Gottfried Blum**

III Missionswissenschaft Praktische Theologie

Zusammenfassung
Die Missiologie (Missionswissenschaft) – als die Theorie und Praxis der Glaubenswissenschaft vom Verkünden und Verleihen in Dialog und Verkündigung der universalen Menschlichkeit Gottes in einer nicht christlichen Welt – ist eine junge Disziplin im Entstehen der Praktischen Theologie. Die Missiologie sucht in ihrer Entwicklungsgeschichte zunächst die Nähe zur allgemeinen Praktischen Theologie und dann strebt sie nach stärker herausgefordert vom weltweiten Wandel religiöser Einstellungen und angeleitet von nach lokalen Kirchenverhältnissen nähern sich heute die Missiologie und die allgemeine Praktische Theologie im Gespräch mit der Fundamentalthologie wieder deutlich an, zueinander der Beteiligten.

Schlüsselbegriffe
+ Theologiegeschichte
+ Ästhetik der Zeit
+ Fundamentalthologie als Brückenwissenschaft
+ Katechesepraxis

Abstract
Missiology (mission studies) is the theory and practice of the study of the faith that conveys showing one's faith and telling in example in dialogue and in the proclamation of God's universal love of humanity and in a non-Christian world is young as an independent discipline in the emergence of practical theology in the western. Missiology first seeks the affinity to general practical theology, and then it shows its self-sufficiency. Challenged by the worldwide change in religious attitudes and arisen by the post colonial understanding of the church, missiology and general practical theology are clearly drawing nearer again in conversation with fundamental theology, in the behalf of all their parties.

Keywords
+ history of theology
+ signs of the times
+ fundamental theology as a bridge discipline
+ practice of catechesis

Sumario
La misiología o ciencia de la misión es ciencia teoría y práctica de la ciencia de la fe que se debe mostrar y vivir en un mundo no cristiano como ejemplo y anuncio del amor universal de Dios por la humanidad. Es una disciplina joven en el desarrollo de la teología práctica de la fe en el mundo no cristiano. La misiología busca primero la afinidad de la teología práctica general, y luego muestra su autonomía. Desafiada por el cambio global de los valores religiosos e impulsada por la comprensión poscolonial de la iglesia y la teología práctica general se acercan hoy de nuevo claramente en el diálogo con la teología fundamental para el bien de todos los interesados.

Conceptos claves
+ historia de la teología
+ signos de los tiempos
+ Teología fundamental como puente
+ práctica catequética

Missiologie und Praktische Theologie nähern sich heute langsam an

von Gottfried Bitter CSSP

Zusammenfassung

Die Missiologie / Missionswissenschaft – als die Theorie und Praxis der Glaubenswissenschaft vom Vorzeigen und Vorleben in Dialog und Verkündigung der universalen Menschenliebe Gottes in einer nicht-christlichen Welt – ist eine junge Einzeldisziplin im Ensemble der Praktischen Theologie. Die Missiologie suchte in ihrer Entwicklungsgeschichte zunächst die Nähe zur allgemeinen Praktischen Theologie und dann strebte sie nach Autarkie. Herausgefordert vom weltweiten Wandel religiöser Einstellungen und angetrieben vom nachkonziliaren Kirchenverständnis nähern sich heute die Missiologie und die allgemeine Praktische Theologie im Gespräch mit der Fundamentaltheologie wieder deutlich an: zugunsten der drei Beteiligten.

Schlüsselbegriffe

- Theologiegeschichte
- »Zeichen der Zeit«
- Fundamentaltheologie als Brückenwissenschaft
- Katechesepraxis

Abstract

Missiology / mission studies – as the theory and practice of the study of the faith that concerns showing one's faith and setting an example in dialogue and in the proclamation of God's universal love of humankind in a non-Christian world – is young as an independent discipline in the ensemble of practical theology. In its evolution, missiology first sought the affinity to general practical theology, and then it strove for self-sufficiency. Challenged by the worldwide change in religious attitudes and driven by the post-conciliar understanding of the church, missiology and general practical theology are clearly drawing nearer again in conversation with fundamental theology, to the benefit of all three parties.

Keywords

- History of theology
- »signs of the times«
- Fundamental theology as a bridge discipline
- Practice of catechesis

Sumario

La misiología o ciencia de la misión en cuanto teoría y práctica de la ciencia de la fe que se debe mostrar y vivir en un mundo no-cristiano como diálogo y anuncio del amor universal de dios por el hombre es una disciplina joven en el conjunto de la teología práctica. En la historia de su desarrollo, la misiología buscó primero la cercanía de la teología práctica general, y luego intentó ser autárquica. Desafiadas por el cambio global de los valores religiosos e impulsadas por la eclesiología posconciliar, la misiología y la teología práctica general se acercan hoy de nuevo claramente en el diálogo con la teología fundamental: para el bien de las tres disciplinas.

Conceptos claves

- Historia de la teología
- »Signos de los tiempos«
- Teología fundamental como ciencia puente
- Praxis catequética

1 Kleiner problemgeschichtlicher Rückblick

Die Überschrift »Missiologie und Praktische Theologie nähern sich heute langsam an« benennt schon die ziemlich wagemutige *These*, die es hier vorzustellen und zu befragen gilt. Die Pointe der These liegt in der Beobachtung, dass die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelnde *Missionswissenschaft* in der evangelischen und katholischen Kirche in ihrer damaligen Identitätssuche deutlich von den anderen theologischen Disziplinen absetzt und sich heute wieder den anderen theologischen Disziplinen allmählich annähert. In ihrer Frühzeit sucht die Missionswissenschaft vorsichtig das Gespräch mit der Ethnologie und der Religionswissenschaft und endlich auch mit der biblischen Exegese als kritischer Ideengeberin. Überraschend sind in dieser Zeit die spärlichen Kontakte der jungen Missionswissenschaft zu den anderen theologischen Disziplinen und vor allem zur Praktischen Theologie. Stattdessen sind schon bald Bemühungen der Missionswissenschaft zu erkennen, sich autark zu machen, indem sie ihre biblischen, fundamental-theologischen und praktisch-theologischen Fragen als eigene Teildisziplinen entwickelt¹ – gegen die Vorstellungen des Gründungsvaters der katholischen Missionswissenschaft Josef Schmidlin² in Münster 1910. Denn Schmidlin folgt in seinen Entwürfen zur Missionswissenschaft teilweise den Architekten der Praktischen Theologie Johann Baptist Hirscher und Anton Graf, die gerade die Einheit der Theologie in ihren einzelnen Disziplinen fordern.³ Auch die neuen ekklesiologischen / ekklesiozentrischen Impulse in der Theologie der 30er bis 50er Jahre des 20. Jahrhunderts verstärken noch das Autarkie-Konzept der Missionswissenschaft. Erst als sich zum Ende der 1950er Jahre die Einsicht in die weltweiten Säkularisierungsphänomene durchsetzt und in den europäischen Ländern die prägende Bedeutung des Christentums in der Öffentlichkeit deutlich schwindet und so auch Europa zum »Missionsland«⁴ wird, weitet sich wieder der Blick der Missionswissenschaft. Die Evangelisierung aller Völker und Kulturen wird jetzt als Ziel und Aufgabe der Kirche und ihrer Missionsarbeit erkannt (vgl. EN 17-24). Und damit rücken Missiologie und Praktische Theologie – zumindest thematisch – wieder näher aneinander. Umgekehrt gilt es aber auch zu erinnern, dass die herkömmliche *Praktische Theologie* in ihren vielen Einzeldisziplinen bisher kaum ausdrückliche Kenntnis von der Missiologie genommen hat; sie gilt lediglich als eine etwas entferntere Nachbardisziplin, weil ihr Arbeitsfeld, die Mission, ausschließlich auf die kirchliche Arbeit in der Dritten bzw. in der Einen Welt bezogen war.

Der aktuelle Treibsatz für das dringend notwendige Zusammenwirken der theologischen Einzeldisziplinen ist die wachsende Einsicht, dass es den Christen und Gemeinden in einer radikal veränderten Welt heute (eigentlich schon seit Jahrzehnten!) an Wegen fehlt, das Geheimnis ›Gott‹ als eine mögliche, als eine vernünftige und bestimmende Größe der Welt und der Geschichte für möglich, für wahrscheinlich so zur Sprache zu bringen,

1 Hier ausführlich Josef GLAZIK, Missionswissenschaft, in: Engelbert NEUHEUSLER/Elisabeth GÖSSMANN (Hg.), Was ist Theologie?, München 1966, 369-384; Ludwig RÜTTI, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie? Zum Ende der kolonialen Mission, in: Ferdinand KLOSTERMANN/Rolf ZERFASS (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 289-307; Karl Josef RIVINIUS, Missionswissenschaftliche Initiativen

in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts - ein prophetisches Zeichen?, in: ZMR 96 (2012) 7-19.

2 Schmidlin lebt allerdings noch ganz unter dem eingeschränkten Horizont der neuscholastischen Theologie, vgl. dazu: Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad Gentes«, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg 2009, 219-336, hier 235f – ausführlicher zum

Ganzen: Ludwig RÜTTI, Zur Theologie der Mission. Kritische Analyse und neue Orientierungen, München/Mainz 1972. – Zum geschichtlichen Hintergrund: Karl Josef RIVINIUS, Missionswissenschaftliche Initiativen in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts – ein prophetisches Zeichen?, in: ZMR 96 (2012) 7-19.

3 Einschlägig dazu: Walter FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788-1865), Mainz 1979,

dass die eine jüdisch-christliche Rede von Gott auf ein aktives Hören und Befragen der Zeitgenossen heute treffen kann. Denn das gängige, vielfach trivial-naturwissenschaftliche Realitätsverständnis heute hat keinen Platz für das übliche, noch teilweise mythisch eingefärbte Reden über Gott in der Glaubensverkündigung und in der Liturgie heute. Darum sind die Fragen, wie kann Gott gedacht, entdeckt und besprochen, geglaubt und gelebt werden, allen theologischen Disziplinen aufgetragen – vor allem im Gespräch mit einer zeit- und kultursensiblen *Fundamentaltheologie*.⁵ Denn ein ungläubwürdiger Gott treibt nicht zu ernsthaften Fragen an, ganz zu schweigen vom Entdecken des schwierigen, des lebendigen und des beglückenden Umgangs mit diesem Geheimnis ›Gott‹. Ein zweifelhafter Gott ist in einer säkularen Welt bald erledigt⁶; er lässt das Leben und Glauben der Christen mit dem einst hochgeschätzten Gott Israels und Jesu Christi großflächig verkümmern.⁷ Kurz: Innere und äußere Motive führen schrittweise Missiologie und Praktische Theologie zusammen. Dementsprechend wird hier ein knapper Rundblick auf Theologie, Praktische Theologie und Missiologie heute getan (2), dann nach dem schrittweisen Zusammenwachsen der verschiedenen Disziplinen gefragt (3) und endlich nach Wegen des Zusammenwirkens von Missiologie und Praktischer Theologie ausgeschaut: auf dem Feld der Katechese (4).

2 Zum Selbstverständnis von Theologie, Praktischer Theologie und Missiologie heute

2.1 Christliche Theologie als Glaubenswissenschaft und als Wissenschaft von der Religion der Christen

Theologie wird hier das fragende, staunende und glaubende Kreisen um das Geheimnis ›Gott‹ und seine selbststoffbarte Menschenliebe genannt, systematisch und methodisch gesteuert, um Schritt für Schritt das in Jesus Christus menschengewordene Wort Gottes und das Evangelium vom Reich Gottes in unserer Zeit zu ergreifen und zu verstehen in der Kraft des Heiligen Geistes. Solches Verstehen-Wollen hat immer etwas Riskantes, etwas Hypothetisches an sich – immer eingefärbt durch die menschlichen Erfahrungen in ihrer Zeit. Von daher ergeben sich die vielen Variationen des verstehenden Glaubens – geeint im Glauben an Jesus Christus, das sich selbst mitteilende Wort Gottes für die Menschen. Die Subjekte dieses Fragens und Verstehens sind die Christen als Glaubende in ihren Gemeinden und Kirchen. Und der Gesprächspartner ist das Subjekt ›Gott‹. Theologie kann so Glaubenswissenschaft genannt werden. Oder von außen betrachtet: Christliche Theologie ist die Wissenschaft von der Religion der Christen.

Solche Glaubenswissenschaft, näherhin die Wissenschaft vom christlichen Leben und Glauben, ist ausgerichtet auf das Erkunden und Verkünden des Evangeliums an alle

bes. 165-204; Adolf EXELER/Norbert METTE, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, in:

KLOSTERMANN/ZERFASS, Praktische Theologie (Anm. 1), 65-80.

4 Dazu ausführlich: Matthias SELLMANN, Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206), Freiburg 2004.

5 Christoph BÖTTIGHEIMER denkt in ähnlicher Richtung: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität

der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg 2009, bes. 77ff.

6 Richard BÖHNKE, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie, Freiburg 2013.

7 Vgl. dazu einige religions- und kirchensoziologische Befragungen und Untersuchungen: Franz-Xaver KAUFMANN, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?, Freiburg 2011; DERS., Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg 2012; Hans JOAS, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeit des

Christentums, Freiburg 2012; Carsten GENNERICH, Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen (PThh 108), Stuttgart 2010; FORSCHUNGSGRUPPE ›RELIGION UND GESELLSCHAFT‹ (Hg.), Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionskatechese, Wiesbaden 2015.

Menschen in ihren unterschiedlichen Lebensformen und Lebensräumen. Darum muss Theologie als Glaubenswissenschaft auch immer im Dialog mit den Humanwissenschaften stehen, um eben diese jeweiligen Lebensformen und Lebensräume näher erkennen zu können. Dementsprechend zeigen die Theologien in verschiedenen kulturellen Räumen höchst verschiedene Gesichter, denn der »Geist weht, wo und wie und wann er will« (vgl. Joh 3,8) – immer auf das Wachsen des Reiches Gottes mit den Menschen auf Zukunft hin ausgerichtet.

2.2 Praktische Theologie prüft die Lebensmöglichkeiten des Evangeliums heute

Wenn das Gesagte zur Theologie im Allgemeinen gilt, dann kann gesagt werden: *Praktische Theologie* im Besonderen wird das Bündel jener theologischen – im Verein mit benachbarten Humanwissenschaften – Reflexionen genannt, die die einzelnen Bereiche der Praxis der Christen und Gemeinden anschauen, befragen und begleiten. Und wenn christliches Glauben Lebenskunst aus der Inspiration des Evangeliums genannt werden kann, dann ist es Sache der Praktischen Theologie heute, die Möglichkeiten gelebter Religion des Evangeliums in den Lebenswelten⁸ der späten Moderne zu erkunden und kritisch zu begleiten im Blick auf das wachsende Reich Gottes. Die Praktische Theologie versteht sich so als hermeneutisch geschulte Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft, die sich müht, sowohl eine Theorie gelebter Praxis als auch zu lebender Praxis der Christen und ihrer Gemeinden zu entwerfen.⁹ So kann sich Praktische Theologie im Idealfall als Handlungswissenschaft verstehen, die eine zeit- und personsensible, diakonisch-doxologische Praxis der Christen und Gemeinden anstößt.¹⁰

2.3 Mission als Vorzeigen und Vorleben der Menschenfreundlichkeit Gottes in Dialog und Verkündigung

Mission im christlichen Sinn hat ihre Quelle und ihr Herz in der geglaubten Selbstoffenbarung des dreieinen Gottes zugunsten der Menschen: Gott spricht die Menschen an, Er nimmt an ihrem Leben teil (vgl. Ex 3,6-9), Er zeigt sich bundeswillig mit den Menschen

8 ›Lebenswelt‹ meint hier den erstmals von Edmund Husserl freigelegten Unterschied zwischen dem Bereich der objektiven Gegenstände (Gegenstandswelt) und dem Bereich der Welt der subjektiven Erfahrungen, die für mein Leben charakteristisch und bedeutsam sind (Lebenswelt). Gelebte Religion gehört also in den Bereich der Lebenswelt.

9 Vgl. dazu: Rolf ZERFASS, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: KLOSTERMANN / ZERFASS, *Praktische Theologie* (Anm. 1), 164-177; Norbert METTE, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978; Stefan ALTMAYER, *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur*

ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen (PThh 78), Stuttgart 2006, bes. 31-66. – Zum Hintergrund: Doris NAUER, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium* (PThh 55), Stuttgart 2011.

10 Deutlich ist heute in manchen praktisch-theologischen Entwürfen eine wachsende Tendenz zu erkennen, Praktische Theologie in eine kulturwissenschaftliche Reflexion gelebter Religionen heute umzuformen. Deutlich sind von diesen Tendenzen systematische und praktisch-theologische Entwürfe zu unterscheiden, ›Theologien der Religionen‹ zu erkunden; vgl. dazu: Hans WALDENFELS, *Phänomen Christen. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg 1994.

11 Zur Begriffsgeschichte von ›Evangelisierung‹ und ›Mission‹, Michael SIEVERNICH, *Epochen der Evangelisierung*, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen* (ThEWG), Freiburg 2015, 21-40, bes. 21ff; dazu kritisch: Hildegard WUSTMANS, *Mission als Evangelisierung*, ebd., 105-117 und zum Ganzen ausführlich: PAPST FRANZISKUS, *Evangelii gaudium. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Rom 2013.

12 Adolf EXELER, *Wege einer vergleichenden Pastoral*, in: Ludwig BERTSCH / Felix SCHLOSSER (Hg.), *Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa*, Freiburg 1981, 92-121.

(vgl. Ex 19,4-6a u. ö.). Höhepunkt dieser Menschenfreundlichkeit Gottes ist Jesus Christus, der menschengewordene Sohn Gottes, der das Evangelium vom nahenden Reich Gottes ausruft und zugleich heranträgt in seinem Leben und Wirken (vgl. Mk 1,15), in seinem Sterben und Auferwecktwerden und endlich im Aussenden seiner Jünger zum weiteren Ausrufen des Evangeliums in der Kraft des Heiligen Geistes unter allen Völkern und Kulturen (vgl. Mt 28,19f; vgl. AG 6). Aus dieser Jesus-Christus-Jüngergemeinde wächst die junge Kirche; sie erkennt ihren Auftrag, das Jesus-Wirken und sein Evangelium in alle Regionen und Kulturen hineinzutragen. Grundfiguren dieser missionarischen Arbeit sind Dialog und Kommunikation – in entschiedener Aufmerksamkeit und Solidarität mit allen Menschen weltweit (vgl. AG 6ff bes. AG 10ff zusammen mit LG 16). Evangelisieren (EN 17-22) und Inkulturieren (vgl. GS 42,44) sind darum die beiden Leitwerte der missionarischen Tätigkeit.¹¹ Diese Leitwerte sprechen die Überzeugung aus, dass das Gottesgeschenk ›Evangelium‹ allen Menschen gut tut – in unbedingtem Respekt ihrer bisherigen Überzeugungen und kulturellen Eigenheiten. So formen Martyrie und Diakonie mit der Liturgie die Identität der Mission.

Wenn Mission sich also als eine Bewegung versteht, die sich um das Kommunizieren des Evangeliums in die Lebens- und Glaubensformen der Menschen hinein bemüht, so kann Missiologie / Missionswissenschaft jene Teildisziplin der Praktischen Theologie genannt werden, die ausgerichtet ist auf eine Theorie der Praxis der weltweiten Evangelisierungs- und Inkultivierungsformen des christlichen Lebens und Glaubens. Dieses missionarische Handeln kann als ein dialogisches und reziprokes Handeln beschrieben werden: die eine, meist ältere Kirchengemeinschaft hier bietet einer jüngeren Kirche dort ihre Lebens- und Glaubensformen an – in Respekt und Neugierde auf das Unbekannte – und beginnt damit, zugleich in interkulturellen und interreligiösen Gesprächen miteinander zu lernen. Im Idealfall kann es in diesem Miteinander-Lernen zu Ansätzen einer vergleichenden ökumenischen, konsequent kontextualisierten Praktischen Theologie kommen.¹² So können am ehesten ethnozentrische Religions- und Kulturverständnisse hier und dort blasse Kulturrelativismen überwunden werden.¹³ Ziel der Missiologie wird es zunehmend sein, lokale christliche Theologien im Horizont der jeweiligen Religionen zu entwickeln, weil die Religionen als »legitime Heilswege« (Karl Rahner) anzuerkennen sind (vgl. NA 1f; GS 16,22), ohne die Bedeutung Jesu Christi im göttlichen Heilsplan zu schmälern (also gegen einen christologischen Exklusivismus gerichtet¹⁴).

13 Höchst anregend für das Selbstverständnis und die Aufgabenstellung der Missiologie heute sind die Impulse, die aus den verschiedenen regionalen »Kontextuellen Theologien« kommen, die aus den Begegnungen mit den verschiedenen Religionen wachsen. Dazu beispielhaft: Aloysius PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg 1986, bes. 55-130; Jean-Marc ELA, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg 1987 und zum Ganzen: Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985.

14 Ausführlich dazu: Hans WALDENFELS, *Christen und die Religion*, Regensburg 2002 und Roman A. SIEBENROCK, *Die Wahrheit der Religionen und die Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus*, in: Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg 2009, 120-133. Noch immer sehr wichtig: Mariano DELGADO, *Missionswissenschaft vor neuen Aufgaben*, in: Günter RISSE/Heino SONNEMANS/Burkhard THESS (Hg.), *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 791-803.

3 Zum schrittweisen Zusammenwachsen der verschiedenen theologischen Disziplinen

3.1 Ein theologie-historischer Rückblick

Ja, ein Rückblick wäre hier jetzt fällig, der die Entwicklungslinien der einzelnen theologischen Disziplinen der jüngeren Zeit nachzeichnet.¹⁵ Aber eine solche Skizze übersteigt die hier vorgegebenen Möglichkeiten. Stattdessen nenne ich vier Tendenzen, die die christlichen Theologien seit der Mitte des 20. Jahrhunderts auszeichnen. Zugleich lassen diese verschiedenen Entwicklungen schon erkennen, wie die verschiedenen theologischen Disziplinen allmählich aufeinander zuwachsen.

Am augenfälligsten ist die allgemeine *anthropologische Wende*, die sich schon vor dem Zweiten Weltkrieg anmeldet (bei Blondel und de Lubac, bei Bultmann und Tillich, bei Guardini und K. Rahner). Sie ist herausgefordert von den neuzeitlichen Fragen nach Subjektivität und Identität, nach Gesellschaft und Kultur und von innen angetrieben von der wiederentdeckten Menschenliebe Gottes, die auch bald zu einer wiederentdeckten Einheit der anthropo- und theozentrischen Einsichten führt. Damit gewinnen der bislang unbeachtete Alltag und die menschlichen Erfahrungen – mitten in säkularen Kontexten – eine überraschende Bedeutung, weil in ihnen – so glauben die Christen – die göttlichen Selbstmitteilungen eingeschrieben sind in unsere Geschichte. Gottes Heil kommt menschlich-göttlich daher: in und durch Jesus Christus (Schillebeeckx, Schoonenberg). Damit wächst auch ganz organisch die Aufmerksamkeit für die verschiedenen Lebensgestalten der Menschen, als Einzelne und in der Gemeinschaft, als fragende und empfangende Subjekte der göttlichen Selbstmitteilbarkeit. Diese Aufmerksamkeit der Theologie für die menschlichen Lebensformen und Kulturen wird nach und nach weiter ausgezogen: im Sinne kontextsensibler Theologien, näherhin Theologien der Hoffnung und der Befreiung, der feministisch und politisch ausgerichteten Theologien. Stille Zuschauer, aber auch Ideengeber sind hier zunehmend theologische und philosophische Anthropologien und Religionspsychologien.

Schaut man in die Blickrichtungen und Aufgabenstellungen dieser anthropologisch gewendeten Theologien, so ist ihre wachsende Neugierde für die Erforschung unserer pluralisierten und säkularisierten Welten zu erkennen – in intensiven Gesprächen mit den Humanwissenschaften. Eine *empirisch gewendete Theologie* meldet sich an. Vor allem mit der Soziologie (Berger, Kaufmann, Gabriel, Joas), mit der Psychologie (Erikson, Grom, Fraas) und mit der Erziehungswissenschaft (Benner, Brüggem, Oelkers, Peukert) mit ihren empirischen Forschungsmethoden kommt es zu regem Austausch (in der Regel allerdings eher auf Initiative der Theologie, seltener umgekehrt). Je entschiedener sich die Theologien anthropologisch wenden, umso herausfordernder treten naturwissenschaftlich, technisch und funktional geprägte Lebenswelten in den Blick – fremde, fast unzugängliche Zonen für christliches Reden und Glauben von einem Gott, der als Schöpfer und Erlöser und Vollender gedacht wird.

¹⁵ Vgl. hier dazu: Herbert VORGRIMLER/Robert VAN DER GUCHT (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nicht-christlichen Welt, Bd. 1-4, Freiburg 1970; Gottfried BITTER/Gabriele MILLER (Hg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976; Karl Heinz NEUFELD (Hg.), Probleme und Perspektiven

dogmatischer Theologie, Düsseldorf 1986; Rosino GEBELLINI, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995; Klaus MÜLLER (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998.

¹⁶ Christopher HAEP, Zeit und Bildung. Elemente einer christlichen Bildungskultur (PrThh 83), Stuttgart 2007, bes. 183-188.

Die verstärkte Blickrichtung auf die Subjekte mit ihren religiösen Fragen und ihren Lebensentwürfen leitet die Theologie zu einer neuen *spirituellen Wende* an. Spiritualität – hier als eine transzendenzbestimmte Lebensform verstanden – wartet heute bei interessierten Christen zunehmend auf mehr theologische Aufmerksamkeit, auf Beratung und Begleitung. Denn das Herzstück christlicher Spiritualität ist das Herantasten an die gelebte Gottes- und Christusbeziehung in der Kraft des Heiligen Geistes in ganz persönlichen Ausformungen. Diese gelebte Gottes- und Christusbeziehung sucht nach persönlichen Erfahrungen mit dem Geheimnis ›Gott‹, die sich als Antrieb auswirken, heute als überzeugter Christ in einer zunehmend entkirchlichten und entchristlichten Welt – allein und in geistlichen Gruppen – zu leben. Chancen und Gefahren in den vielfältigen Formen spiritueller Praxis sind groß. Vielfach wird ›Spiritualität‹ als positiver Nachfolge-Begriff einer ›Privaten Religion‹ verstanden. Denn das zu lernende Zusammenspiel von Leben und Beten, von Gottes- und Menschenverbundenheit, von Bekehrung und Selbstverwirklichung ist schwierig; nur zu oft liegen Selbstkultur und Christusliebe, mystisch-soziale Spiritualität und ungewolltes Entfernen vom Gott Jesu Christi allzu nahe beieinander (wie die »Lebemeister« Hemmerle, K. Rahner, Bohren, Sudbrack, Debrel zeigen).

Umgeben von bunter Multikulturalität und Multireligiosität will man über die herkömmlichen ökumenischen Gespräche hinaus *interreligiöse Dialoge* zur Pflichtaufgabe aller christlich theologischen Disziplinen antreiben – ermutigt von konziliaren Erklärungen über die Religionen (vgl. NA und DH) in Verbindung mit Analysen der religiösen Situationen unserer Tage – eingeschlossen die Neuen Religiositäten – und der christlichen Glaubensüberlieferungen (vgl. dazu K. Rahner, Schlette, H. Waldenfels, Küng, Werbick). Im Hintergrund steht die wachsende Einsicht, dass ein neues Paradigma ›Theologie‹ heraufzieht: Theologie als Spurensuche der vielen Fragen nach Sinn und Leben, nach Gott in den verschiedenen säkularen Lebensformen und Kulturen heute und zugleich das fällige Ansagen und Vorzeigen ausdrücklicher Gottesangebote in der jüdisch-christlichen Glaubensüberlieferung. Denn nach wie vor gilt: »Glauben kommt aus dem Hören« (Röm 10,17).

Selbstverständlich fordern die genannten vier Signaturen die einzelnen theologischen Disziplinen unterschiedlich heraus; aber jenseits dieser vier Indices wird eine christliche Theologie kaum noch möglich sein. Und wie im Nebenbei führen diese Indices die verschiedenen theologischen Disziplinen methodisch und thematisch auf ihren jeweiligen Aufgabenfeldern zusammen, vor allem die Missiologie und die Praktische Theologie – nach mehr als fünfzig Jahren nach dem Missionsdekret *Ad gentes*. Und endlich darf man in diesen vier Indices eine hermeneutische Qualität entdecken, die das Evangelium in unseren Tagen heute neu freilegt und als Heilsbotschaft ausruft.

3.2 Die »Zeichen der Zeit« als Treibsätze des Zusammenwachsens

Der Gott Israels, der Gott Jesu Christi handelt in der Zeit, in der Geschichte mit den Menschen in ihren Welten. So glauben Juden und Christen. Das ist eine ziemlich kühne Hoffnung, die der Glaube wagt – mitten in einer gestern wie heute verstörten Welt – die ihre Zukunftshoffnungen vielfach schon aufgegeben hat. Die Geschichte – als der Geschehenszusammenhang, aus dem Christen und Juden Gott suchen und denken – hat insofern schon immer eine prophetische, eine theologische Qualität. Diese Qualität der Zeit hat das Vatikanum II als *die* Grundorientierung des Glaubens und der Theologie wiederentdeckt und mehrfach hervorgehoben (vgl. bes. GS 4 und 11).¹⁶ Damit ist auch die Epoche der antimodernistischen Zeit- und Weltabgewandtheit beendet – zugunsten einer aus-

drücklichen Weltoffenheit und einer ›Gott-in-Welt-Theologie‹.¹⁷ Aber nicht nur das: Das Konzil hat das Wahr-Nehmen und Deuten der »Zeichen der Zeit« als die hermeneutische Grundlinie für das Verstehen des Handelns Gottes in der Zeit – auch in einer weithin säkularen Zeit – verstanden. Vor allem der Praktischen Theologie ist damit eine zeitsensible Wachsamkeit aufgetragen. Denn die Kirche als Volk Gottes, in deren besonderem Dienst die Theologie steht, ist ja das universale Heilszeichen des nahenden Reiches Gottes in dieser Zeit, in dieser Welt. Darum hat man schon bald das Konzil als ein pastorales Konzil erkannt und bezeichnet.¹⁸

Eine praktische Theologie, die nun ausdrücklich die Spuren Gottes in der Geschichte der Menschen heute aufsucht, holt sich ein ganzes Bündel herausfordernder Arbeitsfelder in ihr aktuelles Arbeitsprogramm – mitten in den Ambivalenzen der weltlichen Welten. Aber gerade in der Überzeugung des Konzils (bes. in LG und DV), dass sich die verborgene Ankunft von Gottes Reich in den menschlichen Geschichten unserer Tage ereignet, wird der konsequente Heilsoptimismus der Kirche in ihrer Solidarität mit allen Menschen konkret. Darum ist der Praktischen Theologie heute dringend empfohlen, die Kirchenkonstitution in Verbindung mit der Offenbarungskonstitution immer wieder als Inspirationsquelle zu lesen.

Vor diesem Hintergrund ist es geboten, dass eine aus dem Geist einer theologischen Anthropologie handelnde Praktische Theologie neben den bekannten Herausforderungen eines allgemeinen und religiösen Pluralismus und Individualismus sich vor allem den sich wandelnden Bedeutungen und Wirkweisen der Religion in spätmodernen Gesellschaften stellt. – Religion als transzendenzgesichertes Sinnsystem ist schon seit der Aufklärung ein umstrittenes Phänomen – vor allem in entsprechenden Anthropologien und Soziologien. Darum sind wohl auch Definitionsversuche zu Religion und Religionen wenig hilfreich, eher können einzelne Religionstheorien hilfreich sein. Denn das Phänomenfeld ›Religion‹ ist trotz vielstimmigen Begriffstreits anthropologisch und kulturgeschichtlich unabweisbar. – Wenn man sich hier allein auf eine funktionale Sicht von Religion beschränkt, also auf das, was Religion tut und bewirkt, so lässt sich schon sagen: Religion ist ein Sinnsystem, das die Welt als ein Ganzes deutet, eingeschlossen ihre Rätsel und Brüche, dem Einzelnen eine mögliche Lebenslinie zeigt und der Gemeinschaft einen inneren Zusammenhalt anbietet – mit Bezug auf ein weltübersteigendes Geheimnis.¹⁹ Die neuzeitlichen Veränderungsprozesse der Religion in ihren üblichen Wirkungsfeldern werden allgemein Säkularisierung genannt – im Sinn von Weltlichwerden der Welt.²⁰ Diese Säkularisierung ist vielgesichtig: hier zeigt sie sich als ausdrücklicher Verzicht auf überlieferte Deutungsmuster, vor allem aus dem Bereich des Religiösen mit Rückzug ins Private

17 ›Welt‹ wird hier verstanden als die Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen Menschen heute leben und ihre Zeit als Schauplatz ihrer Geschichte erleben (vgl. GL 2).

18 Dafür ist das »Handbuch der Pastoraltheologie«, hg. von Franz Xaver ARNOLD u. a. ein kräftiger Beleg, das schon in der Schlussphase des Konzils erschienen ist (Freiburg 1964–1972). Aber schon das breitenwirksame Handbuch »Praktische Theologie heute« (vgl. Anm. 1) verlässt diese Grundlinie einer Praktischen Theologie aus theologisch-anthropologischem Geist, stattdessen überwuchert die anthropologische

Orientierung den theologischen Grundimpuls der Praktischen Theologie.

19 Ausführlich dazu: Detlev POLLACK, Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, bes. 28–35; Wolfhart PANNENBERG, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 460–471.

20 Eine durchwegs positive Bewertung der Säkularisierungsbewegungen schlägt Johann Baptist METZ vor: Zur Theologie der Welt, Mainz 21969, weil in der geglaubten Menschwerdung Gottes endgültig die Welt weltlich wird.

21 Vgl. dazu kritisch: Hans-Peter DÜRR, Warum es ums Ganze geht. Neues Denken für eine Welt im Umbruch, München 2009.

22 Die religiösen Szenen sind heute umso bunter, als sich zwischen die anti-religiösen Stimmen zunehmend neo-religiöse Lebenseinstellungen und Sehnsüchte mischen: Magnus STRIET, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg 2014, bes. 19–70.

und dort als deutliche Abwehr von Transzendenzvorstellungen, als gezielter Säkularismus. Heute gewinnt dieser Säkularismus deutlich an Einfluss angesichts von in sich scheinbar geschlossenen, naturwissenschaftlich begründeten Weltbildern²¹ – vor allem in Verbindung mit dem schwächelnden Glauben der Traditions- und Kultur-Christen. Darum ist es an der Zeit, dass Christen und Kirchen sich aus ihren resignierten oder auch nur defensiven Rückzügen herauswagen. Nicht *gegen* eine säkularisierte Welt ist heute eine praktische, eine missionarische Arbeit zu richten, sondern *mit* dieser säkularisierten Welt gilt es in einen wertschätzenden gegenseitigen Dialog zu treten: im Sinne neuer evangelisierender und inkulturierender Arbeitsformen.²²

3.3 Fundamentaltheologie als gewünschte Brückentheologie

Angesichts der aktuellen Legitimations- und Glaubwürdigkeitsprobleme in Religions- und vor allem in christlich geprägten Glaubensgesprächen wächst die Einsicht in die Dringlichkeit, innerhalb der Theologie Voraussetzungen für eine rationale Verständlichkeit und Glaubwürdigkeit beim Reden über Religion, über Gott und die Welt neu zu benennen. Und weil sich heute alle theologischen Disziplinen rational und intersubjektiv verständlich machen wollen (müssen!) und darum auf solche Glaubwürdigkeits-Angebote angewiesen sind, kann man hier von einer heute dringend notwendigen Grundlagen- oder Basis-Theologie sprechen. Und dafür kann wohl am ehesten eine neuorientierte *Fundamentaltheologie* eintreten.

Eine solche fundamentale Theologie hat heute die rationale Rechtfertigung einer möglichen Rede von Religion und vom Geheimnis ›Gott‹ zu erbringen: im Gespräch mit den spätmodernen, durchwegs skeptischen Partnern. Ermutigt werden solche Gespräche durch die Überzeugung der Juden und Christen: der Gott Israels, der Gott Jesu Christi will sich ausdrücklich den Menschen *aller* Zeiten vernehmlich in seiner unbegreiflichen Güte und Liebe zeigen und hören lassen.

Eine solche fundamentale Theologie wird also einerseits *Glaubens*-Wissenschaft und zugleich *Menschen*-Wissenschaft sein; sie setzt auf das geglaubte Zusammenspiel des allgemeinen Heilswillens Gottes und der menschlichen Befähigung, Gottes Anrufe – im freien Willen – vernehmen zu können (*desiderium naturale, potentia oboedientialis*).

Eine solche fundamentale Theologie rechnet nicht mit passiven Dialogpartnern, sondern mit hoffentlich Neugierigen, die in ihren bisherigen Lebenskontexten schon erfahren haben, dass sie durch neu Gehörtes angesprochen und bewegt werden. So kann auch hier das ›Hören von Gott‹ zu einem Nachdenken und zu einem ›Selbst-Erkennen‹ werden – mit offenen Folgen.

Vielleicht kann man von dieser erwarteten neuen Fundamentaltheologie sagen, sie wird sich noch entschiedener als bisher als hoch kontextualisierte und konsequent anthropologisch gewendete Basistheologie verstehen: in ausdrücklicher Solidarität mit allen fragenden Menschen der verschiedenen Religionen und der »Religion nach privater Wahl« und gerade auch mit allen, die weder ein Geheimnis ›Gott‹ erkennen noch als lebenswichtig zulassen wollen. Kurz: Eine tatsächlich »zeit-genössische« Theologie wächst heran. Eine solche Basistheologie kann als Verständigungs-Brücke zwischen den verschiedenen praktisch-theologischen Disziplinen wirksam werden und so fragenden Menschen heute verständliche und glaubwürdige Gespräche anbieten können. Die Chance dieser Brücken-Theologie ist ihre Bereitschaft, die Möglichkeiten christlichen Lebens und Glaubens heute nicht systemimmanent, theologieimmanent darzustellen,

sondern als lebenswerte Angebote heute selbstbewusst zu entwickeln – gleichsam im Experiment, im »Wahrheitstest« (EN 24) vorzuschlagen.²³ Denn nur als Offerte können die Verkündigung und die Theologie heute das Evangelium anbieten – entsprechend ihrem kerygmatisch-missionarischen Auftrag.²⁴ Allein das Authentische der Sprecher und ihrer Worte wird heute als diskursfähig anerkannt; denn diese subjektive Wahrhaftigkeit ersetzt heute das herkömmliche Wahr oder Unwahr als Referenz (als ernste Herausforderung jedweder Rede von Gott und den Menschen).

Abschließend sei daran erinnert, dass heute nicht nur die Praktische Theologie zusammen mit der Missiologie auf humanwissenschaftliche und fundamentaltheologische Empfehlungen für einen gesicherten Spürsinn in religiösen Gesprächen mit Menschen heute warten, sondern in ähnlicher Weise auch die biblischen und historischen Disziplinen, denn sie können zeigen: Gottes Heilsinteresse an den Menschen kommt – quer durch die Jahrhunderte – immer menschlich daher: als Einladung in das Geheimnis Gottes und der Menschen.

4 Praktische Theologie und Missiologie wirken zusammen in der Katechese

4.1 Kleine Umschau in die Katechese-Praxis heute

Die Katechese – hier durchwegs eingeschränkt als Vorbereitung auf den Empfang der Initiationssakramente Eucharistie und Firmung – wird heute mit hohem Einsatz der Katecheten (oft Mütter und Väter der Kinder und Jugendlichen) und des pastoralen Personals besorgt: in differenzierten Angeboten meist anhand von vielgestaltigen Materialien. Triebfeder der Katechesepraxis ist die durch das Vatikanum II (LG26) und die Würzburger Synode wiederentdeckte *Theologie der Gemeinde* (vgl. bes. GSyn: 64, 602-609, 688-696 und GSyn: 38-97). In noch lebendigen katholischen Milieus und im Enthusiasmus der Laien über die neuen Chancen der Mitarbeit in den Gemeinden ist die Sakramenten Katechese rasch ein blühendes Arbeitsfeld vieler Gemeindemitglieder; sie werden eigens auf ihre katechetische Arbeit vor- und nachbereitet. So erleben diese Katecheten mit den Kindern und Jugendlichen den Freiheitsweg von der versorgten zur sich selbstversorgenden Gemeinde mit. Und diese Katechese ereignet sich als eine Glaubensschule im noch religiösen Milieu.

Diese Katechesepraxis begeisterter Christen ist seit den 80er bis 90er Jahren des 20. Jahrhunderts weithin erloschen. Aber – und darin liegt die aktuelle tragische Situation – die äußeren Formen sind bis zur Stunde weithin gleich geblieben: Gemeindemitglieder werden zu Glaubenslehrern. »Wer will (oft ein Elternteil), kann Katechet werden« – unabhängig

²³ Vgl. Botho STRAUSS, »Alles Fertige macht dumm«, 50 in: DERS., Vom Aufenthalt, München 2009, 294. Vgl. dazu exemplarisch: FRANZÖSISCHE BISCHÖFE, Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs, Bonn 2000.

²⁴ Für das geforderte Entwickeln einer neuen Fundamentaltheologie, die alle praktisch-theologischen Disziplinen zeitsensibel verbindet, stehen als Ideengeber bereit: Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,

Freiburg 1976; Helmut PEUKERT, Wissenschaftstheologie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Frankfurt/M. 1978; WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Anm. 13); Jürgen WERBICK, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg 2000; Norbert METTE, Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005. Vgl. zum Ganzen: Christoph THEOBALD, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in:

Reinhard FEITER/Hadwig MÜLLER (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 81-109.

²⁵ Vgl. dazu ausführlich: FORSCHUNGSGRUPPE »RELIGION UND GESELLSCHAFT«, Werte – Religion – Glaubenskommunikation (Anm. 7).

²⁶ Es ist hoch anerkennenswert, mit welcher didaktisch-methodischen Vielfalt Arbeitshilfen für die Eucharistie- und Firmkatechese entwickelt worden sind.

von seinem gelebten Glauben – eingeführt durch ein bis zwei abendliche Crash-Kurse und organisatorisch begleitet von einem hauptamtlichen Mitarbeiter. Die inneren Voraussetzungen für ein solches Katechese-Konzept von gestern haben sich aber grundsätzlich verändert: inmitten der vielfältigen gesellschaftlichen Transformationen sind nur ein geringer Teil der Katecheten noch lebendige Christen; der Rang des Evangeliums ist zu einem Kulturgut von gestern geschrumpft; eine religiöse Sozialisation oder gar christlich-kirchliche Prägung der Kinder und Jugendlichen durch Familie und Gemeinde, Schule und Milieu sind längst ausgefallen. In dieser nachchristlichen Situation begnügen sich die Gemeinden in der Regel mit einer stark freizeitorientierten informativen Religionskunde.²⁵ Darum überrascht es nicht, dass diese Praxis der Sakramentenkatechese keine persönliche Tiefenwirkung hat.²⁶ Aber vielleicht kann dieser Missstand dazu antreiben, von Grund auf eine neue Katechesepraxis in den Gemeinden zu entwickeln, die die vielgestaltigen Entkirchlichungen und Entchristlichungen der Christen anerkennt und darum neue Formen evangelisierender, katechumenaler Katechese entwickelt.

4.2 Auf dem Weg zu neuen Katechese-Konzepten

Hier wird nun versucht, einige Elemente einer Katechese zusammenzutragen, die die Gegenwartssituation des Religiösen mit ihren Enttraditionalisierungen und Individualisierungen und den Veränderungen des Beziehungslebens als Herausforderung und Inspiration aufnimmt. Und da hier *Katechese* als ein Entdeckungsweg verstanden wird – auf der Suche nach Sinn und Gestalt, nach Ziel und Grund des Lebens, auf der Suche nach einem Geist, der das Leben gründet und zugleich unsere Welt übersteigt,²⁷ und endlich nach dem Geist Gottes, der sich endgültig in Jesus Christus offenbart –, werden hier einige Etappen auf diesem Entdeckungsweg genannt.

Bei diesen Überlegungen zu neuen Katechese-Konzepten stehen die Praktische Theologie, die Missiologie und die Fundamentaltheologie im Hintergrund, denn die neuen religiösen Kulturen erfordern einen Paradigmenwechsel in der Katechesepraxis im Sinne einer »neuen« Evangelisierung von Christen mit ihren durchwegs nachchristlichen Lebensformen. Die Suche nach neuen Katecheseformen wird sich auch immer daran erinnern, dass jeder Katechese-Versuch eine göttlich-menschliche Kooperation ist – in der Kraft des Heiligen Geistes.

Hier folgt ein kleiner Vorschlag für so eine heute fällige evangelisierende Erwachsenenkatechese mit umkehrbereiten Christen – in zehn Etappen.

Zuerst eine Einladung in den Gemeinden, miteinander neue Wege zum Christ-Werden, zur Jesus-Christus-Entdeckung zu suchen. Erwartungsgemäß wird die erste Resonanz nicht üppig sein; aber auch die Wenigen haben die Chance, weitere Interessierte anzulocken. – Die

27 Ausführlich dazu: Gottfried BITTER, *Katechese als Such- und Entdeckungsweg*, in: Stefan ALTMAYER / Gottfried BITTER / Reinhold BOSCHKI (Hg.), *Christliche Katechese unter den Bedingungen der ›flüchtigen Moderne‹* (PThh 142), Stuttgart 2016, 235-256; Bernd LUTZ, *Perspektiven einer lebensbegleitenden Gemeinde-katechese*, in: Gottfried BITTER / Albert GERHARDS (Hg.), *Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen* (PThh 30), Stuttgart 1998, 235-252; Patrik

C. HÖRING (Hg.), *Gott entdecken – Gott bezeugen. Firmkatechese heute*, Freiburg 2014. Noch immer wichtig: Karl RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, 115-126.

Formen dieser geistlichen Suchwege werden je nach den Teilnehmer/innen verschieden sein – von klassischen bis zu innovativen Formen: von der Betrachtung moderner religiöser Kunst und Bibel-Teilen, von Actionpainting bis Schreib- und Filmwerkstatt. Möglicherweise werden einige Ergebnisse in den Gemeindegottesdiensten eingesetzt.²⁸

Nach einer knappen Einführung beim ersten Treffen in das Ziel und die Gestalt dieser Religions- und Glaubensexpeditionen steht am Anfang die *Einladung*, im Alltag eine neue *Sinneskultur* zu entwickeln, mit einer ausdrücklichen Wachheit der Sinne unsere Welten anzuschauen und anzuhören und anzufühlen: in einer aufmerksamen Weltfrömmigkeit. Denn es gilt sich daran zu erinnern, dass Jesus in seiner Gleichnispraxis das Geheimnis des Reiches Gottes in alltäglichen Bildern und Erfahrungen ausbreitet.²⁹ Offensichtlich rechnet Jesus mit für die menschliche Vernunft erkennbaren Verweisen und Spuren Gottes in unserer alltäglichen Welt. Ganz allgemein gesagt: Allen Menschen steht durch ihre Sinne und in ihrer Vernunft eine Gotteserkenntnis im Umgang mit der Welt offen.³⁰

Erst in einer wachen *Aufmerksamkeit* werden unsere konkrete Welt und unser eigenes Leben zur Frage, zum Rätsel, zum Geheimnis, das uns umschauen, fragen und staunen lässt. Auf diese Grundeinsicht kann unser Katechese-Kurs hinstreben, denn aus ihr wachsen Fragen nach dem Sinn des Einzelnen und des Ganzen unserer Welt bis hin zur Frage nach meinem gelingenden Leben.³¹

Diese Fragen leiten ganz organisch zum *gemeinsamen Fragen* an, zum Austausch von Entdeckungen und Erfahrungen im Kleinen wie im Großen. Eine begleitete, aber ansonsten selbstsuchende und selbstentdeckende Gruppe in Sachen Religion und christliches Glauben kann so entstehen: bei selbstverständlicher Diskurstoleranz. So können auch synkretistische Formen von »Ich-Religion«, von »Privatchristentümern« in eine offene *Communio* überführt werden – im Gespräch mit der Fundamentaltheologie.³²

Angesichts der Erosion, ja sogar der Exkulturation des christlichen Glaubens und seiner Lebensformen bei gleichzeitig wachsender Multireligiosität tut es gut, aufmerksam auch auf nicht-christliche Stimmen in *interreligiösen Dialogen* zu hören – nicht in flinker Abwehr, sondern in wertschätzendem Respekt – die auf der Suche nach dem Geheimnis der Welt und unseres Lebens sind (vgl. EG 250-254)³³. Denn im Dialog ist der Glaube der Christen aufgefordert, Rechenschaft vor den religiösen Überzeugungen der Anderen (vgl. 1 Petr 3,15) und vor sich selbst zu geben.

Ein Herzstück des angedeuteten Konzepts einer »missionarischen« Katechese ist das gemeinsame *Lesen und Betrachten biblischer Texte*. Hier sind lange Beziehungsgeschichten des geglaubten Gottes mit den Menschen zu entdecken, endlich eine Bundes-

28 Vgl. zum Ganzen: DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000; Ralph BERGOLD, Quo vadis? Kirchliche Erwachsenenbildung im Transformationsprozess, in: RvB 74 (2016) 5-14. Viele gute Anregungen für das hier vorgestellte Katechese-Projekt bieten: FEITER/MÜLLER, Frei geben (Anm. 24), und auch Angela KAUPP/Stephan LEIMGRÜBER/Monika SCHEIDLER, Handbuch der Katechese – für Studium und Praxis, Freiburg 2011.

29 Christian LINK, In welchem Sinn sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glaube und Wissen, Neukirchen 2003, hier 67-78; Stephanie SCHULTE, Gleichnisse erleben. Entwurf einer wirkungsästhetischen Hermeneutik und Didaktik (PTHh 91), Stuttgart 2008.

30 Ausführlich dazu: Rudolf ENGLERT, Glaubensgeschichte und Bildungsprozess. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985, 392-692; Bernhard GRÜMMER, Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Freiburg 2012, 472-483. Vgl. zum Hintergrund: PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben Evangelii

gaudium, Rom/Bonn 2013, Nr.163-175; Hans WALDENFELS, Evangelii gaudium, in: ZMR 99 (2015) 55; Markus LUBER SJ, Missionstheologische Überlegungen zum Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung im Anschluss an *Evangelii gaudium*, in: ZMR 99 (2015) 46-54.

31 Vgl. dazu: Wilhelm GRÄB, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 70-81.

32 Denn gerade in einer konsequent kontextuell geformten Glaubenspraxis gilt, dass der Kontext »Leben heute« nicht den Text »Gottes Offenbarung

geschichte, eine Heilsgeschichte mit dem Höhepunkt ›Jesus Christus‹, in dem sich Gottes geglaubte Menschenliebe endgültig offenbart. In der Person und im Wirken Jesu Christi kann das gemeinsame Suchen und Fragen zum »Herzen des christlichen Glaubens« vordringen³⁴ und die Dringlichkeit der fälligen Umkehr vernehmen: in den verschiedenen Gottes-, Christus- und Kirchenbildern.

Eine weitere Etappe auf dem katechetischen Suchweg wird das Aufspüren der »Gemeinde als Christuswirklichkeit«³⁵ sein. Aus dem Lesen und Betrachten der biblischen Jesus-Zeugnisse wächst Schritt für Schritt die Einsicht: die Jesus-Geschichte als Jesus-Christus-Geschichte geht heute weiter – durch den Heilswillen Gottes in der Kraft des pfingstlichen Geistes in den Gemeinschaften der Gläubigen in der Kirche als dem Keim des nahenden Reiches Gottes (vgl. LG5). Die Kirche ist durch den österlichen-pfingstlichen Jesus Christus gleichsam »das Sakrament, das Zeichen und Werkzeug des universalen Heils für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1,8f; GS 42,45). Und dieses »Zeichen und Werkzeug« der Verbindung Gottes mit den Menschen wird greifbar, erfahrbar im Leben, in der Freiheit des einzelnen Christen: in seiner Bekehrung, in seiner Jesus-Nachfolge. – Vielleicht kann es angezeigt sein, dass die Katechese-Gruppe, gleichsam als Sympathisantin des christlichen Glaubens, jetzt an einer Eucharistiefeyer gemeinsam teilnimmt. So kann sie etwas vom Geheimnis und von der Schönheit des Sakramentes ›Eucharistie‹ sehen und hören und erfahren als »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« (LG 11).

Viele Katechese-Unternehmungen heute übernehmen sowohl Lernstoffe als auch Lernformen aus dem informationsorientierten Religionsunterricht. Angesichts solcher Katechese-Praxen meldet Rudolf Englert Zweifel an, ob in solchen Katechese-Unternehmungen das person- und sachgerechte Zusammenspiel von Rationalität und Emotionalität in der »Architektur des Religiösen« gelingen kann, denn Englert rechnet damit, dass sich »rationale Erkenntnis und emotionales Empfinden« einerseits gegenseitig brauchen und andererseits auch wechselseitig implizieren.³⁶ Wahrscheinlich ist gemeinsames Suchen und Entdecken auf dem Feld des christlichen Glaubens ein gangbarer Weg, sich mit dem Kopf *und* mit dem Herzen staunend der Schönheit des Glaubens und dem Glück des Glauben-Dürfens in Freiheit anzunähern.³⁷

In dem hier empfohlenen Katechese-Konzept steht das gemeinsame Suchen und Entdecken der geglaubten göttlichen Lebensangebote durch Jesus Christus in der Mitte: im Dialog untereinander. Als Gegenstück zum Dialog untereinander wächst nach und nach auch der Wunsch nach einem Dialog mit dem geglaubten Gott und mit Jesus Christus

in Jesus Christus überwuchert; vgl.

dazu: WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentalthologie (Anm. 13), 50-80; FRANZÖSISCHE BISCHÖFE, Den Glauben anbieten (Anm. 23), 15.

33 Bezogen auf das Gespräch mit dem Islam: Monika TAUTZ, Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum (PThh 90), Stuttgart 2007, bes. 235-290.

34 FRANZÖSISCHE BISCHÖFE, Den Glauben anbieten (Anm. 23), 32; WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentalthologie (Anm. 13), 187-288.

35 Dazu ausführlich: Jürgen WERBICK, Glauben verantworten (Anm. 24), 729-765; Gottfried BITTER, Welche Katechese hat Zukunft? Praktisch-theologische Mutmaßungen, in: Joachim THEIS (Hg.), Die Welt geht rascher als die Kirche (FS Wolfgang Lentzen-Dies), Trier 2004, 212-223.

36 Rudolf ENGLERT, Religiöse Bildung zwischen Rationalität und Emotionalität. Ein neuer Blick auf das Verhältnis der Lernorte Schule und Gemeinde, in: ALTMAYER u. a., Katechese (Anm. 27), 95-105, hier 101.

37 Zum Hintergrund Rudolf ENGLERT, Anthropologische Voraussetzungen religiösen Lernens, in: Erwin DISCHERL/Rudolf ENGLERT/Bernhard LAUX/Christoph DOHMEN, In Beziehung leben. Theologische Anthropologie, Freiburg 2008, 131-189. – Als mögliche Begleitbücher eines Katechese-Unternehmens empfehlen sich zwei »Klassiker«: Johannes FEINER/Lukas VISCHER, Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg 1973; DEUTSCHE BISCHÖFSKONFERENZ (Hg.), Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer u. a. 1985.

in der Kraft des Heiligen Geistes heran – zunächst als *gemeinsames und endlich auch als persönliches Beten*. In dem Maß, wie sich der Mut zum Glauben – als Erkenntnis, als Gottesgeschenk, als Lebensexperiment und als endlich gefundene Identität – entwickelt, wird Beten in seinen verschiedenen Formen zur alltäglichen Praxis, zum Fundament eines geistlichen Lebensstils, einer christlichen Spiritualität. Beten wird zur bildenden Kraft des ganzen Menschen.

Wenn die Lebenskraft aus dem Inneren des Evangeliums Menschen tatsächlich (neu) ergreift, dann keimt rasch der Wunsch auf, die Freude über den gefundenen christlichen Glauben mit Anderen zu teilen.³⁸ So entsteht ganz organisch eine *evangelisierende Gemeinde*: in ihrer erfrischenden Wortverkündigung, in ihren katechumenalen Angeboten, in der Nutzung der Massenmedien und vor allem durch das »Zeugnis des Lebens«³⁹ der einzelnen Christen. »Diese [Glaubens-] Freude, die sich erneuert und sich mitteilt«,⁴⁰ bringt einen neuen Christen- und Kirchenstil hervor: in ihrer einladenden Evangelisierungspraxis.⁴¹ Im Übrigen treibt Christen die mutige Hoffnung, dass Gott seine Heilsversprechen für Israel und durch Jesus Christus an allen Menschen in unserer Weltzeit vollenden wird und »alle Tränen trocknet« (Jes 25,8; Offb 7,17).

Wer heute eine kritische Relecture der kirchenamtlichen Texte zum Themenfeld ›Katechese‹ macht, wird angenehm überrascht sowohl von der Weitsicht und Konkretetheit dieser Leittexte und vor allem von dem organischen Zusammenspiel von praktischer, missiologischer und fundamentaler Theologie. Das oben angedachte Wunschbild einer zeitgerechten Theologie ist in ersten Stücken schon heutige Wirklichkeit geworden. Offensichtlich haben viele Christen und Gemeinden und auch die römische Kirche im religiösen und kulturellen Wandel in unseren Tagen die »Zeichen der Zeit« als Zeichen Gottes in unserer Welt erkannt und entwickeln – Gott sei Dank! – aus dem Zusammenspiel von praktischer, missiologischer und fundamentaler Theologie mit den Menschen heute neue Formen von Katechese und Pastoral. ◆

38 Vgl. dazu: GSyn 2, 90-97; EN 49-64; FRANZÖSISCHE BISCHÖFE, Den Glauben anbieten (vgl. Anm. 23), 57-90; EG passim.

39 Vgl. EN 40-48.

40 EG 2.

41 Dazu höchst ideenreich: Christoph THEOBALD, Evangelium und Kirche, in: FEITER/MÜLLER, Frei geben (Anm. 24), 110-138.

Praktische Missionswissenschaft oder Praktische Theologie mit missionarischer Perspektive?

Transformationen der Missionswissenschaft
vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf dem Gebiet
der kontextuellen Praktischen Theologie

von Paul B. Steffen SVD

Zusammenfassung

Der Beitrag befasst sich zuerst mit dem Verhältnis von Missionswissenschaft und Missionspraxis im ersten halben Jahrhundert (1910-1960) der katholischen Missionswissenschaft und in ihrem Organ, der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Danach wird auf den Vorschlag zur Gründung einer *Zeitschrift für Missionspastoral* eingegangen, wie sie der Steyler Togomissionar Franz Mertens 1919 auf dem Düsseldorfer Missionskursus gemacht hat. Heute wird der Begriff einer missionarischen Pastoral in der kirchlichen Sprache weltweit benutzt. Die neue Vision von Pastoral und Missionstätigkeit hat zur Überwindung des dichotomischen Verständnisses von »Pastoral« und »Mission« beigetragen. Dies ermöglichte die Entwicklung und Praxis einer Pastoral der Evangelisierung.

Schlüsselbegriffe

- Praktische Missionswissenschaft
- Praktische Theologie
- Missionspraxis
- Pastoral der Evangelisierung

Abstract

The article first considers the relationship between missiology and missionary practice in the first 50 years (1910-1960) of Catholic missiology and in its publication medium, the *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (*Journal for Missiology and Religious Studies*). It then deals with the suggestion for establishing a journal for missionary pastoral ministry as the Divine Word Togo-missionary Franz Mertens proposed in 1919 at the Düsseldorf Missionskursus (Düsseldorf Missionary Course). The concept of a missionary pastoral ministry is used globally in the language of the church today. The new vision of pastoral ministry and missionary activity has contributed to overcoming the dichotomous understanding of »pastoral work« and »missionary work.« This made it possible to develop and practice a pastoral ministry of evangelization.

Keywords

- Practical missiology
- Practical theology
- Missionary practice
- Pastoral ministry of evangelization

Sumario

El artículo trata primero de la relación entre misiología y praxis de la misión en la primera mitad (1910-1960) de la misiología católica y en su órgano la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Después trata de la propuesta de fundación de una *Zeitschrift für Missionspastoral*, que hizo el misionero Verbita de Togo Franz Mertens 1919 en el curso misiológico de Düsseldorf. El término pastoral misionero se utiliza hoy en el lenguaje eclesial en todo el mundo. La nueva visión de pastoral y praxis misionera ha contribuido a la superación de la dicotomía entre »pastoral« y »misión«.

Esto ha posibilitado el desarrollo y la praxis de una pastoral de la evangelización.

Conceptos claves

- Misiología práctica
- Teología práctica
- Praxis misionera
- Pastoral de la evangelización

1 Das Verhältnis von Missionswissenschaft und Missionspraxis

Joseph Schmidlin versucht schon in der ersten Nummer der von ihm begründeten *Zeitschrift für Missionswissenschaft* aufzuzeigen, was katholische Missionswissenschaft ist.¹ Schmidlin ist davon überzeugt, dass die Theologie »durch die Mission eine ganz neue und eigenartige Beleuchtung erfahren« kann. Seine Aufzählung der verschiedenen Disziplinen der Theologie, die von der Mission bereichert würden, schließt mit der Feststellung: »endlich die praktische Theologie, die von der Mission kostbare Winke zur Durchführung ihrer homiletischen, katechetischen, pädagogischen, liturgischen und pastoralen Regeln für jede Bildungs- und Kulturstufe erhält.«²

Schmidlin erörtert in seinem Aufsatz verschiedene Auffassungen protestantischer Theologen und Missionswissenschaftler bezüglich der Verortung der Missionswissenschaft innerhalb der Theologie. Verschiedene Zweige der Missionswissenschaft könnten oder sollten immer auch anderen theologischen Disziplinen zugeordnet werden können, wie »z. B. die Missionsgeschichte der Kirchengeschichte und die Missionsmethodik der praktischen Theologie«.³ Zwar lehnt Schmidlin die Zuordnung der »Missionslehre« an die Praktische Theologie, wie sie von einigen protestantischen Theologen befürwortet wird, nicht grundsätzlich ab, da sie ja »nicht bloß die Regeln oder Konsequenzen für die Praxis aufzustellen (Methodik), sondern in etwa auch die prinzipiellen Grundlagen zu erörtern hat (Prinzipienlehre)«. Um dem spezifisch katholischen Verständnis der Missionslehre gerecht zu werden spricht er sich aber dafür aus, »die grundlegenden Teile der Missionslehre, ihre Normen und Prinzipien [...] einerseits der systematischen Theologie (Dogmatik, Ethik, Apologetik und Bibeltheologie)« zuzuordnen, »soweit die Missionslehre der praktischen Theologie angehört, gebührt ihr eine gesonderte, ihrer Wichtigkeit im Haushalt der kirchlichen Tätigkeiten und Kräfte geziemende Stellung«.

Den ersten Vortrag des Düsseldorfer Missionskurses von 1919 hielt der Begründer der katholischen Missionswissenschaft Prof. Joseph Schmidlin zum Thema *Missionswissenschaft und Missionspraxis*.⁴

Nach Schmidlin sollte zwischen Missionswissenschaftler und Missionspraktiker ein »freundschaftliches und aufrichtig brüderliches, kein indifferentes« Verhältnis bestehen, denn »sowohl ihr eigenes Interesse und Gedeihen, als auch die gemeinsame Sache, der sie sich widmen, verlangt ein inniges, organisches, wechselseitiges, unzertrennliches Durchdringen und Ergängen zwischen beiden«.⁵ Diese Position Schmidlins steigert er selber noch zu der Aussage: »Nichts dürfte also unlösbarer aufeinander angewiesen, nichts integraler und harmonischer sich zu vervollständigen und zu unterstützen berufen sein, nichts sich stärker fördern und lebhafter herbeiwünschen, als Wissenschaft und Praxis der christlichen Weltmission«.⁶ Nach Schmidlin sollte die Missionswissenschaft dem Missionspraktiker von Nutzen sein. »Dies gilt naturgemäß in erster Linie für den theoretischen Teil der Missionswissenschaft, die eigentliche Missionstheorie und innerhalb derselben

1 Joseph SCHMIDLIN, Die katholische Missionswissenschaft, in: ZM 1 (1911) 10-21.

2 Ebd., 14.

3 Ebd., 14.

4 Joseph SCHMIDLIN, Missionswissenschaft und Missionspraxis, in: Friedrich SCHWAGER SVD (Hg.), Der Düsseldorfer Missionskursus für Missionare und Ordenspriester 7.-14. Oktober 1919, Aachen 1920, 1-13; DERS., in: ZM 10 (1920) 1-11.

5 SCHMIDLIN, Missionswissenschaft und Missionspraxis (Anm. 4, ZM 10), 2.

6 Ebd.

7 Ebd., 4.

8 Ebd.

9 Ebd., 5.

10 Vgl. ebd., 1.

wieder für die Missionsmethodik oder Missionspastoral, die dem Missionar ebenso dringlich nottut, wie die allgemeine Pastoraltheologie dem heimatlichen Seelsorger; aber auch das Missionsrecht, auch die grundlegende und begründete Missionslehre, auch die Missionskunde mit Missionsgeographie und -statistik, ja auch die Missionsgeschichte mit den wertvollen Lehren der Vergangenheit kann und muss der Missionspraxis als voranleuchtende *Magistra Vitae* die größten und wichtigsten Dienste leisten.«⁷ Hier beschreibt Schmidlin nicht nur alle nach ihm bedeutsamen Aufgabenfelder der Missionswissenschaft, sondern legt die Messlatte, an der die Missionswissenschaft für den Missionspraktiker in ihrer Nützlichkeit gemessen werden kann, sehr hoch. Seinem geographischen Missionsverständnis zufolge besteht zwischen Missionsmethodik bzw. Missionspastoral und Pastoraltheologie keine Verbindung. Damit verkennt er wie die ihm folgende Missionswissenschaft bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Interdependenz bzw. Gemeinsamkeit der beiden von der damaligen Missionswissenschaft unterschiedlich verstandenen Disziplinen. Nur eine durch die Missionspraxis informierte Missionswissenschaft könne ihrer Aufgabe gerecht werden. »Sie will und kann ja nichts anderes sein als ein auf wissenschaftliche Gesetze und Formen gebrachter, zu wissenschaftlichen Zwecken und mit wissenschaftlichen Mitteln arbeitender Niederschlag oder Reflex der Missionspraxis.«⁸ Deshalb »bildet die Missionspraxis unabweisbare Norm und Richtschnur der Missionswissenschaft, nicht bloß im subjektiven Sinne für eine sichere Erkenntnis, sondern auch objektiv als Gesetz und Regel des missionarischen Handelns und der dafür geltenden Prinzipien, wie sie die Missionstheorie oder Missionslehre zu entwickeln und zu begründen hat: neben den grundlegenden und missionsrechtlichen Richtlinien, die einerseits in den biblisch-dogmatischen Quellen, andererseits in den offiziellen oder offiziellen Erlassen und Anweisungen niedergelegt sind, ist es wiederum die gegenwärtige wie vergangene Missionserfahrung selbst, aus welcher auch die Missionsmethodik ihre wertvollsten und brauchbarsten Winke entnimmt.« Deshalb folgert Schmidlin: »Aus der faktischen Missionsarbeit, wie sie in Wirklichkeit betrieben worden ist, kann und muss der Missionstheoretiker auf dem Wege der Induktion und Schlußfolgerung entnehmen, wie die Mission betrieben werden soll.«⁹

2 Der Düsseldorfer Missionskursus von 1919

Der Düsseldorfer Missionskursus von 1919 wurde nicht von einem Missionswissenschaftler, sondern von der deutschen Superiorenkonferenz geplant und durchgeführt. Der Kurs hatte deswegen bewusst missionspraktischen Themen den Vorrang vor missionstheoretischen Themen gegeben, um Missionaren und Mitarbeitern der heimatlichen Missionswerke Gelegenheit zu einem Austausch und damit zur Fortbildung zu geben. Dementsprechend gehen fast alle gehaltenen Referate auf missionspastorale Themen ein. Jedem Referat folgte eine ausführliche Aussprache unter allen 110 Konferenzteilnehmern, die auch in der Publikation nach jedem Beitrag wiedergegeben wird. Nicht nur die Ordensoberen waren neben den Missionaren stark vertreten, sondern auch Apostolische Präfekten und Vikare aus überseeischen Missionsgebieten. Schmidlin hatte schon seit Jahren geplant, einen mehr missionswissenschaftlichen Kurs zu veranstalten, stattdessen kam es aber zu dem nicht von ihm organisierten Kurs, der den missionspraktischen Themen den eindeutigen Vorzug gab.¹⁰ In diesem Zusammenhang möchte ich auf den 18. Beitrag des Steyler Togo- und späteren Indonesienmissionars P. Franz Mertens SVD (1875-1948) in der Veröffentlichung hinweisen, der *Ein Vorschlag zur Förderung der beruflichen Fortbildung der Missionare* sein

möchte.¹¹ Mertens versteht unter beruflicher Fortbildung eines Missionars vor allem die praktische Seite, »nämlich eine Fortbildung in all dem, was ein zielbewusstes, erfolgreiches Arbeiten auf dem Missionsfelde begründet und gewährleistet. Dazu gehören«, nach Mertens, »Missionsmethode und das ganze Gebiet der Pastoral; weiter ein Verständnis für ethnologische und linguistische Fragen [...] Dann gehören dazu jene Fragen, die in Schmidlin's Missionslehre als kulturelle Nebenziele der Mission bezeichnet werden; dazu rechne ich z. B. Hebung des Volkswohls durch Bekämpfung von Krankheiten und Aufklärung der Eingeborenen, Vervollkommnung des Farmbetriebes, materielle Besserstellung des Volkes etc.« Auffallend ist hier, wie ein Missionar die starke Bedeutung der »Missionsmethode und das ganze Gebiet der Pastoral« als wesentliches Gebiet seiner Fortbildung ansieht und dass in seiner Missionspraxis die »Hebung des Volkswohls durch Bekämpfung von Krankheiten und Aufklärung der Eingeborenen« einen zentralen Platz einnimmt. Was Mertens »Vervollkommnung des Farmbetriebes, materielle Besserstellung des Volkes« nennt, gibt wieder, dass er sich als Missionar für das Wohl des ganzen Menschen verantwortlich fühlte, dass für ihn Gesundheitsfürsorge, Erziehung und Entwicklungsarbeit Teil seiner Missionsarbeit ist. Mertens ließ sich somit von einem ganzheitlichen Missionsverständnis leiten. Nach ihm vollzieht sich die Weiterbildung des Missionars hauptsächlich auf einem »zweifachen Wege«. Erstens, durch das private Studium. Hier nennt er u. a. die *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, *Anthropos* und *Die Katholischen Missionen*, aber auch Schmidlins Missionslehre. Zweitens, durch gemeinsame Missionarskonferenzen in den Missionen. Als dritter Weg wäre der Missionskursus zu nennen, meint Mertens, dieser sei aber 1919 nur wegen der vielen in der Heimat gestrandeten bzw. ausgewiesenen Missionare zustande gekommen und es sei unter normalen Umständen nicht möglich, solch einen Kurs zu organisieren. »Wenn gesagt werden muß, daß das private Studium und die gemeinsamen Konferenzen nützliche und notwendige Mittel der Weiterbildung sind, so können sie den tatsächlichen Verhältnissen wohl nicht genügen«, betont der erfahrene Afrikamissionar Mertens. Denn »[e]s ist schon schwer, nur allein Kenntnis zu erlangen von all dem vorhandenen Material, zudem behandelt z. B. die europäische pastorale Literatur gänzlich verschiedene Verhältnisse.« Daher, so folgert Mertens, »müßte es ein Mittel geben, das Aufschluß gäbe über alle die Missionspraxis berührenden Fragen und das einen lebendigen Kontakt herstellte zwischen den Missionaren. [...] Dieses Mittel wäre die Herausgabe einer Pastoralzeitschrift für Heidenmissionare.«¹² Anschließend führt Mertens einen Beitrag aus der Aprilnummer des *Bulletin Catholique de Peking* [1919] an, in dem folgende Kritik aufgeführt wird: »Missionen und Missionare kennen sich gegenseitig nicht; jeder lebt für sich, ohne sich um seinen Nachbar zu kümmern, oder Nutzen zu schöpfen aus den Erfahrungen, die anderswo gemacht werden, oder ohne andere aus seiner Erfahrung Nutzen ziehen zu lassen.« Weiterhin heißt es, dass »[s]oviele Vikariate, sovielen geschlossenen Abteilungen ohne gegenseitige Fühlungnahme« seien und er macht deswegen den Vorschlag: »Warum nicht gemeinsam vorgehen in den Methoden der Evangelisation, der Erziehung, der Heranbildung des Klerus, der Katechisten etc.« Für Mertens besteht »ein solches Bedürfnis nicht nur in China, sondern auf dem ganzen weiten Missionsfelde.«¹³ Denn »[g]erade auf dem Missionsfeld gibt es so viele ungelöste Fragen, die immer wieder gelöst werden müssen. Der einzelne Missionar weiß oft nicht, was anfangen.« Mertens

11 P. Franz MERTENS SVD, Ein Vorschlag zur Förderung der beruflichen Fortbildung der Missionare, in: SCHWAGER, Der Düsseldorfer Missionskursus (Anm. 4), 219-231.

12 Ebd., 221.
13 Ebd., 222.
14 Ebd.
15 Ebd., 231.

sieht auch keine Schwierigkeit, dass eine solche *Zeitschrift für Missionspastoral* neben der schon bestehenden *Zeitschrift für Missionswissenschaft* ein Existenzrecht hat, da die letztere sich die Aufgabe gestellt hat, »das Interesse für die wissenschaftliche Seite der Heidenmission in den akademischen Kreisen zu wecken und zu vertiefen«. ¹⁴ Im Anschluss an das von P. Mertens gehaltene Referat fand eine lebhafte Diskussion statt, in der P. Friedrich Schwager bekannte, dass sein bisheriger Glaube, die nachweisbaren Bedürfnisse der Missionare könnten durch irgendeine Erweiterung der ZM befriedigt werden, durch die geschickten Darlegungen des Referenten erschüttert worden war. Und so unterstützte die ganze Versammlung das Anliegen, eine internationale Zeitschrift für Missionspastoral zu gründen. Auf Schwagers Vorschlag wurde die Angelegenheit der Superiorenkonferenz übertragen, die zu diesem Zwecke eine internationale Kommission bilden solle. Um Missionare über die Sprachgrenzen hinaus erreichen zu können, solle die Zeitschrift ihre Beiträge in Latein veröffentlichen. ¹⁵ Leider kam es nicht zu einer Umsetzung dieser Vision einer *Zeitschrift für Missionspastoral*, was nicht zuletzt dem schwierigen Zeitkontext und den belasteten Beziehungen unter den Nationen, d. h. den Herkunftsländern der Missionare, geschuldet war.

Ein Überblick über die Themen, die in den Beiträgen der *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, die ab 1928 den Zusatz »und Religionswissenschaft« führte, behandelt wurden, zeigt, dass missionspastorale Themen so gut wie nicht vorkamen. Die ZMR blieb daher eine Zeitschrift für eine akademische Leserschaft, die für die Bedürfnisse der Missionare in ihren praktischen Missions- und Pastoralaufgaben kaum von Nutzen war und ihnen wenig Orientierung gab.

3 Missionarische Pastoraltheologie

Eine eigentliche Pastoraltheologie für die ehemaligen Missionen, die gerne auch als Missionskirchen bzw. junge Kirchen bezeichnet wurden, konnte sich vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Kirchen der nichtwestlichen Welt nicht entfalten. Die Priesterseminare der nichtwestlichen Welt unterschieden sich in ihrem Fächerkanon kaum von denen der westlichen Welt. Die Seminaristen erhielten Vorlesungen in den üblichen philosophischen und theologischen Fächern, wozu natürlich Dogmatik, Fundamentaltheologie, Exegese des Alten und Neuen Testaments, Kirchengeschichte, Kirchenrecht und auch Katechetik gehörten. Noch in meiner Zeit als Dozent am regionalen Holy Spirit Seminary der Bischofskonferenz von Papua-Neuguinea und den Salomon-Inseln in Bomana, Port Moresby in den 1990er Jahren gab es keinen eigenen Pastoraltheologen, sondern nur einen Dozenten für Katechetik. Dies kann durchaus als Erbe des vorkonziliaren Missionsverständnisses verstanden werden, in dem der Missionskatechese eine wichtige Rolle in der Glaubensvermittlung der einheimischen Katechumenen und als Instrument zur Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente, besonders der so genannten Initiations sakramente der Taufe, Erstkommunion und Firmung, zuerkannt wurde. Im sogenannten Pastoralen Jahr, das zur Vorbereitung auf die Priesterweihe und damit zur praktischen Qualifizierung für angehende Priester diente, wurden dann auch direkt pastorale Dienste des Priesters in den Gemeinden besprochen. Dazu wurden lediglich geeignete Priester bzw. Pastoralarbeiter (Laien-Katechisten und Ordensbrüder und -schwestern) eingeladen. So wurde 1994 auch Oswald Hirmer gebeten, dem Pastoralen Kurs eine dreiwöchige Einführung in die vom südafrikanischen Pastoralinstitut Lumko entwickelte Pastoral- und Gemeindeftheologie zu geben, in der es besonders um den Aufbau einer partizipativen Pfarrgemeinde geht, die sich

mit ihren *Small Christian Communities* als *Communion of communities* versteht. Der Ausbildung der Laien kommt in diesem von O. Hirmer und Fritz Lobinger entwickelten Modell eine besondere Bedeutung zu.¹⁶ Dabei wurde der Vermittlung der verschiedenen Methoden des Bibelteilens eine zentrale Rolle im Aufbau einer christlichen Gemeinde zuerkannt.¹⁷

4 Die neue Vision von Pastoral und Missionstätigkeit

Es wird häufig nicht auf die Ursprünge der Erneuerung der Pastoraltheologie und Missionstätigkeit verwiesen, die mit den kirchlichen Erneuerungsbewegungen, wie z. B. mit der Jugendbewegung, der liturgischen, biblischen, ökumenischen und katechetischen Bewegung bereits seit den 1920er Jahren ihren Anfang genommen haben. In der jungen Missionswissenschaft wurde seit den 1920er Jahren auf die Notwendigkeit der Akkommodation und der Überwindung der Europäisierung der Missionen hingewiesen. Das kirchliche Lehramt forderte in seinen fünf vorkonziliaren Missionszyklen (1919 bis 1959) die Ausbildung eines indigenen Klerus und einheimischer Ordensinstitute.¹⁸ Dennoch fand der österreichische Chinamissionar und Schüler des Innsbrucker Pastoraltheologen und Religionspädagogen, Prof. Josef Andreas Jungmann SJ (1889-1975), P. Johannes Hofinger SJ (1905-1984), dass die sog. Missionskirchen in den 1950er Jahren noch zu wenig von den besonders im deutschsprachigen Raum und in frankophonen Ländern Europas blühenden liturgischen, katechetischen und biblischen Erneuerungsbewegungen mitbekommen hätten und dass sie auch von diesen Erneuerungsbewegungen erfasst werden sollten. Um dies zu erreichen, begann er von Manila aus eine große schriftstellerische Tätigkeit, in der er auf die notwendigen liturgischen, katechetischen und biblischen Erneuerungsbewegungen aufmerksam machte. Seine Beiträge veröffentlichte er weltweit in mehreren westlichen Sprachen. Der Chinamissionar P. Hofinger gründete 1955 in Manila das *Institute for Mission Apologetics*, das dann 1962 den passenderen Namen *East Asian Pastoral Institute* (EAPI) erhielt. Schon diese Namensänderung macht deutlich, dass es sich um eine ganzheitliche pastorale Aufgabe im Dienste der asiatischen Ortskirchen handelte. Die Umsetzung der pastoralen und missionarischen Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils gab dem EAPI in den folgenden Jahrzehnten eine Aufgabe, die es im asiatisch-pazifischen Raum, aber auch darüber hinaus ausübte. Die internationale Bühne betrat P. Hofinger schon 1953, als er zu einem Vortrag auf die internationale Studententagung in Lugano eingeladen wurde und dort über die *Forderung der Mission nach einer durchgreifenden liturgischen Erneuerung* referierte. 1954 wurde er zu einem Vortrag an die Notre-Dame-Universität in die USA eingeladen. Seitdem kam Hofinger regelmäßig in die Vereinigten Staaten, um katechetische und liturgische Sommerkurse zu halten. 1955 nahm er am Internationalen Katechetischen Kongress für Afrika in Kinshasa/Kongo teil. Von da an wurde er zu Kursen und Vorträgen in der ganzen Welt eingeladen. 1956 durfte Hofinger am Internationalen Liturgiekongress in Assisi/Italien mitwirken. Dabei bestand er

¹⁶ Vgl. Anselm PRIOR, *Towards a Community Church. The Way of Today's Parish* (No 28T in the series *Training for Community Ministries*), Lumko 1997.

¹⁷ Vgl. Oswald HIRMER, *Gemeinschaft im Wort: Werkbuch zum Bibel-Teilen*, Bernward bei Don Bosco 1999; DERS., *The Pastoral Use of the Bible*, Lumko 1991; DERS., *L'emploi pastoral de la Bible. Méthodes de partage*

d'Évangile, Kinshasa 2003; Fritz LOBINGER, *Towards Non-dominating Leadership. Aims and Methods of the Lumko Series* (Training for Community Ministries No. 10), Delmerville o. J. [1984]; Paul B. STEFFEN, *Lumko Institute: Towards building a participatory church*, in: *East Asian Pastoral Review* 51/2 (2014) 109-139; DERS., *Centres of Formation and Evangelizing Ministry. Pastoral Institutes in Oceania and*

Africa, Siegburg 2014, besonders Chapter 4: *The Lumko Institute* und Chapter 5: *The Spread and Impact of the Lumko Approach in Asia and Europe*, 130-180, 181-205. Vgl. Paul B. STEFFEN, *Hirmer Oswald (1930-2011)*, Pastoraltheologe und Bischof in Südafrika, in: *BBKL XXXIV* (2013) 535-545.

darauf, dass eine größere Anzahl an Missionaren, Missionsbischöfen und Missionssekretären missionierender Orden am Kongress teilnehmen sollten. Seine Strategie war es, Bischöfe als die hauptverantwortlichen Katecheten ihrer Ortskirchen, Fachwissenschaftler und Praktiker der Liturgie und Katechese der westlichen Welt mit denen der jungen Kirchen der nicht-westlichen Welt zum gegenseitigen Austausch und Kennenlernen zusammenzuführen. 1959 kamen so auf dem von ihm organisierten Internationalen Liturgiekongress in Nimwegen/Niederlande zum ersten Mal Vertreter aus aller Welt zusammen, um gemeinsame pastorale Anliegen unter dem Aspekt der Liturgie zu besprechen. Darauf folgten die von Hofinger organisierten Internationalen katechetischen Studienwochen von Eichstätt/Deutschland (1960), Bangkok/Thailand (1962), Katigondo/Uganda (1964), Manila/Philippinen (1967) und Medellín/Kolumbien (1968), die die Erneuerung der ganzen kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Mission im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbereiteten bzw. sie in den jungen Kirchen der nichtwestlichen Welt verbreiteten und vertieften.¹⁹

5 Die East Asian Pastoral Review als internationale nichtwestliche Pastoralzeitschrift

1962 rief P. Hofinger die missionskatechetische Zeitschrift *Good Tidings* und 1964 die Liturgiehilfe *Amen* und schließlich *Teaching all Nations. A Quarterly Review on Mission Catechetics and Liturgy* ins Leben. Letztere diente Hofinger besonders als Plattform zur Verbreitung und Förderung der missionarischen und pastoralen Visionen des Konzils. 1979 wurden diese drei Publikationen zur *East Asian Pastoral Review* (EAPR) zusammengefasst, die bis heute zu den führenden katholischen Pastoralzeitschriften der nichtwestlichen Welt gehört.²⁰ Mit der nichtwestlichen Pastoralzeitschrift in englischer Sprache, der *East Asian Pastoral Review*, schuf Hofinger ein Organ für Pastoralarbeiter, vom dem der langjährige Afrika- und Asienmissionar Franz Mertens schon 1919 geträumt hatte und das heute weit über den asiatisch-pazifischen Raum hinaus einen wichtigen Beitrag zu einer kontextuellen Pastoraltheologie leistet.

6 Die Überwindung des dichotomischen Verständnisses zwischen »Pastoral« und »Mission«

Erst das Zweite Vatikanische Konzil erlaubt es der Kirche, den Dualismus zwischen »Pastoral« und »Mission« zu überwinden, wie er sich zwischen den pastoralen und missionarischen Aufgaben des kirchlichen Lebens entwickelt hatte. Diese künstliche Dichotomie zwischen dem »pastoralen Dienst« und der »Missionstätigkeit« verhinderte es, die Gemeinsamkeiten beider Aufgaben der Kirche zu sehen, und förderte ein Denken in zwei voneinander getrennten Kategorien bzw. Arbeitsfeldern, die sich eigentlich nur geographisch

18 James KROEGER, Papal Mission Wisdom: Five Mission Encyclicals 1919-1959, in: Stephen B. BEVANS (ed.), *A Century of Catholic Mission. Roman Catholic Missiology 1910 to the Present* (Regnum Edinburgh Centenary Series 15), Eugene, OR 2013, 93-100.

19 Paul B. STEFFEN, Hofinger, Johannes SJ (1905-1984). Missionswissenschaftler, in: BBKL XXXIV (2013) 584-596, hier 586-587 – »No

treatment of these international gatherings would be complete without acknowledging the key role of Johannes Hofinger, SJ, who organized them [...] Future scholarship might come to judge that these study weeks and the global consciousness they fostered were a contribution even more significant than Hofinger's important writings.» Michael WARREN, Introductory Over-

view, in: *Sourcebook for Modern Catechetics*, ed. by Michael WARREN, Winona, MN 1983, 27.

20 STEFFEN, Hofinger (Anm. 19), 586; vgl. Paul B. STEFFEN, *Places and Models for Formation and Ministry. Pastoral Institutes in Africa and Asia*, in: *Verbum SVD* 51/4 (2010) 423-438.

voneinander unterscheiden und beide lediglich die Kehrseiten derselben Medaille darstellen. Diese jahrhundertealte Praxis, sich »Pastoral« und »Mission« in getrennten Aufgabenfeldern vorzustellen, hat es verhindert, sie in ihrer gemeinsamen Mission *ad intra* und *ad extra* als Teil der einen Mission der Kirche zu verstehen.

Die durch das Zweite Vatikanum angeregte Erneuerung der Kirche und ihrer Theologie machte die Trennung zwischen dem Verständnis, was Mission und Pastoral sei, immer obsoleter und trug schließlich zu deren Überwindung bei. Für den indischen Pastoraltheologen Francis-Vincent Anthony SDB haben die Begriffe »Pastoral« und »Mission«, die seit Jahrhunderten für zwei verschiedene, voneinander getrennte Aufgaben und Sichtweisen standen, diese Trennung verloren.²¹

Für lange Zeit wurde unter »Pastoral« die Praxis der Kirche in Bezug auf die Gläubigen und »Mission« als kirchliche Tätigkeit unter den Nichtchristen, außerhalb ihrer Grenzen, verstanden. In den letzten Jahrzehnten haben beide Begriffe einen Wandel erfahren. Mit *Evangelii nuntiandi* (1975) fand der Begriff der »Evangelisierung« Eingang in die kirchliche Terminologie und gab der Praktischen Theologie, besonders der Katechetik, eine neue Ausrichtung. Mit dem Begriff »Evangelisierung« wird auf die grundsätzliche Aufgabe der Kirche hingewiesen, die zu allen Zeiten, innerhalb ihrer Gemeinschaft wie außerhalb dieser Gemeinschaft, die Aufgabe hat, die Frohe Botschaft Jesu Christi zu bezeugen und zu leben. Wenn EN 14 sogar zu der Schlussfolgerung kommt, dass das Evangelisieren die wesentliche Aufgabe der Kirche sei, dann wird klar, dass die bisherigen, voneinander getrennt gedachten Kategorien und Aufgaben der Kirche als Pastoral- bzw. Missionstätigkeit in ihrem bisherigen Verständnis keinen Sinn mehr machen.

Die heutige Pastoraltheologie weist deswegen auf die Übereinstimmungen der drei Begriffe und der Aufgaben, die sie benennen, hin. »Pastoral«, »Evangelisierung« und »Mission« sind Begriffe, die global die gleiche vielschichtige Praxis der Kirche beschreiben, das von Jesus Christus angebotene Heil allen Menschen zu vermitteln. Dennoch drückt jeder Begriff einen besonderen Aspekt dieses von der Kirche zu vermittelnden Heilswirkens Christi aus und betont eine bestimmte Dimension der kirchlichen Praxis. Der Begriff »Pastoral« weist besonders auf den Aspekt der Seel- und Fürsorge der Kirche ihren Mitgliedern gegenüber hin, »Evangelisierung« unterstreicht besonders die kommunikative Dimension dieser Praxis, und »Mission« weist auf das Mandat, d. h. den Auftrag und die Verpflichtung, die die Kirche der ganzen Menschheit gegenüber hat, hin.²²

Mit dieser Entwicklung konnte die künstliche Dichotomie zwischen »Pastoral« und »Mission«, die die Mission der Kirche nachhaltig und unvorteilhaft beeinträchtigt hat, überwunden werden. Die wechselseitige Bedingtheit der pastoralen und missionarischen Aufgabe der Kirche kann nun zur Entfaltung der einen Mission der Kirche, wie es *Redemptoris Missio* 33 (1990) formuliert hat, führen: »Die Unterschiede in der Tätigkeit im Rahmen der

21 Vgl. Francis-Vincent ANTHONY, Una Pastorale in prospettiva missionaria, in: Istituto di Teologia Pastorale, Pastorale giovanile, Leumann, To 2003, 97-109; Paul B. STEFFEN, Missiological Education, in: Jacob KAVUNKAL/Christian TAUCHNER (eds.), Mission beyond Ad Gentes. A Symposium (Studia Instituti Missiologici SVD 104), Siegburg 2016, 194-222; siehe auch Giovanni COLOMBO, Pastorale missionaria, in: PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA (ed.), Dizionario di Missiologia, Bologna 1993, 393-397.

22 Vgl. ebd.

23 »La società contemporanea, per la quale il Signore Gesù chiede ai cristiani la fedeltà di una rinnovata inculturazione, ha coordinate culturali diverse rispetto al passato e ha, quindi, diritto di essere servita con pastorali nuove, coerenti sia con le suaccennate coordinate culturali sia con un'autoconsapevolezza ecclesiale rinnovata. La pastorale del primo annuncio è sicuramente una di queste forme di

pastorale nuove. Essa è ancora molto debole in Italia.«, in: Carmelo TORCIVIA, La Parola edifica la comunità. Un percorso di teologia pastorale, Trapani 2008, 118.

24 Vgl. COLOMBO, Pastorale missionaria (Anm. 21), 393-397; Juan ESQUERDA BIFET, Teología de la evangelización, Madrid 1995; Robert CALVO PÉREZ, Hacia una Pastoral Nueva en Misión, Burgos 2004; Casiano FLORISTAN, Teología Práctica. Teoría y Praxis de la Acción Pastoral, Salamanca 1998; Julio A. RAMOS, Teología pastoral,

einen Mission der Kirche ergeben sich nicht aus Gründen, die in der Sache selbst, also in der Sendung liegen, sondern aus den unterschiedlichen Umständen, in denen die Mission sich entfaltet.« Danach fährt RM fort: »Wenn man die heutige Welt unter dem Gesichtspunkt der Evangelisierung betrachtet, kann man drei Situationen unterscheiden.« Diese sind dann die Erstverkündigung an die Menschen, die den christlichen Glauben noch nicht kennen, die Seelsorgetätigkeit (Pastoral) der Kirche in den christlichen Gemeinden und die neue Evangelisierung der getauften Christen, die ihren Zugang zum christlichen Leben verloren haben bzw. auch niemals vermittelt bekamen. Schließlich weist RM darauf hin, dass »die Grenzen zwischen der Seelsorge der Gläubigen, der Neu-Evangelisierung und der ausgesprochen missionarischen Tätigkeit nicht eindeutig bestimmbar [seien] und es undenkbar [sei], zwischen ihnen Barrieren oder scharfe Trennungen zu machen« (RM 34).

Redemptoris Missio 34 weist auch darauf hin, dass eine »reale und wachsende gegenseitige Abhängigkeit zwischen den verschiedenen Sendungsaufträgen der Kirche« besteht und dass jeder von ihnen einen Einfluss auf den anderen ausübt und ihn stimuliert und bereichert.

Diese Realität zeigt die Komplementarität und bis zu einem gewissen Grad auch die Austauschbarkeit der Begriffe »Mission«, »Evangelisation« und »Pastoral«, wie schon zuvor argumentiert wurde. Basierend auf dieser Entwicklung und Erkenntnis, darf gefolgert werden, dass jegliche pastorale Erneuerung nur dann erfolgreich sein wird, wenn sie auch eine missionarische Grundlage hat, bzw. dass jede missionarische Erneuerung einer pastoralen Grundlage bedarf, d.h. aus dem Leben der christlichen Gemeinde kommen muss. Für die Pastoraltheologie von Carmelo Torcivia ist Erstverkündigung heutzutage eine notwendige neue pastorale Aufgabe, die einen wesentlichen Teil der Aufgabe und Identität der christlichen Gemeinde ausmacht.²³

7 Die Bedeutung der missionarischen Pastoraltheologie innerhalb der Missionswissenschaft

Man kann sich zu Recht darüber streiten, ob es angebracht und hilfreich ist, dem Begriff Pastoraltheologie das Adjektiv »missionarisch« vorzustellen, da es viele Menschen, zumindest in unserem Kulturkreis, zu nicht gewünschten Assoziationen verleitet. Es muss aber auch gesagt werden, dass sich andere Kulturkreise und Sprachräume mit dem Begriff »pastorale missionaria« (pastoral misionera – pastoral missionária – pastorale missionnaire) nicht so schwertun und nicht davor zurückscheuen, ihn anzuwenden.²⁴

Die missiologische Fakultät der Päpstlichen Universität Urbaniana²⁵ hat für ihre pastoraltheologische Vorlesung den Begriff *Teologia della Pastorale missionaria*²⁶

Madrid 2004. – Hier besonders die Kapitel XI. La evangelización, acción de la Iglesia und XII. La acción misionera, 211-232 bzw. 233-240; siehe auch PONTIFICIUM OPUS A SANCTA INFANTIA, La pastoral misionera en la evangelización, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/p_missionary_works/infantia/documents/rc_ic_infantia_doc_20011109_esamp9_sp.html (31.8.2016).

25 Ambrogio SPREAFICO, Dal Collegio Urbano all' Urbaniana: un' Università missionaria di fronte al nuovo millennio, in: Missionari Oblati di Maria Immacolata. La missione senza confini. Ambienti della missione ad gentes, a cura di Marek ROSTKOWSKI, Roma 2000, 37-44.

26 Vgl. Paolo GIGLIONI, Carismi e ministeri per una pastorale missionaria, Urbaniana University Press, Roma 1996; DERS., Teologia pastorale missionaria, LEV, Città del Vaticano 1996; Sergio PINTOR, Per una teologia pastorale in prospettiva missionaria, in Euntes Docete 42 (1989) 423-440; Paul B. STEFFEN, Ministero pastorale in un contesto secolarizzato, in: Redemptoris Missio XXI/2 (2005) 90-99.

geprägt und ihren ehemals *Catechesi missionaria* genannten Kurs in *Catechesi nella missione della chiesa* umbenannt. Es soll hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass im Begriff von Missionswissenschaft, wie er an der Urbaniana verstanden und von Dozenten und Studenten entwickelt wird, nicht nur die Missionstheologie und das Studium der Religionen und der Interreligiöse Dialog einen Schwerpunkt bilden, sondern auch die Praktische/Pastorale Theologie und Katechetik/Religionspädagogik als Teil der Mission der Kirche und somit auch als Forschungs- und Lehrauftrag verstanden wird.²⁷ Beide Disziplinen haben natürlich auch außerhalb einer missiologischen Fakultät ihre volle Daseinsberechtigung, da sie einen Kernauftrag der Mission der Kirche beinhalten.

8 Eine Pastoral der Evangelisierung

Der spanische Salesianer und langjährige Lehrstuhlinhaber für Katechetik an der *Università Pontificia Urbaniana*, Emilio Alberich SDB, hat viel zur Erneuerung der Katechetik/Religionspädagogik, aber auch der Pastoraltheologie beigetragen, wovon seine in vielen Sprachen verbreiteten Publikationen Zeugnis geben.²⁸ Vor allem hat er dazu beigetragen, dass das seit der Weltbischofsynode von 1974 über die erneuerte Evangelisation in der Welt von heute und der daraus hervorgegangenen Enzyklika *Evangelii nuntiandi* von 1975 so bedeutsame Thema der Evangelisierung der Katechetik und damit auch der ganzen praktischen Theologie eine neue Grundlage und Orientierung gegeben hat. Nach Alberich kommt der Tatsache eine starke Bedeutung zu: »[the] evangelizing option, at least in theory, occupies the centre-stage, the focus of every pastoral attention in the Church«.²⁹ Immer wieder fordert Alberich eine pastorale Konversion ein und bemängelt, dass «in spite of the efforts and the good will, the pastoral practice in the Christian communities has not moved in step with the times because of its effective and affective attachment to its past ›Christendom‹«.³⁰ Für ihn ist es wichtig, Katechese als Teil eines pastoralen Projektes zu verstehen, »that is open, courageous and is viewed from the perspective of evangelization and in dialogue with culture and life«.³¹ Die Pastoraltheologie von Alberich baut auf der *communio*-Ekklesiologie, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil entfaltet wurde, auf; sie steht dabei eindeutig im Dienste des Reiches Gottes. Das Ideal des Reiches Gottes wird nach Alberich in der Welt in vier Formen einer kirchlichen Sichtbarkeit gegenwärtig:

27 Die missionswissenschaftliche Fakultät der Urbaniana in Rom bietet schon in ihrem einjährigen Studium zur Erreichung des Bakkalaureates in Missiologie zwei Kurse an, die zur Praktischen Theologie gehören: *Teologia della Pastorale missionaria* und *Catechesi nella missione della chiesa*. Das darauf folgende Studium zur Erlangung des Lizentiats in Missiologie bietet den Studierenden drei Spezialisierungen an: 1. Theologie der Mission (*Teologia missionaria*); 2. Missionarische Pastoraltheologie und Katechese und 3. Interreligiöser Dialog und Religionen. Dieses Angebot verweist schon auf das Verständnis einer ganzheitlichen Missiologie, d. h., alle drei angebotenen Richtungen gehören

zusammen zum heutigen Verständnis von Missionswissenschaft, wie sie die zur Kongregation für die Evangelisierung der Völker gehörende Päpstliche Universität Urbaniana versteht. – vgl. Jesús-Angel BARREDA (ed.), *Formare alla missione*. 25° della Facoltà di Missiologia dell'Università Urbaniana, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2012.

28 U.a. Emilio ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di Catechetica fondamentale*, Torino 2002; Emilio ALBERICH, *Les Fondamaux de la Catechese*, Bruxelles 2006; Emilio ALBERICH, *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental*, Quito 2003; Emilio ALBERICH SOTOMAYOR, *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental*, Madrid: CCS 2009; Emilio ALBERICH/Jérôme VALLABARAJ, *Communicating a faith that transforms. A Handbook of fundamental Catechetics*, Bangalore 2004.

29 ALBERICH/VALLABARAJ, *Communicating a faith that transforms* (Anm. 28), 13.

» – Reign of God is *realized* in love and service of persons (sign of diaconia); – Reign of God is *lived* in fraternity and in communion (sign of koinonia); – Reign of God is *proclaimed* in the salvific announcement of the Gospel (sign of martyria); – Reign of God is *celebrated* in the celebrative and liberating rites of the Christian celebrations (sign of leitourgia).«³² Diese evangelisierenden Zeichen manifestieren die Mission der Kirche in der Welt. Eine Pastoral der Evangelisierung kann nur erfolgreich entfaltet werden, wenn allen beteiligten Pastoralarbeitern und allen Mitgliedern der christlichen Gemeinde klar wird, dass gewisse pastorale Vorstellungen und Gemeinde- und Leitungsmodelle überwunden werden müssen. Alberich weist deshalb immer wieder darauf hin, dass das Modell der *Pastoral der Christenheit* (Pastorale di cristianità) in der Vergangenheit zwar funktionierte, es aber in der heutigen Wirklichkeit einer säkularen und pluralen Gesellschaft nicht mehr den gegenwärtigen pastoralen Aufgaben entsprechen kann und nur die Überwindung eines vergangenen Pastoralmodells dem neuen Pastoralmodell der Evangelisierung eine volle Entfaltung ermöglicht.³³

9 Schlussbemerkung

In diesem Beitrag habe ich versucht, das Verhältnis der frühen katholischen Missionswissenschaft, so wie sie von ihrem Begründer Schmidlin entwickelt und durch die von ihm begründete *Zeitschrift für Missionswissenschaft* propagiert wurde, zu den Anliegen der sogenannten Missionspraktiker in Beziehung zu stellen. Das nicht zu übersehende Defizit in missionspastoralen Themen gab den Missionaren wenig konkrete Orientierung in ihren missionspastoralen Herausforderungen und Nöten. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil konnte sich eine missionarische Praktische Theologie entwickeln, die dieser Aufgabe gerecht wurde.

Zum Abschluss möchte ich noch eine Umschreibung von missionarischer Pastoral beifügen, die in Lateinamerika entstanden ist:

Missionarische Pastoral ist die Evangelisierungstätigkeit der Kirche, die alle Getauften beleben und unterstützen möchte und den universalen Missionsgeist zu wecken, zu koordinieren, zu fördern sucht und die Evangelisierungstätigkeit der verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften unterstützt, die die Missionstätigkeit durchführen. Sie möchte die missionarische Ausbildung im ganzen Volk Gottes vertiefen und verbreiten.³⁴ ◆

30 Ebd., 27.

31 Ebd., 33.

32 Ebd., 39-40. – Schon Karl Rahner spricht von der Notwendigkeit der Sichtbarkeit kirchlichen Tuns: »The Church's activity as the presence of truth must therefore always have such a form that is evident and visible to the world«, in Karl RAHNER, *Theology of Pastoral Action*, New York/London 1968, 34.

33 Vgl. ebd., 33-55; Paul B. STEFFEN, *The Role of Pastoral Centres in the Church's Mission to Evangelize*, in: *The Emerging Challenges to Christian Mission Today: Revisioning Mission from Religious, Cultural, Historical and Women Perspectives*, ed. by S. M. MICHAEL/Jose JOSEPH, New Delhi/

Pune 2016, 269-290; DERS., *Evangelizing Ministry in a Secular Context*, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (eds.), *The Universal Church in Germany (One World Theology - 6)*, Quezon City 2015, 95-103; DERS., *Centres of Formation and Evangelizing Ministry. Pastoral Institutes in Oceania and Africa*, Siegburg 2014; Pat COLLINS CM, *Basic Evangelisation. Guidelines for Catholics*, Dublin 2010; Juan B. CAPPELLARO, *Evangelizzare: Compito di alcuni o esperienza di tutti?*, Città del Vaticano 1998.

34 »La Pastoral Misionera es la acción evangelizadora de la Iglesia, que busca despertar, avivar y sostener en todos los bautizados el espíritu misionero universal, coordinar, impulsar y apoyar la acción evangelizadora de los distintos grupos y comunidades que realizan actividad misionera, y difundir la formación e información misionera en todo el Pueblo de Dios«, in: <http://www.portalmissionero.com/pastoral.htm> – Portal der Päpstlichen Missionswerke Argentiniens (27.6.2016).

Mission und Pastoral in gegenseitiger Erschließung

von Ottmar Fuchs

Zusammenfassung

Vom Glaubens- und Kirchenverständnis hängt immer auch das Missionsverständnis ab. Es gibt vor allem zwei Begriffe, die seit einem halben Jahrhundert die Identität der katholischen Kirche und des christlichen Glaubens beschreiben, auf der einen Seite der Pastoral-, auf der anderen Seite der Pastoral programmatisch rekonstruierende Evangelisierungsbegriff von Paul VI. Man kann beide durchaus als koextensiv und inhaltlich identisch anschauen. Der Beitrag bemüht sich um die Klärung des Missionsverständnisses auf der Basis dessen, wofür beide seit mehr als einem halben Jahrhundert stehen. Interessant ist abschließend ein Abgleich mit entsprechenden ökumenischen Dokumenten.

Schlüsselbegriffe

- Pastoral
- Evangelisierung
- Ökumene
- Freiheit
- Resonanz

Abstract

The understanding of mission also always depends on the understanding of faith and the understanding of church. There are, above all, two concepts which have described the identity of the Catholic Church and of the Christian faith for half a century, on the one hand the concept of pastoral ministry, on the other hand Paul VI's concept of evangelization that programmatically reconstructs pastoral ministry. One can definitely view both as coextensive and as identical with regard to content. The contribution seeks to clarify the understanding of mission on the basis of what both concepts have represented for more than half a century. In conclusion, a comparison with relevant ecumenical documents is of interest.

Keywords

- Pastoral ministry
- Evangelization
- Ecumenism
- Freedom
- Resonance

Sumario

El concepto de misión depende siempre de la comprensión de la fe y de la Iglesia. Hay sobre todo dos conceptos que describen desde hace medio siglo la identidad de la Iglesia católica y de la fe cristiana: Por una parte el concepto de pastoral, por otra el concepto de evangelización de Pablo VI que de forma programática reconstruye la pastoral. Se puede considerar a ambos como coexistentes e idénticos en su contenido. El artículo intenta aclarar el concepto de misión desde la base de lo que desde hace más de medio siglo se entiende por esos conceptos. Interesante es al final la comparación con los documentos ecuménicos correspondientes.

Conceptos claves

- Pastoral
- Evangelización
- Ecumenismo
- Libertad
- Resonancia

1 Kirchliche und persönliche Existenz als Pastoral

Folge ich der Pastorkonzeption des Zweiten Vatikanums, dann ist unter der Pastoral der Kirche ihr gesamtes Glauben, Handeln, Reagieren, auch ihr Nichthandeln und Schweigen in einer bestimmten Zeit und Situation zu verstehen. Subjekt dieser Pastoral sind alle Gläubigen: Die Eltern handeln pastoral, wenn sie entsprechend mit ihren Kindern umgehen; Verantwortliche in der Wirtschaft handeln pastoral, wenn sie Ökonomie und Gerechtigkeit zusammen buchstabieren. Nach *Gaudium et spes* bezieht sich das pastorale Handeln also nicht nur auf die Innenseite von Kirche, sondern bestimmt auch ihre Außenbeziehung, ihre Verantwortung für die ganze Welt. Pastoral ist die synchrone gegenwartsrelevante und -gestaltende Bedeutsamkeit der Erinnerung der Tradition, wie letztere selbst sich vielen diachronen »Pastoralen« verdankt. Dieser Pastoralbegriff beinhaltet beides, das solidarische und gemeinschaftliche Soziale wie auch die Gottesbeziehung in Verkündigung, Gebet und Ritual.

Mit der Pastoral kann die deskriptive Frage danach gestellt sein, wie sie empirisch ausschaut, aber auch, wie sie ausschauen sollte oder dürfte. Dieser normative Anteil hat selbst wieder zwei Dimensionen, die indikative und die imperative: Die erstere beinhaltet, was beispielsweise die Gemeinde als »Leib Christi« längst ist (vgl. 1 Kor 12,27). Dieser gnaden-theologische Aspekt ist im Normbegriff mitzudenken. Er beinhaltet erst im zweiten Teil, was die Gemeinde sein soll. Auf diesem Hintergrund wird umso einsichtiger, dass die pastorale Praxis ein proprialer theologischer Ort ist, mit entsprechend normativer Valenz, im doppelten Sinn, nämlich als Vorgegebenheit der Gnade und von daher als entsprechende Aufgabe. Es kann auch sein, dass die Deskription einer pastoralen Praxis normative Qualität haben kann, wie die Beschreibung der Praxis Jesu in den Evangelien, als Vor-Gabe für die Aufgabe.

Der Wort- und Tatcharakter christlicher Existenz benötigt pastorale Räume und Zeiten seiner Selbstverwirklichung in beiden Bereichen. Deswegen bemühe ich den Pastoralbegriff nicht nur für die *Sozialpastoral* und die Pastoralgemeinschaft, sondern auch für die *Glaubenspastoral* und die Religionsgemeinschaft.¹ Während nach Hans Joachim Sander die Religionsgemeinschaft im Dienst der Tradition und der Ordnung des Überbrachten steht, weiß sich die Pastoralgemeinschaft den Menschen, wo immer sie leben, und vor allem den benachteiligten und leidenden Menschen verpflichtet.² Ich bringe hier lieber meinen alten Vorschlag ein, im ersteren Fall von Glaubensgemeinschaft zu sprechen und den Pastoralbegriff auch auf den Glauben zu beziehen, denn auch die Verkündigung und die Erinnerung gehören zum pastoralen Vollzug dazu und benötigen ihn.³ Denn die Erinnerung, vorweg die biblische, konstituiert sich selbst durch pastorale Erfahrungen in Wort, Ritual und solidarischer Tat.

Inhaltlich nimmt pastorales Handeln nämlich an jenem Maß, der sich selbst als den Hirten bezeichnet hat, der das Verlorene sucht, der Gerechtigkeit will, zur Liebe ermutigt und Gott als Rettung der Menschen verkündet. Die Kirche ist in dieser Welt der fortlebende Pastor bonus, der inkarnierte gute Hirte, der so mit allen Menschen umgeht, wie Jesus dies getan hat. Die Pastoral umfängt damit nicht nur die Seelsorge, sondern auch die Diakonie,

1 Vgl. Ottmar FUCHS, Taufe und Gemeindeentwicklung, in: Walter KASPER u. a. (Hg.), *Weil Taufe Zukunft gibt*, Ostfildern 2011, 34-75, hier 34ff.

2 Vgl. Hildegard WUSTMANS, Fragile Orte der Hoffnung in der Pastoral, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 158/4 (2010) 408-416, hier 408ff.; Hans Joachim SANDER, Nicht verschweigen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.

3 Vgl. Ottmar FUCHS, Glaubenspastoral zwischen Innen und Außen, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. B. 2012, 493-536.

nicht nur die Verkündigung, sondern auch die soziale Solidarität. Aber auch umgekehrt gilt es: Es geht nicht nur um soziale Solidarität, sondern auch um die Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft, es geht nicht nur um die Diakonie, sondern um die Eröffnung einer ganz besonderen, die Liebe tragenden und insgesamt erlösenden Gottesbeziehung. Der Kirche bleibt die Aufgabe, beides in gegenseitiger Offenheit zu repräsentieren.

Von daher gehört es zur kirchlichen Identität, in einer ganz spezifischen Weise in die Gesellschaft hinein zu wirken, nämlich das Leben aus der Gnade Gottes heraus in Solidarität mit den anderen Menschen zu verantworten und die Solidarität mit den Menschen als einen theologischen Ort zu begreifen, wo sich Gottes Gnade im Bereich der Solidarität unter den Menschen ereignet.

Im Lichte der Semiotik-Theorie von Charles S. Peirce gesehen ist das Außen oder Andere des eigenen Innen ein integraler Bestandteil der Identität, weil letzteres nur entsteht und Bedeutung gewinnt im Kontakt mit dem, was es nicht selber ist.⁴ Entsprechend präzisiert Sander den Pastoralbegriff der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, insofern die Kirche und die persönliche Existenz der Gläubigen ihre pastorale Identität dadurch realisieren, dass sie sich in Wort und Tat auf die Welt hin entwerfen und so zum integralen Zeichen des Reiches Gottes in der Welt werden.⁵ Ohne diese Con- und Proexistenz, ohne diese Mitfreude und diese *Compassio* gibt es keine authentische christliche und kirchliche Existenz. Dabei entsteht eine Verbindung eigener Art, allerdings ohne dass Kirche und Welt ineinander aufgehen. Der Zeichenwert zerfällt, wenn die Kirche nicht ihr inhaltliches Gegenüber zur Welt behauptet, wie er auch zerfällt, wenn die Kirche diese Inhalte nicht im Austausch mit der Welt realisiert. Tut sie beides, dann wird sie dem inkarnatorischen Prinzip ihrer Herkunftsbasis in der Menschwerdung des Gottessohnes gerecht.

Die christliche Botschaft geht also, christologisch gesprochen, nicht nur davon aus, dass Christus in dieser Form in der Kirche präsent ist, sondern auch dass, weil die ganze Schöpfung durch Christus erschaffen wurde (vgl. Kol 1,16), auch dieser Christus in allen Menschen, Kulturen und Religionen zum Vorschein kommen kann. Für die christliche Botschaft hängt alles daran, diesen dann jeweils anders genannten Christus als das eigene Gegenüber zu identifizieren, anzuerkennen und die entsprechende Beziehung aufzunehmen. Dies ist der Grund dafür, warum alle Kräfte guten Willens in der Welt für die Kirche allianzfähig und kooperationsnotwendig sind: zu Gunsten einer immer breiteren Christuspräsenz in Kirche und Welt und damit eines gemeinsamen Bauens am »Reich Gottes«, wie wir es nennen, unbeschadet dessen, wie es die anderen bezeichnen.

Präzisiert der Pastoralbegriff die Bezugsweise der Kirche nach innen und nach außen, dann beinhaltet die Pastoral auch das missionarische Handeln der Kirche und prägt zugleich dieses Handeln inhaltlich. Der Missionsbegriff seinerseits legt an die Pastoral eine Dynamik an, oder auch, er präzisiert eine bestimmte Dynamik, nämlich die einer Lebendigkeit, die sich mit dem Status quo selten zufrieden gibt, nicht im Sinne einer permanenten Unruhe, sondern im Sinne einer geschichtlichen Repräsentanz des göttlichen *Semper maior* in den Vollzügen der Pastoral, und dies beinhaltet auch ein *Semper maior* des Zur-Ruhe-Kommens,

4 Vgl. Charles HARTSHORNE / Paul WEISS (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders PEIRCE*, Vols. 1-6, Vols. 7-8, Cambridge, MA, 1931-1935, Vol. 5.

5 Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen*, in: *Theologische Quartalschrift* 182/1 (2001) 27-40.

6 Zum Verhältnis von Mission und Pastoral vgl. als erste diesbezüglich programmatische Monographie Franz WEBER, *Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie?*, Frankfurt a. M. 1999 (1972!).

7 Vgl. Ottmar FUCHS, *Ökologische Pastoral im Geiste Teilhards de Chardin*, in: *Orientierung* 59/10 (1995) 115-119.

also von beidem, von Aktion und Kontemplation. Die Mission thematisiert in der Pastoral die entscheidende Dynamik zwischen innen und außen. Insofern ist das Missionarische die Grundhaltung aller Pastoral, und die Pastoral ist Grundlage aller Mission.

Dieser dynamisierende kirchen-, gesellschafts- und weltbezüglige Anteil des Pastoralbegriffes mündet in den Missionsbegriff und präzisiert dessen inhaltliches Verständnis,⁶ insofern jede lokale Kirche zugleich eine missionarische Kirche ist (und nicht nur diejenigen in den sogenannten Missionsländern).

Die Pastoral jeder Teilkirche befindet sich damit konstitutiv in einem »Missionsland«, das nicht mehr verstanden wird als defiziente Beschreibung eines noch nicht oder nicht mehr »christianisierten« Landes, sondern als konstitutiver Kontext jeder Teilkirche, sich in einer konstruktiven, am Reich Gottes orientierten Relation zu Andersgläubigen und Anderslebenden im eigenen Land und zu den Mitchrist*innen und Teilkirchen anderer Länder (wie zu deren Beziehungen zu Andersdenkenden und Anderslebenden, auch in sich selbst) zu bestimmen und auch von diesem »Außen« ihrer selbst her die eigene pastorale Praxis zu entwerfen. Der Mission kommt in der Pastoral die Wächteraufgabe zu, die angesprochene Relationalität des je Eigenen einzuholen und diese Relation praktisch als reziprokes Begegnungsgefüge und als solidarischen Lebenszusammenhang zu verwirklichen. Der Missionsbegriff garantiert, dass die Außenperspektive für die Pastoral nicht beliebig ist, sondern eine inhaltliche und strukturell zu garantierende Notwendigkeit aufweist. Das Missionarische erfasst in der Pastoral jene Dynamik, sich möglichst intensiv und weitgehend in die Lebenszusammenhänge der Menschen und der Gesellschaft, in der sich die Kirchen befinden, hineinzubegeben, mit allen Kräften guten Willens zusammenzuarbeiten und so möglichst viel von dem, was die Kirchen Reich Gottes nennen, also möglichst viel an aufbauender Transzendenzbeziehung (auch in anderen Religionen) und an Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (im Einsatz für die Benachteiligten und für die Armen), also im Bereich der Martyria wie auch im Bereich der Diakonia, in den Gesellschaften mitaufzubauen: nicht vereinnahmend, aber in der Hoffnung, dass Menschen auf die Kirche neugierig werden und Zugänge für den Glauben erspüren.

Um das Verständnis des pastoralen Geschehens zu komplettieren, sei daran erinnert, dass es sich im Horizont von Gnade und Gericht ereignet. Zunächst sucht pastorales und missionarisches Handeln nach dem, was die Gnade Gottes bereits geschenkt hat, nämlich wo in der Kirche und außerhalb möglicherweise schon viel von dem vorhanden ist, was in den Evangelien das Reich Gottes genannt wird, immer ansatzhaft selbstverständlich, oft auch mit anderen Namen und Motivationen. Pastorales und missionarisches Handeln sucht zuerst nach den Ermöglichungsbedingungen, nimmt sich selbst in die Pflicht, diese zu entdecken und so weit wie nötig herzustellen, die es dann den Menschen von ihren eigenen Ressourcen her ermöglichen, an Christus zu glauben und auch dementsprechend ihr Leben zu gestalten. Eine solche Haltung der Pastoral könnte man auch eine ökologische Mission nennen:⁷ eine Tätigkeit nämlich, die von der Schöpfung und von den kreativen wie kreaturischen Gestaltungen der Menschen ausgeht und kein heilsames Jota davon unter den Tisch fallen lässt.

Wenn dies klar ist, kann demgegenüber mit gleicher Betonung gesagt werden, dass die pastorale Tätigkeit auch eine prophetische Dimension hat, dass sie das künftige Gericht in die Gegenwart hineinspricht, nicht als Drohungspotential, sondern als Warnungssignal, ganz im Sinne von Mt 25,35-45, worin Jesus sein künftiges Verhalten als Richter an ein ganz bestimmtes *soziales* Verhalten ihm gegenüber in den Armen und Leidenden bindet. Der einzige Glaube, der hier gefordert ist, ist genau dies: zu glauben, dass es dieses Gericht gibt. Das »Heulen« der Verurteilten ist, entsprechend der eschatologischen Rechtfertigungsgnade,

nicht das Ergebnis eines Liebesentzugs, sondern ist ein Weinen, das *in* der Versöhnungs-
liebe möglich ist.⁸ Es wird ihnen Leid tun, Leid zugefügt zu haben. Genau dies ist das sie
rettende Gottesgeschenk.

Verbindet man das programmatische Zitat aus der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 1,
dass die Kirche Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes zu den Menschen sei, mit dem
programmatischen Beginn der Pastoralikonstitution, worin die »engste Verbundenheit der
Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie« damit präzisiert wird, dass »Freude und Hoff-
nung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten
aller Art, auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« der Christen und Christinnen sind
(*Gaudium et spes* 1), dann interpretiert GS 1 das Zitat aus LG 1 in einer ganz bestimmten
Weise: nämlich dass die Sorgen und Freuden der Menschen gesehen und gehört werden.
Wer sie nicht wahrnimmt, hat mit LG 1 nichts zu tun.

Was in GS implizit enthalten ist, aber nicht konzeptionell entfaltet wird, ist die daraus
resultierende Pluralisierung der Pastoral. Denn wer sich um veränderte menschliche
und pastorale Umstände kümmert, muss differenziert hinschauen und zuhören. Und
diejenigen, die sich dafür öffnen, dass die Erfahrungen der Menschen auch ihre eigenen
sind und damit konstitutive Bedeutung haben, gehen über die Wahrnehmung hinaus
zu einem Ortswechsel, der von den Erfahrungen der anderen her das eigene Verhalten
prägt. Es geht um mehr als das Hinschauen, sondern um eine bestimmte Reaktion auf
das Gesehene, nämlich darum, dass alles Menschliche »im Herzen [der Gläubigen] seinen
Widerhall« findet (GS 1). Das lateinische Wort heißt hier »resonet«: Es geht also um die
Resonanzfähigkeit kirchlicher Pastoral hinsichtlich dessen, was die Menschen, vor allem
die Bedrängten, erfahren.

Es ist übrigens interessant und aufschlussreich, dass der Soziologe Hartmut Rosa im
Anschluss an Charles Taylor den Vorgang der »echten Resonanzbeziehung« als Wie-
dergewinnung authentischen Lebens gegenüber den entfremdenden Beschleunigungen in
Wirtschaft und Gesellschaft vorschlägt.⁹ Ohne diese Resonanzfähigkeit gibt es auch keine
Evangelisierung. Letztere ereignet sich also in einem doppelten »HörerIn des Wortes«-Sein:
im Hinhören auf die Geschichten der Vergangenheit, wie sie in der Bibel und in der
kirchlichen Tradition Gottes Handeln in der Geschichte zum Vorschein bringen, und im
Hinhören auf die Menschen in der Gegenwart und auf ihre Geschichten, damit die ers-
teren tatsächlich als für das je eigene Leben relevant erfahren werden können. Resonanz
der Pastoral und Relevanz des Evangeliums bedingen sich gegenseitig. Beides konstituiert
die Wahrnehmung der »Zeichen der Zeit« in konkreten Verhältnissen und das Setzen neuer
Wirklichkeit als Zeichen des Reiches Gottes in dieser Welt.

Was bei Rosa nicht sonderlich in den Blick kommt,¹⁰ ist die negative Dialektik der
Resonanz. Wenn nach GS besonders die Bedrängten in die Resonanz aufgenommen werden,
dann sind das genau diejenigen, deren Leben weitgehend nicht »resonant« ist und die in die

8 Vgl. Ottmar FUCHS, Die andere
Reformation. Ökumenisch für
eine solidarische Welt, Würzburg
1016, 30-49.

9 Vgl. Hartmut ROSA, Beschleu-
nigung und Entfremdung. Entwurf
einer kritischen Theorie spätmoder-
ner Zeitlichkeit, Berlin 2013, 142ff;
DERS., Resonanz. Eine Soziologie
der Weltbeziehung, Berlin 2016.

10 Vgl. Hartmut ROSA, Resonanz
statt Entfremdung. Zehn Thesen wider
die Steigerungslogik der Moderne, in:
KONZEPTWERK NEUE ÖKONOMIE
(Hg.), Zeitwohlstand – Wie wir anders
arbeiten, nachhaltig wirtschaften und
besser leben, München 2013, 63-73.

11 Vgl. Ottmar FUCHS, Ermutigung
zu einer topopraktischen Pastoral, in:
Peter HÜNERMANN / Bernd-Jochen
HILBERATH (Hg.), Herders theo-
logischer Kommentar zum Zweiten
Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg
2006, 403-414.

Entfremdung gestoßen sind. Es geht also um die Resonanz gegenüber der Nicht-Resonanz von Menschen in Not, Unterdrückung und Elend, nicht (nur) um die Wohlstandsschicht und um die Entfremdungen, die diese mit sich bringt. Und solche Resonanz schmerzt und setzt Zufriedenheit außer Kraft. *Und* sie bringt in der rasonierenden Klage und Anklage auch das Gottesverhältnis aus den resonanten Fugen. Es ist also wichtig, in den Resonanzvorgang die das eigene Resonanzglück in Turbulenzen bringende Resonanz auf das leidvolle Leben von Menschen, die keine Resonanz erfahren können, ausdrücklich einzudefinieren. Auch damit sich die eigene Resonanzfahrung nicht auf Kosten dieser Menschen ereignet. Dabei ist es durchaus möglich, dass eine solche Solidarität die besondere Relevanzfahrung bringt, buchstäblich notwendig sein zu dürfen.

Eine sich platonisch gebende Kirche und Pastoral hätte demgegenüber einige Vorteile, allerdings vom Evangelium her strikt unerlaubte, denn die Sehnsucht, Wirklichkeit über »reine« Abstraktionen, angeblich »unschuldige« Prinzipien und Idealisierungen im Griff haben zu wollen, entlastet zwar von der gründlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit, entspricht aber ganz und gar nicht jener Geschichtstheologie, die mit der Theologie der »Zeichen der Zeit« im Horizont der topologischen Struktur der Heilsgeschichte verbunden ist.¹¹

Was sich die Kirche einholt, wenn sie das Leben der Menschen »einholt«, sind in jedem Fall Turbulenzen und Konflikte, sowohl zwischen vorgesezten Prinzipien und Abstraktionen und dem wirklichen Leben auf der einen und zwischen unterschiedlichen wirklichen Leben auf der anderen Seite. Wer menschliches Leben wahrnehmen will, ist immer zugleich gezwungen, die darin aufscheinende Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit ernst zu nehmen.¹² Die generelle Aussage, menschliches Leben wahrzunehmen, macht zwar den Wirklichkeitsbezug zum Thema, erörtert aber noch lange nicht die pastorale Mikropraxis in ihrer Pluralität und darin kaum möglichen Exklusion.¹³ Es gilt GS 37,4: Durch Christi Erlösung »kann und muss der Mensch nämlich gerade die von Gott geschaffenen Dinge lieben.«¹⁴

2 Pastoral als Evangelisierung

Die nachkonziliaren Schlüsseldokumente der katholischen Kirche für die angedeuteten Zusammenhänge in der »Pastoral« sind die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* von Paul VI. und die Enzyklika *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus (nicht von ungefähr in Alliteration zum 40 jährigen Jubiläum von *Evangelii nuntiandi*).¹⁵

Mit dem Begriff der Evangelisierung charakterisiert Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* (in Nr. 14) die »tiefste Identität« der Kirche. Im Grunde benennt Paul VI. damit all das, was die Quintessenz des Zweiten Vatikanums gewesen ist: nämlich die Verbindung von Glaube

¹² Vgl. Ottmar FUCHS, Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 77/1 (1993) 62-77.

¹³ Vgl. Hans-Joachim SANDER, Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, in: HÜNERMANN / HILBERATH, Herders theologischer Kommentar (Anm. 11), 134-144.

¹⁴ Vgl. Hans-Joachim SANDER, Kommentar zu Gaudium et spes, in: Peter HÜNERMANN / Bernd-Jochen HILBERATH (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg 2005, 581-886, hier 756.

¹⁵ Die missionstheologische Valenz von *Evangelii gaudium* verfolge ich hier nicht weiter, vgl. Markus LUBER, Missio inter gentes und Evangelii gaudium, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98/3-4 (2014) 254-269; Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Evangelii gaudium*. Stimmen der Weltkirche, Freiburg i. B. 2015.

und Wirklichkeit, von christlicher Lehre und menschlichem Leben, und unterstreicht dies als zukünftigen Weg der Kirche. Und eben diese Bemühung, Bekenntnis und Leben wieder in gegenseitiger Fruchtbarkeit aufeinander zuzubringen (und nicht die Behauptungsebene bereits als Erfahrungsebene auszugeben), muss sich konsequenterweise neu um diejenigen kümmern, bei welchen die Erfahrungen verankert sind, nämlich um die Menschen in ihren konkreten Lebenszusammenhängen.¹⁶ Flächendeckende (Rück-)Eroberungsphantasien haben hier keinen Raum.¹⁷

Deshalb entwickelt das Zweite Vatikanum den Kirchenbegriff auf der Basis der Volk-Gottes-Vorstellung. Evangelisierung ist als der Prozess anzusehen, in dem die Botschaft des Evangeliums in Wort und Tat so verkündigt wird, dass darin die Kompetenzen aller Beteiligten (ihre »Charismen«) zum Zug kommen. Die Wirksamkeit nach außen hängt dabei wesentlich an der Zeugniskraft der praktischen Verwirklichung dieser christlichen Identität der Kirche.¹⁸ Die Kirche missioniert sich selbst, und in diesem Zeugnis verausgabt sie sich nach außen in die Welt hinein.

»Basileia« ist das neutestamentliche Wort für das »Reich Gottes«. So geht es nicht um eine Verkirchlichung der Welt, sondern um ihre »Basileisierung«. Was dabei für die Kirche »herauspringt«, darf sie getrost von der Gnade Gottes abhängig machen und als nicht produzierbares Geschenk empfangen. Jesus spricht vom Reich Gottes, wenn er in der Begegnung mit Armen, Stigmatisierten und Schwachen seine Heilsbotschaft im Heilen tut bzw. indem er den Sünder*innen Gottes Vergebung zuspricht. Er spricht auch vom Reich Gottes, wenn er sich in seinen Reden und Gleichnissen mit den Armen und Leidenden solidarisiert: Wenn ich mit dem Finger meiner Hand heile, schlimme Entfremdungen austreibe, wenn ich gegen die Marginalisierung der Leidenden und Ausgegrenzten spreche und handle, wenn ich von einem rettenden und versöhnenden Gott spreche, dann ist das Reich Gottes zu euch gekommen! (vgl. Lk 11,20).

Was die Kirche aufgrund der biblischen Offenbarung hoffnungsschenkend und ermutigend Reich Gottes zu nennen vermag,¹⁹ geht in seiner faktischen Präsenz selbstverständlich über sie hinaus: Und zwar nicht nur im Liebes- und Gerechtigkeitshandeln vieler Menschen, sondern auch in den Transzendenzvorstellungen vieler Religionen und in den nichtreligiösen Symbolisierungen (in Bildern der Kunst, in Meditationen, in der Poesie, in der Musik usw.), welche die Hoffnung in hoffnungsarmen Situationen aufrechterhält, auch im immer wieder drohenden Sinnlosigkeitsverdacht bei dem Risiko, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe in dieser Welt praktisch zu vertreten.

Mission ist damit nicht nur an der bekenntnisorientierten Bekehrung Andersdenkender und Andersgläubiger orientiert. Mission im Kontext des Evangelisierungsbegriffes kann

16 Vgl. Ottmar FUCHS, Ist der Begriff der »Evangelisierung« eine »Stoßfingerschmerzmittel«, in: Katechetische Blätter 112/7 (1987) 498-514.

17 Vgl. DERS., Was ist Neuevangelisierung?, in: Stimmen der Zeit 210/7 (1992) 465-472.

18 Vgl. Evangelii nuntiandi, Nr. 21.

19 Vgl. Helmut MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1978.

20 Vgl. Ottmar FUCHS, Mission (Missionsorden) – auch im 21. Jahrhundert gefragt?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 86/3 (2002) 163-191.

21 Vgl. DERS., Religionskritik als praktisch-theologische Aufgabe, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98/3-4 (2014) 241-253.

22 Vgl. Leonardo BOFF, Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1992.

nicht nur auf die glaubensmäßige und sakramentale Begegnung mit Christus bezogen werden, sondern betrifft auch die mitmenschliche Praxis des Reiches Gottes in der Begegnung mit dem Christus, der in den Armen und Unterdrückten begegnet und in ihnen seinen besonderen Geist zur Sprache bringt (vgl. Röm 8,25). Gleichgültig, aus welchen Kulturen und Religionen sie kommen: Sie haben immer einen herausragenden Verkündigungswert bezüglich dessen, was faktisch Gerechtigkeit und Solidarität bedeutet.²⁰ Von einem solchen Missionsverständnis her ist im Pastoralverständnis die Subjektbasis der Pastoral zu erweitern: Nicht nur die Gläubigen, sondern auch alle Menschen können Subjekt pastoralen Handelns sein (analog dazu, dass alle Menschen gültig taufen können).

Jede Hoffnungs- und Humanitätssteigerung, welche durch religiöse und kirchliche Initiativen ermöglicht und vorangetrieben wird, ist (auch ohne dass die Adressaten deswegen schon in den Innenbereich der Kirche wanderten) durch und durch eine Arbeit am Reich Gottes in dieser Welt und gehört damit wesentlich zur Mission. So geht es nicht nur darum, die Fernstehenden wieder in die Kirchenbereiche hineinzubekommen, sondern dass sie da, wo sie jetzt sind und wahrscheinlich auch bleiben werden, in ihrer dortigen und eigenen Fähigkeit zur Hoffnung und zur Menschlichkeit angetroffen und aufgebaut werden. So wird die Kirche der weltliche Ort der unter Menschen so schwierigen göttlichen Kombination von Liebe und Freiheit. Eine Stunde Gespräch in einem Nebenraum der City-Kirche mit jemandem, der oder die wahrscheinlich nie wieder kommt, hat, wenn es Hoffnung und Menschlichkeit gegeben hat, auch in dieser Flüchtigkeit in den Augen einer solchen Theologie und nicht zuletzt in den Augen Gottes, der das Flüchtige einsammelt, einen unendlichen Wert.

Hier zeigt sich eine entscheidende missionarische Entgrenzung nach innen und nach außen, die eine permanente Entideologisierung des Glaubens und Entorganisierung institutioneller Grenzen provoziert. Einmal die Entgrenzung nach innen, insofern zum Zentrum der Kirche und zu ihrem besonderen Verantwortungsbereich von vorneherein alle die gehören, die in Not sind, und zwar allein deswegen, weil sie in Not sind, herkommend aus welchen Religionen und Kulturen auch immer. Dann um derentwillen die Entgrenzung nach außen, indem Christen mit allen Initiativen und Gruppen, mit allen Menschen guten Willens aus allen Religionen und Kulturen zusammenarbeiten und sich mit denen solidarisieren, die sich in ihren Aktionen und Parteinahmen für die Leidenden im eigenen Land und in anderen Ländern einsetzen und darauf aus sind, die sozialpolitischen und wirtschaftlichen Ursachen des Leidens aufzudecken und zu bekämpfen. Christliche Mission hat Kritik einzubringen, an eigenen Kirchengestalten und sozialpolitischen Bereichen genauso wie an anderen Religionen und Gesellschaftsformen.²¹

Die Kirchen glauben an die unüberbietbare Authentizität der Offenbarung in Christus. Die Frage ist nur, in welchen Kategorien diese »Unüberbietbarkeit« zum Einsatz kommt: Es ist eine Unüberbietbarkeit an Anerkennung und Vorschuss von Grundvertrauen, dass Gott schon vor dem Missionar da ist,²² an Toleranz und Kooperationsbereitschaft, an Antifundamentalismus und in dem Verzicht auf die Divinisierung der eigenen partiellen Glaubenseinsichten, an Gottvertrauen und Freiheitsliebe, an Selbst- und Anderenkritik, aber jeweils strikt gebunden an die christlichen Werte der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, an Gewaltverzicht und Ermächtigung der Ohnmächtigen, an Hoffnung, in der Alterität der anderen bisher unentdeckte Seiten des immer wieder fremden Geheimnisses Gottes zu entdecken. So gibt es tatsächlich eine Unüberbietbarkeit des Christentums, die mit der theologischen Größe des Reiches Gottes gegeben ist. Nur muss man genau hinsehen, welcher Praxis man dabei dient. Einen davon abstrahierenden Machtanspruch kann es nicht geben.

3 Missionskonzepte in der Ökumene

Auf dem Hintergrund des katholischen pastoral orientierten Missionsverständnisses gewinnen einige ökumenische Vorstellungen bzw. Programme anderer Kirchen ein interessantes Profil der Ähnlichkeiten und Unterschiede. Basis ist hier, analog zum katholischen Pastoralbegriff, die »Evangelisation« (was etliche Affinität mit dem katholischen Evangelisierungsbegriff aufweist) als Sendung der Kirchen. Im Ökumenischen Feld gibt es verschiedene Dynamiken zwischen auseinanderliegenden Positionen, deren Abstand zueinander unterschiedlich besetzt wird. Dabei wird bei keiner – auch einseitigen – Besetzung der gegenüberliegende Pol ganz vernachlässigt. Ein Beispiel: Die ökumenische Erklärung *Gemeinsam für das Leben*, eine Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen, benennt die Spannung von Gottes- und Menschenbezug: »In unterschiedlichen Kirchen gibt es unterschiedliche Vorstellungen davon, welche Gestalt die Evangelisation [...] annehmen soll. Für die einen dient die Evangelisation dem vorrangigen Ziel, Menschen zur persönlichen Bekehrung durch Jesus Christus zu führen; für andere geht es bei der Evangelisation um Solidarität und christliches Zeugnis, die in der Begleitung unterdrückter Völker zum Ausdruck kommen.«²³

Eine nicht unwesentliche Differenz tut sich dabei in der Frage auf, ob denn der Einsatz für Gerechtigkeit ein integraler Bestandteil des Missionsverständnisses ist oder »nur« als Folge und Auswirkung, als Umfeld des Glaubens wahrgenommen wird. Die *Kapstadt-Verpflichtung*, ein Dokument der evangelikalen Missionstheologie aus dem Jahr 2010, tendiert dazu, dass der Kampf gegen Unterdrückung und für Gerechtigkeit zwar notwendig ist, aber nicht direkt zur Mission gehört. Die Versöhnung der Menschen untereinander hat nicht die gleiche theologische Qualität wie die Versöhnung zwischen Mensch und Gott. In der sozialpolitischen Betätigung geht es nicht um das Heil, sondern um eine Art Umfeld des Heils, für das die Menschen im Zusammenhang mit der Mission zwar verantwortlich sind, das aber nicht mit der Mission hinsichtlich des göttlichen Heils vermischt werden darf. Die Ethik ist das, was die Menschen leisten können; das Heil allein kann nur über die Rechtfertigungsgnade Gottes geschehen und über die entsprechende Glaubensannahme dieser Gnade. Dass auch das solidarische Handeln von der Gnade ermöglicht ist, scheint hier vergessen zu sein.²⁴

Die Spannung zwischen der Glaubensverkündigung auf der einen und der karitativen und politischen Diakonie auf der anderen Seite entzerzt die *Kapstadt-Verpflichtung* durch temporale Flexibilität: »Integrale Mission ist Verkündigung und praktische Umsetzung des Evangeliums. Dies bedeutet nicht einfach, dass Evangelisation und soziales Engagement parallel erfolgen sollten. Vielmehr hat unsere Verkündigung bei integraler Mission soziale Konsequenzen, weil wir Menschen zu Liebe und Umkehr in allen Lebensbereichen aufrufen. Ebenso hat unser soziales Engagement evangelistische Konsequenzen, da wir

23 Dokumentation: Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine neue Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Mission und Evangelisation, in: EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Christus heute bezeugen: Mission auf dem Weg von Edinburgh 2010 nach Busan 2013*, Hamburg 2013, 458-494, Nr. 85.

24 Vgl. FUCHS, *Die andere Reformation* (Anm. 8), 67ff.

25 Die *Kapstadt-Verpflichtung*: Eine Erklärung des Glaubens und ein Aufruf zum Handeln, Dokumentation des 3. Internationalen Kongresses für Weltevangelisation vom 16.-25.10.2010 in Kapstadt, in: Birgit RINDERHOFF / Michael HERBST / Ulf HARDER (Hg.), *Von Lausanne nach Kapstadt. Der 3. Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vluyn 2012*, 224-286, hier 248f.

26 Zitat aus *Lausanner Verpflichtung* Artikel 3, zitiert bei Erhard BERNEBURG, *Thesenblatt »Mission und Respekt«* auf der missions-theologischen Konsultation vom 13.-15.6.2016 in Elstal, 3.

27 *Gemeinsam für das Leben*, Art. 19.

28 Ebd., Art. 53.

29 Vgl. ebd., Art. 62.

30 Ebd., Art. 92.

31 Vgl. ebd., Art. 93.

die umwandelnde Gnade Jesu Christi bezeugen. Die Welt zu ignorieren ist Verrat am Wort Gottes, das uns zum Dienst in der Welt beauftragt. Wenn wir das Wort Gottes ignorieren, haben wir der Welt nichts zu geben.«²⁵

Die *Kapstadt-Verpflichtung* ist das Zeugnis einer gewissen Selbstkorrektur, insofern sie nicht in ähnlicher Weise wie die *Lausanner Verpflichtung* in Artikel 6 zur Evangelisierung aufruft. Erhard Berneburg, der Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft missionarische Dienste in der EKD, hat dies so formuliert: »Mit großem Ernst über die ewige Verlorenheit der Menschen außerhalb des Heils in Christus und die Notwendigkeit ihn im Glauben anzunehmen sagte die Lausanner Verpflichtung (3): ›Jesus Christus [...] hat sich selbst als die einzige Erlösung für Sünder dahingegeben. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen ... Alle Menschen gehen an ihrer Sünde verloren, Gott aber liebt alle. Er will nicht, dass jemand verloren werde, sondern dass sich jedermann zur Buße kehre. Wer aber Jesus Christus ablehnt, verschmäht die Freude des Heils und verdammt sich zur ewigen Trennung von Gott.«²⁶ 1974 war dies das Hauptmotiv zur Dringlichkeit der Mission. Es ist sicher nicht abwegig, dass dieses Motiv hintergründig und manchmal auch vordergründig weiterhin, und stellenweise vielleicht sogar verstärkt eine beträchtliche Macht hat.

In diesem Zitat ist also völlig klar: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, aber es können von seiner Seite aus nur die gerettet werden, die an Christus glauben. Das heißt, im Endeffekt ist seine Liebe nur auf die beschränkt, die an ihn glauben. Es gibt eine Anfangs liebe blasser Art für alle Menschen (als Antrieb, dass sie doch zum richtigen Glauben kommen), aber die eigentliche Liebe Gottes gehört nur den Glaubenden, und zwar exklusiv den Nichtglaubenden gegenüber. Nach dem Motto: Wer Gott verwirft, wird von Gott verworfen. Gott selbst wird auf die Do-ut-des-Reaktion reduziert und derart zum geheimnislosen Götzen gemacht. Der Gedanke, dass es bezüglich des Heils von Gott niemals ein Zuspät gibt, sondern immer ein Darüberhinaus, begründet in der Unendlichkeit und Nie-Abschließbarkeit seiner Liebe, hat hier keinen Platz.

Ganz anders klingt hier das Dokument *Gemeinsam für das Leben*: »Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes. Gottes Mission beginnt mit dem Schöpfungsakt. Das Leben der Schöpfung und das göttliche Leben sind miteinander verflochten. Die Mission des Geistes Gottes schließt uns alle in einem unendlich großzügigen Akt der Gnade ein.«²⁷ Dieser Satz kann schlecht anders gedeutet werden, als dass Gottes Liebe allen Menschen geschenkt ist, allein schon durch die Geburt, und dass diese Liebe niemals verlorengeht. Mission besteht dann darin, diesen Tatbestand mit dem christlichen Bewusstsein davon, das Leben mit dem Glauben zu verbinden. Aber dieses Bewusstsein ist nicht die Bedingung der Liebe.

Explizit wird die Siegerkategorie in Frage gestellt, etwa wenn es um »triumphalistische Heilungsgottesdienste geht: in denen der ›Heiler‹ auf Kosten Gottes verherrlicht wird und in denen falsche Erwartungen geweckt werden.«²⁸ Denn wie soll dann Mission denen gegenüber geschehen, die keine Heilung erfahren, die keine Siege erleben und auf der Schattenseite des Lebens sich befinden?

Es geht also nicht primär um zahlenmäßiges Wachstum und um Missionsgewinn, sondern um die Selbstgestaltung im Horizont der Selbstentäußerung Christi und um die Gelassenheit, dem Geist Gottes zu überlassen, welche Auswirkung dieses Zeugnis auf die Menschen hat.²⁹ Es geht darum, »dass wir verletzlich sind, dass wir dem Beispiel Christi folgen und das Kreuz auf uns nehmen und uns selbst entäußern.«³⁰ Authentische Mission besteht also darin, dass der andere Mensch ein Partner, eine Partnerin und nicht ein Adressatenobjekt der Mission wird.³¹

Dazu gehört es auch, jenen Gott, von dem wir in unserem Glauben ausgehen, auch anderswo wahrzunehmen und in einer entsprechend würdigen Kommunikation dies zu bezeugen. »Gott ist da, bevor wir kommen (Apg 17) und unsere Aufgabe ist es nicht, Gott mitzubringen, sondern Gott zu bezeugen, der bereits da ist.«³² So geschieht »authentische Evangelisation [...] im Respekt vor der Religions- und Glaubensfreiheit aller Menschen, die als Gottes Ebenbild geschaffen sind.«³³ Hier wird eindeutig die sanktionsfreie Freiheit des Menschen zum Nichtglauben in den anerkennenden Blick genommen.

Die Funktion der Kirchen besteht damit nicht in einem selbstbezogenen Projekt der Ausbreitung, sondern darin, dass die Kirchen »Gottes Erlösung in dieser Welt« verkörpern.³⁴ Von daher erfordert die Mission, mit jenen Organisationen und Initiativen zusammenzuarbeiten, die im Bereich des Sozialen Verbesserungen anzielen, aus welchen Motivationen und Vorstellungshintergründen auch immer.³⁵ Das Dokument fordert zudem dazu auf, jede Art von Konkurrenzverhalten zwischen den Kirchen aufzugeben und in dieser Art von Mission sich gegenseitig zu stützen und zusammenzuarbeiten.³⁶ Jegliche Art von Arroganz bezüglich der eigenen Mission, jede Herablassung und Herabsetzung der Missionen anderer Kirchen ist abzulegen.³⁷ Die Kirchen brauchen sich gegenseitig für die Mission, sie sind darin in Christus substantiell miteinander verbunden.

Verzichtet wird auf das Postulat zur Heroisierung des Glaubensbekenntnisses: »In Situationen, in denen der Glaube nur unter Lebensgefahr öffentlich bezeugt werden kann, kann eine überzeugende Alternative darin bestehen, das Evangelium einfach vorzuleben.«³⁸ Dies schließt nicht aus, in bestimmten Situationen auch für das Bekenntnis des eigenen Glaubens etwas zu riskieren, aber nicht im Sinne einer überreichen Dramatik, sondern in dem Sinne, dass es mit der eigenen Identität zu tun hat, auch mit der eigenen Integrität, auch Authentizität, und der darin geschenkten Gnade (vgl. Lk 12,12), den Mund aufzutun und Entsprechendes zu sagen.

4 Siebenfacher Ausblick

Von der pastoralen Formation der Mission ist, auch im Gespräch mit ökumenischen Verlautbarungen, für die Zukunft zu beherzigen:

1 Mit dem Blick auf Jesus und seine Predigt vom Reich Gottes mit dem Doppelgebot, wobei das zweite dem ersten gleich ist, *gehören Gottes- und Nächstenliebe unterschieden untrennbar zusammen. Von daher sind beide als Vollzug christlicher Mission anzuschauen, und zwar gleichermaßen.* Die Frage danach, ob immer beides zusammen sein muss, ist nicht prinzipiell zu klären, sondern nur situativ. Prinzipiell gehören sie zusammen in der Identität christlicher Kirchen und Menschen, wobei sich dieses Prinzip in der Wirklichkeit immer nur flexibel ereignet. Es hängt von der aktuellen Herausforderung ab, welche Dimension des Missionarischen in einer bestimmten Situation die entscheidende sein wird und welche

32 Ebd., Art. 94.

33 Ebd., Art. 110.

34 Vgl. ebd., Art. 58.

35 Vgl. ebd., Art. 64.

36 Vgl. ebd., Art. 65ff.

37 Vgl. EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND/INTERNATIONALES KATHOLISCHES MISSIONSWERK MISSIO (Hg.), *Mission – Respekt. Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt* (Studienausgabe, 9), Aachen 2014, 12 (es handelt sich

hier um ein ökumenisches Dokument aus dem Jahr 2011, mit ähnlicher Ausrichtung wie *Gemeinsam für das Leben*).

38 *Gemeinsam für das Leben*, Art. 89.

39 Vgl. Dorothee STEIOF, *Verherrlichung Gottes Gottes*. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte, Stuttgart 2013, 181–370.

40 Analog dazu *Nostra aetate*: vgl. FUCHS, *Die andere Reformation* (Anm. 8), 77f; Ulrike BECHMANN, *Eine neue Basis für die Haltung der Kirche zu den Religionen*. Die biblische Hermeneutik der Konzilsklärung *Nostra aetate*, in: Peter EBENBAUER u. a. (Hg.), *Zerbrechlich und kraftvoll*, Innsbruck/Wien 2014, 105–120.

41 Klaus HEMMERLE, *Spielräume Gottes und der Menschen*, Freiburg i. B. 1996, 329.

weniger. Madeleine Delbr el entwickelt in atheistischer Umgebung die Spiritualität der Einsamkeit des glaubenden Menschen, der kontrafaktisch die Verherrlichung Gottes nicht aufgibt und ansonsten in allem das Leben der Marginalisierten teilt.³⁹

Dann kann die unmittelbar notwendige Diakonie die volle Form des Missionarischen im Horizont dieser unaufschiebbaren Notwendigkeit sein. Und dies gilt auch umgekehrt: Etwa im Bereich der Doxologie, wenn Menschen in ihren spirituellen und kultischen Handlungen in der Ergebung Gott nochmals gr o er sein lassen als die eigenen Möglichkeiten, auch als das eigene Elend. Oder in der Klage, wenn nichts mehr anderes übrigbleibt als die Anklage Gottes, weil er nicht rettend eingreift. Das Vertrauen auf die Zusage Jesu, dass die Pforten der H lle die gesamte Identität der Kirche nicht überwältigen werden (vgl. Mt 16,13), kann die Angst überwinden helfen, dass über unmittelbar notwendiges Tatgeschehen das Wortgeschehen verschwinden könnte (oder auch umgekehrt).

2 Die Dialektik zwischen Singularität *der eigenen Wahrheit und Universalität ihrer Bedeutung ist als generative Spannung wahrzunehmen*. Es ist zu vermeiden, dass die *Singularität* Christi bezuglich des göttlichen Heiles für diese Welt exklusiv und nicht inklusiv verstanden wird. Diese Erlösung gilt für alle Menschen, auch für die, die nicht an Christus glauben. Gottes Heilsradius ist unendlich zu denken. Jesus ist die historische Spitze jener zweiten göttlichen Person, durch den die ganze Schöpfung geschaffen wurde und in dem sich die Schöpfung vollendet. Die Gnadenordnung reicht also in die Schöpfungsordnung hinein und ist ihr innerster Kern. Deswegen gehören zu ihr auch alle, die vor Jesus gelebt haben und alle, die nach ihm leben, ohne ihn zu kennen.

Alle Dokumente gehen davon aus, dass Gott sich allein in Christus endgültig offenbart und dadurch die Rettung in die ganze Welt gebracht hat. In *Gemeinsam für das Leben* lautet dies so: »Evangelisation [...] will diese gute Nachricht mit allen teilen, die sie noch nicht gehört haben und sie zu der Erfahrung eines Lebens in Christus einladen.« Von außen gesehen ist dies jene Haltung, die für den anderen, der anderes denkt und glaubt, besser wei t, was für ihn gut ist, als er selbst. Positiver gesehen ist es jenes pädagogische Paradox, Menschen etwas nahezubringen, was sie noch nicht haben (können), ohne die reziprok-gleichstufige Beziehung mit ihnen zu verletzen. Es stellt sich also die Grundfrage, wie das behauptete Wahrheitsgef lle mit seinem Inhalt, für die anderen wichtig zu sein, tatsächlich so in die Kommunikation eingespeist wird, dass der andere Mensch selber darin genauso wichtig genommen wird wie derjenige, der diese Wahrheit behauptet. Denn es ist die Wahrheit von der Wichtigkeit aller Menschen bei Gott.⁴⁰

»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.«⁴¹ So beeindruckend dieser bekannte Satz von Bischof Klaus Hemmerle ist, so im guten Sinne fragwürdig ist das Muss der Botschaft im letzten Satzteil. Was ist das für ein Muss? Ist es eine angstbesetzte Heilsfurcht oder es ist ein Muss, das seine Begründung in der Caritas, in der Diakonie hat? Muss es denn überhaupt sein, dass die Menschen den christlichen Glauben »haben«? Sagen wir es so: Von der eigenen Erfahrung her (hoffentlich!) glauben wir, dass es für die Menschen und die Bewältigung ihres Lebens gut sein könnte, an einen solchen Gott zu glauben, der sie trägt und der mit ihnen bis in die tiefsten Katastrophen des Lebens hinein mitgeht. Mehr können wir nicht sagen, weil wir sonst in den Bereich der Wenn-dann-Erzwingung kämen.

Das missionarische Zeugnisgeben bedeutet nicht überreden, auch nicht unbedingt überzeugen, denn im Wort des  berzeugens ist auch noch das Wort »über«, auch hier lauert die Haltung, sich über die anderen zu stellen und mit der besseren Wahrheit und gescheiteren Argumentation auch die Kommunikation entsprechend abstufend zu gestalten. Verzicht auf Druckmittel provoziert manche Hilflosigkeit des Zeugnisses.

3 Ein entscheidendes Moment bleibt die Frage, *wieweit die Mission auf jede Art von Drohungspotential verzichten wird*. Denn verbindet sich ihre Wahrheitsbehauptung mit einer bestimmten Drohung, und wenn sie auch nur subkutan ist, dann wird von vorneherein die Gleichstufigkeit in der Beziehung und darin die Wichtigkeit des Menschen und zugleich seine Wichtigkeit bei Gott zerstört. Die andere Seite muss dann entweder aus der Kommunikation aussteigen oder sie fügt sich der Drohung und damit einer Selbstunterwerfung. Es ist zu verführerisch, eine immer komplexere und pluralere Welt wenigstens religiös derart in ein Schwarz-weiß-Korsett zu bringen und dieses auch noch mit einem dafür zurechtgestutzten ungöttlichen Gott, also einem Götzen, zu begründen. In der Heckscheibe eines Autos las ich: »Christus ist unser Retter. Glaube an ihn, damit du nicht in die Hölle kommst!« Hätte es nicht heißen dürfen: »Glaube daran, dass du von Gott geliebt bist, was immer du glaubst und tust!«?

Ist die Mission so geartet, dass sie das Wort »einladen« wirklich strikt versteht und nicht als ein Kaschierungswort für eine ganz bestimmte Bedingungs- und Wenn-dann-Struktur? Theologisch geht es dabei um die Freiheit, nicht zum Glauben kommen zu müssen, und dabei gleichwohl nichts an Gottes Liebe zu verlieren.⁴² Dies gilt übrigens auch für die positive Version von Drohung, nämlich »Menschen durch materielle Anreize und Belohnungen gewinnen zu wollen.«⁴³

Diese Freiheit ist kein Zugeständnis, sondern »diese Freiheit entspringt unmittelbar aus der Würde des Menschen, die ihre Grundlage in der Erschaffung aller Menschen als Ebenbilder Gottes hat.«⁴⁴ Drohungs- und Bestechungsverzicht ist ein eigenes Wahrheitskriterium christlicher Mission. Und zur Religions- und Konfessions- gehört auch die Blasphemiefreiheit vor allem fundamentalistisch-destruktiven Religionsformen gegenüber.⁴⁵ Auch dies kann eine Form öffentlicher Missionstätigkeit sein. Dazu gehört auch, über andere Konfessionen und Religionen kein falsches Zeugnis abzugeben oder Vorurteile zu zementieren.⁴⁶ Ähnlich verweigert auch das ökumenische Dokument *Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt* jede Art von Täuschung und Zwangsmitteln.⁴⁷

Und es ist die Lizenz dafür auszugeben, dass andere Menschen (Sub-)Kulturen für den christlichen Glauben neue, fremde Ausdrucksformen entdecken und entfallen dürfen.⁴⁸

4 *Der Geist der Erwählung zum Glauben weht, wo er will.*⁴⁹ Gott selber hält es nicht für notwendig, alle Menschen zum Glauben zu erwählen. Was heißt das nun für die Theologie der Mission? Vor allem einer Mission, die sich als Verlängerung der *missio Dei* versteht: Mission ist freie, jedenfalls sanktionsfreie Teilhabe und Teilgabe am heilenden Handeln Gottes im Bereich des Wortes wie im Bereich der Tat.

Dazu gehört die Einsicht, dass der Heilige Geist »nie von uns gebändigt oder ›domestiziert‹ ist.«⁵⁰ Es ist also der aller Mission vorgängige theogene Wert *aller* Menschen zu achten und jedes missionarische Engagement »muss daher den heiligen Wert jedes Menschen und der Erde schützen.«⁵¹ So ist die Frage berechtigt: Wer ist am Werk, wenn ein Christ,

42 Vgl. *Gemeinsam für das Leben*, Art. 80.

43 Vgl. *Christliches Zeugnis*, Art. 12.

44 Ebd., Art. 14.

45 Vgl. Ottmar FUCHS, *Ist »Gott« ein »A ...«? Zur »Lücke« ungeschöner alltagsprachlicher Gotteskritik*, in: Rainer BUCHER / Renate OXENKNECHT-WITZSCH (Hg.), *Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten: ein Experiment*, Würzburg 2015, 123-141.

46 Vgl. *Christliches Zeugnis*, Art. 15.

47 Ebd., Art. 9.

48 Vgl. ebd., Art. 15.

49 Vgl. ebd., Art. 10.

50 *Gemeinsam für das Leben*, Art. 35.

51 Ebd., Art. 42.

52 Vgl. Ottmar FUCHS, »Stellvertretung« – eine christliche Möglichkeit!, in: *Theologische Quartalschrift* 185/2 (2005) 95-126.

53 Vgl. *Christliches Zeugnis*, Art. 19.

54 Vgl. FUCHS, *Religionskritik* (Anm. 21), 249-252.

55 Zum Begriff der Orthopathie im Zusammenhang mit *Evangelii gaudium* siehe LUBER, *Missio* (Anm. 15), 266ff.

eine Christin zu einer anderen Religion wechselt, oder auch nur wenn jemand innerhalb des Christlichen die Konfession wechselt? Wer kann hier einfach sagen, dass der Geist Gottes nicht am Werke sei? Bis in die Möglichkeit dualer oder mehrerer Religions- und Konfessionszugehörigkeiten hinein.

Die Kategorie des missionarischen Erfolgs ist eine immer wieder komplizierte, weil zwischen Erst- und Zweitmotiv genau zu unterscheiden ist. Die Reich-Gottes-Bezogenheit geht vor der Kirchenbezogenheit, und qualitative inhaltliche Ausrichtung geht vor dem quantitativen Erfolg. Es geht nicht um Zähl-, sondern um Seelsorge, also um eine Pastoral, die allen zugutekommen darf. Diese zu anderen Kollektiven durchaus alternativen Erfolgsmesser gilt es in permanenter Umkehr und Korrektur anderer, sich vordrängender Erfolgskriterien in Erinnerung zu bringen.

5 Zur *pastoralen Rekonstruktion der Mission im Sinne der Pastoral gehört auch das Gebet*, nicht nur für deren Erfolg. Es ist auch ein Moment christlicher Mission, für das Wohlergehen der Menschen, auch ganz anderer Menschen und Religionen, zu beten. Dazu gehört wesentlich *das stellvertretende Gebet*,⁵² nämlich für sie und an ihrer Stelle zu glauben, davon Zeugnis zu geben und stellvertretend für sie die Sakramente zu feiern und für sie das Heil zu erwarten.⁵³

So wird in der Eucharistie, so wird im Abendmahl das Heil der ganzen Welt gefeiert, die Erlösung aller Menschen, in expliziter Stellvertretung für diejenigen, die davon nichts wissen oder nichts wissen wollen. Dafür sind besonders die Grundsakramente zu verabsagen, nämlich die Taufe und das Herrenmahl. Denn die Jünger werden bekehrt, sie haben sich nicht bekehrt. Es ist immer die Initiative Gottes, die Initiative seiner Erwählung, sei es durch die Geburt in das Christentum hinein, sei es durch Bekehrungen darüber hinaus. Die stellvertretende Mission gleicht gewissermaßen von Seiten der Gläubigen jenes Erwählungsdefizit aus, das mit Gottes Erwählung gegeben ist. So zeigt sich die Stellvertretung, ermöglicht durch Christi Stellvertretung, als ein wichtiger Akt des Missionarischen selbst.

Auch dies ist Nachfolge des Pastor bonus, also pastorales Handeln in der Mission: Wie Jesus am Ende das Scheitern seiner Mission am Kreuz erlebt und im Scheitern für diejenigen, die die Botschaft nicht annehmen, ja für die Täter, stellvertretend betet und stellvertretend sühnt, so ist auch die menschliche Mission nicht mit dem Scheitern zu Ende, sie zieht sich dann nicht auf sich zurück, sondern begibt sich in den anderen Modus, in die andere Qualität des missionarischen Handelns, nämlich in das stellvertretende Fürbittebeten und in ein sakramentales Feiern, das die Nichtdazugehörigen, die ganz Anderen nicht aus dem Blick verliert, sondern im Radius des Heiles wahrnimmt und sich dafür einsetzt.

Hierher gehört auch die auszubauende Möglichkeit, zwischen den Konfessionen und Religionen sich gegenseitig zum Schweigen, zur Anbetung, zum Gebet einzuladen und entsprechende Gottesdienste zu entwerfen. Überhaupt sind jene Erfahrungsräume zu öffnen, die gemeinsame Freude an der Gratuität des Lebens ermöglichen. Dieser gemeinsame Vollzug der Doxologie, der Spiritualität, Gott größer sein zu lassen auch als die eigenen Offenbarungen, auch als die eigene Sprachlosigkeit in der Erfahrung von Katastrophen, und deswegen sich gemeinsam auf diesen je größeren Gott ausrichten zu können und zu dürfen, wäre eine faszinierende Basis einer christlichen Mission, die nicht sich, sondern Gott die Ehre gibt.⁵⁴ In solchem Zusammenhang über Orthodoxie und Orthopraxie hinaus gelingt orthopathisch eine gemeinsam zu entdeckende Mystik der Gottesverehrung und der Gottesfurcht.⁵⁵

6 *Mit der Frage nach dem Heil steht auch immer die jeweilige Eschatologie zur Debatte.* Ist es eine dualistische Eschatologie zwischen Himmel und Hölle, zwischen Heil und Unheil, mit der dann so recht die schärfste Drohkulisse aufgebaut werden kann, oder ist es jene Eschatologie, die nichts vom Gericht schmälert, die aber das Gericht innerhalb der unendlichen Liebe und Versöhnungsmacht Gottes sich ereignen lässt? Hier geht es nicht um Laxheit in der Mission bzw. in der Pastoral, sondern um die Entdeckung der richtigen Grenzziehungen. Im Horizont des universalen Heils und der nicht zurückgezogenen Liebe Gottes für alle Menschen verschärft sich vielmehr der Vollzug des Gerichts, des darin ermöglichten Reueschmerzes und der Ewigkeit, *in* dieser Liebe das Schlimme, das man anderen angetan hat, niemals vergessen zu können.⁵⁶

Die Verwurzelung christlicher Mission in der missio Dei und damit in der Trinitätstheologie darf sich nicht (nur) am harmonischen Kommunikationsmodell orientieren, das im Zusammenhang mit der unharmonischen und zerrissenen Welt kaum kommunizierbar ist, sondern hat darin auch den Riss, wie er sich in Gott selber zeigt, mit einzubeziehen, zum Vorschein kommend in der Klage der zweiten göttlichen Person am Kreuz gegen Gott und in der Vorstellung, dass diese Klage nie aufhört, solange es das Leiden der Menschheit gibt. Insofern erfasst der Resonanzvorgang aus GS 1 immer auch das, was keine Resonanz mehr zeitigt, weil Leid und Tod zu viel und am Ende alles abbrechen. Es geht um die Resonanzfähigkeit der Resonanzbrüche in der Gottesbeziehung. Deshalb betont GS 1 die Erfahrungen *leidender* Menschen in der solidarischen mitleidfähigen Menschenbeziehung.

Wenn Christus tatsächlich der einzige Mittler ist, dann auch insofern, als sich diese »Vermittlung« im Widerstreit ereignet. Und dies geschieht bis ins Gericht hinein, in dem Christus die Klage der geschundenen Menschheit in Gott gegen Gott führen wird. Der Dualismus ist in Gott auszutragen und nicht in die Hölle hinein gott- und lieblos »out-zusourcen«.⁵⁷

7 Das Evangelium ist explizit und eindeutig zum Ausdruck zu bringen, aber nicht in der Funktion, »der erlösenden Gnade Gottes Grenzen zu setzen.«⁵⁸ *Auch die semantische, organisatorische, architektonische und ästhetische Ausdrücklichkeit des Glaubens ist für alle Menschen offen zu halten.* Menschen aus anderen Glaubenszusammenhängen, religiösen Traditionen und Überzeugungen dürfen zur Teil-Nahme im Bereich christlicher Identität eingeladen werden. Hier öffnet sich der Blick für jene Beziehung, in der z. B. Muslime und Musliminnen in der Lebensgestaltung von christlichen Gläubigen etwas entdecken, was auch für ihre eigene Identität innerhalb des Islam wichtig ist und dort etwas beleuchtet, was sie vielleicht noch nicht in dieser Weise wahrgenommen haben (dies kann auch umgekehrt geschehen!).⁵⁹ Mit der positiven Darstellung des Islam im eigenen Bereich kann es auch geschehen, dass muslimische Menschen ihre eigene Identität in diese Richtung entfalten können.⁶⁰

56 Vgl. Ottmar FUCHS, Mitleid-basierte Barmherzigkeit bis ins Gericht, in: George AUGUSTIN (Hg.), *Barmherzigkeit leben*, Freiburg i. B. 2016, 30-67.

57 Vgl. Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern 2014.

58 *Gemeinsam für das Leben*, Art. 80, vgl. auch Art. 83.

59 Vgl. Peter BEACH / William DUNPHY, *Mönch und Moslem. Das Benediktinerkloster von Toumliline, Aschaffenburg 1963*, 9; vgl. auch 229.

60 Vgl. dazu die literarischen Begegnungen mit dem Islam im Beitrag von Christoph GELLNER, »Unsere Religion ist die Religion der Liebe«, in: *Herder Korrespondenz* 69/1 (2015) 42-46.

61 Vgl. Ottmar FUCHS, *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*, Würzburg 2015, 38-42, 49-72 (Taufe), 73-98 (Eucharistie).

Missionswissenschaft und Pastoraltheologie im Dialog

Zum Verhältnis beider Disziplinen in der Gegenwart

von Hildegard Wustmans

Zusammenfassung

Die Disziplinen Missionswissenschaft und Pastoraltheologie sehen sich gleichermaßen durch Entwicklungen im Außen ihrer selbst herausgefordert und diese zwingen sie beständig zu Aktualisierungen in ihrem jeweiligen Selbstverständnis. Eine maßgebliche Spur ihrer inhaltlichen Neuformatierungen wurde dabei durch das Zweite Vatikanische Konzil gelegt und kann im Mission Statement von der Menschenfreundlichkeit Gottes ausgedrückt werden.

Schlüsselbegriffe

- Missionswissenschaft
- Pastoraltheologie
- Wissenschaftliches Selbstverständnis
- Wegmarke Zweites Vatikanum

Abstract

The theological disciplines of mission studies and pastoral theology both see themselves challenged by external developments which constantly force them to revise their respective self-conceptions. A definitive trajectory for their substantive reformatting was set by the Second Vatican Council; it can be expressed in the mission statement of God's benevolence toward humanity.

Keywords

- Mission studies
- Pastoral theology
- Scholarly self-conception
- The Second Vatican Council as a milestone

Sumario

Las disciplinas misiología y teología pastoral se ven de la misma forma desafiadas por factores exteriores que las obligan permanentemente a actualizar su propia autocomprensión. Una importante huella para una nueva concepción de su contenido la ha marcado el Concilio Vaticano II y se puede expresar en el mission statement de la filantropía de Dios.

Conceptos claves

- Misiología
- Teología pastoral
- Autocomprensión científica
- Hito Concilio Vaticano II

(Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page)

(Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page)

(Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page)

1 Einführung

Es ist längst keine Seltenheit mehr, dass an einem Sonntagmorgen am Niederrhein, in Bayern oder Oberösterreich, ein indischer, polnischer oder nigerianischer Priester am Altar steht. Nicht immer ist das verstehbar, was gesprochen wird. Die Sprache ist ein großes Problem, aber nicht nur diese, sondern oftmals auch unterschiedliche Auffassungen bezüglich Zusammenarbeit und Pastoral. Ihre Theologie, die Weise, wie sie ihre Rolle als Priester definieren, ist nicht immer kompatibel mit den Standpunkten, Gewohnheiten und Kulturen in den Pfarrgemeinden und ihrer Mitglieder.¹ Daraus resultierende Konflikte sind keine Seltenheit. Inzwischen ist in den Personalabteilungen der Diözesen bekannt, dass man sich um das ausländische Personal und die Pfarrgemeinden, in denen sie eingesetzt werden (sollen), kümmern muss.

Daneben ist ein weiterer Prozess festzustellen: die vermehrte Auseinandersetzung in den Diözesen mit dem Thema Mission und die daraus resultierende Konturierung einer missionarischen Pastoral.² Beide Prozesse sind bemerkenswert, denn sie sind die Reaktion auf den zunehmenden Personalmangel und den Bedeutungsverlust der katholischen Kirche. Eine Pastoral, die missionarisch formatiert wird, scheint für beide Probleme einen Ausweg zu bieten. Allerdings ist inzwischen erkennbar, dass diese Problemlösungsstrategien ihre je eigenen Schwierigkeiten und Herausforderungen im Gepäck haben.

Priester aus anderen Ländern, die meist nur für eine befristete Zeit in deutschsprachigen Diözesen tätig sind, fühlen sich fremd und haben Heimweh. Sie sind von ihren Bischöfen geschickt, um zu helfen, den Mangel zu beheben, und merken bald, dass sie nicht überall willkommen sind.

Es ist bekanntermaßen kein leichtes Unterfangen, Menschen in den Pfarrgemeinden das Konzept einer missionarischen Pastoral schmackhaft zu machen. Bei vielen Christ/innen ist bereits der Begriff »Mission« negativ belegt. Sie wollen nicht in die Gewaltgeschichte der Mission hineingestellt werden. Schon aus diesem Grund sind die Auseinandersetzung mit der Geschichte und das Aufzeigen von Perspektiven notwendig, denn christliche Mission kann ihre gewalttätige Seite nicht einfach ignorieren. Das ist ein notwendiger und wichtiger Hinweis von jenen, die in den Pfarrgemeinden und andernorts ihre Bedenken bezüglich des Begriffs »Mission« zum Ausdruck bringen. Es reicht eben nicht, die Idee von Mission einfach nur ins Gespräch zu bringen. Es bedarf der Auseinandersetzung mit der Geschichte, mit Gewalt und Macht, damit diese bearbeitet werden können und ein kritisch-kreatives Agieren möglich werden kann.³ Nur auf dieser Basis ist perspektivisch an einer neuen Missionsgeschichte zu schreiben und »Gott ohne Wenn-Dann-Drohungen als das unendliche Geheimnis der unbedingten Liebe Gottes zu verkünden«⁴.

Schon diese wenigen Ausführungen mögen als Beleg dafür genügen, dass klassische Themen der Missionstheologie im 21. Jahrhundert zu Themenstellungen der Pastoral-

¹ Vgl. Karl GABRIEL/Stefan LEIBOLD/Rainer ACHTERMANN, Die Situation ausländischer Priester in Deutschland, Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden Bd. 13, hg. von der WISSENSCHAFTLICHEN ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN, Ostfildern 2011.

² Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.), »Zeit der Aussaat«. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

³ Vgl. Hans-Joachim SANDER, Mission und Religion – unentrinnbar ein Dispositiv der Gewalt? Von der Not und dem Segen einer missionarischen Kirche, in: Matthias SELLMANN (Hg.), Deutschland – Missionsland (QD 206), Freiburg/Basel/Wien 2004, 121–145.

⁴ Ottmar FUCHS, Sieben Thesen zur »missionarischen Pastoral«. Zur Renaissance eines fast vergessenen Begriffs, in: Anzeiger für die Seelsorge 10 (2008) 11–14, hier 13.

theologie geworden sind. Und das wirft Fragen auf: Kommt es perspektivisch zu einer Überführung der Missionstheologie in die Pastoraltheologie? Wie sind diese beiden Disziplinen im Feld der praktischen Theologie voneinander zu unterscheiden, ohne getrennt zu werden? Worin liegen ihre Gemeinsamkeiten und wie bestärken sie sich wechselseitig?

2 Missionswissenschaft und Pastoraltheologie oder Die Frage nach spezifischen Merkmalen

Betrachtet man den ursprünglichen Fokus der beiden Disziplinen, so fällt zunächst einmal ins Auge, dass die Missionswissenschaft *ad extra* ausgerichtet ist und die Pastoraltheologie sich mit Themen und Fragestellungen im Bereich *ad intra* befasst. Jedoch zeigt sich in der Gegenwart, dass sowohl der Missionswissenschaft wie auch der Pastoraltheologie ihre originären Zuwendungsgrößen abhandengekommen sind bzw. sich deutlich verflüchtigen. Im Zusammenhang mit christlicher Mission geht es nicht mehr um Expansion, spektakuläre Missionserfolge und Bekehrung der Heiden, sondern um das Zeugnis des Lebens inmitten der Welt und um die Anpassung des Missionsauftrags angesichts »der Pluralität und der Ebenbürtigkeit der Religionen«⁵. Mission ist nicht mehr die Spezialaufgabe ausgebildeter Vertreter und Vertreterinnen einer missionarisch gesättigten und territorial umfassend präsenten Kirche in Europa.⁶ Mission ist nicht mehr das Projekt einer groß angelegten Mitgliedergewinnung.⁷

Auch die Ausgangslage der Pastoraltheologie hat sich verändert. Die Volkskirche ist ein Moment der Vergangenheit und dies führt(e) zu der Erfahrung des Mangels auf den Ebenen des Personals, der Mitglieder sowie der Finanzen und zeigt sich zugleich in Debatten über die Zukunft der Sozialform Pfarrgemeinde,⁸ in der Befassung mit neuen Orten und daraus resultierenden Konzeptionen für die Pastoral.⁹

Eine weitere Gemeinsamkeit in beiden Disziplinen stellen die Prozesse der inhaltlichen Neuorientierungen dar, die durch das Zweite Vatikanische Konzil mit dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* und mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* angestoßen worden sind. *Ad gentes* und *Gaudium et spes* wurden am 7. Dezember 1965 mit großen Mehrheiten angenommen und beiden Texten gingen intensive und kontroverse Beratungen voraus.¹⁰ Sowohl für die Missionswissenschaft wie auch für die Pastoraltheologie weiteten sich nach dem Konzil die Perspektiven und die Bezugnahmen im Kontext von Gott und Welt wurden vielfältiger.

5 Paul F. KNITTER, Die Wandlung des Missionsauftrags im pluralistischen Paradigma, in: Concilium 43 (2007) 82-90, hier 82.

6 Vgl. Arnd BÜNKER, Entkirchlichung als Herausforderung missionarischer Grenzüberschreitung. Vom territorialen zum universalen Missionsverständnis, in: Klaus VELLGUTH (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg/Basel/Wien 2002, 11-27, hier 13.

7 Vgl. Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg/Basel/Wien 2002, 100.

8 Vgl. Matthias SELLMANN (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg/Basel/Wien 2013.

9 Vgl. Themenheft Fresh Expressions of Church, in: Lebendige Seelsorge 64/1 (2013); Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften – Impulse für eine zukunftsfähige Kirche (ThEW 2), Freiburg i. Br. 2012; Christian HENNECKE, Seht, ich schaffe Neues – schon sprosst es auf. Lokale Kirchenentwicklung gestalten, Würzburg 2014.

10 Vgl. Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH, Bd. IV, Freiburg i. Br. 2005, 219-336; Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH, Bd. IV, Freiburg i. Br. 2005, 581-886.

3 Missionstheologie vor und nach *Ad gentes*

Im frühen 19. Jahrhundert kommt die Frage nach einem einheimischen Klerus in den Missionen in den Blick. Bereits die Missionsenzyklika *Maximum illud* (1919) von Benedikt XV. geht der Frage von Mission und einheimischem Klerus nach.¹¹ Insofern kann gesagt werden, dass mit dieser Enzyklika eine neue Epoche in der Missionsgeschichte beginnt. »Die Enzyklika erteilt dem Nationalismus und dem Eurozentrismus vieler Missionare [...] eine klare Absage; sie plädiert dezidiert für die Heranbildung eines einheimischen Klerus, nicht nur als Hilfskraft europäischer Missionare, sondern auch als Pflanzstätte eines einheimischen Episkopates. Letzteres war besonders in Asien und Afrika bitter nötig.«¹²

Diese Prozesse werden durch die Errichtung von Lehrstühlen und Instituten an Universitäten begleitet. Dabei ist hervorzuheben, dass ihre Installierung in Deutschland durch die damalige Regierung und ihre Kolonialpolitik gefördert wurde. Hierzu schreibt Mariano Delgado: »Die deutsche Kolonialpolitik war an der Forderung der christlichen Mission in Übersee nicht nur aus religiösen Gründen interessiert; sie sah darin auch ein bevorzugtes Mittel zur Europäisierung und geistigen Eroberung der Völker ihres Schutzgebietes. Da die Missionare dazu nicht nur das Studium der Theologie, sondern auch der frühneuzeitlichen Missionsgeschichte sowie der Religionen, Sprachen und Sitten fremder Völker bedurften, begünstigte die deutsche Regierung die Entstehung missionswissenschaftlicher Lehrstühle in beiden Konfessionen. Als theologische Disziplin formierte sich die Missionswissenschaft zunächst im deutschen Protestantismus.«¹³ Das preußische Kultusministerium errichtete im Herbst 1910 »auf Antrag der theologischen Fakultät in Münster ›ein Extraordinariat für Missionswissenschaft in Verbindung mit Kirchengeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte«. [...] Im November 1914 wurde es in ein Ordinariat umgewandelt.«¹⁴ Die Bedeutung missionswissenschaftlicher Fragestellungen hat in diesen Jahren zugenommen und zeigt sich auch in den Gründungen der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZMR) und des *Vereines zur Förderung der katholischen Missionswissenschaft*. Es folgen im weiteren Verlauf Gründungen missionswissenschaftlicher Lehrstühle an verschiedenen Standorten in Europa (München, Wien, Fribourg) und Übersee (Ottawa).¹⁵

Die Gründung dieser Lehrstühle förderte zugleich die Ausbildung von Schulen. Da ist zum einen die »Münsteraner Schule« zu nennen, die stark christozentrisch orientiert war und damit inhaltlich eine große Nähe zur protestantischen Missionstheologie aufwies.¹⁶ »Ziel der Mission [war] die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi als Bekehrungsappell und Heilsangebot an die einzelnen Menschen oder Nicht-Christen.«¹⁷ Der Ansatz

11 Vgl. Mariano DELGADO, Das Dekret »Über die Missionstätigkeit der Kirche Ad Gentes« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einige Überlegungen zur Entstehung, zum Inhalt und zur Rezeption, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 43/1 (2011) 193-206, hier 196.

12 Ebd., 196.

13 Ebd., 197.

14 Ebd., 197.

15 Vgl. ebd., 198.

16 Vgl. ebd., 198.

17 Ebd., 198.

der sogenannten Löwener oder Pariser Schule war ein anderer. Mission wurde als »die Einpflanzung der hierarchisch verfassten Kirche als Heilssakrament und Verwalterin der sakramentalen Gnadenvermittlung unter Berücksichtigung des konkreten kulturellen Kontextes«¹⁸ verstanden.

Vor dem Konzil mehren sich Stimmen im Feld der Theologie, die in Andersgläubigen keine Heiden mehr sehen und mit einem positiven, anerkennenden Blick auf andere Religionen und Kulturen schauen.¹⁹ Das setzt die Missionstheologie und die Missionare unter Druck. Parallel wird in den Missionen dem Christentum eine ungenügende Anpassungsfähigkeit gegenüber den Kontexten und Kulturen vorgeworfen.²⁰ Das Konzil hat anhand dieser Faktenlage eine Antwort und ein neues Handlungsmuster gesucht und präsentiert. So verweist es darauf, dass es im Kontext von Mission auch um Neuinterpretationen der christlichen Botschaft gehe, und hebt hervor, dass Mission ein Wesensmerkmal der Kirche sei und somit eine Aufgabe für alle Ortskirchen. »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters«²¹ (AG 2).

Dieses Missionsverständnis rückt Fragen der Inkulturation, eines respektvollen Umgangs und Dialogs zwischen den Religionen und Kulturen in den Mittelpunkt. Die Zeit, in der Menschen in anderen Kulturen als Objekte der Mission verstanden werden, kommt in der katholischen Kirche an ihr Ende. Dies belegt auch die Enzyklika *Evangelii nuntiandi*²² von Paul VI., und die Veränderungen im Verständnis zeigen sich nachfolgend ebenfalls in der akademischen Welt. So wird z. B. der Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg inzwischen als Stiftungsprofessur für »Missionswissenschaft und Dialog der Religionen« weitergeführt und an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg gibt es ein Zentrum »Theologie Interkulturell und Studium der Religionen«. Auch der Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät in Münster hat mit der Bezeichnung »Institut für Missionswissenschaft und Außereuropäische Theologien« eine Neujustierung vorgenommen. Diese und andere Bezeichnungen für Lehrstühle und Institute sind als Ausdruck eines veränderten Verständnisses des Faches zu verstehen, das sich in besonderer Weise dadurch auszeichnet, dass es den Blick nicht nur auf Ortskirchen in anderen Regionen der Welt lenkt, sondern den Dialog mit anderen Religionen und Strömungen sucht. Im Kontext der Pastoraltheologie lassen sich interessanterweise vergleichbare Prozesse nachzeichnen, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

4 Pastoraltheologie vor und nach *Gaudium et spes*

Dem Fach der Missionswissenschaft nicht unähnlich, ist auch die Pastoraltheologie von politischer Seite gefördert worden. Im Jahr 1773 wurde sie als eigene Disziplin in den Fächerkanon der Theologie von Maria Theresia eingeführt und von Franz Stephan Rautenstrauch konzipiert.²³ Darüber hinaus stellt das Zweite Vatikanische Konzil ebenfalls für die Pastoraltheologie eine Wegmarke von außerordentlicher Bedeutung dar. Vor dem Konzil wurde Seelsorge in erster Linie als Seelenführung der Menschen durch den Priester verstanden. Daraus resultierte, dass der Priester das Subjekt im Handlungsgeschehen war. Mit dieser Konzeption gingen Paternalismus, lückenlose »Biografiemacht, lebenslange Gefolgschaft und exklusive Mitgliedschaft«²⁴ einher. Grundgelegt wurde dieses Muster im Selbstverständnis der Kirche als *societas perfecta*, wie es von Robert Bellarmin (1542-1621)

entworfen wurde. Es ist für die *societas perfecta* kennzeichnend, dass sie »ihre Identität mittels der Ressourcen, die ihr aus ihr selbst heraus zur Verfügung stehen, [bestimmt]. Deshalb begreift sie sich dem Staat als rechtlich formal ebenbürtig und durch ihr Gottesverhältnis übernatürlich-material überlegen. Die Freiheit ihrer Selbstverfügung sollte so gegenüber den Nationalstaaten gewährleistet bleiben. [...] Diese Identitätsgrammatik hält sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil als kirchliches Selbstverständnis.«²⁵

Die Selbstidentifikation der Kirche als *societas perfecta* und das Selbstverständnis des Priesters als Seelenführer führte in Kombination zu gravierenden Fehlentwicklungen.²⁶ Diese zeigen sich in verschiedenen Formen in Europa wie auch in Übersee. Zunächst einmal ist die Diakonie-Vergessenheit²⁷ zu nennen. Vielfach wurden die Problemlagen der Menschen bagatellisiert und zugleich wurden diese auf das Jenseits vertröstet. In prekären Situationen wurde ihnen nicht selten empfohlen, die Last auf Erden, das Leid still und demütig zu ertragen. Mehr als problematisch ist das Ziel der Seelenrettung, wenn es mit Methoden der Gewalt verfolgt wurde.²⁸ Als eine weitere problematische Entwicklung ist die Formulierung von Droh-Botschaften zu nennen.²⁹ Diese stellen eine Perversion der Frohen Botschaft dar, die den christlichen Glauben in sein Gegenteil verkehrt. Heilsverlust und Höllenangst hatten z. B. als wiederkehrende Predigtinhalte Sündenfixierung und Bekenntniszwang zur Folge. Diese Fehlformen sind in Europa und Nordamerika mit zunehmender Säkularisierung an ihr Ende gekommen und werden auf der Seite des Lehramtes mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil überwunden. Damit wird Prozessen Rechnung getragen, dass sich »[r]eligöse Partizipation [...] nicht mehr in Kategorien von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht [organisiert]. Die Machtverhältnisse zwischen Individuum und den ehemals mächtigen Verwaltern der Religion haben sich umgedreht. Nicht mehr das Individuum richtet sein Leben nach den mehr oder weniger selbstverständlich übernommenen religiösen Vorgaben, sondern die aktuellen religiösen Praktiken werden nach den individuellen biografischen und existentiellen Bedürfnissen gewählt und das stets ohne Rücksicht auf das, was die ehemals diskurs- und biografiedominierenden Instanzen der Religion als kohärent, notwendig und geltend erachten.«³⁰

Die Konsequenz dieser Entwicklungen ist vor allem in der Sozialform Pfarrgemeinde zu spüren. Pfarrgemeinden sind von ihrer Gründungsidee her dem Ziel verbunden, dass sie als überschaubare Gemeinschaften »die anonymen Pfarrstrukturen aufbrechen und

18 Ebd., 198.

19 Solche Stimmen gab es in allen Epochen der Missionsgeschichte. An dieser Stelle sei besonders an Bartolomé de Las Casas erinnert. Vgl. ebd., 204.

20 Vgl. ebd., 199.

21 Karl RAHNER/Herbert VORGRIMLER (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen. Ausführliches Sachregister, Freiburg/Basel/Wien 2008. Alle Konzilsdokumente werden diesem Band entnommen und in einer Kurzversion angegeben.

22 Vgl. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html [19.3.2016].

23 Vgl. Markus LEHNER, Pastoraltheologie II. Geschichte, in: LThK, Bd. VII, 2006, 1146–1147.

24 Rainer BUCHER, Das Ende der Überschaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche, in: Herder Korrespondenz Spezial (2011/1) 6–10, hier 6.

25 SANDER, Theologischer Kommentar (Anm. 10), 601. Diese Selbstbeschreibung der Kirche hat natürlich auch auf ihr Missionsverständnis eingewirkt.

26 Vgl. Doris NAUER, Seelsorge. Sorge um die Seele, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2014, 58–61.

27 Vgl. ebd., 58–61.

28 Vgl. ebd., 60. Zur Legitimation dieser Gewaltstruktur diente lange Zeit die Stelle Lk 14, 23. Vgl. Michael SIEVERNICH, Das Feuer entfachen – Die Botschaft des Evangeliums in der globalen Welt, in: Wilfried DETTLING/Siegfried GRILLMEYER (Hg.), Das Feuer entfachen. Die Botschaft des Evangeliums in einer globalen Welt. FS für Erzbischof Ludwig Schick zum 60. Geburtstag, Würzburg 2009, 15–31, hier 22.

29 Vgl. NAUER, Seelsorge (Anm. 26).

30 Rainer BUCHER, Der lange Weg vom Erlaubnis- zum Ermöglichungsdiskurs, in: Michael BÖHNKE/Thomas SCHÜLLER (Hg.), Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, Regensburg 2011, 34–57, hier 39.

an ihre Stelle treten«³¹ sollten. Dieses Konzept der Pfarrgemeinde wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil inhaltlich beflügelt. Es hatte seinen Höhepunkt in den 1960er und 1970er Jahren und dominierte als nahezu alternativlos die inhaltlichen Debatten in der Pastoraltheologie bis in die 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts.³² Das Versprechen der Gemeindeftheologie lautete »Vergemeinschaftung jenseits der Repression einer ›unverlässbaren‹ Schicksalsgemeinschaft und doch diesseitige der unheimlichen und ungebändigten Freiheit des Einzelnen.«³³ Doch an solchen Vergemeinschaftungen sind immer weniger Menschen dauerhaft interessiert. Heute sind Zusammenschlüsse in der Regel milieuspezifisch formatiert und zugleich temporärer Natur.³⁴ Ein kreativer Umgang mit dieser veränderten Faktenlage verlangt von der Gemeindeftheologie ein Dreifaches, wie Rainer Bucher plausibel darlegt: »Der unübersehbaren Ambivalenz der Gemeindeftheologie wird man nur mit einer dreifachen, in sich freilich zusammenhängenden Reaktionsstrategie entkommen. Zum einen mit der Anerkennung der religiösen Freiheit des Einzelnen als Konstitutionsbedingung, ja Konstitutionsprinzip von Kirche; zudem mit der konsequenten Anerkennung aller Vergemeinschaftungsformen, der alten und der neuen, der stabilen wie der flüchtigen, der kleinen wie der massenhaften, als grundsätzlich gleichrangige Realisationsorte der pastoralen Aufgabe von Kirche, sowie drittens in der Umsetzung der pastoralen Wende des Konzils.«³⁵ Letzteres bedeutet vor allem mit Bezug auf GS, dass Kirche sich in vielfältige Kontexte hineinbegibt. Dann wird sie die Entdeckung machen, dass sie sich nicht in diesen Lebenswelten verliert, sondern in der Konfrontation mit den Nöten und Hoffnungen der Menschen zu ihrer Bestimmung findet. »Eine Kirche, die sich nicht ›der Welt dieser Zeit‹ aussetzt, die in der Sicherheit scheinbar unverletzbarer Räume und Gewissheiten bleibt, wird ihrer Aufgabe nicht gerecht. Sie kommt um ihrer Aufgabe willen nicht am Risiko des Wagnisses vorbei: Ihr Ort ist das offene Meer der Hingabe.«³⁶ Diese Praxis ist die Umsetzung eines wesentlichen Gedankens des Konzils und sie spiegelt sich deutlich in Debatten im Fach Pastoraltheologie und im Ringen um neue Orte in der Pastoral wider, mit dem Ziel, eine Pastoral zu entwickeln, in der Kirche wahrnehmbar, aufgeschlossen und zugänglich ist.³⁷ Es geht in diesen Konzeptionen letztlich um eine angepasste Pastoral (GS 44), die der Exkulturation von Kirche kreativ entgegenwirkt, indem sie sich nicht auf ihren Binnenraum fixiert, in der gegenwärtigen Lage der Kirche nicht nur ein Problem sieht und vergangene Zustände zurückwünscht, sondern diese Situation als eine günstige, wenngleich herausfordernde Gelegenheit für die Verkündigung der Frohen Botschaft in Wort und Tat wahrnimmt.³⁸ In einer so formatierten Pastoral erhält das Handeln von Christ/innen, ihr Lebensstil eine besondere Bedeutung,³⁹ denn in der Art und Weise wie Menschen leben, bezeugen sie, was ihrem Leben Sinn und Bedeutung gibt. Glaubenspraxis beschränkt sich nicht nur auf vertraute Gemeinschaften, sondern zeigt sich unmittelbar im Verhältnis zur Welt. Die Begegnung mit Suchenden, Zweifelnden, Verwundeten bietet die Möglichkeit, Lebenszeichen zu schenken. Denn das, worauf Christ/innen hoffen, was sie

31 Petro MÜLLER, Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit, Innsbruck 2004, 791.

32 Vgl. Rainer BUCHER, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 45.

33 Ebd., 48.

34 Vgl. <http://www.integral.co.at/de/sinus/milieus.php> [15.3.2016].

35 BUCHER, ... wenn nichts bleibt (Anm. 32), 54f.

36 Ebd., 60.

37 Vgl. <http://www.zdk.de/ueber-uns/unsere-arbeit/projekte/einen-neuen-aufbruch-wagen/materialien/kirche-neu-und-an-neuen-orten/> [17.3.2016]; <http://www.virgil.at/de/bildung/aktuelle-veranstaltungen/lehrgaenge/kirche-entwickeln-an-neuen-orten/> [17.3.2016]; [http://www.seelsorgeamt-freiburg.de/html/media/dl.html?i="](http://www.seelsorgeamt-freiburg.de/html/media/dl.html?i=)

162484 [17.3.2016]; Elke LANG-HAMMER, An anderen Orten Gott suchen und Kirche sein. Zum Heterotopie-Denken in der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion, in: Brixner Theologisches Jahrbuch, Brixen/Innsbruck 2011, 59–68; vgl. BUCHER, ... wenn nichts bleibt (Anm. 32), 188.

glauben und lieben, zeigt sich in der Art und Weise, wie sie in der Welt wohnen (Maurice Merleau-Ponty) und was sie dadurch von ihrem Glauben mitteilen.⁴⁰ Es geht um ihr Zeugnis in der Welt von heute und diese Zumutung kann ihnen nicht erspart bleiben, angesichts der sich deutlich zeigenden Grenzen der bekannten Sozialformen in der Kirche. Auf diese Zusammenhänge weist in besonderer Weise der aus Frankreich stammende Ansatz einer »Pastorale d'engendrement« hin.⁴¹ In dieser Konzeption steht die Frage im Mittelpunkt, ob die Kirche die Mitglieder als Getaufte und Gefirmte »freigibt« und ob diese den Mut haben, sich an fremde Orte zu begeben, dort auszuharren, sich anzubieten, auf die Chance wartend, in einer Weise vom Glauben zu erzählen, der andere neugierig macht und ihnen zum Segen werden möchte. Dieser Ansatz ist radikal, weil er sich deutlich vom Lebensstil Jesu inspirieren lässt: Von seiner Art der Begegnung mit Menschen im öffentlichen Raum (Mk 10,46-52); der die Einladungen in fremde Wohnungen annimmt (Mt 26,3-13); der Streitgesprächen nicht ausweicht (Mk 2,1-12); der Etablierte mit einer anderen Ordnung der Dinge konfrontiert (Joh 2,13-22); dessen Leben, die Kraft, die Gottvertrauen schenken kann, bezeugt. Dieser pastorale Ansatz hat noch eine weitere radikale Seite, denn wer in diesem Modus als Christ/in in der Welt wohnt, macht deutlich, dass es nicht in erster Linie um das weitere Bestehen einer institutionellen Form von Kirche geht, sondern darum, sich vom Lebensstil Jesu inspirieren zu lassen und darauf zu setzen, dass sich in Begegnungen Überraschendes ereignen kann, das dem Leben dient.

Eine so verstandene Präsenz von Christ/innen in der Welt von heute trägt ohne Zweifel missionarische Züge. Und es ist beiden Disziplinen zu eigen, danach zu fragen, was an Orten geschieht und wie darüber nachgedacht und gesprochen wird; was an diesen Geschehnissen bedeutsam ist und wieso; wie das, was am Ort geschieht, die Theologie betrifft und wie es diese verändert.⁴² Vor diesem Hintergrund kann begründet von einer großen Nähe zwischen den Disziplinen gesprochen werden. Sie sind nicht voneinander zu trennen, wohl aber zu unterscheiden. So macht es Sinn, weiter nach ihren Ausgangslagen und Handlungsmustern zu fragen, die sich bisweilen überlappen, auf jeden Fall ergänzen können.

5 Theologien im Zeichen der Menschenfreundlichkeit Gottes

Missionswissenschaft behandelt die Mission der Weltkirche, und diese besteht aus vielen Ortskirchen, in denen das Evangelium Jesu Christi verkündet und bezeugt wird. Dabei werden die kulturellen Kontexte und die daraus resultierenden Herausforderungen berücksichtigt, aufgegriffen und kreativ beantwortet. Pastoraltheologie, verstanden als Handlungswissenschaft angesichts der Zeichen der Zeit, steht ebenfalls für das Zeugnis der Menschenfreundlichkeit Gottes in der Welt von heute. Sie geht der Frage nach, wie Menschen der

38 Vgl. Christoph THEOBALD, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Reinhard FEITER/Hadwig MÜLLER (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1), Ostfildern 2013, 81-109, hier 100.

39 Vgl. Christoph THEOBALD, Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive, in: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg/Basel/Wien 2014, 203-219.

40 Vgl. ebd., 214.

41 Vgl. FEITER/MÜLLER (Hg.), Frei geben (Anm. 38).

42 Vgl. Matthias MÖHRING-HESSE, ... festgenagelt, entwürdigt, bloßgestellt. Theologische Erkundungen über Lohnarbeit, in: Moez KHAFAOUI/Matthias MÖHRING-HESSE, Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime. Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit, Münster/New York 2015, 181-198, hier 182; vgl. SANDER, Theologischer Kommentar (Anm. 10), 691-700.

Glaube vorgeschlagen werden kann und wie er durch seine Praxis zu einem überzeugenden Argument wird.⁴³ Beiden Disziplinen geht es längst nicht mehr um Diskurse im Modus der Macht, sondern um Autorisierung. Damit ist der Prozess gemeint, einen Ratschlag zu geben, den die Hörenden annehmen können, weil er plausibel und glaubhaft ist.⁴⁴ Es geht der Missionswissenschaft wie auch der Pastoraltheologie in ihren Formatierungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil um eine Rede von Gott und einer Praxis, die Gottes Liebe zu Menschen und Schöpfung angesichts tatsächlicher Gegebenheiten entwirft und stark macht.

Zugleich sind beide Disziplinen Wissenschaften im Zeichen des Plurals. Das eine Konzept für alle Orte gibt es nicht. Leben im Zeitalter des 21. Jahrhunderts bedeutet, im Modus der Globalisierung zu leben. Überschaubarkeiten und Singularitäten sind kaum mehr vorhanden, und dies wirkt sich auf das Leben der Menschen aus. Die Grammatiken des Lebens haben sich global verändert, und dies hat ebenfalls Spuren in der Kirche und in der Theologie hinterlassen. Missionswissenschaft und Pastoraltheologie tragen dem Rechnung, indem sie Konzeptionen stark machen, für die der Plural die theologische Ausgangsbasis ist. Dabei greifen sie auf etwas zurück, was dem Christentum ins Stammbuch geschrieben ist – seine Vielstimmigkeit, die sich ausdrucksstark in der Apostelgeschichte zeigt (Apg 2,1-13). Der Hl. Geist kommt auf alle herab, und damit nimmt das Projekt der Selbstüberschreitung seinen Anfang. Die Botschaft bleibt nicht im bekannten Umfeld, unter jenen, die sie ohnehin schon verstehen, sondern sie reicht über diese hinaus⁴⁵ und bewirkt die Kontextualisierung des Glaubens. Dabei hat das, was die Apostelgeschichte berichtet, grundsätzliche Bedeutung – es geht um die Verkündigung der Botschaft des Reiches Gottes an allen Enden der Erde. Es geht darum, »Gottes Offenbarung so weiterzusagen, dass alle Menschen in ihrer Muttersprache als Freunde, besser: Kinder Gottes angesprochen werden.«⁴⁶

Das Pfingstereignis beschreibt gleichsam die Aufgabenbeschreibung der Kirche: den menschenfreundlichen Gott in verständlicher Form als Lebensperspektive vorzuschlagen, und diesem Ziel fühlen sich Missionswissenschaft und Pastoraltheologie verpflichtet. Darüber hinaus kann aus dem Pfingstereignis eine weitere Grundfeste für beide Disziplinen abgeleitet werden – die konstitutive Bedeutung von Pluralität. Es geht um »die Entdeckung, dass ganz Vieles für die eine Wahrheit stehen kann, weil ihre Bedeutung nur vielsprachig und beziehungsreich erschlossen werden kann«⁴⁷. Diese Kompetenz der Vielsprachigkeit ist stark zu machen und sie ist mit Haltungen verbunden, die nicht im Modus eines Imperativs formatiert sind, sondern im Modus eines Verbs. Es geht um zuhören, wahrnehmen, heilen, segnen, beistehen, feiern. Die Formatierung in Verbform bewirkt, dass die zu verhandelnden Themen nichts an Klarheit einbüßen, wohl aber an Fixierungen. Verben markieren das Interesse an wechselseitigen Lernprozessen. Dies zeichnet gegenwärtige Missionswissenschaft und Pastoraltheologie aus, und die Menschenfreundlichkeit Gottes ist das Mission Statement, das sie verbindet. ◆

43 Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Der Brief an die Katholiken in Frankreich von 1996* (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000.

44 Vgl. Hannah ARENDT, *Was ist Autorität?*, in: *DIES., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, 159-200, hier 189.

45 Vgl. Rudolf PESCH, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband* [EKK V/1], Zürich u. a. 1986, 108.

46 Jürgen BRÜNDL, *Eine Wahrheit, viele Sprachen! Zur katholischen Mission der Kirche*, in: *Lebendige Seelsorge* 63 (2012) 370-375, hier 371.

47 Ebd., 373.

»... dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist«

Apg 10,35

**Interkulturelle Orientierung und Öffnung
als Querschnittsaufgabe missionarischer Pastoral**

von Salvatore Loiero

Zusammenfassung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in Bezug auf den missionarischen Sendungs- und Verkündigungsauftrag der Kirche einen fundamentalen Perspektivenwechsel festgeschrieben: Will Kirche unterschiedliche Menschen im Raum des Evangeliums situationsbezogen und subjektgerecht vernetzen, muss sie gerade in den Kontexten einer pluralen Welt von »heute« Abschied nehmen von exklusivistischen Deutungshoheiten, paternalistischen Machtansprüchen und systemfixierten Verlustängsten. Diese wertschätzende Grundhaltung konturiert nicht nur die Facetten einer missionarischen Pastoral, sondern sie befreit diese auf eine zweckfreie Zeitgenossenschaft hin, für die interkulturelle Orientierung und Öffnung eine Querschnittsaufgabe darstellen.

Schlüsselbegriffe

- Missionarische Pastoral
- Integration
- Interkulturelle Orientierung und Öffnung
- Migration

Abstract

The Second Vatican Council established a fundamental change of perspective with respect to the missionary Great Commission and proclamation mandate of the church: if the church wants to connect different people situationally and in a subject-oriented way, it must, particularly in the contexts of a pluralistic world of »today«, bid farewell to exclusivistic prerogatives of interpretation, paternalistic claims to power, and system-fixed fears of loss. This basic attitude, which holds others in high esteem, not only outlines the facets of missionary pastoral ministry, but also liberates it in the direction of a contemporaneity with no specific purpose for which intercultural orientation and opening up to others represent cross-sectional tasks.

Keywords

- Missionary pastoral ministry
- Integration
- Intercultural orientation and opening up
- Migration

Sumario

El Concilio Vaticano II ha marcado un cambio de perspectiva fundamental respecto al mandato misionero de envío y anuncio: Si la Iglesia quiere entrelazar a diferentes personas en el ámbito del evangelio teniendo en cuenta su situación y su subjetividad, entonces tiene que despedirse en los contextos del mundo plural »de hoy« de pretensiones exclusivistas de interpretación y de poder y de miedos de pérdidas fijados en el sistema. Esa posición fundamental, que respeta los valores, esboza no sólo las facetas de una pastoral misionera, sino que la libera para una solidaridad no utilitarista con el mundo de hoy, para la que la orientación y apertura intercultural son una tarea transversal.

Conceptos claves

- Pastoral misionera
- Integración
- Orientación y apertura intercultural
- Migración

1 Missionierend versus missionarisch

Der Paradigmenwechsel von einer missionierenden Grundhaltung kirchlicher Pastoral hin zu einer missionarischen kann nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als unbestrittener Teil des kirchlichen Selbstverständnisses bezeichnet werden. Er hängt zweifelsfrei mit den kritischen Reflexionsprozessen kirchlich verantworteter Missionierungsstrategien zusammen, die sowohl nach Außen (in den Kontexten kolonialistischer Christianisierungspraktiken) als auch nach Innen (in den Kontexten systemfixierter Gemeindemissionen) das christliche Evangelium vom universalen Heil subvertiert oder gar pervertiert haben. Er steht ferner in Zusammenhang mit einem »antidualistischen« Selbstverständnis von Kirche, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Durchbruch kam und im Zuge seines Rezeptionsprozesses maßgebend geworden ist: Die Kirche kann und will sich nicht mehr als *societas perfecta* verstehen, der die jeweilige »Welt von heute« im Sinne einer negativen Interpretationsfolie als *societas imperfecta* gegenübersteht. Die Kirche sieht es vielmehr als ihre Aufgabe an, gerade im geschichtlich reflektierten Wissen um die eigenen Schwächen, Begrenztheiten und Unzulänglichkeiten ein Selbst- und Weltverhältnis zu entwickeln,¹ das alle Facetten ihres Sendungs- und Verkündigungsauftrags einer ideologiekritischen Entdeckungshaltung und keiner ideologieunkritischen Eroberungshaltung unterstellt. »Die katholische Kirche«, so das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, »lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet« (NA 2).

Was das Konzil hier über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Religionen aussagt, bündelt im Wesentlichen auch alle pastoralen Grundhaltungen einer Kirche, die die komplexen Transformationsprozesse spätmoderner Lebenskontexte nicht erst als defizitär aburteilen muss, um ihren missionarischen Sendungs- und Verkündigungsauftrag pastoral zu realisieren und zu verantworten. Jenseits exklusivistischer Deutungshoheiten, jenseits paternalistischer Machtansprüche und systemfixierter Verlustängste sollten alle Stoßrichtungen eines kirchlich verantwortbaren missionarischen Wirkens aus einer wertschätzenden Grundhaltung gegenüber der Welt (des jeweiligen »heute«) erfolgen, die *der* schöpferischen und bundestheologisch verbürgte Ort des christlichen Evangeliums vom universalen Heil ist.² Mit den Worten und der Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgedrückt: »Vor seinen [des Konzils, Anm. S.L.] Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch

1 Mit Karl Rahner ist hier unweigerlich an das Paradigma »Kirche der Sünder« zu denken. So schreibt Rahner: »Die Kirche ist eine sündige Kirche – das ist eine Glaubenswahrheit, nicht eine primitive Erfahrungstatsache« (Karl RAHNER, Kirche der Sünder, in: STh VI, 301-320, hier 308). Zu den Rezeptionsschwierigkeiten dieses Paradigmas, die schon innerhalb der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils

über die Kirche *Lumen gentium* (besonders Nr. 8) zu finden sind, vgl. Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: HThK Vat II, Bd. 2, Freiburg 2004, 263-582, hier 343. Vgl. zum Ganzen auch Wolfgang BEINERT, *Ecclesia sancta et peccatrix*. (Auch) ein ökumenisches Problem, in: *Cath(M)* 68 (2014) 34-47.

2 Vgl. hierzu Christoph THEOBALD, C'est aujourd'hui le »moment favorable«. Pour un diagnostic théologique du temps présent, in: DERS./Philippe BACQ, *Une Nouvelle Chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engagement*, Bruxelles 2004, 47-72, hier 56.

die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß und zur Vollendung zu kommen« (GS 2).

In dieser antidualistischen und wertschätzenden Grundhaltung liegt zweifelsfrei das kritisch-kreative Potential eines missionarischen und eben nicht missionierenden Kirche-Seins bzw. Kirche-Werdens. Denn sie impliziert im Sinne eines »sine qua non« die pastoralgenerative Grundüberzeugung, dass jeder Mensch eine genuine Glaubenskompetenz besitzt, die grundsätzlich positiv zu würdigen ist. Denn jeder Mensch – gewusst oder ungewusst – steht in einem ihm ureigenen Gottesbezug, der sich einer letzten Verfügbarkeit und Machbarkeit durch Dritte entzieht. Und dies in einer letzten Konsequenz unabhängig davon, ob er für das Gelingen seines Lebens diesen ihm je eigenen Gottesbezug lebensgeschichtlich einholt und aus ihm heraus sinngenerative Relevanzen herstellt oder nicht. Mit Christoph Theobald ausgedrückt kann es folglich »keine Verkündigung des Evangeliums Gottes ohne Einbeziehung des Adressaten« geben, »genauer gesagt, das, um was es in der Verkündigung geht, ist im Adressaten schon am Werk, so dass er es in Freiheit annehmen kann.«³

In dieser theologisch gebotenen und allen kirchlichen Sozialgestalten vorgängigen wertschätzenden Grundhaltung liegt für eine missionarische Kirche nicht nur das Potential ihrer zweckfreien Zeitgenossenschaft mit der Welt und den Menschen des jeweiligen »heute«, sondern zugleich auch die grundsätzliche Bejahung eines pluralitätskompatiblen Verständnisses ihrer selbst.⁴ Das von Karl Rahner prononcierte Wort von der »Einheit in Vielheit« erweist sich daher für das Selbstverständnis einer missionarischen Kirche nicht nur interkonfessionell, sondern auch intrakonfessionell von Bedeutung. Wertschätzende Entdeckungshaltung und zweckfreie Zeitgenossenschaft können nur dann in ihrer Faktizität »ad extra« überzeugen, wenn sie auch dem »ad intra« von Kirche Dynamik, Maß und Richtung geben. Und diese Faktizität erweist sich vor allem dann von Bedeutung, wenn eine missionarische Kirche beim herrschaftsfreien Vernetzen bzw. gewaltfreien Aushalten gesellschaftlicher Pluralitäten, Differenzen und Diversitäten von denen wahr- und ernst genommen werden will, die sowohl individuell als auch sozial nach sinngenerativen Möglichkeiten und Wegen glückender Existenz suchen oder gar ringen.

2 Integration – Wegweiserin oder Einbahnstraße missionarischer Pastoral?

»Vielfalt und der Umgang mit Differenzen und Diversität sind zu einer Herausforderung moderner Gesellschaften geworden. Vielfalt leben und gestalten zu können wird zur neuen Schlüsselkompetenz in Wirtschaft und Politik, ebenso auch in sozialer und pädagogischer

³ Vgl. zum Ganzen: Salvatore LOIERO, »... damit keiner zugrunde gehe«. Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie in der fortgeschrittenen Moderne im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx, Innsbruck 2005.

⁴ Vgl. zum Ganzen: Salvatore LOIERO, »Gott ist jeden Augenblick neu« (E. Schillebeeckx). Plädoyer für eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie, in: PThI 34/2 (2014) 257-269.

Arbeit. Die Frage nach der Fähigkeit unserer Gesellschaft, den sozialen Zusammenhang zu gewährleisten, muss in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern ständig neu beantwortet werden.«⁵ Den hier umschriebenen Herausforderungen kann sich auch und gerade eine missionarische Pastoral nicht entziehen. Denn was den verantwortungsvollen Umgang mit sozialen und ökonomischen wie arbeits- und bildungspolitischen Veränderungsprozessen angeht, was einen verantwortungsbewussten Umgang mit Diversity- und Gleichstellungsmanagements herausfordert oder einen menschenwürdigen Umgang mit Migrations- und Flüchtlingsprozessen einfordert – die Kirche erfährt sich unweigerlich in all diese Herausforderungen pastoralrelevant involviert. Vielmehr noch. Ihr kommt aufgrund ihres missionarischen Sendungs- und Verkündigungsauftrages in besonderem Maße die Sensibilität einer »Seismographin« für den gesellschaftlichen Umgang mit solchen Denk- und Handlungsoptionen zu, deren Chancen über das Gelingen und deren Risiken über das Misslingen spätmoderner Lebensdesigns wesentlich (mit)entscheiden. Chancen und Risiken, bei denen es um nicht mehr und nicht weniger geht als um die Schicksalsfrage menschlicher Identität und Integrität – und dies insbesondere hinsichtlich solcher Kontexte, die nicht wenige Menschen als prekäre Anonymisierungs-, Marginalisierungs- oder gar Diskriminierungsprozesse erfahren.

Beim konstruktiv-kritischen Umgang mit der Komplexität dieser Herausforderungen spielen in »der Theorie sowie in der Praxis [...] immer wieder Begriffe von Integration, Inklusion und Marginalisierung eine Rolle, die darauf verweisen, wie herausfordernd es ist, adäquate Wege des Zusammenlebens unterschiedlicher Menschen in einem sozio-kulturellen System zu gestalten.«⁶ Was hier auf gesamtgesellschaftliche Kontexte hin formuliert ist, tangiert auch die Kirche – und zwar von zwei Seiten. Auf der einen Seite ist sie in Fragen der Integration aufgrund ihrer prophetisch-kritischen Anwaltschaft für die Welt und die Menschen des jeweiligen »heute« herausgefordert, einer Anwaltschaft, die sich besonders in den diakonischen bzw. karitativen Kompetenzbereichen kirchlicher Pastoral widerspiegelt. Dort also, wo sich die Kirche ihrer gesamtgesellschaftlichen Verantwortung bewusst und ungeachtet einer Kirchen- oder Religionszugehörigkeit für adäquate Integrationsformen und -prozesse verschiedener Menschen einsetzt. Auf der anderen Seite ist Kirche als systemische Größe selbst in die Fragen vielfacher und mannigfaltiger Integrationsformen und -prozesse involviert. Dann nämlich, wenn sie Pastoral-, Struktur- und Personalmodelle zu entwickeln sucht, die die unterschiedlichen (nah- und fernstehenden) Trägerinnen und Träger kirchlicher Pastoral so zu vernetzen sucht, dass Leben und Glauben nicht divergieren (müssen) und Glaubensoptionen so gelebt werden können, dass sie bestimmte Lebensoptionen nicht diskreditieren, deklassieren oder gar von vornherein ausschließen.

Zweifelsohne ist Kirche also bei Fragen um adäquate Integrationskompetenzen besonders gefordert, zumal sie hierbei auf ein hohes kritisches Reflexionspotential für befreiende Inkulturationsprozesse rekurrieren kann,⁷ die, dem Zweiten Vatikanum verpflichtet, die Frage von Inkulturation jedweder Eroberungsmentalität entheben.⁸ Darauf aufbauend

5 Sabine HANDSCHUCK/Hubertus SCHRÖDER, *Interkulturelle Orientierung und Öffnung. Theoretische Grundlagen und 50 Aktivitäten zur Umsetzung*, Augsburg 2012, 15.

6 Elisabeth VANDERHEIDEN /Claude-Hélène MAYER (Hg.), *Handbuch interkulturelle Öffnung. Grundlagen, Best Practice, Tools*, Göttingen 2014.

7 Vgl. hierzu Markus BÜKER, *Befreiende Inkulturation – Paradigma*

christlicher Praxis: die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika, Fribourg 1998 (besonders die Kapitel 8 und 9); Franz WEBER, *Inkulturation auf dem »Missionskontinent« Europa. Orden als Träger inkultrierter Evangelisierung*, in: ZMR 86/3 (2002) 192–205.

8 In besonderer Weise zeigt sich die Bemühung um eine adäquate inkulturative Pastoral in den Bereichen der Liturgie – sowohl in Bezug auf die Sprache als auch in Bezug auf kulturelle Eigenheiten. Vgl. hierzu SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Römische Liturgie und Inkulturation IV. Instruk-*

kann sich die Kirche durchaus als gestalterische Kraft solcher Formen von Beziehungsarbeit verstehen, die in ihrer Ausrichtung keine kulturelle Einpassung oder subkulturelle bzw. ethnozentrierte Milieubildungen zum Ziel haben, sondern aus den Grundoptionen einer bibeltheologisch reflektierten Gastfreundschaft⁹ wie einer praktisch-theologisch reflektierten Partizipationspastoral¹⁰ eine gegenseitig sich herausfordernde und gegenseitig sich bereichernde Kultur gelebter Vielheit »tat-sächlich« realisieren lassen.

Kirche kann folglich jedwede Integrationsprozesse »zweckfrei« halten und wesentlich (mit)gestalten, wenn sie sich selbst auf der Basis einer ihr genuinen interkulturellen Orientierung reflektiert, für die gegenseitiges Verstehen und voneinander Lernen-Wollen und Lernen-Können wesentlich sind.¹¹ Interkulturelle Integrationsprozesse zu gestalten, kann folglich für die Kirche nicht heißen, unterschiedliche Menschen und Gruppierungen in gesetzte soziale Gegebenheiten und Formen zu inkludieren, sondern in den einzelnen Individuen ein Bewusstsein zu schaffen, dass es auf ihr Mitwirken, auf das Einbringen ihrer Potentiale, Ressourcen und Kompetenzen ankommt, um verlässliche soziale Gegebenheiten und Formen mit interkulturellem Integrationscharakter für alle zu finden.

Damit also Integration zu keiner Einbahnstraße, sondern zur Wegweiserin auch und gerade einer missionarischen Pastoral wird, lohnt es sich innerhalb der Integrationsdebatte einen Paradigmenwechsel näher zu betrachten, der durch das Projekt »interkulturelle Orientierung und Öffnung« von Sabine Handschuck und Hubertus Schröer angestoßen wurde.

3 Interkulturelle Orientierung und Öffnung in den Kontexten missionarischer Pastoral

»Mit interkultureller Orientierung verbindet sich eine Haltung der Anerkennung und Wertschätzung, mit interkultureller Öffnung eine Strategie für mehr soziale Gerechtigkeit und Gleichstellung, mit interkultureller Kompetenz eine Perspektive zugleich Differenz kritischer wie sensibler Handlungskompetenzen und mit interkultureller Pädagogik schließlich ein Ethos, das alle diese Haltungen in der Bildung und Erziehung junger Menschen zu realisieren sucht.«¹² Mit diesem Fazit fassen Handschuck und Schröer zusammen, worin sie der Aporie einer Integrationskultur zu begegnen suchen, die sich zwar durchaus redlich als interkulturell versteht, die jedoch in der Folge das »inter« aufgrund soziokulturell bzw. soziopolitisch »alternativer« Präferenzen in seiner Gänze nicht (genug) ausschöpft.

Wird Interkulturalität nicht nur in ihrem Wortsinn, sondern auch in ihren gestaltungs-offenen Stoßrichtungen ernst genommen, dürfen die besonders durch Migration und spätmoderne Fluidität gebotenen Vernetzungen bzw. ein In-Beziehung-Bringen von verschiedenen Individuen innerhalb eines ehemals weitgehend einheitlich geprägten Kulturkreises nicht im Sinne einer »ethnisierenden oder kulturalisierenden Reduktion«¹³ erfolgen. Dies geschieht etwa dann, wenn zum gegenseitigen Kennenlernen Menschen im Rahmen

tion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konzilskonstitution über die Liturgie (Nr. 37-40) vom 25.1.1994, Bonn 1994 [= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 114].

⁹ Zu einer pastoralen Grundhaltung der Gastfreundschaft vgl. schon Paul ZERFASS, *Menschliche Seelsorge: für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg 1985.

¹⁰ Vgl. Thomas EQUIT, *Seelsorge erneuern durch Vision und Partizipation. Strategieprozesse deutschsprachiger Diözesen*, Würzburg 2011.

¹¹ Vgl. Monika SCHEIDLER, *Interkulturelles Lernen in der Gemeinde. Analysen und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen kultureller Differenz* (Zeitzeichen 11), Ostfildern 2002; Stefan LEIMGRUBER, *Die gesellschaftliche und religions-*

pädagogische Bedeutung interreligiösen Lernens, in: Andreas RENZ/ Stefan LEIMGRUBER, *Lernprozess Christentum – Islam. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster 2002, 5-16.

¹² HANDSCHUCK/SCHRÖER, *Interkulturelle Orientierung* (Anm. 5), 90.

¹³ Ebd., 41.

eines interkulturellen Festes aufgefordert werden, sich in einer ihnen typischen kulturellen Eigenart (z. B. ein bestimmtes Essensgericht, Musikstück oder ein typischer Volkstanz) vorzustellen, sie dies auch tun, allerdings danach deutlich machen, dass in ihrem Alltag diese Eigenart keine solche Rolle einnimmt, wie sie als »typisch« angenommen bzw. klischeehaft erwartet wird. Interkulturalität will vielmehr eine Empfindlichkeit für den Umgang mit kulturellen Unterschieden fördern und eine entsprechende Grundhaltung implementieren, die diese Unterschiede weder durch *gleichmachende* Gleichbehandlungen zurückdrängt und aufhebt, noch durch deren überproportionale Betonung gerade zu solchen klischeehaftigen Diskriminierungen und Marginalisierungen führt, die sie eigentlich überwinden will. Interkulturalität als Grundhaltung bzw. Grundorientierung will vielmehr Denk- und Handlungsstrategien auf pluralitätskompatible und organisationsverändernde Denk- und Handlungsoptionen hin öffnen, die sich selbst aufgrund von macht- bzw. herrschaftsfreien Wahrnehmungs- und Kommunikationsprozessen verändern lassen (wollen) und so gegenseitige Anerkennungsprozesse einer pluralitätskompatiblen *Gleichwertigkeit* ermöglichen – im Dienst für die unterschiedlich gelagerte Sache verschiedener Menschen und Organisationen *als gemeinsame Sache* der verschiedenen Menschen und Organisationen.

4 Folgen für eine missionarische Pastoral

Der oben angezeigte Paradigmenwechsel im missionarischen Selbstverständnis von Kirche lässt aus sich selbst heraus einen inneren Bezug zur interkulturellen Orientierung und Öffnung zu, wie sie Handschuck und Schröer anzeigen. Pastoralgenerativ erweist sich dieser gerade dann von Bedeutung, wenn Kirche nach solchen Prozessen und Strukturen sucht, die unterschiedliche Menschen im Raum des Evangeliums zusammenbringen und jedem von ihnen gerecht werden wollen. Nicht aus systemfixierten Funktionalisierungs- oder ideologisch verblendeten Selbstzwecktendenzen, sondern aus einem zweck- und angstfreien Sendungsbewusstsein, das sich der wertschätzenden Grundhaltung eines »deus humanismus« (Edward Schillebeeckx) und seinem Evangelium vom universalen Heil verdankt. Pastorale Gleichmacherei verbietet sich daher für eine missionarische und interkulturell ausgerichtete Pastoral ebenso wie rein erlebnisorientierte Inkulturationsaktionen, die die kulturellen Eigenheiten, die die pastoralen Realitäten in ihrer Faktizität ethnisch und individuell ausmachen, eher vorführen, als ihnen gerecht zu werden.

Was in diesem Sinn theologisch vorgegeben und pastoral einzuholen ist, bedarf in einem ersten Schritt solcher Sensibilisierungs- und (Weiter)Bildungsmaßnahmen, die bei den pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträgern ansetzen. Ihre interkulturelle Orientierung (von der theologischen Offenheit für alle Menschen bis hin zur Kenntnis verschiedener Sprachen) und ihre interkulturelle Öffnung auf gelebte Unterschiedlichkeit (vom Moderieren unterschiedlicher Interessen bis hin zum differenzempfindlichen Umgang in den eigenen Pastoralteams) erweisen sich als maßgeblich für

14 Zur pastoralgenerativen Bedeutung des »Findens« vgl. LOIERO, »Gott ist jeden Augenblick neu« (Anm. 4), besonders 257-259, 267-269.

15 Arnd BÜNKER, Gerechtigkeit und Pfingsten neu entdecken. Ökumenisches Lernen mit pfingstkirchlichen Migrationsgemeinden, in: DERS./Christoph GELLNER (Hg.), Kirche als Mission. Anstiftungen zu christlich entschiedener Zeitgenossenschaft, Zürich 2011, 134-143, hier 143.

eine missionarische Pastoral, die andere nicht erobern, sondern mit dem anderen das »Möglich-Neue« entdecken will.¹⁴ Das Hinführen zu einem interkulturell geerdeten Changemanagement, das in diskursiven Prozessen Wandel gestalten und Mut zu Visionen und flexiblen Leitbildentwicklungen machen will, zeigt sich hier ebenso von Bedeutung wie das Vorleben von »Change« im persönlichen Leben: Als situationsbezogene Flexibilität und subjektbezogene Offenheit differenzempfindlicher Beziehungs- bzw. Netzwerkarbeit.

Eine solche Differenzempfindlichkeit muss sodann selbstredend in der Perspektive derjenigen verankert und von diesen aus konzipiert werden, die nicht Objekte, sondern Subjekte der Pastoral sind – und zwar in und aus der Perspektive der unterschiedlichen Menschen, die im jeweiligen pastoralen Verantwortungsbereich Leben und Gemeinwesen teilen. Der christliche Glaube darf hier nicht zum ausschließenden Kriterium werden, er muss vielmehr zum Sensibilisierungsfaktor für eine Partizipation und Teilhabe aller an der praktischen Umsetzung der jesuanischen Frage werden: »Was willst du, dass ich dir tue?« (Lk 18,40).

Und schließlich wird eine solche Pastoral interkulturelle Lernprozesse anstoßen und mitgestalten (müssen), die keine Anpassung möglichst aller an einer »Mehrheitskultur« verfolgt. Vielmehr wird sie versuchen, solche Potentiale zum Leben zu erwecken, die Wege kultureller Zugehörigkeit bei entsprechender Beibehaltung kultureller Eigenheiten ermöglichen und die das Fremde nicht als Negativfolie zur Gewinnung des Eigenen suchen, sondern als wertzuschätzenden »Grund und Quell« stets neu zu gestaltender Solidarität, Anerkennung und Toleranz.

Ein persönliches Beispiel mag dies verdeutlichen: Ich selbst wurde als Kind italienischer Migranten geboren, die in den 1960er Jahren über Frankreich nach Deutschland gekommen waren. Wir hatten das Glück, erfahren zu dürfen, dass die damals fast selbstverständliche Ausgrenzung der sogenannten Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter aufgebrochen wurde. Und dies durch einen neuen Pfarrer, der es verstand, seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für die Pluralität in der politischen wie kirchlichen Gemeinde zu sensibilisieren. Es gelang ihm innerhalb weniger Jahre, die deutschen wie die italienischen, griechischen, türkischen und portugiesischen Mitbürger derart für eine interkulturelle Vernetzung zu gewinnen, dass sie sich Schritt für Schritt mit ihrer je eigenen Erfahrungskompetenz, mit ihren Fähigkeiten und Begabungen in das »alltägliche« Gemeindeleben einbringen konnten – ohne Uniformität zu erzielen und ohne die eigenen Wurzeln zu verlieren. So wurde das »neue« Miteinander nicht durch »italienische Abende« oder »türkische Nächte« im Pfarreileben gestaltet, sondern z. B. durch die gemeinsame Planung und Durchführung eines »Second-Hand-Kleiderbazaars«, zu dem auch in allen Sprachen eingeladen wurde. Weitere interkulturelle Vernetzungen geschahen auf der Ebene des von der Pfarrei getragenen Kindergartens – in der Arbeit mit den Kindern und den jungen Eltern – und auf der Ebene der außerschulischen und von Familien getragenen Katechese.

Besonders im Kontext der heutigen Schweiz mit einem Migrantenanteil von über 20% der Gesamtbevölkerung ist die kirchliche Pastoral hier besonders herausgefordert, an einem interkulturellen Klima wertschätzender Begegnungs- und Beziehungsqualitäten mitzuwirken. Denn im Kontext der Wertschätzung kann und darf es einer kirchlichen Pastoral nicht gleichgültig sein, offene und latente Fremdenfeindlichkeit wie die klischeehafte Ausgrenzung von Migrantinnen und Migranten hinzunehmen. Mit Arnd Bünker ist eine wertschätzende Pastoral insbesondere in diesem Punkt vor die »doppelte Aufgabe« gestellt, »die Heilsperspektive des Evangeliums, Gerechtigkeit bis hin zum Leben in Fülle, neu« zu »entdecken und in der babylonisch scheinenden aber zugleich pfingstlichen Realität der Christentümer davon gemeinsam Zeugnis« zu »geben«¹⁵. Eine Aufgabe,

die sich dahingehend verschärft, dass viele zumeist junge Menschen gezwungen sind, aufgrund der ökonomischen und gesellschaftspolitischen Schieflagen und mangelnder Zukunftsperspektiven in ihren Heimatländern in fremden Regionen und Ländern neu an ihrem Leben zu bauen und sich prekären Unsicherheiten und Anonymisierungsprozessen auszusetzen. Hier ist eine interkulturell geerdete Wertschätzung von Seiten der Pastoral herausgefordert, ein ehrliches und offenes Aufeinanderzugehen und eine ehrliche und offene Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Erfahrungshorizonten und Erfahrungsebenen der unterschiedlichen Menschen und Gruppierungen zu suchen und zu gestalten – mit allen darin eingelassenen Konflikten, Krisen und Enttäuschungen.

Hierfür bedarf es zweifelsohne eines gewalt- und herrschaftsfreien Verstehens und einer zweckfreien Wertschätzung der ureigenen Umgangsrituale der eigenen wie der »anderen« Kulturkreise, jedoch keiner Reduktion der Eigenen und der Anderen auf scheinbar eindeutige kulturelle Eigenarten. Nur dann kann echtes gegenseitiges Vertrauen wachsen und echte gegenseitige Wertschätzung gelebt werden, wenn solche fundamentalisierenden und exotisierenden Zugangsweisen zu interkulturellen Vernetzungen überwunden werden. Gerade auch hier ist wieder besonders die Wertschätzungscompetenz der Hauptverantwortlichen gefragt – sozusagen als Motoren einer angst- und zweckfreien Begegnungs- und Dialogkultur.

In diesem Sinn ist eine missionarische Pastoral im Kontext interkultureller Orientierung und Öffnung eine wirkliche Querschnittaufgabe einer missionarischen Kirche, für die der Mensch *der Weg* ist (vgl. *Redemptor hominis* 14) und die sich in ihren pastoralen Grundhaltungen eine Differenzempfindlichkeit bewahrt, die jeder Form von Integralismus oder einer »ethnisierenden oder kulturalisierenden Reduktion«¹⁶ mutig entgegentritt. Denn nur so wird sich auch heute (wieder) für eine missionarische Pastoral bewahrheiten können, was die Apostelgeschichte im Werdeprozess christlicher Gemeinden »aus allen Völkern und Sprachen« dem römischen Hauptmann Cornelius in den Mund legt: »Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,34-35). ◆

IV Missionsgeschichte

von Michael Siegmund (S)

Zusammenfassung

In einer Langschwierigkeitsschau befasst dieser Artikel die Missionspolitiken der Päpste in ihrer jeweiligen historischen Kontexten. Dabei werden vor allem die Missionsphasen des 20. Jahrhunderts betrachtet, das in etwa dem hundertjährigen Bestehen der ZMR entspricht. Erzieht von Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Tausend und umfasst die Pontikate von Benedikt XV. (Papst XI, 1914–1922), Pius XI. (Papst XII, 1922–1939), Pius XII. (Papst XIII, 1958–1963), Johannes XXIII. (Papst XIV, 1963–1963), Paul VI. (Papst XV, 1963–1978) und Pius XI. (Papst XVI, 1978–1982). Welche Herausforderungen, Problemlösungen und zentralen Entwicklungen prägen diese kirchlich, kulturell und politisch ereignisreichen Zeiträume?

Schlüsselbegriffe

- Päpstliche Missionspolitik
- Langschwierigkeitsschau
- 1920–2013
- Neue Evangelisierung
- Indigenisierung
- Synodalität

Abstract

In a longitudinal analysis the article considers the papal writings on missions in their respective historical contexts. It looks in particular at the mission eras and statements of the century that mark its beginning, corresponding to the centennial jubilee of the ZMR. The article covers the period of the 20th century to the New Beginning of the 21st century and encompasses the pontificates of Benedict XV, Pius XI, Pius XII, John XXIII, Paul VI, and Pope Francis. What are the challenges, problems and concrete developments which mark the ecclesiastically, culturally and politically essential time periods?

Keywords

- Papal mission politics
- Longitudinal analysis of the 20th and 21st centuries
- New Evangelization
- Indigenization
- Synodalization

Resumen

En un análisis panorámico, el artículo examina en escritos papales del pasado en sus respectivos contextos. Se trata sobre todo de los períodos misioneros del siglo que corresponden prácticamente a los 100 años de existencia de la ZMR. Va desde principios del siglo XX hasta comienzos del siglo XXI abarca los pontificados de Benedicto XV, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Francisco. ¿Qué desafíos, problemas y desarrollos concretos marcan este período tan relevante y esencial en términos culturales y políticos?

Palabras clave

- Política misionera del papa
- Análisis panorámico del siglo XX-XXI
- Nueva Evangelización
- Indigenización
- Sinodalización

Missionspolitik der Päpste im 20. und 21. Jahrhundert

Entwicklungen von Benedikt XV. bis Franziskus

von Michael Sievernich SJ

Zusammenfassung

In einer Längsschnittanalyse betrachtet dieser Artikel die Missionsschreiben der Päpste in ihren jeweiligen historischen Kontexten. Dabei werden vor allem die Missionsschreiben des Jahrhunderts betrachtet, das in etwa dem hundertjährigen Erscheinen der ZMR entspricht. Es reicht vom Beginn des 20. zum beginnenden 21. Jahrhundert und umfasst die Pontifikate von Benedikt XV., Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Papst Franziskus. Welche Herausforderungen, Problemstellungen und innovativen Entwicklungen prägen diesen kirchlich, kulturell und politisch ereignisreichen Zeitraum?

Schlüsselbegriffe

- Päpstliche Missionspolitik
- Längsschnittanalyse des 20./21. Jh.s
- Neue Evangelisierung
- Indigenisierung
- Entpolitisierung

Abstract

In a longitudinal analysis the article considers the papal writings on mission in their respective historical contexts. It looks in particular at the mission letters and statements of the century that more or less corresponds to the centennial publication of the ZMR. This extends from the start of the 20th century to the now beginning 21st century and encompasses the pontificates of Benedict XV, Pius XI, Pius XII, John XXIII, Paul IV, John Paul II, Benedict XVI and Pope Francis. What are the challenges, problems and innovative developments which mark this ecclesiastically, culturally and politically eventful time period?

Keywords

- Papal mission policies
- Longitudinal analysis of the 20th and 21st centuries
- New Evangelization
- Indigenization
- Depoliticization

Sumario

En un análisis diacrónico, el artículo examina los escritos misionales del Papado en sus diferentes contextos. Se trata sobre todo de los escritos misionales del siglo que corresponde prácticamente a los 100 años de aparición de la ZMR. Va desde principios del siglo XX hasta comienzos del XXI y abarca los pontificados de Benedicto XV, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. ¿Qué desafíos, cuestiones y desarrollos innovadores marcan ese periodo tan rico en acontecimientos eclesiales, culturales y políticos?

Conceptos claves

- Política misionera del Papado
- Análisis diacrónico del siglo XX/XXI
- Nueva Evangelización
- Indigenización
- Despoliticización

Die Serie päpstlicher Missionsschreiben, die hier vorgestellt wird, ist im Zeitraum eines Jahrhunderts erschienen, in dem zugleich einhundert Jahrgänge der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (1911-2016 mit politisch bedingten Unterbrechungen) herauskamen. Die Missionszyklen und -schreiben spiegeln im Längsschnitt einerseits ihre jeweilige Epoche wider, doch zeigen sie andererseits innovative Entwicklungen einer weitsichtigen Missionspolitik der Päpste und ihrer Berater. Das kontinuierliche Bemühen, auf epochale Probleme und neue Diskurse der Zeit angemessene Antworten zu geben, ist unübersehbar.

Der Zeitraum reicht vom Anfang des 20. zum Beginn des 21. Jahrhunderts und umfasst die Pontifikate von Benedikt XV., Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Papst Franziskus. Eine deutliche Zäsur liegt fast genau in der Mitte dieses Jahrhunderts, kirchlich und theologisch durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) geprägt, politisch und kulturell durch Dekolonisation und Kulturwandel. Dieses weltkirchliche Ereignis eröffnete im Rahmen eines erneuerten Kirchen- und Weltverständnisses auch ein neues Verstehen der missionarischen Aufgabe (*Ad gentes*).

An erster Stelle geht es um eine Längsschnittanalyse der päpstlichen Dokumente zur Mission,¹ die jedoch im weiteren Kontext des Papsttums² und der Missionstheorien der Zeit sowie paralleler protestantische Entwicklungen stehen.³

1 Vom Ersten Weltkrieg zur Weltmission

Wie mit einem Paukenschlag veröffentlichte der Genuese Giacomo Della Chiesa (1854-1922), seit 1914 Papst Benedikt XV., kurz nach dem Ersten Weltkrieg ein Missionsschreiben, das die Entpolitisierung der Mission einläuten sollte. Kaum war der Krieg vorüber, in dem der Papst trotz der ungelösten »Römischen Frage« eine wichtige Rolle als Friedensvermittler spielte und humanitäre Interventionen (zum Beispiel für die Armenier sowie für verwundete und gefangene Soldaten) ins Rollen brachte, wandte er sich der Missionsfrage zu. Der unmittelbare Anlass dazu waren der Krieg und die Kriegsfolgen, namentlich die Frage nach dem Schicksal der Missionen in ehemaligen deutschen Kolonialgebieten in Afrika und Asien und der von dort vertriebenen deutschen Missionare.⁴

Neben der Errichtung zahlreicher Apostolischer Präfekturen und Vikariate erregte das Apostolische Schreiben *Maximum illud* (MI) vom 30. November 1919 große Aufmerksamkeit. Das an die Bischöfe gerichtete Schreiben behandelt nach einem kleinen geschichtlichen Überblick zum einen die Pflichten der Bischöfe und Oberen, zu denen Ermunterung zur Ausbreitung, personelle und territoriale Kooperation sowie gute Ausbildung gehören. Zum anderen handelt es von den Pflichten der Missionare, zu denen politisch eine übernationale Einstellung, moralisch die Uneigennützigkeit und kulturell eine solide Ausbildung (Wissenschaften, Sprachen) zählen. Schließlich geht es um die Pflichten aller Christen, auch der Laien, durch Gebet, materielle Hilfe und missionarische Berufe beizutragen.⁵

1 André RÉTIF, *Les Papes contemporains et la mission*, Paris 1966, 35-169; Emil MARMY/Ivo AUF DER MAUR (Hg.), *Geht in alle Welt. Die Missionszyklen der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII.*, Freiburg/Schweiz 1961.

2 Georg SCHWAIGER, *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II.*, München 1999, 161-413; John POLLARD, *The Papacy in the age of totalitarianism 1914-1958*, Oxford 2014, 113-116, 163-170, 426-428.

3 Jacques GADILLE, *Die Missionsstrategien der Kirchen*, in: *Die Geschichte des Christentums*, hg. von Jean-Marie MAYEUR, Bd. 12: *Erster und Zweiter Weltkrieg, Demokratie und totalitäre Systeme*, Freiburg i. Br. 1992, 4-40, 302-327, 374-435; Claude PRUDHOMME/Jean François ZORN, *Krisen und Wandlungen im christlichen Missionsverständnis*, in: *Die*

Über konventionelle und pragmatische Positionen hinaus finden sich jedoch neue und zukunftsweisende Aussagen: So fordert MI ausdrücklich die Ausbildung eines einheimischen Klerus (*clerus indigena*) und damit eine Indigenisierung. Besonders fordert der Papst eine Abkehr vom Nationalismus und Kolonialismus der Zeit, um die Verquickung mit den Kolonialmächten aufzulösen und eine postkoloniale Zukunft der Mission vorzubereiten. Eine deutliche Hervorhebung erfährt das weibliche Gesicht der Mission, das erst im 19. Jahrhundert zu Tage getreten war. Schließlich pocht MI auf die Beteiligung der gesamten Kirche, besonders auf die Unterstützung seitens der Laien. An mehreren Stellen verweist der Papst auf den Krieg und seine Folgen, der nicht nur viele junge Leute verschlungen habe, sondern auch die unheilige Allianz von Kolonialismus und Mission ans Licht gebracht habe, da die Missionare nicht selten Gesandte ihrer eigenen Nationen gewesen seien, statt Gesandte Christi zu sein.

So zukunftsweisend diese innovative Enteuropäisierung der »jungen Kirchen« (*novae ecclesiae*) auch war, so unübersehbar blieb allerdings die negative Bewertung der anderen Kulturen und Religionen, die im kolonialen Stil diskreditiert wurden, auch in *Maximum illud*, das gleichwohl ein bedeutendes päpstliches Dokument war: »Taken together with Benedict's other measures, it constituted a revolution in the Church's missionary policy.«⁶

2 Die Pius-Päpste zur Mission

Die beiden Päpste, die sich den Namen Pius gaben, knüpften an die Vorgaben ihres Vorgängers an. Der Lombarde Achille Ratti (1857-1939), der 1922 als Pius XI. den Stuhl Petri einnahm, wurde in der Zwischenkriegszeit durch seine diplomatisch-politischen Aktivitäten (Lateranvertrag 1929, Reichskonkordat 1933, Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* 1931) bekannt, zu denen auch drei politische Schreiben gegen den (italienischen) Faschismus, den deutschen Nationalsozialismus und den (sowjetischen) Kommunismus zählten. Zwar war das Thema der Mission diesen politisch weltbewegenden Themen untergeordnet, doch blieb es von großer Bedeutung für die Entpolitisierung der kirchlichen Mission.

Die Missionsenzyklika *Rerum ecclesiae* vom 28. Februar 1926⁷ wendet sich an die Bischöfe und setzt als pragmatisches Doppelziel auf mehr und besser ausgebildete (*indigene*) Missionare sowie materielle Unterstützung durch die Gläubigen. Hauptthemen sind die einheimischen Kirchengründungen, die Ausbildung eines indigenen Klerus, einheimische Ordensgründungen und Ausbildung einheimischer Katechisten. Dafür sprachen nicht nur theologische Gründe, sondern auch politische, um auf die Entkolonisierung und Unabhängigkeit vorzubereiten. Diese Enzyklika war eingebettet in weitere missionsbezogene Aktionen und Initiativen.⁸ Noch im Jahr der Veröffentlichung der Enzyklika *Rerum ecclesiae* weihte Pius XI. sechs chinesische Bischöfe, womit das autochthone Prinzip auch die Leitungsebene erreichte hatte. Eine führende kuriale Figur

Geschichte des Christentums, hg. von Jean-Marie MAYEUR u. a., Bd. 13: Krisen und Erneuerung, Freiburg i. Br. 2002, 312-346; Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 139-161.

⁴ Vgl. Jörg ERNESTI, Benedikt XV. Papst zwischen den Fronten, Freiburg 2016, 195-199.

⁵ Dt. Text in: MARMY / AUF DER MAUR, Geht in alle Welt (Anm. 1), 7-25; lat. Text in: AAS 11 (1919) 440-455; zum Hintergrund, zur Genese und zur Wirkungsgeschichte vgl. Andrzej MIOTK, Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika »Maximum illud«, Nettetal 1999.

⁶ POLLARD, Papacy (Anm. 2), 116.

⁷ Dt. Text in: MARMY / AUF DER MAUR, Geht hin in alle Welt (Anm. 1), 26-49; lat. Text in: AAS 18 (1926) 65-83.

⁸ Vgl. Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit. Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert (Pius XI. 1922-1939), München 1939, hier 188-209.

in Missionsangelegenheiten unter Benedikt XV. und Pius XI. war der umtriebige niederländische Kardinal Willem van Rossum, der von 1918-1932 als Präfekt der *Propaganda* amtierte.⁹

Als Eugenio Pacelli (1876-1958) am 9. März 1939 zum Papst gewählt wurde und sich Pius XII. nannte, begann wenige Monate später mit dem deutschen Angriff auf Polen der Zweite Weltkrieg. Damit stand der Papst vor Herausforderungen, die sein gesamtes Pontifikat überschatten sollten, zumal auch die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus auf der Tagesordnung stand.

Pius XII. hat nicht weniger als einundvierzig Enzykliken verfasst, darunter zwei große allgemeine Missionsenzykliken, begleitet von drei nationalen, von denen sich eine an Portugal und zwei an China richteten. Ein bedeutsames Ereignis war die Aufhebung des Verbots der »chinesischen Riten« das seit 1742 bestanden hatte und nun den Katholiken wieder Konfuziusverehrung und Ahnenkult erlaubte.¹⁰

Die erste große Missions-Enzyklika *Evangelii praecones* vom 2. Juni 1951¹¹ zieht eine zahlenmäßige Bilanz der Fortschritte (Personen und Institutionen), ohne die Verfolgungen zu vergessen. Des Weiteren wiederholt sie die bekannten Postulate wie wissenschaftliche Ausbildung des einheimischen Klerus (auch in profanen Disziplinen) und Ausbau einer einheimischen Hierarchie. Unter den Bereichen der Missionstätigkeit werden außer Bildung und Gesundheit auch Presse, besonders aber Sozialapostolat und die Anwendung der Soziallehre betont. Neue Akzente setzt die Enzyklika in der Laienfrage, da über die professionelle Glaubensverbreitung hinaus auch die heute »kapillar« genannte Verbreitung¹² in Familie, unter Verwandten, Freunden und Kollegen gefördert werden soll. Neu ist ebenfalls die Forderung nach einem respektvollen Umgang mit den fremden Kulturen und ihrer Kunst, gleichsam Vorahnungen des Zweiten Vatikanums (SC 37, LG 17, GS 44, AG 9). Auch kommt durch die Weihe von 12 Bischöfen aus den Erdteilen und die Ernennung von Kardinälen aus Asien (Indien, China) die Internationalisierung voran.

Die zweite große Missionsenzyklika Pius' XII. richtete sich unter dem Titel *Fidei donum* vom 21. April 1957 wieder an die Bischöfe der Welt, handelt jedoch vor allem über Afrika.¹³ Zunächst geht das Schreiben auf die Lage der Kirche in Afrika ein und malt ein positives Bild der kulturellen und christlichen Fortschritte der afrikanischen Völker. Der Kontinent stehe vor großen sozialen und politischen Umwälzungen, dazu komme der Personalmangel und die vorhandene Schwäche der Kirche, die temporärer Hilfe durch ausländische Priester bedürfe. Sodann betont die Enzyklika die globale Verantwortung der ganzen Kirche, auch der Laien zur Verwirklichung der Katholizität, sowie die Aufmerksamkeit für die Völker, »die schon politische Freiheit erstreben«.

Besondere Aufmerksamkeit schenkte Pius XII. mit zwei kleineren Enzykliken von 1954 und 1958 der 1949 gegründeten Volksrepublik China unter Mao Zedong und kritisierte die Versuche einer Nationalisierung der Kirche durch die Drei-Autonomien-Bewegung und die Patriotische Vereinigung.¹⁴

9 Vefie POELS u.a. (Hg.), *Life with a mission. Cardinal Willem Marinus van Rossum*, in: *Trajecta* 19/20 (2010/2011), hier bes. 123-141.

10 AAS 32 (1940) 24-26; zum Ritenstreit vgl. Claudia von COLLANI, *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen. Europa und China – eine wechselvolle Geschichte*, Darmstadt 2012, 139-141.

11 Dt. Text in: MARMY/AUF DER MAUR, *Geht in alle Welt* (Anm. 1), 50-81; lat. Text in: AAS 43 (1951) 497-528.

12 SIEVERNICH, *Die christliche Mission* (Anm. 3), 28ff, 41f.

13 Dt. Text in: MARMY/AUF DER MAUR, *Geht in alle Welt* (Anm. 1), 92-114; lat. Text in: AAS 49 (1957) 225-248. Zur damaligen Situation Afrikas vgl. John BAUR, *Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem schwarzen Kontinent* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6), Fribourg/Stuttgart 2006, hier 333-369.

3 Johannes XXIII. und die Zäsur des Konzils

Nach dem aristokratischen Pius-Papst wurde der aus bäuerlichem Milieu stammende Angelo Roncalli (1881-1963) im Oktober 1958 zum Papst gewählt und nannte sich Johannes XXIII.; als erfahrener Diplomat und Bischof gewann er durch seine pastorale Art schnell Popularität. Von den acht Enzykliken haben die Sozial-Enzyklika *Mater et magistra* (1961) und die Friedens-Enzyklika *Pacem in terris* (1963) weltweiten Widerhall gefunden, nicht dagegen seine Missionsenzyklika *Princeps pastorum* vom 28. November 1959,¹⁵ die durch die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils in den Hintergrund trat.

Zwei großen Themen bestimmen diese Missionsenzyklika: der lokale Klerus und das lokale Laikat; damit werden Themen fortgeführt und vertieft, die in den päpstlichen Aussagen immer deutlicher Platz griffen. Es ist ein Plädoyer für Anpassung, Offenheit und Modernität der Ausbildung und die Betonung der verantwortlichen Freiheit im Denken und Handeln sowie für die Gleichberechtigung von aus- und inländischem Klerus. Auch Dekolonisierung und Entwicklungshilfe kommen in den Blick. Das zweite große Thema handelt von der Tätigkeit der Laien in der Mission mit Weisungen für das Laienapostolat, aber auch mit positiven Hinweisen auf die Initiationsriten und die nötige Anpassung.

Das von Johannes XXIII. initiierte Zweite Vatikanische Konzil schuf auch für das Missionsverständnis (der Päpste) neue Grundlagen durch eine theologische Begründung. Eingebettet in die Anerkennung der Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (DH) und die Erklärung *Nostra aetate* (NA) über das neue Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, gewinnt nun das Missionsverständnis der Kirche ein neues Profil, das im Missionsdekret *Ad gentes* (AG) zur Sprache kommt.¹⁶ Dort findet sich eine neue theologische Grundlegung des missionarischen Wesens der Kirche, das ihren Grund in den trinitarischen »Sendungen« (missiones) des Sohnes und des Heiligen Geistes (ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti) findet, welche aus der Liebe des Vaters (ex caritate Dei Patris) hervorfliessen (AG 2). So verbindet sich die trinitarische Sendung Gottes an die Kirche mit deren Sendung zu den Menschen und den sich daraus ergebenden missionarischen Tätigkeiten wie Zeugnis des Lebens, Verkündigung und Sakramente.¹⁷ Als Ziele werden Evangelisierung (evangelizatio) und Einpflanzung (plantatio) genannt (AG 6), die zu autochthonen Teilkirchen führen sollen. Neu ist hier die Terminologie der Evangelisierung, mit der das Konzil einen lange vergessenen biblischen Begriff wieder aufnahm und den Missionsbegriff ergänzte und inhaltlich füllte.

4 Nachkonziliare Entwicklungen von Paul VI. bis Benedikt XVI.

Nach dem Tod von Johannes XXIII. mitten in der Konzilszeit wurde Giovanni Battista Montini (1897-1978) auf den Stuhl Petri gewählt (1963) und gab sich den Namen Paul VI. Er führte das Konzil glücklich zu Ende, unterschrieb das mit überwältigender Mehrheit

¹⁴ Vgl. Olivier SEBRE, *Le Saint-Siège et l'extrême-Orient (Chine, Corée, Japon) de Léon XIII à Pie XII* (1880-1952), Rom 2012, bes. 447-535.

¹⁵ Dt. Text in: MARMY/AUF DER MAUR, *Geht in alle Welt* (Anm. 1), 130-161; lat. Text in: AAS 51 (1959) 833-864.

¹⁶ Peter HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes*, in: DERS./Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg im Breisgau 2005, 219-336.

¹⁷ Zur Interpretation der theologischen Grundlegung vgl. Johannes SCHUTTE (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967.

angenommene (nur fünf Gegenstimmen) Missionsdekret *Ad gentes* und unternahm unter missionarischer Rücksicht als erster Papst interkontinentale Flugreisen auf alle Kontinente.¹⁸

Ein Jahrzehnt nach Konzilsende griff Paul VI. das konziliare Evangelisierungsparadigma auf und veröffentlichte im Heiligen Jahr 1975 das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi*,¹⁹ das formal wie inhaltlich neue Züge trug. Es spricht nun fast ausschließlich von Evangelisierung, verband diese, inspiriert von der lateinamerikanischen Theologie, mit dem Begriff »Befreiung« (liberatio) als menschlicher Entfaltung und plädiert dafür, den »Bruch zwischen Evangelium und Kultur« (EN 20) wieder zu heilen und das Feld der Adressaten zu weiten. Mit diesem Dokument, an dem sich in der Folgezeit viele Ortskirchen orientieren sollten, hatte Paul VI. das neue Paradigma der Evangelisierung in der Weltkirche installiert und die menschlichen Förderung (promotio humana) zum integralen Bestandteil gemacht.

Nach dem 33tägigen Intermezzo von Albino Luciani (1912–1978), der sich Johannes Paul I. nannte, ging aus dem folgenden Konklave am 22. Oktober 1978 der polnische Kardinal Karol Wojtyła (1920–2005) als Papst Johannes Paul II. hervor. Aufgrund seines langen Pontifikats gilt er als »Jahrhundertpapst«. Unter den vierzehn Enzykliken, darunter allein drei Sozialenzykliken, ragt seine Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (RM) vom 7. Dezember 1990 hervor, die ein Vierteljahrhundert nach dem Konzilsdekret *Ad gentes* (1965) erschien. Sie betont die fortdauernde Gültigkeit und das »unbegrenzte Ausmaß der Mission« (RM 31) und will die skeptischen Fragen der Zeit beantworten: »Ist die Mission unter den Nicht-Christen noch aktuell? Wird sie vielleicht durch den Dialog unter den Religionen ersetzt? Ist die Förderung im Bereich des Menschlichen nicht eines ihrer Ziele, das genügt? Schließt nicht die Achtung vor dem Gewissen und der Freiheit jeden Bekehrungsversuch aus? Kann man nicht in jeder Religion gerettet werden? *Warum also Mission?*« (RM 4).²⁰

Darauf antwortet die Enzyklika in mehreren Schritten, die sprachlich wieder prioritär den Missionsbegriff benutzen und vor allem auf die spirituelle Befreiung (von der Sünde) abheben. Der Text legt ein dreigliedriges Schema der Missionstätigkeit vor, das in Varianten Schule machen sollte: die Mission *ad gentes*; die ordentliche Seelsorgetätigkeit; die »neue Evangelisierung« in säkularisierten Ländern (RM 33). Innovativ ist die Entgrenzung der Mission hin zu sozialen Welten der Moderne (RM 37) sowie die Inkulturation (RM 52). Terminologisch treten Evangelisierung und Befreiung zurück, der trinitarische Ansatz des Konzils wird weiter entfaltet.

Der Deutsche Joseph Ratzinger (*1927), der 2005 zum Papst gewählt wurde und als Benedikt XVI. bis zu seinem Rücktritt 2013 amtierte, hat kein allgemeines Missionsschreiben verfasst, wohl aber das Thema verfolgt. So setzte er sich theoretisch mit dem Inkulturations-

18 Vgl. Jörg ERNESTI, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i. Br. 2012.

19 PAUL VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute (VApS 2), Bonn 1975; AAS 68 (1976) 5–76.

20 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (VApS 100), Bonn 1990.

21 Joseph RATZINGER, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 53; zur Sache vgl. Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, Stuttgart 2010.

22 Brief des Heiligen Vaters Papst BENEDIKT XVI., deutsch in: ZMR 93 (2009) 165–192; ital. AAS 99 (2007) 553–581.

23 Vgl. Rino FISICHELLA, Was ist Neuevangelisierung?, Augsburg 2010.

24 Daniel DECKERS, Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie, München 2015.

25 Vgl. die deutsche Version in: Jorge Mario BERGOGLIO, Glaube an Christus und Humanismus, in: Stimmen der Zeit 234 (2016) 75–86; wieder aufgegriffen in EG 69.

26 Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (VApS 194), Bonn 2013.

paradigma auseinander, schlug aber vor, von »Interkulturalität« zu sprechen, weil es sich um die Begegnung zwischen religiös geprägten Kulturen handle.²¹ Überdies schrieb er einen geistlich, theologisch und pastoral gehaltenen Brief vom 27. Mai 2007 an die Katholiken in der Volksrepublik China, der auf den respektvollen Dialog abhebt, auf die umstrittenen Bischofsnennungen sowie auf die Spannungen zwischen Patriotischer Staats- und verfolgter Untergrund-Kirche.²²

Besondere Bedeutung maß Benedikt XVI. der Idee einer »Neuevangelisierung« bei, die seit Johannes Paul II. zur stehenden Formel gerann (RM 33). Diese Idee der Neuchristianisierung einer territorial dechristianisierten Welt ließ Benedikt XVI. zur Gründung eines neuen *Päpstlichen Rates für die neue Evangelisierung* schreiten, den er im September 2010 einrichtete. Auf diesem Hintergrund fand die XIII. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode (Oktober 2012) statt zum Thema: *Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens*, die aufgrund des päpstlichen Rücktritts Fragment blieb.²³

5 Papst Franziskus' neuer Stil eines Missionsschreibens

Im Konklave am 13. März 2013 wählte das Kardinalskollegium den Erzbischof von Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio (*1936), zum Papst, der sich erstmals in der Geschichte den Namen Franziskus zulegte. Die Wahl des ersten nicht-europäischen Papstes, der überdies noch der erste Jesuit auf dem Stuhl Petri ist, führte zu weltweiter Aufmerksamkeit.²⁴

Die Themen von Evangelisierung und Inkulturation hatten Jorge Mario Bergoglio schon über Jahrzehnte begleitet. 1985 veranstaltete er als Rektor des Kollegs von San Miguel (Buenos Aires) einen internationalen Theologenkongress, der das Thema »Evangelisierung der Kultur und Inkulturation des Evangeliums« behandelte,²⁵ das er als Papst wieder neu aufgegriffen hat (vgl. EG 69). Auf der fünften Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, die 2007 im brasilianischen Aparecida stattfand, war er federführend an der Redaktion des Dokuments beteiligt, das sich der kontinentalen Mission widmete. Dessen Früchte und die der fragmentarisch gebliebenen Bischofssynode von 2012 integrierte er in sein Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (EG) über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24. November 2013.²⁶

Neu an diesem Schreiben ist die starke Rezeption von Texten zahlreicher Synoden, aber auch der Ergebnisse von kontinentalen Bischofskonferenzen. Überdies betont er in deutlicher Anknüpfung an Paul VI. wieder stark die Evangelisierung und ihre sozialen Dimensionen sowie die Stichworte von Freiheit und Befreiung. Beim Thema der »neuen Evangelisierung« im Hinblick auf entchristlichte und säkulare Gebiete des Westens nimmt Papst Franziskus eine Verschiebung vor. Er versteht »Neue Evangelisierung« nicht in einem territorial eingeschränkten Sinn, sondern gibt dem (aus RM 33) bekannten triadischen Schema eine neue Abfolge: gewöhnliche Seelsorge an praktizierenden Christen, Sorge für Getaufte ohne innere Zugehörigkeit zur Kirche und Sorge um diejenigen, die Jesus Christus nicht kennen oder ablehnen (EG 14). Zum bleibenden Territorialprinzip der Kirche (Diözese, Pfarrei) tritt zunehmend ein personales Prinzip hinzu in Gestalt von stabilen kleinen christlichen Gemeinschaften oder mobilen neuen geistlichen Gemeinschaften.

Evangelii gaudium hat eine fünfgliedrige Struktur, die 1) vom Ziel der missionarischen Erneuerung und Reform handelt; 2) von den sozialen und kulturellen Herausforderungen der Welt wie Stadtkulturen (EG 71-75), aber auch von den Versuchungen zur »spirituellen

Weltlichkeit« (EG 93); 3) vom *Subjekt* der Evangelisierung (das ganze Volk Gottes); 4) von den *Dimensionen* der Evangelisierung, insbesondere den sozialen der Option für die Armen (EG 198); 5) von dem spirituellen *Grund* für eine Evangelisierung mit Geist durch »die persönliche Begegnung mit der rettenden Liebe Jesu« (EG 264). Das Dokument zeigt den Verfasser als einen sapientialen, spirituellen und pastoralen Meister.²⁷ Insgesamt zeichnet sich das Schreiben von Papst Franziskus dadurch aus, dass es eine integrale Sicht auf die neue Evangelisierung vorschlägt, die missionarische, spirituelle, theologische, pastorale und soziale Perspektiven in eine neue Synthese integriert.²⁸

6 Schluss-Synthese

Ein Jahrhundert päpstlicher Missionsschreiben von *Maximum illud* (1919) bis zu *Evangelii gaudium* (2013) gibt zahlreiche Entwicklungen zu erkennen, in denen sich bei aller Vielfalt der Themen doch klare Hauptlinien abzeichnen. In diesen spiegeln sich einerseits epochale Ereignisse und Kirchenpolitik wider, andererseits Theorien der neuen Disziplin der Missionswissenschaft. Eine deutliche Zäsur in der Mitte bildet das Zweite Vatikanische Konzil.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen sich unter den Päpsten Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. und Johannes XXIII vor allem drei Entwicklungslinien, die mit zahlreichen Themen angereichert sind.²⁹

- ♦ Eine erste Linie ist die strukturelle Entpolitisierung der kirchlichen Mission, die mit der klaren Zurückweisung des Kolonialismus und Nationalismus durch Benedikt XV. kurz nach dem Ersten Weltkrieg beginnt, aber bis zur endgültigen Dekolonisierung Jahrzehnte brauchen wird. Unter den Pius-Päpsten kommt die Abwehr der zeitgenössischen politischen Ideologien hinzu. Die alten Probleme einer »patriotischen« Kirche in der Volksrepublik China reichen bis ins Pontifikat von Benedikt XVI. und in die Gegenwart.

- ♦ Eine zweite Linie ist die personelle Indigenisierung der Kirche und damit die Enteuropäisierung der »jungen Kirchen«. Schon früh heben Bemühungen (Leo XIII. 1893) um einen autochthonen Klerus an, die sich unter allen Pontifikaten bis zum Konzil hinziehen. Diese Sorge erweitert sich um die qualitätsvolle Ausbildung von Seminaristen im In- und Ausland. Auch kommen nach und nach einheimische Bischöfe in den Blick, welche die »Kirchenpflanzung« leiten, wenn auch noch unter der Ägide der *Propaganda fide*. Überdies fordern die päpstlichen Schreiben zunehmend einheimische Schwestern und weibliche Kongregationen sowie Katechisten und die Ausbildung zum Laienapostolat.

- ♦ Schließlich zeigt eine deutliche Linie auf die zunehmende *Positivierung* anderer Kulturen, Moralen und Religionen, nachdem deren Diskreditierung als »barbarische Wilde«, der Sittenverderbnis Verfallene und Ungläubige (infideles) gang und gäbe war. Mit dem Konzil verschwanden diese negativen Stereotypen. Zunehmend hat sich auch die unabdingbare Rolle der Frau im Missionsgeschehen durchgesetzt.

²⁷ Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, 115-140.

²⁸ Einen perspektivenreichen Blick auf den Evangelisierungsbegriff bietet: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen (THEW 9), Freiburg i. Br. 2015.

²⁹ Zur missionstheologischen Reflexion in diesem Zeitraum vgl. A century of Catholic Mission. Roman Catholic missiology 1910 to the present, ed. by Stephan B. BEVANS, Oxford 2013.

Die Zäsur des Konzils kam in dessen Missionsdekret *Ad gentes* (1965) zum Tragen. Dafür sorgten neue Momente wie die trinitarische Begründung des Missionsverständnisses und die terminologische Ergänzung durch das nachhaltige Evangelisierungsparadigma, aber auch die neue positive Sicht der Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) sowie der anderen Kulturen und Religionen (*Nostra aetate*). Diese konziliaren Vorgaben prägten nachkonziliar die päpstlichen Schreiben, bei denen folgende drei Hauptlinien hervortreten: Globalisierung, Inkulturierung und Integrierung.

♦ Die *Globalisierung* der Mission begleitet die Kirche seit biblischen Zeiten, intensivierte sich in der Frühen Neuzeit durch Ausbreitung nach Amerika und Asien unter dem Patronat der iberischen Mächte und kam im 19. Jahrhundert in Afrika und Ozeanien zum Abschluss, allerdings unter dem Kolonialismus der europäischen Nationalstaaten, der erst mit der Entkolonisierung im 20. Jahrhundert endete.

Das Zweite Vatikanum verdichtete den Missionsauftrag der Weltkirche und entgrenzte ihn durch das Evangelisierungsparadigma, das mit der Entdeckung der neuen sozialen und kulturellen Welten erweitert wurde.

♦ Die *Inkulturierung* zeigte schon erste Anzeichen in der positiven Wertung von Kultur und Kunst unter Pius XII. und in konziliaren Dokumenten. Doch fand sie nach vielen, auch ökumenischen Suchbewegungen ihren festen Platz in den Missionsschreiben von Johannes Paul II. und von Papst Franziskus. Verstanden als Doppelbewegung von Evangelisierung der Kulturen und zugleich Inkulturierung des Evangeliums, beschreibt sie unabschließbare Prozesse einer missionarischen Kirche.

♦ Die Linie der *Integrierung* schließlich bezieht sich auf ein integrales Verständnis von Mission und Evangelisierung, das die religiöse Seite mit den sozialen und spirituellen Dimensionen amalgamiert. Hatte schon Pius XI. Gesundheit und Bildung gefördert, so sah Paul VI. in der menschlichen Entfaltung und »Befreiung« unabdingbare soziale Dimensionen der Evangelisierung, die auch bei Franziskus eine starke Betonung erfahren, der überdies den Zusammenhang von Mission und Kirchenreform herstellt.

Diese Hauptlinien der päpstlichen Missionsschreiben zeigen epochal innovative Antworten auf die Herausforderungen der Zeit und die Fähigkeit der Kirche, ihre missionarische Grundaufgabe jeweils neu zu profilieren. ♦

Zugänge zur Missionsgeschichte: Plädoyer für eine akteurszentrierte Geschichte religiöser Veränderung

von Kirsten Rütter

Zusammenfassung

Ausgehend von der Beschreibung verschiedener Formen des Religionsausdrucks in einem Dokumentarfilm über den Kongofluss und vor dem Hintergrund vermehrt kontroverser Wahrnehmung von Religion in der Öffentlichkeit fragt dieser Beitrag nach Möglichkeiten, die Geschichte von Mission zu konzeptualisieren. Der Text legt dar, dass rezente Aktivitäten von Pfingst- und charismatischen Kirchen heutige Fragen nach Bedeutung und Wirkungsweise von historischer Mission beeinflussen dürften. Er plädiert für ein Verständnis von Mission als Teil einer langen Geschichte religiöser Veränderung. In dieser langen Perspektive sollte der Beitrag jener, die Konversion und religiöse Veränderung »erarbeiten«, ernst genommen werden, um dem Befund gerecht zu werden, dass diese Phänomene meist von der Peripherie ins Zentrum fließen.

Schlüsselbegriffe

- Akteurszentrierter religiöser Wandel
- Konzeptualisierung von Missionsgeschichte
- Sphären der Macht im Kontext religiöser Veränderungsprozesse
- Pfingst- und charismatische Kirchen

Abstract

Starting from the description of various forms of religious expression as portrayed in a documentary on the Congo River and against the backdrop of an increasingly controversial awareness of religion in the public sphere, this text inquires about possibilities for conceptualizing the history of missions. It shows that recent activities of Pentecostal and charismatic churches probably influence current questions about the meaning and mode of operation of historical missionary work. This text argues for an understanding of mission as part of a long history of religious change. In this longitudinal perspective the contribution of those who »work out and work for« conversion and religious change should be taken seriously in order to do justice to the finding that these phenomena usually flow from the periphery to the center.

Keywords

- Religious change centered on the actors
- Conceptualization of the history of missions
- Spheres of power and influence in the context of religious processes of change
- Pentecostal and charismatic churches

Sumario

Partiendo de la descripción de diferentes formas de expresión religiosa en una película documental sobre el río Congo y teniendo como fondo la creciente percepción controversa del fenómeno religión en el espacio público, el artículo pregunta por las posibilidades de conceptualizar la historia de la misión. El texto muestra que recientes actividades de las iglesias pentecostales y carismáticas marcan probablemente las preguntas actuales sobre el significado y la forma de la misión histórica. El texto aboga por un concepto de misión como parte de una larga historia de cambios religiosos. En una perspectiva tan larga, la contribución de quienes »trabajan« por la conversión y la transformación religiosa debería ser tomada en serio para tener cuenta el hecho de que esos fenómenos parten casi siempre de la periferia al centro.

Conceptos claves

- Transformación misionera centrada en los actores
 - Conceptualización de la historia de la misión
 - Esferas del poder en el contexto de procesos de cambio religiosos
 - Iglesias pentecostales y carismáticas
-

1 Auf eine Flussfahrt mitgenommen

Ein Dokumentarfilm nimmt uns für zwei Stunden auf eine Flussfahrt über den Kongo mit. Sanft klingt zur Gitarre der Gesang Lokua Kanzas, dieses Wasser sei »ein Lebensquell«, hier lebe der Wind »mit den Geistern des Wassers«. Als »Fluss der Gnade« fließe der Kongo.¹ Die Aussage ist stark: Der Fluss, den wir filmisch bereisen, sei ohne Spiritualität nicht denkbar. Noch an der Mündung erklärt ein Bewohner, die Geheimnisse der Götter würden in diesem Fluss bewahrt: Die Schlange bilde den Fluss, bis sie in den Ozean fließe. Ein Voice-Over greift diese Bildlichkeit auf: Der Fluss sei »mehr als das Getöse seiner Fluten« und »eng mit seinem Land und der Bevölkerung verbunden, eine Fluss-Mutter, die im Rhythmus der Seligkeiten und Tragödien Afrikas schwingt«. Diese von verschiedenen Seiten gewählten Bilder dienen hier weniger als Auftakt, um zu diskutieren, ob sie passend oder besonders klischeebehaftet sind. Hier sei allein konstatiert, dass es unterschiedliche, aber aneinander anschlussfähige Bilder gibt, die den Fluss und dessen Spiritualität zu fassen versuchen.

Der Film wechselt die Ebenen zwischen dem Heute und immer wieder eingeblendeten historischen Strängen: So entsteht ein zeitliches Gewebe, durch das die Kolonisierung ebenso wie die Ära Mobutus scheinen. Damals wie heute navigieren Männer Menschen über den Fluss mithilfe kolonial gefertigter Karten, Handzeichen und Messstangen, die dem Kapitän permanent die gepeilte Tiefe des Flusses melden. Darüber hinaus hat der Kapitän ein ingenieursgeschultes Denken: Kalkül und Berechnung verhinderten ein Kentern, ein Abtreiben in der Strömung und etwaige tödliche Unfälle. Von Flussgeistern redet er nicht.

Und doch hat entlang des Flusses Religiosität ihre zahlreichen Orte. Der Film lässt uns minutenlang in einen Gottesdienst blicken, bei dem zu elektronischer Musik ein Prediger Jesus als »Festung« und »Schutzschild« preist. Mit geschlossenen Augen wiegen sich Frauen im Takt, einige fallen in Trance, viele reden immer schneller und für uns Zuschauende unverständlich, manche mit dem Heiligen Geist. Der Prediger ruft in die Gemeinde, dass Finanzkraft spirituelle Macht sei, und dass Gott ihnen diese doppelte Macht verleihen werde. Dann spenden die Leute in Gruppen: zuerst diejenigen, die mehr als 100 Dollar geben, dann geht es in Etappen hinab bis zu denen, die nur noch 500 Francs spenden. Allen wird die heilende Hand aufgelegt, während die Jungen körperbewusst zum Rhythmus der Klänge tanzen.²

Eine viertel Filmstunde später sehen wir, wie ein Prediger auf dem Boot unter einer Plane auf Menschen einredet, dass das Diesseits voller Strafen sei, bei Gott jedoch keine weitere warte. Unmittelbar auf diese Szene folgt ein Blick in eine Krankenstation, auf der Menschen an Schlafkrankheit leiden. Historisches Filmmaterial zeigt, wie einst Kolonialärzte mit Mikroskopen und afrikanischen Assistenten zu den Menschen kamen. Heute regiert Unsicherheit, ob die Krankheit Hexerei, Wahnsinn oder das Werk der Wassergeister ist. Je nach Erklärung verhalten sich die Menschen unterschiedlich in ihrer Gesundheits- und Schutzsuche. In einem Gebäude klärt der Arzt zwei junge Burschen laut und nachdrücklich über die Schlafkrankheit auf, während draußen ein Mann, ihr Vater?, die

¹ Thierry MICHEL, Congo River. Beyond Darkness, 2006.

² Das eingangs im Kommentar gewählte Bild vom »Rhythmus der Seligkeiten und Tragödien Afrikas« drängt sich hier nicht auf.

von »feuerumzingelten Engeln« geschützte »glorreiche Shekina« anruft. Wie sich herausstellt, hat er seine Frau und drei Kinder an »die Krankheit« verloren. Kurz darauf schwenkt die Kamera auf eine Taufe im Fluss. Einer Frau wird der Zugang zur Macht Jesu Christi eröffnet. Es folgt, wieder im Minutenabstand, die Nachricht, dass der Kapitän Vater wurde. Die Geburt wird gefeiert, ist doch auch sie ein Beweis von Macht und Leben. Gleich in der nächsten Sequenz entlädt sich, als weiteres Zeichen für Macht und Überwältigung, ein kräftiges Gewitter in die Nacht. Dann wird es ruhig.

Später fährt die Kamera an den Ruinen vergangener Macht vorbei. Mobutu verstand die Bedeutung des Flusses und baute seine Paläste dort. Längst hat die Natur wieder die Oberhand gewonnen, der einstige Machthaber wird als »Monster, das den Protz liebte« erinnert. Flussaufwärts hat Krieg die Menschen traumatisiert. Ein verschüchtert wirkender Junge sitzt vor zwei Frauen. Er war der Gehilfe Luzifers. Den Menschen gab er den falschen Fluchtweg ein, so dass sie grausam von Soldaten getötet wurden. Er versteckte Medizinien unter dem Kopfkissen der Eltern, die sich nie wieder vertrugen – die Regeln einer Gesellschaft ausgehebelt. Die Frauen raten, sein Hab und Gut zu verbrennen, um ihn von dieser »Zweiten Welt« zu lösen. Zwei Minuten später berufen sich Mai-Mai-Krieger auf die Bibel und den Schutz Gottes. Ihr Handeln folge einer »spirituellen Offenbarung«, die auch ohne tiefe Kenntnis der Schriften und jenseits der vermittelnden Strukturen religiöser Institutionen möglich sei. Weitere Kämpfer stärken sich mit der Kraft des Flusses gegen Kugeln und Messerhiebe. Die Medizin verwandele sie in kriegsgefeite Bestien. Im Krankenhaus, wieder nur Minuten später, wo sich zum Drehzeitpunkt mehr als 2000 vergewaltigte Frauen und Mädchen aufhalten, erzählt man die Geschichte freilich anders: kein Hinweis auf Religion und Geister bei Schwestern und Ärzten. Die misshandelten Frauen reden oft gar nicht. Sie lächeln nicht einmal.

Die Fahrt endet. In einer Kathedrale wird Ostern gefeiert. Das Wort ertönt, »dass unser Land und das kongolesische Volk einen Prozess der Wiederauferstehung durchlaufen, der Wiederaufrichtung und der Erneuerung. [...] Es reicht nicht, es sich mit einer äußerlichen Verwandlung bequem zu machen, nach Art der Schlangen in unseren Wäldern und Savannen, die ihre ganze giftige und gemeine Art behalten. Wir müssen vielmehr eine tiefe Verwandlung anstreben, eine echte Metamorphose, wie die Raupen.³ Die Republik Kongo [...] wird sich niemals verwandeln, wenn wir [nur] neuen Wein in alte Schläuche füttern oder ein neues Stück Stoff an ein altes Kleidungsstück nähen [...] verlieren wir nicht den Mut!«

2 Missionsgeschichte als lange Perspektive einer akteurszentrierten religiösen Transformation

Dass die Erforschung von Religion – inklusive Mission – wieder Relevanz gewonnen hat, ist der Bedeutungsveränderung von Religion in der öffentlichen Wahrnehmung zuzuschreiben. Sie ist wieder sichtbarer geworden, oft in spektakuläreren Formen als entlang des Kongoflusses porträtiert. Eine liberalisierte Wirtschaftswelt und die jüngere Demokratisierung trugen dazu bei, dass weltweit NGOs, Kirchen, Verbände, Stiftungen und religiöse Organisationen die Deutungshoheiten der Politik konsequent ent-monopolisierten. Unter anderem bewirkt durch Medien wie Radio, Fernsehen, Internet und Videos, die praktisch an jeder Straßenecke erhältlich sind, zählten 2008 Pfingstkirchen und die Salafiyya zu den öffentlich am stärksten wahrgenommenen religiösen Organisationen. Während Christen Heilung prophezeien und böse Geister exorzieren, predigen Muslime

emphatisch. Auf beiden Seiten agieren Personen, die keine klassisch-theologische Ausbildung genossen haben, sondern ein tief empfundenes Religionsbewusstsein durchaus mit einem Technikstudium zu paaren wissen.⁴ Religion und ihre Expansion figurieren zentral in vielen politisch ebenso wie alltagsgeschichtlich relevanten Interaktions-, Verflechtungs- wie auch Abkoppelungsgeschehen. Transfer und globale »flows« wiederum stehen in einem Wirkungsverhältnis mit einer Vielzahl hochkomplexer lokaler Situationen. Die Missionshistoriographie darf sich deshalb der Tatsache noch bewusster zu werden, dass die Tendenz, auf Prediger und deren Umfeld zu fokussieren, oft eine prinzipielle Schiefelage birgt. Denn Konversionen und religiöser Wandel fließen meist von der Peripherie zum Zentrum.⁵ Veränderung und Expansion von Religion lassen sich besser erklären, wenn man von den Peripherien her denkt, wo religiöser Wandel von jenen »erarbeitet« wird, die dort sind oder sich dort hinbegeben, auch wenn das mediale Rampenlicht sie schließlich in den Kirchen, sprechend mit dem Heiligen Geist und unter den heilenden Händen der aus der Ferne eingeladenen Prediger und selten unter der Plane eines Bootes auf dem nächtlichen Kongo zeigt.

Klar verwies die filmische Flussfahrt auf Religion als etwas Fluides. NGOs bedienen sich heute der Netzwerke von Missionskirchen.⁶ Kirchen wiederum zögern nicht, sich den Diskurs von Menschenrechten anzueignen. Allerdings stellen jüngere Pfingstkirchen, bei denen alles in Wandel und neuerlichem Entstehen ist, durchaus Modelle für Moral jenseits der Menschenrechtsdiskussion bereit, indem aber auch sie sich in diese einschreiben.⁷ Damit tragen Kirchen zur Pluralität der Varianten bei, in denen Menschen, die von vielen Entwicklungen ausgeschlossen sind, so große Konzepte wie Würde, Moral, Staatlichkeit, Individuum und Gemeinschaft denken mögen. Historisch haben dennoch unzählige Missionsgesellschaften jeweils spezifisch ihre Geschichten und Traditionen bereitgestellt, die dann wiederum spezifisch inkorporiert wurden, auch wenn es weiter einen Unterschied macht, ob das Christentum einst von Weißen Vätern oder italienischen Comboni-Missionaren gebracht wurde.⁸ Längst ist klar, dass »Mission« nie einseitig aus einer wie auch immer gedachten Metropole in wie auch immer gedachte entlegene Gegenden reichte. Es greift zu kurz, die europäischen Missionen des Kolonialzeitalters als ein Projekt von Modernisierungsverlierern zu konzipieren, die sich in Ambivalenz und Widersprüchlichkeit zentrale Wirkmächtigkeit aneigneten. Heute muss Missionsgeschichte die Felder des Lokalen und des Universalen zusammen denken, sich einem Forschungsrahmen des Nationalen ebenso wie des Internationalen stellen, diese Dimensionen zumindest substantiell anklingen lassen. Darüber hinaus liegen das Säkulare und das Religiöse miteinander verschränkt, denkt man von den Mission empfangenden Gebieten und ihren AkteurInnen her. Heute gar ist »Entwicklung« religiös konnotiert, »Erlösung« hingegen ein zutiefst im Diesseits verankertes Anliegen. Auch die einschlägigen Grenzen zwischen den Konfessionen, zwischen den Religionen, zwischen den Entwicklungshelfern und Predigern verschwimmen aus dieser Warte.

3 Hier wird aus der Schlange, anders als in der im Voice-over gewählten Metapher der »Mutter«, eine Raupe.

4 Ahmed CHANFI, Introduction to Special Issue: Performing Islamic Revival in Africa, in: Africa Today [AT] 54/4 (2008) vii-xiii.

5 Deborah GAITSKELL, Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities. Report on a Conference Organized by the

Currents in World Christianity Project, in: Journal of Religion in Africa [JRA] 32/1 (2002) 120-123.

6 Zum Beispiel über katholische Hilfsstrukturen von World Vision, aber auch die staatsnähere, im Glauben gegründete NGO Christian Care in Kibera. Siehe Erica BORNSTEIN, Developing Faith. Theologies of Economic Development in Zimbabwe, in: JRA 32/1 (2002) 4-31.

7 Harri ENGLUND, The Dead Hand of Human Rights. Contrasting Christianities in Post-Transition Malawi, in: Journal of Modern African Studies [JMAS] 38/4 (2000) 579-603.

8 Paul KOLLMAN, Classifying Christianities, Part Two: The Anthropology of Christianity and Generations of African Christians, in: JRA 40 (2010) 118-148, hier 136.

Vor langer Zeit regte eine ausführliche Literaturkritik an, unabhängige Kirchen und religiöse Bewegungen nicht länger getrennt von den Missionskirchen und beide wiederum nicht getrennt von dem zu betrachten, was sich als »afrikanische Religion« bezeichnen lässt.⁹ Damals galten die sogenannten traditionellen Religionen als statisch und nostalgisch, während das Missionschristentum samt der aus ihm hervorgegangenen Kirchen aufgrund ihres wiedererstarkenden Engagements in den Infrastrukturen von Gesundheit und Bildung als dynamisches Moment eingeschätzt wurden.¹⁰ Diese Kirchen spielten zudem signifikante Rollen in den politischen Transitionsprozessen zu den Mehrparteiensystemen der 1980er Jahre. Gerade aus der Mission hervorgegangene Kirchen integrieren heute oft religiöse Praxen, die ihre Angehörigen oft mit einem Schulterzucken als Teil ihrer Kultur bezeichnen und leben.¹¹ Sie bieten aber keine besonderen Rezepte bei besonders heiklen Problemen. Dies ist einer der Gründe für das Wachstum solcher Kirchen, die in Zeiten entzogenen Marktökonomie Angebote machen, Not und Unsicherheit seltener gesamtgesellschaftlich, als vielmehr individuell zu bewältigen. Ihre Geschichte muss heute in das erweiterte Spektrum christlicher Präsenz in der Welt und in die Analyse afrikanischer Handlungsrepertoires im Wunsch, die Welt zu deuten, vorherzusagen und zu kontrollieren, einbezogen werden.¹²

Die Vielfalt des Religionsausdrucks entlang des Kongoflusses verdeutlicht dies ebenfalls, denn diese auf den ersten Blick nicht genau bestimmbaren Varianten des Christlichen verleihen »dem Christentum« sein derzeitiges Gesicht. Mehr denn je ist die Missionshistoriographie aufgefordert, über die Grenzen einer durch Missionsinstitutionen definierten Forschungseinheit hinauszudenken, zumal nie zutraf, dass das mit Mission assoziierte Christentum etwa eindeutig westlich zu verorten wäre, während etwa im Gegensatz dazu Afrikanische Unabhängige Kirchen als besonders authentisch hätten gelten können. Keine der afrikanisch initiierten Kirchen war zwangsläufig liberaler, demokratischer oder gleichberechtigender als die Bewegungen, gegen die sie sich abgrenzten. Wie die Pfingst- und charismatischen Kirchen verbieten gerade sie den Umgang mit Ahnen und Geistern oft strikt und offerieren stattdessen potente Mittel, die Kommunikation mit dem Heiligen Geist, um es mit verderblichen Kräften und Erfolgsverhinderungen aufzunehmen. Mit diesem Ansatz konkurrieren sie scharf mit Heilern unterschiedlichster Spezialisierung, die ihrerseits gezielt Medizinen für ähnlich gelagerte Herausforderungen anbieten. Menschen wiederum, die Leiden, Not und Misserfolg bewältigen wollen, wählen zwischen den Angeboten in Abhängigkeit von der Effizienz, mit der sie Abhilfe von Problemen versprechen – eine Herausforderung für alle, die sich historisch und ethnographisch, empirisch und konzeptionell mit dem Studium expandierender Religion befassen und die Handlungsrepertoires und -spielräume von AfrikanerInnen zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen wählen.¹³

Als HistorikerInnen dürfen wir – so mein erster Vorschlag – Missionsgeschichte als Teil einer Geschichte der religiösen Veränderung konzipieren. Das kommt nicht nur einem der Erneuerung affinen »afrikanischen« Religionsverständnis nahe. Es trifft auch das Programm von Mission, die per definitionem mit gegebenen Zuständen unzufrieden ist und

9 Terence RANGER, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*, in: *African Studies Review* 29/2 (1986) 1–69.

10 Es gibt die lange Tradition christlicher Philanthropie und Gesundheits- und Bildungsversorgung. Mit der heranannahenden Unabhängigkeit wurden zahlreiche Missionsspitäler und Schulen unter staatliche Obhut gestellt. Heute wieder gegenläufig,

sind erneut zahlreiche NGOs, auch »faith-based organisations« (FBOs), gerade im Gesundheitssektor und in der Bewältigung der Herausforderungen von HIV/AIDS aktiv. Siehe Ruth PRINCE/Rijk VAN DIJK/Philippe DENIS, Introduction to Special Issue: Engaging Christianities. Negotiating HIV/AIDS, Health, and Social Relations in East and Southern Africa, in: *AT* 56/1 (2009) v–xviii.

11 Wie auf diese Weise eine katholische Mission zu einer Kirche der Frauen wurde siehe Dorothy HODGSON, *The Church of Women. Gendered Encounters between Maasai and Missionaries*, Bloomington 2005.

12 Ogbu KALU, *African Pentecostalism. An Introduction*, Oxford 2008, vii.

entweder Althergebrachtes re-installieren oder mit Visionen in die Zukunft preschen will. Zu erkennen, welche Gruppen und Individuen an diesen Aktivitäten partizipieren, bildet eine Voraussetzung, über missions- und religionspezifische Szenarien hinaus allgemeinere Rückschlüsse auf Wandel in Gesellschaften zu ziehen.

Hier schließt ein zweiter Vorschlag an. Mission als Geschichte religiöser Transformation konzipiert, lädt ein, über den Moment hinaus auf die langen Perspektiven zu schauen, in der sich Transformationsprozesse des Religiösen entfalten. Diese haben oft lange Vorgeschichten und wirken, nachdem Missionare längst verschwunden, Gottesdienste verklungen und Impulse gesetzt wurden. Die Attraktivität der langen Perspektiven haben in den 1990er Jahren Jean und John Comaroff wieder etabliert. Sie lassen sich zwar im Rahmen des von ihnen favorisierten Paradigmas der »Kolonialisierung des Bewusstseins« von dem in Missionstexten generierten Narrativ tendenziell vereinnahmen und vernachlässigen die Akteurschaft bei KonvertitInnen, doch sie betonen zu Recht die »langen Konversationen«, die Gespräche zwischen Missionaren, Händlern, Kolonialbeamten und lokalen Bevölkerungen.¹⁴ Religiöse Veränderung nicht nur in bestimmten Momenten, sondern in ihrer Abhängigkeit zu zeitlichen Pfaden zu interpretieren, Zusammenhänge entlang dieser Pfade zu erkennen, ist eine weitere Voraussetzung, über konkrete Missionsphänomene hinaus Fragen nach der Bedeutung religiösen Wandels für gesellschaftliche Transformation zumindest halbwegs zufriedenstellend zu beantworten.

3 Sphären der Macht

Da religiöse Veränderung und ihre AkteurInnen als Phänomene des Öffentlichen und Politischen wieder präsent sind und in der Forschung kontrovers diskutiert werden, möchte ich zumindest kurz der Beschaffenheit solcher Sphären der Macht nachspüren, die im Zuge religiöser Veränderungsprozesse verhandelt werden. In einem weiteren Abschnitt werde ich anhand konkreter Beispiele Möglichkeiten der historischen Perspektivierung vorschlagen, die als Anregung und weniger als autoritative, gar empiriegesättigte Erzählung gedacht sind.

Afrikanisch unabhängige Kirchen, auch frühe Pfingstkirchen, galten zunächst als apolitisch. So schrieben 1981 exemplarisch die Zimbabwe Assemblies of God ihren Mitgliedern vor: »No beer drinking, no ancestral songs or political songs because we just support the government.«¹⁵ Doch die unabhängigen Kirchen alter Prägung, tendenziell einer »Traditionalisierung« verpflichtet, sowie die frühen Pfingstkirchen, reine Innerlichkeit betonend, treten angesichts von Kirchen in den Hintergrund, die sich verstärkt einer »Internationalisierung« verschreiben.¹⁶ Sie verbinden afrikanische Gesellschaften und ihre Diasporen.¹⁷ Sie akzeptieren neoliberale Wirtschaftslogik. Gehofft wird auf einen »redemptive uplift«,¹⁸ eine auf Erlösung beruhende moralische Hebung, die nicht nur den Bruch mit dem Gewesenen, sondern eine umfassende Resozialisierung der neuen Gläubigen erfordert. Ein neuer Lebensstil, sichtbar elegantes Auftreten, Vertrauenswürdigkeit, eheliche Treue und der Wille zu harter Arbeit

13 Birgit MEYER, Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches, in: Annual Review of Anthropology 33 (2004) 447-474.

14 Jean COMAROFF/John COMAROFF, The Colonization of Consciousness in South Africa, in: Economy and Society 18/3 (1989) 267-296; DIES., Of Revelation and Revolution, 2 vols., London 1991, 1997.

15 David MAXWELL, »Catch the Cockerel Before Dawn«. Pentecostalism and Politics in Post-Colonial Zimbabwe, in: Africa 70/2 (2000) 249-277, hier 256.

16 Adrian HASTINGS, Editorial, in: JRA 24/3 (1994) 197.

17 Siehe bspw. Jacob K. OLUPONA/Regina GEMIGNANI (Hg.), African Immigrant Religions in America, New York 2007.

18 MAXWELL, »Catch the Cockerel« (Anm. 15), 354.

sowie der Besitz von Fernsehgeräten, auf denen sich die vermarkteten Videos abspielen lassen, stellen diese Wandlung von außen nachvollziehbar dar. Aus einst weggeworfenen Leben werden verwendungsfähige Menschen mit Würde. Angesprochen ist primär die junge Generation, auf die zahlreiche Pfingstkirchen Hoffnung setzen. Die junge Generation, soweit frei von HIV und damit »saved« und »safe«, erträumt einen ökonomischen Aufstieg, dem allerdings die harte Realität entgegensteht, dass es immer schwieriger wird, vollwertigen Erwachsenenstatus zu erlangen.¹⁹ Wer immer sich solchen Bewegungen zuwendet, findet jenseits des Staates, ökonomischer Zwangslagen und eingefahrener Erwartungen an die ungleich ermächtigten Geschlechter ein neues moralisches Universum, das als attraktiv und zukunftssträchtig erscheinen mag.²⁰ Die Bedeutung des Propheten und seine Fähigkeit zu heilen, blieben als Element der früheren Bewegungen erhalten, wurden in den Pfingst- und charismatischen Kirchen sogar verstärkt, wo häufig so genannte »healing camps« organisiert werden, ganz zu schweigen von Gebeten, die in Wirtschaftsunternehmungen regelmäßig getätigt wurden, um diese beispielsweise vor dem finanziellen Ruin zu retten.²¹

In der Diskussion um die derzeit expandierenden Kirchen wird infolgedessen das nahtlose Ineinandergreifen von Religion und Politik betont, da es heißt, Macht komme aus dem Unsichtbaren und materialisiere und personifiziere sich sowohl in politischer wie religiöser Autorität.²² Wer vermitteln kann, dass er Macht zu befehligen und zu lenken weiß, zieht andere an. Auf der Suche nach alternativen Autoritäten und versteckten Quellen der Macht wird sprachlich als religiös konnotierte Gewissheit politisch an- und eingepasst, die Wirkmächtigkeit staatlicher Institutionen religiös abgesichert.²³ Denn das Vertrauen in diese Institutionen ist zerrüttet: »Job seekers have no future to look up to – at least not from the system. We no longer trust anything or anyone. Those we trusted have mortgaged us and held us to ransom for foreign loans which we did not benefit from [...] Everything, absolutely everything – is on the decline and on the verge of collapse. [...] No jobs, no money, no food, no clothing, no personal dignity.«²⁴

Prominent sind vor diesem Hintergrund verschiedene Versuche politischer Funktionsträger, sich mit der Macht des Religiösen auszustatten. So wurden in Benin seit den 1990er Jahren Demokratie und Christentum miteinander assoziiert, nachdem im Zuge der »second liberation« Mathieu Kérékou das Militärregime ablöste.²⁵ In seinen Reden agierten im Feld des Bösen neben solchen Kräften wie der Satan, Begünstigung durch Nepotismus und die Militärs auch sein politischer Gegner Nicéphore Dieudonné Soglo, während Kérékou, der einst die marxistisch-leninistische Staatsideologie verantwortete, sich selbst mit Zukunft, Christentum und Demokratie in Verbindung brachte. Nach seiner Absetzung konvertierte er ganz im Sinne eines klassischen Pietismus zu einer Pfingstkirche, um als besserer Mensch und Politiker neu anzufangen. Die Idee einer individuellen Konversion als Grundlage für den Wandel von Gesellschaft überzeugte in einem Kontext, in dem er so auch um Vergebung für die Leiden bitten konnte, die er der Bevölkerung verursacht hatte. Mit der Wahl 1996 löste

19 Alcinda HONWANA, *The Time of Youth. Work, Social Change, and Politics in Africa*, Sterling, VA 2012.

20 Ruth MARSHALL, *Power in the Name of Jesus*, in: *Review of African Political Economy [ROAPE]* 52 (1991) 21–37.

21 J. Kwabena ASAMOAH-GYADU, »Christ is the Answer«. What is the Question? A Ghana Airways Prayer Vigil and Its Implications for Religion, Evil and Public Space, in: *JRA* 35/1 (2005) 93–117.

22 Stephen ELLIS/Gerrie TER HAAR, *Religion and Politics in Sub-Saharan Africa*, in: *JMAS* 36/2 (1998) 175–201.

23 Stephen ELLIS/Gerrie TER HAAR, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, London 2004, 100.

24 Born-again Pastor Michael Ojewale, zit. n. MARSHALL, *Power* (Anm. 20), 25.

25 Camilla STRANDBJERG, *Kérékou, God and the Ancestors. Religion and the Conception of Political Power in Benin*, in: *African Affairs* 99/396 (2000) 395–414.

26 Ebenezer OBADARE, *Pentecostal Presidency? The Lagos-Ibadan »Theocratic Class« and the Muslim »Other«*, in: *ROAPE* 110 (2006) 665–678.

27 Ogbu KALU, *Sharia and Islam in Nigerian Pentecostal Rhetoric, 1970–2003*, in: *PNEUMA: Journal of the Society for Pentecostal Studies* 26/2 (2004) 242–261, Begriff auf 259.

der »neue« Kérékou den vormaligen Präsidenten der Erneuerung, Soglo, ab. Auch in Nigeria repräsentierte Olusegun Obasanjo eine politische Führungsklasse, die ihre Macht auch aus dem Umfeld charismatischer Religion ableitete, um so ihr Regime extra zu legitimieren. Hier war ausschlaggebend, dass der islamische Norden als politisch und spirituell expandierend wahrgenommen wurde. Charismatisch-religiöse Führer standen zur Eingrenzung dieser Bedrohung den politischen zur Seite und verkoppelten ihre Macht und ihren Wohlstand mit politischen Ambitionen.²⁶ Ogbu Kalu spricht diesbezüglich von einer »theology of engagement«, die sich als »Verkoppelungs-« ebenso wie als »Auftragstheologie« übersetzen ließe.²⁷

4 Möglichkeiten der historischen Perspektivierung

Dass in Umbruchszeiten das Christentum eine Plattform bot, von der aus Machtausdehnung und die Konsolidierung einer nach Autorität suchenden Gemeinschaft gedacht werden kann, lässt sich historisch perspektivieren. Markant war zum Beispiel im 19. Jahrhundert die Politik bei den Tswana, Christentum für ihre entstehenden Gemeinwesen als ein Band zu nutzen, durch das sich an den Rändern neu Hinzukommende anbinden ließen. Außerdem verhalfen sich die Tswanaführer mit Hilfe der Missionare zu Landbesitz.²⁸ Herrscher achteten aber darauf, dass die neue Religion eine Angelegenheit der Häuser und Familien blieb, die in der Nähe des politischen Zentrums nur bedingt und kontrolliert zum Tragen kam.²⁹ Der Kabaka von Buganda – um ein weiteres Beispiel von vielen möglichen anzuführen – zentralisierte den Wirkungsbereich religiöser Repräsentanten an seinem Hof, wo es ihm gelang, Katholiken, Anglikaner und Muslime in Konkurrenz untereinander um die Gunst des Herrschers buhlen zu lassen.³⁰

Langfristig und je nachhaltiger sich der europäische Kolonialismus etablierte, setzten sich religiöse Vorstellungen, die von Missionaren in Gesellschaften hineingetragen wurden, meist zuungunsten alter Autoritäten durch. Neuen Eliten ermöglichte dies in den Bereichen von Bildung, Gesundheit und Politik den Aufstieg, der sich oft über Generationen hinzog.³¹ Aber Mission half auch Kindern afrikanischer Mütter und europäischer Väter, diese und den »väterlichen« Kolonialstaat um Unterstützung anzugehen, als in der Zwischenkriegszeit Fremdherrschaft neu legitimiert werden musste.³²

Religionen expandieren und verändern sich, stoßen aber auch an Grenzen ihrer Dehnbarkeit. In Westafrika veränderten sich seit dem 18. Jahrhundert die Attribute afrikanischer Götter, es entstanden gar neue Machtfelder auf dem Meer, als sich der Sklavenhandel in der Region intensivierte.³³ Das Konzept eines Hochgottes griff lokale Religion dort aber nicht auf. Bewegungen und Religion jenseits christlicher Kirchen machen sich heute meist wenig langfristig, sondern eher in besonderen Krisenmomenten bemerkbar. Die *Mungiki* in Kenia zum Beispiel reagierten in den 90er Jahren auf Probleme der Landverteilung. Sie »fischen

28 Kirsten RÜTHER, *The Power Beyond. Mission Strategies, African Conversion and the Development of a Christian Culture in the Transvaal*, Hamburg 2001.

29 Paul S. LANDAU, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Portsmouth 2005.

30 John ROWE, *Mutesa and the Missionaries. Church and State in Pre-Colonial Buganda*, in: Holger B. HANSEN / Michael TWADDLE (Hg.), *Christian Missionaries and the State in the Third World*, Oxford 2002, 52-65.

31 Exemplarisch hierzu Terence RANGER, *Are we not also Men? The Samkange Family & African Politics in Zimbabwe 1920-64*, Portsmouth 1995.

32 Christopher J. LEE, *Children in the Archive. Epistolary Evidence, Youth Agency, and the Social Meanings of »Coming of Age« in Interwar Nyasaland*, in: *Journal of Family History* 35/1 (2010) 25-47.

33 Akinwumi OGUNDIRAN, *Of Small Things Remembered. Beads, Cowries, and Cultural Translations of the Atlantic Experience in Yorubaland*, in: *International Journal of African Historical Studies* 35/2-3 (2002) 427-457.

Menschenansammlungen aus allen Winkeln Kenias zusammen« – was sich als »Mission« bezeichnen ließe – und haben sich der politischen ebenso wie religiös-kulturellen, aber auch sozio-ökonomischen Befreiung der Kikuyu wie aller übrigen Afrikaner verschrieben.³⁴ Die meisten sind jünger als dreißig Jahre, was sie nicht davon abhält, inspiriert von den Ältesten ebenso wie vom Wissen christentumsfeindlicher Ex-Mau-Mau-Freiheitskämpfer, sich für Autoritäten altüberlieferter Religion und kultureller Praxis der Kikuyu zu halten. Inspiriert wurden sie aber auch durch die Schriften Marcus Garveys und Martin Luthers. Sie assoziieren Christentum mit Kolonialismus, Unterdrückung und kultureller Entfremdung, sehen aber gleichzeitig, dass die Mehrheit der politischen Führer Kenias sonntags zur Kirche geht, den Rest der Woche aber ihr Volk unterdrückt. Religion als Waffe gegen etablierte politische und religiöse Autoritäten nutzend, propagieren die *Mungiki* u. a. ein Ritual, bei dem Verantwortung von einer Generation nach 30-35 Jahren Machtbesitz an die andere übergeben wird. Die Bewegung zeigt, dass auch das Christentum, ob unmittelbar oder nur mittelbar mit Mission verbunden, nur begrenzt erneuerungs- und wandlungsfähig ist, so dass erneuter Platz für kleinräumiger ausgerichtete »afrikanische Religion« entstehen kann.

Diese Miniskizze und hier aus Platzgründen nur cursorisch angefangene Exploration von Verbindungen zwischen Macht und Religion entlang zeitlicher Pfade mag eine Perspektive eröffnen, religiöse und gesellschaftliche Transformationsprozesse über den nationalen Rahmen hinausgehend in den Blick zu nehmen und neuere Entwicklungen in der Geschichte expandierenden Christentums zum Ausgangspunkt diverser Fragen zu nehmen.

5 Schluss

Sich mit der Geschichte von Mission zu befassen heißt, sich mit Prozessen und AkteurInnen religiöser Veränderung auseinanderzusetzen. Denn wenn sich Gesellschaft verändert, entstehen neue Fragen und Herausforderungen, auf die unter anderem Religion Erklärung, Vorhersage und Kontrolle liefern kann. »Versagt« bisherige Religion dabei, haben Menschen die Möglichkeit, Religionssysteme anzupassen. Dabei gehen sie nicht unidirektional von einem »traditionellen« auf »moderne« Religionsgefüge. Sie wechseln auch nicht dauerhaft aus einer Welt der vielen Gottheiten in ein Szenario, das von der Existenz eines einzigen Gottes dominiert ist. Jede Religion hat Grenzen, über die hinaus sie sich nicht weiter dehnen und umdefinieren lässt. Das wird bei ihrer Ausdehnung und Konsolidierung besonders klar. Erklärt Religion die Welt und ihre Herausforderungen nicht länger zur Zufriedenheit ihrer Angehörigen, haben Menschen die Möglichkeit, alternative Religionen für die Deutung ihres Lebensumfeldes in Betracht zu ziehen, was in manchen Religionen als »Konversion« ritualisiert wird. Sich mit Missionsgeschichte zu befassen, heißt im Wesentlichen, sich den Frage- und Antworthorizonten zu stellen, die sich innerhalb bestimmter religiöser Systeme ergeben und von denen Mächtige wie Ohnmächtige Gebrauch machen.

Indem Forschung neuere Entwicklungen in den Blick nimmt und davon ausgehend veränderte Fragen an ältere, bekannt erscheinende Phänomene richtet, kann sie der Diskussion um aktuelle Religionsexpansionen Komplexität hinzufügen. Klassische Mission muss nicht separat betrachtet werden. Sie ist eingebunden in religiöse Strömungen, Bewegungen und Tendenzen, die anderen Kategorien zugerechnet werden, mit »Mission« aber im Austausch stehen. ♦

³⁴ Grace Nyatugah WAMUE, Revisiting Our Indigenous Shrines Through Mungiki, in: African Affairs 100/400 (2001) 453-467.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), die Brandenburgische Sozietät und die Chinamission

von Claudia von Collani

Zusammenfassung

Die Gründung der Berliner Societät der Wissenschaften im Jahr 1701 ist als wichtiger Bestandteil der Vernetzung von Gottfried Wilhelm Leibniz (1644-1716) in der europäischen Gelehrtenwelt und in seiner Bekanntschaft mit den Höfen von Hannover und Berlin zu betrachten. Eine wichtige Rolle spielte bei der Gründung sowohl die Mission der Jesuiten in China als auch ein geplanter Kultur- und Wissenschaftsaustausch zwischen Europa und China, von dem sich Leibniz große Vorteile für beide Seiten versprach. Leibnizens Versuche jedoch, im Rahmen der Akademie in China die Gründung einer protestantischen Mission nach dem Vorbild der Jesuitenmission anzuregen, scheiterte.

Schlüsselbegriffe

- Leibniz
- Chinamission
- Jesuiten
- Akademie

Abstract

The foundation of the Berlin »Societät der Wissenschaften (Society of Sciences)« in 1701 has to be seen as an important part of Gottfried Wilhelm Leibniz's (1644-1716) networking in the European world of scholars and in his acquaintanceship with the courts of Hannover and Berlin. The mission of the Jesuits in China as well as a planned exchange of culture and science between Europe and China, which Leibniz expected to be beneficial for both sides, played important roles in the establishment of the society. Leibniz, however, failed in his attempts to initiate, within the framework of the Societät, the foundation of a Protestant mission in China following the example of the Jesuit mission.

Keywords

- Leibniz
- Mission to China
- Jesuits
- Academy

Sumario

La fundación de la Berliner Societät der Wissenschaften en 1701 debe ser considerada como una parte importante de la conexión de Gottfried Wilhelm Leibniz (1644-1716) en el mundo europeo académico y en sus relaciones con las cortes de Hannover y Berlín. Un papel importante jugó en la fundación tanto la misión de los jesuitas en China como un plan para el intercambio cultural y científico entre Europa y China, del que Leibniz se prometía muchas ventajas para ambas partes. Pero fracasaron los intentos de Leibniz para fundar – en el marco de la Academia – una misión protestante en China según el ejemplo de los jesuitas.

Conceptos claves

- Leibniz
- Misión en China
- Jesuitas
- Academia

1 Einführung

Der Plan des deutschen Universalgelehrten und Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz (1644-1716), in China eine protestantische Mission zu gründen, sollte nicht als singuläre Initiative betrachtet werden, sondern war wichtiger Teil anderer Aktivitäten Leibnizens. Dazu gehörten seine Beziehungen zu den europäischen Akademien des 17. Jahrhunderts, sein politisches Umfeld, d. h. seine Beziehungen zu den Herzögen von Braunschweig und Lüneburg, zum preußischen Kurfürsten Friedrich III., dem späteren König Friedrich I. in Preußen, und seiner Gemahlin Sophie Charlotte, Leibnizens großes Interesse an der chinesischen Kultur und seine Korrespondenz mit Jesuiten in Europa und China und endlich seine wissenschaftlichen Interessen – all das verdichtete und verwob sich in seiner Gründung einer gelehrten Gesellschaft in Berlin und in ihrer Ausrichtung auf eine wissenschaftliche und missionarische Tätigkeit in China. Im folgenden Beitrag sollen daher vor allem Leibnizens Netzwerke untersucht werden, die im Jahr 1700 zur Gründung der »Berliner Sozietät der Wissenschaften« führten, die als einen ihrer Schwerpunkte die Chinamission hatte.

2 Leibniz und die Akademien Europas

Der Gedanke, die Akademie als Institution des Lernens, Forschens und Lehrens neben den Universitäten zu etablieren, war in der Renaissance mit der *Academia Platonica* von Lorenzo Medici (1474) wiederbelebt worden.¹ Als Vorbild diente die antike Akademie Platons 385 v. Chr. Im Jahr 1603 gründete Fürst Federico Cesi (1585-1630) die *Accademia dei Lincei* in Rom, wo nicht nur Galileo Galilei, sondern auch der spätere Chinamissionar Johannes Schreck (Terrentius) (1576-1630) Mitglied wurde.² Den antiken und frühneuzeitlichen Vorbildern folgend und auf Humanismus und Renaissance aufbauend überzog nach und nach ein ganzes Netz von Akademien Europa, so die *Académie Française* in Paris (1635), die *Academia Naturae Curiosorum*, auch »Leopoldina« genannt, in Schweinfurt (1652), die *Royal Society* in London (1662), die *Académie des Sciences* in Paris (1666) und endlich die Sozietät der Wissenschaften in Berlin (1700). Weitere Akademien wurden im 18. Jahrhundert gegründet.³ Diese Akademien dienten verschiedenen Zwecken. Sie sollten das Mehren und den Austausch von Wissen fördern und sie sollten zum Glanz der absolutistischen Staaten und Höfe beitragen, deswegen wurden sie meist in deren Hauptstädten gegründet;⁴ ihre Mitglieder sollten nicht nur gelehrte Diskussionen führen, sondern auch Experimente durchführen und die Resultate veröffentlichen, um das praktische

1 Conrad GRAU, *Berühmte Wissenschaftsakademien. Von ihrem Entstehen und ihrem weltweiten Erfolg*, Thun/Frankfurt a. M. 1988, 23f.

2 Ebd., 24f; Julius STRELLER, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1951, 9.24f.

3 GRAU, *Wissenschaftsakademien* (Anm. 1), 46f.

4 Hans-Stephan BRATHER (Hg.), *Leibniz und seine Akademie. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften 1697-1716*, Berlin 1993, XV-XVII.

5 Joachim Otto FLECKENSTEIN, »Leibniz und die wissenschaftlichen Akademien«, in: *Leibniz-Faksimiles. Bekanntes und Unbekanntes aus seinem Nachlaß*, Hildesheim 1971, 2-4; Michael ERBE, *Von Leibniz zu Einstein. Drei Jahrhunderte Wissenschaft in Berlin*, Berlin 2010, 11-13.

6 BRATHER, *Akademie* (Anm. 4), XV-XVII; Conrad GRAU, *Die Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Eine deutsche Gelehrten-gesellschaft in drei Jahrhunderten*, Heidelberg/Berlin/Oxford 1993, 23f.

7 GRAU, *Wissenschaftsakademien* (Anm. 1), 45f.

8 FLECKENSTEIN, *Leibniz und die wissenschaftlichen Akademien* (Anm. 5), 2-4; ERBE, *Leibniz* (Anm. 5), 11-13.

9 BRATHER, *Akademie* (Anm. 4), XXIIIff.

10 ERBE, *Leibniz* (Anm. 5), 15-17.

11 GRAU, *Preußische Akademie* (Anm. 6), 56f.

Lernen und die Anwendbarkeit zu fördern. Zu erforschende Gebiete der Akademien waren Mathematik, Medizin, Manufaktur, Agrikultur, der Bau von Brücken, Straßen und Kanälen.⁵ Die Resultate der Forschungen wurden in speziellen Veröffentlichungen der Akademien der Allgemeinheit zugänglich gemacht, so im französischen *Journal des sçavans* (seit 1665; später *Journal des savants*) und in den *Philosophical Transactions* (ebenfalls seit 1665) in London.⁶

Zumindest seit 1668 träumte Gottfried Wilhelm Leibniz davon, das Netzwerk der Akademien in Europa mit der Gründung einer »Societas eruditorum Germaniae« zu verdichten. Akademiegründungen erstrebte er zudem für St. Petersburg und befürwortete eine andere für China.⁷ Seine Besuche in Paris 1672-1676 sowie in London 1673 und 1676 inspirierten und bestätigten Leibniz in dieser Hinsicht. 1673 wurde er Mitglied der Royal Society of London und 1669 auswärtiges korrespondierendes Mitglied der Académie des Sciences. Als Universalgelehrter hatte Leibniz dabei stets den praktischen Nutzen der Akademie vor Augen, der auch religiöse Ziele beinhaltete.⁸ Seine Akademiepläne waren wichtiger Bestandteil seines Briefwechsels mit über 1000 Korrespondenten, unter ihnen Politiker und Gelehrte jeder Art. Seit 1680 galt Leibniz als einer der führenden Männer der europäischen »République des Lettres«, der losen Gemeinschaft der Gelehrten Europas. In Bezug auf die wissenschaftlichen Aktivitäten der Akademien vertrat Leibniz einen universalen Anspruch, der von der Einheit der Wissenschaft ausging und von Mathematik über Sprachwissenschaft, Geschichte, Philosophie alles zu vertreten hatte.⁹

3 Leibniz und das Herzogshaus von Hannover

Enge Beziehungen hatte Leibniz zum Fürstenhaus von Braunschweig und Lüneburg und damit zu den Herzögen von Hannover. Seit 1676 war er als Bibliothekar am Hofe von Herzog Johann Friedrich von Braunschweig und Lüneburg (1625-1679, Herzog ab 1665) und dessen Sohn Ernst August (1629-1698) tätig, 1685 wurde er hannoverscher Hofhistoriograph. Ernst Augusts Sohn Georg Ludwig (1660-1727, Herzog seit 1698, englischer König seit 1714) erwies sich jedoch als weniger großzügig als sein Vater, so dass Leibniz Beziehungen mit anderen Staaten des Heiligen Römischen Reiches suchte. Gefördert wurde Leibniz vor allem von Herzogin Sophie von Hannover (1630-1714), der Witwe von Ernst August, und von deren Tochter Sophie Charlotte (1668-1705). Diese war seit 1684 mit Friedrich III. von Hohenzollern (1657-1713) verheiratet, dem Kurfürsten und Markgrafen von Brandenburg und Herzog von Preußen. Sie stellte die Verbindung zwischen Leibniz und ihrem Gatten Friedrich III. her und holte ersteren nach Berlin. Das entsprach ganz der Intention von Friedrich III., seinem eher ärmlichen Kurfürstentum Glanz zu verleihen. Vergleichbar mit Herzog August II. von Sachsen (genannt »der Starke«, seit 1697 König von Polen) erstrebte er ebenfalls die Würde eines Königs. Nach langen Verhandlungen mit dem deutschen Kaiser wurde Friedrich III. am 18. Januar 1701 in Königsberg zum König Friedrich I. in Preußen gekrönt, Sophie Charlotte wurde Königin. Damit konnte sich Friedrich I. auch auf die dynastische Tradition des Welfenhauses stützen.

Um seinem Hof weiteres Prestige zu verschaffen, unterstützte Friedrich III. den Plan von Sophie Charlotte und Leibniz, die eine wissenschaftliche Vereinigung, vergleichbar mit den großen Akademien in Paris und London, in Berlin gründen wollten, einer damals völlig unbedeutenden Stadt mit 20.000 Einwohnern.¹⁰ Sophie Charlotte war, wie Leibniz, eine große Anhängerin der französischen Kultur und Bildung. Ihr Vorbild war die 1666 von Louis XIV. gegründete Académie des Sciences, die den Glanz Frankreichs erhöht hatte.¹¹

4 Berlin und China

Das protestantische Berlin konnte keine direkten Kontakte zu China vorweisen wie die Wittelsbacher Herzöge in München. Als Vorreiter der Gegenreformation pflegten die bayerischen Herzöge sehr enge Kontakte zur Societas Jesu. Seit der europäischen Werbereise des Jesuitenprokurators Nicolas Trigault (1577-1628) durch München im Jahr 1616 unterstützte das Herzogshaus zudem die Chinamission direkt und indirekt.¹² Stattdessen hatte Berlin mehr weltliche Beziehungen zu China und auch die Sinologie begann sich dort zu entwickeln. Erste Kontakte zu China stellte Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg (1620-1688), der Große Kurfürst, her. Seit seinem ersten Aufenthalt in den calvinistischen Vereinigten Niederlanden 1634-1628 pflegte er gute Beziehungen zum Bürgermeister von Amsterdam Nikolaas Witsen (1641-1717) und zur Vereenigde Ostindische Compagnie (VOC), in deren Diensten der Arzt und Naturwissenschaftler Andreas Cleyer (1634-1698?) aus Kassel stand.¹³ Durch diese Beziehungen erhielt Friedrich Wilhelm damals äußerst seltene Bücher aus Ostasien für seine Bibliothek, die er zwischen 1660 und 1680 aufbaute. Die Katalogisierung der chinesischen Bücher des Großen Kurfürsten übernahmen die beiden Hofbibliothekare Andreas Müller (1630-1694) und Christian Mentzel (1622-1701), die wegen ihrer Arbeit heute als »Proto-Sinologen« bezeichnet werden.¹⁴

Andreas Müller war ein lutherischer Theologe und Autodidakt der chinesischen Sprache, der behauptete, einen »Schlüssel« gefunden zu haben, mit dem das Erlernen der chinesischen Sprache kinderleicht wäre (auch für Chinesen!), die *Clavis Sinica* (November 1667). Da jedoch Friedrich Wilhelm zwar den Schlüssel unter seiner Jurisdiktion behalten wollte, die Weiterentwicklung des Schlüssels jedoch nicht förderte, verbrannte der verbitterte Müller all seine Aufzeichnungen dazu.¹⁵ Christian Mentzel dagegen war seit 1660 Hofarzt. Er wurde mit der Betreuung der chinesischen Bücher betraut, nachdem Müller Berlin verlassen hatte.¹⁶ Er lernte mit sechzig Jahren Chinesisch autodidaktisch. Hilfe und Förderung erfuhr er von seinen Korrespondenten, darunter dem Chinamissionar und Jesuit Philippe Couplet (1622-1692), dem Bearbeiter und Herausgeber von *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris 1687). Während Couplets Europaaufenthalt als Prokurator der Chinamission 1684-1692 tauschten sie Briefe aus, Couplet leistete ihm Hilfestellung bei Übersetzungen aus dem Chinesischen und verschaffte ihm chinesische Bücher. Auch bei Mentzels Fortsetzung der Arbeit von Müller an einem chinesischen Wörterbuch *Clavis Sinica* half Couplet mit.¹⁷ Mit dem Tod des Großen Kurfürsten gerieten diese Studien jedoch in Vergessenheit.

12 Claudia VON COLLANI, Nicolas Trigault und Johannes Schreck, ihre Werbereise durch Europa, in: Claudia VON COLLANI / Erich ZETTL (Hg.), Johannes Schreck-Terrentius SJ., Wissenschaftler und China-Missionar (1576-1630) (Missionswissenschaftliches Archiv 22), Stuttgart 2016, 111-130.

13 David E. MUNGELLO, Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology (Studia Leibniana Supplementa 25), Wiesbaden 1985, 237-245.

14 Ebd., 208-246.

15 Ebd., 208-236; Hartmut WAL-RAVENS, China Illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts, Weinheim 1987, 216-218, 266f.

16 MUNGELLO, Curious Land (Anm. 13), 237.

17 Ebd., 236-244.

18 Rita WIDMAIER, Leibniz' verborgene Botschaft in den *Novissima Sinica*, in: Wenchao LI / Hans POSER (Hg.), Das Neueste über China. G.W. Leibnizens *Novissima Sinica* von 1697, Stuttgart 2000, 37.

19 Die 70 Briefe umfassende Korrespondenz Leibnizens mit Jesuiten in China wurde veröffentlicht in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714). Französisch/Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Rita WIDMAIER, Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin, Hamburg 2006. Die Briefe über China finden sich in den Bänden der allgemeinen Korrespondenz Leibnizens.

5 Leibniz und China

China, seine Religion, Philosophie und Kultur hatten einen hohen Stellenwert bei Leibniz. Er war so gut informiert, dass er sich selbst ironisch als »Auskunftsbüro für China« bezeichnete.¹⁸ Leibniz bekam seine Informationen über China auf vielfältige Art. Eine der wichtigsten Quellen für sein »Insiderwissen« über China war seine Korrespondenz mit Jesuiten in China und in Europa.¹⁹ Das verschaffte ihm Material aus und über China und inspirierte letztendlich auch seine Akademiepläne.²⁰

1 Schon 1668 begann Leibniz, alle möglichen Informationen und Material über China zu sammeln, in erste Linie Bücher, wie das Buch von Adam Preyler *Artificia hominum miranda in Sina et Europa* (Frankfurt 1655), *De re literaria Sinensium commentarius* von Gottlieb Spizel (Leiden 1660), Athanasius Kirchers *China Illustrata* (Amsterdam 1667), das berühmte, von Philippe Couplet herausgegebene Buch *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris 1687) und andere. All diese Bücher beruhten auf Informationen, die von Jesuitenmissionaren in China stammten. Zudem war Leibniz auch an der »Clavis Sinica« von Andreas Müller interessiert.²¹

2 Im Jahr 1689 traf Leibniz in Rom mit dem Jesuitenprokurator Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712) zusammen. Leibniz benutzte die Gelegenheit, ihm die verschiedensten Fragen über China zu stellen. Nach Grimaldis Rückkehr nach China tauschten sie einige Briefe aus.²² 1697 begann dann der Briefwechsel Leibnizens mit französischen Jesuiten in China, initiiert von Antoine Verjus (1632-1706) in Paris. Der wichtigste Kontakt dabei war der mit dem französischen Jesuiten Joachim Bouvet (1656-1730), wobei beide die von Leibniz entdeckte Binäre Arithmetik theologisch interpretierten. Die Korrespondenz mit Jesuiten in China dauerte etwa 10 Jahre, von 1697 bis 1707.²³ Daneben unterhielt Leibniz auch Briefwechsel mit Jesuiten in Europa, die Briefe ihrer Mitbrüder aus China weitervermittelten und ihn mit Hintergrundinformationen versorgten. Diese Jesuiteninformanten waren Barthélemy Des Bosses (1668-1738) in Hildesheim, Johannes Clerff (1639-1700) in Münster, Antoine Verjus in Paris, Cardinal Giovanni Battista Tolomei (1653-1726) in Rom und Adam Adamandus Kochański (1631-1700) in Polen.²⁴

3 Leibniz nahm aktiv teil an den Diskussionen über die Chinesischen Riten,²⁵ wobei er auf der Seite der Jesuiten stand, obwohl er auch Kontakte mit Jansenisten wie Antoine Arnauld (1612-1694) in Frankreich pflegte.²⁶ Im Jahr 1700 verfasste Leibniz einen kleinen Traktat über den Ritenstreit *De Confucio cultu*.²⁷

20 Franz Rudolf MERKEL, G. W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung, Leipzig 1920, 39f.

21 Margarete KÜHN, Leibniz und China, in: China und Europa. Chinaverständnis und Chinamode im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin 1973, 32; MERKEL, China-Mission (Anm. 20), 29.

22 WIDMAIER, Leibniz' verborgene Botschaft (Anm. 18), 36f. Die Korrespondenz mit Grimaldi findet sich in: LEIBNIZ, Briefwechsel (Anm. 19), 2-25, 28-51.

23 Die komplette Korrespondenz in: LEIBNIZ, Briefwechsel (Anm. 19).

24 Eduard BODEMANN, Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz, Hildesheim 1966, 22, 36, 116, 341, 355-361.

25 WIDMAIER, Einführung zu: LEIBNIZ, Briefwechsel (Anm. 19), XL-LI.

26 BODEMANN, Briefwechsel des Leibniz (Anm. 24), 6.

27 LEIBNIZ, Briefwechsel (Anm. 19), 248-257.

4 Im Jahr 1697 veröffentlichte Leibniz selbst ein Büchlein über China, die *Novissima Sinica*, die Quellen aus der Chinamission der Jesuiten veröffentlichte. Leibniz verfasste dazu ein Vorwort.²⁸

5 Leibniz hatte das System der Binären Arithmetik entwickelt, wobei er sämtliche Zahlen mit 0 und 1 ausdrückte. Sein Artikel bei der Académie des Sciences wurde zunächst jedoch nicht angenommen, da dem System die »Nützlichkeit« fehle. Leibnizens Korrespondent Joachim Bouvet konnte ihm jedoch in einem Brief von 1701 diese Praktikabilität beweisen: Die 64 Hexagramme des chinesischen Buches *Yijing* (Buch der Wandlungen), die der chinesische Kaiser Fuxi (ca. 2957 v. Chr.) niedergeschrieben hatte, basierten auf dem System der Binären Arithmetik. Mittels dieser Hexagramme habe Fuxi eine »Imago creationis« abgebildet, um die Schöpfung aus dem Nichts durch Gott in sieben Tagen ausdrücken.²⁹ Mit dieser Interpretation konnte Leibniz dann einen kleinen Artikel erfolgreich bei der Académie des Sciences in Paris einreichen.³⁰

6 Eine der letzten, längeren Schriften Leibnizens ist der chinesischen Philosophie gewidmet, nämlich der *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, à M. de Rémond* von 1716. Darin behandelt Leibniz den chinesischen Neo-Konfuzianismus und seine Vorstellungen über die chinesische Philosophie. Der *Discours* wurde jedoch erst posthum veröffentlicht.³¹

6 Die *Novissima Sinica* – Leibniz zu einer protestantischen Mission in China

Leibnizens einziges bekanntes Werk, das zu seinen Lebzeiten über China erschien, waren die *Novissima Sinica*, die 1697 sowie 1699 veröffentlicht wurden. Sie stellen eine Kompilation von Jesuitentexten aus China dar, u. a. über das Toleranzedikt, das Kaiser Kangxi (1662-1722) im Jahr 1692 zugunsten des Christentums erlassen hatte. Ebenfalls enthalten sind Reisebeschreibungen und ein Text über die Astronomie der Jesuiten in China.³² Zu dieser Kompilation verfasste Leibniz ein Vorwort, das als Schlüsseltext für seine Ideen einer guten Mission in China betrachtet werden kann.³³ Darin betonte Leibniz die große Chance und Verantwortung für Europa und China als den beiden Enden des Kontinents. Würden sich engere Beziehungen pflegen, so könnten auch die Völker dazwischen zu eine höheren Kultur geführt werden. Zwar sei Europa China an theoretisch-philosophischen Wissenschaften überlegen (Astronomie, Logik, Mathematik, Metaphysik), doch übertreffe dafür China Europa an Moral, praktischer Philosophie und einer bewunderungswürdigen Regierung

28 Die *Novissima Sinica*, 1697 ohne Erscheinungsort publiziert, hatten 1699 eine weitere Auflage.

29 Joachim BOUVET, Brief vom 4. November 1701, s. LEIBNIZ, Briefwechsel (Anm. 19), 300-325.

30 Die kleine Abhandlung Leibnizens wurde in der *Histoire de l'Académie des Sciences année MDCCIII*, Paris 1705, 85-89, veröffentlicht. Nachdruck in: Herrn von Leibniz' Rechnung mit Null und Eins, SIEMENS AKTIENGESELLSCHAFT (Hg.), Berlin/München 1966.

31 Christian KORTHOLT (Hg.), *Viri illustris Godefredi G. Leibnitii epistolae ad diversos.*, vol. II, Leipzig 1735, 413-494; neue Ausgabe mit deutscher Übersetzung: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie, Stuttgart 1968, hg. von Renate LOOSEN/Franz VONESSEN, 39-132, sowie Wenchao LI/Hans POSER (Hg.), Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs), Frankfurt 2002, 16-112 (wissenschaftliche Text-Edition).

32 MERKEL, China-Mission (Anm. 20), 39, 48.

33 Vgl. WIDMAIER, Leibniz' verborgene Botschaft (Anm. 18), 29-56.

34 Isabelle LANDRY-DERON, *Les Mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685*, in: *Archive for History of Exact Sciences* 55 (2000/2001) 423-463.

durch Kaiser Kangxi. Dieser ließ sich von Jesuiten in europäischen Wissenschaften unterrichten, wie in Mathematik, Geometrie, Astronomie, Medizin, Chemie und anderem.³⁴ Mittels dieser indirekten Missionsmethode durch europäische Wissenschaften müsste der Kaiser, so Leibniz, leichter zu überzeugen sein denn durch eine direkte Missionierung.³⁵ Diese »*propagatio fidei per scientias*« sollte nach Leibniz nämlich zur Anbetung des wahren Gottes weiterleiten, denn wie der Stern einst die Magierkönige zu Jesus führte, so könne die Astronomie auch die Fürsten des Fernen Ostens zur Anbetung des Herrn der Sterne führen.³⁶

Mit seiner enthusiastischen Darstellung der Jesuitenmission in China wollte Leibniz auch die Protestanten zur Missionsarbeit in China bewegen. Leibniz hatte sogar die Mission einer überkonfessionellen, allgemeinen christlichen Kirche über die konfessionellen Grenzen hinweg im Auge.³⁷

Trotz der beifälligen Aufnahme der *Novissima Sinica* auf allen Seiten kam es nicht zu einer protestantischen Missionsarbeit in China.³⁸ Vor allem die unmittelbare Umgebung von Leibniz begegnete einem solchen Unternehmen mit einer gewissen Kühle.³⁹

7 Leibnizens Einsatz für die Gründung einer Sozietät in Berlin: Wissenschaft und Mission

Den Gedanken einer protestantischen Mission in China nahm Leibniz in seinen beiden Gedenkschriften an Kurfürst Friedrich III., bzw. König Friedrich I. (26. März 1700 und November 1701) zur Gründung einer »*Societas Scientiarum et Artium*« in Berlin wieder auf. Die neue Sozietät in Berlin sollte weltlich-kommerzielle als auch religiöse Vorteile bieten. Ein wichtiges Ziel der Sozietät sollte daher, vergleichbar mit der jesuitischen Chinamission, auch eine »*Propagatio fidei per scientias*« sein, um Zugang zur Klasse der chinesischen Gelehrten zu bekommen.⁴⁰ In seinem ersten Memoriale vom 26. März 1700 appellierte Leibniz an die Verantwortung des Fürsten als Protestanten zur Missionsarbeit, wozu Friedrich III., so Leibniz, von Gottes Vorsehung auserwählt sei. Berlin biete wegen seiner frühen sinologischen Studien durch Andreas Müller und Christian Mentzel beste Voraussetzungen für das Verständnis von China.⁴¹ Neben dem Handel von Gütern schlug Leibniz auch einen Austausch von Weisheit zwischen zwei zivilisierten Welten vor, einen »*Commerce des lumières*«. ⁴² Wie die Jesuitenmission solle auch die protestantische Mission »der Verbreitung des Ruhmes des Großen Gottes und der Ausbreitung des reinen Evangeliums dienen«. ⁴³

35 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Das Neueste von China* (1697). *Novissima Sinica*, hg. von Heinz Günther NESSELRATH und Hermann REINBOTH, Köln 1979, Neuauflage München 2010, 21 (deutsche Übersetzung des Vorworts der *Novissima Sinica* mit Anmerkungen).

36 MERKEL, *China-Mission* (Anm. 20), 48f.

37 Ebd.; Hartmut RUDOLPH, Art. Leibniz, RGG⁴, Band V, 230–232.

38 MERKEL, *China-Mission* (Anm. 20), 55.

39 Ebd., 59.

40 Ebd., 48f.

41 LEIBNIZ, Briefwechsel (Anm. 19), 205, 675.

42 Zu dem von Leibniz anvisierten »*commerce de lumières*« s. LEIBNIZ, Brief an Antoine Verjus, Hannover, 2. (12.) Dezember 1697, in: LEIBNIZ, Briefwechsel (Anm. 19), 126.

43 MERKEL, *China-Mission* (Anm. 20), 49, 80f; Adolf HARNACK, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie zu Berlin*, Berlin 1900, 80f.

In seinem zweiten Memoriale an König Friedrich I. vom November 1701 betitelt: »Bedencken, wie bey der neuen Königl. Societät der Wissenschaften, der allergnädigsten Instruction gemäss, Propagatio fidei per Scientias förderlichst zu veranstalten. Erster Entwurf«, spielen China und die Chinamission wieder eine wichtige Rolle. Leibniz führte seine Korrespondenzpartner in China als Beispiel für eine erfolgreiche Missionsarbeit an, nach deren Modell der indirekten Mission auch eine zukünftige protestantische Mission arbeiten sollte. Daher sollten künftige Chinamissionare neben guten theologischen und sprachlichen Kenntnissen auch ein Studium der Mathematik und Naturwissenschaften absolviert haben. Vorteilhaft wäre, dass die protestantische Lehre viel rationeller als die katholische sei. Die künftigen Missionare müssten ebenso tugendhaft sein wie die drei berühmtesten Chinamissionare Matteo Ricci (1552-1610), Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) und Ferdinand Verbiest (1623-1688). Damit wäre ein Wissenschaftsaustausch zwischen Preußen und China also möglich und sogar notwendig.⁴⁴

Bestärkt wurde Leibniz in seinen Missionsplänen durch den Hofprediger in Berlin, Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), weswegen die Chinamission Bestandteil des Gründungsdokumentes der neugegründeten Berliner Sozietät wurde. Der Kurfürst stimmte dem 1700 zu und die Gründung fand am 11. Juli 1700 statt.⁴⁵

8 Das Echo auf Leibnizens Pläne

Der Sohn des nach absolutistischem Glanz strebenden Friedrich I. und der Kultur und Philosophie fördernden Sophie Charlotte jedoch, Friedrich Wilhelm I. von Preußen (1688-1740, König seit 1713), fand die Sozietät höchst überflüssig, da sie keinen praktischen Nutzen habe; er hatte andere Interessen – wie sein Beinamen der »Soldatenkönig« schon ausdrückt –, weswegen er die Mittel für die Sozietät stark kürzte.⁴⁶ Weitere äußere Umstände, die letztendlich zum Niedergang der Akademie führten, waren aber nicht nur die mangelnden Finanzen, sondern auch Leibnizens Zeitmangel, die Kriege in Europa (Nordischer Krieg), und der Chinesische Ritenstreit, der eine Fortsetzung des Austausches zwischen China und den Jesuiten erschwerte.⁴⁷ Erst unter Friedrich dem Großen (reg. 1740-1786) gelangte die Sozietät als »Académie Royale des Sciences et Belles Lettres« zu neuer Blüte.⁴⁸

Erstaunlicherweise fand Leibniz aber beim Pietisten August Hermann Francke (1663-1727) in Halle die größte Resonanz auf seine Pläne. Nachdem er die *Novissima Sinica* gelesen hatte, begannen Francke und Leibniz einen Briefwechsel. Francke zeigte für China und für Russland Interesse, er wollte sein Programm der Waisenhäuser und christlicher Erziehung auf Russland ausdehnen. 1698 wurde in Halle ein Collegium für Orientalische Sprachen gegründet.⁴⁹ Auch der Missionsgedanke wurde aufgenommen.

44 HARNACK, Geschichte (Anm. 43), 143-147.

45 MERKEL, China-Mission (Anm. 20), 68.

46 GRAU, Preußische Akademie (Anm. 6), 71-73.

47 BRATHER, Akademie (Anm. 4), 160f.

48 ERBE, Leibniz (Anm. 5), 23-33.

49 MERKEL, China-Mission (Anm. 20), 53-55; Gerda UTERMÖHLEN, Das Echo auf die *Novissima Sinica* im Kreise des halleschen Pietismus, in: LI/POSER (Hg.), Das Neueste über China (Anm. 18), 311-319.

50 Klaus KOSCHORKE, Art. Indien. RGG⁴, Bd. IV, 95f; Daniel JEYARAI, Art. Tranquebar, in: RGG⁴, Bd. VIII, 537; <http://www.francke-halle.de/wir-ueber-uns-a-2963.html> (letzter Zugriff 11.4.2016).

51 CLAUDIA VON COLLANI, Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm von Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte (Studia Leibnitiana Sonderheft 18), Stuttgart 1989.

52 WIDMAIER, Einführung zu: LEIBNIZ, Der Briefwechsel (Anm. 19), XV.

Zwar missionierten die Pietisten nicht in China, jedoch gründeten sie 1706 zusammen mit dem dänischen Königshaus die erste protestantische Mission in der dänischen Kolonie Tranquebar/Südindien. Die Dänisch-Hallesche Mission arbeitete ebenfalls kulturübergreifend.⁵⁰

Inspiziert von Leibnizens Gründung einer Sozietät plante auch Joachim Bouvet die Gründung einer Apostolischen Akademie in China, in der europäische Jesuiten und chinesische Gelehrte gemeinsam die konfuzianischen und daoistischen Bücher Chinas mittels Theologie und Linguistik erforschen sollten. Aus chinesischen und europäischen Quellen sollte dann eine kulturübergreifende Theologie geschaffen werden. Damit könnte auch der Ritenstreit überwunden werden. Bouvets Appell vom 15. September 1704 nach Unterstützung für seine Akademie, der nicht nur an Leibniz, sondern auch an den Papst, an die Propaganda Fide, an den Generalsuperior der Jesuiten und an den königlichen Bibliothekar in Paris, Abbé Jean-Paul Bignon (1662-1743), erging, verhallte jedoch ungehört, da sein Brief die meisten Adressaten nicht erreichte.⁵¹

9 Nachhall

Ende des 18. Jahrhunderts begann der Niedergang Chinas, der einherging mit vielfältigen Demütigungen durch die aggressive europäische Kanonenbootpolitik im 19. Jahrhundert. Dadurch waren die Beziehungen zwischen den beiden Enden des eurasischen Kontinents auf einem Tiefpunkt angelangt. Doch in der Zwischenzeit hat sich China zu neuer Größe erhoben. Der von Leibniz proklamierte Brückenschlag zwischen China und Europa klingt in diesem Zusammenhang, so Rita Widmaier, verblüffend modern. Theorie- und praxisbezogenes Wissen auf beiden Seiten könnte nun wiederum ein Ziel des Austauschs sein.⁵² Keinesfalls vergessen sollte man jedoch den Austausch an spirituellem und religiösem Wissen. Das Christentum hat neue Chancen im modernen China, während die spirituellen Schätze Chinas, vertreten etwa durch den Daoismus und chinesischen Buddhismus, im Westen immer mehr Anhänger finden. In dieser Hinsicht bekommen die Versuche Joachim Bouvets und seiner Schüler in China, das *Yijing* und das *Daodejing* figuristisch zu interpretierten, eine neue Berechtigung und Bedeutung und sollten deshalb aus unserer heutigen Sicht untersucht und gedeutet werden. ◆

Von der Frauenmissionsbewegung zum ökumenischen Weltgebetstag

Zwei Jahrhunderte Mission als gelebte Geschwisterlichkeit

von Ulrike Bechmann und Helga Hiller

Zusammenfassung

Mehr als hundert Jahre Frauenmissionsbewegung, insbesondere in den USA, führten zum World Day of Prayer, der größten ökumenischen Frauenbewegung weltweit, die als Erbe der Frauenmissionsbewegung lebendig ist. Der Artikel zeichnet die entscheidenden geschichtlichen Entwicklungen nach, während deren sich der Missionsbegriff durch die Konzentration auf Frauenarbeit und die Begegnungen mit Frauen weltweit transformierte: Von Mission bis hin zu *Sisterhood*, Friedensarbeit Ökumene und gleichberechtigter weltweiter Partnerschaft. Nicht für, sondern mit Frauen und deren Worten zu beten und zu handeln, war die entscheidende Erkenntnis und Praxis, die bis heute den Weltgebetstag trägt. Sie verwirklicht sich auch in dem Motto des World Day of Prayer: Informed Prayer – Prayerful Action.

Schlüsselbegriffe

- Frauenmissionsbewegung
- Ökumene
- Weltgebetstag der Frauen
- Solidarisierendes Gebet

Abstract

More than one hundred years of the women's missionary movement, above all in the U.S., led to the World Day of Prayer, the largest ecumenical women's movement worldwide, which is alive and active as the heir of the women's missionary movement. The article traces the decisive historical developments while the concept of mission was transformed through the concentration on women's work and the encounters with women all over the world, progressing from missionary work all the way to sisterhood, peace work, ecumenism and worldwide partnership with equal rights. The decisive insight and the practice of the movement were praying and acting with women and their words, not for them. This has also been realized in the motto of the World Day of Prayer: Informed Prayer – Prayerful Action.

Keywords

- Women's missionary movement
- Ecumenism
- Women's World Day of Prayer
- Prayer that results in solidarity

Sumario

Más de cien años de movimiento misionero de las mujeres, sobre todo en los EEUU, condujeron al World Day of Prayer, el mayor movimiento ecuménico de las mujeres en todo el mundo, que sigue vivo como herencia del movimiento misionero de las mujeres. El artículo muestra las etapas decisivas en el desarrollo del movimiento, durante las cuales el concepto de misión se transformó a través de la concentración en el trabajo de las mujeres y los encuentros con mujeres en todo el mundo: desde la misión hasta el *Sisterhood*, trabajo por la paz, ecumenismo y partenariado universal en condiciones de igualdad. Rezar y actuar no por, sino con las mujeres y sus palabras fueron el descubrimiento y la praxis decisivas que marcan hasta ahora el día mundial de la oración. Se realiza en el lema del World Day of Prayer: Informed Prayer – Prayerful Action.

Conceptos claves

- Movimiento misionero de las mujeres
- Ecumenismo
- Día mundial de la oración de las mujeres
- Oración de solidaridad

World Day of Prayer – der Name ist ein hoher Anspruch, der gegenwärtig mit einer Verbreitung in über 170 Ländern und einem Internationalen Weltgebetstagskomitee eingelöst ist. Die Bewegung ist nach wie vor die größte ökumenische Frauenbewegung, die am ersten Freitag im März ihr spirituelles Zentrum hat. Dann liegt die Liturgie, geschrieben von Frauen eines Landes, zahllosen Gottesdiensten rund um die Welt zugrunde; diesen Gottesdienst von meist fernen Frauen mit ihren Anliegen feiern Frauen an diesem Tag, beginnend in den pazifischen Inseln, bis er am Ende des Tages auf den Inseln »hinter« der Datumsgrenze begangen wird. Im Internationalen Exekutivkomitee arbeiten gewählte Frauen aus jeder Weltregion, die zugleich die großen Konfessionsfamilien (katholisch, evangelisch, orthodox) vertreten, an der Struktur und den Zielen. Diese Ökumene und die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen aller Länder und Weltregionen wurzeln in der Frauenmissionsbewegung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, insbesondere in den USA und Kanada.

Die Weltgebetstagsbewegung gab kurz nach ihrer Gründung 1927 das Wort *for Missions* im Namen auf, obwohl sie immer noch von den Frauenorganisationen der *Home Missions* und *Foreign Missions* getragen wurde, die damals schon eine lange Geschichte hatten. Die erste Vorsitzende des damaligen WGT-Komitees war Mrs. S.S. Hough, die selbst viele Jahre Missionarin gewesen war. Sie war es auch, die von den faszinierenden Erfahrungen des ersten weltweiten Gebetstags berichtet, auf den es positive Rückmeldungen von Frauen überall gegeben hatte. Der Weltgebetstag ist die Bewegung, die bis heute weltweit als ein – vielleicht das größte – Erbe der Frauenmissionsbewegung lebendig ist. Der Gründung des Weltgebetstags lag offensichtlich eine Entwicklung zugrunde, die in der Namensgebung die jahrzehntelangen Erfahrungen der Frauenmissionsbewegung so umsetzte, dass die Benennung ohne *for Missions* als die sachgemäße Folge erschien. Es lohnt sich, dem nachzugehen und zu zeigen, wie sich der Missionsbegriff der Frauenmissionsbewegung so transformierte, dass er schon 1927 zur Gründung des Weltgebetstags mit dem Ansatz der weltweiten Partnerschaft führte, ein Grundgedanke, der von vielen Missionswerken erst Jahrzehnte später aufgegriffen wurde. In der gebotenen Kürze können hier nur zentrale Stationen vor allem in der Entwicklung in den USA angesteuert werden, und auch für die Entwicklung zum *World Day of Prayer International Committee*¹ seit 1968 muss ein roter Faden genügen, denn die Geschichte in der Frauenmissionsbewegung umfasst inzwischen 200 Jahre.

1 Zur Frühgeschichte der Frauenmissionsbewegung: Vom *missionary wife* zum *missionary teacher*

Die Frauenmissionsbewegung beginnt mit kleinen Anfängen. Sie wächst im Laufe des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu ungeahnter Größe. Ihre Leistungen sind so vielfältig, dass sie einem Delta gleicht, das man kaum ausloten kann, wenn man ihre Geschichte nachzeichnen will.² Doch trotz ihrer Bedeutung wird die Frauenmissionsbewegung in der allgemeinen Missions- und Ökumenegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts kaum berücksichtigt.³

1 Vgl. <http://worlddayofprayer.net/index.html> (24.7.2016).

2 Zur quellenbasierten Geschichte insgesamt vgl. Helga HILLER, Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, in Deutschland und weltweit (Schriftenreihe

zum Weltgebetstag 4), Düsseldorf 1999/2006; Dana L. ROBERT, *American Women in Mission 1792-1992. A Social History of Their Thought and Practice*, Macon, GA. 1996; Robert Pierce BEAVER, *American Protestant Women in World Mission. A History of the First Feminist Movement in North*

America, Grand Rapids, Mich. 1982 (1. Aufl. unter dem Titel *All Loves Excelling* 1968).

3 Vgl. ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 256f.

Methodisch lässt sich das Missionsverständnis der Frauen insbesondere für das 19. Jahrhundert vor allem indirekt an der Entwicklung der Frauenorganisationen ablesen, an ihren Zielen und Schwerpunkten in jeder Phase der Entwicklung. Explizite theologisch-theoretische Publikationen finden sich erst im 20. Jahrhundert, als die Missionsarbeit von Frauen sich schon hundert Jahre entwickelt hatte.

In der Frühphase ab Anfang des 19. Jahrhundert beteiligten sich Frauen an der allgemeinen Missionsarbeit als unterstützende Mitglieder in örtlichen Gruppen durch Gebet und auch finanzielle Unterstützung. Als ein Beispiel wäre Mary Webb zu nennen, die um 1800 die *Boston Female Baptist Society for Missionary Purposes* gründete, die erste örtliche Frauengesellschaft zur Unterstützung der Mission. Im *Massachusetts Missionary Magazine* rief sie 1812 Frauengruppen dazu auf, sich jeweils an dem ersten Montag im Monat zum *concerted prayer* für die Mission zu treffen.⁴ Sie bat die Gruppen, mit ihr brieflich in Verbindung zu treten. Der Aufruf stieß auf großes Echo. Bis 1818 korrespondierte sie mit 97 Missionsgruppen. Damit war der mutige Schritt zum eigenständigen öffentlichen Gebet von Frauen getan.

Die drei Säulen dieser frühen Missionsarbeit der Frauen waren, Geld zu sammeln für die Mission, Korrespondenz mit Missionarsfrauen und Unterstützung durch Gebet. Frauen konnten finanziell im Allgemeinen wenig leisten, weil sie von den Männern abhängig waren. Ein Cent pro Tag, zwei Dollar im Jahr, oft vom Mund abgespart, damals viel Geld. Der Name der *Cent Societies* und *Mite Societies* weist auf die Ziele hin. In einer Zeit, in der Briefe die einzige Kommunikationsmöglichkeit waren und oft Monate brauchten, und in der Reisen in die Missionsländer für die Daheimgebliebenen unmöglich waren, kann man die Briefkontakte nicht überschätzen. Die Briefe waren eine Grundlage für die Wissensvermittlung über fremde Welten. In dieser Zeit lag noch ein Missionsbegriff zugrunde, der auf Bekehrung bzw. *evangelization*⁵ setzte.

Die Korrespondenz mit den Frauen der Missionare zeigte deren Probleme. Diese hatten nicht nur unter schwierigsten Umständen den Haushalt und Kinder zu bewältigen. Die ständige Bedrohung durch Krankheiten führte oft zu frühem Tod. Dennoch übernahmen sie oftmals das Unterrichten der einheimischen Mädchen. Frauen und Kinder in den Missionsländern und ihre speziellen Bedürfnisse rückten in das Blickfeld der Frauen zuhause. Ihre oft bedrückende Lebenssituation erregte starkes Mitgefühl. Die Missionarsfrauen selbst erkannten früh, dass es nötig war, alleinstehende Frauen als Missionarinnen zu entsenden, die sich ganz – auch mit entsprechender Bildung – der Unterrichtsarbeit widmen und sie entlasten konnten. Die Missionare hatten zudem oft keinen Zutritt zu den Lebenswelten der Frauen. Bald griffen Frauen in den Missionsgruppen die Anliegen der Missionarsfrauen öffentlich auf und forderten neben ihrer Unterstützung durch Gebet und Sammeln von Geld die Entsendung unverheirateter Frauen für Mädchenschularbeit und Frauenarbeit.

In England und Schottland schlossen sich Frauen zur Förderung der christlichen Erziehung von Frauen und Mädchen auf Initiative von Dr. David Abeel, eines amerikanischen Chinamissionars, schon 1833 zu zwei landesweiten Missionsgesellschaften zusammen. In den USA stieß die Aussendung von unverheirateten Missionarinnen noch

4 Vgl. zum Folgenden HILLER, *Ökumene* (Anm. 2), 28–36.

5 Mit dem englischen Begriff der *evangelization* sollen Begriffsüberschneidungen mit Evangelisierung und Evangelisation heute vermieden werden.

6 Vgl. HILLER, *Ökumene* (Anm. 2), 213; zum Hintergrund vgl. auch ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 130–137.

7 Vgl. Amanda PORTERFIELD, *Mary Lyon and the Mount Holyoke Missionaries*, New York 1997.

8 Vgl. HILLER, *Ökumene* (Anm. 2), 32.

9 ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 151.

10 Vgl. dazu BEAVER, *Protestant Women* (Anm. 2), 87–89, zitiert nach HILLER, *Ökumene* (Anm. 2), 217.

11 HILLER, *Ökumene* (Anm. 2), 34f.

lange auf Widerstand. Der 1822-1866 wirkende Sekretär des einflussreichen *American Board*, Dr. Rufus Anderson, wollte keine eigenen Frauenmissionsgesellschaften. Frauen sollten – auch in der Mission – an ihrem Platz bleiben.⁶ Andersons Missionsverständnis war primär an *evangelization* orientiert. Obwohl Sarah Doremus in New York mit vielen Frauen 1834 bereit gewesen wäre, dem Appell von Abeel zu folgen und eine Frauenmissionsgesellschaft zu gründen, sah sie nach dem Einspruch von Anderson davon ab. Anderson unterstützte später die Mädchenbildung uneingeschränkt, aber nur im Rahmen des traditionellen Frauenbilds, nach dem Missionarinnen nicht allein leben konnten, erst recht nicht in einem Missionsland. Dagegen sahen die Frauen zunehmend Mädchenerziehung und medizinische Arbeit an Frauen als zentral an, um Frauen und Kinder aus ihrer Situation herauszuholen. Sie bestanden auf selbstverantwortlich arbeitende Missionarinnen. Die praktischen Erfahrungen von Missionarsfrauen und Missionarinnen und die Überzeugung, dass das Evangelium alle Menschen ohne Unterschied erreichen muss, hatte sie ein anderes Verständnis gelehrt.

Frauen für die Mission hervorragend auszubilden, war das Ziel von Mary Lyon, die 1837 das erste Frauencollege in den USA gründete, *Mount Holyoke Seminary* in Massachusetts.⁷ Aus diesem und später weiteren Colleges gingen Frauen als Lehrerinnen, Sozialarbeiterinnen oder Ärztinnen in die Mission.⁸ Mary Lyon teilte lang das Frauenbild von Anderson, doch diese Übereinstimmung zerbrach immer mehr durch die Erfahrungen von Missionarinnen und das sich wandelnde Frauenbild zuhause. »Although all missionaries from the United States in the mid-nineteenth century believed that the ultimate goal of missions was to spread the Christian religion, more and more women disagreed with Anderson and believed, that educational work was valuable not only because it led to conversions but because it was important in and of itself. With the primary public role of missionary women being that of teacher, it became painfully apparent that the subordination of education to direct evangelization in Anderson's three-self mission theory mirrored the subordinate status of missionary women themselves.«⁹

2 Gründung von großen Frauenmissionswerken ab 1861:

Woman's Work for Woman

Die Frustration der Frauen über die Politik der protestantischen Boards der Missionsgesellschaften war hoch. In den USA wurde die eigenständige Organisation von Frauen für die Mission schließlich ab 1861 konkret. Sarah Doremus in New York hatte bereits eine interkonfessionelle *Woman's Union Missionary Society of America* gegründet. Als 1861 die heimgekehrte baptistische Missionarsfrau Francis Mason dazu aufrief, zahlreiche Lehrerinnen nach Birma zu entsenden, ergriff Sarah Doremus die Gelegenheit beim Schopf und begann mit der Arbeit. Sie blieb Präsidentin bis 1877.¹⁰ Der Amerikanische Bürgerkrieg (1861-1865) unterbrach die weiteren Gründungen von Frauenmissionswerken. Die Frauen waren im eigenen Land sehr gefordert, entwickelten viele Initiativen und ihre Eigenständigkeit wuchs. Nach Kriegsende gründeten die Frauen der großen Denominationen ab 1868 in rascher Folge eigene *Congregational Woman's Board of Foreigns and Home Missions*. »Home Missions« in den USA ist zunächst nicht mit der »inneren Mission« des 19. Jahrhunderts in Deutschland vergleichbar, sieht sich aber zunehmend mit ähnlichen Problemen konfrontiert.¹¹ Die Arbeit umfasst Schularbeit in den neu hinzugekommenen Gebieten in den USA, sie kümmern sich um die vielen ImmigrantInnen und die indigene und die schwarze Bevölkerung. Diakonale und soziale Aufgaben in den zunehmend industrialisierten Großstädten kommen hinzu.

Beim 1868 gegründeten *Congregational Woman's Board of Mission in Boston* übernahm Abbie Child die Aufgabe der *Home Secretary*. In dem Nachruf wird ihre Aktivität und Initiative in großen Organisationen und Konferenzen für Frauenmission weltweit hervorgehoben.¹² Gute Organisation, Wachstum und Stärke prägen das Bild der Frauenmissionen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Auch wenn die Werke der einzelnen Denominationen unterschiedlich waren, die Organisationsstruktur und der Ansatz der ganzheitlichen Zuwendung von Frauen und Kindern waren ähnlich. Eigene Zeitschriften schufen die Voraussetzung für die Information und den Kontakt mit den Frauen vor Ort und ihren überall entstehenden örtlichen Missionsgesellschaften. Die Grundlage für die spätere ökumenische Zusammenarbeit lag darin, dass die Frauenmissionswerke ähnlich organisiert waren und ähnliche Ziele hatten. Ein Schwerpunkt im spirituellen Bereich war das Gebet. Ab 1887 begannen in den einzelnen Denominationen jährlich gefeierte Gebetstage. Die Gebetsordnungen dafür wurden in den Zeitschriften veröffentlicht. Vielfach ging es dabei auch um eine Kollekte zur Unterstützung der Arbeit, eine Verbindung von Spiritualität und Aktion. Grundlegend bei den Gebetstagen war die Idee, über weite Räume hinweg einen gemeinsamen Zeit-Raum zu schaffen, in dem man sich virtuell trifft, aneinander denkt und füreinander betet, sowohl für die eigene Arbeit als auch für die Menschen, die sie in den Missionsländern tun, und die Frauen und Kinder dort.

Weitere Gründungen von Frauen sowohl für die *Home Missions* als auch die *Foreign Missions* folgten. Bis 1892 gab es 33 Women's Boards in den USA.

Zusammenfassend benennt Dana Robert das Missionsverständnis der Frauen für diese Zeit als *Woman's Work for Woman*.¹³ Das Besondere war, dass es den Frauen in der praktischen Missionsarbeit mit der Verkündigung des Evangeliums um die Verbesserung der Lage der Frauen und Kinder ging. Und um dieses umzusetzen, gab es jetzt die eigenständigen Frauenmissionsgesellschaften, die nun das ganze Jahr über Geld für ihre Ziele sammelten und selbst verwalteten und damit ihre Optionen auch in die Tat umsetzen konnten. Ihr »belief in the inseparability of body and soul, of social context and personal religion, and of evangelistic, educational, and medical work was a central contribution to the mission theory of the period.«¹⁴ Die Entsendung von zahlreichen unverheirateten Frauen für Frauenarbeit war revolutionär und veränderte die Missionsarbeit bis Ende des 19. Jahrhunderts. »The early stages of the woman's missionary movement kept ›evangelization‹ and ›civilization‹ in tension, believing that each led to the other – that the Christian gospel was one piece with western-style social progress.«¹⁵

3 Ökumenische Zusammenarbeit

3.1 *World's Missionary Committee of Christian Women* 1888

Im 19. Jahrhundert waren die Entfernungen zwischen den Kontinenten noch so unüberwindlich, dass die in der Mission tätigen Frauen sich nicht persönlich austauschen konnten. Umso bedeutsamer waren direkte Begegnungen von Frauen, die sich bei den großen Missionskonferenzen ergaben. Die Missionskonferenz in Liverpool 1860 hatte noch ohne Frauen stattgefunden. Das änderte sich mit der *London Missionary Conference* 1888, der Hundert-Jahr-Feier der Protestantischen Weltmission. »Unter den 1579 Vertreter/innen von Missionsgesellschaften, fast ausschließlich aus dem anglo-amerikanischen Bereich, sind 345 Frauen aus Großbritannien und Irland, 32 aus den Vereinigten Staaten und 4 aus Kanada.«¹⁶ Zum ersten Mal stehen Vorträge über Frauenmission auf dem Programm. Abbie Child hielt

eines der grundlegenden Referate. Die Begegnung der Frauen aus Europa und Nordamerika führte dazu, dass die KonferenzteilnehmerInnen das *World's Missionary Committee of Christian Women* gründeten, in das später auch Gesellschaften in Australien und Südafrika einbezogen wurden. Abbie Child wurde zur Vorsitzenden gewählt.¹⁷ Der Weltaspekt kommt hier erstmals zum Tragen, ökumenisch verstanden als Zusammenarbeit, die sich vor allem im brieflichen Austausch und im Gebet füreinander an jedem Sonntag niederschlug. Anlässlich der Weltausstellung in Chicago 1893 veranstaltete das Weltkomitee als Teil des »Ersten Parlaments der Weltreligionen« einen dreitägigen Kongress über Frauenmission.

Für die Weltmissionskonferenz 1900 in New York wurde dem Weltkomitee die Planung der Frauenveranstaltung übertragen. Die erstmalige Einbeziehung in die Planung und Leitung der Konferenz wurde von den Frauen als ungeheurer Fortschritt verstanden. Bildung war für sie das zentrale Thema. Ein Redner hatte in einer Podiumsdiskussion Höhere Bildung von Frauen in Missionsländern für überflüssig erachtet. Danach verteidigte die Inderin Lilavati Singh mitreißend die Höhere Bildung für Frauen des »Ostens« und auch andere Frauen plädierten dafür. Während dieser Missionskonferenz rief Abbie Child das *World's Missionary Committee of Christian Women* zusammen. Verlässliches schriftliches Material über Mission wurde als dringendste Notwendigkeit angesehen. So gründeten die Frauen das ökumenische *Central Committee for United Study of Foreign Missions*. Abbie Child wurde zur Vorsitzenden gewählt. Nach ihrem plötzlichen Tod übernahm Lucy Waterbury 1902 den Vorsitz, den sie bis 1930 innehatte. In der Praxis wurde in der Folgezeit das *Central Committee* ein vorwiegend amerikanisches Projekt.

In den nächsten zwei Jahrzehnten geschahen viele wichtige Entwicklungen, die zu neuen Reflexionen und neuer Praxis der Missionsarbeit führten, gleichzeitig: Die Herausgabe von jährlichen Studienbüchern in den USA und der Fokus auf die Höhere Bildung für Frauen in den Missionsländern, die Feier des Frauenmissions-Jubiläums 1910, die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und die Zusammenführung der Gebetstage zu einem großen jährlichen Gebetstag. Politisch wirkte ab 1914 der Erste Weltkrieg als Schock und veränderte nachhaltig die Missionsarbeit der Frauen.

3.2 Studienbücher: weltweite *Sisterhood*, befreiendes Evangelium, ganzheitlicher Dienst

Das *Central Committee for United Study of Foreign Missions* gab den Anstoß zu einer weltweit einmaligen Serie von Studienbüchern zur Mission. Sie sind in ihrer Wirkung und in ihrer missionstheologischen Bedeutung kaum zu überschätzen, da sie fast flächendeckend die in der Mission Engagierten – teilweise auch in den Missionsländern – erreichten. Schon das erste Studienbuch 1901 über die Geschichte der Mission¹⁸ wurde mit 50.000 Exemplaren ein unerwarteter Erfolg. Bis 1938 erscheinen 38 Bände. Allein bis 1927 wurden über vier Millionen Studienbücher verkauft. Zu jedem Buch gab es eine methodische Anleitung zum Studium in Studiengruppen. Autorinnen und heimgekehrte Missionarinnen unterrichteten

12 Vgl. <https://archive.org/stream/inmemoriabbbieooukngoog#page/n8/mode/2up>; vgl. auch Patricia R. HILL, *The World Their Household. The American Woman's Foreign Mission Movement and Cultural Transformations, 1870-1920*. Ann Arbor, Mich. 1985; BEAVER, *Protestant Women* (Anm. 2).

13 ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 130-180.

14 Ebd., 188.

15 Ebd., 130.

16 HILLER, *Ökumene* (Anm. 2), 44.

17 Vgl. ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 257f.

18 Louis Manning HODGKINS, *Via Christi. An Introduction to the Study of Missions*, New York 1902.

Frauen in großen ökumenischen Sommer-Studienkonferenzen. »Seen in comparison with other mission histories of the era, the united study series was a leap forward. [...] The Central Committee volumes, on India, China, Japan, Africa and the Pacific Islands, broke new ground in examining the role of women within general histories and then reflecting on how Christian missions could make a difference to women, and through women to people in various parts of the world.«¹⁹

Die meistgelesene Autorin wurde Helen Barrett Montgomery.²⁰ Schon seit 1887 hatten Lucy Waterbury-Peabody und Helen Barrett Montgomery innerhalb der baptistischen Missionsarbeit eng zusammengearbeitet und eine lebenslange Freundschaft begründet. Montgomerys 1906 erschienenem Buch *Christus Redemptor*²¹ folgten bis 1929 fünf weitere Bücher, von denen mehrere mit jeweils über 150.000 verkauften Exemplaren zu Bestsellern wurden. In *Christus Redemptor* griff Helen Montgomery scharf die Ausbeutung des Pazifiks durch die westliche Welt an. Gleich im ersten Kapitel schilderte sie die Inseln im Überblick und stellte den unheilvollen Einfluss der Weißen mit harscher Kritik an den westlichen Regierungen fest. Ohne die Missionen wären die Inseln nur einer weiteren ungehinderten Ausbeutung freigegeben. Missionsarbeit skizzierte sie vor allem als die Ausbeutung ausgleichende soziale Aufbauarbeit mit Gesundheitswesen, Bildung, Erhalt der Sprache und Schutz der Bevölkerung.

»The strongest reason why the conscience of Europe and America ought to continue and immensely to strengthen its missionary forces in the island world is because we owe it to these people to make the largest, most costly and statesmanlike reparation for the ills inflicted on them by unworthy representatives of our race, and by our still unchristianized governments.«²²

Das einflussreichste Buch für die Entwicklung des Missionsverständnisses war Helen Barrett Montgomerys *Western Women in Eastern Lands*,²³ 1910 geschrieben aus Anlass des Frauenmissions-Jubiläums. Montgomery stellte die Geschichte der missionarisch engagierten Frauen, aber auch von Frauen aus Missionsländern zusammen. Zahlreiche Portraits von Frauen, die sich für Frauen, ihre Rechte, ihre Befreiung, ihre Bildung und die Verbesserung ihrer Situation eingesetzt haben, stehen in diesem heute noch lesenswerten Buch. Montgomery sieht das Christentum als Anwalt für die Rechte der Frauen. Sie macht auch deutlich, dass die Option für die Frauen in der Missionsbewegung auch Wurzeln in der Frauenrechtsbewegung und der Abolition-Bewegung hat. Sie setzt auf die Höhere Bildung von Frauen in Missionsländern durch Colleges und bindet *evangelization and education* als untrennbar zusammen.

19 ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 262.

20 Vgl. Helga HILLER, Helen Barrett Montgomery. Stimme der christlichen Frauenbewegung und Wegbereiterin des Weltgebetstags, in: <http://frauen-und-reformation.de/?s=био&id=133> (19.8.2016).

21 Vgl. Helen Barrett MONTGOMERY, *Christus Redemptor. An Outline Study of the Island World of the Pacific*, New York 1906.

22 Ebd., 13.

23 Vgl. Helen Barrett MONTGOMERY, *Western Women in Eastern Lands. Fifty Years of Woman's Work in Foreign Missions*, New York 1910.

24 Vgl. HILLER, Ökumene (Anm. 2), 60-62, 242-245.

25 ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 269.

26 Vgl. Christine KEIM, Aufbruch der Frauen bei der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010) 53-71; vgl. Christine KEIM, Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901-1928) (Beiträge zur Missionswissenschaft/Interkulturellen Theologie 20), Münster 2005.

27 Zur Entwicklung des Niedergangs vgl. ROBERT, *American Women* (Anm. 2), 302-316.

28 Vgl. Helen Barrett MONTGOMERY, *The King's Highway. A Study of Present Conditions on the Foreign Field*, West Medford, Mass. 1915.

3.3 Das 50jährige Jubiläum der Frauenmission 1910:

Ökumene wächst

1910/1911 feierten die Frauen das 50jährige Jubiläum seit der Gründung der ersten Frauenmissionsgesellschaft 1861. Montgomerys Buch hatte Lucy Peabody dazu inspiriert, das Jubiläum groß aufzuziehen. Die Frauen hatten seit 1861 die unglaubliche Summe von 41.000.000 Dollar gesammelt.²⁴ Das entspräche heutzutage (2010) einer Summe von 971 Mio. Dollar. Das Jubiläum zog sich über fast ein Jahr hin. Frauen organisierten Großveranstaltungen in den Städten und ebenso zahllose Veranstaltungen an kleineren Orten quer durch die Vereinigten Staaten. Allein Helen Barrett Montgomery hielt in acht Wochen fast 200 Reden. Sechs Wochen nach Erscheinen von *Western Women in Eastern Lands* waren bereits 50.000 Exemplare verkauft. Das überzeugende Plädoyer für Höhere Bildung für Frauen erbrachte als Jubiläumskollekte vor allem für Frauencolleges in Asien mehr als 1 Mio. Dollar (2010 23,7 Mio. Dollar). Als eine der »Früchte des Jubiläums« bildeten sich aus diesem Jubiläum vielerorts ökumenische Frauengruppen, die die Arbeit weitertragen wollten. »Probably the most important result of the 1910 Jubilee was that it stimulated further ecumenical action and pulled women together behind common causes.«²⁵

3.4 Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910

und Weltreise von H. B. Montgomery und L. Peabody

Ebenfalls 1910 fand die Weltmissionskonferenz in Edinburgh statt. Daran nahmen über 200 Frauen als offizielle Vertreterinnen von Missionsgesellschaften teil. Teilnehmen konnte, wer eine Missionsgesellschaft mit MissionarInnen im Ausland und ab einem bestimmten Spendenaufkommen vertrat. Viele weitere Frauen kamen als Teilnehmerinnen auf eigene Kosten.²⁶ Edinburgh gilt als Höhepunkt der damaligen Weltmission und Ausgangspunkt der ökumenischen Bewegung. Die Konferenz beschloss am Ende den entscheidenden Schritt, ein ständiges Organ internationaler Zusammenarbeit einzurichten, den Fortsetzungsausschuss von Edinburgh. Zwei Frauen, Louise Creighton aus England und Lucy Peabody aus den USA, wurden zu Mitgliedern berufen. Frauen hatten nun vereinzelt Zugang zu den Gremien der internationalen Missionsarbeit. Gleichzeitig bekamen Einflüsse die Oberhand, die die Selbstständigkeit der Frauenorganisationen zurückdrängten. In Edinburgh wurde der Beschluss gefasst, die Frauenmissionsgesellschaften auf längere Sicht in die allgemeinen Strukturen zu integrieren. Trotz des Protests von anwesenden Frauen wurde der Beschluss gefasst.²⁷

Von November 1913 bis April 1914 reisten Helen Barrett Montgomery und Lucy Peabody im Auftrag der Bildungskommission des Fortsetzungsausschusses durch Asien – heute würde man von einer *fact finding mission* sprechen –, um die bestehenden Frauencolleges und deren Bildungskonzepte kennenzulernen und Daten für künftige Konzeptionen zu gewinnen. Wesentlich wurde, dass neue Gründungen Union-Colleges sein sollten, das heißt von Missionsgesellschaften verschiedener Konfessionen und Länder gemeinsam unterhalten. Das Studienbuch 1915²⁸ gab über die Reise Rechenschaft. Mit einer Auflage von 160.000 erreichte es wieder eine große LeserInnenschaft. Entscheidend ist, dass das ökumenische Verständnis von Mission und der Partnerschaft mit den Frauen in den Missionsländern vertieft wurde. Viele Jahre lang engagierten sich die Frauen in den USA stark, um die Mittel für sieben Union Colleges aufzubringen, auch der vierte Teil jeder späteren Weltgebetstags-Kollekte war dafür bestimmt.

3.5 Inspiriert und erschüttert – Ökumenische Zusammenarbeit 1897 bis 1927 mündet in den Weltgebetstag

Im Folgenden wird zunächst die strukturelle Seite des Weges skizziert, der die in der Frauenmissionsbewegung engagierten Frauen zu einer der zukunftssträchtesten ökumenischen Gründungen führte. Die Frauen ließen sich inspirieren von guten Erfahrungen. Wenn es ihre Ziele voranbrachte, arbeiteten sie entschlossen und kreativ mit anderen zusammen. Daraus erwachsen neue Schritte der Kooperation. So überwandene sie scheinbar obligatorische Konkurrenz und schafften Einmaliges. In einer Kette solcher Kooperationschritte rückten die Frauenverbände der *Home* und *Foreign Missions* näher zusammen und es entstand aus den einzelnen konfessionellen Gebetstagen des 19. Jahrhunderts in nur 30 Jahren von 1897 bis 1927 der Weltgebetstag.

Der Anfang war unscheinbar. Methodistische Frauen waren vom 1887 begonnenen presbyterianischen Gebetstag für *Home Missions* beeindruckt, begannen einen eigenen Gebetstag und arbeiteten dann nicht nur darauf hin, den Tag gemeinsam zu feiern, sondern miteinander gewannen sie auch andere Denominationen für eine gemeinsame Feier. Im Jahr 1897 feierten die Frauen von sechs Denominationen den ersten interkonfessionellen »Tag der Demütigung und des Gebets«. Abwechselnd schrieben sie die Gebetsordnungen.

Bei gemeinsamer Arbeit lernte man sich kennen und schätzen. Zum Gebetstag kamen nach 1900 die Studienarbeit und die Sommerkonferenzen. 1908 gründeten die Frauen den Dachverband *Council of Women for Home Missions*. Weitere gemeinsame Arbeitsprojekte entstanden, u. a. die Koordination und Qualifikation der Arbeit mit ImmigrantInnen auf Ellis Island. 1918 eröffnete der Frauenrat ein eigenes Büro in New York.

Ähnliches vollzog sich als »Frucht« des Jubiläums (1910) im Bereich der Äußeren Mission: 1912 begann die *Federation of Woman's Boards of Foreign Missions* ihre Arbeit. Im gleichen Jahr riefen die Frauen zum »Interkonfessionellen Gebetstag für die Äußere Mission« auf, der Anfang 1913 zum ersten Mal gefeiert wird.

Schon in dieser Zeit entstand der Wunsch zu einem gemeinsamen Gebetstag für *Home* und *Foreign Missions*, denn es waren ja oft dieselben Frauen, die sich für beides engagierten. Die Überzeugung wuchs, »dass Mission weltweit und im eigenen Land zwar verschiedene Verwaltungen braucht, aber innerlich zusammengehört als Dienst der Kirche an der einen Welt«. ²⁹ Aber es bedurfte des tiefen Schocks durch die menschenverachtende Grausamkeit des Ersten Weltkriegs, um aus dem Wunsch entschlossenes Handeln zu machen.

Zusammenarbeit transzendierte nun die praktischen Zwecke, sie wurde zum Dienst an der Einheit und zum Frieden. Als Dienst am Frieden in einer zerrissenen, tief verwundeten Welt war sie absolut geboten. ³⁰

Und die Frauen schafften es. Nach einem konzeptionell und organisatorisch höchst anspruchsvollen zweijährigen Prozess, unterbrochen durch die Katastrophe der weltweiten Grippeepidemie, wird am 1. Freitag in der Passionszeit, am 20. Februar 1920, der erste *United Day of Prayer for Missions* überall in den USA unter dem Thema *The World to Christ We Bring* gefeiert. Für die Organisation stellte der *Home Missions Council* sein

29 HILLER, Ökumene (Anm. 2), 68.

30 Vgl. ebd., 72.

31 Caroline Atwater MASON, *World Missions and World Peace. A Study of Christ's Conquest*, West Medford, Mass. 1916, 251f.

32 Florence E. QUINLAN (Hg.), *Woman's Home Mission Bulletin*, in: *Missionary Review of the World* 42 (1920) 61.

Büro und eine Mitarbeiterin zur Verfügung. 50.000 vierseitige Gebetsordnungen zu 1 Cent wurden verbreitet. Bis 1925 wuchs die Zahl auf fast 90.000, man schätzt die Teilnahme auf ca. 1 Million Frauen. Um jedes Dorf und jede Stadt zu erreichen, sollten die Frauen überall Gruppen aus allen Kirchen zur Vorbereitung zusammenholen. 1922 schlossen sich die kanadischen Frauen an, wo die Feier von Gebetstagen in den Frauenmissionswerken 1895 begonnen hatte. Aus den ersten unaufgefordert eingeschickten 25 \$ erwuchs innerhalb weniger Jahre eine stattliche Kollekte, die für je zwei Projekte aus dem Bereich von *Home* und *Foreign Missions* bestimmt wurde. Jährliche Information über diese Arbeit wurden zum konstitutiven Element des Gebetstags.

Der größte Schritt, den die verantwortlichen Frauen des *Council* und der *Federation* tun, ist konsequent und erfolgte nach nur sechs Jahren seit Beginn des *United Day of Prayer*. 1926 beschlossen sie, die Einladung zum Gebetstag an alle ihre Kontakte rund um die Welt zu verschicken. Die Idee wurde begeistert aufgenommen, und am 4. März 1927 wurde der Tag zum ersten Mal als »Weltgebetstag« gefeiert. Die Zahl der Gebetsordnungen wuchs auf fast 180.000, denn auch überall in Nordamerika wurde die Idee enthusiastisch aufgenommen.

4 Herausforderung für das Missionsverständnis: Verknüpfung von Missions- und Friedensarbeit

Mitten hinein in die ökumenischen Aufbrüche kam die Katastrophe des Ersten Weltkriegs. Er stellte die eigentlich auf Partnerschaft zwischen allen Völkern ausgerichtete Missionsarbeit in Frage. War es nicht sinnlos, MissionarInnen zu schicken mit der Friedensbotschaft Christi, wenn diese durch den Krieg ad absurdum geführt wurde? In ihrem Studienbuch *World Missions and World Peace* beantwortete Caroline Atwater Mason 1916 diese Frage so:

»As never before Christians must work for peace for the sake of missions; as never before they must work for missions for the sake of peace. That every local church be made both a peace society and a missionary society should be our immediate aim.«³¹

Aus dieser Einsicht verknüpften die Frauen ihre Missionsarbeit nun engstens mit Friedensarbeit. *Together* war das Stichwort, darin drückte sich der Wille zu Frieden und Partnerschaft konkret aus.

Der *United Day of Prayer for Missions* 1920, in dem *Foreign and Home Missions* eine enge Verbindung eingingen, war der erste starke Ausdruck dafür. Er wurde unter dem Thema *The World to Christ We Bring* gefeiert.

»TOGETHER is the keyword of the present area. An international mind and interdenominational vision have come into being. For many years, missionary societies have been observing, interdenominationally, a Day of Prayer for Foreign Missions and a Day of Prayer for Home Missions. Now, at last, together the thanksgiving, petition and intercession for home and foreign missions will arise.«³²

5 Der erste Weltgebetstag 1927: »Mit und nicht nur für Frauen beten«

Eine wichtige inhaltlich neue Weichenstellung für das zukünftige Missionsverständnis begann mit den Erfahrungen der Frauen bei der Feier des ersten Weltgebetstags am 4. März 1927. Der Tag wurde nicht nur von den mitfeiernden Frauen in den Missionsländern und in Nordamerika begeistert aufgenommen, auch die Öffentlichkeitswirkung war erstaunlich,

wie Artikel in Zeitschriften und in der *Associated Press* und eine Rundfunkansprache zeigen. Vielerorts gab es besondere Gottesdienste für junge Mädchen und für Kinder. Unaufgefordert kamen zahlreiche eindruckliche Berichte aus Asien, Europa, Südamerika, dem Nahen Osten, der Karibik und aus Nordamerika, die dann z. T. in der *Missionary Review of the World* abgedruckt wurden. Unterstützt wurde dieser Gedanke durch das Studienbuch von 1926 von Mary Schaufler-Platt, die für eine neue Partnerschaft zwischen den Frauen plädierte. »Die Frauen aus dem Westen müssen zurücktreten, die Frauen Afrikas und Asiens müssen die Führung übernehmen, auch in der Auslegung des Evangeliums für die Frauen und Kinder ihres eigenen Landes.«³³

Im dem Bericht über den ersten Weltgebetstag fasst das Weltgebetstag-Komitee seine bewegende Einsicht zusammen:

»It is with deep gratitude that we recognize the growing power inherent in our World Day of Prayer. A very decided expansion of this prayer has expanded literally around the world. We have learned the great lesson of praying with, rather than for, our sisters of other races and nations, thus enriching our experience and releasing the power which must be ours if we are to accomplish tasks entrusted to us.«³⁴

To pray with, rather than for our sisters, das war der entscheidende Wendepunkt. Mit den Frauen beten nahm Partnerschaft, Weltfreundschaft und Ökumene ernst. Das weltweite gemeinsame Gebet wurde zentral. Es ist nur konsequent, dass das Komitee gleichzeitig vorschlägt, den Zusatz *for mission* aus dem Namen zu streichen. »Jetzt heißt der Tag einfach Weltgebetstag.«³⁵ Für ein Komitee, das aus jahrzehntelang arbeitenden Frauenmissionsbewegungen kommt und Mission als Ziel hat und hatte, erstaunt ein solcher Schritt dennoch. Der Weg, den die Frauen mit ihren Kontakten, Erfahrungen, theologischen Reflexionen in den Studienbüchern gegangen waren, hatte sie zu einem Missionsverständnis gebracht, das Mission immer enger mit Frieden, Sozialarbeit, Ökumene Weltfreundschaft und Partnerschaft verband und eine Weltperspektive aus der Perspektive von Frauen erarbeitet hatte. Diese Weltstruktur offenbart die implizite Theologie, die sich in den theologischen Schwerpunkten der Schriften, aber auch schon in der immer weiter zusammenwachsenden protestantischen Ökumene zeigt.

Gestützt wurde die Weltgebetstagsidee durch die Kontakte mit Frauen aus vielen Weltgegenden bei der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928. Sie begrüßten die Initiative sehr. Dort schon sagte Helen Kim aus Korea als Autorin für die Weltgebetstagsordnung 1930 zu.

6 Von der Frauenmission zum Weltgebetstag

Breaking Down Barriers lautete programmatisch das Thema für den Weltgebetstag 1928. Den Gottesdienst für 1930 entwarf erstmals eine Frau aus einem anderen Land, Helen Kim aus Korea. Ebenfalls 1930 berief die *Federation* zehn weibliche Mitglieder des Internationalen Missionsrat aus der ganzen Welt zu korrespondierenden Mitgliedern des Weltgebetstags-

33 HILLER, Ökumene (Anm. 2), 83; vgl. Mary SCHAUFFLER PLATT, *A Straight Way Toward Tomorrow*, Cambridge, Mass. 1926. Das Buch wurde in Japan, China, Indien und Lateinamerika übersetzt.

34 Annual Report of the Federation of Woman's Board's of Foreign Missions of North America. 22nd Interdenominational Conference, Atlantic City, N. J. 6.-9. January 1928, New York 1928, 17f.

35 HILLER, Ökumene (Anm. 2), 279.

36 Ebd., 103.

komitees. 1932 wurde der Plan für ein Weltkomitee vorgelegt, aber die wirtschaftliche Depression verhinderte die Verwirklichung. 1941 erreichten die Gottesdienstordnungen in den USA die Zahl von 1 Million.

Der Zweite Weltkrieg forderte den Friedenswillen besonders heraus. Das zeigt sich vor allem in der Wahl der Autorinnen und der Themen. Die Gottesdienstordnung von 1940 schrieben die englischen Pazifistinnen Muriel und Doris Lester und klagten Militarismus, Rassismus und Imperialismus an. Die Gottesdienstordnung von 1941 kam vom Komitee in Shanghai/China. Ab Ende dieses Jahres wurde das WGT-Material, das nun ein kleines Handbuch einschloss, im Auftrag des Weltgebetstagskomitees vom neugegründeten *Council of Church Women* verbreitet. 1942 beauftragt man Flüchtlingsfrauen, die in New York lebten, u. a. eine Deutsche und eine Französin, mit dem Text. 1943 formulierten mit Georgia Harkness, der ersten Theologieprofessorin, und der Sozialarbeiterin Sady Gray Mays erstmals eine weiße und eine schwarze Amerikanerin zusammen. Einzigartig war 1944: »150 ausländische Frauen und Männer, die sich gerade in New York aufhalten, viele aus miteinander Krieg führenden Nationen, tragen ihre Anliegen und Fürbitten zusammen und richten den Blick auf den Neuanfang und Wiederaufbau nach dem Krieg.«³⁶

Nach dem Zweiten Weltkrieg bewies die Weltgebetstagsbewegung erneut ihre aus der Frauenmissionsbewegung erwachsene Fähigkeit, zu Versöhnung, Frieden und partner-schaftlichem Austausch zwischen den Frauen der Welt beizutragen. Immer mehr Länder schlossen sich der Bewegung an. Der Weltgebetstag erstarkte besonders in Europa. Die strukturelle Zusammenarbeit wurde in einem Internationalen Weltgebetstagskomitee im Jahr 1968 verankert. Das Datum des Weltgebetstags wurde auf den ersten Freitag im März gelegt. Zugleich wurden entscheidende Schritte hin zu einer größeren Ökumene getan. Es gelang, große katholische Frauenverbände für den Weltgebetstag zu gewinnen. 1969 beschloss die Weltunion Katholischer Frauenverbände, ihren WUCWO-Tag von März auf Mai zu verlegen, um vielen Frauen zu ermöglichen, am Weltgebetstag teilzunehmen. Orthodoxe Frauen im Nahen Osten nahmen zum Teil seit Beginn am Weltgebetstag teil. Jetzt schlossen sich mehr orthodoxe Frauen aus mehreren Weltregionen an. Seit 1968 entstanden in vielen Ländern ökumenische Nationalkomitees. Bei der Internationalen Weltgebetstagskonferenz in Sambia 1978 wurde als Motto *Informed Prayer – Prayerful Action* angenommen. »Through World Day of Prayer women affirm, that prayer and action are inseparable and that both have immeasurable influence in the world.«

7 Fazit

Der *World Day of Prayer*, der originär aus den vielfältigen Organisationen der Frauenmission im 19. Jahrhundert stammt, ist heute ein Erbe dieser großen Bewegung. Der Begriff Mission ist aufgrund der genannten Transformationsprozesse im Missionsverständnis als Namensteil aus dem Weltgebetstag verschwunden. Die Relaisstationen lagen in gesellschaftlichen Entwicklungen, aber auch dort, wo die Frauen durch Kontakte zu Frauen in der Mission auf deren Optionen hörten und diese anfangs gegen viel Widerstand durchsetzten, bevor sie mit eigenständigen Organisationen und eigenem Geld ihre eigenen Optionen zugunsten von Frauen umsetzen konnten.

Die Erfahrungen der Frauen führten auf den Weg, das befreiende Evangelium für Frauen mit Ökumene, Frieden, Freundschaft und *sisterhood* hin zur Partnerschaft zu verbinden und dieses strukturell und inhaltlich im *World Day of Prayer* zu verankern. Diese Verankerung machte die Weltgebetstagsbewegung ökonomisch und inhaltlich unabhängig und so existiert

sie als eine der wenigen Organisationen der damaligen Frauenmissionsbewegung bis heute. Die gelungene Transformation des Missionsverständnisses in der Bewegung des *World Day of Prayer* hat die zentrale Anliegen der Frauenmissionsbewegung aufrecht erhalten: Ökumenisches Beten als spirituelle Basis der weltweiten *sisterhood*, die Option zur Befreiung von Frauen aus unwürdigen Lebensbedingungen durch Frauenprojekte, Teilnahme an frauenpolitischen Bewegungen und finanzielle Unabhängigkeit von Kirchen. Interessant ist dabei in der gesamten Entwicklung des Weltgebetstags das gegenseitige Steigerungsverhältnis von solidarischem Missionsverständnis und Ökumene.

Was sich leider erhalten hat, ist die Ignorierung nicht nur der damaligen Leistung der Frauen, sondern auch der heutigen Bewegung des Weltgebetstags, wenn es um Ökumengeschichte und -konzeptionen geht.

Es war ein Paradigmenwechsel, wie die Frauenmissionsbewegung das Missionsverständnis bis hin zum Weltgebetstag veränderte. Die gleichberechtigte Partnerschaft ist die Basis einer Arbeit, die das Wohlergehen der Frauen und Kinder in den Mittelpunkt rückt. Da ist keine irgendwie geartete superioren Haltung, was die eigene Kultur bzw. die eigene »Wahrheit« anbelangt, mehr möglich. Was für dieses Ziel notwendig ist, steht im Vordergrund. Das spirituelle Band des gemeinsamen Gebetstags, nämlich nicht nur für andere, sondern mit den Worten der anderen zu beten, trägt dieses Anliegen. Dies macht die gegenwärtige Bewegung des *World Day of Prayer* heute noch attraktiv und gesellschaftspolitisch relevant. Sie arbeitet daran, was das Leitmotiv von 1928, *Breaking Down Barriers*, war. Damals war dieses Motiv zentral, aber es ist auch heute aktueller denn je. ♦

Mission und Gesundheitsfürsorge

von Karl Josef Rivinius SVD

Zusammenfassung

In Anbetracht der hohen Sterberate unter den Missionaren, ihrem Personal und ihrer Klientel sowie unter den Kolonialbeamten und der einheimischen Bevölkerung in tropischen und sub-tropischen Regionen intensivierte die Missionskreise um die Wende zum 20. Jahrhundert die Bemühungen um eine effektive und nachhaltige medizinische Behandlung und Vorsorge durch Laienärztinnen und Laienärzte. In der Gesundheitsfürsorge sah man nämlich ein vorzügliches Mittel, Nichtchristen für den christlichen Glauben zu gewinnen. Missionare und Ordensschwester ließen sich vor ihrem Einsatz in Basishygiene und medizinischer Grundversorgung unterweisen. In Deutschland geschah dies vornehmlich in den Missionsärztlichen Instituten in Tübingen und Würzburg sowie im Hamburger Institut für Schiffs- und Tropenkrankheiten. Auf der Weltmissionsausstellung 1925/26 im Vatikan konnten sich die Besucher in einer besonderen Abteilung über Tropenmedizin und Tropenhygiene informieren.

Schlüsselbegriffe

- Tropenkrankheiten und Tropenmedizin
- LaienärztInnen als wirksame Missionshelfer
- Missionsärztliche Institute
- Weltmissionsausstellung 1925/26 im Vatikan

Abstract

In the light of the high death rate among missionaries, their staff and their clientele as well as among colonial civil servants and the native population in tropical and subtropical regions, missionary circles intensified their efforts around the turn of the 20th century to provide effective and sustainable medical treatment and prevention through lay doctors. In health care they saw an excellent means for winning over non-Christians to the Christian faith. Before their deployment, missionaries and religious sisters undertook instruction in basic hygiene and primary health care. In Germany this took place primarily at the Medical Mission Institutes in Tübingen and Würzburg as well as at the Hamburg Institute for Ships' and Tropical Diseases. In a special section at the Universal Missionary Exhibition of 1925/26 in the Vatican, visitors could acquaint themselves with tropical medicine and tropical hygiene.

Keywords

- Tropical medicine and tropical hygiene
- Lay doctors as effective missionary aides
- Medical mission institutes
- Universal Missionary Exhibition of 1925/26 in the Vatican

Sumario

Frente a la alta tasa de mortalidad entre los misioneros, su personal y sus clientes así como entre los funcionarios coloniales y la población indígena en las regiones tropicales y subtropicales, los círculos misioneros intensificaron a principios del siglo XX los esfuerzos por un tratamiento medicinal efectivo y duradero a través de médicos seculares. En la atención sanitaria, se veía un medio muy apropiado para atraer a los no-cristianos a la fe cristiana. Antes de partir a los países de su trabajo, los misioneros y las hermanas misioneras se dejaban instruir en higiene básica y atención sanitaria fundamental. En Alemania esto ocurría sobre todo en los institutos de medicina misionera de Tübinga y Würzburg así como en el Instituto de Hamburgo para las enfermedades de barcos y tropicales. En la exposición mundial sobre la misión en el Vaticano 1925/26, los visitantes podían informarse en un departamento especial sobre la medicina y la higiene tropicales.

Conceptos claves

- Enfermedades tropicales y medicina tropical
- Médicos seculares como ayudantes importantes de la misión
- Institutos de medicina misional
- Exposición mundial misionera 1925/26 en el Vaticano

1 Laienärzte als Helfer der Missionare

Im Konnex der Glaubensverkündigung hatte es schon immer dem christlichen Ethos der Nächstenliebe gemäß die Behandlung und Pflege kranker Adressaten der christlichen Botschaft gegeben. Die Idee, durch medizinische Hilfe explizit missionarisch tätig zu werden und dadurch das Vertrauen der einheimischen Bevölkerung zu gewinnen, entwickelte sich vor allem aus der protestantischen Missionspraxis des frühen 19. Jahrhunderts in China.¹ In der medizinischen Behandlung nach dem Vorbild der Ärzte der »British East India Company« erblickten die in Kanton tätigen anglikanischen Missionare aus den USA eine geeignete Strategie, mit der einheimischen Bevölkerung in Kontakt zu kommen, was den Ausländern von der chinesischen Regierung an sich untersagt war. Daraus entstand 1838 in China die »Medical Missionary Society«; ihr folgte 1841 in Schottland die erste europäische missionsärztliche Vereinigung. Etliche Gründe und Faktoren verursachten einen Rückgang der ärztlichen Betätigung als einer bedeutsamen Komponente der Evangelisierung.

Die Propagandakongregation hatte in regelmäßigen Abständen an die katholischen Missionen appelliert, Krankenanstalten zur medizinischen Behandlung kranker und pflegebedürftiger Menschen zu errichten. Unter Bezugnahme auf diese Aufforderung hatten beispielsweise im August 1909 die Deputierten der Steyler Chinamissionare bei ihren Beratungen auf dem Regionalkapitel in Südshandong zur Vorbereitung auf das Vierte Generalkapitel ihrer Gesellschaft eine Reihe von Themen erörtert, die auf ihm behandelt werden sollten. Ein wichtiger Themenbereich galt der Sorge für die kranken Mitbrüder und für die Kranken der einheimischen Bevölkerung. Denn man war sich im Klaren, dass die Vernachlässigung eines derart wichtigen »Werkes christlicher Caritas« sich mit der Zeit auf die Evangelisierung nachteilig auswirken werde.²

Um nicht »der Willkür der einheimischen Quacksalber ausgeliefert« zu sein, hielt man Ärzte aus Europa für unentbehrlich. Da ihre Anstellung kostspielig und zugleich »sehr riskant« war, weil dadurch ein »Fremdkörper in den Organismus der Mission« eingeführt werde, überlegte man, ob nicht Priester für diese Aufgabe in Frage kamen. Aber wegen möglicher »heikler Situationen« wurde stattdessen vorgeschlagen, medizinisch gut ausgebildete Laienbrüder einzusetzen. Dagegen wandte man ein, dass diese Tätigkeit sie ihrem Stand entfremden und dadurch »das rechte Verhältnis zwischen ihnen und den Priestern« gestört werden könnte. Auf jeden Fall müsste festgesetzt werden, inwieweit Priester, Brüder und Schwestern Kranke behandeln dürften und welche Regeln dabei zu beachten seien,

1 Die Jesuiten hatten bei ihrer Tätigkeit in China im 17. und 18. Jahrhundert die medizinischen Kenntnisse ihrer Zeit bewusst eingesetzt. Sie verfassten kleine Essays über Krankheiten, betätigten sich als Chirurgen und errichteten im Kaiserpalast eine Art medizinisches Laboratorium. Erfolgreich behandelten sie Kaiser Kangxi (1662–1722) mit Chinin, der sie für seine Heilung generös belohnte. Zu diesem Sachverhalt: Claudia VON COLLANI, *Mission and Medicine in China between Canon Law, Charity and Science*, in: *History of Catechesis in China* (Leuven Chinese Studies XVIII), ed. by Staf VLOEBERGH, Leuven 2008, 36–68.

2 Regional VILSTERMAN, Punkte, die eventuell dem Generalkapitel vorgelegt werden könnten, in: AG/SVD, *Generalkapitel 1909/1910*. Näheres dazu: Antoon HULLEN, P. Theodorus Vilsterman. Der erste niederländische Missionar in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (*Analecta SVD* 80), Rom 1997, 74–80.

3 Die Arzneimittelentwicklung erstreckte sich von der Suche nach neuen wirksamen Substanzen und ersten Testungen im Labor zu deren Wirkungen und Eigenschaften sowie im Rahmen von Tierversuchen bis zur Erprobung am gesunden Menschen. Dagegen hatte das kirchliche Lehramt massive Vorbehalte. Ihr zufolge sind wissenschaftliche, psychologische oder medizinische Experimente am lebenden Menschen nur dann erlaubt, wenn die erwarteten Ergebnisse für das menschliche Wohl wichtig sind und sie anders nicht erlangt werden können. Dies alles muss jedoch mit freier Zustimmung der Betroffenen geschehen, und die Experimente

etwa bei Patienten anderen Geschlechts und bei Geschlechtskranken, bei Operationen und bei der Anwendung des Hypnotismus. Diese und andere die Gesundheitsfürsorge betreffenden Fragen sollten auf dem Generalkapitel zur Sprache gebracht sowie einschlägige und hilfreiche Erfahrungen aus anderen Missionen genutzt werden.

Im Gefolge der Gründung neuer Kolonien im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts kam es zur Neubelebung vorerwähnter Missionsmethode. Je mehr die in den Kolonien tätigen europäischen und amerikanischen Missionare und Missionarinnen von den tropischen und subtropischen Küstenregionen in das Landesinnere vordrangen, was wegen der zahlreichen Krankheitserreger, beispielsweise Cholera, Denguefieber, Malaria, Pocken, Schlafkrankheit und Typhus, mit erheblichen Gesundheitsrisiken verbunden war, als desto notwendiger erwies sich die hygienische und medizinische Fürsorge für die Missionare, ihre Familien und Mitarbeiter sowie für die wachsenden Christengemeinden und die einheimische Bevölkerung im Allgemeinen. Bisher unbekannte Krankheiten wurden von den Einwanderern importiert und Seuchen durch den erleichterten Verkehr (Straßenbau; Eisenbahnen) in entferntere Distrikte verschleppt. Und je schneller ein Kolonialgebiet erschlossen wurde, desto rascher veränderten sich die Lebensbedingungen.

In Artikel 6 der Kongo-Akte von 1886 hatten sich alle beteiligten Mächte verpflichtet, »die Erhaltung der eingeborenen Bevölkerung und die Verbesserung ihrer Lebenslage zu überwachen sowie alle Einrichtungen und Unternehmungen zu schützen und zu begünstigen, welche zu jenem Zwecke geschaffen sind oder dahin zielen, den Eingeborenen die Vorteile der Zivilisation verständlich und wertzumachen«. Auch wenn sich die Motive und Interessen der Kolonialpolitik teilweise von denen der christlichen Mission unterschieden, im Grundanliegen stimmten sie überein, dass für die Bekämpfung der Krankheitserreger, für die Krankenheilung, Kinderfürsorge und Gesundheitspflege so viel als eben möglich getan werden musste. Die von den Missionaren ausgeübte Samariterhilfe wurde durch die medizinische und chirurgische Hilfe von Seiten der Kolonialbehörden flankierend unterstützt; Regierungsspitäler und Missionsspitäler ergänzten sich. Die Fortschritte auf dem Gebiet der Seuchenbekämpfung, der Prophylaxe und der allgemeinen Hygiene sowie die bahnbrechenden Entdeckungen in der Medizin und Pharmazie³ ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kamen allen zugute.

Wegen der hohen Sterblichkeit der einheimischen Bevölkerung, insbesondere der Kinder, aber auch in Reihen der Missionare,⁴ machte man sich um die Wende zum 20. Jahrhundert zunehmend Gedanken über wirksame und nachhaltige Maßnahmen, wie die Krankheiten eingedämmt, die Gesundheitsvorsorge mittels entsprechender Verhaltensweisen verbessert

dürfen nicht unverhältnismäßig riskant sein. Grundsätzlich muss das Recht auf körperliche Unversehrtheit des Menschen respektiert werden. Diesen modernen Entwicklungen gegenüber war die katholische Kirche daher äußerst skeptisch eingestellt. Der medizinischen Behandlung durch Priester und Ordensleute waren zudem bis zum Codex von 1983 kirchenrechtlich enge Grenzen gesetzt; Priester durften sich allenfalls mit kirchlicher Dispens ärztlich betätigen.

⁴ In seiner Rede auf dem Katholikentag 1910 in Augsburg machte der Benediktiner-Abt Norbert Weber von St. Ottilien und Generalsuperior der gleichnamigen Kongregation dazu

einige statistische Angaben: In der langen Reihe ihrer verstorbenen Missionare waren 75 Prozent unter 35 Jahren vom Tod hinweggerafft worden; lediglich drei hatten das Höchstalter von 41 bzw. 42 Jahren erreicht. Alle waren »in der Vollkraft des Mannesalters ausgezogen in erklärter Tropentauglichkeit!« Andere Orden und Kongregationen hatten mancherorts noch höhere Verluste zu beklagen. So waren auf Fernando Po [Insel an der Küste Westafrikas am Golf von Guinea] in den Jahren der ersten Entwicklung von 1883 bis 1900 mehr als 80 spanische Missionare verstorben. Auf dem Friedhof von Bagdad hatten 50 Karmeliter ihre letzte

Ruhe gefunden; keiner von ihnen hatte länger als zehn Jahre in der Mission gewirkt. »Wer wollte sie zählen, alle die vielen, vielen Grabhügel, die sich überall so rasch aneinander gereiht haben, wo die Mission mit ihrer opfervollen Arbeit eingesetzt hat! Alle diese hehren Opferstätten kennzeichnen die Lage unserer Mission« (Bericht über die Verhandlungen der 57. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Augsburg vom 21. bis 25. August 1910, Augsburg 1910, 295-303, hier 299).

und die Sterberate signifikant gesenkt werden könnten. In Deutschland hatten bereits 1898 P. Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerks, und der Missionsbenediktiner P. Dominikus Enshoff der Superioren-Konferenz folgende Beratungspunkte vorgeschlagen: Gesundheitsmaßregeln in den Missionen, die Frage nach der Häufigkeit der Rückkehr der Missionare aus Fieberländern sowie die Bekämpfung tropischer Krankheiten.⁵ Das Thema des ärztlichen Engagements in den Missionen im Zusammenhang mit der Superioren-Konferenz wurde 1908 zum ersten Mal erwähnt. Die erste systematische Schulung in der Gesundheitsvorsorge mit einschlägigen Informationen über vorbeugende Maßnahmen gegen Krankheiten und über die adäquate Behandlung von Kranken fand im November/Dezember 1908 für Missionsbrüder statt, für Missionsschwestern im Frühjahr 1909.⁶

Auf dem Katholikentag von 1910 in Augsburg rief der bayerische Landtags- und Reichstagsabgeordnete der Zentrumsparterie Liborius Gerstenberger die katholischen Laien auf, sich für eine Tätigkeit in den Kolonien zu melden und dort ihren Unterhalt zu suchen, etwa »in Handel oder Industrie und auch in gewissen Berufen«. Er begründete seinen Appell mit dem Hinweis, dass zwar deutsche Missionare »in die wildesten und ablegensten Gegenden der Erde« hinausgingen und überall dort wirkten, wo irgendeine Aussicht bestand, Seelen zu gewinnen, dass aber im Unterschied zu den Nichtkatholiken bei den katholischen Laien kein diesbezügliches Interesse vorhanden war. Dabei wären, wie er hervorhob, ihre Anwesenheit und ihr Beispiel gelebten Glaubens »eine außerordentliche Förderung der Missionstätigkeit«.

Darüber hinaus plädierte der Redner für den zwingend notwendigen Einsatz von katholischen Laienärzten als hilfreiche Mitarbeiter und Unterstützer der Missionare. Dazu führte er aus: »Die Engländer sollen 850 Ärzte in den Kolonien haben; die Deutschen haben ungefähr 18, und katholische Ärzte sind gar keine draußen [Zwischenrufe: ›Hört! hört!‹]. Der Nachteil wird umso größer, als jetzt die Protestanten in anerkannter Weise für ihre Missionen ein eigenes Missionsinstitut in Tübingen gegründet haben, das 1909 eingeweiht wurde, das *Deutsche Institut für Ärztliche Mission*.⁷ Die Protestanten aller Länder, selbst Schweden, haben daran großes Interesse genommen. Dort sollen Ärzte, sogenannte Missionsärzte, ausgebildet werden als Hilfstruppen gleichsam für die Missionare. Selbstverständlich will ich einen solchen Gedanken nicht aussprechen, denn für unsere Missionen liegen die Verhältnisse anders. Aber das Eine ist richtig: unsere Missionen haben auch nicht das Geld, um jetzt eigene Ärzte so hoch bezahlen zu können [...].

Wenn ein solcher Arzt einmal eine glückliche Operation vornimmt, ein Bein geheilt hat, wie es dort der Fall war, so erwirbt er sich ein solches Vertrauen, dass auch die Schwarzen dort allmählich den Arzt rufen und bezahlen. Der Weiße, der Farmer, hat selbstverständlich auch alles Interesse daran; und wenn dann noch die Mission dem betreffenden Arzt freie Station gewähren würde, so glaube ich, würde sich, wenn das einmal angeregt ist, gar

5 Vgl. Antonia LEUGERS, Interessenspolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz – Vereinigung Deutscher Ordensobere, Frankfurt a. M. 1999, 48.

6 Ebd., 50.

7 Vorläufer dieses Instituts war der »Verein für Ärztliche Mission«, den der Unternehmer Paul Lechler 1898 in Stuttgart als Hilfsverein für die Basler Mission gegründet hatte. Die Initialzündung dazu war ausgegangen von den Schilderungen eines Arztes dieser Missionsgesellschaft über das Elend und die Krankheitsnot in Indien, aber zugleich über die Möglichkeiten, die

sich Ärzten in der Mission böten. Daraufhin rief Lechler besagtes Institut ins Leben mit dem erklärten Ziel, ausreisende Ärzte, Pflegekräfte und Theologen der protestantischen Missionsgesellschaften auf ihren Auslandsaufenthalt vorzubereiten, sie in Tropenmedizin auszubilden bzw. ihnen medizinisches Basiswissen zu vermitteln. In dem 1909 in Anwesenheit von König Wilhelm II. von Württemberg eingeweihten Institut begannen ein Jahr später die ersten Medizinstudenten ihre Ausbildung zu Missionsärzten; in Kooperation mit der Universität Tübingen wurden im selben

Jahr Hebammen geschult. Einschlägige Informationen zu diesem Institut: Jahrbuch der Ärztlichen Mission 1914, hg. vom VERBAND DER VEREINE FÜR ÄRZTLICHE MISSION, Gütersloh 1914.

8 GERSTENBERGER, in: Bericht über die Verhandlungen der 57. Generalversammlung (Anm. 4, 265f).

9 BACHEM, in: Bericht über die Verhandlungen der 57. Generalversammlung (Anm. 4, 266f).

10 Ebd., 267.

mancher katholische junge Mann bereiftinden, auch in die Missionen, in die Kolonien hinauszugehen. Wir hätten dann eine Stütze für die Missions Sache, ohne in dem Sinne vorzugehen, wie die Protestanten es in Tübingen gemacht haben. Voraussetzung ist aber, dass auch unsere Ärzte Gelegenheit haben, sich entsprechend auszubilden. Was in Deutschland gut ist, das passt und taugt nicht alles in die Missionen. Darum wäre es notwendig, dass wir unbedingt einen oder mehrere Lehrstühle für Tropenhygiene erhalten. Jetzt ist ein solcher provisorisch bei dem Deutschen Institut für Ärztliche Mission errichtet. Das ist aber ein rein protestantisches Unternehmen, und die betreffenden Herren bekommen ihre Wohnung in dem Hause und müssen sich verpflichten, für die protestantischen Missionen einzutreten. Das kann man den katholischen Medizinstudierenden nicht zumuten, das wollen wir auch nicht, dass auch das ärztliche Studium konfessionalisiert wird, wie es dort direkt begonnen wurde. Aber wenn an einer Universität solche Lehrstühle für Tropenhygiene bestehen, ist die Voraussetzung gegeben, dass die jungen Leute, welche Lust und Liebe haben, auch von uns den nötigen Unterricht erhalten, um draußen tätig zu sein. Ich würde ja gerne z. B. Würzburg vorschlagen, weil dort schon ein Privatdozent für Tropenhygiene ist. Ich weiß aber nicht, ob ein kleineres Land wie Bayern die nötigen Mittel zusammenbringt. Aber Preußen, wo z. B. in Münster auch schon ein notdürftiger Anfang für Tropenhygiene gemacht wird, würde sich sehr gut dafür eignen. Ich will mich zum Schlusse dahin aussprechen und bitten, dass die jungen Leute, Studenten und andere, auch auf diese Art der Unterstützung der Missionen hingewiesen werden.«⁸

■ Karl Bachem, einflussreicher Kolonialpolitiker der Zentrumspar tei, der die Anregungen seines Vorredners »aufs schärfste« unterstrich, gab nähere Informationen zum Thema Missionsärzte: Das Faktum, dass die sehr gut dotierten Missionsarztstellen fast ausschließlich von Protestanten besetzt seien, erkläre sich daraus, dass die jungen Leute, die eine solche Stelle anstrebten, entweder aus Seestädten oder aus Berlin stammten. Aber auch Katholiken könnten und sollten sich darum bewerben, denn diese Angelegenheit werde im Reichstag paritätisch behandelt. Voraussetzung dafür sei allerdings, dass Interessenten auf diesem Gebiet hervorragende Arbeit verrichteten.⁹

■ Bachem erläuterte anschließend die Vorstufe zu einem Missionsarzt: Zunächst werde man beim Lloyd, bei der Hamburg-Amerika-Linie oder bei einer der anderen Reedereien Schiffsarzt. Man sehe die Welt, lerne un gemein viel kennen und kehre als ganz anderer Mann zurück. Diese Schiffsarztstellen befänden sich ebenfalls nahezu ausschließlich in den Händen von Protestanten. »Die jungen Ärzte aus Hamburg, Bremen, Lübeck, Königsberg und Stettin bewerben sich um diese Stellen, weil sie die Gelegenheit so nahe haben. Das sind alles protestantische Landesteile; und daher kommt es, dass diese jungen Herren fast ausschließlich Protestanten sind.« Er wisse aber aus Erfahrung und könne versichern, »dass auch junge Katholiken, auch aus Bayern, von diesen großen Gesellschaften geradeso gerne genommen werden, wenn sie nur entsprechend Tüchtiges leisten. Sie müssen nicht nur tüchtige Mediziner sein, sondern sie müssen auch etwas Sprachkenntnisse haben; das gehört dazu.«¹⁰

■ Geraume Zeit blieb es auf katholischer Seite bei diesen Erörterungen über das Thema Missionsärzte und ärztliche Mission. Das Faktum, dass junge Katholiken sich nicht für die Arbeit als Missionsarzt meldeten, lag weniger am mangelnden Interesse als vielmehr an den zuvor erwähnten Gründen, die auch mit dem Bildungsdefizit des katholischen Bevölkerungsteils zusammenhingen; fehlendes Geld für ein kostspieliges Medizinstudium sowie kirchenrechtliche Bedenken waren weitere Faktoren. Durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs, dessen Ausgang dem Deutschen Reich den Verlust seiner Kolonien bescherte, trat die Frage der Missionsärzte in den Hintergrund. Nach dem Versailler Friedensvertrag von 1919 wurde die Frage der ärztlichen Mission angesichts der zuvor erörterten Gesund-

heitsgefahren in zahlreichen Missionsgebieten und des damit einhergehenden hohen Verlusts an Menschenleben unter völlig anderen Voraussetzungen neu thematisiert.¹¹ Auf dem Katholikentag in Würzburg 1920 wurde der Plan zu einem Missionsärztlichen Institut erstmals erörtert, den die Oberen der Superioren-Konferenz rundschriftlich begrüßten. Diese ersuchte P. Dr. Christophorus E. Becker SDS, den ehemaligen Apostolischen Präfekten von Assam/Indien, zusammen mit P. Thomas Ohm OSB ein Promemoria zur praktischen Förderung der ärztlichen Mission für ihren Vorstand zu erstellen. Die Denkschrift wurde ihm zwar nicht eingereicht, die Entwicklung nahm aber unter P. Beckers Führung einen zielstrebigeren Fortgang.¹²

Diese Bestrebungen führten am 3. Dezember 1922 zur Gründung des *Katholischen Missionsärztlichen Instituts Würzburg* als katholisches Pendant zum protestantischen Deutschen Institut für Ärztliche Mission in Tübingen. Die Superioren-Konferenz spendete dem Institut aus ihrem Betriebskapital 150 000 Mark für ein Jahr, ging aber keine »Verpflichtung mit unbeschränkter Haftung« ein. Sie wurde jedoch zu einer wichtigen Stütze des Instituts, und sie schlug den jeweiligen Direktor vor.¹³

Der Zweck des von verschiedenen Missionsvereinen und missionierenden Orden getragenen Instituts war die »fachgemäße Ausbildung und missionarische Vorbereitung katholischer Ärzte und Ärztinnen sowie Studenten und Studentinnen der Medizin« auf die katholische Auslandsmission, ferner die Durchführung von Ausbildungskursen für Missionsbrüder und Missionsschwestern bis zum Abschluss der staatlichen Krankenpflegeprüfung und von kürzeren Ausbildungskursen für Missionspriester. Bald begannen in Kooperation mit dem Würzburger Juliusspital die ersten Krankenpflegekurse für Missionsschwestern und Schulungswochen für Missionare vor ihrer Ausreise.

Im Januar 1925 fand im Missionsärztlichen Institut eine Abschiedsfeier für Dr. Anna Roggen statt. Kurz danach schiffte sie sich in Hamburg nach Nordbrasilien ein, um im Amazonasgebiet die Arbeit als Missionsärztin aufzunehmen. Die beiden letzten Jahre hatte sie in Würzburg zur näheren Ausbildung in der Inneren und Chirurgischen Abteilung des Juliusspitals sowie in der Frauenklinik verbracht. Im Herbst 1924 absolvierte sie einen zweimonatigen Kurs über Tropenkrankheiten am Tropenärztlichen Institut in Hamburg. Sie war die erste Ärztin, die sich dem Missionsärztlichen Institut zur Verfügung gestellt hatte.¹⁴ Drei Jahre nach der Gründung des Instituts legten elf Mediziner und drei Medizinerinnen ihren Missionseid für einen zehnjährigen Einsatz vor dem Würzburger Bischof Matthias Ehrenfried ab. Im Jahr 1931 erfolgte die formelle Gründung und staatliche Anerkennung des neu geschaffenen Vereins »Katholisches Missionsärztliches Institut Würzburg«; ihm gehörten außer der Superioren-Konferenz der missionierenden Orden und Kongregationen sechs repräsentative Missionsverbände an.¹⁵

11 Durch die Aufnahme Deutschlands als vollberechtigtes Mitglied in den Völkerbund 1926 ergab sich als unmittelbare Wirkung für die Rechtsstellung der deutschen Missionare, dass sie von den ehemals deutschen Kolonien nicht mehr ausgeschlossen waren. Wo anstelle der deutschen Missionare andere die Evangelisierung fortgesetzt hatten, lag es am Heiligen Stuhl, im Interesse des Glaubenswerks eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse vorzunehmen. Konzise Informationen über die rechtliche Neuordnung aufgrund des Versailler

Friedensvertrags: Theodor GRENTROP, Deutschlands Beitritt zum Völkerbund und die deutschen Missionen, in: Kreuz und Caritas 34/4 (1926) 101-103.

12 Am 1. Juli 1921 wurde in Aachen der *Deutsche Katholische Verein für missionsärztliche Fürsorge* gegründet, der die gleichnamige Zeitschrift herausgab (LEUGERS, Interessenpolitik [Anm. 5], 143).

13 Zur weiteren Entwicklung: ebd., 145f; ferner: Sebastian WEIH, Das Missionsärztliche Institut Würzburg, Würzburg 1938; Urban RAPP, Heilung und Heil. 50 Jahre Missionsärztliches Institut, Würzburg 1922-1972, Würzburg 1972; Luitgard FLEISCHER, Missionsärztliches Institut Würzburg, Würzburg 1922-1997, Würzburg 1997.

14 Als Missionsärztin nach Nordbrasilien, in: Kreuz und Caritas 33/3 (1925) 73.

2 Tropenmedizin auf der Missionsausstellung im Vatikan 1925

2.1 Ankündigung einer Weltmissionsausstellung

Vor dem Ersten Weltkrieg hatte es zahlreiche deutsche Krankenhäuser und karitative Anstalten im Ausland gegeben, die dank der guten Organisation und der Mithilfe eines vortrefflichen Pflegepersonals segensreich gewirkt hatten. Durch den Krieg waren sehr viele dieser Einrichtungen entweder eingegangen oder sie konnten aus Mangel an Personal und Geld ihre Tätigkeit nicht fortsetzen, oder sie waren von den gegen Deutschland kämpfenden Ländern für ihre Zwecke benützt und mit Ärzten und Pflegepersonal ihrer Nationalität besetzt worden. Nach Kriegsende bemühten sich in Deutschland die Missionsgesellschaften und die Politik¹⁶ um die Repristination des durch den mörderischen Waffengang zerstörten deutschen Missionswesens in Übersee und seiner Einrichtungen.

Papst Pius XI. (1922-1939), Nachfolger von Benedikt XV., war angesichts der herrschenden Glaubenskrise, der Zerrüttung zwischenmenschlicher Beziehungen und der nach Kriegsende anhaltenden offenen oder latenten Feindseligkeiten zwischen den Völkern um eine friedvolle und konfliktfreie Gesellschaftsordnung sowie um ihren moralischen Wiederaufbau auf den Grundlagen christlicher Gerechtigkeit und Nächstenliebe eifrig bemüht.¹⁷ Zugleich ging sein dezidiertes Bestreben dahin, die enormen Schäden, die der Weltkrieg den katholischen Missionen zugefügt hatte, zu beseitigen und die Ausbreitung des Glaubens mit allen erdenklichen Mitteln nachhaltig zu fördern. Wiederholt rief er in Wort und Schrift die Katholiken weltweit zu tätiger Mitarbeit am Missionswerk auf. Bei diesem Engagement knüpfte Pius XI. an die Leitgedanken seines Vorgängers an, die sich in dessen Missionsrundschriften *Maximum illud* vom 30. November 1919 – fünf Monate nach Abschluss der Friedenskonferenz in Versailles – niedergeschlagen hatten.¹⁸ Die darin enthaltenen Kerngedanken und Ansätze entfaltete er theologisch, ekklesiologisch und organisatorisch weiter.

Um dem Werk der Glaubensverbreitung zu einer breiteren Beachtung und nachhaltigeren Wirksamkeit zu verhelfen, kündigte Pius XI. für das Heilige Jahr 1925¹⁹ eine Missionsausstellung im Vatikan an, der er in der Vorbereitungsphase und während der Durchführung das größte persönliche Interesse entgegenbrachte. Im März 1923 beauftragte er den energischen niederländischen Präfekten der Propagandakongregation, Kardinal Wilhelmus van Rossum (1854-1932), mit der Realisierung des Projekts. Dieser bestimmte den Generalsekretär Francesco Marchetti-Selvagiani (1871-1951) – ehemals Uditore an der Münchener Nuntiatur und zuletzt Nuntius in Wien – zum Präsidenten des Organisationskomitees.

Die sehr großzügig geplante Exposition sollte den Besuchern nicht nur einen sinnfälligen Überblick über die katholische Missionsarbeit, über das religiöse, karitative und

15 Beim Tod des Gründungsdirektors am 30. März 1937 zählte das Missionsärztliche Institut 150 Mitglieder; 37 Ärzte und Ärztinnen waren bereits nach Afrika, Indien und China ausgesandt worden. Über 500 Missionare und Missionarinnen hatten die medizinischen Schulungskurse besucht.

16 Aufschlussreich für die inhaltlichen und organisatorischen Strukturen der Reform auswärtiger Kulturpolitik nach dem Ersten Weltkrieg: Kurt DÜWELL, Die Gründung der kulturpolitischen Abteilung im Auswärtigen Amt 1919/20 als Neuanfang,

in: Deutsche auswärtige Kulturpolitik seit 1871, hg. von Kurt DÜWELL/Werner LINK, Köln/Wien 1981, 46-61.

17 In seiner Antrittszyklika *Ubi arcano Dei* vom 23. Dezember 1922 hat er sein Programm verkündet: *Pax Christi in regno Christi*, in: AAS 14 (1922) 673-700.

18 AAS 11 (1919) 440-455; hierzu: Max GROESSER, Das Missionswesen im Lichte des päpstlichen Sendschreibens »Maximum illud«, in: ZM 10 (1920) 73-86; Anton HUONDER, Das Missionsrundschriften Benedikts XV., in: StdZ 98 (1920) 433-441; Claude

SOETENS, La svolta della *Maximum illud*, in: Agostino GIOVAGNOLI (Hg.), Roma e Pechino. La svolta extra-europea di Benedetto XV, Roma 1999, 69-90.

19 Text der Ankündigungsbulle *Infinita Dei misericordia* vom 29. Mai 1924, in: AAS 16 (1924) 209-215. Nach der ausdrücklichen Intention des Papstes sollte das Jubiläumsjahr der Wiederherstellung des Friedens unter den Völkern und der geistlichen Erneuerung der Gläubigen dienen.

zivilisatorische Engagement der Missionare bieten, sondern auch ihre Leistungen auf wirtschaftlichem, wissenschaftlichem und kulturellem Gebiet veranschaulichen und dadurch für die Missionstätigkeit werben. Am 3. Mai 1923 wurden sämtliche Bischöfe, Missionsorden, Missionsgesellschaften und Missionsvereine von der Propagandakongregation zur Mitarbeit aufgefordert und gebeten, die hierzu notwendigen Gegenstände, Abbildungen, Beschreibungen, Demonstrationsobjekte, Publikationen unterschiedlicher Art, beispielsweise Katechismen, historische, ethnographische und topographische Werke über die jeweilige Region, Statistiken u. a. m. nach Rom zu senden.²⁰ Für die Aufstellung der Exponate wurden die großen Höfe des Vatikans und Teile der vatikanischen Gärten zur Verfügung gestellt.²¹ Bei der Planung blieb zunächst die Frage offen, ob ein wissenschaftlicher Kongress mit der Ausstellung verbunden werden sollte, der Missionaren und Wissenschaftlern Gelegenheit bieten würde, Vorträge zu halten über kulturhistorische, ethnographische, zoologische, hygienische, pathologische und sonstige mit der Missionstätigkeit in Zusammenhang stehende Sachverhalte, die von allgemeinem Interesse waren.²²

Zeitungsnachrichten, der Vorschlag des Papstes habe bei den beteiligten Orden begeisterten Beifall gefunden, entsprachen nach einem Bericht des deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl an das Auswärtige Amt nicht ganz den Tatsachen. Ihre berufenen Vertreter hätten vielmehr »ernste Bedenken wegen der Schwierigkeiten und vor allem wegen der sehr beträchtlichen Transportkosten«. Um die nötigen Fonds zu beschaffen, sollten daher die Bischöfe der ganzen Welt zur Unterstützung des Unternehmens aufgefordert werden. Auch hoffe man in Vatikankreisen, von den transatlantischen Schifffahrtsgesellschaften Frachtermäßigungen zu erhalten. Der Regierung in Berlin gab der Botschafter zu erwägen, »ob die Ausstellung nicht dadurch dem deutschen Interesse dienstbar gemacht werden könnte, dass man auf ihr der ganzen Welt einmal zeigte, welchen Schaden Kultur, Gesittung und besonders das Werk der Glaubensausbreitung durch die Ausweisung der deutschen Missionare gelitten haben.«²³ Über diese Fragen hatte Richard Meyer, Botschaftsrat beim Hl. Stuhl, mit P. Ansgar Sinnigen OP, dem zweiten Generalsekretär der in der Superioren-Konferenz vereinigten missionierenden Priesterorden und Kongregationen, der in der Angelegenheit der Missionsausstellung mit dem Vatikan-Referat in ständiger Verbindung stand, eingehend gesprochen. Da eine Mitwirkung der deutschen amtlichen Stellen nach außen nicht bekannt werden durfte, strebte Berlin in diesem Betreff eine enge Kooperation mit den Repräsentanten der katholischen Missionsvereine in Deutschland und den in der Auslandsmission tätigen deutschen Ordensgemeinschaften und Kongregationen an.²⁴ Diese fanden sich in ihrer Funktion als »Kulturträger« zur Mitarbeit gern bereit.

20 Schreiben des Kardinalpräfekten der Propaganda Fide vom 20. Mai 1923, in: AAS 15 (1923) 372-376; die beigefügten *Normae* konkretisierten die Auswahl der Objekte, die es einzeln exakt zu beschreiben galt, außerdem wurden genaue Hinweise gegeben, wie sie verpackt und verschickt werden sollten (ebd., 377f). Auf persönliche Anregung des Papstes erhielt die Ausstellung eine wissenschaftliche Abteilung. Diese sollte »mit reichhaltigem Kartenmaterial ausgestattet werden und einen möglichst vollständigen Überblick über die missionswissenschaftliche Literatur gewähren.

Fachleute werden den Besuchern dieser Abteilung bei ihren Studien zur Hand gehen. Das gesamte Material soll nach Schluss der Ausstellung in einer Missionsbibliothek vereinigt werden« (Diego von Bergen, Botschafter des Deutschen Reichs beim Hl. Stuhl, an das Auswärtige Amt, Rom, den 12. August 1923; Durchschrift in: Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin, Rom-Vatikan 510: Missionen).

21 P. Wilhelm Schmidt SVD, bekannter Ethnologe und Sprachwissenschaftler, erhielt von Pius XI. den Auftrag, »über die geplante Ausstellung ein Gutachten auszuarbeiten und Vorschläge über die Gruppierungen der Ausstellungsgegenstände zu unterbreiten«. Er kam der Weisung nach und sandte seine *Notanda* der Propagandakongregation zu, die ihn wissen ließ, »dass dieselben in Anbetracht ihrer Wichtigkeit allen Missionsoberen zugesandt würden« (Bergen an das Auswärtige Amt, Rom, den 28. Mai 1923; Durchschrift: ebd.). Zum

Alois Fürst zu Löwenstein in seiner Eigenschaft als Vorsitzender des *Reichsverbands für die katholischen Auslandsdeutschen* formulierte es P. Sinnigen gegenüber noch pointierter. »Es gehe darum, dass Rom selbst, also in erster Linie die Propaganda [Fide], auch bei dieser Gelegenheit wieder eine gute Meinung von den Leistungen der deutschen Missionsgesellschaften bekomme. Er betonte, dass ein fast noch größeres Interesse an einer würdigen Vertretung Deutschlands auf dieser Ausstellung ihm das Politische zu sein scheine. Der Regierung gegenüber sollten die Missionskreise dies sehr entschieden betonen, auch, dass sie unmöglich die Kosten der Beschickung tragen könnten. Als die berufene Instanz für die Vorbereitung und Leitung des deutschen Beitrags benannte Löwenstein die Superioren-Konferenz. Die Missionsausstellung wurde also als einmalige Chance betrachtet, Rom und der Weltöffentlichkeit Bedeutung und Leistung der deutschen Missionstätigkeit vor Augen zu führen.«²⁵ Als Vertreter in Rom wurde P. Frumentius Stegmiller SDS bestimmt, der Kontakte knüpfen, Informationen weiterleiten und insbesondere dahin wirken sollte, dass die deutschen Missionsorden und Missionsvereine »als Deutsche zur Geltung kommen«.²⁶ Die Arbeiten in der Heimat übertrug man einem Ausschuss.

Die großzügige Unterstützung der Regierung in Berlin stand von Beginn an außer Frage. Das Auswärtige Amt förderte die Beteiligung der deutschen katholischen Missionsunternehmungen an der Weltmissionsausstellung nach Kräften in der Erkenntnis, »dass eine derartige Gelegenheit, die deutsche Kultur auf dem neutralen Boden des Vatikans vor aller Welt zu rechtfertigen, so bald nicht wieder geboten werde [...]. Politische Rücksichten und Interessen verlangen auf das entschiedenste, der Gefahr vorzubeugen, dass wir aus finanziellen Rücksichten uns von der Ausstellung zurückziehen müssten. Denn das würde nicht nur einen nie wieder gutzumachenden Schaden für die Rehabilitierung der deutschen Kulturarbeit im Auslande vor der ganzen Welt bedeuten, es würde auch eine Verletzung für den Vatikan sein, der bis an die Grenzen der Neutralität Deutschland entgegengekommen ist.«²⁷ Geheimrat August Hommerich, Referent für die katholischen Missionen in der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes, hielt grundsätzlich fest, als »Behörde eines religiös indifferenten Staates« fördere das Auswärtige Amt die Missionen nur insoweit, als sie »in ihrer Eigenschaft als Kulturträger des Deutschtums im Ausland tätig werden«.²⁸

2.2 Abteilung für Tropenkrankheiten und Tropenhygiene

Nach Bekanntwerden der Absicht des Heiligen Stuhls, im »Anno Santo« von 1925 eine große Missionsausstellung innerhalb des Vatikans zu veranstalten, erwog man in bayerischen Ärztekreisen, ob es nicht der deutschen medizinischen Wissenschaft zur Ehre und den

Gesamtkomplex vgl. Peter ROHR-BACHER, Völkerkunde und Afrikanistik für den Papst: Österreichische Missionsexperten und der Vatikan (1922-1939), in: Römische Historische Mitteilungen 54 (2012) 583-610, hier 585.

²² Otto Freiherr von Ritter zu Groenesteyn, bayerischer Gesandter beim Hl. Stuhl, an das Staatsministerium des Äußern in München, Rom, den 26. August 1923, in: BayHStA, MA 104521: Das Heilige Jahr 1925. Die vatikanische Missionsausstellung in Rom; Ökumenisches Konzil; Pilgerfahrten (1923/26).

²³ Bergen an das Auswärtige Amt, Rom, den 18. Mai 1923; Durchschrift: wie Anm. 20.

²⁴ Für die Teilnahme von P. Sinnigen als Gast an der Sitzung des Missionsausschusses des Zentralkomitees der Katholiken Deutschlands am 27. November 1923 in Würzburg unter dem Vorsitz von Fürst Alois zu Löwenstein, die in Sachen der Weltmissionsausstellung beriet, schlug Meyer »mit Rücksicht auf die hohe Bedeutung, die das Auswärtige Amt der Würzburger Tagung in politischer und kulturpolitischer Hinsicht beimessen muss«, vor, jenem einen Reisekostenzuschuss

für die Eisenbahnfahrt von fünfzig Goldmark zu gewähren (Meyer an das Auswärtige Amt, Berlin, den 15. November 1923; wie Anm. 20). Wegen der außenpolitischen Relevanz der Angelegenheit wurde die erbetene Beihilfe bewilligt (ebd.).

²⁵ LEUGERS, Interessenpolitik (Anm. 5), 184.

²⁶ Ebd., 185.

²⁷ Aufzeichnung im Auswärtigen Amt vom 17. Juni 1924; wie Anm. 20, R 6211.

²⁸ Aktennotiz Hommerichs vom 13. November 1924, ebd.

Missionen zum Nutzen gereichen würde, wenn die Erfolge auf tropenhygienischem Gebiet in dieser internationalen Ausstellung veranschaulicht werden könnten. Da die Aufforderung zur Beteiligung daran lediglich an die kirchlichen Behörden aller Länder ergangen war, hatte man die Frage von ärztlicher Seite dem Münchener Kardinal Michael von Faulhaber unterbreitet. Dieser hielt die Frage sowohl im Interesse der Missionen als auch der deutschen Wissenschaft für »sehr beachtenswert«, weil Letzterer dadurch Gelegenheit geboten werde, ihre bahnbrechenden Fortschritte in der Bekämpfung der Tropenkrankheiten der Welt vor Augen zu führen. Um den Deutschen die Initiative und den Vortritt zu sichern, wandte sich der Kardinal in dieser Angelegenheit direkt an den Papst.²⁹

Wie der bayerische Gesandte beim Hl. Stuhl indes vertraulich erfuhr, war von anderer Seite der Ausstellungskommission bereits vorgeschlagen worden, die Tropenhygiene in die Exposition einzubeziehen. Weil gemäß der Ausstellungskonzeption bloß ein Überblick über die bestehenden Missionseinrichtungen geboten werden sollte und wegen Platzmangels, zeigte man sich zunächst nicht geneigt, das Ausstellungsareal zu erweitern. Aber auf die Anregung des Münchener Kardinals hin verfügte Pius XI., »dass gleichwohl auch der Tropenhygiene ein Platz auf der Missionsausstellung eingeräumt werden solle, und zwar mit der Begründung, dass den hervorragenden Erfolgen der deutschen medizinischen Wissenschaft auf diesem Gebiete die gebührende Beachtung geschenkt werden müsse«. Wie der Gesandte weiter vernahm, musste die betreffende Abteilung sich auf einen engen Raum beschränken und »wie die ganze Ausstellung einen internationalen Charakter tragen«.³⁰

Unter Federführung des Pathologen und Bakteriologen Hermann Dürck wurde mit päpstlicher Genehmigung in München »Das Komitee der Abteilung für Tropenkrankheiten und Tropenhygiene bei der Missionsausstellung in Rom 1925« gegründet. Seine Absicht bestand darin, nach Maßgabe des verfügbaren Raums »eine möglichst genaue, eindrucksvolle und lehrreiche Gesamtdarstellung der gesundheitlichen Verhältnisse im Allgemeinen und der für die Missionsländer wichtigen und eigenartigen Erkrankungen der Eingeborenen und der Zugewanderten zur Schau zu stellen«. Leitender Grundgedanke dabei war, »dass nur solche Objekte gezeigt werden, welche für das Missionswesen im Ganzen und im weitesten Umfang von Bedeutung sind oder sein können«.³¹

Vorgesehen war ein allgemeiner und ein spezieller Teil: »Der allgemeine Teil wird naturgemäß mehr nach hygienischen Gesichtspunkten das Material zur Darstellung bringen und die allgemeinen gesundheitlichen Lebensbedingungen des Menschen in den Missionsländern, also hauptsächlich in tropischen und subtropischen Ländern, zu zeigen haben, während der spezielle Teil vorwiegend nach pathologischen Grundlagen die Besonderheiten der krankhaften Körperveränderungen in den Tropen- und Subtropengebieten und die besonderen gesundheitlichen Schädigungen bei den einzelnen umschriebenen Krankheitszuständen zum Gegenstande der Darstellung hat. Bei jeder einzelnen Krankheitsform kommt für die ausstellungsmäßige Aufzeigung in Betracht: die Ätiologie (Ursachenlehre),

29 Ritter an das Staatsministerium des Äußern in München, Rom, den 23. November 1923: wie Anm. 22.

30 Ebd.

31 Das Einladungsschreiben des Komitees vom Dezember 1923 an deutsche Medizin-Experten und Spezialfirmen: wie Anm. 22. Das Schreiben enthält nähere Angaben über die nach München zu sendenden Exponate,

deren Sichtung dort vorgenommen werden sollte, über den Transport nach Rom und von dort nach München zurück, über die zu versichernden Objekte während des Transports und der Ausstellung u. a. m. Von den angeschriebenen Institutionen beteiligten sich das Deutsche Hygiene-Museum in Dresden, das Robert-Koch-Institut

in Berlin, das Hygienische Institut in Gelsenkirchen und das Institut für Tropenkrankheiten in Hamburg. Das dem Schreiben beigefügte vorläufige Programm informierte über die Gliederung der in Betracht kommenden Ausstellungsobjekte.

32 Ebd.

33 Ebd.

die klinischen Erscheinungen, die pathologische Anatomie, die Therapie und Prophylaxe und ev. die geographische Verbreitung und die Geschichte der betreffenden Erkrankung und ihrer Erforschung.«³²

Zum Schluss wiesen die Unterzeichner des Komitees darauf hin, »dass hier zum ersten Mal die Gelegenheit geboten sein wird, die Ergebnisse wichtiger kultureller Arbeit und wissenschaftlicher Forschung im Dienste des gesamten Menschheitswohles und zivilisatorischer Tätigkeit an weithin sichtbarer, politisch vollkommen neutraler Stelle der Allgemeinheit zugänglich zu machen. Jede irgendwie geartete politische Einflussnahme ist schon durch die Würde und Tradition des Ausstellungsortes ausgeschlossen.«³³

Ein von Dürck am 18. März 1924 in Rom verfasstes »Promemoria« unterstrich die Relevanz besagter Abteilung unter anderem mit dem Hinweis auf die zahlreichen Missionsberichte, »welch große Anzahl von tapferen Verkündern des Evangeliums alljährlich den tückischen Einwirkungen des Tropenklimas und den eigentümlichen in den tropischen und subtropischen Ländern hausenden seuchenhaften Erkrankungen, den sogenannten *Tropenkrankheiten*, zum Opfer fällt. Die Friedhöfe der Missionsniederlassungen aller Erdteile sprechen eine stumme, aber desto eindringlichere und überzeugendere Sprache. Auch unter den Eingeborenen der Missionsgebiete und unter den Schutzbefohlenen der Missionen fordern die endemischen Krankheiten jener Länder ungeheure Opfer [...]».

Die Geschichte der Kolonisation und der Missionstätigkeit hat gelehrt, dass die Gefahren der tropischen Seuchen und der Einwirkung der klimatischen Verhältnisse der Tropen durch menschliche Intelligenz und beharrlichen Fleiß fast überall auf ein erträgliches Maß eingeschränkt, wenn nicht gänzlich überwunden werden können und dass dem biblischen Worte: *Macht Euch die Erde untertan!* in Wirklichkeit kein ernsthaftes Hindernis mehr im Wege steht, seitdem man gelernt hatte, den furchtbarsten Feinden der Kultur wie der Missionen, den tropischen seuchenhaften Krankheiten, mit Erfolg entgegenzutreten. Diese Kenntnisse den Ausstellungsbesuchern im Allgemeinen und den Missionaren im Besonderen vor Augen zu führen, ist die Aufgabe der Abteilung für Tropenmedizin und Tropenhygiene bei der Missionsausstellung in Rom 1925.«³⁴

2.3 Eröffnung der Ausstellung

Am 21. Dezember erfolgte die feierliche Eröffnung der Missionsausstellung im so genannten *Braccio Nuovo* des vatikanischen Skulpturenmuseums. In Anwesenheit des Kardinalskollegiums, des diplomatischen Corps, zahlreicher Bischöfe und prominenter Persönlichkeiten der Kurie hielt der Papst eine lange Ansprache, in der er die Bedeutung der Ausstellung ausführlich darlegte sowie, die Verdienste der Missionare um die Verbreitung des Christentums und der Zivilisation rühmend hervorhob. Er erwähnte die von ihm ausdrücklich gewünschte Berücksichtigung auch der wissenschaftlichen, geographischen, ethnographischen, literarischen und medizinischen Gebiete, was er damit begründete, dass

34 Ebd. Dürck, dem bei der Einrichtung der tropenhygienischen Abteilung in Rom mancherlei Schwierigkeiten gemacht wurden, namentlich vom Arzt und Psychologen P. Agostino Gemelli OFM, Professor der katholischen Universität in Mailand, der als Präsident des Unterkomitees für diese Vorbereitungen verantwortlich war, fand bei seinem Schwiegervater, dem

bayerischen Gesandten Ritter, tatkräftige Hilfen (Ritter an das Staatsministerium des Äußern in München, Rom, den 24. März 1924: ebd.). Detaillierte Angaben zu Dürcks herben Enttäuschungen und seiner erniedrigenden Behandlung durch die vatikanischen und sonstigen römischen Behörden finden sich in seinem umfangreichen Bericht vom 30. März

1924 an die Hauptaussteller und Mitarbeiter, vor allem an das Hamburger Institut für Schiffs- und Tropenkrankheiten (Kopie), ebd.

die Missionare sich diese Errungenschaften zunutze machen sollten. Er äußerte die Hoffnung, »dass bei den zahlreichen Pilgern, die für das *Anno Santo* in Rom erwartet werden, die Ausstellung das Interesse und den Opfersinn für die Missionen von Neuem wecken werde.«³⁵

Nach der Ansprache erklärte der Papst die Ausstellung für eröffnet und machte mit der Festversammlung einen Rundgang durch die verschiedenen Pavillons. In der tropenhygienischen Abteilung sprach der Papst den deutschen Delegierten Professor Dürck an, um ihm zu bekunden, dass er die Beteiligung der medizinischen Wissenschaft an der Ausstellung aufs freudigste begrüßte. Der *Osservatore Romano* berichtete am selben Tag, dass der medizinische Pavillon als providentieller Beitrag zum Missionswerk die vielleicht interessanteste und gelungenste Abteilung genannt werden könne. Darauf Bezug nehmend bemerkte Ritter: »Deutschland, das in dieser Abteilung am stärksten und besten vertreten ist, kann sich diese der Bedeutung der medizinischen Wissenschaft für das Missionswesen gezollte Anerkennungen zur Ehre anrechnen. Was von anderen Ländern auf diesem Gebiete ausgestellt ist, kann sich nicht mit dem messen, was Deutschland bietet. Es sind zum Teil wissenschaftlich minderwertige Darstellungen oder gar nur Reklamegegenstände.«³⁶

Der Zentrumsabgeordnete Prälat Georg Schreiber, Vorstandsmitglied des *Reichsverbands für die katholischen Auslandsdeutschen*, lobte am 20. Juni 1925 im Reichstag ausdrücklich die Abteilung für Tropenhygiene und Tropenmedizin. Diese sei »unter Mitarbeit der deutschen Wissenschaft und der deutschen chemischen und pharmazeutischen Industrie entstanden« und zeige einem großen Publikum, »welch großen Anteil deutsche Wissenschaft und deutscher Fleiß für das Wohl der Menschheit, insbesondere für das Wohl der Tropenbesucher, geleistet« hätten. Jeder unbefangene Besucher der Ausstellung dürfte die Überzeugung mitnehmen, dass die deutschen Missionen und die deutschen Ärzte Deutschlands Fähigkeit zu kolonisieren, offenkundig bewiesen hätten. Mission und Medizin seien in den letzten Jahren in engere Beziehungen getreten. In dieser Hinsicht bezeichne die Schaffung des Missionsärztlichen Instituts an der Universität Würzburg einen bemerkenswerten Fortschritt für das Zusammenwachsen deutscher Kulturgebiete sowie eine Stärkung deutschen Kultureinflusses im Ausland.³⁷

35 Ritter an das Staatsministerium des Äußern in München, Rom, den 30. Dezember 1924, ebd.

36 Ebd.

37 79. Sitzung des Reichstags, ebd.

38 Botschaftsrat Fritz Menshausen beim Hl. Stuhl an das Auswärtige Amt, Rom, den 12. Januar 1926; Abschrift: wie Anm. 22. Im Auftrag des Papstes erschien das Prachtwerk *Rivista illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana*, das das gesamte Missionswesen mit außerordentlichen Details systematisch schilderte. Neben einer französischen Übersetzung erschien auch eine deutsche unter dem Titel *Weltschau des Katholizismus. Die*

Vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild, München 1926; darin findet sich auch ein Beitrag »Ärzte und Ärztinnen in der Mission« (160); ferner ein Überblick über die ärztliche Mission und die Fürsorge für die Kranken und Aussätzigen: von Robert STREIT, *Die Weltmission der katholischen Kirche*. Zahlen und Zeichen auf Grund der Vatikanischen Missionsausstellung 1925, Hünfeld 1928, 133-140. 39 AAS 18 (1928) 65-83.

40 Bergen an das Auswärtige Amt, Rom, den 8. März 1926; Durchschrift: wie Anm. 20, Rom-Vatikan 511: Missionen.

3 Resümee

Am 10. Januar 1926 wurde die Missionsausstellung, die eine Million Menschen besucht hatte, vom Papst in feierlicher Weise geschlossen. Wie er in seiner Ansprache betonte, habe sie »der Welt die Universalität, Einheit und Disziplin der katholischen Kirche vor Augen geführt und einen sichtbaren Beweis ihrer Vitalität gegeben«. Er erwähnte insbesondere drei Dinge, die für das Missionswesen von höchster Bedeutung seien: »Die Krankenpflege, die Jugenderziehung und die Formation des Eingeborenenklerus. Ihre Unentbehrlichkeit für das Werk der Glaubensverbreitung führe die Ausstellung klar vor Augen. Durch Krankenpflege und Liebe zur Jugend erobere sich der Missionar die Herzen der Menschen. Christus selbst, der erste Missionar der katholischen Kirche, habe Kranke geheilt.«³⁸

In der sieben Wochen später erschienenen Enzyklika *Rerum Ecclesiae*³⁹, in der Pius XI. die Aufmerksamkeit der Gläubigen *expressis verbis* auf das Missionswesen richtete und sie aufforderte, mit ihrem Gebet und ihrer finanziellen Unterstützung sich für die Ausbreitung des Glaubens einzusetzen, kam er auch auf die Missionsausstellung zu sprechen. Um das Interesse für das Missionswerk zu fördern und den Einsatz dafür zu verstärken, habe er sie angeordnet und dafür gesorgt, dass sie nun im neu eingerichteten Museum im Lateran eine bleibende Stätte finde.⁴⁰ ◆

Mission als Konsolidierungs- und Profilierungsfaktor einer jungen Kongregation

Zu den Anfängen der Missionstätigkeit der Herz-Jesu-Priester

von Stefan Tertünte SCJ und David Neuhold

Zusammenfassung

Die Herz-Jesu-Priester wurden in einem spezifisch französischen Kontext im Jahre 1877 gegründet, und zwar nicht als Missionsgesellschaft. Vorliegender Beitrag versucht aufzuzeigen, warum der Faktor Mission rund um die vorletzte Jahrhundertwende für den Gründer und seine noch junge Kongregation rasch an Bedeutung gewonnen hat. Dabei war das Anerkennungsverfahren in Rom ein nicht unbedeutender Faktor. Neben der Begleitung massenhafter Emigration aus Europa spielten auch koloniale Muster im Missionsaufbruch des Ordens eine Rolle, insbesondere im belgischen Kontext, in welchen die Kongregation gezwungenermaßen landete. Dass Mission als Aktivposten der Herz-Jesu-Priester auch im Inneren kritisch beäugt wurde, später aber spirituell-religiös eingeholt und auch als Krönungswerk gesehen werden konnte, zeigt die ganze Spannweite eines Instituts, das zum Zeitpunkt des Todes des Gründers schon fast 200 Missionare zählte.

Schlüsselbegriffe

- Herz-Jesu-Priester
- Léon Dehon
- Propaganda Fide
- Frankreich, Belgien, Kongo
- Migration
- Kolonialismus
- Römische Anerkennung von Kongregationen

Abstract

The Priests of the Sacred Heart of Jesus were founded in a specifically French context in 1877, but not as a missionary society. This article attempts to show why the factor mission around the turn of the 20th century rapidly gained in importance for the founder and his still young congregation. The process of approval in Rome was not an insignificant factor here. Alongside the accompaniment of masses of emigrants from Europe, the colonial pattern also played a role in the missionary awakening of the order, in particular in the Belgian context in which the congregation was forced to settle. The fact that missionary work as an asset of the Sacred Heart Priests was also viewed critically within the congregation, although it could later be retrieved in a spiritual-religious way and also seen as a crowning achievement, reveals the entire range of an institute which numbered almost 200 missionaries at the time of the death of its founder.

Keywords

- Priests of the Sacred Heart of Jesus
- Léon Dehon
- Propaganda Fide
- France, Belgium, Congo
- Migration
- Colonialism
- Roman approval of congregations

Sumario

Los Sacerdotes del Corazón de Jesús (Reparadores) fueron fundados en 1877 en un contexto francés muy específico, y no precisamente como congregación misionera. El artículo intenta mostrar por qué el factor misión a principios del siglo XX ganó rápidamente importancia para el fundador y su joven congregación. El proceso de su reconocimiento en Roma fue un factor importante. Junto al acompañamiento de la emigración masiva de Europa, los motivos coloniales tuvieron también un papel importante en el despertar misionero, sobre todo en el contexto belga, en el que aterrizó la congregación por la dinámica de los acontecimientos. Que la misión como actividad de los Sacerdotes del Corazón de Jesús fue criticada también al principio desde dentro, mientras que después fue justificada de forma espiritual-religiosa y pudo ser vista como su corona, muestra el largo marco de actividad de un instituto que, a la muerte de su fundador, ya contaba con 200 misioneros.

Conceptos claves

- Sacerdotes del Corazón de Jesús
- Léon Dehon
- Propaganda Fide
- Francia, Bélgica, Congo
- Migración
- Colonialismo
- Reconocimiento romano de Congregaciones

Im Jahr 1877 gründet im nordfranzösischen Saint-Quentin der Priester Léon Dehon eine Ordensgemeinschaft, die noch zu Lebzeiten des Gründers komplexe Prozesse der juristischen Verfassung, der pastoralen Profilierung und inhaltlichen Ausrichtung durchmachen wird. Diese Gemeinschaft, die zu Beginn die Missionsaktivitäten kaum im Blick hat, wird zwei Jahre vor dem Tode ihres Gründers mehr als ein Viertel ihres Personals in Missionsgebieten im Einsatz haben.¹ Mehr noch: Der Gründer selbst wird wenige Tage vor seinem Tod im August 1925 über die Mission im Kongo sagen, sie sei »unter unseren Werken des Apostolats das herausragendste der Kongregation«.²

Die Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Priester war keine der zahlreichen im »Ordensfrühling« des 19. Jahrhunderts gegründeten Kongregationen, deren Gründungszweck explizit die Mission war. Dennoch wurde Mission im Laufe der Jahre zu einem wichtigen Faktor in der sich entfaltenden Kongregation.³ Im folgenden Beitrag beschränken wir uns darauf aufzuzeigen, welche Faktoren das Denken und Handeln des Ordensgründers Léon Dehon bezüglich der Mission bestimmt und die Entwicklung der jungen Ordensgemeinschaft geprägt haben. Damit wird auch deutlich, welche unterschiedlichen Funktionen der Missionsgedanke und die Missionstätigkeiten in der entstehenden Ordensgemeinschaft und wohl darüber hinaus immer wieder hatten.

1 Rasanter Bedeutungsgewinn im Tätigkeitsprofil – struktureller Wandel in Fragen Mission

Mission gehörte zunächst also nicht zu den Prioritäten im Portfolio der jungen Ordensgemeinschaft. Die Ordensgründung selbst, im Jahre 1877, ist eng gebunden an die Arbeit in einer weiterführenden Schule, dem collège Saint-Jean in Saint-Quentin. In den Jahren der Gemeinschaft stehen erzieherische und soziale Projekte zugunsten von Jugendlichen und Arbeitern im Mittelpunkt: Das Patronat St. Joseph, ein breit aufgestelltes Projekt für Kinder und Jugendliche aus Arbeiterkreisen, St. Médard, eine Schule für Taubstumme, die Arbeiterseelsorge in Léon Harmels »christlicher« Fabrik in Val-des-Bois. Das Anliegen der *missio ad gentes* scheint demnach bei Dehon in der Anfangsphase der Kongregationsgründung eher sekundär zu sein. Nach einer Internationalisierung des Horizontes durch zahlreiche Reisen in jungen Jahren und Studien in Rom sowie der Teilnahme als Stenograph am Ersten Vatikanischen Konzil gibt es bei ihm im Anschluss an die Rückkehr nach Frankreich doch eine deutliche Beschränkung auf lokale, regionale, maximal nationale Kontexte: die pastorale Arbeit in der Stadt Saint-Quentin, das Hineinwachsen in Strukturen

1 Laut dem Elenchus von 1923, dem Personalverzeichnis der Ordensgemeinschaft, sind von 696 Professoren 179 in Missionsgebieten tätig.

2 NQT 45/82 (Juli 1925): »l'œuvre la plus marquante de la Congrégation, parmi nos œuvres d'apostolat«, vgl. www.dehondocs.it für die hier zitierten Texte der *Notes Quotidiennes* (NQT) und der *Chroniques du Règne* (CHR). Zur Missionsgeschichte der Herz-Jesu-Priester zu Lebzeiten von Léon Dehon vgl. v. a. Adrian BORST, *Storia delle Missioni Dehoniane*, in: *Documenta 20* (2007) 207–219; André PERROUX, *La Mission Dehonienne ad Gentes*, in: *Documenta 20* (2007)

239–282; Egidio DRIEDONX, *El desarrollo del espíritu misionero y la actividad misionera del padre Dehon y de su congregación 1878–1903*, in: *Studia Dehoniana 35* (1993) 5–104; Andrea TESSAROLO, *Il padre Dehon e le missioni*, Curia Generale SCJ, Rom 2004.

3 Für die Zeit nach dem Tod des Ordensgründers muss hier der Hinweis genügen, dass die Kongregation sich in den Jahren 1930 bis 1970 in Eigendarstellung und Fremdwahrnehmung zunehmend zu einer Ordensgemeinschaft entwickelt hat, die sich vor allem durch ihre Missions-tätigkeit auszeichnet, davon zeugen zahlreiche Werbeprospekte und

Zeitungsartikel. Zu einem Vergleich über die Ränder der Kongregation hinaus, mit gewissen Ähnlichkeiten bzw. Unterschieden siehe Josef GLAZIK, *Die Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu und die Mission*. Zur ersten Jahrhundertfeier der Genossenschaft, in: *ZMR 38/4* (1954) 270–280. Die MSC wurden 1854 gegründet, um die religiöse Erneuerung der Landbevölkerung Frankreichs zu fördern, 1881 wurde dann von Rom aus ein erstes Missionsprojekt an die noch zahlenmäßig kleine Gesellschaft herangetragen, die dann gerade wegen der Mission einen Aufschwung erlebte.

des zeitgenössischen Sozialkatholizismus – er wird später zu den *abbés démocrates* gezählt werden –, die Übernahme von Verantwortung auf lokaler (Schulleitung Saint-Jean) und diözesaner Ebene (Leiter der katholischen Sozialwerke der Diözese Soissons), Kontakte mit französischen Frauenkongregationen zur Orientierung und Schärfung der eigenen Berufung – kurz: Im Umfeld des entstehenden Instituts war die primäre Intention eine solche, vor Ort zu wirken. Es ist aufschlussreich, dass in den Prophetien einer Ordensfrau, die Pater Dehon nachhaltig beeinflusste, nämlich Schwester Marie-Ignace, sich durchaus konkrete Handlungsanweisungen finden, jedoch keine, die auf die Missionstätigkeit zielten. Der »Zug in die Mission« wächst jedoch mit der Zeit – dem ist an dieser Stelle nachzugehen.

1887, ein Jahrzehnt nach der Gründung der Gemeinschaft, zeugt der Briefkontakt Dehons mit Chanoine Verguet vom Ausloten eines Missionsprojekts in Neu-Guinea.⁴ Dehon steht dem positiv gegenüber: »Wir haben sehr wohl den Wunsch, eine Mission zu übernehmen. Diese von Neuguinea scheint unserer Situation entgegenzukommen.«⁵ Doch kurz darauf ist dieser erste Anlauf zu einer Mission auch schon beendet: Die Kolonialrealitäten stehen einer französischen Missionstätigkeit in Deutsch-Neuguinea im Wege.⁶ Gleich beim ersten Versuch machen sich also kolonialpolitische Konstellationen als mitentscheidend für Missionsterritorien und -modalitäten bemerkbar. In der Tat sind ab den 1880er Jahren die Kolonialmächte sehr viel mehr als vorher darum bemüht, die christlichen Missionstätigkeiten ihren kolonialpolitischen Interessen nutzbar zu machen.⁷ Dazu werden mit der Berliner Kongokonferenz 1884/1885 neue kolonialpolitische Marksteine gesetzt. Das Bemühen um Missionsgebiete wird dadurch erschwert, dass um 1880 große Teile der zu missionierenden Welt bereits unter zahlreichen Ordensgemeinschaften aufgeteilt sind. Der Ordensgründer der jungen Gemeinschaft musste sich also oftmals nicht allein an die Propaganda Fide in Rom wenden, sondern war immer wieder auch davon abhängig, dass andere Ordensgemeinschaften ihrerseits willens waren, Missionsgebiete »abzutreten«. Etwas salopp ausgedrückt: Die besten Teile des Missionskuchens waren bereits vergeben, mit der Folge, dass manche anvisierten Missionsgebiete nicht zugänglich wurden und dass die den Herz-Jesu-Priestern zugedachten Territorien in verschiedener Hinsicht Probleme aufwarfen. Etwas anders war die Situation in Gebieten, die nicht Kolonien waren.

Gleichzeitig zu den Kontakten bezüglich Neu-Guinea nahm Julio Matovelle, ein ecuadorianischer Priester und Gründer einer ebenfalls kleinen, jungen, aber nachwuchsarmen Gemeinschaft über einen gemeinsamen Bekannten Kontakt mit Dehon auf, um die Möglichkeiten einer Fusion der beiden Ordensgemeinschaften zu erörtern. Eine Herz-Jesu-Frömmigkeit in der Tradition von Paray-le-Monial bzw. Margareta Maria Alacoque schien das Bindeglied zu sein. 1888 wurden die ersten beiden Herz-Jesu-Priester nach Ecuador entsandt. Jedoch scheitern die Fusions-Bemühungen. Ungünstige politische Konstellationen, aber auch Konflikte mit örtlichen Bischöfen führen nach nur fünf Jahren zu einem Ende der ersten veritablen Missionsinitiative. 1893 wird zunächst auf personell sehr niedrigem Niveau eine Mission in Nordbrasilien begonnen. Auch hier wird Dehon von anderer Seite angefragt: Ein Fabrikbesitzer in Camaragibe möchte die Erfahrung der

4 Vgl. Brief Léopold Verguet an Dehon vom 24.10.1887, Inv.-Nr. 508.03. Alle mit Archivnummer angegebenen Archivstücke der Korrespondenz finden sich im Archivio Generale dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, Fonds Léon Dehon (AGR-LD).

5 Brief Dehon an Léopold Verguet vom 30.10.1887, Inv.-Nr. 508.04: »Nous avons bien le désir d'avoir une mission. Celle de la Nouvelle-Guinée paraît répondre à notre situation.«

6 Brief Dehon an Léopold Verguet vom 6.11.1887, Inv.-Nr. 508.05.

7 »Après 1880, beaucoup plus qu'au-paravant, évangélisation et colonisa-

tion vont de pair. Les grandes puissances se sont convaincues de l'intérêt national qu'offraient les missions. Elles supportent donc mal que les missionnaires aient une autre nationalité que la leur.« Gérard CHOLVY, *Être chrétien en France au XIXe siècle*, Paris 1997, 141. Tatsächlich waren die Missionare in der ersten Jahrhunderthälfte

Herz-Jesu-Priester in der Arbeiterseelsorge in Léon Harmels Spinnerei auch in Nordbrasilien nutzen. Keine dieser ersten Initiativen geht von Dehon aus, im Falle Ecuadors und Nordbrasilien kommen der jungen Gemeinschaft sowohl die Einbindung in den französischen Sozialkatholizismus (Fabrikseelsorge in Val-des-Bois) als auch die enge Bindung an die populäre Herz-Jesu-Frömmigkeit zugute. 1897 wird dann, dieses Mal auf Initiative von Dehon hin, ein Missionsprojekt unter kolonialen Vorzeichen gestartet, das in mehrerer Hinsicht große Bedeutung für die Entwicklung der Kongregation haben sollte: Belgisch-Kongo/Stanley-Falls.

2 Faktor Rom – Mission als institutioneller »Ausweis«

Der »Faktor Rom« ist insofern für Kongregation und Mission bedeutsam, denn in der »Zentrale« wird das missionarische Ansinnen zu dieser Zeit, die für die katholische Welt auch von der römischen Frage geprägt ist, ungemein gefördert. Ad extra ist es eine Möglichkeit für das Papsttum, seine Einflussradien auszuweiten und die Welt katholisch zu vermessen. Innerkirchlich, so auch für die junge Kongregation, bedeutet es, dass der Faktor Mission zu einem Leistung anzeigenden und nachweisenden Argument wird – das dann auch für die römische Anerkennung der Gemeinschaft Dehons eine wesentliche Rolle spielt. 1885 macht Dehon anlässlich der ersten außerfranzösischen Gründung mit der Perspektive späterer Missionstätigkeit in einem Brief an seinen Ortsbischof deutlich, dass »man in Rom jene Kongregationen sehr schätzt, die nach Missionen verlangen.«⁸ Mit der Mission hat Dehon ein Argument bei der Hand, hier nicht nur gegenüber Rom, sondern auch gegenüber dem Ortsbischof. Lokalkirche und Universalkirche sind dabei verschränkt, aber in einer bestimmten Spannung zueinander stehend. Mit dem »Gang in die Mission« ist strukturell auch ein Überwinden der »diözesanen Beschränkung« verbunden, die neuen Instituten anfänglich zukommt. Die Mission ist oder kann somit Voraussetzung für einen größeren Wirkradius sowie eine größere Unabhängigkeit sein. Gerade für die Zeit Dehons stehen Mission und Ultramontanismus bzw. Rombindung in einem engen Zusammenhang kommunizierender Gefäße.

Der Konnex von Mission und institutioneller Konsolidierung ist Dehon bewusst. Besonders und entscheidend wird dies an der Mission im Kongo sichtbar. Diese wird die Kongregation und ihren Gründer in besonderem Maße beschäftigen und prägen. Das gilt für den Personaleinsatz und -verlust vor Ort, die Einordnung dieser Erfahrungen in das Nachdenken Dehons über Mission, das gilt jedoch auch für die juristische Festigung der Ordensgemeinschaft und ihre ekklesiale Einbindung: Mit Gabriel Grison wird 1904 der erste Herz-Jesu-Priester zum Apostolischen Präfekten (von Stanley-Falls), später dann 1908 zum Apostolischen Vikar ernannt. Diese Mission hat einen wichtigen, ja entscheidenden Anteil an dem letztlich erfolgreichen, langjährigen Bemühen Pater Dehons um die römische Approbation, d. h. die Anerkennung der Ordensgemeinschaft als überregionales Institut durch den Vatikan.⁹ Die kirchliche Anerkennung als Kongregation päpstlichen Rechtes war nämlich ein

oftmals vor den Kolonialmächten vor Ort, die nationalstaatliche Kolonial-expansion in der zweiten Jahrhundert-hälfte änderte dies.

⁸ Brief Dehon an Bischof Thibaudier, 21.12.1885, Inv.-Nr. 373.04: »on aime beaucoup [à Rome] les Congrégations qui demandent des Missions.«

⁹ Über den vielfältigen Zusammen-hang von Mission und Approbation war sich Dehon sehr im Klaren.

Kurz nach dem Entschluss zum Start der Mission im Kongo schreibt er an den vicaire capitulaire der Diözese Soissons: »Nous avons aussi une mis-sion de la Propagande en Afrique, cela aussi appelle l'approbation«, Brief

von 2.11.1897, Inv.-Nr. 515.25. In einem Brief an Mgr Déramecourt, den Bischof, heißt es: »À la Propagande, on nous dit: Vous avez une mission en Afrique, vous aurez bientôt un Vicariat apostolique, il convient que vous soyez approuvés«, 15.3.1899, Inv.-Nr. 515.36.

Anliegen, das Pater Dehon seit den späten 1880er Jahren intensiv verfolgte. Da Dehon aber in der Anfangsphase der Ordensgemeinschaft einen Prozess beim Hl. Offizium anhängig hatte, der die Gründungsumstände der Gemeinschaft und ihn selbst betraf, machte sich das Hl. Offizium bei jedem neuen Anlauf zur Erlangung der Anerkennung bemerkbar. 1892 untersagt es als *Suprema Congregatio* gar dem für Ordensleute zuständigen Dikasterium, in der Frage tätig zu werden.¹⁰ 1900 beantragt Dehon eine »unabhängige Mission« für die Herz-Jesu-Priester im Kongo. Mit der Frage werden sich gleich drei Dikasterien beschäftigen: Das Hl. Offizium, die *Propaganda Fide*, die Kongregation für Kleriker und Ordensleute. Allen Beteiligten scheint klar: Hier geht es um die Frage nach der Reife und der Validität der Kongregation. Sollte eine Mission bewilligt werden, in der die Herz-Jesu-Priester eigenständig wirken, könnte der Kongregation kaum mehr die Anerkennung durch Rom verwehrt werden. Aufwertung in der Ferne wäre eine katalytische Vorstufe für eine Aufwertung im Kern, in der Zentrale. Zunächst verhindert das Hl. Offizium 1901 mit Argumenten, die in erster Linie den Ordensgründer betreffen, einen derartigen Schritt.¹¹ 1904, nach einer neuerlichen Anfrage Dehons, widersetzen sich die Kardinäle des Hl. Offiziums nicht mehr, im Juli wird die Apostolische Präfektur Stanley-Falls im Kongo mit P. Grison an der Spitze errichtet.¹² Kurz darauf legt Dehon nach und fordert vom Hl. Stuhl die endgültige Approbation, die Kongregation für Kleriker und Ordensleute macht sich das Anliegen zu eigen. Wieder schaltet sich das Hl. Offizium ein, die Berichte der Konsultoren, von P. Cormier und P. Avella, fallen nach wie vor negativ aus. Doch dieses Mal ist es konsequenterweise die *Propaganda Fide* in der Person des Präfekten, Kardinal Girolamo Maria Gotti,¹³ der mit Hilfe von Lobesbriefen auf die Missionstätigkeit der Herz-Jesu-Priester die Dinge vorantreibt. Im Juli 1906 erfolgt die Approbation der Kongregation,¹⁴ wohl auch atmosphärisch von der durchgesetzten Separation von Kirche und Staat in Frankreich mitbeeinflusst.

3 Faktor Migration – Verschränkung von Emigration und Missionsanstrengungen

Unter dem Stichwort Mission werden in der jungen Gemeinschaft, jedenfalls durch die Brille des Ordensgründers, recht unterschiedliche Räume und Profile verhandelt. Brasilien, Nordamerika, Skandinavien fallen etwa für Dehon wie selbstverständlich unter die Überschrift »Mission«. In der Tat war die *Propaganda Fide* selbst als Antwort auf die Reformation gegründet worden und hatte zunächst vor allem die Wiedergewinnung von Protestanten und Orthodoxen im Blick.¹⁵ Dementsprechend fällt im Februar 1882 gegenüber Papst Leo XIII. in einer der ersten missionsbezogenen Äußerungen des Ordensgründers Dehon die

10 Schreiben des Assessors des Hl. Offiziums, Mgr Crettoni vom 16.5.1892 an die Kongregation der Bischöfe und Regularen, ACDF (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede) RV (Rerum Variarum) 1884 Nr. 5, IV/4.

11 Beschluss vom 6.2.1901, am 8.2.1901 von Leo XIII. approbiert, vgl. ACDF RV 1884 Nr. 5, IV/9.

12 Vgl. ACDF RV 1884 Nr. 5, IV/21 vom 15.7.1904.

13 Vgl. ACDF RV 1884 Nr. 5, IV/25 vom 24.1.1906; ACDF RV 1884 Nr. 5, IV/32 vom 5.5.1906.

14 4.7.1906 durch die Kongregation der Bischöfe und Regularen.

15 Marieke SMULDERS, *Priesters van het Heilig Hart. Werk, leven en inspiratie van de Nederlandse paters en broders SCJ (1911-2011)*, Manuscript, im Druck; vgl. dazu auch Joseph SCHMIDLIN, *Die Gründung der Propagandakongregation (1622)*. Zu ihrem 300jährigen Jubiläum, in: ZMR 12 (1922) 1-14, aber auch alle anderen Beiträge der dem Jubiläum der Propaganda gewidmeten Nummer dieser Ausgabe der ZMR.

16 Schreiben Dehons an Leo XIII., Februar 1882, Inv.-Nr. 655.00: »dans les pays où la foi est depuis longtemps obscurcie par le schisme et où la réparation sacerdotale nous paraît être un des premiers moyens de régénération.«

17 Claude PRUDHOMME, *La France et les missions catholiques, XVIIIe-XXe siècles*, in: Alain TALLON/Catherine VINCENT (Hg.), *Histoire du Christianisme en France: Des Gaules à l'époque contemporaine* [Kindle Version], Paris 2014, Kap. 23, p. 10412: *L'Église* »s'efforce de réaliser

Beschreibung der Mission aus: »in den Ländern, wo der Glaube seit Längerem durch das Schisma verdunkelt ist und wo die Priester-Wiedergutmachung uns als eine der vorzüglichsten Mittel der Regeneration erscheint.«¹⁶ Zu einem nicht unerheblichen Teil wird in den genannten Ländern das im Ursprungsland der Kongregation so beschwerliche und nach der Ausweisung der Kongregationen auch praktisch unmögliche Projekt einer Rekatolisierung der Gesellschaft, die der Apostasie des 19. Jahrhunderts erlegen sei, von Frankreich aus quasi in die Mission exportiert. Die katholische Kirche »ist in Übersee bestrebt, jenes Gesellschaftsprojekt zu verwirklichen, das ihr die Laizität im Kernland immer stärker verwehrt. Der Konsens kann in einer einfachen Formel zusammengefasst werden: Der ganze Glaube im gesamten Leben aller Menschen.«¹⁷ So verwundert es nicht, dass in den Briefen, die Dehon wohl während der Kriegsjahre an seine Missionare in Brasilien, Kanada und Schweden verfasst, altbekannte Frontstellungen und Arbeitsaufträge auftauchen: »Drei Feinde sind hier am Werk: der Protestantismus, die Freimaurerei und der Positivismus«¹⁸, das sagt Dehon für Brasilien aus; in Kanada sind es »die Geheimgesellschaften, der Protestantismus und der Materialismus«¹⁹; in Schweden lediglich der Protestantismus. Allen dreien Nationen wird in der Wahrnehmung eine Analysefolie auferlegt, die bereits aus Frankreich bekannt war: Einer Zeit katholischer Wirksamkeit, die der ganzen Gesellschaft zum Vorteil gereichte, folgte die Zeit des Abfalls, des gesellschaftlichen Niedergangs: »Kanada hat unter erfreulichen Vorzeichen begonnen.«, »Die Kirche in Schweden wurde in ihrer Blüte beschnitten.«, »Wie schön waren doch die Anfänge der Kirche in Brasilien!«

Insbesondere in den genannten Ländern, die nicht unter Kolonialherrschaft stehen, entwickeln sich – mit Ausnahme Skandinaviens – bei Dehon die Missionsidee und -initiativen stark unter dem Einfluss der Migration: Brasilien, USA, Kanada. Von 1820 bis 1920 verlassen ca. 50 Millionen Menschen Europa in Richtung Amerika – 60% ziehen in die USA, 10% nach Kanada und Brasilien. Mehrere europäische Länder sind Hauptträger und Ausgangspunkte der Armutsmigration, nur ein Land beteiligt sich nicht: Frankreich.²⁰ Die Nation bzw. die Heimat des Ordensgründers, die um die Jahrhundertwende 2/3 aller Missionare weltweit stellt, ist kein Emigrationsland. Der Blick des Europäers auf die europäischen Migranten in Übersee ist eingehend,²¹ Migrantenseelsorge wird in diesen Ländern wenn nicht zum Synonym für Mission, dann doch zu einem Hauptfaktor der Mission und prägt in den Entscheidungen Dehons auch strukturell die pastorale Profilierung der Gemeinschaft in der Heimat.²² Der Blick auf die Situation der Migranten, ihre Motivation, ihre Situation im Ankunftsland ist gänzlich unromantisch, kritisch: »Begreiflicherweise nimmt die Emigration stetig zu. Massen von erbärmlich Zerlumpten verstopfen die Migrationshäfen. Sie gehen von dort aus in die Vereinigten Staaten mit Arbeitsverträgen, die sie fast in einen Zustand der Sklaverei versetzen, oder aber sie ziehen fort, um sich dem Hunger und dem Tod in Süd-

outré-mer cet encadrement de la société que lui conteste de plus en plus vivement la laïcisation en métropole. Le consensus peut se résumer dans une formule simple: toute la foi dans toute la vie de tous les hommes.« Vgl. auch Claude PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*, Paris 2004.

¹⁸ Lettre Dehon, Pour le Brésil, Inv.-Nr. 668.01. »Trois ennemis sont à l'œuvre là: le Protestantisme, la Franc-maçonnerie et le Positivisme.«

¹⁹ Lettre Dehon, Pour le Canada, Inv.-Nr. 668.02.

²⁰ Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München ³2009, 238.

²¹ Bis zur Jahrhundertwende bezieht sich Dehon ausschließlich auf Literatur zum Thema, nach 1900 wird er durch seine Aufenthalte u. a. in Brasilien, Argentinien, USA, Kanada etc. diesem Vorwissen seine eigenen Erfahrungen und Eindrücke hinzufügen können.

²² Vgl. zu diesem Thema: Juan José ARNAIZ ECKER, *La migrazione in padre Dehon (Centro Studi Dehoniani)*, Roma 2016 (www.dehon.it).



Das Foto ist auf 1913 datiert und zeigt eine Abreise von Herz-Jesu-Priestern als Missionare in den Kongo, vermutlich im Hafen von Antwerpen; in der Mitte, etwas höher als die anderen positioniert der Generalsuperior Dehon, links und rechts von ihm, mit dunklem Bart, die beiden ausgesandten Missionare; von links nach rechts

- P. Paul Roblot, P. Adrian Guillaume,
- P. Léon Lebrun (im Kongo 1913-1914, dann 1919-1921),
- P. Léon Dehon, P. André Roblot (im Kongo 1913-1921),
- P. Edmund Jeanroy, P. Aemilius Bertrand, P. Prot.

amerika auszusetzen.«²³ Mit Blick auf die Mission ist die Migration in den Augen Dehons ambivalent: Zum Einen kommen die durch Migration weiter geförderten Transport- und Kommunikationsmittel der Mission entgegen, zudem sind die europäisch-katholischen Migranten »natürliche Verbündete« – »der Einsatz der Missionare und die katholische Emigration werden auch von den neuen Kommunikationskanälen profitieren und sie werden trotz aller Hindernisse überall hin den Namen und das Reich Christi tragen.«²⁴ Zum anderen bringen die europäischen Migranten auch die Irrtümer, die moralischen Mängel, die fehlgeleiteten Ideologien mit in die neue Welt. Für Dehon und die junge Gemeinschaft öffnet Migration die Tür in neue Missionsgebiete, die zudem eine Expansion der Ordensgemeinschaft verheißen – und sie bestimmt den konkreten Missionsauftrag: »Es sind die Bischöfe Langevin und Legal, die uns dorthin [Kanada] gerufen haben, um für den Aufbau des Pfarreiwesens der Siedler einen Beitrag zu leisten, Siedler, die massenweise ankommen und unter welchen Katholiken in zu starker Weise mit Protestanten vermischt sind.«²⁵ 1903 – mitten in heftigen Auseinandersetzungen Dehons mit dem französischen Staat angesichts der bevorstehenden Ausweisung aus Frankreich, wird die Entsendung deutscher Herz-Jesu-Priester mit dem Hinweis versehen: »Südbrasilien. Das wird für unsere deutschen Priester sein. Sie werden dort Siedler ihrer Nationalität finden.«²⁶ Bereits um 1890 versuchte Dehon mit der Einrichtung eines Seminars in Clairefontaine an der belgisch-luxemburgischen Grenze auch strukturell die Ordensgemeinschaft auf Missions-tätigkeiten im Migrationskontext vorzubereiten.²⁷

Die ausgeprägte Migration im 19. Jahrhundert führt bei Dehon zu einem Profil von Mission, das in vielerlei Hinsicht mit der Mission in den Kolonialgebieten kaum etwas gemeinsam hat, außer dem Einsatz in »pays lointains«. Die Ansprechpartner zum Beginn der Mission, die Finanzierung, der Missionsauftrag, der Blick auf die Menschen vor Ort, die örtliche Missions-Infrastruktur und institutionelle Einbettung der Missionstätigkeiten – alle diese Faktoren stellen sich anders dar in den Ländern, die unter kolonialer Herrschaft stehen.

4 Faktor Kolonialismus – Bindung an das nationale Moment und Kooperation

Neben den zuvor genannten Ländern entsandte Dehon zu Lebzeiten Missionare in afrikanische und asiatische Gebiete. In dem für uns relevanten Zeitraum bis hinein ins erste Viertel des 20. Jahrhunderts sind dies vor allem Kamerun, der schon erwähnte Kongo oder Sumatra. Gingen in den vorgenannten Staaten Amerikas die Initiativen oftmals von dortigen Bischöfen oder in Einzelfällen von Privatleuten aus, so war in den Kolonialgebieten von Anfang an der Kontakt zu den Kolonialmächten gefragt, mehr noch: Im bereits gezeigten,

23 CHR 1897/178: »Naturellement, l'émigration s'accroît. Des multitudes de miséreux déguenillés encombrant les ports d'émigration. Ils s'en vont au États-Unis avec des contrats de travail qui les mettent dans une condition presque servile, ou bien ils vont s'exposer à la faim et à la mort dans l'Amérique du Sud.«

24 CHR 1890/34; vgl. NQT 27/122: »l'action des missionnaires et l'émigration catholique profiteront aussi des voies nouvelles de communication et

porteront partout le nom et le règne du Christ, malgré tous les obstacles.«

25 Lettre Dehon, A mes missionnaires/Canada, Inv.-Nr. 668.02: »C'est Monseigneur Langevin et Monseigneur Legal qui nous ont appelés là-bas [Canada] pour contribuer à l'organisation paroissiale des colons qui arrivent en masse et parmi lesquels les catholiques sont trop mêlés aux protestants.«

26 NQT 18/65: »Brasil du Sud. Ce sera pour nos prêtres allemands. Ils trouveront là-bas des colons de leur nationalité.«

27 CHR 1890/153: »Nous nous félicitons aussi d'y avoir entendu louer et encourager notre école apostolique de Clairefontaine, près d'Arlon, qui prépare des missionnaires pour les pays d'émigration et notamment pour l'Amérique du Sud.«

für die Kongregation zentralen Beispiel Belgisch-Kongo kommt durch die Initiative der belgischen Kolonialmacht erst der Einsatz der Herz-Jesu-Priester zustande. Von Beginn an gibt es ein dichtes Miteinander von Kolonialpolitik und Missionsinitiative, welche von Dehon im Anschluss an eine Audienz bei König Leopold im Juni 1897 so in die Worte gefasst wurde: »... es sind die katholischen Missionen, die die Kolonie retten werden«. Angesichts der Tatsache, dass es sich um eine französische Ordensgründung handelt, besteht Belgien darauf, dass von Dehon die Gründung eines Seminars zur Nachwuchsausbildung in Belgien zugesagt wird.²⁸ An institutionalisierter staatlicher Unterstützung mangelt es insgesamt nicht: Die teuren Überfahrten der ersten Missionare werden von Belgien bezahlt, der Unterhalt für 100 Kinder wird zur Eröffnung schulischer und katechetischer Aktivitäten zugesichert, vier Jahre lang werden 25 Franken pro Kind bezahlt.

Dehon sieht das enge Miteinander von Kolonialmächten und Missionsaktivitäten weitgehend unkritisch. Erst nach der Jahrhundertwende wird der Blick auf das Miteinander differenzierter: So lobt er auf seiner Weltreise das französische Protektorat in China: »Das französische Protektorat wird überall noch in ganz guter Weise ausgeübt und die Missionare sind damit zufrieden«²⁹, ist sich aber im Klaren darüber, dass die Zukunft der Kirche in der Mission nicht von den ausländischen Kolonialmächten, sondern von einheimisch zu rekrutierendem Klerus abhängt.³⁰

Ähnlich wie der Faktor Rom hat insbesondere die Mission in kolonialpolitischem Rahmen für Dehon auch die Funktion einer Legitimation, eines Nützlichkeitsnachweises, eines Leistungsattests zumal gegenüber antikirchlichen Tendenzen besonders im republikanischen Frankreich. Gambetta wird der Satz in den Mund gelegt: »Der Antiklerikalismus ist kein Exportartikel.« Neben dem Ausweis in pastoralen Angelegenheiten vor Ort wird so gegenüber staatlichen Behörden auch der »Nützlichkeits«-Aspekt in der Fremde benannt, wo ganz »natürlich« französische Interessen vertreten werden. So klingt das im Antragsschreiben für die (dann gescheiterte) Anerkennung der Kongregation an das französische Kultusministerium im September 1901: »Wie es auch die an diesen Antrag angehängten Dokumente zeigen, so hat die Gesellschaft als Ziel die Missionen in der Ferne und die helfende Unterstützung der Diözesanpriester.«³¹ In den beigelegten Statuten ist als erste, zuoberst genannte Aufgabe aufgeführt, dass Missionare für auswärts ausgebildet werden und somit wohl zu Hause keinen Schaden anrichteten... Aber das Missionsargument wird später auch im belgischen Kontext bedient, dort in einem für die Kongregation jedoch viel günstigeren Kontext. In diesem dehnt sich nämlich die Kongregation aus. Brüssel bietet nach der Ausweisung der Herz-Jesu-Priester aus Frankreich Raum für das Mutterhaus, Rekrutierungseinrichtungen werden in Belgien eröffnet, ähnlich wird dies für Deutschland und die Kamerun-Mission funktionieren.

28 Vgl. SMULDERS, Priesters van het Heilig Hart (Anm. 15); allgemein Ruth KINET, »Licht in die Finsternis«. Kolonisation und Mission im Kongo, 1876-1908. Kolonialer Staat und nationale Mission zwischen Kooperation und Konfrontation, Münster 2005.

29 Dehon, Quelques notes de voyage, 1911, Inv.-Nr. 507.09: »Le protectorat français s'exerce encore assez bien partout et les missionnaires en sont satisfaits.«

30 Vgl. z. B. Dehons Einschätzung für Japan, nach seiner Weltreise 1910/11, in: NQT 34/5: »Il faudrait pousser davantage à la formation d'un clergé indigène.«

31 Demande d'autorisation, 8.9.1901, Inv.-Nr. 1140.58: »Comme l'indiquent les documents annexés à cette demande, la société a pour but les missions lointaines et un concours auxiliaire aux prêtres diocésains. Elle compte seulement trois maisons en France.«

32 Brief Dehon an Mgr Grison, 5.11.1919, Inv.-Nr. 503.18. »Nous avons intérêt à garder cette mission pour être dans les colonies françaises.«

33 Brief Dehon an P. Schulte, 9.6.1918, Inv.-Nr. 984. 08: »C'est le Congo qui a le plus grand besoin et c'est une des plus belles missions du monde. On y fait 2.000 chrétiens de plus chaque année.«

Anders als im Kontext der Migration führt Mission in kolonialpolitischem Rahmen zu einer zweifachen, verschränkten Ausdehnung und Entwicklung: In der Ferne im je zugesicherten Missionsgebiet, aber auch im Kolonialstammland – Belgien, Deutschland, Holland. Niederlassungen konnten und mussten z. T. gegründet werden, aus der Sicht der Kolonialmacht, um eine Versorgung der Missionsgebiete mit möglichst loyalen »Kolonialkräften« sicherzustellen, aus der Sicht des Ordensgründers ging es aber grundsätzlich um eine Ausdehnung der Wirkungsradien und Handlungsspielräume der Kongregation. Mission eröffnet dabei neue strukturelle und politische Möglichkeiten. Diese Facette schlägt sich dann etwa auch in den Wirren des Ersten Weltkrieges nieder: Im Rahmen der Versuche, Dehon aus dem okkupierten Krisengebiet Nordfrankreichs bzw. dann Belgiens zu holen, wird an die Adresse der deutschen Behörden das »Missionsargument« vorgebracht. Darin glaubt man einen wichtigen Leistungsausweis und die Bedeutung der Herz-Jesu-Priester und ihres Generaloberen, auch für den deutschen Kontext, zu erkennen. Spät, aber doch, wird Dehon befreit und kann sich ins sichere Rom begeben.

Insgesamt ist der Erste Weltkrieg aber ein Bruch, wenn auch nicht für das Missionsargument, so doch strukturell für das Missionswerk. Als Kamerun nach dem Weltkrieg von der Kolonialmacht Deutschland in die französische Einflussosphäre übergeht, ist es für Dehon unerlässlich, dort weiterhin ein Standbein zu besitzen, denn: »Wir haben Interesse daran, diese Mission beizubehalten, um in den französischen Kolonien zu sein.«³² Ein Fuß in der Ferne, aber zugleich irgendwie in der Türangel der Heimat also. Damit lässt sich zusätzlich zur Beobachtung, dass die Missionsobjekte und -subjekte nicht in den Blick kommen – außer in der dogmatisch vorgeformten Sichtweise, dass sie die Taufe bzw. das Evangelium erwarten würden –, die doch prinzipielle Fokussierung auf die eigene Kongregation verdeutlichen, wenn es um Mission geht. Noch weniger fehlt die eher kühle statistische Herangehensweise, die uns heute im Bürokratismus, in dem wir leben und der uns mit Zahlen ständig beengt und Alternativlosigkeit vortäuscht, nicht fremd ist: Erfolg wird quantitativ in Zahlen gemessen und konstruiert. »Es ist der Kongo, der die größte Hilfe benötigt und er ist eine der schönsten Missionen der Welt. Man macht dort zusätzlich 2000 Christen im Jahr.«³³ Schreibt etwa Dehon 1918. Missionserfolge, die auch vorgängigen Einsatz erfordern, werden dann besonders für die Kriegszeit herausgestellt, wo es in Europa allgemein und für die Kongregation im Speziellen düster aussah. Dass es also einen evidenten Zusammenhang zwischen Mission und Kolonialismus gibt, kommt hier deutlich zum Vorschein.

5 Faktor Ordensidentität – Spannungen in Fragen der Mission im Kern der Gesellschaft

Wie eingangs bemerkt, stand die Missionstätigkeit zunächst nicht auf der Prioritätenliste der Aktivitäten der jungen Ordensgemeinschaft. Die oben geschilderten Entwicklungen mit dem Ordensgründer als Protagonisten führten zu Konflikten um die Identität der Ordensgemeinschaft.

Nachdem Ecuador als Missionsgebiet nicht mehr zur Verfügung stand, war der Ordensgründer in seinen römischen Netzwerken 1897 auf der Suche nach neuen Möglichkeiten der Mission. Anfang des Jahres traf er in Rom auf den Baron Van Eetvelde, den für Belgisch-Kongo zuständigen Staatssekretär und die rechte Hand des belgischen Königs Leopold II. – immer auf der Suche nach Missionaren. Mit dem Präfekten der Propaganda Fide, Kardinal Ledochowski, war man sich schnell einig: ein Gebiet im Oberen Kongo, Region

Stanley Falls, ca. 200 Kilometer von Kisangani entfernt. Lapidar bemerkt Dehon »tout fut conclu«. ³⁴ Allein: Die neue Missionsinitiative stößt auf Widerstand in der Kongregation, Dehon wird die Entscheidung gegen den Willen einiger seiner Generalräte durchsetzen: »Es gibt einige Gnaden, die Gott an die Gründergestalten vergibt, nicht an deren Ordensleute, und noch weniger an alle Räte.« ³⁵ Doch nicht genug damit. In einem Schreiben mehrerer Mitbrüder wird Dehon vorgeworfen, »dass Sie, während Sie anderen die Sorge überlassen, ihr Liebeswerk gegen die moralischen Übel auszuüben, die um uns herum wimmeln, Anstalten machen, unsere Liebestätigkeit [der Kongregation] vor allem in fernen Ländern zu entwickeln.« ³⁶ Ferne und Nähe werden so kontrastiert und die »Differenz« Dehon sublim unterstellt. Im Verbund mit weiteren Vorwürfen wird deutlich gemacht, dass man in der Frage der Identität der Gemeinschaft derart weit voneinander entfernt ist, dass eine freundschaftliche Spaltung der ganzen Kongregation konsequent und angesagt wäre. Hier kristallisiert sich an der Frage nach der Missionstätigkeit ein tiefgehender Konflikt um die Identität der Kongregation – nicht ganz unüblich in der Entwicklung einer neu gegründeten Ordensgemeinschaft: Man war in vermeintlichem Konsens gestartet und stellt in einer weiteren Phase fest, wie brüchig dieses Miteinander im zeitlichen Voranschreiten wird. Und für alle Beteiligten geht es da nicht um Marginales, um Details, sondern ums Ganze. Bei Dehon bot eine *reparatio*-betonte Herz-Jesu-Frömmigkeit nicht nur die nötige Weite und Plastizität, um sehr unterschiedliche Apostolate wie z. B. die Mission, das sozial-politische Engagement oder die politische Aussöhnung mit der Republik, Stichwort *Ralliement*, darin zu integrieren, mehr noch: Die innergemeinschaftlichen Kritiker hatten durchaus erkannt – aber nicht nachvollzogen –, dass genau diese Spiritualität bei Dehon auf ein umfassendes Engagement in der Gesellschaft bzw. den Gesellschaften drängte. Dehon übersteht die Krise als Generaloberer der Gemeinschaft, die Kongo-Mission läuft an – und wird schnell zu einem Hauptargument im lange währenden Ringen um kirchliche Anerkennung und Eigenständigkeit, wie wir schon oben in groben Linien sehen konnten.

Doch auch auf der spirituellen Ebene bekommt die Mission für die Kongregation eine fundierende Bedeutung und Funktion, wie es am Anfang des Instituts nicht absehbar war: Mission wird bei Dehon als Krönung des Apostolates gesehen, die im Missionseinsatz verstorbenen Mitbrüder werden zu Märtyrern und himmlischen Fürsprechern der irdischen Herz-Jesu-Priester und der zu Missionierenden: »Wir hatten in diesem Oktober neun Abfahrten in den Kongo. Sieben Priester und zwei Brüder gehen dorthin, um ihr Leben für die Bekehrung der Schwarzen hinzugeben. So erlangen wir Barmherzigkeit für unsere kleine Kongregation.« ³⁷ Der allgemein-katholische Missionsenthusiasmus ergreift auch den Ordensgründer und seine Gemeinschaft und wirkt zunehmend identitätsstiftend. In die bereits erwähnte missions-offene Grundspiritualität wird die Mission nun explizit eingearbeitet, ordensspezifische religiöse Grundbegriffe wie *sacrifice*, *réparation*, *immolation*,

34 Vgl. NQT 12/35.

35 Zitiert nach: TESSAROLO, Il padre Dehon e le missioni (Anm. 2), 2: »Ci sono delle grazie che Dio dà ai fondatori e non ai loro religiosi, e neppure a tutti i consiglieri.«

36 Brief von P. Blancal und weiteren Mitbrüdern an Dehon, 6.7.1897, Inv.-Nr. 78711: »que, laissant à d'autres le soin d'exercer leur charité envers les misères morales qui pullulent autour de nous, vous aspirez à déployer la nôtre surtout dans les pays lointains.«

37 Brief Dehon an Mère M. Joseph, 28.10.1907, Inv.-Nr. 1110.15: »Nous avons eu neuf départs en ce mois d'octobre pour le Congo. Sept prêtres et deux Frères s'en vont là-bas offrir leur vie pour la conversion des nègres. C'est ainsi que nous obtenons miséricorde pour notre petite Congrégation.«

38 Brief Dehon an P. van Hommerich, 31.12.1923, Inv.-Nr. 266.48: »Les missions sont une des formes de notre immolation au S. Coeur.«

oblation werden missionstheologisch durchbuchstabiert: »Die Missionen sind eine der Formen unserer Aufopferung für das Herz Jesu.«³⁸ Die Gefahr, dass andererseits gerade die Mission durch ihre besonderen Anforderungen mitunter die Identität der Ordensleute bedroht, erkennt Dehon und fordert mit großer Klarheit immer wieder von allen Missionaren zwei der spezifischen Elemente der Lebensweise seiner Herz-Jesu-Priester ein: ein Leben in Gemeinschaft und die tägliche eucharistische Anbetung.

6 Conclusio und Ausblick – Wandel als Konstante

Das Hinzutreten der Missionsidee ist also einer speziellen historischen Konstellation geschuldet, wobei ultramontan-römische strukturelle Impulse und nationale sowie koloniale Faktoren – mit Blick auf Frankreich und Belgien freilich je unterschiedlich – eine Rolle spielten. Der Indikator Mission war für die rechtliche-institutionelle Anerkennung ein entscheidender Gradmesser und ein wesentliches Argument, um das gerungen wurde. Mit und über die Mission konnten so Grenzen überschritten, Neues angegangen und auch von Rom verbriefte, neue Freiheitsräume betreten werden. Dieser Weg führte auch zu Widerständen, von den Ortsbischöfen, wie auch aus dem Inneren der jungen Kongregation selbst, von wo etwa kritische Stimmen laut wurden, was den »Aktivitätspol« Mission anbelangte. Mission verschränkte Innen und Außen, das auch dort, wo sich Migration und Mission für den europäischen Auswanderungskontext im späten 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts verbanden, aber auch kolonial-staatliche Muster und Mentalitäten Bedeutung erlangten. Auf lange Sicht gesehen wurde die Mission für die Kongregation, die heute in über 40 Ländern vertreten ist, ins spirituell-religiöse Profil integriert und später zu einem Überlebensfaktor, weil sich die Ordensgemeinschaft von ihren Ursprungsgebieten – analog zum Christentum und seiner Geschichte – ein Stück weit entfernte und die Gemeinschaft in markanter Weise in für sie neuen Regionen und Gebieten dieser Erde zahlenmäßig an Bedeutung gewann. Wir sehen also, dass Mission nach außen ein sehr facettenreicher und bedeutsamer Faktor der Weiterentwicklung eines religiösen Instituts sein kann. ♦

Die ›verkannte Schwellenzeit‹ der Missionsgeschichte

Erkundungen zur postkolonialen Formierungsphase
des Diskurses um Weltchristentum

von Andreas Heuser

Zusammenfassung

Der Übergang zur Postkolonialität bildet eine verkannte Schwellenphase eines global sich verstehenden Christentums. In der Missionsgeschichte vollzieht sich um 1960 ein paradigmatischer Wandel, in dem sich die Transformation der internationalen Missionsbewegung, die Ausdifferenzierung der ökumenischen Bewegung wie die Formierung eigenständiger – später so genannter: kontextueller – Theologien verbinden. Aufgewiesen an postkolonialen Identitätsdiskursen in Ghana, forciert afrikanische Theologie das Nachdenken über eine politische Ethik mit Bezug auf reformatorisches Erbe und konturiert die theologische Relevanz afrikanischer Religion angesichts deren politisierter Renaissance.

Schlüsselbegriffe

- Panafrikanismus
- Basler Mission
- Politische Ethik
- Postkoloniale Afrikanische Theologie

Abstract

The transition to post-colonialism constitutes an unrecognized threshold period of a Christianity which understood itself in a global way. In the history of missions a paradigmatic transition occurs around 1960 in which the transformation of the international missionary movement, the differentiation of the ecumenical movement as well as the formation of independent – later so-called contextual – theologies join forces. Post-colonial discourses on identity in Ghana show that African theology is pushing for the reflection on a political ethics with reference to a Reformation legacy while outlining the theological relevance of African religion in view of its politicized renaissance.

Keywords

- Pan-Africanism
- Basel Mission
- Political ethics
- Post-colonial African theology

Sumario

El paso hacia la poscolonialidad forma un umbral desconocido en un cristianismo que se entienda como una religión global. En la historia de la misión se forma hacia 1960 un cambio paradigmático, en el que se unen la transformación del movimiento misionero internacional, la diferenciación interna del movimiento ecuménico y la formación de teologías autónomas, llamadas más tarde contextuales. Como se puede ver en los discursos poscoloniales de Ghana, la teología africana fomenta la reflexión sobre una ética política con referencias a la herencia reformadora y esboza la relevancia teológica de la religión africana ante su renacimiento político.

Conceptos claves

- Panafricanismo
- Misión de Basilea
- Ética política
- Teología africana poscolonial

»Indeed, African nationalism is already calling into being a political God in contradistinction to the God of the Europeans [...] once described as a God of oppression, a God of greed and injustice.«
E. Bolaji Idowu¹

1 Der neue Welthorizont des Christentums

Der Übergang zum nachkolonialen Zeitalter bewegt sich auffallend am Rand missionshistorischer Chronologie.² Und doch offenbaren die 1950er Jahre und die unmittelbaren Jahre um 1960 eine geopolitisch einzigartige Konstellation: Nach den Erschütterungen des Zweiten Weltkriegs bildet sich eine blockartige Staatenwelt aus, die in den Zustand eines Kalten Kriegs hinein manövriert, jedoch eine enorme Schubkraft auf die antikoloniale Bewegung der 1950er Jahre ausübt. In der zeitgenössischen Missionshistoriographie hingegen festigen sich Bilder einer Lähmung der internationalen Missionsbewegung. In seiner 1963 erschienenen voluminösen *Geschichte der evangelischen Weltmission* konstatiert Horst Flachsmeier: »Was seit Beginn der organisierten Mission kein Mensch zu denken gewagt hätte, ist eingetroffen, daß nämlich heute mehr Nichtchristen in der Welt zu finden sind als 150 Jahre zuvor, als sich die Missionen aufmachten, durch eine Intensivierung ihrer Arbeit das Heidentum in der Welt zu besiegen.«³ Die Missionsbewegung ist im Mark erschüttert durch ein unbewältigtes China-Syndrom. Nach Gründung der Volksrepublik China 1949 sehen sich alle ausländischen Missionare – tausende an der Zahl – einem Ausweisungsdekret ausgesetzt, demzufolge chinesische Kirchen auf unabsehbare Zeit hinaus isoliert sind. Für damalige Beobachter brüskiert das »Debakel« der China-Mission nachhaltig die »gesamte Christenheit.«⁴ Die neuzeitliche Missionsgeschichte wird durch die Gleichsetzung mit Imperialismus und Neokolonialismus markiert. Allenthalben katapultiert das antikoloniale Bedrohungsszenario die Missionsbewegung in eine Sinnkrise ungewissen Ausgangs.

Wenige nur erfassen die 1950er Jahre als eine Schwellenphase in der Geschichte des Weltchristentums. Mit einem gleichsam seismographischen Gespür für Zukunftsszenarien des Christentums ausgestattet ist Jan Hermelink, der damalige Exekutivsekretär des Deutschen Evangelischen Missionsrates. Um 1960 erkennt er in einer Reihe von Aufsätzen in der geopolitischen Abdankung des kolonialen Zeitalters ein transformatives Potential für die internationale Missionsbewegung. Hermelink ordnet die Selbstbilder der Mission neu, bezeichnet missionspolitische Rückkopplungen und – das ist entscheidend – nimmt theologische Anstöße des antikolonialen Zeitgeistes wahr. Zunächst dekonstruiert er die missionsgeschichtliche »Fiktion«, die davon »ausgehen konnte, als sei die europäische

1 E. Bolaji IDOWU, Introduction, in: Kwesi A. DICKSON / Paul ELLINGWORTH (Hg.), *Biblical Revelation and African Beliefs*, London 1969, 9–16, hier 13.

2 Zwar identifiziert Hartmut LEHMANN, *Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven*, Leipzig 2012, 118, die Jahre um 1960 als kirchengeschichtliche Zäsur, doch blickt er eher auf

Reformansätze im Anschluss an das II. Vatikanum und spätere Säkularisierungstendenzen.

3 Horst R. FLACHSMEIER, *Geschichte der evangelischen Weltmission*, Gießen/Basel 1963, 367.

4 So Kurt ZIMMERMANN, China, in: Gerhard BRENNECKE (Hg.), *Weltmission in ökumenischer Zeit*, Stuttgart 1961, 25–32, hier 31.

oder nordamerikanische Abart des abendländischen Christentums die alleinige oder gar die verbindliche Gestalt kirchlicher Existenz.«⁵ Das postkolonial ummodellerte Relief der kirchlichen Landschaft erlaubt Schlaglichter auf ein zunehmend global sich verestehendes Christentum: »Es ist kein Zweifel, daß der Gedanke einer Weltchristenheit etwas Anziehendes für sich hat.«⁶ In geradezu postkolonial anmutender Lesart fordert er, das »Grundschema« der Wahrnehmung des Christentums in der Welt »als einer europäischen Projektion« aufzubrechen.⁷ Mit dem Versuch, den Zirkel eurozentrischer Hermeneutik zu verlassen, nötig er zu einer kritischen Selbstverständigung der Weltmission wie auch zu einer Neubeschriftung ihrer einstigen Missionsfelder. Der neue Welthorizont des Christentums drängt, so Hermelink, auf eine »kräftige Entprovinzialisierung«⁸ allen (!) kirchlichen Lebens hin. Somit verbindet sich die Dekonstruktion des abendländischen Christentums bei Hermelink mit der Weigerung, die Kirchen des Südens zu mythisieren. Für bahnbrechend halte ich seine Verweise auf aufkeimende theologische Diskursformationen in den »Kirchen« Afrikas und Asiens, wie er diese bewusst sachlich bezeichnet. Zu deren existentiellen Rahmenbedingungen zählt er die Verortung in einer nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft und auch eine im antikolonialen Zeitgeist sich abzeichnende Revitalisierung traditioneller Religionen. So wenig Hermelink die Kirchen in Afrika und Asien als Idealbild authentischer Kirchlichkeit präsentiert, so wenig romantisiert er deren theologische Suchbewegungen. Es sei, kommentiert er, »noch zu früh, eine ausgeführte indische oder afrikanische Theologie zu erwarten.«⁹ Unmissverständlich aber hält er die Rückwirkung der antikolonialen Dynamik auf Kirche und auf Theologie für noch »umfassender als die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen« der nachkolonialen Gesellschaften.¹⁰

Kurzum: Hermelinks bislang kaum rezipierte Gedankensplitter und Skizzen sensibilisieren für eine Neukolorierung des Welthorizonts des Christentums. Eingezeichnet in die postkoloniale Verwandlung der Welt ist ein paradigmatischer Wandel der Missionsgeschichte, in dem sich die strukturelle Umgestaltung der internationalen Missionsbewegung mit theologischen Transformationen verketet. Damit breitet sich, bei aller Vorläufigkeit, nichts weniger als eine genuine Vorahnung des gegenwärtigen Diskurses um »World Christianity« vor uns aus.¹¹

Das exemplarische Anschauungsmaterial, um die fundamentalen Herausforderungen des Postkolonialismus für das globale Christentum zu konturieren, liefert ihm das postkoloniale Ghana. Ghanas Unabhängigkeit als erste subsaharische Nation 1957 markiert einen Meilenstein in der modernen Geschichte Afrikas. Hermelink bereist die vormalige britische Kronkolonie der »Goldküste« Ende der 1950er Jahre, als kräftige koloniale

5 Jan HERMELINK, Das neue Faktum »Kirche« in Afrika und Asien, in: BRENNER, Weltmission (Anm. 4), 277. Hermelink (1924-1961), ein vielversprechender Missionswissenschaftler, verunglückte 1961 auf dem Weg zum Berliner Kirchentag tödlich.

6 Jan HERMELINK, Christ im Welthorizont, Stuttgart 1962, 21.

7 Ebd., 26. »Postkolonial« bezeichnet hier im Anschluss an Edward Saids »Orientalismus«-Diskurs die Präsentation eines »Anderen« zur Konstituierung eigener Identität.

8 Ebd., 19.

9 HERMELINK, Faktum (Anm. 5), 283.

10 HERMELINK, Christ (Anm. 6), 30.

11 Vgl. zur Genese dieses Diskurses, der mit unterschiedlichen Facetten als World, Global oder Post-Western Christianity auftaucht, Andreas HEUSER, Zahlenspiele, Diskursverspätungen und die Kartierung globaler Religionslandschaften, in: DERS./ Claudia HOFFMANN / Tabitha WALTHER (Hg.), Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, Zürich 2013, 25-40.

12 Vgl. Harris W. MOBLEY, The Ghanaian's Image of the Missionary, Leiden 1970, 57-64.

13 Eine positive Würdigung der politischen Dynamik der Nkrumah-Ära bietet F.K. BUAH, A History of Ghana, Oxford (rev. and updated) 1998, 168-193. Die von Nkrumah 1949 gegründete Convention People's Party (CPP) entwickelt sich bald zu einer Massenpartei, die die Nation nach Erlangung der Unabhängigkeit 1957 scheinend in ein Einparteiensystem (1964) führt. Nkrumah wird 1966 durch einen Militärcoup entmachtet und stirbt 1972 im rumänischen Exil.

Befreiungsimpulse von hier aus die politische Kultur des gesamten Kontinents magnetisieren. Die antikoloniale Elite um Kwame Nkrumah (1909-1972), die eine missionskirchliche Erziehung durchlaufen hatte,¹² pflegt Visionen wie die eines Afrikanischen Sozialismus, einer Mischung aus Marxismus und pan-afrikanistischer Zukunftshoffnung.¹³ Maßgebliche symbolische Ressourcen liefern die Gründergestalten des Pan-Afrikanismus wie vor allem Marcus Garvey (1887-1940), der vehement die Idee vertrat, dass »Afrika den Afrikanern« gehöre. Garveys afro-nationalistisches Motto: »One God! One Aim! One Destiny!«¹⁴ setzt den Reiz zur Einigung der neuen Nation und vibriert in den Unabhängigkeitsbewegungen Afrikas. 1960, als allein achtzehn Kolonien ihre politische Eigenständigkeit erreichen, wird international das »Afrikanische Jahr« ausgerufen.¹⁵ Von dieser euphorischen Arena eines postkolonialen Taumels gehen erhebliche Impulse in die weltweite Missionsbewegung vor und um 1960 aus.

2 Antikolonialer Zeitgeist und die »Bildkrise der Mission«

Eine atmosphärisch dichte Kartierung von gesellschaftspolitischen wie religiösen Dynamiken in der Nkrumah-Ära findet sich in den Jahresberichten von Missionaren. Eindrückliche Berichte stammen aus der Feder des langjährigen Ghanamissionars der Basler Mission, Otto Rytz. Rytz ist um 1960 als Missionar der aus der Basler Mission hervorgegangenen *Presbyterian Church of Ghana* in Salaga, im islamisch dominierten Norden Ghanas, stationiert.¹⁶ Intensiv kommentiert er die gesellschaftlichen Veränderungen des Landes seit der Unabhängigkeit in den Jahresberichten 1960 und 1962. Rytz zeichnet die Reformagenda durchaus wohlwollend nach; allein die ideologischen Grundpfeiler der Politik Nkrumahs unterzieht er scharfer Kritik. In Teilen der politischen Kultur festigt sich die Anfeindung des westlichen Christentums, an der kolonialen Unterdrückung afrikanischer Völker mitgewirkt zu haben. Unter dem Leitbegriff der »Afrikanischen Persönlichkeit« formuliert die Regierung 1960 die Verfassung des Landes um. Die Annahme einer Republikanischen Verfassung geht einher mit der Stärkung der Position Nkrumahs, der nun in Personalunion das Amt des Staats- und Ministerpräsidenten bekleidet. Rytz zitiert aus der Neujahrsansprache Nkrumahs 1961. Darin verweist Nkrumah die gesellschaftlichen Institutionen – also auch die Kirchen – darauf, ihrerseits die Rahmenbedingungen für die Entfaltung der »wahr[e] Afrikanische[n] Persönlichkeit« zu schaffen und »unsere Tradition und Kultur widerzuspiegeln«. Die Stoßrichtung gegen das missionskirchliche

14 Garvey stammte aus Jamaika, emigrierte in die USA, wo er mit der *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) 1914 die erste schwarze Gewerkschaft gründete. Er vertrat die massenhafte Remigration aller Schwarzen nach Afrika, wo er die Ankunft eines afrikanischen Messias prophezeite – eine Vision, die sich mit dem Aufstieg der Rastafari-Bewegung verwebt. Daneben ist W.E.B du Bois (1868-1963) zu nennen. Du Bois, amerikanischer Bürgerrechtler, Vordenker des Panafrikanismus und erster schwarzer Soziologe in den USA, siedelte in hohem Alter nach Ghana

um und wirkte als politischer Berater Nkrumahs. Er starb als ghanaischer Staatsbürger in Accra.

15 Vgl. John D. FAGE, *A History of West Africa: An Introductory Survey*, Cambridge 1969, 209-220; Anke GRANESS, Die (post-)koloniale Situation in Afrika, in: Franz GMAINER-PRANZL / Rodrigue M. NAORTANGAR SJ (Hg.), *Christlicher Glaube im heutigen Afrika: Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung*, Innsbruck/Wien 2013, 103-124.

16 Vgl. Otto RYTZ, *Auf Vorposten im Norden der Goldküste. Der Anfang der Missionsarbeit in Salaga*, Basel 1953. In den 1960er Jahren erarbeitet er linguistische Standardwerke zu lokalen Sprachen.

Christentum ist ausgemacht. Im gleichen Atemzug stärkt er das übergeordnete Ziel seiner Politik, »nämlich die totale Befreiung und Einigung des Afrikanischen Kontinents. [...] Die einzige Hoffnung für das Überleben Afrikas ist die vollständige und endgültige Liquidierung des Kolonialsystems« und die »Bildung der Vereinigten Staaten Afrikas«. ¹⁷

Die Kirchen sind in der Defensive, geortet im Raster einer Verdachts hermeneutik als kolonialer Restbestand. Wenig später erlässt das Nkrumah-Regime 1961/62 Ausweisungsdokumente an europäische Bischöfe der anglikanischen und katholischen Kirche. Bahnt sich eine »China-Lösung« an? Das Konfliktszenario wirkt umso bedrohlicher, weil selbst einige afrikanische Geistliche ehemaliger Missionskirchen inhaftiert und im Jargon des Kalten Kriegs als Vertreter des Imperialismus gebrandmarkt werden. ¹⁸ Zudem haben die meisten Kirchen im Verlaufe der 1950er Jahre damit begonnen, ihre Hierarchien zu afrikanisieren, um sich dadurch stärker im postkolonialen Staatsgefüge zu verorten. Sie nehmen damit auch den Signalruf auf, der von Ghana aus an der Jahreswende 1957/58 die internationale Missionsbewegung durchrüttelt.

In Achimota, einem Stadtteil der Hauptstadt Accra, findet die letzte – und kürzeste – Konferenz des Internationalen Missionsrates (IMR) statt. Es ist dies zugleich die erste Konferenz des IMR auf afrikanischem Boden und die erste in einem postkolonialen Staat. Seit wenigen Monaten erst behauptet sich Ghana als souveräner Staat in der Weltgesellschaft. Die Debatten in Achimota, geleitet von dem einst in Basel ausgebildeten ghanaischen Theologen Christian Baëta, ¹⁹ spiegeln den antikolonialen Zeitgeist. Unter den Teilnehmenden in Achimota herrschen Selbstkritik und Rechtfertigungsnot von Mission vor. Ihre bewährte Motivkraft, ihre institutionellen Akteure, selbst ihre herkömmlichen Leitbilder leiden an einem dramatischen Schwund ihrer einstigen Ausstrahlung. Diese letzte Generalversammlung des IMR stellt sich, wie Wolfgang Hering treffend formuliert, der »Bildkrise« der Mission: »Die alte Vorstellung von Mission war tot.« ²⁰ Die Missionsbewegung erfindet sich im Klangraum der antikolonialen Weltbühne mit einem Paukenschlag gleichsam neu. Gehörte der IMR bisher zum genuinen Repertoire der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, um seit 1921 die weltweiten Aktivitäten der (nordatlantischen) Missionsbewegung zu koordinieren, wagt er unter seinem Vorsitzenden Baëta eine epochale Neuausrichtung: Mit großer Mehrheit beschließt der IMR die Integration in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Die damit einhergehende Neupositionierung der internationalen Missionsbewegung gilt als Meilenstein der Missionsgeschichte und ist zugleich von höchster ökumenepolitischer Tragweite. Der Eingliederungsbeschluss des IMR dynamisiert den noch jungen, 1948 in Amsterdam gegründeten ÖRK. Die Integration wird schließlich mit der Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi 1961 vollzogen. Nunmehr firmiert der vormalige IMR als weitgehend selbständige »Kommission für Weltmission und Evangelisation« innerhalb des ÖRK. ²¹ Die Gestaltungskräfte in dieser operativen Hochphase, in der sich Ökumene- und Missionsbewegung auf-

17 Zitiert aus Otto RYTZ, Jahresbericht 1960, 1-2. Die Berichte von Rytz (s.u.) finden sich im Basler Missionsarchiv, BMA Rundbrief Goldküste (Ghana), D-11, 14-15.

18 Ghanaische Kirchen wie der Christian Council opponieren anhaltend gegen die Implementierung des *Preventive Detention Act*, 1958. Dieses Gesetz erlaubt die Inhaftierung Einzelner ohne Gerichtsurteil. Davon betroffen sind auch Kirchenvertreter. Medienwirksam geworden sind die Ausweisungsvorgänge um den

anglikanischen Bischof von Accra, Rt. Rev. Roseveare, und den katholischen Bischof von Kumasi, van den Bronk, vgl. die durch Auswertung von Originaldokumenten gestützte Darstellung bei Max ASSIMENG, *Religion and Social Change in West Africa. An Introduction to the Sociology of Religion*, Accra 2010, 217-228.

19 Baëta erhielt seine theologische Ausbildung am Basler Missionsseminar zwischen 1930-1935, vgl. die Kurzbiographie seines Mitseminaristen Walter

RINGWALD, Christian G.K. Baëta: Führer der Christ seiner afrikanischen Kirche, in: Günter GLOEDE (Hg.), *Ökumenische Profile: Brückenbauer der einen Kirche*, Stuttgart 1963, 66-75.

20 Wolfgang HERING, *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalischen Auseinandersetzung – ein innerprotestantisches Problem*, Sankt Augustin 1980, 84.

einander zubewegen, finden sich in den Reihen ehemaliger Missionskirchen, den noch immer sogenannten »Jungen Kirchen«. Ein zentraler Grund der strukturellen Metamorphose der internationalen Missionsbewegung besteht in jener sprichwörtlichen »Überwindung der pädagogischen Haltung«²², die sich in der Missionsgeschichte abgelagert hatte. In Achimota fordern die selbstbewussten Akteure ehemaliger Missionskirchen, die asymmetrische Nomenklatur von »Alten« und »Jungen« Kirchen zu verabschieden. Anstatt den »Jungen Kirchen« die Gleichrangigkeit mit den Kirchen des Nordens zu verweigern, unterstützt der IRM deren Streben nach organisatorischer Autarkie und theologischer Autonomie.²³

Gehen gerade von Ghana antikoloniale kirchliche Leitbilder einer neuen Epoche der Weltchristenheit aus, so bleibt die realpolitische Verankerung der historischen Kirchen im postkolonialen Umfeld schwierig. Zum einen begünstigt der antikoloniale Zeitgeist eine kirchendemographische Verlagerung: trotz der personellen Afrikanisierung der ehemaligen Missionskirchen erhöhen besonders Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK) in Ghana (und ganz Westafrika) in den späten 1950er Jahren ihre Attraktivität, einschließlich auf Kreise der neuen sozialen Eliten.²⁴ Zum anderen relativiert der postkoloniale Staat den Kirchen historisch zugewachsenen Status als Motoren des sozialen Wandels. Noch vor der versammelten Tagung des IMR in Achimota stellt Nkrumah im Januar 1958 die Leistung von Missionaren anerkennend heraus: »Ghana salutes these men and women who gave their lives for the enlightenment and welfare of this land.«²⁵ Somit kodiert Nkrumah Missionsgeschichte als Modernisierungsvision für die gesellschaftliche Entwicklung des Landes. Dem pflichtet Missionar Rytz bei. Er stellt heraus, dass die »christliche Gemeinde verschiedener Bekenntnisse in Ghana Jahrzehnte lang die Vorhut des Landes gewesen« sei. Inzwischen jedoch habe sie diese avantgardistische Rolle an den materiellen Fortschrittsglauben sozialistischer Prägung und den »aggressiven Pan-Afrikanismus« abgetreten.²⁶ Zumal durch verdeckt ausgeübten Druck seitens staatlicher Stellen auf Kirchen und ihre Vertreter, kommentiert er, löse die politische Dynamik bei »vielen Christen heute Bangigkeit und Sorge für die Zukunft« aus. Vielsagend stellt Rytz fest, dass die »praktische Auseinandersetzung mit diesem Staat bereits begonnen« habe.²⁷

3 Politisierte Religion und »reformatorischer Widerstandsgeist«

Der von Rytz bezeugte »aggressive Pan-Afrikanismus« kulminiert in einem Personenkult um Nkrumah, der messianische Züge trägt. International als zweifellos begabter pan-afrikanischer Staatsmann gefeiert, inszeniert sich Nkrumah im politischen Alltag Ghanas als politischer Messias. 1957 wird ein Ehrenmal vor dem Parlament in Accra errichtet, das die Statue Nkrumahs mit dem Schriftzug zeigt: »Seek ye first the political kingdom and all other

21 Mit der gleichzeitig vollzogenen Aufnahme Orthodoxer Kirchen in den ÖRK ragt Neu Delhi neben der Gründungsversammlung in Amsterdam aus der jüngeren Ökumene-geschichte heraus. Hinzu kommt, dass erstmals mehrere katholische Beobachter zu einer Versammlung des ÖRK entsandt wurden, vgl. Peter NEUNER / Brigitta KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 2002, 91-92.

22 HERMELINK, *Faktum* (Anm. 5), 277.

23 Indem sich die Missionsbewegung als integraler Bestandteil des ÖRK begreift, sehen sich die Kirchen nicht im Gegenüber zu Mission, sondern verstehen sich selbst als missionarisch. Mission wird als ein ekklesiologisches Kennzeichen aufgewertet. Für die Missionsgesellschaften bedeutet dies, dass ihre Sonderstellung, die sie aufgrund ihrer gewohnten Perspektive auf »äußere Mission« eingenommen hatten, gebrochen ist.

24 Vgl. Peter B. CLARKE, *West Africa and Christianity*, London 1986, 198-200.

25 Zitiert in John S. POBEE, *Religion and Politics in Ghana*, Accra 1991, 117.

26 RYTZ, *Jahresbericht 1960* (Anm. 17), 7.

27 Ebd., 7-8.

things shall be added to it.« Der *Christian Council of Ghana*, die ökumenische Vertretung ehemaliger Missionskirchen, protestiert energisch gegen diese instrumentalisierende Paraphrase christlicher Sprache.²⁸ Doch nicht allein werden Seligpreisungen als Legitimationsgrundlage für Nkrumahs staatspolitische Genialität umgeschrieben. Der Personenkult um Nkrumah porträtiert ihn als den Messias Afrikas, den seine Anhänger als *Osagyefo* («Unser Erlöser») ansprechen. Die Biographie *Osagyefos* entlehnt biblische Narrative; seine Geburt wird der Geburtserzählung Jesu nachempfunden und seine politische Agenda mit biblischen Bildern und Verheißungsmotiven aufgeladen. Selbst das Glaubensbekenntnis wird adaptiert und mit dem Politjargon der 1950er Jahre umformuliert. Es heroisiert Nkrumah als die »Sonne Ghanas« und als den »Stern« und das »Schicksal Afrikas«.

Nkrumahs Äußerungen zum Christentum sind also hoch ambivalent: In einem zunehmend autoritären Politikmodell eignet er sich eine Deutungshoheit über christliche Tradition an. Es wird eine ideologische Substitutionsstrategie wirksam, um, eingekleidet in pan-afrikanistische Kampfrhetorik, seine eigene messianische Positionierung an der historischen Schnittstelle zur Post-Kolonialität zu stützen. Für einen der seinerzeit bedeutendsten Afrikaforscher, Ernst Dammann, steht Nkrumah für das Entstehen von »nachchristlichen Bewegungen«. Diese bezögen sich auf das Christentum, hätten »inhaltlich aber das Wesentliche des Christentums verloren« und etablierten sich als »politische Religion« um eine »apotheseierte« politische Leitfigur.²⁹ Weniger kategorial ausgedrückt wird im postkolonialen Afrika »die Loyalität gegenüber den politischen Führern zum religiösen Akt.«³⁰

Angesichts des enormen religionspolitischen Drucks auf Kirchen verfasst der Kirchenrat Ghanas 1960 eine Art Denkschrift zum Verhältnis von Staat und Kirche. Mit Seitenhieben auf die vorherrschenden Slogans um »Afrikanische Persönlichkeit« desavouiert die Denkschrift ideologische Fehlentwicklungen. Die Kirchen beharren auf ihrem Recht der freien Meinungsäußerung und prophetischen Kritik gegenüber staatlicher Politik. Jedes zivilgesellschaftliche Kritikverbot gilt als »unheilvoller Weg«, den »diese Nation [...] nicht einschlagen wird.«³¹ Die Kritik gleitet in eine Haltung des Widerstands über. Im Jahresbericht 1962 zitiert Missionar Rytz aus einem Schreiben des Moderators (Kirchenleiters) der *Presbyterian Church of Ghana*; es geht allen Gemeinden zu, um 1962 als Bibellesejahr auszurufen. Dieses breit rezipierte Schreiben appelliert an das reformatorische Selbstbewusstsein aller Kirchenmitglieder:

»Wir dürfen unseren Glauben an Gott, unseren Glauben an geistliche Kräfte und an die Autorität des Wortes Gottes nicht vernachlässigen. Die gegenwärtige Lage drängt uns auf, die Autorität des Wortes Gottes zu beleben. [...] Was zur Zeit der Reformatoren geschah, sollte auch an uns geschehen.«³²

28 Vgl. F.L. BARTELS, *The Roots of Ghana Methodism*, Cambridge 1965, 322.

29 Ernst DAMMANN, *Das Christentum in Afrika*, München/Hamburg 1968, 169.

30 So Theo SUNDERMEIER, *Der Einfluß der Religion auf Politik und Gesellschaft in Afrika*, in: ZEE 37/4 (1993) 297-307, hier 301.

31 RYTZ, Jahresbericht 1960 (Anm. 17), 7-8. Er zitiert aus der Schrift *Der Auftrag der christlichen Kirche in einem demokratischen Staat*.

32 RYTZ, Jahresbericht 1962

(vgl. Hinweis in Anm. 17), 5.

33 Ebd., 5.

34 Aus dem Jahresbericht 1962 von Missionar Rytz geht auch hervor, dass die Kirche um eine konstruktive Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat ringt. Er erwähnt die Eröffnung einer kirchlichen Akademie (dem mit Basler Hilfe eröffneten *Ramseyer Memorial Retreat and Study Centre* in Abetifi) mit dem Ziel, gesellschaftspolitische und kirchliche Diskurse miteinander zu vermitteln und die

»Absonderung der Kirche zu überwinden«. In »offene[r] und aufrichtige[r] Aussprache« bestehe für »die Kirchenmänner die erste Aufgabe darin, zu hören und zu lernen« (ebd., 5).

35 Vgl. POBEE, *Religion* (Anm. 25), 120-127.

36 RYTZ, Jahresbericht 1960 (Anm. 17), 9.

37 RYTZ, Jahresbericht 1962 (vgl. Hinweis in Anm. 17), 4.

Die Wiederbelebung des reformatorischen Geistes, ersichtlich an der regelmäßigen, bewussten Bibellektüre, hat einen Subtext. Der Brief tadelt den politischen Druck auf die Kirche als »allgemeine Auflösung der menschlichen Moral« und Missachtung der »geistlichen Dinge«. ³³ Offenbar bereitet sich die Kirche mit der Ausrufung eines Bibellesejahrs auf eine Konfrontation mit dem politischen Regime vor. ³⁴

Deutlich wird, dass um 1960 die Verortung der Kirchen im unabhängigen Ghana noch volatil ist. Unter dem politischen Druck einer agilen Unabhängigkeitsagenda entwerfen Kirchen erste sozialetische Denkschriften, die sich dem Verhältnis zwischen postkolonialem Staat und Kirche stellen. Nicht die im Lande wirkenden ausländischen Missionare stehen dabei im Kreuzfeuer. Missionare wie Otto Rytz sind integraler Bestandteil der lokalen Kirche und des Alltagslebens. Vielmehr bezeugen sie, dass die ehemaligen Missionskirchen als solche in eine apoletische Position geraten sind. Einen Ausweg sehen sie im gezielten Rückbezug auf reformatorisches, missionsgeschichtliches Erbe. Entgegen der eingangs zitierten Kennzeichnung Idowus bildet sich afrikanische Theologie mithin nicht im Widerspruch zur vermeintlich europäischen Theologie der Unterdrückung aus, sondern formuliert eine politische Ethik unter Bezugnahme auf reformatorische Theologie, die zumal als Theologie des Widerstands gegen autoritäre Herrschaft definiert wird.

4 Christentum und afrikanische Kultur

Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Nkrumah-Administration und den aus der Missionsbewegung hervorgegangenen Kirchen kündigt sich noch während der offiziellen Feierlichkeiten zur Staatsgründung im März 1957 an: Nkrumah begrüßt die Herzogin von Kent (in Vertretung Königin Elizabeths II.) mit dem rituellen Akt der Libation, also des Ahnengedenkens durch Besprengen des Bodens mit Tropfen Alkohols oder Wassers. Was er als Anerkennung afrikanischen Religionserbes und einer von ihm proklamierten »African personality« demonstrativ verteidigt, lehnt der *Christian Council* kategorisch als »heidnisch« und antichristlichen Affront ab. ³⁵ Verwoben in den öffentlichen Diskurs um den gesellschaftlichen Status von Kirchen ist damit ein theologischer Entdeckungszusammenhang: Postkoloniale Identitätsdiskurse forcieren das Nachdenken über die theologische Relevanz afrikanischer Kultur und Religion.

Aus den Jahresberichten von Missionar Rytz spricht ein Unverständnis über den Statusgewinn traditionell-afrikanischer Religionsformen im neuen Ghana. Gereizt führt er religiöse Kampffelder auf, denen sich die Kirche stellen muss. Im Einklang mit den Kirchen zeigt sich Rytz kompromisslos gegenüber dem Brauch der Libation. Die Praxis der Libation sei, so Rytz, mit der Unabhängigkeitserklärung »über Nacht« zu einem staatspolitischen Ritual aufgewertet worden. Sie werde nun selbst auf kommunalpolitischer Ebene verlangt, wenn gar in abgelegenen Dörfern Regierungsbeamte von der christlichen Gemeinde ohne Verhandlungsspielraum forderten, »Opfer für die Erdgöttin« zu entrichten. Er vermag das »Trinken, Johlen und Klagen der Heiden« bei ahnenreligiösen Ritualen kaum als angemessene Ausdrucksweise einer »African Personality« zu akzeptieren. ³⁶ Rytz führt auf, dass die Allianz der neuen Elite mit dem »Heidentum« sich zunehmend verdichte und nunmehr über die nationalen Medien verbreite. Kategorisch kommentiert er die politisierte Renaissance afrikanischer Religion: »Heidentum bleibt Heidentum.« ³⁷

Allerdings stellt er fest, dass unter der Redefigur der »Afrikanischen Persönlichkeit« auch kirchenintern Druck auf Kirchenleitungen ausgeübt wird. Christen fordern Liturgiereformen in Bezug auf bestimmte Passageriten. Vor allem die Beerdigungspraxis soll sich durch die Einführung von sog. »Memorial Services« mit gewissen ahnenreligiösen

Verweisen ändern. Rytz sieht in der Einbindung lokalkultureller Traditionen in kirchliche Praxis mehr als fragwürdige Reformen im Gange.³⁸ Bewertungen solcherart aus dem »Missionsfeld« fließen in aktuelle missionsgeschichtliche Studien ein. In seiner *Geschichte der evangelischen Weltmission* erwähnt Flachsmeier im Gestus erhabener Überlegenheit, der nähere inhaltliche Ausführungen erübrigt, Neuerungen in Theologie und Praxis gerade afrikanischer Kirchen, die unter Beimischung »manche[r] Elemente aus dem sie umgebenden Heidentum [...] zu ganz erstaunlichen Resultaten« gelangten.³⁹

Offenbar gestaltet sich zumindest für einige Milieus der Missionsbewegung der Übergang von einer eurozentrisch geprägten in die postkoloniale Ära zäh. Noch spiegeln die theologischen Urteile über afrikanische Religion eine unverarbeitete Entthronung des Missionars »als der Mann, der das Wort Gottes lehrt und die Botschaft der Bibel verbreitet« und der nun »weithin seinen ihm zustehenden Platz eingeübt hat.«⁴⁰ Zeitdiagnostiker beklagen das nur allmählich sich vollziehende Ablegen eines paternalistischen Habitus seitens der Missionare. So postuliert Hendrik Kraemer, maßgebendes Sprachrohr der ökumenischen Bewegung, im Nachgang der ÖRK-Versammlung in Neu Delhi, dass »der ›Missionar‹ als Standardtyp und Standardinstrument des missionarischen Handelns ganz seiner axiomatischen Selbstverständlichkeit beraubt werden muß.«⁴¹ Doch die Abwehrhaltung von Missionaren gegenüber kirchlichen Liturgiereformen und ersten Konturen einer kontextuell geprägten Theologie wird im postkolonialen Umfeld bereits spürbar aufgeweicht. In akademisch-theologischen Milieus bildet sich ein wachsender Resonanzraum für die Wirklichkeit Gottes außerhalb des Christentums aus.

Anfangs der 1960 Jahre klagt der schottische Missionar und Historiograph der *Presbyterian Church of Ghana*, Noel Smith, die afrikanische Kirche und Theologie habe sich nicht wirklich auf die religiösen Grundhaltungen ihres Kontextes eingelassen. Er diagnostiziert, dass die presbyterianische Kirche, die älteste Kirche Ghanas, zu einer Randerscheinung in der Religionslandschaft verkommen würde, falls sie afrikanisch-religiöse Kosmologien nicht anerkennen und sich ihren Anfragen an christliche Theologie nicht stellen würde.⁴² Wortwahl wie Aufgabenbeschreibung machen Postkolonialität als eigentlich theologiegeschichtliche Wegscheide aus. Musterbildend ist das Diktum Christian Baëtas, des letzten Vorsitzenden des IRM, der die Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und afrikanischer Kultur schon 1955 als »theologische Königsschlacht« titulierte.⁴³ Er beschreibt diese Hauptaufgabe afrikanischer Theologiebildung aus Anlass einer historischen Tagung, die vom *Christian Council* der Goldküste im Mai 1955 in Legon durchgeführt wird. Diese Tagung setzt erste Impulse, religiöse afrikanische Traditionen in ihrem eigenen Recht zu begreifen. Damit markiert diese Konferenz den theologiegeschichtlich kaum beachteten Anfang einer postkolonialen Afrikanischen Theologie noch in *kolonialer Zeit!*⁴⁴ Ghanaische Theologen setzen diesen Weg in dem seit 1960 publizierten *Ghana Bulletin of Theology* (GBT) fort.

38 RYTZ, Jahresbericht 1960 (Anm. 17), 8-10.

39 FLACHSMEIER, *Geschichte* (Anm. 3), 366.

40 Ebd., 365.

41 Hendrik KRAEMER, Neu-Delhi – und was dann?, in: Hanfried KRÜGER (Hg.), *Bis an das Ende der Erde. Ökumenische Beiträge* (Zum 70. Geburtstag von D. Martin Niemöller), München 1962, 111-117, hier 115.

42 Noel SMITH, *The Presbyterian Church of Ghana, 1835-1960*, Accra 1966, 245-267.

43 Christian G. BAËTA, *The Challenge of African Culture to the Church and the Message of the Church to African Culture*, in: CHRISTIAN COUNCIL OF THE GOLD COAST (Hg.), *Christianity and African Culture*, Accra 1955, 51-61, hier 60 (Übersetzung d. Verf.).

44 Vgl. Andreas HEUSER, *Basler Mission und die Geburtsstunde postkolonialer afrikanischer Theologie*, in: Christine CHRIST-VON WEDEL/Thomas K. KUHN (Hg.), *Basler Mission: Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815-2015*, Basel 2015, 39-44. Wenige Monate später gemahnen afrikanische frankophone Priester von Europa aus und mit weitgehend philosophischer Argumentation zu theologischen Reformen in der katholischen Kirche, vgl. die Neuedition von

Das GBT stellt sich umgehend der Herausforderung westafrikanischer Religionsformen für christliche Theologie. Ihr Hauptherausgeber, Kwesi Dickson, kritisiert implizit Missionare wie Otto Rytz. Er präzisiert, dass die Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur ein grundlegendes Anliegen afrikanischer Kirchen wie überseeischer Missionsgesellschaften sei, sofern diese »aktiv versuchen, ihre Arbeit vor Ort zu verbessern.«⁴⁵ In einem Grundsatzartikel argumentiert Kwabena Nketia: »Es gibt ein wachsendes Bedürfnis seitens vieler Afrikaner, mehr über indigenes religiöses Leben zu erfahren, seine Gedankengebilde, Glaubensformen, Werte und Riten.«⁴⁶ Bemerkenswert ist, dass mit Nketia die presbyterianische Gründungsfigur einer afrikanischen Musikwissenschaft (!) zu einer der maßgeblichen Stimmen in dieser Phase afrikanischer Theologie avanciert. Nketia dringt zu wegweisenden Erkenntnissen vor. Er referiert die verfügbaren ethnologischen Diskurse zu westafrikanischen Religionen, warnt jedoch vor einer leichtfertigen Hinwendung zu afrikanischen Religionsformen. »Anstatt zu einer eiligen Tour zu westafrikanischen Schreinen aufzubrechen«, schlägt er die sorgfältige Erforschung afrikanischer Religion vor. Diese Hinweise verfeinern sich in kommenden Methodendebatten, die dogmatische Herangehensweisen an afrikanische Religion durch empirisch angeleitete Grundlagenforschung ablösen.⁴⁷

Auffällig ist die interdisziplinäre wie empirisch geleitete Offenheit, mit der afrikanische Theologen sich afrikanischem Religionserbe annähern. Insbesondere werden ethnologische Erkenntnisse vertieft und auf Bedeutungsnuancen verschiedenster ritueller Praktiken hingewiesen. Interne Ausdifferenzierungen afrikanischer Religion werden aus einer Teilnahmeperspektive vermittelt. Damit kartieren die Autoren des GBT ungeklärte Felder für weiterführende Forschungen. Sie sprengen die stereotype Verdammung afrikanischer Religion, wie sie noch bei Otto Rytz durchscheint, auf. Zudem widersetzt sich die Forschungsstrategie des GBT einer enthusiastischen Rezeption afrikanischer Religion und fordert die Arbeit an Differenz. Somit kritisiert das GBT die im politischen Diskurs forcierte Konstruktion einer »Afrikanischen Persönlichkeit«, die zumal mit einem mit afrikanisch-religiösen Fragmenten ausgestatteten politischen Messianismus einhergeht.

5 Aussichten auf ein globales Christentum

In einer Marginalie seiner afrikanischen Kirchengeschichte bemerkt Adrian Hastings, die Missionsbewegung der 1950er Jahre zeichne sich durch eine »intelligent vitality« aus.⁴⁸ Er begnügt sich mit diesem kryptischen Hinweis, der doch mit der Zeitsignatur kontrastiert, die der internationalen Missionsbewegung in jener antikolonialen Hochphase Lähmungserscheinungen attestiert.

Léonard Santedi KINKUPU/Gérard BISSAINTHE/Meinrad HEGBA (Hg.), *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*, Paris 2006.

⁴⁵ Kwesi A. DICKSON, *Relation between Religion and Culture*, in: *The Ghana Bulletin of Theology* 1/9 (1961) 18-22, hier 18 (Übersetzung d. Verf.). Herausgeber des GBT ist das Department for the Study of Religions an der neu gegründeten University of Ghana in Legon.

⁴⁶ J. H. Kwabena NKETIA, *Worship in West African Religions*, in: *The Ghana Bulletin of Theology* 2/2 (1962) 1-28, hier 1 (Übersetzung d. Verf.).

⁴⁷ Ebd., 4. Vgl. Christian R. GABA, *Contemporary Research in African Traditional Religion*, in: *The Ghana Bulletin of Theology* 3/4 (1968) 1-13.

⁴⁸ Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994, 567. Das Buch erscheint in den turbulenten Jahren der »zweiten Befreiung« Afrikas, in denen den autoritären postkolonialen Regimen ein »wind of change« entgegen bläst.

Der Blick auf Ghanas Passage in ein postkoloniales Afrika eröffnet das Panorama in ein zunehmend global sich verstehendes Christentum. Die institutionelle Ausdifferenzierung der ökumenischen Bewegung wird begleitet durch die Profilierung eigenständiger – wie man später sagen wird: kontextueller – Theologien. Die Formierung einer »Afrikanischen Theologie« erfolgt angesichts des Legitimationsdrucks des öffentlichen antikolonialen Diskurses. Theologische Transformationsprozesse umkreisen das Schlagwort der »Afrikanischen Persönlichkeit«; ghanaische Theologen inventarisieren kulturelle Aspekte afrikanischer Weltanschauung, und Kirchen positionieren sich im Verhältnis zum postkolonialen Staat. Auch wenn sich noch keine ausgeführte Afrikanische Theologie nachzeichnen lässt, so ist die Einschätzung John Parratts widerlegt, nach der die postkoloniale Übergangsära »keine Bewegung für die Entwicklung einer afrikanischen Theologie in Gang gesetzt habe«. ⁴⁹ Am Ende dieser Phase einer theologischen Entdeckung afrikanischer Religion steht die programmatische Integration eines Forschungsgegenstandes in das Studium der Theologie, der lange als Form des »Aberglaubens« oder als das rückständige Andere eines abendländisch geprägten christlichen Weltzugangs gewertet und dargestellt wurde. Ausgelöst und wohl auch inspiriert durch die afrikanische Renaissance in der unmittelbaren Phase postkolonialer Politik in Ghana überholt die Theologie in Afrika dieses evolutive Verständnis eines anderen Religionsvarianten hoch überlegenen Christentums. Der *grand doyen* afrikanischer Theologie, Christian Baëta, stellt 1971 fest: »Diese Art der Darstellung gehört definitiv der Vergangenheit an. Diejenigen, die ihr noch immer Raum gewähren oder [die afrikanische Religion] rhetorisch geißeln, peitschen ein ziemlich totes Pferd aus.« ⁵⁰ Für die Globalgeschichte des Christentums ist nun nicht allein das Tor zur Entfaltung sog. Kontextueller Theologien aufgestoßen. Die »intelligente Vitalität« der Missionsbewegung der 1950er Jahre umfasst auch die römisch-katholische Kirche. Sie setzt das seit 1959 kursierende päpstliche Leitmotiv des *aggiornamento*, das verschiedene Zuehen von Kirche und Theologie auf die heutige Welt, nach ihrem Weltkonzil in gesteigertem Maße um. Faktisch erlebt das weltweite Christentum um 1960 den missionsgeschichtlichen Durchbruch, der zögerlich als Südverlagerung des globalen Christentums bezeichnet werden wird. ♦

49 John PARRATT, *Theologiegeschichte der Dritten Welt: Afrika*, München 1991, 34.

50 Christian BAËTA, *Some Aspects of Religious Change in Africa*, in: *The Ghana Bulletin of Theology* 3/10 (1971) 9–22, hier 11 (Übersetzung d. Verf.).

»Absolute independence for Indian Christians«

Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910
in den Debatten indigen-christlicher Eliten Südindiens

von Klaus Koschorke

Zusammenfassung

Die hohen – in der missionarischen Presse geäußerten – Erwartungen an die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 bestimmen vielfach auch die Diskussionen südindischer protestantischer Christen, wie sie in ihrem Journal *The Christian Patriot* (Madras 1890ff.) ihren Niederschlag finden. Edinburgh wird hier als ein »universales« Ereignis wahrgenommen, in dem »alle Zweige« der (protestantischen) Christenheit vertreten und Rassenschranken »vollständig« überwunden sind. Zugleich richten sich weitergehende Erwartungen an die Konferenz, die weit über die Programmatik konservativer Missionare hinausgehen. Dazu zählt die Forderung nach rascher und »absoluter Unabhängigkeit für indische Christen«. Zugleich wird die Auswahl und Rolle indischer Repräsentanten auf der Edinburgh-Konferenz kontrovers diskutiert.

Schlüsselbegriffe

- Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910
- *The Christian Patriot*
- Protestantische Christen in Südindien
- Unabhängigkeitsforderungen

Abstract

The high expectations expressed in the missionary press for the 1910 World Missionary Conference in Edinburgh also frequently determined the discussions of South Indian Protestant Christians as reflected in their journal, *The Christian Patriot* (Madras 1890ff.). Edinburgh is perceived here as a »universal« event in which »all branches« of (Protestant) Christianity were represented and racial barriers were »completely« overcome. At the same time, further expectations were addressed to the conference which went well beyond the agenda of conservative missionaries. These included the demand for the swift granting of »absolute independence for Indian Christians.« In addition, the selection and role of Indian representatives at the Edinburgh Conference are discussed in their controversial context.

Keywords

- World Missionary Conference of Edinburgh in 1910
- *The Christian Patriot*
- Protestant Christians in South India
- Demands for independence

Sumario

Las grandes expectativas puestas en la Conferencia Mundial de la Misión Edimburgo 1910, expresadas en la prensa misionera, marcan también las discusiones de los cristianos protestantes en el sur de la India, documentadas en el periódico *The Christian Patriot* (Madras 1890ss.). Edimburgo se percibe como un acontecimiento »universal«, en el que están representadas »todas las ramas« de la cristiandad (protestante) y en el que se superan »absolutamente« las diferencias étnicas. Al mismo tiempo se dirigen grandes expectativas a la Conferencia, que van mucho más allá de la programática de misioneros conservadores. Entre ellas se encuentra la exigencia de una rápida y »absoluta independencia para los cristianos de la India«. Al mismo tiempo, la elección y el papel de los representantes indios en la Conferencia de Edimburgo es objeto de controversias.

Conceptos claves

- Conferencia Mundial de la Misión Edimburgo 1910
- *The Christian Patriot*
- Cristianos protestantes en el sur de la India
- Exigencias de independencia

1 Einführung

Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 ist wiederholt als Höhepunkt der protestantischen Missionsbewegung des 19. und zugleich als Ausgangspunkt der Ökumene-Bewegung des 20. Jahrhunderts bezeichnet worden. Dass sie zugleich in bislang singulärer Weise auf Entwicklungen und Debatten in den sich formierenden Kirchen und Gesellschaften in Übersee (v. a. Asiens, auch Afrikas) reagierte, habe ich an verschiedener Stelle zu zeigen versucht.¹ Denn es war das »Erwachen großer Nationen«, das in der Analyse der Konferenz eine singuläre Herausforderung konstituierte, die ganz neue Formen der Kooperation nicht nur zwischen den euroamerikanischen Missionen, sondern auch zwischen den Kirchen des Westens selbst erforderte. Durch eine intensive vorbereitende Korrespondenz mit Missionaren wie mit einheimischen Kirchenführern suchte die Konferenz die Situation und Stimmung in den sog. »mission fields« zu erkunden und zur Grundlage ihrer Beratungen zu machen. Zugleich wurden Impulse aus den überseeischen Kirchen aufgenommen und verstärkend dorthin zurückgegeben. Dies lässt sich etwa an der Geschichte der asiatischen Nachfolgekonferenzen der Jahre 1912/1913 (und der sich daraus entwickelnden nationalen Missions- und Christenräte) ablesen. Themen wie die Notwendigkeit nationaler (statt konfessioneller) Organisationsformen, die Dringlichkeit einer »indigenous leadership« oder ein verändertes Verhältnis zur lokalen Kultur und zu den nicht-christlichen Religionen standen von nun an unüberhörbar auf der Agenda. Experimente zur Entwicklung einer »einheimischen Gestalt« und »nationalen Form« des Christentums – etwa im Bereich der Musik, der Kirchenarchitektur oder der Entwicklung christlicher Ashrams – häuften sich fortan. Anders als das Zweite Vatikanum 50 Jahre später im katholischen Asien hatte die Weltmissionskonferenz Edinburgh so nicht nur eine intensive Rezeption und Nachgeschichte, sondern v. a. auch eine präzise beschreibbare Vorgeschichte in den Debatten und Kontroversen asiatischer Christen.

Thema dieses Beitrages sind die Diskussionen, die die Edinburgh-Konferenz unter den protestantischen Christen Südindiens auslöste. Quelle ist das Journal *The Christian Patriot*, das Gegenstand eines an der Münchener Fakultät angesiedelten DFG-Forschungsprojektes ist.² Während des letzten Viertels des 19. Jh.s wurde Madras (heute Chennai) zum Zentrum einer kleinen, aber einflussreichen Elite südindischer protestantischer Christen. Dieser Gruppe gehörten Rechtsanwälte, Lehrer, Angestellte, Journalisten und andere sozial hochstehende und finanziell unabhängige Personen an. Sie bildeten ihre eigenen Gesellschaften (wie die 1888 gegründete »Madras Native Christian Association«) und stellten Verbindungen zu ähnlichen Vereinigungen indischer Christen in anderen Landesteilen sowie in Übersee her (etwa in Südafrika und Großbritannien). Sie starteten vielfältige Initiativen (wie die überkonfessionelle »National Church of India«, die 1886 in Madras ins Leben gerufen wurde) und publizierten ihre eigenen Journale und Periodika, die die religiösen, sozialen und politischen Entwicklungen im Land kritisch kommentierten.

Das wichtigste dieser Journale war *The Christian Patriot: A Journal of Social and Religious Progress* (CP). Es wurde 1890 gegründet und bestand bis 1929. Sein Name war

1 Klaus KOSCHORKE, Edinburgh 1910 als Relaisstation. Das »Erwachen großer Nationen«, die nationalkirchlichen Bewegungen in Asien (und Afrika) und die Weltchristenheit, in: DERS. (Hg.), Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive/Phases of Globalization in

the History of Christianity, Wiesbaden 2012, 273–284; DERS., Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 und die Globalisierung des Christentums, in: Pastoraltheologie 100 (2011/4) 215–226. – Zu Edinburgh allgemein: Brian STANLEY, The World Missionary Conference Edinburgh 1910, Grand

Rapids/Cambridge 2009; EMW (Hg.), Wege nach Edinburgh. Standortbestimmungen im Dialog mit der ersten Weltmissionskonferenz 1910, Hamburg 2010.

2 Titel des Forschungsprojekts: »Indigen-christliche Eliten Asiens und Afrikas um 1900 im Spiegel ihrer Jour-

Programm: als Christ am Aufbau der Nation mitzuwirken, in Zeiten eines wachsenden indischen Nationalismus und des immer stärker gegen die indischen Christen erhobenen Vorwurfs der »Denationalisierung«. Zugleich suchte der CP den »moralischen, sozialen, intellektuellen und spirituellen Fortschritt« der christlichen Gemeinschaft des Landes zu fördern. Im Unterschied zu anderen Journalen einheimischer Christen in Asien und Afrika, die zunächst als missionarische Unternehmung begannen, bevor sie von örtlichen Christen übernommen wurden, war der *Christian Patriot* von Anfang an ein »purely indigenous venture« (CP 10.1.1903). »Owned and conducted entirely by members of the Native Christian community the *Christian Patriot* will give expression to the sentiments and aspirations of Native Christians« (CP 1.2.1896). Dabei beanspruchte das Blatt, für die indische protestantische Gemeinschaft »als Ganzes« zu sprechen. Der *Christian Patriot* kritisierte missionarischen Paternalismus (und Rassismus) ebenso wie Tendenzen in Teilen des Indischen Nationalkongresses, die nationale Sache mit dem Hindu-Revival gleichzusetzen und nur politische (und nicht auch soziale) Reformen anzustreben. Das Journal erfreute sich wachsender Verbreitung nicht nur in Indien, sondern auch unter der indischen Diaspora in Südasien, in Südafrika und in Europa. In Südafrika wurde es von Gandhis *Indian Opinion* zitiert. Zu den amerikanischen Abonnenten des CP zählte übrigens auch J. R. Mott, der *spiritus rector* und spätere Organisator der Edinburgh-Konferenz.

Die Quellen des CP in seiner Berichterstattung und Kommentaren zu Edinburgh sind vielfältig. Neben den Verlautbarungen der Konferenzveranstalter,³ der missionarischen Publizistik und den Zirkularen der verschiedenen in Edinburgh (und Indien) vertretenen Kirchen (Anglikaner, Methodisten etc.) sind es auch die Konferenzberichte der indischen politischen Presse (wie des *Bombay Guardian*⁴), die ausführlich zitiert werden. Aber auch aus Großbritannien und Edinburgh selbst erreichen den CP aktuelle Nachrichten, darunter detaillierte Berichte eines Konferenzteilnehmers über die einzelnen Sitzungen (und die Reden asiatischer Delegierter ebendort⁵), sowie regelmäßige Leserbriefe, die den Fortgang der Beratungen in der schottischen Metropole kommentieren.⁶ Eingaben und Appelle aus Indien an die Konferenzteilnehmer in Edinburgh werden ebenso abgedruckt wie die – teils sehr kontroversen – Debatten in den Leserbriefspalten indischer Zeitungen (sowie des CP). Über die Veranstaltungen mit heimkehrenden Konferenzteilnehmern⁷ wird ebenso detailliert berichtet wie über die Edinburgh-Nachfolge-Konferenzen in Indien (und speziell in Madras). Auch wenn im CP die Nachrichten anderer Publikationsorgane meist wortwörtlich abgedruckt werden, geschieht dies doch mit spezieller Akzentsetzung und in einem ganz bestimmten Diskurskontext. Oft sind es nur einzelne Worte der Kommentierung, die die spezifische Perspektive der indischen Leser erkennen lassen. Aus der missionarischen Rhetorik werden vielfach Folgerungen abgeleitet, die weit über die Intentionen des konservativen Teils des *missionary body* hinausgingen. Dies lässt sich etwa an den Debatten über die Zielvorstellung einer »sich selbst-ausbreitenden, selbst-finanzierenden und selbst-regierenden einheimischen Kirche« (»Three Selves«) zeigen. Diese Formel – ursprünglich ein missionarisches Konzept – entwickelte sich in Indien und andernorts zunehmend zum emanzipatorischen Slogan indigen-christlicher Eliten.

nale und Periodika. Muster kognitiver Interaktion und Frühformen trans-regionaler Vernetzung«, durchgeführt in Kooperation mit der Fachhochschule Interkulturelle Theologie Hermannsburg (dort Teilprojekt Westafrika).

3 Zum Beispiel *The Christian Patriot*, 16.9.1901, 6.

4 *The Christian Patriot*, 9.7.1910, 6.

5 *The Christian Patriot*, 30.7.1910, 5; Schreiben der »representatives of Indian Missions«; *The Christian Patriot*, 16.7.1910, 3, 6; fortlaufender Konferenzbericht.

6 »Foreign letter« (aus Hastings, UK): z. B. *The Christian Patriot*, 16.07.1910, 5-6; 23.07.1910, 5; 6.8.1910; 5-6.

7 Z. B. *The Christian Patriot*, 1.10.1910, 4; 19.11.1910, 4-5.

Im Folgenden sollen nun einzelne Artikel im CP zu unterschiedlichen Aspekten der Edinburgh-Konferenz im Auszug wiedergegeben und knapp kommentiert werden. Eine umfassende Auswahl von Artikeln des CP als Sprachrohr der christlichen Intelligentsia Südiindiens findet sich in einem soeben erschienenen Dokumentationsband, der aus dem oben genannten Forschungsprojekt hervorgegangen ist.⁸

2 Hohe Erwartungen:

»This conference [...] is destined to dwarf all other problems of the 20th century« (15.1.1910)

This Conference which will open next month in Edinburgh is destined to dwarf all other problems of the 20th Century. From the Christian point of view, the ferment of ideas in the world of human thought which has risen from the contact of the East with the West, and the national spirit which is awakening among the non-Christian people, have given the impulse to form this great World Missionary Conference. The completion of the mystical Body of the Lord Jesus Christ through the ingathering of nations, and the clergy understanding of the Son of man when sons of men have found themselves in Him will be the great aim of the coming Conference. The different branches of the Christian Church today are conscious of the obligation that rests on them to evangelize the world and the Conference sets this task before it. [...] A proper estimate of the work could only be arrived at, when workers from different spheres, and among different people meet together [...] Until now there has not been apparently a convention of workers from *all* the mission fields throughout the world. The coming Conference therefore will be quite different from all [former] Missionary Conferences for, this promises to be a thoroughly representative one which will not leave one stone unturned to arrive at proper conclusions. [...]

With such subjects on the boards, and such eminent names as Presidents and Vice-Presidents we are sure that the forth-coming World Missionary Conference will make the twentieth century an epoch in the history of Missions, and a fresh starting point for various successful endeavours for the establishment of the kingdom of Christ throughout the world.⁹

Dieser Text könnte sowohl einer missionarischen Quelle entstammen wie – wahrscheinlicher – redaktioneller Eigen-Kommentar des CP zum Konferenzprogramm sein. In jedem Fall benennt er verschiedene Gesichtspunkte, die in den Debatten der protestantischen Intelligentsia Südiindiens (und in den Spalten des CP) eine zentrale Rolle spielten. Dazu zählen:

- ♦ die Wahrnehmung des Christentums als globaler Bewegung und Edinburghs als ökumenischer Veranstaltung mit Vertretern aus »allen Missionsfeldern« sowie der »verschiedenen Zweige der christlichen Kirche« (mit Fokus de facto nur auf die protestantische Welt);

⁸ Klaus KOSCHORKE/A. HERMANN / Ciprian BURLACIOIU/Phuti MOGASE (Eds.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1910. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*, Wiesbaden 2016 (mit Artikeln indigen-christlicher Journale aus Indien, Südafrika, Westafrika und den Philippinen).

⁹ *The Christian Patriot*, 15.01.1910, 3 (Originaltitel: *The World Missionary Conference*).

- ♦ die Sauerteig-Theorie: Christentum und christliche Zivilisation als das »Ferment«, das die Gesellschaften des »Ostens« durchdringt und tiefgreifende Transformationsprozesse in Gang setzt – auch wenn die christlichen Gemeinden in Asien vielerorts noch klein sind;
- ♦ der erwachende »nationale Geist« unter den kolonisierten Völkern Asiens als zentrale Herausforderung (für die Christenheit weltweit und speziell die in Indien);
- ♦ das 20. Jahrhundert als die entscheidende »Epoche in der Geschichte der Mission« – wobei in den Debatten indischer Christen weniger das Ziel globaler Evangelisierung an sich strittig war als vielmehr die Frage nach den primären Akteuren (westliche Missionare oder einheimische Christen?) sowie der Methodik und des Stils interreligiöser Begegnung.¹⁰ Im Referat des CP über die einzelnen Edinburgh-Kommissionen (oben nicht abgedruckt) wird dabei die Rolle der »native Church« besonders hervorgehoben: »That the work must be carried on by the self-governing, self-suffering and self-propagating *native Church*«. ¹¹

3 Edinburgh als universale Versammlung: »Every race represented« (01.10.1910)

The first dramatic little scene to catch the eye at Edinburgh was the vision of a Chinese man, in flowing blue-gray robes and a black cap surmounted by a scarlet button, in conversation with a Hindu under a voluminous turban. As they strolled along together they met a full-blooded Negro pastor, and in a trice were in close and laughing talk. My first tea was in company with Dr. Julius Richter, as humorous as he is learned, and chief of German authorities on world-missions, together with Dr. Boehmer, a splendid Dutch editor and author from Furstenfelde. By the side of a Swiss one saw a Korean who rubbed shoulders with a Japanese principal. A brown-gowned member of a Hindu brotherhood strolled with a Singhalee, while a Borman fraternized with a delegate from the Punjab. Racial difference was absolutely lost in a glowing sense of brotherhood of aim and spirit. And quite apart from the influence of the discussions in the conference, these tea-table talks and strolls under the evening sky have cemented international friendships and opened floodgates of sympathy.¹²

Dieser (hier ungekürzt wiedergegebene) Text eines namentlich nicht genannten, sicher missionarischen Konferenz-Teilnehmers hebt die globale Repräsentanz der Konferenz hervor: Neben den euroamerikanischen Delegierten waren auch (Afro-)Afrikaner, Chinesen, Koreaner, Japaner, Inder aus dem Norden und Süden des Landes sowie Singhalesen (Sri Lanka) zugegen. Besonders bemerkenswert: »Racial difference was absolutely lost« – dies stand in drastischem Gegensatz zu den Alltagserfahrungen indischer Christen, entsprach aber dem Geist anderer als progressiv wahrgenommener christlicher Vereinigungen (wie der asiatischen YMCA's) und regionaler Ökumene-Konferenzen (wie der Tokio-Konferenz der World Students Christian Federation von 1907, erstmals mit einer Mehrheit asiatischer Delegierter), von denen eine direkte Linie zur Edinburgh-Konferenz führt.

¹⁰ So fordert etwa *The Christian Patriot*, 11.02.1911, 4 im Rückblick auf Edinburgh eine Mission, gekennzeichnet durch »humility and [the] self-sacrificing spirit of the Christians« anstelle der »contemptuous and domineering« Vorgehensweise »of the so-called white races«.

¹¹ Ebd. – zu den Themen der Kommission II.

¹² *The Christian Patriot*, 1.10.1910, 4 (Originaltitel: Every Race Represented).

4 Erhoffter Emanzipationsschub:

»absolute Unabhängigkeit indischer Christen« – nach dem
»Vorbild von Japan und Uganda« (30.4.1910)

In a rather lengthy article in the *Madras Mail* of Tuesday last, a sympathetic writer, evidently a Low-Church clergyman, after a few introductory paras upon the great importance of the coming Conference in June, dwells on the Indian section of the Anglican Communion in South India and pleads for its early autonomy. Even after a century's existence, the Indian Church is kept in leading strings. This is the case with all mission, whether Anglican or not; though it is slightly improved in the latter. »It is true«, says the article, »that of late years there has been among the leading Missionary agencies a considerable advance in the way of giving Indian Christians more control over their own affairs, yet the reform movement is all too slow. Is it to be wondered at that young Indians of ability turn aside to the various secular professions where the powers they feel they possess will find a fuller scope for their exercise?« This is an important utterance as coming from an Anglo-Indian editorial. It is the spirit of true statesmanship that has uttered these pregnant words. »It is obviously unwise«, says the writer again, »to go on from year to year drifting along in the old way, for it leads to the drifting away of the flower of the Indian Christian youth from the Ministry of the Church«. Therefore a ›bold step‹ ought to be taken once for all by the Anglican Church, and independence granted to the Indian church, and the writer suggests that the coming conference, following the example of Japan and Uganda, should express in an authoritative manner its conviction that the »Indian section of an ancient Church, linked with the history of the past, and inheriting many great and precious privileges, can meet the needs of the present, can rise to the full measure of its opportunities, and, because it is a part of a living body, can change what is not essential to its being, and can live its own life free from the dwarfing influences of State control.« Bold words these! But fervently and devoutly as we pray for their early fulfilment, we cannot help expressing our fear that the reasons for the tardiness, if not actual unwillingness, to grant *absolute independence to Indian Christians of whatever denomination*, lie far deeper than appears on the surface. But of this we are certain: the question is pressing itself with greater force year after year; and if only the Indian Church took it up in right earnest, the solution might soon be within the range of possibility.¹³

Vielfältige Erwartungen richteten sich aus Indien an die Edinburgh-Konferenz, sowohl von Seiten der im Land tätigen Missionare wie von einheimischen Christen. So veröffentlichte der CP u. a. einen »Appell« der ›Calcutta Missionary Conference‹.¹⁴ Dieser hebt neben der Dringlichkeit verstärkter missionarischer Kooperation insbesondere die große Bedeutung der »indigenous church« Indiens hervor und unterstreicht »the significance of its existence, the determination of its present strength and equipment, the absolute importance of its

13 The Christian Patriot, 30.4.1910, 4 (Originaltitel: The World Missionary Conference).

14 The Christian Patriot, 11.6.1910, 6.

15 Einzelnachweise bei Klaus KOSCHORKE, »What can India learn from Japan?« Netzwerke indigenchristlicher Eliten in Asien und christliche Internationalismen um 1910, in: Jürgen G. NAGEL/Michael MANN (Hg.), *Jenseits der Grenze. Europa in Zeiten der Globalisierung*, Heidelberg 2015, 19–42.

16 The Christian Patriot, 11.3.1905, 5.

spiritual and intellectual training, and its present day potentiality [...] in the wider problem of India's non-Christian millions«. Bemerkenswert an diesem Dokument ist einerseits die zentrale Bedeutung der »indigenous Church« gerade auch in den Debatten missionarischer Kreise sowie andererseits seine Publikation (unter anderem) im CP als dem Organ der protestantischen Madras-Elite.

Sehr viel weitreichendere Forderungen stellten andere Stimmen, die im CP zu Wort kamen. So beklagt ein indischer Kleriker im oben wiedergegebenen Dokument das »allzu langsame« Reformtempo in den Missionskirchen, plädiert für die möglichst »frühe Autonomie« für die »indische Abteilung der anglikanischen Gemeinschaft« in Südindien und verlangt darum von der kommenden Edinburgh-Konferenz einen »autoritativen« Entscheid zugunsten der »vollständigen Unabhängigkeit für indische Christen« – nach dem »Vorbild von Japan und Uganda«. Der Verweis auf Japan und Uganda ist dabei keineswegs zufällig. Denn die Christen und Kirchen beider Länder spielten in den Debatten des CP eine wichtige Rolle als Vorbild. Zu Japan – nach seinem Sieg über Russland 1904/05 ohnehin leuchtendes Vorbild asiatischer Nationalisten – bestanden besonders enge Beziehungen. So kam 1906 eine Delegation japanischer Christen »at the special request and invitation of the Indian YMCA« ins Land und sprach auf einer viel umjubelten Vortragstour durch den Subkontinent über die Frage: »What can India learn from Japan?«. Die Antwort: 1. »Indigenous leadership«; 2. Überwindung des missionarischen Denominationalismus; sowie 3. »Female education«. ¹⁵ – Uganda und seine Christen wurden im CP ebenfalls vielfach als »Object Lesson to Indian Christians« präsentiert. Denn: »the [Anglican] Church of Uganda has made gigantic strides towards self-government. The key to self-government is self-support and as the [Ugandan] Church is self-supporting, so practically it is self-governing«. ¹⁶ Japan und Uganda galten so (ob zu Recht oder Unrecht) als Paradigmen erfolgreicher Realisierung des Three-Selves-Prinzips und begründeten zugleich, wie im Fall des hier wiedergegebenen Leserbriefs, entsprechende Forderungen auch für Indien. Der CP selbst steht im Übrigen der Forderung nach einer *sofortigen* »absolute independence« eher zurückhaltend gegenüber. Vor kirchlicher Eigenständigkeit – so seine an anderer Stelle vertretene Maxime – solle erst die dringlich erforderliche »social union« unter den indischen Christen verwirklicht werden.

5 Asiatische Delegierte auf der Edinburgh-Konferenz:

»Western friends have difficulties« (10.9.1910)

The *L[ondon] M[issionary] Chronicle* reports the remarkable speech made by Mr. [Cheng] Ching-Yi at the World Missionary Conference. He spoke on seven subjects: (1) Why do we want a union? We want it (a) for the things that really help forward the growing movement of the self-support and self-Government of the Church. (b) Denominationalism has never entered the Chinese mind, nor are they interested in it. (c) The force of heathenism outside and the feebleness of the Church inside, necessitates a union. (2) From the Chinese point of view, there is nothing impossible about such a union, Western friends have difficulties. We should not allow such difficulties to influence us. (3) In China and for the Chinese, such a union is highly desirable, China loves unity and national life. (4) There is no time more important than the present. These are days of foundations for religion and politics. The future of China depends upon union. (5) The Church of Christ is universal, not only irrespective of denominations, but also irrespective of nationalities. »All one in Christ Jesus. « The world is, to use a Chinese expression, »one family«, and China is a member of that family. [...] In conclusion, let us go up, with our Divine Master,

on the top of Mount Olives, and there obtain a wider, broader and larger view of the world's need. Mr. Ching Yi was but 4 years old when he was baptized with his father and he is now only 30 years old. The above sentiments speak highly of his Christian growth.¹⁷ Über die hier im Auszug wiedergegebene Rede des chinesischen Delegierten Cheng Ching-Yi (1881-1939) berichtet der CP durch Abdruck eines Artikel aus dem *London Missionary Intelligencer*. Ching-Yi – damals 28 Jahre alter Pastor der Mi-shih Hutung Kirche in Beijing, später u. a. Generalsekretär des chinesischen National Christian Council (1922-1933) – plädierte für eine Union aller chinesischen Christen (»Denominationalism has never entered the Chinese mind, nor are they interested in it«), und stellt dies Programm – trotz aller Verständnisschwierigkeiten der »westlichen Freunde« – in einen globalen Zusammenhang: »The Church of Christ is universal, not only irrespective of denominations, but also irrespective of nationalities«.

Bekanntlich waren nur 17 asiatische Delegierte in Edinburgh anwesend¹⁸ – eine sehr geringe Zahl, verglichen mit den insgesamt 1215 offiziellen Konferenzteilnehmern. Die Asiaten wurden aber im Programm von der Konferenzleitung (J. R. Mott / J. H. Oldham) an prominenter Stelle platziert und nahmen später in ihren jeweiligen Heimatkirchen zentrale Führungspositionen ein. Bei aller Freude über die universale Repräsentanz der Veranstaltung¹⁹ finden sich im CP kritische Töne zur geringen Zahl asiatischer Delegierter. »It is a pity that Indian Christians were not more fully represented« in Edinburgh, heißt es etwa in einem Artikel vom 16.7.1910. Die »oriental speakers« aus Indien, China und Japan machten jedoch »a deep impression on the Conference«. Der Artikel gibt abschließend der Hoffnung Ausdruck, dass die Konferenz »may prove an epoch in the rise and growth of many indigenous churches in Asia and Africa«²⁰.

Im Bericht über die Sitzung vom 16. Juni, so erfährt der Leser, sprachen etwa die japanischen Delegierten über »the strong feeling in Japan in favor of one ›national‹ Church«. »The same feeling« – so derselbe Berichterstatter – »was growing in China«; und der koreanische Redner »Yun Chi Ho, and several missionaries followed, insist[ed] on the need of taking the Native Church in full consideration«. Der Bericht schließt mit der Feststellung: »The indigenous Church, wether in Asia or Africa, should have a correct idea as to what where essentials« (und was nur kulturelle Varianten) des christlichen Glaubens.²¹

Unter den indischen Delegierten fand neben V. S. Azariah (dazu s. unten) K. C. Chatterji (1839-1916) ausführlichere Erwähnung. Dies nicht nur aufgrund seiner Seniorität und Prominenz, sondern auch aufgrund weiterer Ereignisse im Verlauf seines Großbritannien-Aufenthaltes. So erhielt er den Ehrendoktor der Universität Edinburgh und predigte im Anschluss an die Konferenz in verschiedenen Kirchen. Über die dort geführten Gespräche erfahren wir etwas aus den Berichten eines Leserbriefschreibers aus Hastings. So äußerte er sich, der aus dem nordindischen Lahore (heute: Pakistan) stammte, in »privaten Konversationen« durchaus auch kritisch über die von ihm mitgegründete ›National Missionary Society‹ als eine Initiative indischer Christen. Deren Madras-Zentrale übe zu starke Kontrolle aus, »more authority and confidence should be placed in its local boards«.²²

17 The Christian Patriot, 10.9.1910, 7 (Originaltitel: Rev. Cheng Ching Yi's Seven Minutes Speech on Chinese Union).

18 Acht kamen aus Indien (V.S. Azariah, K. C. Chatterji, J. R. Chitambar, S. Ghose, Shivram Masoji, John Rangiah, R.K. Sorabji), drei von China (C. Y. Cheng, T. E. Tong, S. T. Tang), einer von Korea (T.H. Yun). Aus Japan kamen Y. Chiba, T. Harada, Y. Honda, K. Ibuka. Zitiert nach Hans-Ruedi

WEBER, Asia and the Ecumenical Movement 1895-1961, London 1966, 130ff; STANLEY, The World Missionary Conference (Anm. 1), 91-131.

6 Kontroversen um V. S. Azariah

Im Rückblick war V. S. Azariah (1874-1945) der wichtigste Repräsentant Indiens auf der Edinburgh-Konferenz. Der aus armen Verhältnissen stammende Sohn eines Dorfpfarrers wurde 1912 zum ersten indischen Bischof der anglikanischen Kirche erhoben und nahm damit (sowie als führender Kopf der späteren asiatischen Ökumene-Bewegung) im asiatischen Kontext eine ähnlich prominente Stellung ein wie 50 Jahre zuvor in Westafrika der erste schwarzafrikanische Bischof S. A. Crowther. Er wurde so »as great a gift to India as his African predecessor [sc. Crowther to Africa]«, wie der CP bereits im Jahr 1912 anlässlich seiner Ernennung zum Bischof von Dornakal formulierte.²³ Seine Teilnahme in Edinburgh selbst war jedoch alles andere als unumstritten. Aus der Perspektive mancher indischer Kritiker war er zu jung und unerfahren, und die von ihm 1903 initiierte, einheimische ›Indian Missionary Society‹ »has yet to stand the test of time«.²⁴ Andere Stimmen hingegen werteten seinen Auftritt als zu »schüchtern«. Azariah – so der Autor des zweiten unten wiedergegebenen Votums²⁵ – hätte sehr viel nachdrücklicher auf der Konferenz vor den Repräsentanten des globalen Missionsprotestantismus die Anliegen der von ihm 1905 mitgegründeten ›National Missionary Society‹ Indiens vertreten sollen. Diese folgte dem Motto: »Indian men, Indian money, Indian leadership« und suchte die missionarische Verantwortung ganz in die Hände indischer Christen zu legen. Das Resümee des Leserbriefschreibers: »The Rev. V. S. Azariah missed a great opportunity«.²⁶ Auf der Edinburgh-Konferenz selbst löste v. a. die berühmte zweite Rede von Azariah fast einen Skandal aus. Sie behandelte die »relationship between the European missionaries and the Indian workers« und rief die Missionare anstelle patriarchalischen Wohlwollens zu gleichberechtigter »Freundschaft« auf. Seine Worte trafen die Zuhörerschaft, so ein Augenzeuge, »like a bomb«, with half of the audience being delighted and the other half very angry«. Die Rede »caused such a sensation that an informal meeting was called to discuss what should be done. Some pressed for ›something in the nature of a public protest‹«.²⁷ Kritische Resonanz fand die Rede Azariahs auch in Teilen der indischen missionarischen Presse. Im *Harvest Field* – dem wichtigsten Sprachrohr der missionarischen *community* Südindiens – beschwerte sich etwa ein Mr. Newham über diese »unfortunate adress from an Indian minister«.²⁸ So lässt ein Blick in die indisch-christliche Presse um 1910 ein breites Spektrum unterschiedlicher Meinungen in der christlichen Gemeinschaft des Landes erkennen.

Es war übrigens weniger das Problem des europäischen Rassismus als vielmehr der Paternalismus vieler Missionare, der die Debatten im CP bestimmte. »It has been our painful experience« – so heißt es etwa in einem Leitartikel zum Verhältnis von indischen und europäischen Christen – »to note that so long as Native Christians allow themselves to be patronized by Europeans the utmost cordiality and sympathy exist between the two classes, but the moment the Native Christian claims equality he is snubbed and kept at a distance«.²⁹

19 Vgl. oben den Quellentext unter: 4 Erhoffter Emanzipationsschub.

20 The Christian Patriot, 16.7.1910, 6 (Originaltitel: Our Foreign Letter).

21 The Christian Patriot, 16.7.1910, 6.

22 The Christian Patriot, 6.8.1910, 6.

23 The Christian Patriot, 7.9.1912, 5.

24 Vgl. unten Text 6.1.

25 Vgl. Text 6.2.

26 Siehe unten Text 6.2.

27 STANLEY, The World Missionary Conference (Anm. 1), 127. Der Text dieser Rede ist zu finden in: World Missionary Conference 1910, Vol. IX, Edinburgh/London/New York etc. [1911], 306-315.

28 Siehe unten Text 6.3.

29 The Christian Patriot, 20.2.1896, 4.

6.1 Azariah als Delegierter:

»Why was a young person chosen to go to Edinburgh?«

SIR, there is a rumour that a Native missionary of the Indian Missionary Society [V. S. Azariah] is to go as a delegate to the great Missionary Conference to be held this June at Edinburgh. This is surprising, that a raw young clergyman should be selected in preference to the other more experienced and much abler clergymen in India. There is the Rev. J. Lazarus of Madras, with 44 years' service in two Missions, a distinguished scholar and an authority of the Indian Missions, and there is Rev. Mr. D. Anantham of the Telugu Missions who is highly respected and who has put in about 35 years' experience in the Mission field, and there is Archdeacon Chandy of Travancore, a well known dignitary of the Malayalam Church. In Tinnevely there are Rev. Mr. P. G. Simeon of the C[hurch] M[issionary] S[ociety] and Canon Gnanakan of the S.P.G. and a few others who are much abler than the delegate in question. Among the laymen there are many such as Mr. J. P. Cotelingam, M. A., the President of the South Indian Presbyterian Church and Mr. E. S. Hensman, an Honoured Member of the C.M.S. Committee, who have greater experiences than the one in question. These are the men who could speak with authority and who could be more helpful to the Conference by their counsel and advice. Without selecting such men it is simply astonishing to send a young man of a newly formed Missionary Society who has managed to get the favour of certain people. The Indian Missionary Society is still in its infancy and has yet to stand the test of time. People are beginning to have divided opinions about it. [...]

PALAMCOTTAH, 6th January, 1910.

A LAYMAN³⁰

6.2 Enttäuschung:

»The Rev. V.S. Azariah missed a great opportunity« (23.7.1910)

As far as I can learn from the reports of the Edinburgh Conference, which unfortunately are necessarily not verbatim, but only summaries of speeches, the Rev. V.S. Azariah missed a great opportunity. Perhaps he was shy of speaking of the National Missionary Society, for which I understand he has done so much; but if he had risen above such feelings, however natural, and in a fitting way told of what that new organisation has already accomplished in its brief infancy and given some really statesmanlike suggestions as to how such independent efforts toward united national efforts might be helped and facilitated, he would have struck a note which would have called forth generous response and raised the hopes of many of India's best friends, who are longing to see greater fruit in the shape of such indigenous effort as he, amongst others, is endeavouring to foster. I hope that I am not doing him injustice, for, as said above, my information is scrappy; but of this, I am sure, that if any brave words of the kind indicated above had been uttered they would have secured prominent notice in the public papers. Thousands beside myself have doubtless largely looked to see what the Indian, Chinese and Japanese delegates had to say.

30 The Christian Patriot, 15.1.1910, 4 (Originaltitel: The Edinburgh Missionary Conference).

31 The Christian Patriot, 23.7.1910, 5 (Originaltitel: Our Foreign Letter).

32 The Harvest Field 30 (1910) 345 (Originaltitel: The World Missionary Conference, by H. H. NEWHAM, 336-345)

After all, one must remember that the spirit of nationalism is new in China as well as in India and has to combat immense difficulties from the enormous extent of the two great countries and from the varieties of languages in the different provinces and perhaps also from differences of temperament and ideals in North as compared with South, or East as compared with West. These differences and obstacles seem to be greater in India than in China. One must have patience. It is not words but acts which are wanted. Time and freer intercourse between distant parts of the two countries are required. Meanwhile let us rejoice in the new spirit of heroic independent effort which is arising and which is typified in President Ibuka of Japan, Rev. Cheng Ching Yi of China and, let us hope also, in Mr. Azariah of India, and perhaps still more in other workers behind the scenes, whom circumstances as yet have not brought so prominently forward.³¹

6.3 Eine missionarische Kritik:

»One unfortunate address from an Indian minister«

There was one unfortunate address from an Indian minister [V.S. Azariah], which, in regard to the impression produced, was most unfair. Facts regarding the unbrotherliness of missionaries towards Indian Christians were adduced without any reference to those circumstances, which all on the field know might considerably modify the meaning of the facts [...].³²

7 Die indische Fortsetzungskonferenz in Madras:

Forderung nach »complete equality as to status and responsibility« (30.11.1912)

The Mott Missionary Conference [Continuation Committee Conference] which took place in Madras last week [November 18-20, 1912], was in several respects a unique gathering. I desire to say a few words regarding the part of the Indian representatives took in it. Of the 76 delegates (excluding a few visitors) 19, or one fourth were Indian Christians, a larger proportion than has ever sat in any former Missionary Conference in India. The personnel included such well known men as Messrs. K. T. Paul and E. S. Hensman of the National Missionary Society; Dr. [J.] Lazarus, Editor, *Christian Patriot*; Messrs. Paul Appaswami and M. Devadoss of the Madras Bar; Mr. John Mathai, representing the Y.M.C.A.; experienced educationalists like Mr. J. P. Cotelingam and Mr. P. J. Devasahayam; Bishop-designate Rev. V. S. Azariah; Pastor W. D. Clarke, Dr. T. Narayanaswami and others. The Mar Thoma Syrian Church sent delegates for the first time to a [Protestant] Missionary Conference, the Metropolitan himself being present. [...] Under the Chairmanship of Dr. [J. R.] Mott, no distinction was made between Indians and Europeans in according the privileges on the floor. [...] On two subjects at least, what the Indian delegates brought to the Conference was a distinct asset. One was in connection with the subject of Co-operation and Union work. [...] Dr. Lazarus well remarked that our denominational affiliations were mere accidents of birth, and in nine cases out of ten were not held with any firm conviction. Mr. K. T. Paul pleaded for more conferences on unity, and urged to keep as our goal a National Church.

Another subject on which the Indian Christians stood practically as a unit, was that of the value of higher education as an evangelistic agency. The proportion was advanced from high quarters that the Missions should concentrate on the mass movements, and place less emphasis on the high schools and colleges. The Christians who spoke,

emphatically dissented from this view, and gave their testimony to the great importance of higher education as a Missionary agency. Indeed they could hardly do otherwise, when we consider that so many of them are the fruits of such schools. It is a cause of satisfaction that Indian Christians support this view. [...] Nothing was more pleasing to me than to be able to vote for the Resolution presented by Rev. V.S. Azariah, that the time had come when the Indians should be admitted to positions of complete equality as to status and responsibility with Europeans in the Councils of the churches and the Missions, if they showed a capacity for it. I was glad that the Indian brethren had an opportunity of expressing themselves freely on this subject, and to clearly and fully state their grievances. I am in deep sympathy with them, and pray that the day may speedily come when this vexed question will be settled, and the highest aspirations of Indians shall be satisfied.³³

Edinburgh gelangte nach Indien durch die Presse, durch Berichte der Heimkehrer sowie durch zahlreiche Veranstaltungen, in denen die »Botschaft« der Konferenz in ihrer Relevanz für den indischen Kontext diskutiert wurde. Über eine solche Veranstaltung berichtet der CP am 19.11.1910: »There was a large attendance of Europeans and Indian Christians representing the various Churches in Madras«. Es referierte der Rev. C. H. Monahan, M. A., von Tiruvallur, »one of the delegates present at Edinburgh«; und sein Thema war u. a. »the great importance of the raising of Native leaders«, die die Weltmissionskonferenz unterstrichen hatte.³⁴ In einem anderen Artikel über die Beschlüsse von Edinburgh wird darauf verwiesen, dass das Wort ›Native‹ nicht länger opportun sei – aufgrund seiner »offensive application«.³⁵

Langfristig von größter Bedeutung waren v. a. die Edinburgh-Fortsetzungs-Konferenzen, die 1912/13 in verschiedenen asiatischen Ländern durchgeführt wurden. Sie führten zur Bildung erst nationaler Missions- und später nationaler Christen-Räte und damit zu Strukturen der Selbstverwaltung asiatischer Kirchen, die in weiter entwickelter Form bis heute bestehen. Über die Madras-Konferenz vom 18.-20.11.1912 berichtet der CP im oben stehenden Artikel. Bemerkenswert ist die erstmalige Teilnahme der Thomaschristen (in Gestalt der Mar Thoma Kirche) an einem solchen Treffen. Zu den Delegierten zählte auch J. Lazarus, Herausgeber des CP. Der Resolutionsentwurf von V.S. Azariah, der die »complete equality as to status and responsibility with Europeans in the Councils of the churches and the Missions« vorsah, wurde angenommen.³⁶ ◆

33 The Christian Patriot, 30.11.1912, 5 (Originaltitel: Indian Christians at the Mott Conference, by Revd. Dr. J. H. WYCKOFF, Vellore).

34 The Christian Patriot, 19.11.1910, 4.

35 The Christian Patriot, 15.10.1910, 6.

36 Resolution der Madras-Konferenz: »the time has come for Churches and Missions to make a real and unmistakable advance, by placing Indians on a footing of complete equality, in status and responsibility, with Europeans« (in: The Continuation Committee Conferences in Asia 1912-1913, New York 1913, 31). – Zu dem (aus

den Fortsetzungskonferenzen hervorgegangenen) indischen National Christian Council als emanzipatorischer Bewegung vgl. die Studie des ansonsten sehr missionskritischen Autors Kaj BAAGO, A History of the National Christian Council of India 1914-1964, Nagpur 1965.

Unbewältigte Geschichte und ethnische Differenzen:

Khmer und Vietnamesen
in der katholischen Kirche Kambodschas

von Manfred Hutter

Zusammenfassung

Das Christentum in Asien ist in der Religionswissenschaft noch wenig erforscht, so dass dieser Beitrag zu Kambodscha ein Land in den Blick nimmt, das mehrheitlich vom Theravāda-Buddhismus geprägt wird, der zugleich eng mit der Khmer-Bevölkerung als Mehrheit im Land verbunden ist. Das katholische Christentum hingegen findet bei den Khmer nur wenige Anhänger, da die überwältigende Mehrheit der Katholiken in Kambodscha Vietnamesen sind. Dadurch ergeben sich Spannungen. Denn zu den Aufgaben gehört dabei wesentlich, nach dem Neuanfang des kambodschanischen Katholizismus in den 1990er Jahren eine »Vergangenheitsbewältigung« der langen und alten Kluft zwischen Khmer und Vietnamesen zu schaffen. Dabei wirken sich allgemeine Ressentiments, die in Kambodscha gegenüber Vietnam bestehen, auch auf die Katholiken aus. Daher steht die katholische Kirche noch immer vor der doppelten Herausforderung, einerseits kirchenintern diese Differenzen abzubauen und andererseits gesellschaftlich die katholische Kirche (aus Khmer und Vietnamesen) als integraler Teil eines – durch Khmer-buddhistische Identität – geprägten Staates zu etablieren.

Schlüsselbegriffe

→ Ethnische Differenzen
→ Kirche in Kambodscha
→ Khmer-Buddhismus
→ Vergangenheitsbewältigung

Abstract

This contribution takes a country into account that is predominantly marked by Theravāda Buddhism which is, at the same time, closely linked to the Khmer population, the majority in the country. By contrast, Catholic Christianity finds only a few adherents among the Khmer since the overwhelming majority of Catholics in Cambodia are Vietnamese. This results in tensions to overcome the ethnic difference between Khmer and Vietnamese. Among other tasks after the new beginning of Cambodian Catholicism in the 1990's, it is essential to devise a process for »coming to terms with the past« of the extensive and old gulf between Khmer and Vietnamese. Along with this, the general resentment which has survived in Cambodia towards Vietnam also has an effect on the Catholics in Cambodia. The Catholic Church thus still faces the double challenge of reducing these ethnic differences within the church and of establishing the Catholic Church (composed of Khmer and Vietnamese) in society as an integral part of one nation characterized by its Khmer-Buddhist identity.

Keywords

→ Ethnic differences
→ The Church in Cambodia
→ Khmer-Buddhism
→ Coming to terms with the past

Sumario

Este artículo trata de un país mayoritariamente marcado por el budismo theravāda, que al mismo tiempo está muy unido al pueblo Khmer, que forma la mayoría de la población. El cristianismo católico apenas encuentra adeptos en los Khmer, pues la inmensa mayoría de los católicos de Camboya son vietnamitas. Esto conlleva tensiones para superar dentro del catolicismo la diferencia étnica entre Khmer y vietnamitas. Una de las tareas más importantes desde el nuevo comienzo del catolicismo camboyano en los años 1990 es la reflexión sobre el pasado de la larga y fría brecha entre los Khmer y los vietnamitas, que a pesar de la religión común permanecen separados a causa de las diferencias étnicas. Ello se mezcla con resentimientos generales, que en Camboya existen frente a los vietnamitas y los católicos. La Iglesia católica (de Khmer y vietnamitas) se encuentra, pues, todavía ante el doble desafío de superar internamente esas diferencias y de luchar en la sociedad por establecerse como parte integral de un estado marcado por la identidad budista y Khmer.

Conceptos claves

→ Diferencias étnicas
→ Iglesia en Camboya
→ Budismo-Khmer
→ Reflexión sobre el pasado

1 Zum historischen Hintergrund

Das Christentum hat sich in seiner beinahe 2000-jährigen Geschichte zur quantitativ größten Weltreligion entwickelt, jedoch spielt die Erforschung des Christentums in Asien in der Religionswissenschaft bislang keine zentrale Rolle,¹ obwohl im Gefolge des Kolonialismus und des christlichen »Missionsauftrags« die Entwicklung des »asiatischen« Christentums – einschließlich von Anpassungen des »europäischen« Christentums an asiatische Kulturen sowie auch daraus resultierende »Spannungen« zwischen christlich-fremden und einheimischen Traditionen – zahlreiche Forschungsbereiche erschließt. Denn von Anfang an stellte sich dabei – abhängig von der jeweiligen Verortung der Missionare in den verschiedenen Formen und Auswirkungen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher katholischer Theologie – die Frage, wie viel »asiatische« Kultur das Christentum für seine Verbreitung als Religion verträgt, oder ob die Verbreitung des Christentums nur in einer »europäisch-kolonialen« Form möglich ist; dies brachte dabei zugleich eine häufige, wenngleich nicht ausschließliche Verknüpfung zwischen christlicher Mission und Kolonialismus.²

Die ersten Spuren katholischer Mission reichen in die Mitte des 16. Jahrhunderts zurück, als – v.a. über Malakka – Portugiesen nach Kambodscha kamen, im 17. Jahrhundert kamen ferner portugiesische (und malaiische) Flüchtlinge aus Makassar (auf der Insel Sulawesi, Indonesien), die vor der holländischen Kolonialmacht und deren Benachteiligung von Katholiken Zuflucht suchten. Einen im größeren Stil nachhaltigen Einschnitt³ bedeutete aber die Errichtung des französischen Protektorats in Kambodscha im Jahr 1863, wodurch zugleich die Rolle der Vietnamesen im Rahmen der französischen Kolonialherrschaft fassbar wird, da das Zentrum französischer Interessen im damaligen Indo-China auf Vietnam lag. Da bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts Vietnamesen – aufgrund von Verfolgung – nach Kambodscha gekommen waren, hatte die französische politische Umgestaltung in Indo-China die Konsequenz, dass nunmehr auch französische Missionare den Katholizismus über Vietnam nach Kambodscha vermittelten. Damit waren aber die Weichen gestellt, dass ethnische Kambodschaner (Khmer) »nur« ein Anhängsel des Katholizismus im Land wurden. Am Ende des 19. Jahrhunderts machen Vietnamesen 95 % der Katholiken des Landes aus, die restlichen Katholiken sind Franzosen bzw. Khmer, d. h. die katholische Kirche in Kambodscha war eine vollkommene »Fremd- und Ausländerreligion«. Während des 20. Jahrhunderts setzt sich die Entwick-

1 Vgl. Manfred HUTTER, Das Christentum in Asien als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung, in: Michael STAUSBERG (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin 2012, 197–210 mit weiterer Literatur, worin auch auf einschlägige theologische Forschungen zur [Kirchen-]Geschichte des Christentums in Asien bzw. zu Bemühungen um eine »Asiatisierung« des Christentums aus theologischer Perspektive hingewiesen wird; siehe ferner Klaus HOCK, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, 71–84 zu Ansätzen von »Asiatischen Theologien«. Siehe ferner Claude PRUDHOMME/Jean-François ZORN, Christliche Kirchen als kleine Minderheiten in einem demogra-

phisch dominanten Asien, in: Jean-Marie MAYEUR (Hg.), Krisen und Erneuerung (1958–2000) (Die Geschichte des Christentums 13), Freiburg 2002, 617–676, hier 658–663, die zu Recht die »immer dringlicher erhobene Forderung nach einer asiatischen Identität der Kirche« thematisieren.

2 Vgl. allgemein den Überblick bei Friedrich HUBER, Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien, Leipzig 2005, 30–38.

3 Vgl. zur Geschichte HUBER, Christentum (Anm. 2), 190f; John C. ENGLAND (Hg.), Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources, Vol. 2: Southeast Asia, New York 2003, 108. Zur Rolle der (katholischen) Vietnamesen in Kambodscha siehe auch Thien-Huong NINH, The Forgotten Ones. Vietnamese Catholics in Cambodia and their Quest for Reconciliation, in: Megan BRADLEY (Hg.), Forced Migration, Reconciliation, and Justice, Montreal 2015.

lung in dieser Weise fort, wobei auch die zwischen 1951 und 1962 in Phnom Penh errichtete Kathedrale – finanziert von der Kolonialmacht Frankreich – den »fremden« Charakter der katholischen Kirche für manche Khmer-Buddhisten verstärkte.⁴ Die Errichtung des Apostolischen Vikariats für Kambodscha im Jahr 1955 unterstrich zwar die Eigenständigkeit und Aufwertung der Kirche, allerdings war weiterhin das vietnamesische Übergewicht unübersehbar, wobei – in Bezug auf den Klerus – erst im Jahr 1957 der erste Khmer zum katholischen Priester geweiht wurde.

Eine entscheidende – wenngleich negative – Epoche des katholischen Christentums stellen das Lon Nol-Regime (1970-1975) und die Schreckensherrschaft der Roten Khmer (1975-1979) dar.⁵ Kurz nach der Machtübernahme Lon Nols durch einen Staatsstreich kam es zwischen 10. Mai und 15. August 1970 zur Flucht des Großteils der (katholischen) Vietnamesen nach Südvietnam, da Lon Nol und seine USA-freundliche Politik jeden Vietnamesen als Vietcong betrachteten.⁶ Die Konsequenzen davon waren für die Kirche, dass Ende des Jahres die Zahl der Katholiken von 65.000 auf 7000 gesunken war und nur noch 19 (fast ausschließlich französische) Priester im Lande verweilten. Lon Nols anti-vietnamesische Politik setzten die Roten Khmer fort, die am 17. April 1975 in Phnom Penh einmarschierten. Drei Tage zuvor war der Khmer-Priester Joseph Chhmar Salas in Phnom Penh zum Bischof geweiht worden, allerdings konnte er sein Amt nur kurzfristig ausüben, da er von den Roten Khmer in ein Arbeitslager gebracht wurde, in dem er 1977 aufgrund von Erschöpfung gestorben ist. Am 1. Mai 2015 hat die katholische Kirche Kambodschas ein Verfahren eingeleitet, um Salas und 33 andere Katholiken, die unter den Roten Khmer zu Tode gekommen sind, zu Märtyrern zu ernennen. Erwähnenswert ist auch der Beschluss der Roten Khmer vom März 1976, die Kathedrale in Phnom Penh zu zerstören, was schrittweise bis Ende 1978 umgesetzt wurde, so dass von der Kathedrale praktisch keine Spuren erhalten geblieben sind. Allerdings handelte es sich bei der Verfolgung von Katholiken und der Zerstörung der Kathedrale nicht um eine »Religionsverfolgung« im engeren Sinn, die primär gegen die katholische Kirche gerichtet war, sondern der Antrieb für die Vernichtung des Katholizismus war für die Roten Khmer die Vernichtung des Vietnamesischen in Kambodscha.⁷ Insofern ist im Vorgehen gegen die katholische Kirche, die als »un-kambodschanisch« und als »vietnamesisch« (d. h. Kambodscha-feindlich) gewertet wurde, kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Herrschaft Lon Nols und dem Roten Khmer-Regime zu sehen, da diese Religion für beide mit einer Khmer-Identität und -Nation nicht kompatibel erschien.

4 Vgl. Lachlan HASTINGS, Vanquished in the 70s, Catholic Church still on the mend, in: The Phnom Penh Post, 25. März 2005 [<http://www.phnompenhpost.com/national/vanquished-70s-catholic-church-still-mend>]. Zuletzt abgerufen 13.4.2016]; Paul REEVE, Heretics and heritage: The Destruction of the Catholic Church in Phnom Penh 1975-1979, in: The Phnom Penh Post, 25. März 2005 [<http://www.phnompenhpost.com/national/heretics-and-heritage-destruction-catholic-church-phnom-penh-1975-1979>]. Zuletzt abgerufen 11.4.2016].

5 Ian HARRIS, Cambodian Buddhism. History and Practices, Honolulu 2005, 165f; HUBER, Christentum (Anm. 2), 192f; ENGLAND, Asian Christian Theologies (Anm. 3), 109; Georg EVERS, Zur Lage der Religionsfreiheit im Königreich Kambodscha, Aachen 2004, 9; Alessandro SPECIALE, In Cambodia, Khmer and Vietnamese Catholics remain disunited, in: UCA-News, 30. Mai 2013 [<http://www.ucaews.com/news/in-cambodia-khmer-and-vietnamese-catholics-remain-disunited/68382>]. Zuletzt abgerufen 13.4.2016]; François PONCHAUD, The Cathedral of the Rice Paddy. 450 Years of History of the Church in Cambodia, Paris 1990, 133-164.

6 Die Gleichsetzung von »Vietnamesen« und »Katholiken« durch Lon Nol ist vor dem Hintergrund seiner Hinwendung zu den USA eigenartig, da die USA im Vietnamkrieg Südvietnam mit einer – aus historischen Gründen – relativ großen Anzahl von Katholiken unterstützten.

7 So zu Recht REEVE, Heretics (Anm. 4); siehe auch EVERS, Lage (Anm. 5), 25.

Solche nationalstaatlichen und national-ethnischen Prämissen stellen dabei – nicht nur in Kambodscha, sondern in einer Reihe von asiatischen Staaten – die christlichen Kirchen häufig vor die Frage, inwieweit ihre Religion als »asiatische« Religion im modernen Asien einen Platz haben kann, oder ob das Christentum als Beiwerk des Kolonialismus in den Nationalstaaten als »europäisch wahrgenommene« Religion keine Rolle (mehr) spielen kann. Damit rückt das Christentum aber zugleich in den Kontext von Gesellschaft, Ethnizität und Politik in Asien.⁸ Denn Ethnizität spielt in nationalen Diskursen oder in Fragen der Nationenbildung⁹ eine nicht unwichtige Rolle, was Misstrauen und Vorurteile gegen die »ausländische« Religion als »(Neo-)Kolonialismus« hervorbringt.¹⁰

2 Der Neubeginn nach 1990

Die Beendigung der Gewaltherrschaft der Roten Khmer zu Beginn des Jahres 1979 durch den Einmarsch der vietnamesischen Truppen mit der Gründung der Volksrepublik Kampuchea stellt einen Abschnitt der Geschichte Kambodschas dar, der – wegen der skeptischen bis ablehnenden Haltung gegenüber Religion in der Sozialistischen Volksrepublik Vietnam – zunächst keinen Neubeginn für die katholische Kirche ermöglichte. Die politische Verbindung zwischen Kambodscha und Vietnam ermöglichte in jenen Jahren, dass Vietnamesen (und d. h. in geringer Zahl auch vietnamesische Katholiken) wieder nach Kambodscha zurückkehrten, aber die Religionspolitik des Landes ermöglichte keine Entwicklung von kirchlichen Strukturen. Erst 1989 wurde Religionsfreiheit wieder in der Verfassung verankert und im Frühjahr 1990 erlaubte die Regierung auch den Christen wieder die Religionsausübung, so dass – erstmals seit 1975 – das Osterfest in Phnom Penh öffentlich gefeiert werden konnte.¹¹ Seit diesem Neubeginn vor zweieinhalb Jahrzehnten hat sich die katholische Kirche Kambodschas (mit dem Apostolischen Vikariat Phnom Penh und den beiden Apostolischen Präfekturen Kompong Cham und Battambang) weiter entwickelt, steht aber auch vor verschiedenen Herausforderungen. Nach Schätzung von Bischof Émile Destombes lebten im Jahr 2007 etwa 22.000 Katholiken im Land, davon mindestens zwei Drittel Vietnamesen, so dass auch weiterhin die nationale Mehrheit der Khmer eine ethnische Minderheit innerhalb der Kirche darstellt.¹²

8 Vgl. PRUDHOMME/ZORN, Kirchen (Anm. 1), 654–658; HUBER, Christentum (Anm. 2), 60–67; siehe auch Peter C. PHAN/Jonathan Y. TAN, Interreligious Majority-Minority Dynamics, in: David CHEETHAM/Douglas PRATT/David THOMAS (Hg.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford 2013, 218–240, hier 238.

9 N. GANESAN, State-Society Relations in Southeast Asia, in: N. GANESAN/Kyaw Yin HLAING (Hg.), *Myanmar. State, Society and Ethnicity*, Singapore 2007, 10–29, hier 16. Vgl. dazu etwas detaillierter auch HUTTER, Christentum (Anm. 1), 201–204.

10 Peter C. PHAN, Vietnam, Cambodia, Laos, Thailand, in: DERS. (Hg.), *Christianities in Asia*, Chichester 2011, 129–147, hier 144. Vgl. auch PRUDHOMME/ZORN, Kirchen (Anm. 1), 633, 645f; Elizabeth HARRIS, *Buddhism for a Violent World. A Christian Reflection*, London 2010, 136–139.

11 Siehe ENGLAND, *Asian Christian Theologies* (Anm. 3), 112; HASTINGS, *Vanquished* (Anm. 4).

12 Émile DESTOMBES, *Catholic Church in Cambodia*, Interview 2007, in: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=7791> (Zuletzt abgerufen 13.4.2016). Zu den Herausforderungen siehe auch NINH, *Forgotten Ones* (Anm. 3). Bischof Destombes (gest. 2016) war von 1990 bis 2010 Bischof in Phnom Penh, siehe Jack DAVIS, *Former Bishop Émile Destombes dies at 80*, in: *The Phnom Penh Post*, 1. Februar 2016

2.1 Das Verhältnis zwischen Khmer und Vietnamesen

Nach wie vor nicht völlig überwunden werden konnte die Spannung innerhalb der ethnischen Gruppen, so dass das Verhältnis zwischen kambodschanischen und vietnamesischen Katholiken noch immer fragil ist.¹³ Dies hat – wie erwähnt – vorwiegend historische Gründe, die auch nach dem Neubeginn nicht völlig überwunden sind. Zwar hat die Vertreibung der Vietnamesen aus Kambodscha durch Lon Nol die katholische Kirche verantwortlich in die Hände der im Land verbliebenen Khmer gelegt, die Zerschlagung der Gemeinde und der (gewaltsame) Tod fast aller Priester unter den Roten Khmer hat aber verhindert, dass Khmer-katholische Strukturen entstehen konnten. Damit bedeutete der Neubeginn nach 1990 zugleich einen »Neubeginn« für das »vietnamesische« Gesicht und die Vorurteile gegen vietnamesische Katholiken. Vietnamesen in Kambodscha – auch wenn sie im Land geboren sind – sprechen relativ wenig Khmer, da sie untereinander einen vietnamesischen Lokaldialekt verwenden, wodurch eine ethnisch übergreifende Kommunikation oft unmöglich wird. Es gibt jedoch vereinzelte Versuche, dieser Spaltung innerhalb der Gesellschaft entgegenzuwirken. So engagiert sich der Seelsorger der St. Mary's Church (Phnom Penh), Van The Vinh, für vietnamesische Kinder im Einzugsbereich der Pfarre, damit sie bereits im Vorschulalter Khmer erlernen, um dem Unterricht in der staatlichen Schule folgen zu können und nicht schon zu Beginn der schulischen »Laufbahn« an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. Dass dieses kirchliche Bemühen nicht immer uneingeschränkt Zustimmung in der vietnamesischen Großelterngeneration findet, aber auch von manchen Khmer-Katholiken zurückhaltend bis negativ bewertet wird, zeigt deutlich die tief sitzenden feindseligen Vorurteile der beiden Volksgruppen, die auch vor kirchlichen Bereichen nicht Halt machen.¹⁴

Das alte Vorurteil, dass die katholische Religion eine vietnamesische Religion, d. h. eine »Fremdreligion«, sei, ist dabei nicht nur auf Seiten der nicht-christlichen Khmer verbreitet, sondern auch christliche Khmer mögen sich nicht von der Vorstellung einer vietnamesischen »Überfremdung« befreien; dies führt aber oftmals zur Schlussfolgerung, dass Vietnamesen keinen Platz in der Kirche Kambodschas haben sollten. Andererseits verstehen sich Vietnamesen als die »richtigen« Katholiken, die die Khmer nur als »Neu-Bekehrte« betrachten, die man nicht ernst zu nehmen brauche. Projekte wie der oben genannte Sprachunterricht im Vorschulalter oder das Bemühen, unter Jugendlichen Brücken zwischen den beiden Ethnien zu schlagen, sind dabei kleine, aber hoffnungsvolle Schritte, durch eine inner-katholische Verständigung eventuell auch langfristig zur besseren Harmonie zwischen den beiden Volksgruppen in Kambodscha beizutragen.

[<http://www.phnompenhpost.com/national/former-bishop-emile-destombes-dies-80>].

Zuletzt abgerufen 13.4.2016].

¹³ PONCHAUD, Cathedral (Anm. 5), 103-188; PHAN, Vietnam (Anm. 10), 141. – Auch die Verfassung aus dem Jahr 1993 schreibt im Prinzip die Spannung zwischen Khmer und Vietnamesen fest, indem Vietnamesen implizit als Mahāyāna-Buddhisten, Katholiken oder Kommunisten – und damit als klar getrennt von Khmer als Theravāda-Buddhisten – gewertet werden. Für die katholische Kirche hat

diese Position der Verfassung die Konsequenz, dass man sich aufgrund der vietnamesischen Gläubigen in einem (fast unlösbaren) Spannungspotenzial zur Khmer-Gesellschaft befindet; siehe auch HARRIS, Buddhism (Anm. 5), 205f.

¹⁴ Siehe SPECIALE, Cambodia (Anm. 5). – Einige in diesen Abschnitten eingeflossene Überlegungen gehen auch auf Gespräche des Autors mit François Ponchaud (MEP) am 24. März 2011 und mit Ashley Evans (SJ) am 25. März 2011 in Phnom Penh zurück.

2.2 Khmer-Katholizismus als Integrationsweg im Khmer-buddhistischen Staat

Die Zusammensetzung der katholischen Kirche aus Khmer und Vietnamesen bringt eine Herausforderung, da die »Integration« der Katholiken in die Khmer-geprägte Mehrheitsgesellschaft einerseits voraussetzt, dass es zu einer »Khmer-Inkulturation« kommt, andererseits diese aber den vietnamesischen Anteil an der katholischen Gemeinde der eigenen kulturellen Wurzeln entkleidet. Diese Spannung bleibt letztlich unüberwindbar, wobei vorsichtige Versuche einer Khmer-Inkulturation aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils begonnen haben, allerdings wegen der politischen Entwicklung des Landes nur ein Jahrzehnt andauern konnten.¹⁵ So hatte Paul Tep Im Sotha, der als apostolischer Präfekt in Battambang von 1968 bis 1975 wirkte, ehe er von den Roten Khmer ermordet wurde,¹⁶ in Battambang versucht, Darstellungen des Lebens Jesu in ähnlicher Form wie die Darstellungen von Buddhas Leben in Pagoden in Kirchen einzuführen. Das – wie auch die Einführung von Khmer als Liturgiesprache – ist von den Gläubigen jedoch nur bedingt angenommen worden, die keine »heidnischen« Anklänge im Gottesdienst wünschten. Ein anderes Beispiel für die Schwierigkeit der Inkulturation jener Zeit ist das Benediktiner-Kloster im Dorf Kep¹⁷ (ca. 75 Kilometer südlich von Phnom Penh), dessen Versuche – analog zu buddhistischen Klöstern, die der Fokus einer buddhistischen Dorfgemeinschaft sind –, das katholische Mönchtum in das Dorfleben zu integrieren, praktisch misslungen sind, da die Mönche im Kloster blieben und die Dorfbewohner nicht ins Kloster kamen.

Für kirchliches Leben nach 1990 – ausgehend vom Nullpunkt – wurde die Inkulturation jedoch der notwendige Faktor, um dem Katholizismus einen Platz im wiedererwachenden Khmer-Nationalismus nach dem Abzug der Vietnamesischen »Befreiungs- und Besatzungsmacht« zu sichern. Man versuchte, den Eindruck einer »nicht-kambodschanischen Kirche« zu vermeiden, was jedoch auch den Preis hatte, dass vietnamesische Katholiken sich in dieser »Khmer-Kirche« fremd fühlen.¹⁸ Formen der Inkulturation¹⁹ betreffen z. B. das Sitzen auf dem Fußboden beim Gottesdienst mit überkreuzten Beinen – entsprechend der Sitzweise in den buddhistischen Tempeln, Darstellungen von Maria nicht als »westliche«, sondern als Khmer-Frau zu schaffen, oder das katholische Totengedächtnis (Allerseelen) in Beziehung zum traditionellen kambodschanischen Toten- und Ahnengedenken (im September) zu setzen. Genauso wird teilweise im Katechumenen-Unterricht versucht, den christlichen Taufwerbenden – im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils – deutlich zu machen, dass sie auch als Christen den Wert Buddhas bzw. des Buddhismus für ihr Christsein erkennen können, um dadurch auch als Getaufte die umgebende Khmer-buddhistische Kultur weiterhin zu schätzen, damit das Christentum kein Fremdkörper in Kambodscha bleibt. Dass der Inkulturation manchmal auch klare Grenzen gesetzt sind, zeigt der Osterfesttermin bzw. vor allem der Karfreitag. Wenn dieser zufällig in die Zeit des kambodschanisch-buddhistischen Neujahrs (13.-15. April) fällt, macht die traditionelle Festesfreude an

15 Siehe u. a. ENGLAND, *Asian Christian Theologies* (Anm. 3), 113; HUBER, *Christentum* (Anm. 2), 192.

16 EVERS, Lage (Anm. 5), 11.

17 EVERS, Lage (Anm. 5), 26.

18 Vgl. NINH, *Forgotten Ones* (Anm. 3); vgl. zum Folgenden auch Informationen aus dem Gespräch mit F. Ponchaud (Anm. 14).

19 Vgl. EVERS, Lage (Anm. 5), 25f.

20 Vgl. HASTINGS, *Vanquished* (Anm. 4), sowie eigene Beobachtungen im Februar 2016 in St. Joseph, Phnom Penh.

21 Zu den beiden Richtungen siehe HARRIS, *Buddhism* (Anm. 5), 105-115, 207-224.

22 Siehe dazu auch HASTINGS, *Vanquished* (Anm. 4).

23 <http://www.catholiccambodia.org/eng/event/102> [13.4.2016].

24 <http://www.catholiccambodia.org/eng/event/122> [13.4.2016].

Neujahr es unmöglich, den Karfreitag als Fast- und Trauertag zu begehen. Der Versuch, für solche Datums-»Konflikte« eine Ausnahmeregelung für die Feier des Osterfestes von Rom zu bekommen, war nicht erfolgreich, so dass dieses Beispiel des christlichen Kultkalenders zeigt, dass in manchen Fällen religiöse Regelungen und traditionelle kulturelle Gepflogenheit nicht harmonisierbar sind.

Solche Beispiele zeigen, dass es Bemühungen gibt, einen Khmer-Katholizismus zu entwickeln, um dadurch die katholische Kirche zu einem integrativen Teil der Landeskultur zu machen. Allerdings muss kritisch angemerkt werden, dass es sich – abgesehen von der Verwendung der offiziellen Landessprache Khmer als Liturgiesprache – dabei nach wie vor um punktuelle Versuche handelt, die in Phnom Penh weniger fortgeschritten sind als in den Apostolischen Präfekturen Battambang bzw. Kompong Cham. So bemerkt man in der St. Joseph's Church in Phnom Penh, die die größte katholische Kirche in der Landeshauptstadt ist, abgesehen von einigen Wandmalereien auf Nebengebäuden, die einen »kambodschanischen Jesus« darstellen, kaum inkulturative Elemente, während es in den beiden Präfekturen inzwischen einige Kirchen(neu)bauten gibt, deren Architektur sich an lokalen Bautraditionen orientiert.²⁰

2.3 Interreligiöse Kontakte

Schließlich ist noch kurz zu fragen, inwieweit interreligiöse Kontakte zum Theravāda-Buddhismus bestehen. Dabei sind mehrere Ebenen zu unterscheiden: Aufgrund der verfassungsgemäßen Religionsfreiheit organisiert das »Ministry of cults and religions« regelmäßige Gesprächsrunden von hochrangigen Religionsvertretern und fördert auch die gemeinsame Repräsentation von Religionsangehörigen (und Ministeriumsvertretern) bei großen Festen der einzelnen Religionen. Entscheidender als solche »von oben« durchgeführten Religionskontakte sind allerdings zwei andere Typen von Aktivitäten: Auf der einen Seite sind es individuelle Kontakte, die hochrangige Kirchenangehörige zu hochrangigen Mönchen der großen Klöster haben, wobei solche Kontakte sowohl zum Patriarchen der Mahānikāy- wie auch zum Patriarchen der Thommayut-Richtung, den beiden Hauptströmungen des Theravāda-Buddhismus in Kambodscha,²¹ bestehen. Dadurch entsteht ein fruchtbarer informeller Dialog, der schrittweise dazu führen kann, das noch von Seiten vieler Buddhisten eingeschränkte Interesse an einem Dialog zu erhöhen, da man sich – als Vertreter der Mehrheitsreligion – kaum auf »Augenhöhe« mit der Minderheit begeben will. Auf einer anderen Ebene liegen niederschwellige Aktivitäten, die von einzelnen Gemeinden ausgehen, um dadurch ein harmonisches Miteinander der Religionen im Land für den Aufbau der Gesellschaft zu gewährleisten. Dazu gehört zunächst auf Seiten der Katholiken soziales Bemühen um Kranke (einschließlich HIV-Infizierter), Behinderte, Flüchtlinge oder am Rande der Gesellschaft stehende Personen, um dadurch einen Beitrag zur Versöhnung und gesellschaftlichen Entwicklung zu leisten.²² Beispielsweise finden seit 2006 – organisiert von der katholischen Kirche in Kompot bei Sihanoukville – regelmäßige Dialogtreffen zwischen Christen, Buddhisten und Muslimen statt, die auch zu sozialen Aktivitäten führen, so etwa ein Besuch von Religionsvertretern im Gefängnis von Kompot zu Weihnachten 2015.²³ Eine andere vergleichbare Aktivität, die das interreligiöse gesellschaftliche Engagement deutlich macht, fand im Januar 2015 statt, als – initiiert von der St. Michaels-Pfarrkirche in Sihanoukville – Geld für die Ausstattung eines Krankenhauses in Sihanoukville mit Betten gesammelt wurde, um durch dieses religionenübergreifende Unternehmen zu zeigen, dass alle Religionen gemeinsam im Bemühen um gesellschaftliche Belange herausgefordert sind.²⁴

3 Resümee und die weiteren Herausforderungen

Die Khmer-Katholiken sind gegenüber den vietnamesischen Katholiken in Kambodscha die Minderheit, so dass die genannten Bemühungen um Inkulturation und Dialog mit dem Khmer-Buddhismus nur von ihnen getragen werden, da die vietnamesische Mehrheit mit dieser »Khmerisierung« wenig anfangen kann und tendenziell noch im »französisch-kolonialen« Katholizismus verwurzelt ist. Damit bleiben Spannungen lebendig, bzw. der kambodschanische Katholizismus steht vor dem noch nicht bewältigten Dilemma, dass der *kambodschanische* Katholizismus die Minderheit des Katholizismus *in Kambodscha* ausmacht.²⁵ Die Vereinigung von vietnamesischen und kambodschanischen Christen in Kambodscha bleibt dadurch die große Herausforderung für die Zukunft, um vor allem die jüngere Generation der Vietnamesen, die teilweise bereits besser Khmer als Vietnamesisch sprechen, in Zukunft auch kirchlich zu »beheimaten«. Wie weit es den Jugendlichen gelingen wird, hier neue Brücken zu schlagen, um als Vietnamesen in Kambodscha heimisch zu werden, ist allerdings noch nicht einzuschätzen. Denn es besteht unter ihnen häufig noch der Eindruck, dass die »offizielle« katholische Kirche sie zurücksetzt, wenn die Inkulturation in die Khmer-Kultur (was zugleich eine Missachtung der vietnamesischen Kultur) angestrebt wird. Die Bewältigung der traditionell alten Spannungen zwischen Kambodscha und Vietnam, die es in der Geschichte immer gegeben hat und die 1979 neue Nahrung erhalten hat, bleibt dabei wohl für die kommende Generation die Aufgabe für die Kirchengeschichte Kambodschas, die nur durch das religiöse Miteinander zu bewältigen sein wird. ♦

²⁵ Die hier gemachten Ausführungen gehen auch auf die Gespräche mit F. Ponchaud bzw. A. Evans (Anm. 14) zurück.

Entkolonialisierung des Christentums und der Vernunft?

Zur notwendigen Kritik postkolonialer Diskurse¹

von Gerhard Kruij

Zusammenfassung

Nach einer Zusammenfassung der aktuellen Debatte zur Kolonialisierung und Entkolonialisierung des Denkens in Lateinamerika weist der Beitrag auf einige historische Prozesse hin, die es tatsächlich erlauben, von einer Kolonialisierung des Denkens zu sprechen, die auch durch Unabhängigkeit und lateinamerikanische Moderne nicht überwunden wurde. Inzwischen wird die genannte Debatte auch in der katholischen Theologie breit und in unterschiedlicher Weise rezipiert. Der Autor zeigt dies unter anderem an der theologischen Auseinandersetzung mit dem Begriff des »Buen vivir«. Schließlich wird eine radikale Forderung nach Entkolonialisierung des Denkens und nach einer Überwindung des westlichen Denkens deutlich kritisiert. Der Autor plädiert für eine durchaus kritische, dabei aber eben auch vernünftige und an westliche kritische Traditionen anknüpfende Vernunftkritik.

Schlüsselbegriffe

→ Dekolonialisierung
→ Lateinamerika
→ Theologie
→ Rationalität

Abstract

After summarizing the current debate on the colonization and the decolonization of thought in Latin America, the contribution points out some historical processes which actually permit one to speak of a colonization of thought that was not overcome even through independence and Latin American modernity. In the meantime the said debate has also been widely received in Catholic theology in various ways. The author demonstrates this with, among other things, the theological controversy concerning the concept of »Buen vivir.« In conclusion, he decidedly criticizes a radical demand for decolonizing thought and for overcoming Western thought. The author makes a plea for a highly critical, but at the same time also reasonable critique of reason that builds on Western critical traditions.

Keywords

→ Decolonization
→ Latin America
→ Theology
→ Rationality

Sumario

Después de un resumen de los debates actuales sobre la colonización y la descolonización del pensamiento en América Latina, el artículo indica algunos procesos que permiten realmente hablar de una colonización del pensamiento, no superada por la independencia y la modernidad latinoamericanas. Entretanto, el debate ha sido seguido también de forma amplia y diversa en la teología católica. El autor lo muestra p.e. en la controversia teológica con el concepto de »Buen vivir«. Finalmente se critica claramente una exigencia radical de descolonización del pensamiento y de superación del pensamiento occidental. El autor aboga por una crítica de la razón que sea realmente crítica, pero también racional, orientada a las tradiciones críticas occidentales.

Conceptos claves

→ Descolonización
→ América Latina
→ Teología
→ Racionalidad

1 Einleitung

Schon 1992 veröffentlichte Anibal Quijano einen Text zum Thema *Kolonialität und Moderne/Rationalität*,² der immer wieder zitiert wurde und viele Debatten auslöste. Seine Hauptthese ist, dass die im Zeitalter der Entdeckungen und Eroberungen einsetzende globale Herrschaft des »Westens« (Europas und später auch Nordamerikas) mit der politischen Entkolonisierung seit der Unabhängigkeit (in Lateinamerika etwa ab 1810-1820) nicht zu Ende ging, sondern von sehr wirkmächtigen Formen einer sozialen und kulturellen Kontrolle und Unterdrückung fortgesetzt wurde. Die dadurch entstehende neue »Kolonialität« betreffe auch die Wissensformen und die Wissensproduktion und habe ihre Wurzeln im Universalitätsanspruch des westlichen Denkens und einer typisch westlichen Rationalität. Diese zeichne sich dadurch aus, dass sie von einem individualisierten Individuum ausgehe, eine Subjekt-Objekt-Spaltung fördere und ethnische und kulturelle Differenzen naturalisiere, so dass der »Andere« nicht nur nicht mehr wahrgenommen, sondern ausgegrenzt oder ganz zum Verschwinden gebracht werde. Außerdem betrachte man die Geschichte als eine evolutive Fortentwicklung von »primitiven« zu »zivilisierten« Kulturen, wobei Europa selbstverständlich als die Speerspitze dieser Entwicklung aufgefasst werde. Um diese »Kolonialität«, die von manchen Autoren auch als »epistemische Gewalt« bezeichnet wird,³ zu überwinden, müsste generell das Denken »von den Schlaglöchern der europäischen Rationalität und Moderne« befreit werden.⁴ Dazu müssten die Heterogenität und Diversität jeder Wirklichkeit anerkannt werden. Differenzen dürften nicht mehr Anlass zu asymmetrischen Machtverhältnissen geben. »Vor allem muss durch eine epistemologische Dekolonisierung für eine neue interkulturelle Kommunikation Raum geschaffen werden, für einen Austausch von Erfahrungen und Bedeutungen als Grundlage einer anderen Rationalität, die mit einem gewissen Recht etwas Universalität beanspruchen kann. Denn letztlich gibt es nichts weniger Rationales als den Anspruch einer bestimmten Kosmvision einer besonderen Ethnie, die sich als universelle Rationalität aufdrängt, auch wenn sich diese Ethnie westliches Europa nennt. Denn auf diese Weise wird in Wahrheit einem Provinzialismus der Titel der Universalität verliehen.«⁵

1 Die folgenden Überlegungen sind aus einem interdisziplinären Seminar heraus entstanden, das ich im Sommersemester 2016 mit Kultur- und SprachwissenschaftlerInnen der Universität Mainz durchführen konnte. Für die lehrreiche Erfahrung sowie die vielen wichtigen Hinweise danke ich meinen Kolleginnen Martina Schrader-Kniffki und Irene Weiss und den Kollegen Carlos Huisa Téllez und Benjamin Meisnitzer.

2 Anibal QUIJANO, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, in: *Perú Indígena* 13 (1992) 11-20. Trotz der Spannung, die zwischen postkolonialen Ansätzen und dem lateinamerikanischen Diskurs um »colonialidad« und »decolonialidad« besteht, rechtefertigen gemeinsame Anliegen und Theorieelemente, sich mit beiden Strömungen ohne genauere Differenzierung zu befassen. Vgl. hierzu auch María do Mar CASTRO VARELA /

Nikita DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, 318-326.

3 So von Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the subaltern speak?*, in: Cary NELSON / Lawrence GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana 1988, 66-111.

4 QUIJANO, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad* (Anm. 2), 19. Wie auch in den folgenden Zitaten aus spanischen Texten meine eigene Übersetzung.

5 Ebd., 19-20. Ähnliche Thesen werden auch rückgreifend auf Autoren aus Afrika und Asien wie Aimé Césaires, Frantz Fanon, Dipesh Chakrabarty, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Sharada Sugirtharajah und Homi Bhabha insgesamt im postkolonialen Diskurs vertreten. Vgl. Andreas NEHRING / Simon TIELESCH, *Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung*, in: DIES. (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Biblhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013, 9-45; CASTRO VARELA / Nikita DHAWAN, *Postkoloniale Theorie* (Anm. 2).

6 Hierzu Walter MIGNOLO, *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality, and colonization*, Ann Arbor, Mich 2010, 108-109.

2 Historische Perspektiven

Blickt man in die Geschichte Lateinamerikas zurück, so sind die Mechanismen der Kolonisierung der Kultur und der Denkweisen offensichtlich. Auch wenn viele der ersten Missionare vom Humanismus beeinflusst gute Vorsätze hatten, ein besseres Christentum als dasjenige, das sie aus Europa kannten, zu errichten, und einige von ihnen zu echten Verteidigern der Indigenen wurden, so trugen jedoch auch ihre gut gemeinten Christianisierungsbemühungen zur Zerstörung der lokalen Traditionen bei, was die Indigenen in eine tiefe Krise ihres Selbstverständnisses stürzte. Sehr beeindruckend ist in dieser Hinsicht der von Bernardino de Sahagún überlieferte, im Jahre 1524 in Mexiko geführte »Dialog« von zwölf Franziskanermönchen mit aztekischen Weisen. Angesichts der Darstellung der christlichen Lehre, die ausschließlich mit für die Azteken unverständlich bleibenden⁶ Autoritäts- und Schriftargumenten begründet wurde, und vor dem Hintergrund der vollständigen militärischen Niederlage der Azteken, blieb den indigenen Weisen nichts anderes übrig, als auch ihre religiöse Niederlage einzugestehen, ohne deshalb freilich überzeugte Christen zu werden: »Wenn wir sterben sollen, dann lasst uns sterben; wenn wir zugrunde gehen sollen, dann lasst uns zugrunde gehen. Denn es ist wahr: auch die Götter sind tot.«⁷ In der Begegnung mit den Indigenen fiel es den Europäern ausgesprochen schwer, die fremden Kulturen in ihrem Eigenrecht wahrzunehmen. Zu eng war ihr damaliges Weltbild und zu fremdartig waren sowohl Natur und Kulturen der neu entdeckten Gebiete, als dass die indigenen Kosmvisionen als gleichberechtigte Perspektiven hätten akzeptiert werden können.

Die Dynamik der Kolonisierung mit Hilfe der christlichen Mission lässt sich auch an Übersetzungen christlicher Katechismen, liturgischer Texte, Predigten oder Beichtspiegel nachweisen. Zwar bemühten sich die Missionare, sich in den indigenen Sprachen möglichst verständlich auszudrücken. Sie unterlagen dabei aber oft strikten kirchlichen Vorgaben. Um die christliche Lehre möglichst unverfälscht widerzugeben, verzichteten sie oft auf Begriffe aus den indigenen Sprachen und führten religiöse spanische Begriffe als Lehnwörter in diese ein.⁸ Die Übersetzungen dienten in hohem Maße auch dem Spanisch-Unterricht der Indigenen. Christianisierung und Castellanisierung gingen weitgehend Hand in Hand⁹

7 Bernardino DE SAHAGÚN, *Coloquios y doctrina cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España, México*, D.F. 1986, 88.

8 Siehe u. a. Otto ZWARTJES, *The missionaries' contribution to translation studies in the Spanish colonial period. The mise en page of translated texts and its functions in foreign language teaching*, in: Martina SCHRADER-KNIFFKI/Klaus ZIMMERMANN/Otto ZWARTJES (Hg.), *Missionary linguistics V/Lingüística Misionera V. Translation theories and practices: Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary linguistics*, Bremen, 28 February – 2 March 2012, Amsterdam 2014, 1–50, hier 38.

9 Siehe Carlos GARATEA GRAU, *Textos coloniales bilingües. Ecos de orden y discurso impuestos*, in: Wulf OESTERREICHER/Roland SCHMIDT-RIESE (Hg.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin 2010, 247–271.

und damit eine Kolonisierung des indigenen Denkens durch europäische Denkmuster, was sich beispielsweise auch in den von indigenen Autoritäten selbst verfassten Rechtstexten (z. B. Protokollen von Strafverfahren) niederschlug, die damit neben der Anpassung an die bestehenden Machtverhältnisse auch Wege des Widerstands oder zumindest eines auch für sie nicht nur nachteiligen Arrangements mit der spanischen Herrschaft fanden.¹⁰

Bekanntlich wurden die kolonialen Mechanismen durch die lateinamerikanische Unabhängigkeit von Spanien nicht zerstört, sondern in Richtung eines »internen Kolonialismus«¹¹ transformiert. Die antikolonialen Bewegungen waren nämlich meist von den Kreolen ausgegangen, die sich nicht mit den unteren Klassen solidarisierten, um die Unabhängigkeit zu erkämpfen, sondern im Gegenteil die Unabhängigkeit von Spanien anstrebten, um ihre eigene innergesellschaftliche Position gegenüber den Schwarzen und den Indigenen halten zu können. Ihre eigene Abhängigkeit gegenüber dem Mutterland, die mit vielen Beschränkungen des gesellschaftlichen Aufstiegs und mit ökonomischen Nachteilen verbunden war, wollten sie jedoch überwinden.¹² Im Vergleich zur Kolonialzeit sind die Ausbeutung der Indigenen und der Rassismus ihnen gegenüber sogar noch angestiegen. Der komplizierte Prozess einer Nationbildung, der in Lateinamerika ja nicht nach dem Modell der Verbindung eines Volkes mit seiner exklusiven Sprache vorstattengehen konnte, sondern von den diesen Prozess tragenden Kreolen einerseits eine Abgrenzung von den Spaniern¹³ verlangte, weshalb regionale Unterschiede betont wurden, gleichzeitig aber meist mit einer ablehnenden Haltung gegenüber den indigenen Gruppen (nicht unbedingt der indigenen Vergangenheit) verbunden war, spiegelt sich gut beispielsweise in den zur Zeit der Unabhängigkeit entstehenden regionalen Wörterbüchern des Spanischen, in denen auch Worte aus den indigenen Sprachen und regional spezifische Redewendungen erläutert werden, allerdings häufig mit einem rassistischen Unterton.¹⁴

Vor dem Hintergrund dieser historischen Prozesse und angesichts fortbestehender Strukturen der Ausgrenzung und Unterdrückung plädieren ähnlich wie Quijano auch andere Autoren für eine radikale Kritik westlichen Denkens. Zu diesen gehört der Portugiese Boaventura de Sousa Santos, dessen Schriften in Lateinamerika intensiv gelesen werden und der – neben Autoren wie der Befreiungsphilosoph Enrique Dussel – insbesondere auf linksorientierte Basisbewegungen großen Einfluss hat. Er konstatiert eine große Kluft zwischen den in Europa entstandenen kritischen Theorieansätzen und den in Lateinamerika tatsächlich stattfindenden sozialen Kämpfen. Dabei handele es sich nicht nur um den bekannten Konflikt zwischen Theorie und Praxis, sondern um eine »epistemologische oder sogar ontologische Distanz«,¹⁵ insofern nämlich die Grundlage der Basisbewegungen in Lateinamerika lokale populäre und spirituelle Traditionen seien, nicht aber die (vorgebliche) Wissenschaftlichkeit des eurozentrischen kritischen Diskurses. Auch weil die »kritischen Substantive« wie Sozialismus, Klassenkampf, Beteiligung, Demokratie etc. ihre ursprüngliche Kraft verloren hätten, weswegen sie zunehmend mit erklärenden Adjektiven verbunden werden müssten, nützten Importe kritischer Theorieelemente

10 Siehe Martina SCHRADER-KNIFFKI/Yanna YANNAKAKIS, Sins and crimes. Zapotec-Spanish Translation in Catholic evangelization and colonial Law in Oaxaca, New Spain, in: SCHRADER-KNIFFKI/ZIMMERMANN/ZWARTJES, *Missionary linguistics V/Lingüística Misionera V* (Anm. 8), 161-199.

11 Pablo GONZÁLEZ CASANOVA, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires 2006, 185-205.

12 Siehe auch Benedict ANDERSON, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt am Main 1988, 56ff.

13 Esteban Echeverría, ein bedeutender argentinischer Intellektueller, der mit seinem Werk *Dogma socialista* eine wichtige Unabhängigkeits-

schrift verfasste und darin die Ideale der Mai-Revolution von 1810 betonte, musste bei allen Abgrenzungsbestrebungen von Spanien zugestehen, dass man nicht umhin könne, das Spanische als Sprache weiterhin zu verwenden; Esteban ECHEVERRÍA, *Ojeada retrospectiva*, in: DERS., *Obras escogidas*, Caracas 1991 [1846], 163-210, hier 207.

aus Europa (beispielsweise solche von Jürgen Habermas) den lateinamerikanischen Bewegungen nichts.¹⁶ Hier müssten eigenständig und in Abgrenzung von westlichen Denktraditionen eigene Theorien des Kampfes und der verändernden Praxis entwickelt werden. Die »Soziologie der Abwesenheit«, die von einer Monokultur des Wissens herkommend von vornherein bestimmte Entwicklungen für unmöglich erkläre, einen erheblichen Teil sozialer Phänomene ausblende und der Alternativlosigkeit das Wort rede, müsse von einer »Soziologie der Emergenzen«¹⁷ abgelöst werden, die im Sinne von Realutopien konkrete Möglichkeiten als oft ganz neue und überraschende, aber gangbare Alternativen aufzeige.¹⁸ Interessanterweise bezieht sich hier Sousa Santos dann doch wieder auf einen europäischen Denker, nämlich auf Ernst Bloch und seinen Gedanken des »Noch-nicht«, ohne jedoch die darin überdeutlich aufscheinenden christlichen Motive (»Reich Gottes«) explizit mit zu bedenken.¹⁹ Jedenfalls wird spätestens an dieser Stelle klar, dass und warum eine Rezeption solcher Theorieansätze gerade für die Theologie von größtem Interesse sein muss.

3 Die Rezeption der Kolonialität/Dekolonialitätsdebatte und postkolonialer Ansätze in der Theologie

Schon die Ende der 1960er Jahre in Lateinamerika entstandene Befreiungstheologie war sensibel für Strukturen der inneren und äußeren Abhängigkeit. Die These, dass gewisse Formen kolonialer Abhängigkeit weiter bestünden und sich dies auch in Formen eines internen Kolonialismus niederschläge, war ihr nicht nur geläufig, sondern bildete ihre sozialwissenschaftliche Basis. »Befreiung« als Bruch dieser Abhängigkeiten gab ihr ihren Namen. Eine grundsätzliche Kritik am westlichen Denken, eine Skepsis gegenüber der Moderne und die Infragestellung westlicher Vernunft waren ihr jedoch eher fremd. Viele Befreiungstheologen (es waren zunächst tatsächlich überwiegend Männer) der ersten Generation verstanden sich selbst als Akteure eines für Lateinamerika und die lateinamerikanische Kirche notwendigen und erwünschten Modernisierungsprozesses in der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erst mit den Selbstermächtigungsbestrebungen neuer Subjekte, besonders der Frauen und der Indigenen, und mit einer stärkeren Offenheit für Phänomene der Unterdrückung außerhalb ökonomischer Verhältnisse öffneten sich Theologinnen und Theologen in Lateinamerika den postkolonialen Theorieansätzen und nahmen sie teilweise in ihre eigene Theorieproduktion konstruktiv auf.²⁰ Die hinter den postkolonialen Ansätzen stehende Sensibilität für Machtasymmetrien, für Ideologien, für eine unterdrückende Sprache und ein exkludierendes Denken ist ohne Zweifel auch für die Theologie wichtig. Hier gibt es eine Konvergenz von grundlegenden Optionen. Beide gehen, so ein Ausdruck von Mark Lewis Taylor, von einem »befreienden a priori« aus.²¹

Zugleich führte die Rezeption postkolonialer Ansätze in der Theologie jedoch auch zu einer massiven Kritik an der Theologie, und zwar sowohl an ihrer historischen Komplexität mit den

14 Dies hat beispielsweise gut herausgearbeitet: José Carlos HUISA TÉLLEZ, Estudio preliminar de »Diccionario de peruanismos. Ensayo filológico« de Juan de Arona. Tesis doctoral presentada a la Facultad de Filología e Historia de la Universidad de Augsburg, Augsburg 2011, 122-142.

15 Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Uruguay 2010, 18.

16 Ebd., 19-20.

17 »Emergencia« kann im Spanischen sowohl »Emergenz« im Sinne des Auftauchens, aber auch »Notfall« oder »Dringlichkeit« bedeuten.

18 SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, (Anm. 15), 24-27.

19 Ebd., 25-26.

20 Siehe hierzu ausführlicher Stefan SILBER, *Entre hermanas. Apuntes para entender la crítica de los estudios poscoloniales a la Teología de la Liberación*, in: *Voices* 37 (2014) 163-174.

21 Mark Lewis TAYLOR, *Subalternität und Fürsprache*, in: NEHRING/TIELESCH, *Postkoloniale Theologien* (Anm. 5), 276-299, hier 278ff.

jeweils Mächtigen, was nicht überrascht, als auch an der Theologie der Befreiung, wobei sich einige Befreiungstheologien diese Kritik durchaus zu eigen gemacht haben.²² So wird beispielsweise eine gewisse Romantisierung der Armen kritisiert oder eine zu vereinfachende und ihre Vielfalt überspielende Beschreibung ihrer Situation und ihrer Interessen, so als gäbe es nicht Unterschiede unter den Armen in Bezug unter anderem auf Religion, Kultur oder Geschlecht und ihren jeweiligen Interessen. Wie bei Spivak werden unreflektierte Vorstellungen kritisiert, Intellektuelle (hier Theologinnen und Theologen) könnten einfach für die Armen sprechen und ihnen ihre Stimme leihen,²³ auch wenn nicht gelehnet wird, dass es Möglichkeiten einer authentischen Fürsprache²⁴ gibt. Kritisiert wird auch, dass die Befreiungstheologie im Grunde einem monoreligiösen christlichen Paradigma verhaftet bleibe, ohne den wachsenden religiösen Pluralismus ernst zu nehmen. Auch der Begriff der Befreiung selbst wird als zu allgemein, zu unkonkret und auch als ambivalent betrachtet, wenn etwa von einer Befreiung von Elementen der je eigenen Kultur die Rede sei. Ohne Zweifel enthalten diese Kritiken wertvolle Anregungen für die weitere Entwicklung der Theologie und auch für die kirchliche Praxis.

4 Ein Beispiel: »buen vivir«

Exemplarisch lässt sich das Bestreben einer »Entkolonialisierung« des westlichen Denkens und des Christentums an der Forderung nach dem »buen vivir« (»Gut-Leben«) verdeutlichen, die übrigens offenbar auch Papst Franziskus bei seiner Enzyklika *Laudato si'* berücksichtigt hat.²⁵ Der Begriff des »Gut-Lebens« ist auf Vorschlag verschiedener indigener Organisationen 2008 in die neue Verfassung Ecuadors und 2009 in die Bolivien aufgenommen worden. In beiden Fällen sind vorher oppositionelle, auch von indigenen Gruppen mitgetragene Kräfte unter Führung »linksgerichteter« Präsidenten an die Macht gekommen (in Bolivien Evo Morales und in Ecuador Rafael Correa). Alberto Acosta, seinerzeit Präsident der verfassungsgebenden Versammlung in Ecuador, versteht »Gut-Leben« als Bezeichnung für eine Alternative zur vorherrschenden kapitalistischen Wachstums- und Entwicklungsideologie, nicht ohne einzuräumen, dass es entsprechende Kritik auch seitens sozialer Bewegungen in den reichen Ländern des Zentrums gibt.²⁶ »Gut-Leben« steht für eine harmonische Gesellschaft, in der verschiedene Gruppen, besonders Indigene, Mestizen, Schwarze und Weiße friedlich und gleichberechtigt zusammenleben, ihre jeweils unterschiedlichen Kulturen respektiert werden, alle über die nötigen Ressourcen zum Leben verfügen und gleichzeitig die Natur geschont und geachtet wird, damit solches Leben auch für zukünftige Generationen weiterhin möglich ist. Anstelle einer kapitalistischen solle eine (allerdings nicht näher

22 So z. B. Paulo SUESS, Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche. Aus einer lateinamerikanischen Perspektive, in: Concilium 49 (2013) 190-199.

23 Gayatri Chakravorty SPIVAK, Can the subaltern speak? (Anm. 3).

24 Mark Lewis TAYLOR, Subalternität und Fürsprache (Anm. 21).

25 Vgl. hierzu Gerhard KRUIJ, Buen vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde. Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in *Laudato si'*, in: AmonsInternational 9 (2015) 11-18. Der folgende Absatz ist teilweise aus diesem Beitrag entnommen. Siehe auch Michelle BECKA, »Gut leben« und das »gute Leben«. Ein Konzept aus der Andenregion als Anstoß für eine interkulturelle ethische Reflexion, in: Markus DEMELE/Michael HARTLIEB/Anna NOWECK (Hg.), Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis,

Münster 2011, 101-117; Irene TOKARSKI, Gutes Leben für Alle. Zum ethischen Konzept Suma Qamaña in der aktuellen bolivianischen Realität, in: DEMELE/HARTLIEB/NOWECK, Ethik der Entwicklung, 119-125; Josef ESTERMANN, »Gut Leben« als politische Utopie. Die andine Konzeption des »Guten Lebens« (suma qamaña/allin kawsay) 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

bestimmte) »solidarische Ökonomie« die nötigen Produkte und Dienstleistungen bereitstellen. In der Verfassung Ecuadors werden unter der Überschrift »Rechte des ›Gut-Lebens« verschiedene positive Rechte wie die auf Wasser, Nahrung, Wohnung, Gesundheit, Bildung, kulturelle Identität und eine unbeschädigte Natur formuliert. Die Erfahrung der letzten Jahre zeigt jedoch, dass sich weder in Bolivien noch in Ecuador die soziale Realität wirklich in größerem Umfang an diese in der Verfassung beschriebenen Ziele angepasst hat, vielmehr sind auch unter »linken« Regierungen Korruption und Klientelismus keineswegs verschwunden, und die Wirtschafts- und Sozialpolitiken sind nicht sehr viel effektiver geworden.

Die bolivianische Theologin und Ordensfrau Sofia Chipana Quispe berichtet über einen von ihr geleiteten Workshop zum Thema »Buen vivir« während des kontinentalen Theologenkongresses in São Leopoldo, Brasilien, im Oktober 2012.²⁷ Darin betont sie besonders den Gegensatz zwischen dem rationalistischen westlichen Denken, das auch in der Theologie dominiere, und dem »Gut-Leben«, das auf lokale Weisheiten der indigenen Völker zurückgehe: »In diesem Sinn hat das ›Gut-Leben‹ mit der Suche nach einem Leben in Würde zu tun, was bedeutet, in einem vom Sinn der Utopie getragenen Prozess aus den tiefen Brunnen der Vorfahren zu trinken. Einige meinen deshalb, der heilige Weg der Weisheit (Qapac Ñan), der zum ›Gut-Leben‹ führt, beginne in den ländlichen Räumen durch die Lebensgemeinschaften (mit anderen Wesen wie Bergen, Seen, Lagunen, schneebedeckten Bergen, Tieren, menschlichen Wesen, den Vorfahren) und in den städtischen Räumen von den sozialen Bewegungen aus, die nach alternativer Weisheit suchen.«²⁸ Eine Rezeption des ›Gut-Leben‹ in Theologie und Kirche impliziert für Chipana Quispe die Notwendigkeit, »das Christentum der Christenheit« zu »entkolonisieren«,²⁹ weil es Ergebnis eines hegemonialen Prozesses der Missionierung und der Zerstörung lokaler Kulturen durch den Kolonialismus sei. Es gebe aber auch befreiende Tendenzen im Christentum, an die bei einem solchen Projekt der Entkolonisierung angeknüpft werden könnte. Deshalb kann sie das ›Gut-Leben‹ mit biblischen Begriffen wie »Schalom«, »Reich Gottes« oder »Leben in Fülle« in Verbindung bringen. Sie bleibt aber dabei, den westlichen Rationalismus scharf zu kritisieren, der keinen Zugang zur Weisheit und deshalb auch nicht zur »Ganzheit des Seins« habe.³⁰ Die europäische Aufklärung weise jede Art heterodoxen Denkens zurück und habe zu einem Gottesbild geführt, das aus der Perspektive indigener Weisheit hoch problematisch sei.³¹ Sie empfiehlt eher, mit dem Herzen zu denken, und verwendet dafür die Wortschöpfung *corazonar* (von *razón* = Vernunft und *corazón* = Herz). Sie will die von der Objektivität der Vernunft unterdrückte Subjektivität wieder in ihr Recht setzen und den oft als sündhaft angesehenen Körper rehabilitieren. Allerdings unterscheidet sie dabei zwischen einem abzulehnenden Rationalismus und der menschlichen Vernunft, über die alle Völker

heute, Dokumentation des VIII Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen 2010, 261-286.

26 Alberto ACOSTA, Das »Buen Vivir«. Die Schaffung einer Utopie, in: *juridicum* (2009) 219-222.

27 Sofia CHIPANA QUISPE, Teología y Buen Vivir, in: FUNDACIÓN AMERINDIA (Hg.), Congreso Continental de Teología São Leopoldo, Brasil, 07-11 de octubre de 2012. La teología de la liberación en prospectiva, Montevideo, Uruguay 2012, 231-262.

28 Ebd., 236.

29 Ebd., 240.

30 Ebd., 245.

31 Ebd., 249.

verfügten.³² Sie wehrt sich gegen eine »offizielle und monokulturelle akademische Theologie«, die auf Dogmen beruht, die als »unveränderliche Wahrheiten« verstanden werden. Die Ausgrenzungen und Abwertungen »emergenter Theologien« müssten zugunsten einer bereichernden Vielfalt überwunden werden.³³ Besonders die große Zahl neu entstandener Entwürfe einer »Teología india« und die Versuche, sie in einen fruchtbringenden Dialog mit herkömmlichen Theologieentwürfen zu bringen, ist tatsächlich beeindruckend.³⁴

5 Kritische Auseinandersetzung

Neben der von Castro Varela und Dhawan geäußerten Kritik an der »postkolonialen Theorieindustrie«³⁵, die ja hauptsächlich an westlichen Universitäten betrieben werde, an ihrem oft praxistenthobenem Intellektualismus und ihrem kryptischen Schreibstil, der dazu führe, dass »die Kritik verpufft [...] und lediglich einen Nebel wohlklingender Sätze [hinterlässt]«³⁶ – eine Kritik, die sicherlich nicht alle trifft –, möchte ich hier auf einige grundsätzlichere Probleme hinweisen.

Erstens ist zu betonen, dass es weder »den Westen« oder »die westliche Rationalität« noch »die Moderne« gibt. Auch im Westen gab und gibt es immer wieder Gegenbewegungen gegen die Moderne, an die die postkolonialen Ansätze ja auch häufig genug anknüpfen. Umgekehrt sind längst auch alle Kulturen der Welt von Modernisierungsprozessen erfasst. Die Kritik an »der Moderne«, die Suche nach einer eigenen Identität, die Behauptung eigenständiger kultureller Wurzeln sind selbst typisch spätmoderne Phänomene, die die Moderne in einem gewissen Sinn voraussetzen. Eine zu pauschale Gegenüberstellung verbietet sich also. Gleiches gilt hinsichtlich der »akademischen Theologie«, die in sich sehr viel heterogener ist, als oft dargestellt wird, und viele der in den Peripherien entstehenden Neuansätze mit Interesse aufgreift oder sogar selbst weiter entwickelt.

Zweitens ergibt sich aus einer solchen Frontstellung das Problem, dass man dann das »Eigene«, auf das man sich beruft, nur in der Abgrenzung zur Moderne, zur westlichen Rationalität oder zur akademischen Theologie zu bestimmen vermag, dabei mögliche Gemeinsamkeiten übersieht und manche Elemente, die für einen selbst wertvoll sein könnten, nur deshalb zurückweist, weil man sie auf der gegnerischen Seite lokalisiert. Sogar Walter Mignolo weist beispielsweise darauf hin, dass bestimmte wissenschaftliche Methoden wie vergleichende Studien nicht als ein Produkt kolonialen Expansionsstrebens zurückgewiesen werden dürfen. Vergleiche seien ein Mittel menschlicher Intelligenz überhaupt, keine rein griechische Erfindung.³⁷ Auch übersieht eine solch pauschale Frontstellung, dass das Eigene vom Kolonialismus und Postkolonialismus mit konstituiert wird – es gibt nichts »originär Eigenes« mehr!

Drittens scheint mir offensichtlich zu sein, dass die hier diskutierten dekolonialen Ansätze von einem moralischen Impetus getrieben sind, von einem »befreienden a priori«,³⁸ für das man universelle Geltung beanspruchen muss. Tut man dies nicht, lässt sich gegenüber denen, die rücksichtslos ihre Eigeninteressen verfolgen und imperialistische Strukturen schaffen, nicht mehr argumentieren. Letztere können sich nämlich ebenfalls auf eine relativistische Position zurückziehen und behaupten, ihren kulturellen Wurzeln entsprechend gehörten Ausbeutung und Unterdrückung anderer eben zu ihrer Identität. Moralische Aussagen, die auch den jeweils anderen verpflichten, sind immer nur durch eine Universalisierbarkeitsprüfung legitimierbar. Die Berufung auf das je »Eigene« reicht dazu nicht aus, sondern führt möglicherweise in eine auch argumentative Selbstmarginalisierung.

Viertens möchte ich vor einer allzu pauschalen Vernunftkritik warnen. Eine solche Kritik kann nur dann überzeugen und legitim sein, wenn sie selbst wiederum vernünftig

ist. Diese Einsicht schließt nicht aus, bestimmte, vor allem reduktive Rationalitäten zu kritisieren, man kann dies aber nur tun, indem man sich dabei um eine umfassendere und überzeugendere Vernunft bemüht. Das betrifft auch die Regeln der Logik. Zwar sind unangebrachte Dualismen zu meiden, man kann aber nicht so weit gehen, die Regel zu durchbrechen, dass nicht gleichzeitig eine Aussage und ihr Gegenteil wahr sein können. Denn das würde jede Behauptung, auch die einer postkolonialen Theorie, ad absurdum führen. Auch theologische Aussagen, die einen Wahrheitsanspruch erheben, kommen um einen universalen Diskurs mit guten Gründen nicht herum, sonst liefert man sich Traditionalismen aus, die nicht mehr zu kritisieren sind, was auch dann problematisch wird, wenn es sich um Traditionen der Unterdrückten handelt.

Man kann also für die notwendige Kritik der (real existierenden und verbesserungsbedürftigen) »Moderne« durchaus an die besten Traditionen der Aufklärung anknüpfen, die für Kant darin besteht, den Mut zu haben, sich seines *eigenen* Verstandes zu bedienen, was dann durchaus je nach Kontext, Perspektive und Traditionshintergrund anders aussehen kann. Aber es sollte der *Verstand* sein, dessen man sich bedient. Das eröffnet dann auch vielversprechende Möglichkeiten eines respektvollen, verständigungsorientierten Dialogs über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg.³⁹ ♦

32 Ebd., 248.

33 Ebd., 251.

34 Als ein Beispiel für einen gelungenen Dialog zwischen indigener Weisheit und christlicher Sozialethik siehe Alejandro CASTILLO MORGA, *Sabiduría Indígena y Ética Social Cristiana. Los Acuerdos de San Andrés como un ejemplo de contribución ética de los pueblos indígenas en la construcción de la justicia y la paz*, Mexico D. F. 2016.

35 CASTRO VARELA/DHAWAN, *Postkoloniale Theorie* (Anm. 2), 286ff.

36 Ebd., 298.

37 MIGNOLO, *The darker side of the Renaissance* (Anm. 6), 19.

38 TAYLOR, *Subalternität und Fürsprache* (Anm. 21), 278ff.

39 Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage »Was ist Aufklärung?«*, in: *Kant Werke*, Bd. 9, hg. von Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 1983, 53–61, hier, 53.

Development of *Hail Mary* in Malagasy language

by Wojciech Kluj OMI

Zusammenfassung

Der Beitrag beschreibt, wie sich die madagassische Version des Gebetes *Ave Maria* entwickelte. Es ist interessant zu bemerken, dass die älteste im Katechismus aus dem 17. Jahrhundert veröffentlichte Fassung praktisch völlig anders ist als die aus dem 19. Jahrhundert (die noch verwendet wird). Die aktuelle Fassung, die sich am Anfang des 19. Jahrhunderts zu entwickeln begann, wurde nicht nur durch die Eigenart der madagassischen Sprache, sondern auch durch die damalige Lage der französisch-katholischen Missionare beeinflusst. Zunächst einmal arbeiteten sie zu Beginn auf den kleineren Inseln um die Hauptinsel Madagaskar herum. Zweitens hielten sie anfangs die verschiedenen Abweichungen in der Sprache für Dialekte und versuchten all diese Dialekte für ihre Arbeit zu verwenden, wobei sie verschiedene lokale Gebetsformen schufen. Aus linguistischer Sicht gibt es interessante Entwicklungen bei der Schaffung lokaler theologischer Wörter, z. B. »heilig« vom Begriff für »salzig« und »Jungfrau«, die in der madagassischen Sprache oder Kultur vor der Ankunft der Missionare im biblischen Sinne nicht existierte. Auch die Entwicklung der Schreibweise der Namen Jesus und Maria in der madagassischen Fassung ist interessant.

Schlüsselbegriffe

→ *Ave Maria*
→ Madagaskar
→ Linguistik
→ Übersetzungen

Abstract

This text describes how the Malagasy version of the prayer *Hail Mary* was developed. It is interesting to note, that the oldest version published in the Catechism from the seventeenth century, is practically totally different from the one developed in the nineteenth century (which is still in use). The actual version, which began to develop in the beginning of the nineteenth century was influenced not only by the specificity of Malagasy language, but also by the situation of French Catholic missionaries of that time. Firstly, they worked at the beginning on the small islands around main Madagascar. Secondly, at the beginning they considered different variations of the language as dialects, and tried to use all those dialects for their work, creating different local forms of prayer. From the linguistic perspective there are interesting developments in creating local theological words, e.g. »Holy« originating from »salty« or »virgin«, which in the biblical sense did not exist in Malagasy language and culture before the coming of the first missionaries. Also the development of the spelling of the names of Jesus and Mary in the Malagasy version is interesting.

Keywords

→ *Hail Mary*
→ Madagascar
→ Linguistics
→ Translations

Sumario

El artículo describe el origen de la versión malgache del *Avemaria*. Es interesante precisar que la versión más antigua publicada en el catecismo del siglo XVII es prácticamente totalmente diferente de la del siglo XIX (usada todavía). La versión actual, que comenzó a desarrollarse a principios del siglo XIX, muestra no sólo la influencia de la lengua malgache, sino también de la situación de los misioneros católicos de Francia. En primer lugar, los misioneros trabajaban al principio en las islas más pequeñas alrededor de la isla principal Madagascar. En segundo lugar mantuvieron al principio las diferentes variantes dialectales e intentaron utilizar todos esos dialectos para su trabajo, creando diferentes formas locales de oración. Desde el punto de vista lingüístico hay interesantes desarrollos al crear palabras teológicas locales, p.e. »santo« del concepto para »salado« y »virgen«, que en el sentido bíblico no existía en la lengua y cultura malgache antes de la llegada de los misioneros. También es interesante el desarrollo de la escritura de los nombres de Jesús y María en la versión malgache.

Conceptos claves

→ *Avemaria*
→ Madagascar
→ Lingüística
→ Traducciones

The Christian community for common prayer must have some texts recognized by all the members. Apart from the most important prayer left to us by Jesus Christ himself, in the Catholic tradition, *Hail Mary* has also become a very important prayer. This paper will show how this prayer formula developed in the language of the inhabitants of Madagascar.

Besides missionaries stopping at the Big Island on the way to India, the first missionaries who permanently stopped in Madagascar were the Lazarists of St. Vincent de Paul (CM) in the mid-seventeenth century. Among the many fruits of their work was the oldest Malagasy catechism. Their efforts ended after a short period when all Europeans were either killed or forced to leave the island. Subsequent attempts of evangelization in the eighteenth century, especially by Catholic missionaries, were undertaken from the neighboring small islands. At the beginning of the nineteenth century a group of Protestant missionaries from London Missionary Society managed to settle on the island for 18 years (Catholics were not allowed). After the death of Queen Ranaivalona I (1861), Protestant missionaries were allowed to return to the island and the Catholic missionaries were allowed to settle down. Since that time, for a period of about half a century, there developed and shaped basic formulas of short prayers, including the *Hail Mary*.

1 Sources of research – catechisms and prayer books

In preparing an analysis six texts were researched from the past, compared with the English version of the prayer, and with the contemporary version in the Malagasy language. The authors of the first translation, that means the first Catholic missionaries from the 17th century, were dying very quickly because of malaria. They lived in Madagascar only for few months. Only two of them managed to survive a year and a half. In such a short period it was difficult to break through the secrets of the local language.

The oldest surviving text of *Hail Mary* in Malagasy exists in four slightly different versions. Two of them were printed in the catechism, two in the book of the governor Flacourt. The best known and most accessible text today is the first critical edition of the catechism entitled *Le catechisme malgache de 1657*.¹ In the library of the Pontifical Urbaniana University in Rome there is also a corrected version of the catechism published a year later, in 1658. Title and publisher of both versions remains the same: *Petit Catechisme avec les prieres du matin et du soir que les Missionnaires font et enseignent aux Neophytes et Cathecumenes [!] de de [!] l'Isle de Madagascar, le tout en François et en cette langue, contenant trente instructions. A Paris, chez Georges Iosse ruë Saint Jacques à la Couronne d'Espines MDCLVII*.² In the both versions the text of this prayer is printed on the pages 58-59.³

1 Ludvig MUNTHE/Élie RAJAONARISON/Désiré RANAIVOSOA, *Le catechisme malgache de 1657. Essai de présentation du premier livre en langue malgache. Approche théologique, historique, linguistique et conceptuelle*, Antananarivo 1987.

2 In the facsimile version printed in the above mentioned critical edition there is year 1657 and letter »I« in the name »François« is missing. Edition from Urbanianum holds a year 1658.

3 In the book MUNTHE/RAJAONARISON/RANAIVOSOA, *Le catechisme malgache* (Anm.1), these are pages 180 and 182.

Also, two versions of the book of governor Flacourt⁴ contain the text of *Hail Mary*. A copy found in the Urbaniana library bears the date 1658. A copy from the National Library in Paris (also available in electronic version) is the second edition and is dated 1661. This book is entitled *Histoire de la Grande Isle Madagascar composé par le Sieur de Flacourt, directeur general de la Compagnie Française de l'Orient, et commandant pour Sa Majesté dans ladite Isle et és Isles adjacentes. Avec une Relation de ce qui s'est passé és années 1655, 1656 et 1657 non encor veuë par la premiere impression*⁵. A Paris, chez Gervais Clovzier au Palais, fur les degrez en montant pour allez à la fainete Chapelle, MDCLXI avec privilege du roy. The text of *Hail Mary* in the version of 1658 is on the pages 187-188 and in the version from the 1661 on the pages 197-198.

The second known attempt to translate the Angelic Greeting into Malagasy comes from the 18th century. This catechism was created on the neighboring island of Bourbon (now Reunion). There were many Malagasy slaves there and this catechism was created as part of the work among them. This book does not contain the author's name or date of printing, but it bears a decree of the Congregation for the Propagation of the Faith from 22nd of August of 1785 authorizing publication. This work bears the title *Catechisme abrégé en langue de Madagascar pour instruire sommairement ces peuples, les inviter et les disposer au baptême*. A copy of this book could also be found in Urbaniana Library. This catechism was published in Rome in 1785, but the texts contained in it have been created at least a few decades earlier.⁶ For the text of *Hail Mary* see page 14.

To understand the context of the formation of the *Hail Mary* in the Malagasy language in the 19th century, we must remember that at that time there were catechisms produced in the local dialects. Protestant missionaries (of English origin) arrived earlier to the capital and adopted as a standard language, a dialect used on the Central Plateau. Catholic missionaries (French) from the beginning were not allowed to go to the heart of the island and, therefore, undertook to work with the ethnic groups living on the shores of the island, which were not so dominated linguistically by the central government. They started to print catechisms in the various local dialects.⁷ In the mid-nineteenth century there were three such catechisms published in the dialects of Sakalava people (1841),⁸ Merina (1862)⁹ and Betsimisaraka (1866).¹⁰ These versions of the catechisms are quite different from the

4 About the author and his works see: INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES (ed.), *Autour de Flacourt. Actes du colloque >Etienne de Flacourt: à l'occasion du centenaire des Etudes Malgaches à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (Orléans, 11 octobre 1996), Paris 1997, especially the text Noël-Jacques GUEUNIER, *Le >Catechisme de Flacourt comme témoin des relations linguistiques dans le sud-est de Madagascar au milieu du XVIIe siècle suivi du lexique du >Catechisme de 1657*, 67-148.

5 A copy from Urbaniana does not have the sentence beginning with «Avec».

6 See Clément SAMBO, *Le catéchisme malgache de 1785*, in: *Le Christianisme dans le sud de Madagascar. Mélanges à l'occasion du centenaire de la reprise de l'évangélisation du Sud de Madagascar par la Congrégation de la Mission (Lazaristes) 1896-1996*, ed. by CONGRÉGATION DE LA MISSION (LAZARISTES), Fianarantsoa 1996, 106-121.

7 See Vincent BELROSE-HUYGHUES, *Considerations sur l'introduction de l'imprimerie à Madagascar*, in: *Omalysy Anio* no. 5-6 (1977) 89-105.

8 *Exercices en langue sakalave contenant prières, catéchisme, cantiques et abrégé d'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament*, par N. L'abbé DALMOND, préfet apostolique de Madagascar, Saint-Denis (Ile Bourbon) 1841.

9 *Katesisy Fampianarana Kristiana lazaina aminy fanontaniana sy ny famaliana hianarany ny firazanana Malagasy rehetra ny fanompoana marina an' Andriamanitra*, An-Tananarivo no tontaina taminy fanerany ny misionary katolika, ao Madagascar, fony Radama II vaao nanjaka 1862.

10 *Katesisy va fampianarana kretieny aminy volana Betsimisaraka*, Antananarivo, no tontaina taminy fanerany ny misionary katolika ao Madagascar, août 1866.

official version of the Malagasy. However, in this study we will only examine the official version. Since the nineteenth century, the dominant group on the island were Merina, so the official version was more influenced by the dialect of this group.

The third text that will be examined was taken from the general catechism of the French colonies (1851).¹¹ That was *Catéchisme à l'usage des populations de Madagascar traduit du catéchisme des colonies françaises*, Ile de la Réunion: Typogr. de Lahuppe 1851. *Hail Mary* is on page 4.

The fourth version has a title in Malagasy but it comes from the catechism issued in France. It is *Katesizy na Fampianarana Kristiana lazaina aminy teny fohifohy hianarany ny Malagasy ny Fanompoana Marina an' Andriamanitra*, Clermont-Ferrand: Typographie Ferdinand Thibaud, Libraire 1868.

Its authors were the missionaries who worked with the Madagascan population, mainly on Réunion. *Hail Mary* is printed on page 4-5.

The last Catholic Malagasy catechism of the pre-colonial period was the catechism of 1892.¹² Here, there was one important issue related to language. The catechism began to use the word »Andriamanitra« to denote God throughout the whole island (in the Merina version this had already existed). Previously, the word was »Zanahary«. Besides this issue, the catechism did not contribute anything new in the formulation of the Angelic Greetings, so we will not take it into account.

The two last publications selected for this paper were published in the colonial period. The first catechism (1908) comes from the period of enforced atheism. After a few years, when one could only print in France, this was the first catechism, which was released again in Madagascar. However, it shows colonial attempts to impose some unification on Madagascar. It is about *Katesizy na Fampianarana ny Fivavahana Katolika*, Tananarive: Imprimerie de la Mission Catholique – Mahamasina, 1908. *Hail Mary* is on page 4-5.

The last text that will be taken under examination comes from a prayer book, which had many editions. Here we will look at the issue from the year 1916. Thus from the period when the colonial authorities began to depend on the Malagasy soldiers who could fight in the First World War under the French flag. This is the eleventh edition *Fihirana (Manuel de piété)*, Tananarive: Imprimerie catholique, 1916. *Hail Mary* is on page 20.

¹¹ At that time Madagascar was not yet colony. It became one only in 1895. However, the island of Reunion (place of printing) was already a territory controlled by France.

¹² *Ny Fivoasana ny Katesizy ho Any ny Malagasy*, Antananarivo 1892.

2 The text of Hail Mary

In the text below, in the two first cases we will present given text in the double form. The first text is in the original version, and is followed by a text in parentheses. The latter is a contemporary attempt to write the original text. In the case of the first text, it is a version of the above-mentioned critical edition by L. Munthe, E. Rajaonarison and D. Ranaivosoa. A contemporary version of the second text was composed by C. Sambo.

Figure 1

In the seventeenth-century catechism (1657) on the greeting uses the word *Salama*, which is still used regionally in some areas of Madagascar. When it comes to the »fullness of grace«, the catechism uses the word meaning »fullness of holiness« (*masimpeno*).¹³ This expression was clarified with suggestive linguistic association – may the »Lord above« be with us here »low«. That might have been a mistake of printer or interpreter, or application of the specificity of the Malagasy language.¹⁴

In the eighteenth-century catechism, we have the same expression for the greeting, however interesting, is the following passage, which is probably a kind of catechesis. Words *mihole tsi tacats dahe* literally mean »girl not corrupt by man« that is »virgin«. This is probably an attempt to teach about Mary's virginity, inserted in this place of the prayer.

Figure 2

In this passage, we see that theology comes to the fore and not grammar. Although there were differences in the description, there were no major difficulties with the terms »you«, »between« and »women«. The main reason for the diversity in the translation of these words, is a problem with the concept of »blessing.«

Literally, the phrases *Anau missahots* and *Ano missahotse*, from the first two catechisms, create a number of problems. According to the authors of the critical edition of the first catechism the phrase literally means »you thank, you pray«. ¹⁵ According to other experts consulted, this could be translated as »you carry good, you have good, you can wear over, you're beautiful between«. Version of 1851 can be translated as »you have a lot of (spiritual) values over all women«.

Version 1868 eventually became the standard.

The word *nosoavina*, now adopted for the blessing comes from *soavina*, which in turn derives from the core *soa*. The word means goodness, beauty, pleasure, being nice, profit, benefit, advantage. In this way, the passive verb *soavina* (God bless you), primarily means being privileged to be in the situation of the benefits.

To understand the process of development this word, one needs to remember the traditional Malagasy concept of blessing. Receiving the blessing (*voatso-drano*) from someone who has the authority in the family (older), was made by splashing water over one who received a blessing. It meant the fact of being cleaned from all impurities derived from failing to respect the elderly, community or societal values and beliefs.

13 It is interesting because in other places of the catechism, »grace« was translated as *fiandriana* or *haihay*. Here »grace« is translated as »holiness«. See MUNTHE / RAJAONARISON / RANAIVOSOA, *Le catechisme malgache* (Anm.1), 275.

14 *Ibid.*, 181 and 275.

15 *Ibid.*, 275.

1 Hail Mary, full of grace, the Lord be with you	
1657	Salama Ramariama,* masimpeno Tompon antsica hotangh aminau (Salama i Maria feno hasina. [Ny] Tompontsika ho tany aminao.)
1785	Salama Ra Mariama, mihole tsi tacats dahe, Massin penou Tompontsiq amino (Salama ry Maria virjiny, tsy azon-dehilahy, feno hasina. Ny Tompontsika ao aminao.)
1851	Koezy anao, Mary, feno hasoavana, ny Tompo amy nao
1868	Izaho miarahaba anao Mary, feno hasoavana, ny Tompo ao aminao
1908	Izaho miarahaba anao, Mary, feno hasoavana; ny Tompo ao aminao
1916	Arahaba, ry Mary, feno hasoavana; ny Tompo ao aminao Arahaba ry Maria feno hasoavana ny Tompo ao aminao
*	According to the version from the National Library from Paris it is Rama d'riama.
2 Blessed are Thou among women	
1657	Anau missahots taunanga vaivave abi (Ianao misaotra teo anivon'ny vehivavy rehetra)
1785	Ano missahotse ambonne vaivave abi (Mihoatra ny vehivavy rehetra ianao)
1851	be hasina ambony ny viave ziavy anao
1868	be hasina ambony ny vehivavy rehetra hianao
1908	nohasoavina noho ny vehivavy rehetra hianao
1916	nosoavina noho ny vehivavy rehetra hianao, nosoavina noho ny vehivavy rehetra ianao

Figure 3

The oldest version of this part of prayer (1657) can be translated as »thanks to the Son, whom you give life (in the womb), Jesus«. According to the authors of the critical edition, the word *nitondranau* – literally means, »whom you gave birth« – in the adverbial form, should be replaced by *entinau*. Interestingly, in the oldest catechism, the word »Amen« is also added.¹⁶

The second version, from the eighteenth century, can be translated as »thanks to Him, the Son, whom she gave birth to Jesus«. The name was repeated in Arabic and Latin.

Catechisms that were created outside Madagascar deviate a little more from a literal sense, heading more towards a direction of explanation. The version of 1851 can be translated as »This one, to whom you gave birth, Jesus, has a lot of spiritual values.« Practically almost to the end of the nineteenth century one can see various attempts of translation of different words. It might be surprising again to see the difference between the text from 1868 and the text of the catechism of 1908, where we encounter a completely different wording. Almost contemporary version of this part of prayer gives catechism of 1916: »And blessed Jesus, born of your womb (lit.: of your abdomen).« This appears in it the word *nosoavina*.

Figure 4

The catechism from 1868 had set a certain standard. The modern version was adopted from the catechism of 1908. The changes were not related to theology, but the issue of language.

The title »Mother of God« in the history of Christian thought has quite a rich history. In the theological context it is worth noting that in Madagascar title »Mother Zanahary / Andriamanitra« did not sound strange at all. Since each major ancestor, progenitor, or any important person was becoming Zanahary – it was clear that he/she had to have a mother.

Figure 5

The concept of »sin«¹⁷ underwent a long development. It is not surprising, therefore, that the Malagasy language also had to gradually cope with it. From the perspective of language itself, this is a term that was gradually shortened. There was however, some difficulty in finding words for »sinners« and intercessory prayer.

In the oldest Catechism (1657) we find the expression »intercede« (*mitambetambe*) for us who are sinners. This term literally means »to comfort, to appease, appease, to seek clemency from ..., – sneak in good grace.«

In the version of the eighteenth century it was considered necessary to add to whom (»to God«) Mary was praying for – for us, sinners.

In the text from 1868 we have a change in the order of words and, therefore, in this place there was the word »now« (*ankehitriny*), which normally belongs to the following part of the prayer.

The catechism of 1908 had already established the final form of this part.

¹⁶ At the end it will appear once more but in a form »let it be done«.

¹⁷ See A. RAZAFINTSALAMA, Essai sur le sens du péché chez le Malgache, in: ACM (1960) no. 8, 214-219; no. 9, 230-233; R. FAVRE, »Fady« ou tabous malgache. Etude pastorale, in: ACM (1953) no. 5, 109-116; (1954) no. 1, 164-168; (1956) no. 4, 233-242.

3 And blessed is the fruit of Thy womb, Jesus	
1657	Nare nissahotse enghe zanaca, nitondranau rahyssa. Amin (Ary nisaotra ny zanaka nitondranao i Jesoa. Amena)
1785	Aman missaots izi-zanne Zanaq, nitondrano Raitssa Jesus (ary misaotra anao nohon' ny zaza izay nentinao dia i Kristy Jesoa **)
1851	Be hasina ny nateraky ny kibo nao i Zezo
1868	be hasina i Jeso nateraky ny kibo nao
1908	ary be hasoavana Jeso voahary an-kibonao
1916	ary nosoavina Jeso nateraky ny kibonao Ary nosoavina i Jesoa nateraky ny kibonao

** At this point one can see a discrepancy between the text of the catechism from Urbaniana Library, and the text available in the center Ambozontany in Fianarantsoa. In the »Roman« version was Raitssa Iesus in »Malagasy« Raitsa Iesosy. This may show a certain evolution to create the correct vocabulary.

4 Holy Mary, Mother of God	
1657	Ramariama masin, reine nih Zahanhare (Maria Masina, renin' i Zanahary)
1785	Ra Mariama masin, reine gni Zanahar (Ry Maria, masina, Renin' ny Zanahary)
1851	Masina Mary, Reny ny Zanahare
1868	Masina Mary, Reny ny Zanahary
1908	Masina Mary, Renin' Andriamanitra
1916	Masina Mary, Renin' Andriamanitra Masina Maria, Renin' Andriamanitra

5 Pray for us sinners	
1657	mi tambetambeho hanau ahinri nahonai ompanghota (mihantà ianao aminy mba ho anay olona mpanota)
1785	Miantambeho ano ahinri [albo] alo-azo nahonaie ompiratsi (mivavaha ho anay eo anatrehany (Zanahary), izahay izay olon-dratsy)
1851	Mijoroa nihy nay, ampanao ratsy
1868	Ivavaho ankehitriny izahay mpanota
1908	mivavaha ho anay mpanota
1916	mivavaha ho anay mpanota Mivavaha ho anay mpanota

Figure 6

Here, too, there was no need to search for new concepts. As in the above, these words are within the scope of everyday terminology. In the oldest version of the word, *Izanheuezanhe* is likely to double (often found in Malagasy language) *izau izau* (now now).

In this last passage, we see the formation of the Malagasy *Amen*. For a time (1868) there was a slight change in the word order in this part of prayer, but the version introduced in 1908 appeared to put the issue to rest. *Ankehitriny* is already directly in this section. It is also worth noting that the catechism of 1908, in this case, opted for a more Malagasy version of the conclusion, i. e., *Amena*. Symbolically, this evolution seems to be interesting – from *Amin* with Muslim influence, through *Amena* or »so be it«, to the contemporary *Amen*.

It is worth noting that in Hail *Mary* prayer we find very important names of Jesus and Mary. It is worthwhile to take a look at the process of the formation of the Malagasy form of these holy names. The name of Mary occurs at the beginning, both in the first and in the second part. The name of Jesus is at the end of the first part.

First, let us take a look at the formation of the Malagasy version of the name of Jesus. In the oldest text (1657) we find the word *Rahyssa*. It can be assumed that this was the first attempt to give a Malagasy name. The first catechism, as it is known, was built in the south, where Islamic influences were present. In the word *Rahyssa* we can see clearly Malagasy prefix *Ra-*, but also the Islamic version of the word »Jesus« – *Issa* (*Hyssa*). People who have been in contact with the Muslim tradition on the island probably heard that the prophet Issa was a great prophet. Of course lesser than the greatest of the prophets – Mohammed. But certainly it was not the Son of God. The use of this version of the name of Jesus could have its ambiguous consequences. The Catechism of the eighteenth century (1785) repeats this version in a slightly modified form of writing, as *Raitssa*, adding, however, to that *Jesus*. So we have in this form a kind of Malagasy-Arabic version and a Latin as well.

Since the 1870s Catholic circles adopted the spelling *Jeso*.¹⁸ This spelling is assumed henceforth as the standard Catholic spelling, which will be changed only by the ecumenical endeavors towards the end of the twentieth century for *Jesoa*. The change of spelling *Zezu* to *Jeso* was practically unnoticed by the population, which in the vast majority was unable to write. The change of the pronunciation (*Jeso* to *Jesoa*), which had taken place at the end of the twentieth century, created a certain challenge and required some Christian faith effort.

Looking at the name of Mary, we also see such a process. The Catechism of the seventeenth century called her *Ramariama*. There we find a similar Malagasy prefix *Ra-* at the beginning of the name. The version from the eighteenth century divided up the spelling as *Ra Mariama*. Since 1851, the principle of spelling *-i* at the end, as *-y* was applied. Hence arose *Mary*. This resulted from the Malagasy grammar, even though it may look like the English spelling. This version has been accepted for a long time. Today we have a form of writing and pronunciation as *Maria*.

¹⁸ The letter »o« is pronounced in Malagasy like »oo« in »book«.

6	Now and at the hour of our death. Amen.
1657	Izanheuezanhe amaleha tanh Zahai hofate amin. (Izao dia izao sy rehefa izahay ho faty. Amena.)
1785	Izanne vezanne ama leatangh [albo] ama ouvia zahaie hofatte. Amen. (amin' izao ary mandra-pahatongavanay any ambany tany [albo] hatra amin' ny fahafatesanay. Amen)
1851	Ataonio indraiky amy ny hifatesa' nay. Amena.
1868	ankehitriny . ary aminy andro hafatesa nay. Amen.
1908	ankehitriny ary amin' ny andro hahafatesanay. Amena.
1916	ankehitriny ary amin' ny andro hahafatesanay. Amena.
	Ankehitriny ary amin' ny andro hahafatesanay. Amen.

3 Some final observations

Comparing the formation of the standard version of the prayer *Hail Mary*, one may see that it has not developed quickly. It took time. There were some other situations requiring a choice of other terms. The most important here seem processes shaping the Malagasy forms of sacred names of Jesus and Mary, which is best seen just in this prayer. In addition, the Angelic Salutation can also serve as a good example of attempts to use those prayers in »theologizing« or »catechesis«. Certain terms were introduced that were not in the original, but in the context of a new culture should be explained, e.g., »Mary untouched by man« – meaning Immaculate.

The two oldest versions from the seventeenth and eighteenth centuries, formed practically the world for themselves. Since then there was no possibility of deepening the roots of faith in Madagascar, therefore, these texts remained practically without a continuation of development. However, some of the efforts of the early translators left interesting examples of formulations, even if some of them were eventually not accepted in the faith community.

The French colonial catechism (1851) tried to unify certain things. These catechisms were first created to be essentially out of Madagascar. Once the actual work on the mainland could begin, these versions were very quickly accepted. In fact, the amendment of the 1880s and 1890s, and especially of the later ones were slight and more grammatical in nature. ♦

Bible et mission (1954)

Erinnerungen an eine vergessene Missionszeitschrift

von Christian Bauer

Zusammenfassung

Im Kontext der Arbeiterpriesterkrise 1954 musste die dominikanische Missionszeitschrift *Bible et mission* noch vor Erscheinen ihrer ersten Ausgabe eingestellt werden. Dennoch ist sie ein signifikantes Beispiel für den missionstheologischen Aufbruch der Nouvelle théologie vor dem Zweiten Vatikanum – und in ihrer Rückkehr zu den Quellen der Hl. Schrift (»ressourcement«) bei gleichzeitiger Hinwendung zur eigenen Zeit (»aggiornamento«) darüber hinaus auch eine noch immer wegweisende Erinnerung an die Zukunft von Theologie und Kirche.

Schlüsselbegriffe:

- Dominikaner
- Nouvelle théologie
- Bibelbewegung
- Missionsbewegung
- Zweites Vatikanum
- Inkarnation des Evangeliums

Abstract

In the context of the worker-priest crisis of 1954, the Dominican missionary journal *Bible et mission* had to be discontinued before the publication of its first issue. It is nevertheless a significant example of the missiological awakening of the nouvelle théologie prior to the Second Vatican Council and, in its return to the sources of Holy Scripture (»ressourcement«) and simultaneous turning to one's own time (»aggiornamento«), also an enduring, groundbreaking reminder of the future of theology and the church.

Keywords

- Dominicans
- Nouvelle théologie
- Bible movement
- Missionary movement
- Second Vatican Council
- Incarnation of the Gospel

Sumario

En el contexto de la crisis de los sacerdotes obreros 1954, la revista misionera de los dominicos *Bible et mission* tuvo que desaparecer antes de su primera edición. Sin embargo es un ejemplo importante del despertar misionero de la Nouvelle théologie antes del Concilio Vaticano II. En su regreso a las fuentes de las Sagradas Escrituras (»ressourcement«) con la orientación al mismo tiempo hacia el tiempo presente (»aggiornamento«) la revista es también un recuerdo todavía importante para el futuro de la teología y de la Iglesia.

Conceptos claves

- Dominicos
- Nouvelle théologie
- Movimiento bíblico
- Movimiento misionero
- Vaticano II
- Encarnación del evangelio

Manchmal sind es vergessene Details, in denen sich das Ganze einer historischen Gesamtkonstellation zeigt. Die folgende missionstheologische ›Zeitreise‹ in die unmittelbare Vorgeschichte des Zweiten Vatikanums möchte an eine nie publizierte und daher längst vergessene Missionszeitschrift des Dominikanerordens erinnern, die eigentlich ab dem Sommer des Jahres 1954 hätte erscheinen sollen und für den pastoralen Aufbruch des Konzils von signifikanter Bedeutung ist: *Bible et mission*. Der Name dieser Zeitschrift vereinigte in sich zwei Schlüsselbegriffe, die damals nicht nur im theologischen Diskurs »en vogue«¹ waren. Zu Beginn des genannten Jahres wurden jedoch die französischen Arbeiterpriester,² zu denen auch zahlreiche *frères prêcheurs* gehörten, ultimativ verboten – und mit ihnen fand auch das ambitionierte dominikanische Zeitschriftenprojekt ein unerwartetes Ende.

1 Kontext der Arbeiterpriesterkrise

Insbesondere die Dominikaner³ waren im Zuge der innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die ersten französischen Arbeiterpriester in das Fadenkreuz römischer Verdächtigungen geraten und sahen sich massiven disziplinarischen Maßnahmen ausgesetzt. Am 8. Februar 1954 kommt es zur Absetzung der drei französischen Provinzials. Marie-Dominique Chenu OP, Yves Congar OP und andere »theologische Köpfe«⁴ der Bewegung werden ihrer Ämter enthoben und von Paris wegbeordert. Alle französischen Predigerbrüder werden unter kollektive Ausreiseperrre und römische Vorzensur gestellt. Ungewöhnlich drastische Maßnahmen, die einen in der Geschichte des Ordens »einmaligen Vorgang«⁵ darstellen.

In diesem Zusammenhang wird auch die bereits gedruckte und mit einem Imprimatur des Pariser Generalvikars vom 4. Juni 1954 versehene Erstausgabe von *Bible et mission* verboten. Antonin-Marcel Henry OP erinnert sich: »Am Mittwoch, den 9. Juni fahren [Père] Pie Duployé und ich nach Ligugé zu unserem Freund [und Verleger] Aubin. Wir müssen noch die letzten Fragen der Umschlaggestaltung (Illustration) regeln. Alles übrige war bereits gedruckt, auf Seiten verteilt, geheftet... Am übernächsten Tag stoppt unser neuer Provinzial die Veröffentlichung der Zeitschrift. [...] Unsere ganze Arbeit war damit erledigt und sollte der Öffentlichkeit unbekannt bleiben. Dennoch gab man uns in Ligugé einige Hundert Exemplare mit, von denen man nicht wusste, was man damit tun sollte, und wir verteilten sie kostenlos an Freunde.«⁶ Ein solches Erstexemplar ist auch im Pariser Chenu-Archiv aufbewahrt. Chenu selbst vermerkte darauf handschriftlich: »Diese Revue

1 Gérard REYNAL, Pierre-André Liégé (1921-1979). Un itinéraire théologique au milieu du xx^e siècle, Paris 2010, 198.

2 Vgl. einführend Christian BAUER/Veit STRASSNER, Kirchliche Präsenz in der Fabrik. Das Experiment der französischen Arbeiterpriester, in: Meik WOYKE (Hg.), Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft seit der Mitte des 20. Jahrhunderts (Archiv für Sozialgeschichte 51), Bonn 2011, 187-208.

3 Vgl. François LEPRIEUR, Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers, Paris 1989. Siehe auch Christian BAUER, Dominikaner als »Seele des Widerstands«. Sechzig Jahre nach dem Verbot der französischen Arbeiterpriester, in: Kontakt. Freundesgabe der Dominikaner der Provinz Teutonia (2014) 99-100.

4 Ulrich ENGEL, Bürgerliche Priester – proletarische Priester. Ein Lehrstück aus der Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Arbeiterschaft, in: Orientierung 57 (1993) 125-128, hier 126.

5 ENGEL, Bürgerliche Priester – proletarische Priester (Anm. 4), 126.

6 Zit. nach REYNAL, Pierre-André Liégé (Anm. 1), 201f.

wurde nicht ›veröffentlicht‹. Père Ducatillon, damals der nominierte Provinzial (Februar 1954), hat die Publikation im letzten Augenblick untersagt. Unter dem Titel *Parole et mission* wurde später [= 1958 unter Federführung der Dominikaner Liégé und Henry] ein neuer Versuch gestartet. Ein sehr wertvolles Faszikel!⁷ Der damalige Ordensmeister in Rom, Michael Browne OP, ein späterer Wortführer der schultheologisch geprägten Konzilsminorität, hätte für diesen Neustart bezeichnenderweise eher den Namen »*Doctrine et mission*«⁸ bevorzugt.

2 Ende der Konstantinischen Ära

Der Name der Zeitschrift war Programm – und zwar ganz auf der Linie der französischen *Nouvelle théologie*⁹ vor dem Zweiten Vatikanum, die für eine Rückkehr zu den Quellen (*Bible ...*) von Theologie und Kirche stand, die paradoxer Weise zum Zeitgenossen der eigenen Gegenwart macht (... *et mission*). Mission heißt in diesem Zusammenhang nun nicht mehr nur, anderen Menschen die Bibel zu bringen, sondern sie mit ihnen gemeinsam fortzuschreiben. Ähnlich wie die ersten französischen Arbeiterpriester, die das Wort Gottes unter den Arbeitern, denen sie es eigentlich bringen wollten, überhaupt erst verstanden. Nicht sie haben die Arbeiter zur Kirche, sondern diese haben sie zum Evangelium bekehrt. In einem Vortrag¹⁰ erläuterte Chenu, der wichtigste theologische Begleiter der Arbeiterpriester, das entsprechende Programm der Zeitschrift. Er situiert sie – wie später auch das Zweite Vatikanum – am Ende jener »Konstantinischen Ära«¹¹ des Christentums, deren raumzeitliche Grenzen durch die Faktoren von Geschichte (»Konstantin«¹²) und Geographie (»Mittelmeer«¹³) bestimmt seien. An anderer Stelle wird Chenu später von der »geographischen Oberfläche der Mittelmeerländer«¹⁴ sowie dem geschichtlichen »Prototyp Kaiser Konstantins«¹⁵ sprechen. Nachkonstantinisch werden beide Begrenzungen zum missionarischen Problem. Zur ersten Ausgabe des Nachfolgeprojekts *Parole et Mission* wird Chenu 1958 denn auch einen Beitrag mit dem Titel »L'Église en état de mission«¹⁶ beisteuern – ein von ihm 1947 auf der Jahreskonferenz der *Mission de France* geprägter Begriff, der zu einem Schlüsselwort des kirchlichen Aufbruchs in Frankreich werden sollte und der sich heute auch bei Papst Franziskus wiederfindet. Dieser gesamtkirchliche Missionszustand ist das neue Pastoralformat einer nachkonstantinischen bzw. außermediterranen Weltkirche, wie sie das Zweite Vatikanum später zumindest ansatzweise realisieren sollte. Mit dem Ende der Konstantinischen Ära kam auf dem Konzil nun die postkoloniale Welt außerhalb von Mittelmeer und Mittelalter in den Blick.

7 Andruckexemplar der Zeitschrift *Bible et mission*; Archives-Chenu/Paris [Abteilung Diverses].

8 REYNAL, Pierre-André Liégé (Anm. 1), 202.

9 Vgl. die bislang umfassendste Darstellung in Jürgen METTEPENINGEN, *Nouvelle théologie – new theology. Inheritor of modernism, Precursor of Vatican II*, London 2010.

10 M.-Dominique CHENU, *Bible et mission*, vierseitiges handschriftliches Stichwortmanuskript ohne Datum, wahrscheinlich um 1954; Archives-Chenu/Paris [Abteilung Conférences].

11 Vgl. M.-Dominique CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, in: DERS., *L'évangile dans les temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 17–36. Dazu Christian BAUER, *Alpenländische Diaspora? Erkundungen im nachkonstantinischen Christentum*, in: Rainer BUCHER (Hg.), *Nach der Macht. Zur Lage der Kirche in Österreich*, Innsbruck 2014, 35–73.

12 CHENU, *Bible et mission* (Anm. 7), 1.

13 CHENU, *Bible et mission* (Anm. 7), 1.

14 M.-Dominique CHENU, *La pensée contemporaine: pour ou contre Dieu?*, in: DERS., *L'évangile dans les temps. La parole de Dieu II*, Paris 1964, 171–187, hier 180.

15 Ebd., 180.

16 Vgl. M.-Dominique CHENU, »En état de mission«, in: DERS., *L'évangile dans les temps* (Anm. 11), 237–240.

3 M.-Dominique Chenu

Chenu selbst befand sich zu Beginn dieses zweitvatikanischen Perspektivenwechsels am Kreuzungspunkt einer sich nachkonstantinisch globalisierenden Kirche, an dem sich in der Konzilsgruppe ›Kirche der Armen‹¹⁷ die Achsen von Orient und Okzident sowie Nord und Süd schnitten: »Wir befinden uns [...] in Zeiten, in denen nicht mehr nur die mediterranen Kulturen, das Orientale oder das Okzidentale, [...] zur Debatte stehen. Um heute katholisch zu sein, muss das Evangelium anderen Zivilisationen begegnen, in die sein Zeugnis noch nicht eingedrungen ist: die indische Kultur, die chinesische Kultur, die afrikanische Kultur und [...] die arabische Kultur.«¹⁸ Präsent sind diese Gedanken bereits in dem großen programmatischen Aufsatz, den Chenu für die erste Ausgabe von *Bible et Mission* verfasst hatte – dort allerdings in Form einer anonymen Veröffentlichung. Nachdem sein Buch *Une école de théologie: Le Saulchoir*¹⁹ 1942 indiziert worden war, konnte sein Name nicht mehr offen genannt werden. Das Heft beginnt daher mit einem diskurseröffnenden Geleitwort Chenus ohne Autorennamen. Es bringt die missionstheologischen Optionen des Projekts kompakt zur Darstellung: »Zwei wichtige Ereignisse des gegenwärtigen Lebens der Kirche inspirieren diese Hefte: das biblische und das missionarische Erwachen. [...] Wir schließen uns der [...] innerlichen Kohärenz dieser Bewegungen an. Die Bibelbewegung bedingt [...] die Missionsbewegung – und diese ruft eine neue dogmatische und pastorale Einsicht in die Bibel [...] hervor.«²⁰ Es ergeben sich die beiden »praktisch untrennbaren«²¹ Dimensionen von biblischer Offenbarung und missionarischer Dynamik: »Ein geschärftes Bewusstsein für die [...] Identität zwischen dem [...] empfangenen und dem [...] ausgeschickten Wort Gottes ist in der heutigen Kirche eine apostolische Tatsache, die nicht nur die praktischen Regeln des Tuns bestimmt, sondern von Innen heraus in die Konstitution [...] der Kirche selbst eintritt. Diese apostolische Tatsache ist [...] nichts Neues. Es gibt sie immer wieder in der Kirche. Bestimmte Epochen [...] erwecken sie in immer [...] neuen Kontexten zum Leben, [...] die theologische Reflexionen von großer Tragweite hervorrufen.«²²

4 Bible ... et Mission

Die vorkonziliare Bibel- und Missionsbewegung in Frankreich ruft dem Dominikaner Chenu zufolge unweigerlich die Theologie auf den Plan: »Die Prediger- und Minderbrüder des 13. Jahrhunderts [...] wollten nichts anderes als ein apostolisches Leben führen. Daher trieben sie Theologie, indem sie die Heilige Schrift lasen. Die *sacra doctrina* basiert für sie

17 Vgl. Christian BAUER, Kirche der Armen? Mit Papst Franziskus nach Essen-Katernberg, in: Forum Weltkirche (2013) 28–31 sowie M.-Dominique CHENU, ›L'Église des pauvres‹ à Vatican II, in: Concilium (1977) 75–80 und Denis PELLETIER, Une marginalité engagée. Le groupe ›Jésus, l'Église et les pauvres‹, in: Mathijs LAMBERIGTS u. a. (Hg.), Les commissions conciliaires à Vatican II, Löwen 1996, 63–89.

18 M.-Dominique CHENU, L'apport de vingt siècles, in: La vie spirituelle (1965) 659–679, hier 671.

19 Vgl. Christian BAUER, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift »Une école de théologie: Le Saulchoir« (2 Bde.), Münster 2010.

20 M.-Dominique CHENU [anonym], Liminaire, Andruckexemplar der Zeitschrift *Bible et mission*, 5–16, hier 5.

21 Ebd., 6.

22 Ebd., 5.

auf dem Boden dieser Lektüre [...]. Es ist [...] bezeichnend, dass diese Männer des Evangeliums am Ursprung der wissenschaftlichen Theologie stehen.«²³ Die Heilige Schrift ist für den evangeliumsbewegten Predigerbruder die unverzichtbare Basis jeder guten, in ihrer Aktion kontemplativ unterfütterten Theologie: »Der einzige Daseinsgrund der Theologie besteht darin, sich in das Evangelium *en acte* einzuwurzeln. [...] Das Evangelium wird also von den Gläubigen stets gehört und durchdrungen – und nicht einfach nur besessen in Gestalt eines kleinen Buches, das man in der Tasche mit sich herumträgt. Wenn das theologische Wissen sich nicht in diesem Evangelium *en acte* einwurzelt, dann ist es nicht mehr als ein intellektuelles Glasperlenspiel an der Oberfläche des Lebens.«²⁴ Aber nicht nur die Bibel, sondern auch die Mission ist Chenu zufolge eine Konstituente der Theologie: »Ebenso muss es eine Arbeitsgemeinschaft zwischen Theologen und Missionaren geben. Das ist keine Notwendigkeit aufgrund eines pragmatischen Opportunismus, sondern ein inneres Gesetz ihrer ureigenen Objekte selbst. [...] Der Theologe [...] hat in der Kirche eine Mission. [...] Der Missionar ist [...] bereits ein Theologe, und der Theologe arbeitet [...] in der Spur, die der Missionar gezogen hat [...]. Unser Unternehmen wäre sinnlos, wenn die Equipe [von *Bible et mission*] [...] nicht Theologen und Missionare [...] zu einem permanenten Dialog auf Augenhöhe zusammenbrächte.«²⁵

5 Neue theologische Orte

Diese praxistheologische Erkenntnis mündet bei Chenu in einen Appell: »Ein derart weitgespanntes [...] Programm, wie es unser Gegenstand uns auferlegt, kann nicht in einer Equipe durchgeführt werden, die nur aus Fachtheologen besteht – so einig und stark sie auch sein mag. Wir brauchen daher die Unterstützung aller Missionare. Und zwar der Kameruner und der Inder, der Vietnamesen und der Araber, der früheren Arbeiterpriester und der heutigen ›Arbeiterbrüder‹. [...] Daher sagen wir allen Missionaren: Schreiben Sie uns, teilen Sie uns Ihre Erfahrungen mit, laden Sie uns ein!«²⁶ Das missionarische Praxisfeld ist eine Autorität der Theologie im Sinne von Chenus »*loci theologici in actu*«:²⁷ »Unsere erste Aufgabe besteht in einer genauen und umfassenden Information über laufende missionarische Unternehmungen. [...] Diese Information müssen wir [...] wie eine Quelle, wie einen theologischen ›Ort‹ behandeln. [...] Es geht dabei nicht einfach darum, nur die genannte Information durch anekdotische Episoden [...] zu bebildern, sondern vielmehr die zeitgenössische Materie des Evangeliums für dieses hohe theologische Wissen [...] in Wert zu setzen.«²⁸ Ein entsprechendes praxiskonstituiertes Theorieformat verknüpft Empirie und Theologie der Mission inkarnatorisch miteinander: »Ein unermesslich weiter Bereich von Analysen [...], die wir [...] in die Missionstheologie aufnehmen müssen. Das stellt ein schwieriges Unterfangen dar, da man dabei gleichzeitig die Autonomie der soziologischen Disziplinen und die Transzendenz des göttlichen Wortes respektieren muss. [...] Betrachten wir [...], wie sich die christliche Botschaft überall [...] zu den Gesellschaften, Kulturen und Zivilisationen ins Verhältnis setzt [...]. Diese Allianzen verlängern gewissermaßen das initiale Mysterium des Christentums und bringen es zum Ausdruck: die Inkarnation.«²⁹

23 Ebd., 6-8.

24 Ebd., 8.

25 Ebd., 8f.

26 Ebd., 16f.

27 Vgl. M.-Dominique CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985, 142.

28 CHENU [anonym], *Liminaire* (Anm. 20), 10.

29 Ebd., 11f.

6 Gesetz der Inkarnation

Transformationen des Missionsbewusstseins

Inkarnation und Inkulturation hängen im »Gesetz der Einwurzelung«³⁰ zusammen: »Zu allen Zeiten [...] ist das Gesetz des göttlichen Wortes ein Same, der sich vom Erdboden des jeweiligen Landes nährt. [...] Nichts kann uns dazu veranlassen, das Prinzip der Anpassung zu verdammern, das im Gesetz der Inkarnation selbst begründet ist. Das Christentum kannte keinen Aufstieg, in keinem Volk, dem es sich nicht assimilierte. Der Apostel und der Theologe müssen sich aber [...] der Ambivalenz und der Risiken dieser Operation bewusst sein.«³¹ Diese differenzierte Grundhaltung ermöglicht es, furchtlos das Risiko wurzelhafter Kontextualisierung in fremde Kulturen einzugehen: »Wenn man den neuen Völkern – den amerikanischen Indios, den Afrikanern und den Asiaten – oder den neuen sozialen Sektoren wie dem gesamten Bereich der Arbeiterwelt [vgl. die Mission der Arbeiterpriester] das Wort Gottes bringt, dann heißt das, den kulturellen Typus, von dem die Botschaft des Evangeliums bis heute umhüllt ist, unmittelbar in Frage zu stellen. [...] Das Christentum der Weißen muss [...] ein Christentum der Schwarzen werden. Das Christentum der Bourgeoisie muss das Christentum der Arbeiterklasse werden. Und so weiter.«³²

7 Beitrag zum Aufbruch des Konzils

Bible et Mission repräsentiert eine potentiell kreative Differenz von theologischen Diskursarchiven und pastoralen Praxisfeldern des Volkes Gottes in Vergangenheit und Gegenwart, die weit in die nachkonziliare Zeit vorausweist: »Wir stellen also einerseits die Fragen nach dem Ursprung und der Verbreitung des Wortes Gottes in den heidnischen Zonen der Erde, also die Fragen nach der Inspiration, nach dem Sinn der Schrift und der biblischen Exegese, nach der Offenbarung und nach der offenbarten Lehre. Und andererseits stellen wir, damit verbunden, auch die Fragen nach der Umkehr und nach der Predigt, nach den [...] sakralen Riten, nach dem Buch, nach der Presse und dem Kino, dem Radio und so weiter.«³³ Soweit das programmatische Geleitwort des im Zuge des Zweiten Vatikanums rehabilitierten *spiritus rector* der Zeitschrift. Es folgen einige ganzseitige Fotografien sowie programmatische Aufsätze der Dominikaner Pierre-André Liégé (»Pour une théologie pastorale catéchétique«) und Henri-M. Féret (»Connaissance chrétienne de Jésus-Christ«) sowie von Romano Guardini (»Religions et christianisme«). Außerdem finden sich im Heft auch Beiträge zu den Themen der afrikanischen Religiosität und der Missionspredigt seit dem 18. Jahrhundert sowie ein Beitrag von Pie Duployé über einen homiletischen Kongress, von Irénée Dalmais über die »natürliche« Mystik sowie von Antonin-M. Henry über Brasilien als Missionsland. Abgerundet wird das knapp 150-seitige Heft durch einen Text von Charles Péguy mit dem Titel »Virus antique et race neuve«. Das gesamte Zeitschriftenprojekt wurzelt in seiner ganzen Vielgestaltigkeit tief in jener »doppelten Bibel- und Missionsbewegung«³⁴ der französischen Kirche, die einen kaum zu überschätzenden Beitrag zum Aufbruch des Zweiten Vatikanums darstellt. Die Seine ist damals, so das entsprechende Konzilsbonmot, in der Tat für einen kurzen, aber glücklichen Augenblick der Geschichte in den Tiber geflossen. ◆

30 Ebd., 12.

31 Ebd., 13.

32 Ebd., 14.

33 Ebd., 16.

34 Ebd., 16.

V Interreligiöser Dialog Theologie der Religionen Religionswissenschaft

Zusammenfassung

Der Beitrag geht der Frage nach, wie Mission und Religion mit Wissenschaft zu tun haben. Dabei werden Begriffe wie Religion, Mission, Kontextualisierung oder Inkulturation reflektiert, ebenso wie der Wandel, den sie durchlaufen haben, und die Wirkung, die sie heute in Wissenschaft und kirchlichem Alltag entfalten können.

Schlüsselbegriffe

- Theologie
- Wissenschaftliche Standortbestimmung
- Kontextualisierung
- Neues Missionsverständnis

or mission work and religion have to do with scholarly studies. The author considers concepts such as religion, mission, contextualization and inculturation as well as the transformation these have passed through and the impact they are developing could develop today in scholarly studies and in the everyday life of the church.

Keywords

- Theology
- Contextualization
- New understanding of mission and missionary work

y cómo se relacionan estas cuestiones con la religión, misión, contextualización e inculturation, así como el cambio que han sufrido y los que todavía tienen que sufrir en la ciencia y en la vida cotidiana de la iglesia.

Conceptos clave

- Teología
- Punto de partida científico
- Contextualización
- Nuevo concepto de misión

Mission, Religion und die Wissenschaft

von Hans Waldenfels SJ

Zusammenfassung

Der Beitrag geht der Frage nach, was Mission und Religion mit Wissenschaft zu tun haben. Dabei werden Begriffe wie Religion, Mission, Kontextualisierung oder Inkulturation reflektiert ebenso wie der Wandel, den sie durchlaufen haben, und die Wirkung, die sie heute in Wissenschaft und kirchlichem Alltag entfalten (können).

Schlüsselbegriffe

- Theologie
- Wissenschaftliche Standortbestimmung
- Kontextualisierung
- Neues Missionsverständnis

Abstract

The contribution investigates the question of what mission or missionary work and religion have to do with scholarly studies. The author considers concepts such as religion, mission, contextualization and inculturation as well as the transformation these have passed through and the impact they are developing (could develop) today in scholarly studies and in the everyday life of the church.

Keywords

- Theology
- Determination of scholarly place
- Contextualization
- New understanding of mission and missionary work

Sumario

El artículo trata de la cuestión del nexo entre misión, religión y ciencia. Se reflexiona sobre conceptos como religión, misión, contextualización o inculturación así como sobre el cambio que han sufrido y los efectos que tienen o pueden tener hoy en la ciencia y en la vida diaria de la Iglesia.

Conceptos claves

- Teología
 - Punto de partida científico
 - Contextualización
 - Nuevo concepto de misiología
-

1 Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Als 2006 der 90. Band der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) erschien, hat ihr Chefredakteur Mariano Delgado mit seinem Mitarbeiter David Neuhold in einem lesenswerten Artikel wesentliche Punkte der Geschichte der Zeitschrift ausgearbeitet und festgehalten.¹ Dabei fällt nicht zuletzt der Umgang mit den beiden im Titel genannten Wissenschaften auf: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Offensichtlich spiegelt der Wechsel zwischen Nennung und Auslassung der Religionswissenschaft im Titel allerdings mehr das persönliche Verhältnis zwischen Fachkollegen der beiden Fächer wider als sachliche Argumente. Erst seit 1950 nennt die Zeitschrift unangefochten beide Fächer in ihrem Titel, während die 1945 in der Schweiz gegründete und 2004 eingestellte *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* die Religionswissenschaft nicht in ihrem Titel führte.

Lange Zeit war die Religionswissenschaft für die Missionswissenschaft eine Art Hilfswissenschaft. Dabei diente die im 19. Jahrhundert in Deutschland entstandene neue theologische Fachrichtung zunächst vor allem der ideologischen Stützung der preußischen Kolonialpolitik. Diese ging freilich mit dem verlorenen Ersten Weltkrieg zu Ende. In der Folgezeit überdeckte die Ausbreitung des Christentums unter den weithin nichtchristlichen Völkern der Erde und das dortige Wachstum der Christenheit, verbunden mit dem Aufbau junger Missionskirchen, die aufkommenden Krisenzeichen der alten Welt. Ethnologische und religionswissenschaftliche Interessen dienten aus rein praktischen Erwägungen einem leichteren Zugang zu den fremden Völkern. Das Bewusstsein, dass das Fremde in sich Werte enthalten könnte, lag in dieser Zeit eher fern. Es trat erst wirklich zutage, als die Zeit des Kolonialismus nach dem Zweiten Weltkrieg endgültig endete und die Völker Afrikas, Ozeaniens und Asiens zu ihrer eigenen Identität erwachten. Gleichzeitig begannen die Völker Lateinamerikas, sich auf ihre indigenen Werte zu besinnen. »Befreiung« wurde ein Stichwort, das sich von Lateinamerika aus auf vielfache Weise in der ganzen Welt verbreitete und bald auch die geographische Seite abstreifte. »Befreiung« verband sich dann mit den vielfältigen Emanzipationsbewegungen in aller Welt.

Das die Religionswissenschaft nach wie vor um ihre Identität ringt, zeigt jüngst eine Rezension Michael Stausbergs, in der er sich kritisch mit Udo Tworuschkas *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft* (Darmstadt 2015) auseinandersetzt.² Sein Urteil klingt hart: »Das Buch vermittelt das Bild eines Friedhofs der geistigen Mittelmäßigkeit. Das ist vielleicht gar kein unzutreffendes Bild unseres Fachs, lädt aber kaum zur weiteren Beschäftigung ein«. Wenn ein ausgewiesener Religionswissenschaftler so über einen Kollegen urteilt, der seinerseits unbestritten seine Verdienste um das Fach hat, stimmt das nachdenklich.

Tatsache ist, dass Theologie und Religionswissenschaft je auf ihre Weise heute um ihren Platz im Kreis der Wissenschaften ringen. So hat sich an der Universität Bochum eine mit 1,5 Millionen Euro geförderte Forschungsgruppe gebildet, die der Frage nachgeht: »Wird die katholische Theologie dem Anspruch gerecht, den man an eine Wissenschaft stellt?«³ Was so allgemein für die Theologie gefragt wird, schließt selbstverständlich Mission und Religion ein.

Es macht also Sinn, der Frage nachzugehen, was Mission und Religion mit Wissenschaft zu tun haben.

1 Vgl. Mariano DELGADO / David NEUHOLD, 90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF. Einige Aspekte ihrer Geschichte, in: ZMR 90 (2006) 275-298. Vgl. dazu ebenso den Beitrag von Mariano DELGADO in diesem Band, 16-37.

2 Vgl. ZfR 24 (2016) 107-110.
3 Vgl. <http://aktuell.ruhr-uni-bochum.de/pm2016/pm00068.html.de> (6.7.2016).

4 Vgl. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u. a. 42005, 124-127.

5 Vgl. Reinhold BOSCHKI / René BUCHHOLZ (Hg.), *Die Juden kann man nicht definieren. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin 2014.

2 Theologie und Religionswissenschaft

Was christliche Missionare bei ihrem neuzeitlichen Aufbruch in die neu entdeckten Länder bald erkannten, war, dass es auch dort Phänomene gab, die aus vorchristlicher Zeit im mediterranen Raum, dann auch in Gallien und Germanien und anderen Teilen des alten Europas bekannt waren: Götterverehrung, Kultstätten, Kulthandlungen, Mythologien – also all das, was die westliche Welt später unter dem Organisationsbegriff »Religion« zusammengefasst hat. Dass dieser Begriff selbst seine Geschichte durchgemacht hat, ist hier nicht näher zu erläutern. Es reicht, daran zu erinnern, dass »Religion« in der abendländischen Welt ursprünglich ein Verhaltens- und Tugendbegriff war.⁴

Interessant ist, dass wir heute bei der Übertragung des abendländischen Begriffs auf analoge Phänomene in anderen Völkern und Kulturen auf Grenzen stoßen, auch wenn dort inzwischen der westliche Religionsbegriff sprachlich übernommen worden ist. Das ist einmal der Fall, wenn wir uns mit dem chinesischen Konfuzianismus und Taoismus befassen oder auch mit dem Buddhismus – Bewegungen, die wir alle lange unter den Begriff »Religion« subsumiert haben. Inzwischen fragt man aber selbst beim Judentum, ob wir so einfach von »Religion« sprechen können.⁵

Unabhängig von diesen Überlegungen wird heute weltweit von »Religionen«, also der »Religion« im Plural gesprochen. Hier eröffnet sich ein weiteres Feld von Fragen und Forschungsprojekten. Es geht um die Geschichte, die Erscheinungsformen, die gesellschaftliche Bedeutung und die Funktionen, die Entstehung der sogenannten »Religionen«. Diese Fragen werden wissenschaftlich gestellt von Leuten, die in der Regel keine Mitglieder dieser Religionen sind, die selbst einer Religion angehören können oder auch keiner. Das führt zu der Frage, welche Rolle ihre eigene Einstellung zur Religion spielt bzw. spielen darf. Vielfach wird der Standpunkt vertreten, dass die persönliche Einstellung bei der Beschäftigung mit anderen Religionen in der Religionswissenschaft keine Rolle zu spielen hat.

Für den Umgang mit dem Christentum ergeben sich aber gleichfalls neue Möglichkeiten. Man kann das Christentum als eine Religion unter anderen betrachten.⁶ Anders gesagt: Man kann auch als Mitglied einer christlichen Kirche oder Gemeinschaft das Christentum gleichsam von innen und von außen betrachten. In diesem Sinne spreche ich selbst von der Entwicklung einer »christlichen Religionswissenschaft«.⁷

An dieser Stelle zeigt sich der Unterschied zur eigentlichen Theologie. Tatsächlich erwächst die Theologie aus dem Bekenntnis. Nicht ohne Grund ist die Theologie an europäischen Universitäten konfessionelle, d. h. an ihr Bekenntnis gebundene Theologie. Als solche reflektiert und begründet sie die im Bekenntnis ausgesprochene Überzeugung von Gott, seinem Verhältnis zur Welt und seinem Wirken in ihr. Insofern als die Reflexion Sache der Vernunft und das bewusst vollzogene Bekenntnis Sache einer vernünftigen Glaubensentscheidung ist, geht es in der Theologie immer auch um das Verhältnis von Glaube und Vernunft. An dieser Stelle setzen nicht zuletzt die Einsprüche der Nichtglaubenden ein und kommt es in der heutigen pluralistischen Gesellschaft zum Widerstand gegen eine universitär gesicherte und verankerte Theologie.

⁶ Vgl. Hans WALDENFELS, Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen, Bonn 2002.

⁷ Vgl. auch Gregor Maria HOFF/Hans WALDENFELS (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, Stuttgart 2008.

3 Mission und Bekenntnis

Zweifellos ist die pluralistische Gesellschaft mit ihren zahlreichen Facetten eine starke Herausforderung – sagen wir jetzt ruhig – für die Kirchen als die Orte und Gemeinschaften christlicher Existenz. Insofern als die christliche Theologie im eigentlichen Sinne⁸ bekenntnisgebunden ist, existiert sie im Spannungsfeld von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Kirchen bei uns bei der Besetzung von universitären Lehrstühlen ein vertraglich gesichertes Mitspracherecht besitzen.

Wichtiger aber ist in heutiger Zeit vor allem, wie sich das Verständnis von Mission und Bekenntnis im theologischen Betrieb auswirkt. Dabei ist zu beachten, dass das Verständnis von Mission seit Mitte des 20. Jahrhunderts starke Veränderungen durchgemacht hat. Katholischerseits hat dabei das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) eine maßgebliche Rolle gespielt. 50 Jahre später, nicht zuletzt unter dem Einfluss des ersten Papstes aus der sogenannten Dritten Welt, Franziskus, hat es noch einmal einen nachdrücklich verstärkten Impuls erhalten. In einem Einleitungsreferat zu einem Symposium, das 2015 vom Würzburger Stiftungslehrstuhl für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen veranstaltet wurde, habe ich die wichtigsten Momente des neuen Missionsverständnisses benannt. Dabei geht es um den Abschied vom europäisch-neuzeitlichen Missionsverständnis, um die Forderung einer »Mission in fünf Kontinenten« im Sinne einer umfassenden Evangelisierung überall in der Welt, um den Aufruf an alle Mitglieder der Kirche, das ganze Volk Gottes, sich als Subjekte der Evangelisierung zu verstehen, schließlich um den Aufruf zu Offenheit und Dezentralisierung.⁹

Spätestens seit dem Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 ist »Evangelisierung« das Schlüsselwort christlicher Mission. Ich habe es noch erlebt, dass selbst Kollegen meinten, den Begriff »Mission« für die Verbreitung des Christentums allein reservieren zu können, obwohl längst auch Hindus und Buddhisten im Englischen den Begriff »mission« verwendeten.

Schon um sich inhaltlich im Bekenntnis des eigenen Glaubens zu unterscheiden, ist es sinnvoll, im Hinblick auf die Grundquelle unseres Glaubens, das Evangelium Jesu, von »Evangelisierung« zu sprechen. Papst Franziskus hat das Wort in seinem programmatischen Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013 – zusammen mit dem Stichwort »Barmherzigkeit« – zu einem Schlüssel seines Pontifikats gemacht.¹⁰ Dabei ist festzuhalten, dass es bei der Evangelisierung in erster Linie nicht um die Rückbindung an ein Buch geht, sondern um die Bindung an die Person Jesu. In *Evangelii gaudium* 7 wiederholt Franziskus ausdrücklich, was schon Benedikt XVI. gesagt hatte: »Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.«

8 Damit meine ich, dass der Begriff »Theologie« heute auch bereits unterschiedlich verwendet wird. Wenn er wie etwa in den USA auch an nicht kirchlich gebundenen Universitäten gebraucht wird, nähert man sich dem an, was ich als »christliche Religionswissenschaft« bezeichne. Zu beachten ist auch, dass der Begriff längst außerhalb des Christentums, etwa für die Unterweisung im Islam Verwendung findet. Problematisch wird er, wenn er etwa bei der Einrichtung islamischer Institutionen an einer Universität seine

Eindeutigkeit verliert und nicht von den islamischen Autoritätsstrukturen gedeckt ist. Vgl. Thomas THIEL, Missionare der türkischen Staatstheologie. Kann der Islam im Westen Wurzeln schlagen? Für die Ausbildung deutschsprachiger Imame fehlt bislang ein Konzept, in F.A.Z. Nr. 152 (8.7.2016) 9.
9 Vgl. Hans WALDENFELS, Mission im Kontext des heutigen Dialogs, in: Chibueze C. UDEANI / Daniel GREB (Hg.), Einander begegnen. Chancen und Grenzen im Dialog der Religionen heute, Würzburg 2016, 29-46; vgl. in

dem Band auch die Beiträge von Erzbischof Dr. Nicola Eterović und Erich Garhammer. Zur Theologie von Papst Franziskus vgl. Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014.

10 Vgl. Hans WALDENFELS, *Evangelii gaudium* – kirchliche Erneuerung durch missionarischen Aufbruch, in: ZMR 99 (2015) 55-66.

Diese grundlegende Verankerung darf bei allen Reflexionen, die mit dem Auftrag zur Evangelisierung verbunden sind, nicht verloren gehen. Wieweit das freilich angesichts der heutigen komplexen Weltsituation gelingt, in der die Evangelisierung zu vollziehen ist, bedarf immer wieder der Prüfung.¹¹ Denn, wie gesagt, es darf aus einer bekenntnisorientierten Theologie nicht unter der Hand eine christliche Religionswissenschaft werden. Das gilt für den universitären Raum, aber auch für den gesamten schulischen Bereich.¹²

Wo dieses Bewusstsein vorhanden ist und gelebt wird, kann und muss dann aber auf die Situation der Welt geachtet werden, in der die Evangelisierung heute geschieht. Das aber heißt: Die Adressaten der Evangelisierung müssen in ihrer Vielfalt in den Blick kommen. Anders gesagt: Die vom bekennenden Christen geforderte Christusbefolgung darf sich nicht im luftleeren Raum vollziehen, sondern hat konkret in Raum und Zeit zu geschehen. In diesem Sinne hat das Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* festgestellt, dass wir »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten« (GS 4) haben, um so immer neu auf die Fragen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens antworten zu können.¹³ Hier geht es in drei Schritten um eine neue Wahrnehmung, um eine neue Urteilsfindung und ein zeitorientiertes Antwortverhalten. Der Dreischritt erinnert an den vom Gründer der Christlichen Arbeiterjugend, Kardinal Joseph Cardijn (1882-1967), propagierten Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln.

4 Kontextualisierung

Was hinter dem Erneuerungsprogramm der großen Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* steht, ist in der Folgezeit auf verschiedene Weise ausgedrückt worden. Ein Programmwort, das aber schon bald wieder seinen Signalwert verloren hat und eher zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, war »Kontextualisierung«. In den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts fand der Begriff vor allem in der Dritten Welt Eingang in den Begriff »kontextuelle Theologie«. ¹⁴ Von dort habe ich ihn für meine 1985 erstmals erschienene *Kontextuelle Fundamentaltheologie* übernommen und verwendet.¹⁵

Tatsächlich findet sich im Wort »Kontext«, wenn wir das Wort »Text« im ursprünglichen Sinne eines schriftlichen Textes verstehen, zweierlei zusammen: einmal der »Text« selbst und dann das, was ihn unausgesprochen begleitet (»kon« = zusammen). Dazu gehören der Autor, die Zeit, in der der Autor gelebt und den Text verfasst hat, dann die Sprache, in der er geschrieben ist, mit all ihren Implikationen, schließlich das Schicksal des Textes, seine Rezeption und seine Rezeptionsgeschichte. Hier aber hat der klassische

11 Vgl. Hans WALDENFELS, Wer denkt noch an Gottes Geist? Das Schisma zwischen theologischer Wissenschaft und spirituellem Vollzug, in: Herder Korrespondenz Spezial 2-2011, 60-64. Ausführlicher auch mein Werk: Hans WALDENFELS, Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergangenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008.

12 Vgl. u. a. Gregor TISCHLER, »Reli«: Morgen anders als gestern, in: Christ in der Gegenwart 68 (18.8.2016) 277f.

13 Vgl. Hans WALDENFELS, Zeichen der Zeit, in: Mariano DELGADO/ Michael SIEVERNICH (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg 2013, 101-119. Wichtig sind für unsere Überlegungen in diesem Band vor allem die Ausführungen zur Hermeneutik des Konzils (I), zu Welt und Kultur (III), und zu Evangelisierung, Religionen und Spiritualität (IV, hier vor allem Kurt Kardinal Koch, Franz Gmainer-Pranzl, Gustavo Gutiérrez und Mariano Delgado).

14 Vgl. zum Thema die nicht sehr ergiebigen Artikel »Kontextuelle Theologie« in LThK³ 6, 327-329, und »Kontext«, »Kontextualität«, »Kontextuelle Theologie«, in RGG⁴ 4, 1642-1646.

15 Vgl. die Einführung zur 4. Auflage von WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Anm. 4), 17-30.

Text des Christentums, die Bibel, schon sehr früh in der Neuzeit mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese seine Kontextuntersuchung gefunden, auch wenn der Begriff noch nicht gebraucht wurde.¹⁶

Mit dem Stichwort »Kontextualisierung« ist auf jeden Fall wesentlich ein starkes Bewusstsein von Geschichte und geschichtlicher Entwicklung verbunden. Geschichtliche Entwicklungen beschränken sich aber nicht auf die literarischen Texte, sondern sind mit allen möglichen Momenten und Phänomenen gesellschaftlichen Lebens verbunden, so dass sich die Begriffe »Kontext« und »Kontextualisierung« am Ende auch auf diese übertragen lassen und die Einbindung in das gesellschaftliche Umfeld mit seinen vielfältigen Facetten bezeichnen.

Ein wichtiger Begriff konkreter Kontextualisierung ist inzwischen »Inkulturation«. Das heißt: Beim Prozess der Evangelisierung sind die fremden Kulturen in ihrer Andersheit und Fremdheit zu beachten. Das Ende der europäischen Kolonialisierung führte dahin, dass sich die vielen Völker außerhalb Europas auf ihre eigenen Werte besannen und sich gegen eine mit der christlichen Mission verbundene Europäisierung zur Wehr setzten. Wir erleben in unseren Tagen den erneuten Aufstand der Schwarzen in den USA. Es gibt dort seit längerem die »Black Theology«. Wir kennen die koreanische »Minjung Theology«, die sich als eine asiatische kontextuelle Theologie versteht.

Erwähnt wurden bereits die Befreiungsprozesse in Lateinamerika mit der Ausbildung von Befreiungstheologien. Nicht zu übersehen ist, dass sich auch die antichristlichen Bewegungen in Europa, zumal der Marxismus, aber auch die verschiedenen Gestalten säkularisierten Lebens und Denkens Zugang zu den Ländern der Dritten Welt verschafften. Der Antagonismus zwischen der Ersten und Zweiten Welt ist zusammengebrochen und hat im Fall der Berliner Mauer 1989 seinen symbolträchtigen Ausdruck gefunden. Doch die Spannungen leben fort. Vieles verflüssigt sich in jüngster Zeit unter dem Einfluss des Papstes »vom Ende der Welt«. Kuba hat sich geöffnet. China aber bleibt nach wie vor eher skeptisch verschlossen.

Auch wenn das Wort heute eher hintergründig wirkt, steht die Evangelisierung deutlich im Zeichen einer weitreichenden Kontextualisierung. Deshalb reicht es nicht mehr aus, nur auf die fremden und anderen religiösen Optionen zu achten. Vielmehr gilt es, das Leben der Menschen in der Vielfalt seiner Sektoren wahrzunehmen. Dazu gehören Politik und Wirtschaft, Ökonomie und Ökologie, Wissenschaft und Technik, Erziehung und Bildung, Kunst und Literatur, die heutige Kommunikation und Mobilität, der Ruf nach Heimat und die Erfahrung der Heimatlosigkeit und vieles mehr. Franz Gmainer-Pranzl spricht in diesem Sinne von einer »Welt-Theologie«, die es in unseren Tagen zu entwickeln gilt.¹⁷

16 Dass »Text« und »Kontext« nicht nur im Hinblick auf das Schrifttum, sondern etwa auch im Zusammenhang mit »Textilien« bedacht werden können, zeigt sich im japanischen Sprachraum bei Robert Schinzinger (1898-1988), einem Philosophen, der lange Jahre in Japan gelebt hat; vgl. mein Buch: Hans WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Neuausgabe Paderborn 2013, 69.

17 Vgl. Franz GMAINER-PRANZL, *Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive*, in: *Interkulturelle Theologie (Zeitschrift für Missionswissenschaft)* 39 (2012) 408-433.

18 Vgl. dazu u. a. das Sonderheft der *Herder Korrespondenz* 1-2016: Spezial: »Marias Töchter«. Die Kirche und die Frauen.

19 Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4.: Einführung in das Christentum, Freiburg/Basel/Wien 2014, 620; dazu Hans WALDENFELS, »Getaufte Heiden«, in *StZ online* exklusiv, Februar 2015.

20 Vgl. <http://www.sueddeutsche.de/panorama/katholische-kirche-papst-haelt-die-meisten-kirchlichen-eheneuer-ungueltig-1.3038643> (13.7.2016).

21 Vgl. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/studie-2031-keine-kirchlichen-eheneuer-in-italien-mehr> (13.7.2016).

Dabei gibt es immer noch die Versuche, die Religion und damit auch das Christentum aus der Öffentlichkeit zu verbannen – im Sinne des »Religion ist Privatsache« oder härter: »Religion ist Opium für das Volk«. Trotzdem war lange nicht mehr so viel von Religion in der Öffentlichkeit die Rede wie heute. Auch die »politische Theologie« in ihren Facetten ist eine Gestalt »kontextueller Theologie«. Angesichts der Verflechtung heutiger Gewalt mit dem Islam steht vor allem das Verhältnis von Religion und Gewalt auf der Tagesordnung. Hier kann sich auch das Christentum den Fragen nach seiner Gewaltausübung im Laufe der Geschichte nicht entziehen. Die Diskussion reicht bis in die Gegenwart, wo es in der katholischen Kirche u. a. auch um die Begründung ihrer Autoritätsstrukturen geht.

In diesem Zusammenhang darf nicht unerwähnt bleiben, dass das Verhältnis von Mann und Frau weder in der allgemeinen Öffentlichkeit noch in den Religionen und zumal in der katholischen Kirche eine überzeugende Lösung gefunden hat.¹⁸

Was der schnelle Durchblick, der sich vertiefen ließe, hinsichtlich neuerer Entwicklungen in der Welt gezeigt hat, ist dies: Wir leben in einem vielseitigen Prozess der Kontextualisierung. Das heißt: Wir sind im Hinblick auf die Evangelisierung dabei, die Botschaft des Evangeliums neu zu verorten. Das ist angesichts der wachsenden Unübersichtlichkeit und Vielgestaltigkeit der Welt und der menschlichen Gesellschaft nicht leicht. Denn einerseits waren sich die Menschen zu keiner Zeit so nahe wie in unseren Tagen. Die immer stärker werdenden Kommunikationsmedien konfrontieren uns alltäglich mit der unsäglichen Not und den Konflikten, denen sich die Menschen überall auf der Welt ausgesetzt sehen. Dabei waren sie andererseits wohl zu keiner Zeit so hilflos wie heute. Wenn sich in dieser Situation die (christliche) Mission und die Religionen überhaupt nur miteinander beschäftigen, verfallen sie einer Blickverengung.

Zugleich darf es in dieser vielschichtigen und komplexen Situation nicht dahin kommen, dass wir über der grenzenlosen Kontextualisierung unseres Lebens das Verhältnis zu unserem uns fordernden »Text« verlieren. Ist angesichts der unzähligen Irrlichter, die uns umgeben und die wir uns zum großen Teil sogar selbst geschaffen haben, das »Licht des Evangelium« überhaupt noch zu erkennen? Ist nicht Europa dabei, sind nicht selbst viele Getaufte längst dabei, ihr Leben ohne dieses Licht zu gestalten? Papst Benedikt XVI. hat damit überrascht, dass er von »getauften Heiden« sprach, die uns vor Fragen stellen, »auf die wir noch keine Antwort besitzen«.¹⁹ Papst Franziskus hält nach Pressemeldungen »die meisten kirchlich geschlossenen Ehen« für ungültig – eine Meldung, die anschließend auf »viele Ehen« zurückgestuft wurde.²⁰ *Katholisch.de* brachte am 12.07.2016 aus Italien die sensationelle, aber wenig überzeugende Nachricht mit der Überschrift: »Studie: 2031 keine kirchlichen Ehen in Italien mehr«.²¹ In dieser Situation stellen wir fest, dass wir den 100. Jahrgang einer Zeitschrift mit dem Titel *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* haben. Was sagt uns das?

5 Im Gespräch bleiben

Inflationär ist in der Kirche vom Dialog die Rede. Der Ruf nach Dialog besagt aber mit Sicherheit: Wir müssen im Gespräch bleiben. Das gilt für alle Ebenen, für die Ebene des Alltags genauso wie für die Ebene der Wissenschaften und die Führungsebenen. Dabei muss der Dialog sowohl horizontal wie vertikal geführt werden.

Im Begriff »Dialog« ist die Rede vom Wort und vom Gespräch. Nicht selten wird jedoch zu wenig beachtet, dass es kein zielführendes Gespräch gibt, wenn es nicht zu einem

gesunden Wechsel zwischen Hören, Zuhören und Sprechen kommt. Gerade Führungskräfte, denen Entscheidungsgewalt und damit das sogenannte »letzte Wort« zukommt, müssen sich immer wieder fragen, ob sie nicht nur gute Redner, sondern auch gute Zuhörer sind. Es kann nicht stimmen, wenn gerade in Ordinariaten Mitarbeiter sich beschweren, dass ihr Bischof nicht zuhören kann und nicht zuhört.

Was für das Verhältnis der Führungsebenen zu untergeordneten Ebenen gilt, ist auch auf die Ebene der Wissenschaften zu übertragen. Die Sicht einer hierarchischen Anordnung der Wissenschaften mit der Theologie und vielleicht der Philosophie an der Spitze gehört der Vergangenheit an. Von der Frage, die inzwischen gestellt wird, ob die Theologie überhaupt noch eine Wissenschaft ist, war schon die Rede. Dass das Gegenüber von Theologie und Philosophie an Gewicht verloren hat, weil auch die Philosophie sich in vielfacher Hinsicht in einer kritischen Lage befindet, wird nach wie vor zu wenig bedacht.

Von der Theologie wird gefordert, dass sie sich wissenschaftlich auf ihre interdisziplinären Verflechtungen besinnt. Dabei kann sie andere Disziplinen nicht mehr, wie lange geschehen, als Hilfswissenschaften wahrnehmen. Vielmehr muss sie sich einmal fragen, wie sehr andere Wissenschaften mit ihren Methoden und Inhalten wesentlich in ihr zur Sprache kommen und wirksam sind: die Geschichte, die Sprachwissenschaften, inzwischen die verschiedenen Kulturwissenschaften, dann die Religionswissenschaft, wobei jede der genannten Wissenschaften selbst wieder in Beziehung zu einer Reihe anderer Wissenschaften steht. Verständlicherweise wird die Theologie ihrerseits sodann nach dem Beitrag gefragt, den sie in die *universitas scientiarum* einbringt. Längst ist die Theologie nicht mehr allein in der Situation des Empfängers, sondern sie ist verpflichtet zu liefern.

In dieser Situation ist auch die Missionswissenschaft zu sehen. Auch sie kann keineswegs mehr nur holen, sondern muss bringen. Dabei steht das Christentum als eine Weltreligion inzwischen im Kreis vieler Religionen, die alle auf ihre Weise einen Platz in der Welt suchen und beanspruchen. Die Welt aber fragt hier: Was bringen sie? Wozu nützen sie?

Schaut man auf das Christentum, erkennt man – vielleicht überraschend –, dass Christen schon von ihrem Gründer aufgerufen sind, Diener zu sein. Tatsächlich besteht die Sendung der Kirche wesentlich in einem Aufruf zum Dienst an den Menschen in der Welt. Der Titel eines Buches von Papst Franziskus lautet: *Die wahre Macht ist der Dienst* (Freiburg 2014). Wo es aber um den Dienst an den Menschen geht, wird es auf den ersten Blick sehr »weltlich«. Denn es geht um die Heilung so vieler Menschen, die krank und unterwegs sind, um Frieden, wo so viel Streit ist und Menschen in Ängsten leben, um Gerechtigkeit und den Weg in eine Zukunft, die menschliches Leben in seine Erfüllung führt. Wenn wir uns um all das kümmern, behalten wir unseren Platz – auch mit der Missionswissenschaft und mit der Religionswissenschaft. ♦

Hat der interreligiöse Dialog noch Zukunft?

von Peter Antes

Zusammenfassung

Der Beitrag ist ein Plädoyer für den interreligiösen Dialog trotz zunehmender Gewalt in allen Religionen heute und der Furcht, Dialog führe zur Relativierung des eigenen Wahrheitsanspruches und zur Aufgabe des Missionierungsauftrages. Der Zweck des interreligiösen Dialogs ist aber nicht die Missionierung des Anderen, sondern ein Dialog zwischen Institutionen, die nicht konvertieren können. Ziel des Dialogs ist es deshalb, vom Dialogpartner im eigenen Selbstverständnis wahrgenommen zu werden und gemeinsam sich zum Wohle der Menschen zu engagieren und sich jedem Versuch zu widersetzen, Religion als Rechtfertigung von Hass und Gewalt einzusetzen.

Schlüsselbegriffe

- Dialog
- Mission
- Gewalt
- Friedliches Zusammenleben

Abstract

The essay is a plea for interreligious dialogue in spite of increasing violence in all religions and the fear that interreligious dialogue may lead to relativizing one's own claim to truth and to abandoning the mandate to missionize. The essay states that these fears are based on a misunderstanding of dialogue which is not the proselytization of the other, but a dialogue between religious institutions that cannot convert. Therefore the aim of dialogue is for each religion to see the other according to its own self-perception and to promote common actions for the well-being of humankind so that religions contribute to peaceful coexistence in society instead of serving to legitimize hatred and violence.

Keywords

- Dialogue
- Mission
- Violence
- Peaceful coexistence

Sumario

El artículo apoya la idea del diálogo interreligioso, a pesar de la creciente violencia en las religiones de hoy y del miedo que el diálogo conduzca al relativismo y al abandono de la misión. El artículo declara en cambio que este miedo está basado sobre una mala concepción del diálogo porque no se trata de un encuentro entre individuos sino entre instituciones que no se pueden convertir una a otra. Por eso el fin del diálogo es que cada religión pueda presentarse a otra como se ve ella misma y de favorecer acciones comunes a favor de la humanidad de manera que la religión contribuya positivamente a la convivencia pacífica en la sociedad y no pueda servir para legitimar el odio y la violencia.

Conceptos claves

- Diálogo
- Misión
- Violencia
- Convivencia pacífica

1 Einführung

Vor etwas mehr als fünfzig Jahren hat das II. Vatikanische Konzil die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (Nostra aetate)* verabschiedet und damit eine neue Phase im Umgang der Kirche mit anderen Religionen eingeleitet. Das Neue besteht darin, dass zum ersten Mal in der Kirchengeschichte die römisch-katholische Kirche anerkennt und öffentlich sagt, dass es auch in den anderen Religionen Wahres und Heiliges gibt. Neu ist zudem, dass die Kirche zum Dialog mit den anderen Religionen einlädt. Diese Einladung hat in dem von Papst Paul VI. an Pfingsten 1964 gegründeten »Sekretariat für die Nichtchristen«, das am 28. Juni 1988 von Papst Johannes Paul II. in den »Päpstliche(n) Rat für den interreligiösen Dialog« umbenannt wurde, seinen institutionellen Ausdruck gefunden. Eine Reihe von Dialogveranstaltungen wurde seither auf diese Weise organisiert. Zugleich hat dieses Organ die Teilnahme hochrangiger Vertreter der katholischen Kirche bei Dialogveranstaltungen anderer Religionen sichergestellt.

Obwohl die Liste der Begegnungen im Rahmen solcher Dialogveranstaltungen lang ist und daher diesbezüglich vom Erfolg dieses Bemühens gesprochen werden kann, erscheint inzwischen ein damit verbundener Optimismus im Umgang der Religionen miteinander gedämpft, ja Zweifel am Konzept als solchem werden laut, sodass sich in vielen Kreisen Skepsis gegenüber dem Sinn des interreligiösen Dialogs breit macht. Deshalb soll im Folgenden zunächst auf die Bedenken gegenüber dem interreligiösen Dialog und auf die Frage eingegangen werden, ob er unter den gegebenen Umständen fortgesetzt werden sollte, dann sollen Missverständnisse bezüglich falscher Erwartungen oder Unterstellungen angesprochen werden und schließlich soll gesagt werden, was er will und leisten kann, um abschließend als Fazit die Frage zu beantworten, ob er noch Zukunft hat oder nicht.

2 Bedenken gegenüber dem interreligiösen Dialog und seiner Zukunft

Die Bedenken gegenüber Sinn und Zweck des interreligiösen Dialoges haben ihren Grund in der zunehmenden Gefahr von Terror und Gewalt im Namen von Religion. Hinzu kommen inhaltliche Bedenken gegenüber dem Dialog als Relativierung des eigenen religiösen Wahrheitsanspruches und damit verbunden die Furcht vor dem Aufgeben des Auftrages zur Missionierung Andersgläubiger.

1 Vgl. zum Folgenden Mark JUERGENSEMEYER, *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg 2009.

2 <http://www.welt.de/politik/ausland/article142738573/Der-Hass-im-Heiligen-Land-trifft-deutsche-Katholiken.html> [11.4.2016].

3 Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München [u. a.] 1999, noch deutlicher DERS., *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass. 1997, bzw. DERS., *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München [u. a.] 2006.

4 Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Monotheismus der Treue. Korrekturen im Konzept der »mosaischen Unterscheidung« im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik*, in: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, hg. von Rolf SCHIEDER, Darmstadt 2014, 249–266, hier 254–256.

5 Sudhir KAKAR, *Psychologische Mechanismen religiöser Gewalt*, in: Ina WUNN/Beate SCHNEIDER (Hg.), *Das Gewaltpotenzial der Religionen*, Stuttgart 2015, 203–213, hier 210.

6 Vgl. dazu neben dem erwähnten Buch von Juergensmeyer auch *Buddhist Warfare*, hg. von Michael K. JERRYSON/Mark JUERGENSEMEYER, Oxford 2010.

7 Hartmut ZINSER, *Religion und Krieg*, Paderborn 2015, 9.

2.1 Terror und Gewalt im Namen von Religion¹

Eines der markantesten Merkmale der ersten beiden Jahrzehnte des 21. Jahrhunderts ist die Zunahme religiöser Gewalt im Namen des Islam im Vorderen Orient wie in Afrika südlich der Sahara. Stichworte wie »Islamischer Staat« im Irak und in Syrien oder Boko Haram in Nigeria stehen für religiöse Vertreibung aller Nicht-Muslime (insbesondere der Christen und innerhalb des Islamischen Staates der Jesiden) sowie im Falle des Islamischen Staates aller Schiiten und all der Sunniten, die sich der herrschenden Auslegung des Islamischen Staates widersetzen, sofern sie nicht an Ort und Stelle umgebracht, versklavt oder zwangsbekehrt werden. Die Auseinandersetzungen im Jemen und in Nordafrika zeigen, dass sich der Terror im Namen des Islam ausweitet, wofür auch die entsprechenden Attentate in Europa oder im Kaukasus sprechen und andeuten, dass potenziell alle Gebiete, in denen Muslime leben, als Zielscheibe für solche Aktionen dienen können.

Die Ereignisse aus dem Bereich des Islam lassen leicht Übergriffe anderer extremer Gruppen im Namen von Religion in den Hintergrund treten. Erwähnt sei hier bezüglich extremistischer jüdischer Gruppen nur der Anschlag, der 2015 während des Besuches einer Delegation deutscher Bischöfe und Rabbiner in Israel zur Zerstörung der Brotvermehrungskirche in Tabgha am See von Genezareth geführt hat. »Ein Graffito in großen, roten Lettern wies die Ermittler der Polizei in die Richtung jüdischer Extremisten: ›Götzen werden ausgemerzt werden!«, hieß es hier in biblischem Hebräisch. Pater Matthias Karl, der das Kloster in Tabgha führt, sieht in dem Anschlag einen besorgniserregenden Trend: ›In den vergangenen drei Jahren haben in Israel mindestens 50 Übergriffe auf Christen und christliche Einrichtungen stattgefunden«, sagte er dem israelischen Staatsradio.«²

Da auch militante christliche Gruppen in den USA sowohl Gewaltanwendung in ihrem Kampf gegen die Abtreibung als legitim ansehen als auch mit Blick auf den Nahen Osten die Zeit für die apokalyptische Endschlacht von Harmagedon als gekommen ansehen, liegt die Vermutung nahe, dass – wie es Jan Assmann sagt³ – die mosaische Unterscheidung zwischen dem »wahren Gott« und den »falschen Göttern« zur Intoleranz gegenüber Andersgläubigen in der Religionsgeschichte geführt habe und somit eine monotheistische Besonderheit sei.

Inzwischen hat Jan Assmann selbst seine These relativiert und von Treue und Abfall bzw. von Freund und Feind als Unterscheidungsmerkmal gesprochen.⁴ Noch treffender formuliert es Sudhir Kakar, wenn er die Unterscheidung in »die« und »wir« als Ausgangspunkt für eine politische, wirtschaftliche oder soziale Instrumentalisierung nennt nach dem Muster: »Schaut nur, was die Hindus machen!« oder: »Die Muslime haben wieder einmal alle Grenzen überschritten!«⁵ Damit ist zugleich mit Recht der Bereich des Monotheismus überschritten. Mark Juergensmeyer hat nämlich in *Die Globalisierung religiöser Gewalt* gezeigt, dass bewaffnete Konflikte im hinduistisch fundamentalistischen Milieu ebenso existieren wie in dem üblicherweise als sehr friedlich eingestuften Buddhismus, wenn man etwa an die buddhistischen »Hasspredigten« in Sri Lanka gegen die tamilischen Hindus und neuerdings gegen die Muslime im Lande oder an diejenigen birmanisch-buddhistischer Mönche gegen die Muslime im Lande denkt.⁶

Hartmut Zinser hat daher recht, wenn er schreibt: »Wenn man sich die Geschichte der heute verbreiteten und aktiven Religionen ansieht, muss man [leider] feststellen, dass Religionen und Kriege auf das Innigste verschlungen und verknüpft sind. Keine Religion, auch nicht diejenigen, die Frieden explizit lehren und alles Töten und Rauben verurteilen, ist dem entgangen, in Kriege verstrickt zu werden, Kriege zu legitimieren oder sogar selber Kriege zu führen – zumindest in gewissen Perioden ihrer langen Geschichte.«⁷ Zutreffend stellt Zinser des Weiteren fest: »Ob es wirklich Kriege gegeben hat, die allein aus religiösen

Gründen, mit religiöser Motivation und religiösen Zielen geführt wurden, kann man mit guten Gründen bezweifeln. Was es aber auf jeden Fall gegeben hat, sind religiöse Interpretationen von Anlässen, Begründungen und Rechtfertigungen von Kriegen. Auch ist es eine bezeichnende Tatsache, dass die Gruppierungen von Menschen in gewaltsamen Konflikten und Kriegen vielfach in den Bahnungen von Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften erfolgen. Den Religionen, so scheint es, gelang es über lange Zeiten, die Menschen in Freund oder Feind gegenüberzustellen.«⁸

Hasspredigten und Terrorgefahr vermitteln den Eindruck, als steuere unsere Welt auf eine neue Konfrontation zu. Papst Franziskus hat diesbezüglich sogar am 6. Juni 2015 in seiner Predigt in Sarajevo wörtlich gesagt: »Es ist eine Art dritter Weltkrieg, der ›stückweise‹ geführt wird; und im Bereich der globalen Kommunikation nimmt man ein *Klima des Krieges* wahr.

Es gibt welche, die ein solches Klima absichtlich schaffen und schüren wollen, insbesondere jene, die den Zusammenstoß zwischen verschiedenen Kulturen und Zivilisationen suchen, und auch jene, die mit den Kriegen spekulieren, um Waffen zu verkaufen. Doch Krieg bedeutet Kinder, Frauen und alte Leute in Flüchtlingslagern; bedeutet Vertreibungen; bedeutet zerstörte Häuser, Straßen und Fabriken; bedeutet vor allem so viele zerbrochene Leben.«⁹

Es ist also höchste Zeit, sich nicht von diesem Kriegsszenario erfassen zu lassen, sondern das friedliche Zusammenleben von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen zu fördern, also sich für den interreligiösen Dialog einzusetzen, zumal es nicht an Stimmen fehlt, die soziologisch¹⁰ wie literarisch¹¹ die Möglichkeit eines Bürgerkrieges zwischen radikalen Muslimen und einer antiislamisch eingestellten Bevölkerung in unseren Städten real einkalkulieren. Daher gibt es zum interreligiösen Dialog keine Alternative, er ist das Gebot der Stunde, um – gewissermaßen in allerletzter Minute – noch abzuwehren, was viele schon als unvermeidbar auf uns zukommen sehen und dessen Realisierung unsägliches Leid über die Menschheit als ganze bringen, sie vielleicht sogar ganz auslöschen würde.

2.2 Die Relativierung des Wahrheitsanspruchs

Das Eintreten für den interreligiösen Dialog ist angesichts des – um Papst Franziskus zu zitieren – wahrzunehmenden »Klimas des Krieges« nicht leicht, aber notwendig, denn gegen den Dialog gibt es bekanntlich auch innerhalb der Religionen Widerstand. Als Beleg seien hier nur die Beispiele aus dem Islam und dem Christentum angeführt.

Seit ein paar Jahren ist in vielen islamischen Kreisen die Rede vom Dialog nicht nur anrühlich, sondern geradezu ein Schimpfwort und deshalb tunlichst zu vermeiden. Bezeichnend dafür ist, dass das gemeinsam zwischen der Eugen-Biser-Stiftung in München und der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara erarbeitete *Lexikon*

⁸ ZINSER, Religion und Krieg (Anm. 7), 10.

⁹ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150606_omelia-sarajevo.html [11.4.2016].

¹⁰ Vgl. dazu etwa Udo ULFKOTTE, Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern, Frankfurt/M 2004.

¹¹ Vgl. dazu etwa Michel HOUELLEBECQ, Unterwerfung, Roman, Köln 2015.

¹² Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, 2 Bde., im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung hg. von Richard HEINZMANN in Zusammenarbeit mit Peter ANTES, Martin THURNER, Mualla SELÇUK u. Halis ALBAYRAK, Freiburg/Basel/Wien 2013, im Vergleich zu: Islamiyet-Hristiyanlik Kavramları Sözlüğü (2 cilt), Editörler: Mualla SELÇUK/Halis ALBAYRAK/Peter ANTES/Richard HEINZMANN/Martin THURNER, Ankara Üniversitesi Eugen-Biser-

Vakfi İsbirliğiyle (Ankara Üniversitesi Yayınları No: 382, Ankara Üniversitesi Yayınevi Yayın No: 1), Ankara 2013.

¹³ Vgl. Fethullah GÜLEN, Was ich denke, was ich glaube, Freiburg/Basel/Wien 2014, 20–22 u. ö.

¹⁴ <http://www.katholisches.info/2015/04/07/kritik-am-kirchlichen-islam-dialog-islam-und-gewalt-13/> [11.4.2016].

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

des Dialogs zu Grundbegriffen aus Christentum und Islam das Wort »Dialog« in seiner türkischen Ausgabe nicht im Titel verwendet, sondern lediglich von einem Begriffswörterbuch spricht.¹²

In der türkischen Polemik gegen die Hizmet, d. h. die Gülen-Bewegung, werden deren Anhänger nicht selten als »dialogcu«, Vertreter des Dialogs beschimpft, weil der Dialog nach Ansicht der Gegner Gülens nicht aus dem Koran begründet werden kann, während sich Gülen dafür ausspricht.¹³ Die Sorge der Gegner geht dahin zu sagen, der Islam könne niemals einen anderen als den eigenen Wahrheitsanspruch akzeptieren und müsse daher jegliche Form des Dialogs mit anderen Religionen ablehnen.

Auch innerhalb der christlichen Kirchen gibt es große Bedenken gegenüber dem interreligiösen Dialog, insbesondere gegenüber dem mit dem Islam. Stellvertretend für viele sei hier nur Hubert Hecker zitiert, der auf *Katholisches.info* seine Kritik am islamisch-christlichen Dialog folgendermaßen zusammenfasst:

- ◆ »Das Konzilsdokument ›Nostra aetate‹, insbesondere das dritte Kapitel zum Dialog mit dem Islam, sollte vom Postament des alternativlosen Superdogmas zu einer einfachen Lehr-Erklärung herabgestuft werden, wie es die Konzilsväter gewollt hatten.

- ◆ Die Engführung der Konzilserklärung auf die tatsächlichen oder vermeintlichen Gemeinsamkeiten mit dem Islam muss historisch-kritisch im Kontext des damaligen Konzilsoptimismus grundsätzlich infragegestellt werden.

- ◆ Statt Ausblendung aller Streitfragen sollten genau diese brennenden Religionsprobleme zum Thema gemacht werden für einen ernsthaften und argumentativen Dialog.

- ◆ Die islamische Theologie, seit Jahrhunderten mehr oder weniger in festen Bahnen erstarrt, hat ein Aufarbeitungs- und Entwicklungsproblem. Die kirchlichen Theologen sollten wie Katalysatoren den islamischen Gelehrten auf die Sprünge helfen.

- ◆ Insbesondere hat der Islam in den zentralen Komplexen religiös legitimierte Gewalt, Religionsfreiheit und Staatskonzept sowie Vernunft- und Willkür-Theologie erheblichen Reflexionsbedarf, um den Anschluss an die Moderne zu finden.

- ◆ Interreligiöse Gebetstreffen führen in den brennenden Fragen keinen Schritt weiter; im Gegenteil suggerieren sie religiöse Gemeinsamkeiten, die nicht da sind. Denn der gewaltfordernde Gott des Islam ist nicht der christliche Gott.

- ◆ Nach Papst Benedikt sollten die ›Zentralität der Personwürde‹ und den [sic!] darauf folgenden Menschenrechte Grundlage für katholisch-muslimische Treffen sein.

- ◆ Sinnvoll sind auch Treffen und Koalitionen zu aktuellen ethisch-sozialen Themen wie etwa kürzlich das gemeinsame Manifest gegen Menschenhandel und moderne Sklaverei. Religiös motivierte Gewalt, Abtreibung, Suizid-Hilfe, Ehrenmorde, Genital-Verstümmelung etc. wären weitere Themen praktisch-gemeinsamer Agenden.«¹⁴

Für Hecker liegt das Missverständnis des heutigen Dialog-Konzeptes in einem relativistischen Religionsverständnis. »Nach diesem Ansatz wäre ein interreligiöser Dialog ein Austausch zwischen grundsätzlich gleichrangigen und gleichwahren Positionen, um zu einem Maximum an Kooperation und Gemeinsamkeiten zu kommen. Die Unterscheidung von wahr und unwahr im Bereich der Religion müsste dann aufgehoben werden – so fordern es Vertreter der pluralistischen Theologie wie auch Religionswissenschaftler wie Assmann.«¹⁵

Dem setzt Hecker den missionarischen Dialog als einzig akzeptable Alternative gegenüber, indem er schreibt: »Die frühen Christen führten damals unzählige Streitgespräche mit heidnischen Philosophen und Religionsvertretern. Erfüllt von der Wahrheit der christlichen Lehre, suchten sie das argumentative Gespräch, gleichwohl mit dem Ziel, ihr Gegenüber zu überzeugen. Ein solcher missionarischer Dialog ist die christliche Alternative zu dem relativistischen Dialog, den die Kirchenleitung zurzeit propagiert.«¹⁶

3 Missverständnisse bezüglich falscher Erwartungen oder Unterstellungen

Die Rede vom missionarischen Dialog offenbart eine Schwäche der Texte des II. Vatikanischen Konzils, die keine Trennung zwischen Dialog und Mission vornehmen. Da zudem Dialog oft im Sinne von Martin Bubers *Ich und Du* verstanden wird, ergibt sich daraus leicht das Missverständnis, der interreligiöse Dialog könne missionarisch sein.

Dieses Missverständnis besteht nicht nur auf christlicher Seite. Der bereits erwähnte Fethullah Gülen vertritt diese Meinung auch, wenn er schreibt: »Der Islam hat den Monotheismus gebracht. Die Liebe zu unserem Lebensweg bedeutet für uns, gegen den Polytheismus und gegen die Götzenverehrung zu sein, gleichzeitig Gott samt der Beweise seiner Existenz zu erläutern, so wie wir Ihn in unseren Büchern kennen gelernt haben. Den Gedanken des Monotheismus an einem so sicheren Platz zu verankern, dass der Teufel ihn nicht erreichen kann, dies ist eine Ausdrucksform der Liebe zum eigenen Lebensweg. Doch obwohl wir eine solche Verantwortung haben, wäre es sicherlich bedenklich, sich mit dem Verständnis und den Interpretationen der Christen zu diesem Thema zu beschäftigen und diese zu bewerten. Denn diese Haltung würde zu einer Konfrontation mit der christlichen Welt führen. Was dagegen richtig ist, wäre die Logik des Monotheismus zu erklären und auf diese Weise auf die Widersprüche und Unstimmigkeiten der Dreifaltigkeit hinzuweisen und zudem logisch darzulegen, dass Gott nicht aus drei Teilen bestehen kann.«¹⁷

Demgegenüber ist klar festzuhalten, dass der interreligiöse Dialog vor allem eine Begegnung zwischen Institutionen ist und von daher niemals den Charakter eines Gespräches zwischen Personen haben kann. Denn selbst wenn in einem hypothetischen Falle ein hochrangiger Religionsvertreter – z. B. ein Kardinal oder Ayatollah – von der Wahrheit der Religion des anderen Gesprächspartners so sehr überzeugt würde, dass er zur anderen Religion überträte, wäre dies zwar ein Medienereignis, für den interreligiösen Dialog als solchen aber irrelevant, da dieser Konvertit zu Recht sehr schnell durch einen weiteren Vertreter seiner ursprünglichen Religion ersetzt werden würde, denn Religionen können nicht konvertieren, sondern nur einzelne Menschen.

Dies gilt es im Auge zu behalten, wenn vom interreligiösen Dialog zwischen Religionen die Rede ist. Auch Widerlegungen einzelner Glaubensaussagen stehen hier nicht zur

17 GÜLEN, Was ich denke (Anm. 13), 183.

18 http://www.ilssole24ore.com/pdf2010/Editrice/ILSOLE24ORE/ILSOLE24ORE/Online/_Oggetti_Correlati/Documenti/Notizie/2016/01/I-discorsi-ebraica.pdf [11.4.2016].

19 Vgl. zum Folgenden allgemein Andreas GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999.

20 Bhagavadgita. Des Erhabenen Sang, übertragen von Leopold von Schroeder, Düsseldorf 1959, 60, Neunter Gesang 23–24a.

21 Wörtlich sagte Johannes Paul II.: »Chrétiens et musulmans, nous avons beaucoup de choses en commun, comme croyants et comme hommes. Nous vivons dans le même monde, marqué par de nombreux signes d'espérance, mais aussi par de multiples signes d'angoisse. Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté. Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection.« (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovanistadio-casablanca.html, 11.4.2016). Zu einer derart eindeutigen Aussage konnte sich die evangelische Kirche

in Deutschland bislang nicht durchringen, vgl. dazu Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015, 62–68 (vgl. http://www.ekd.de/download/christlicher_glaube.pdf, 11.4.2016).

22 Vgl. dazu Dagmar HENZE u. a., *Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten*, Gütersloh 1997. Wie unterschiedlich die jüdische und die christliche Lesart desselben biblischen Textes sein können, zeigt eindrucksvoll Pinchas LAPIDE, *Mit einem Juden die Bibel lesen*, Stuttgart/München 1982.

Debatte. Es gilt uneingeschränkt, was am 17. Januar 2016 Ricardo di Segni, Großrabbiner von Rom, Papst Franziskus anlässlich von dessen Besuch in der Synagoge in Rom gesagt hat: »Wir empfangen den Papst nicht, um über Theologie zu diskutieren. Jedes System ist autonom, und der Glaube ist kein Gegenstand, den man austauschen oder politisch verhandeln kann.«¹⁸

Zur Autonomie eines jeden Glaubens gehört auch die jeweilige Überzeugung von der vollen Wahrheit des Glaubens, ohne dass diese durch den Dialog verhandelbar wäre oder in Frage gestellt würde. Wenn dem aber so ist, dann stellt sich die Frage, was der Dialog will und was er leisten kann.

4 Was will der interreligiöse Dialog und was kann er leisten?

Auf die Frage, was der Dialog will und was er leisten kann, gibt es eigentlich nur zwei Antworten: Er will erreichen, dass nicht die Fremdwahrnehmung als Aussage über die jeweilige Religion verbreitet wird, sondern die Selbstwahrnehmung zur Kenntnis genommen wird. Und er will zweitens zur gemeinsamen Aktion schreiten mit dem Ziel, gegen Hass und Verleumdung aufzutreten und im Sinne einer menschenwürdigen Welt zum friedlichen Zusammenleben im Staat wie in der Völkergemeinschaft beizutragen.

4.1 Fremd- und Selbstwahrnehmung

Wer sich in der Religionsgeschichte etwas auskennt, weiß, dass in vielen Religionen das, was über andere Religionen gesagt und gelehrt wird, oft beträchtlich von dem abweicht, wie die Gläubigen der anderen Religionen selbst ihre Religion sehen.¹⁹ Damit ist nicht so sehr der inklusivistische Ansatz als vielmehr die Fehldeutung gemeint.

Religionen neigen nicht selten zu inklusivistischen Aussagen. So etwa sagt der indische Gott Krishna in der Bhagavadgita von den Gläubigen anderer Religionen:

»Auch die glaubensvoll ergeben andern Göttern Verehrung weihn,
Selbst diese ehren doch nur mich, wenn auch nicht gerade regelrecht,
Denn der Genießer und der Herr von allen Opfern bin nur ich.«²⁰

Ähnlich heißt es mit Blick auf das Volk der Schrift, also auf Juden und Christen, im Koran 29,46:

»Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift, es sei denn auf beste Art und Weise, außer mit jenen von ihnen, die unrecht handeln. Und spricht: ›Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und was zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe. Und ihm sind wir ergeben.«

Auch *Nostra aetate* folgt diesem Beispiel und redet von Gott im Islam nicht per »Allah«, sondern als »deus«. Noch deutlicher hat es Papst Johannes Paul II. bei seiner Ansprache an die Jugend in Casablanca am 19. August 1985 gesagt, als er erklärte: Wir, die Christen und die Muslime, haben vieles gemeinsam, und wir glauben an denselben Gott.²¹

Probleme gibt es dagegen, wenn aus der eigenen Glaubenssichtweise Deutungen auf die anderen Religionen übertragen werden, in denen sich deren Gläubige nicht wiederfinden. Solches gilt für viele antijudaistische Aussagen des Neuen Testaments²² wie der christlichen

Theologie über das Judentum,²³ es gilt vor allem für die koranischen Aussagen über den Glauben der Christen, wenn dort etwa Maria als eine Person der Trinität bezeichnet wird,²⁴ was so von keiner bislang bekannten Gruppe innerhalb des Christentums vertreten wurde, geschweige denn heute vertreten wird.

Das Ziel des interreligiösen Dialoges besteht also nicht darin, über Theologie zu diskutieren, sondern Auskunft über die jeweils eigene Glaubensüberzeugung in einer klaren, für die Dialogpartner nachvollziehbaren Sprache zu geben und von da aus zu gemeinsamen Aktionen überzugehen.

4.2 Gemeinsame Aktionen

Noch einmal sei die Rede des römischen Großrabbiners Ricardo di Segni aus Anlass des Besuches von Papst Franziskus in der Synagoge von Rom zitiert, wenn er sagt: »Wir empfangen den Papst nicht, um über Theologie zu diskutieren. Jedes System ist autonom, und der Glaube ist kein Gegenstand, den man austauschen oder politisch verhandeln kann. Wir empfangen den Papst, um zu betonen, dass die religiösen Unterschiede, die es aufrechtzuerhalten und zu respektieren gilt, keine Rechtfertigung für Hass und Gewalt sein dürfen, sondern im Gegenteil der Freundschaft und der Zusammenarbeit dienen sollen und dass die Erfahrungen, die Werte, die Traditionen und die großen Ideen, die unsere Identität ausmachen, in den Dienst unserer Gemeinschaften gestellt werden sollen. Gemeinsam müssen wir unsere Stimme erheben zur Verteidigung der Opfer gegen jeden religiös verbrämten Angriff gegen sie. Wir sollen nicht nur zusammenstehen, um Anklage gegen alles Schreckliche zu erheben, sondern wir müssen zusammenarbeiten und daran arbeiten im Alltag. Unsere Gemeinde investiert alles, was sie hat, um ihre jüdische Zukunft sicherzustellen, aber sie lebt dieses Engagement in harmonischer Beziehung zur Gesellschaft zum Wohle aller.«²⁵

Damit fordert di Segni das, was auch Hecker in den letzten beiden Forderungen anmahnt und was theologisch der Szene vom Letzten Gericht im Matthäusevangelium entspricht, von der der spanische Theologe José María González Ruiz als vom »Gleichnis von den Atheisten«²⁶ spricht, weil keine eigentlich religiöse Frage wie die, ob man an Gott geglaubt hat oder getauft wurde, gestellt wird, sondern allein der Umgang mit dem »Geringsten meiner Brüder« zum Heilskriterium gemacht wird.

23 Vgl. dazu Peter LANDESMANN, *Der Antijudaismus auf dem Weg vom Judentum zum Christentum*, Frankfurt 2012, und David NIRENBERG, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York [u. a.] 2013.

24 Koran 5, 116: »Und wenn Allah fragen wird: ›O Jesus, Sohn der Maria! Hast du zu den Menschen gesprochen: ›Nehmt mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an?‹, dann wird er sagen: ›Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, das nicht wahr ist. Hätte ich es gesprochen, dann wüsstest Du es. Du weißt, was in mir ist, ich aber weiß nicht, was in Deinem Selbst ist. Siehe, Du bist der Kenner der Geheimnisse.«

25 http://www.ilsole24ore.com/pdf2010/Editrice/ILSOLE24ORE/ILSOLE24ORE/Online/_Oggetti_Correlati/Documenti/Notizie/2016/01/I-discorsi-ebraica.pdf [11.4.2016].

26 José María GONZÁLEZ RUIZ, *Creer es comprometerse*, Barcelona 1970, 44-46.

27 Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion, hg. von Franz ALT, Wals bei Salzburg 2015.

28 Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, dass sich die Pastoral schon sehr detailliert auf Eheschließungen eines katholischen Partners mit einem Ehepartner aus dem Judentum, dem Islam, aus dem Hinduismus und Buddhismus sowie ohne Religion eingestellt und dafür Textformulare entwickelt hat. Für den deutschsprachigen Raum vgl. Die

Feier der Trauung. Ausgabe für Brautleute und Gemeinde, hg. von den LITURGISCHEN INSTITUTEN SALZBURG, TRIER UND ZÜRICH, Freiburg/Basel/Wien 2002. Vgl. zu dieser Thematik wie der der folgenden Anmerkung auch Peter ANTES, *Interreligiöser Dialog – warum und wozu?*, in: *Praxisbuch Interreligiöser Dialog. Begegnungen initiieren und begleiten*, hg. von Martin RÖTTING, Simone SINN und Aykan INAN, Sankt Ottilien 2016, 53-63, hier 61.

29 Vgl. dazu Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

Mit Blick auf die Krisen in der Welt gewinnt das gemeinsame Bemühen der Vertreter aller Religionen immer mehr an Bedeutung. Man könnte es daher fast zugespitzt auf den Appell des Dalai Lama an die Welt reduzieren und sagen: »Ethik ist wichtiger als Religion.«²⁷ In jedem Falle sind die Religionen als mahnende Stimme für ethische Standards gefragt und sollten sich nicht davon abhalten lassen, eine menschenwürdige Welt zu fordern und dies angesichts von Kriegen, Vertreibungen, Ausbeutungen weltweit wie regional. Dass dafür die Stimme einer einzigen Religion nicht mehr ausreicht, hat 2011 der Deutsche Bundestag unter Beweis gestellt, als er zum Entwurf des Präimplantationsdiagnostikgesetzes nicht nur die Stellungnahmen der evangelischen und der katholischen Kirche eingeholt hat, sondern zugleich auch die der Juden und der Muslime. Je mehr der religiöse wie weltanschauliche Pluralismus in den europäischen Ländern wie weltweit zunimmt, desto wichtiger wird die gemeinsame Aktion aller Religionen sein, wenn sie überhaupt noch Gehör finden wollen – und dies zunehmend auch angesichts multireligiöser Eheschließungen²⁸ und multireligiöser Identitäten.²⁹

5 Fazit

Das Eintreten für eine menschliche Welt macht es unumgänglich, dass die Religionen zum Wohle der Menschen – wie der Großrabbiner von Rom in seiner oben zitierten Rede gesagt hat – nicht die Rechtfertigung für Hass und Gewalt liefern, sondern der Freundschaft und der Zusammenarbeit dienen und dass sie ihre Erfahrungen, Werte, Traditionen und großen Ideen in den Dienst am menschlichen Zusammenleben stellen.

Gerade weil die Weltlage so bedrohlich geworden ist und Religionen in Form des religiösen Fanatismus, Extremismus und Fundamentalismus zur Verschärfung der Konflikte beitragen, statt sie abzubauen, ist der interreligiöse Dialog die einzig reale Chance zur Zusammenarbeit von Menschen aus unterschiedlichen Religionen und Kulturen. Es geht nicht um theologische Diskussionen von Einzelfragen, sondern um den gemeinsamen Dienst zum Wohle aller in dieser Welt. Dazu gibt es keine Alternative, denn entweder hat der interreligiöse Dialog auf diese Weise eine Zukunft oder wir werden alle gemeinsam untergehen. ◆

Geschwister im Glauben

Zur Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses

von Thomas Fornet-Ponse

Zusammenfassung

Dieser Beitrag diskutiert vier Argumente für die Sonderstellung des jüdisch-christlichen Dialogs (die gemeinsame Entstehung aus dem Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels, die Bundestreue Gottes, die Gemeinsamkeit in der Schrift als Teilhabe an der einen Offenbarung und die eschatologische Perspektive der gemeinsamen Hoffnung) und die damit zusammenhängenden theologischen Probleme, insbesondere die zentrale soteriologische Aporie. Schließlich wird vorgeschlagen, das Verhältnis des Christentums zum Judentum als Basis einer positiven Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen zu wählen, wozu u. a. auf die pneumatologische Perspektive recurriert werden kann.

Schlüsselbegriffe

- Jüdisch-christlicher Dialog
- Bund
- Religionstheologie
- Heil

Abstract

This contribution discusses four arguments for the special status of the Jewish-Christian dialogue (the common origin from the Judaism at the time of the Second Temple, the covenant faithfulness of God, the commonality in scripture as participation in the one revelation, and the eschatological perspective of the shared hope) and considers the theological problems associated with this status, in particular the central soteriological aporia. In conclusion, it recommends choosing the relationship of Christianity to Judaism as a basis for a positive determination of the relationship to other religions for which one can, among other things, take recourse to the pneumatological perspective.

Keywords

- Jewish-Christian dialogue
- Covenant
- Theology of religion
- Salvation

Sumario

El artículo trata de cuatro argumentos para la relevancia especial del diálogo judeo-cristiano (el origen común del judaísmo durante el segundo templo, la fidelidad de Dios a la Alianza, la visión común de la Escritura como parte de la única revelación, y la perspectiva escatológica de la esperanza común) y de los problemas teológicos que de ahí se derivan, sobre todo la aporía central soteriológica. Al final se propone ver la relación del cristianismo con el judaísmo como base para una relación positiva con las otras religiones, para lo que se puede recurrir a la perspectiva pneumatológica.

Conceptos claves

- Diálogo judeo-cristiano
 - Alianza
 - Teología de las religiones
 - Salvación
-

Als vor gut 50 Jahren das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung *Nostra aetate* zur Haltung der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen ein wegweisendes Dokument verabschiedete, ging dem eine lange und komplizierte Entstehungsgeschichte voraus. Bei dieser wurde auch intensiv um den passenden Ort des ursprünglich als »Judenerklärung« gedachten Dokuments gerungen und überlegt, ob es z. B. dem Ökumenismusdekret oder der Kirchenkonstitution zugeordnet werden sollte. Mit der Ausweitung auf andere Religionen fiel die endgültige Entscheidung für ein eigenständiges Dokument, das wie wohl kaum ein anderes den entscheidenden Perspektivwechsel durch das II. Vatikanum zeigt – die Öffnung der Kirche auf eine positive Auseinandersetzung mit ihrem »Außen«. Diese Diskussion deutet wie die Tatsache, dass die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum dem Rat für die Förderung der Einheit der Christen zugeordnet ist, die Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses an. Worin aber besteht diese Besonderheit und wie wird sie begründet? Dieser Frage widmete sich jüngst die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in ihrem Dokument zum 50-jährigen Jubiläum von *Nostra aetate*,¹ das sich bewusst nicht als lehramtliche Stellungnahme, sondern als »Ausgangspunkt für eine weitere theologische Reflexion« (Vorwort) versteht. Daher untermauert es die These einer Sonderstellung des jüdisch-katholischen Dialogs mit mehreren Argumenten und benennt Spannungen deutlich. In der Folge möchte ich erstens vier Argumente für die Besonderheit des jüdisch-christlichen Dialogs vorstellen, zweitens kurz die zentralen theologischen Probleme behandeln und abschließend einige Anregungen formulieren.

1 Argumente für die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses

Die verschiedenen Argumente, die für die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses sprechen, können in ein historisch-entstehungsgeschichtliches, ein bundestheologisches, ein biblisch-offenbarungstheologisches sowie ein eschatologisches unterschieden werden, hängen aber eng miteinander zusammen.

1.1 Judentum und Christentum als Geschwisterreligionen

Das historische Argument der gemeinsamen Entstehungsgeschichte spielt schon in der Einführung des vatikanischen Dokuments eine große Rolle, da von einer sehr engen Zusammengehörigkeit von Kirche und Judentum ausgegangen wird, wenn »die Trennung von Synagoge und Kirche als der erste und weitreichendste Bruch im auserwählten Volk betrachtet werden kann« (Nr. 3). Dies hebt auf die Einheit des Gottesvolkes ab, das sich sukzessive in Judentum und Kirche und in die Vielfalt der Kirchen ausdifferenziert hat. Im Hintergrund dieses Arguments stehen die historischen Forschungen zur Entstehung

¹ KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, »Denn unwiderrücklich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11, 29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus

Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (VApS 203), Bonn 2016. Dieses Dokument wird im Folgenden im Text mit Verweis auf die Nummernzählung zitiert. Die Redeweise vom jüdisch-katholischen Dialog markiert den in den verschiedenen

jüdisch-christlichen Gesprächen durchaus relevanten konfessionellen Index, da in der weltweiten innerchristlichen Ökumene kein Konsens bezüglich der Haltung zum Judentum besteht.

von (rabbinischem) Judentum und Christentum aus dem Judentum zur Zeit Jesu und zur allmählichen Auseinanderentwicklung beider.² Nach diesen kann das Verhältnis des Judentums zum Christentum nicht als Mutter-Tochter-Verhältnis bestimmt werden. Vielmehr stellen beide verschiedene Antworten auf die Herausforderungen durch die Tempelzerstörung 70 n. Chr. dar und standen zum Teil noch über Jahrhunderte in engem Kontakt, sodass eine endgültige Trennung erst im 3. oder 4. Jahrhundert anzunehmen und die Metapher der »Geschwister« oder »Zwillinge« als geeigneter anzusehen ist.³ Gegenwärtiges Judentum wie Christentum stehen in Kontinuität zum Judentum zur Zeit Jesu, was für das Selbstverständnis des Christentums auch trotz der Auseinanderentwicklung und der daraus folgenden Konflikte mit dem Judentum bestimmend geblieben ist, ist doch »die Lehre Jesu und seiner Jünger nicht [zu] verstehen, wenn man sie nicht im jüdischen Horizont und im Kontext der lebendigen Tradition Israels situiert« (Nr. 14) – erst recht nicht im Gegensatz zu dieser. Gerade wenn in der Christologie die Menschlichkeit Jesu ernst genommen werden soll, kommt seinem Judesein auch theologische Bedeutung zu.⁴

Damit wird zugleich der grundlegende Unterschied zwischen Christentum und Judentum angesprochen, der mit Schalom Ben-Chorin auf die prägnante Formel gebracht werden kann: »Der Glaube Jesu eint uns, aber der Glaube an Jesus trennt uns.«⁵ So bestehen sowohl Kontinuität Jesu zu seinem Volk und zu seiner Geschichte, weshalb er aus jüdischer Sicht als jüdischer Lehrer mit einem Schwerpunkt auf der Verkündigung des Reiches Gottes angesehen werden kann, als auch Diskontinuität aus christlicher Sicht, da mit dem Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft bekannt wird, dass Jesus Christus die Sendung und Erwartung Israels erfüllt und in eschatologischer Weise überschreitet und transzendiert (vgl. Nr. 14).

Das historische Argument begründet somit, wieso das Christentum um des eigenen Selbstverständnisses willen auf das Judentum zur Zeit Jesu angewiesen ist; vermittelt dadurch wird die Beziehung zum zeitgenössischen Judentum bedeutend. Die damit angedeutete (und oft von Juden vertretene) Asymmetrie im jüdisch-christlichen Verhältnis ist aus historischer Sicht zumindest abzuschwächen, da sich im Laufe der Geschichte gegenseitige Beeinflussungen gezeigt haben.⁶

Haben sich Judentum und Christentum somit nicht unabhängig und unbeeinflusst voneinander entwickelt, liegt es aufgrund der engen Verbundenheit von der Wurzel her nahe, das jüdisch-christliche Gespräch nicht als »inter-religiös«, sondern als eine Art »intra-religiösen« oder »innerfamiliären« Dialog zu verstehen.⁷ Darf aus systematischer Sicht das Gewicht dieses Arguments aufgrund des Unterschieds zwischen Genese und Geltung zwar nicht überschätzt werden, spricht die notwendige Geschichtlichkeit des Christentums und nicht zuletzt das für die wahre Menschlichkeit wichtige Judesein Jesu dennoch dafür, es ernst zu nehmen.⁸

2 Vgl. Daniel BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; Thomas FORNET-PONSE, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?*, Aachen 2007, 201–225; Hubert FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*, Stuttgart 2006; Tobias NICKLAS, *Getrennte Wege oder*

verflochtene Linien? »Juden« und »Christen« vor der konstantinischen Wende, in: *Kul* 30 (2015) 35–47.

3 Dabei darf nicht übersehen werden, dass die vordergründig positiv besetzte familiäre Metaphorik aufgrund historisch negativer Verwendung (etwa à la Esau und Jakob oder des Gleichnisses von den zwei Söhnen) nicht unproblematisch ist. Vgl. dazu Rainer KAMPLING, *Grenzgebiete – Zu Strukturelementen des*

spätantiken Antijudaismus, in: Hubert FRANKEMÖLLE/ Josef WOHLMUTH (Hg.), *Das Heil der anderen. Problemfeld »Judenmission«*, Freiburg i. Br. 2010, 337–357, hier 343–355.

4 Vgl. Hans WALDENFELS, *Er war Jude*, in: Florian BRUCKMANN/ René DAUSNER (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken*. FS Wohlmuth, Paderborn 2013, 685–701.

1.2 Die Bundestreue Gottes

Ähnlich wie das Argument der gemeinsamen Entstehungsgeschichte ist das Argument der bleibenden Gültigkeit des Bundes katholischerseits erst mit *Nostra aetate* wirkmächtig geworden. Damit wurde ein theologischer Antagonismus überwunden, der schon früh einsetzte und sich christlicherseits in der so genannten Substitutionstheorie niederschlug, wonach die Verheißungen und Zusagen Gottes an Israel durch diejenigen an die Kirche ersetzt worden seien. Diese Theorie wird von *Nostra aetate* abgelehnt und stattdessen mit Verweis auf den Römerbrief von den unwiderruflichen Gnadengaben Gottes gesprochen, womit implizit auch vertreten wird, dass der Alte Bund nie widerrufen wurde,⁹ was lehrämtlich explizit erst von Johannes Paul II. 1980 in Mainz geäußert wurde und 1993 Eingang in den Katechismus fand. Die Kommission nimmt diese Position auf und begründet sie einerseits positiv mit Röm 9-11 und negativ mit einer Kontextualisierung des Hebräerbriefs, aus dem oft die Substitutionstheorie gefolgert wurde. Sie benennt zudem das sich daraus ergebende Spannungsverhältnis, das bei den Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament sowie Altem und Neuem Bund und bei der Heilsfrage zu berücksichtigen ist: »Während die Kirche am Heil durch einen expliziten oder impliziten Glauben an Christus festhält, stellt sie die fortdauernde Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk Israel nicht in Frage« (Nr. 17, dt. Übersetzung korrigiert). Ohne diese Spannung letztlich auflösen zu können, scheint die Kommission eine Komplementarität beider Bünde für möglich zu halten, wenn sie einerseits die konstitutive Bedeutung des Abrahamsbundes aufgrund der notwendigen heilsgeschichtlichen Verortung der Kirche betont und andererseits anfragt, ob »Israel ohne die Kirche in der Gefahr stehen würde, zu partikularistisch zu verbleiben und die Universalität seiner Gotteserfahrung nicht genügend wahrzunehmen« (Nr. 33). Eine ähnliche Komplementarität sehen einige orthodoxe Rabbiner in einer am 3. Dezember 2015 verabschiedeten Erklärung: »we Jews can acknowledge the ongoing constructive validity of Christianity as our partner in world redemption«.¹⁰

Religionstheologisch ergibt sich daraus die Sonderstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses, da es plausibel ist, aufgrund der Bundestreue Gottes die bleibende Erwählung und daher eine bestimmte Rolle des Judentums im universalen Heilsplan Gottes – auch der Kirche gegenüber – anzunehmen, was so explizit bei keiner anderen Religion der Fall ist.

1.3 Die gemeinsame Bibel – Teilhabe an der einen Offenbarung

Das dritte Argument wird im Dokument nur angedeutet, wenn auf die unterschiedlichen Perspektiven auf den großen gemeinsamen Teil der Heiligen Schriften verwiesen wird (Nr. 25/28), ist m. E. allerdings aus systematischer Sicht nicht zu unterschätzen, da eine

5 Vgl. Schalom BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Mensch – nicht Messias*, München 1972, 12.

6 Vgl. dazu Michael HILTON, »Wie es sich christelt, so jüdet es sich«, Berlin 2001; Israel YUVAL, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley 2006.

7 Dies formulierte z. B. Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache in der römischen Synagoge von 1986.

8 Vgl. auch Gregor HOFF, *Nostra Aetate 4 als Anfrage an die systematische Theologie*, in: Reinhold BOSCHKI / Josef WOHLMUTH (Hg.), *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn 2015, 125-134, hier 133f.

9 Vgl. dazu Herbert VORGRIMLER, *Ein Freundeswort*, in: Johannes OESTERREICHER, *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Meitingen 1971, 21-28.

10 Orthodox Rabbinic Statement on Christianity: <http://cjcuc.com/site/2015/12/03/orthodox-rabbinic-statement-on-christianity/> (Stand 10.6.2016).

Offenbarungstheologie, die Offenbarung als personale Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus versteht, von einer dieser vorausgehenden und sie ermöglichenden Offenbarungsgeschichte ausgeht, die ihren Niederschlag im Alten Testament gefunden hat und durch das Auftreten Jesu von Nazareth bestätigt wurde. Dementsprechend nennt auch das Dokument im weiteren Verlauf die Gemeinsamkeit im Offenbarungsverständnis und sieht Judentum und Christentum als zwei unterschiedliche Wege an, sich die Heiligen Schriften Israels anzueignen. »Eine der jeweiligen Tradition entsprechende Antwort auf das heilsgeschichtliche Wort Gottes kann also den Zugang zu Gott erschließen, wenngleich es seinem Heilsratschluss vorbehalten ist, auf welche Weise er jeweils die Menschen retten will« (Nr. 25). Das genaue Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist allerdings schwer zu bestimmen – keineswegs können sie so strikt wie von Markion vorgeschlagen einander entgegengesetzt oder darf das Neue Testament als Substitution des Alten betrachtet werden. Viel eher ist von zwei möglichen Leseweisen der Bibel auszugehen, was Klaus Koch mit der Rede vom »doppelten Ausgang des Alten Testaments«¹¹ vorschlug und womit er nicht bloß die Schriften, sondern explizit auch den Alten Bund meint und diese »seltsame Religionsspaltung in dieser Heiligen Schrift selbst mit angelegt«¹² sieht. Beide dienen dem Verständnis des Wortes und Willens Gottes und können sich darin gegenseitig ergänzen. Diese Fragestellung betrifft die Sonderstellung des jüdisch-christlichen Dialogs maßgeblich, da weder eine vergleichbare Argumentation z. B. bezüglich des Qur'ans ohne erhebliche (und kontroverse) theologische Zusatzannahmen möglich erscheint noch es im innerchristlichen Dialog um komplementäre Leseweisen des Alten Testaments geht, sondern um möglicherweise komplementäre Verständnisse der gesamten christlichen Bibel.

1.4 Die eschatologische Perspektive

Diesen Argumenten kann mit Josef Wohlmuth schließlich noch ein eschatologisches Argument für die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses hinzugefügt werden.¹³ Es basiert auf der Bundestreue Gottes, aus der schon Paulus im Römerbrief ableitet, dass »ganz Israel gerettet wird« (Röm 11,26). Gott wird sich am Ende in seiner unverbrüchlichen Treue aller erbarmen, sodass Juden und Christen in dieser Hoffnung unvergleichlich nahe sind. »Wenn beide durch das Erbarmen Gottes zusammengeschlossen sind, so sind Kirche und Judentum in exzeptioneller Weise offenbarungsmäßig einander zugeordnet, wenngleich die Treue Gottes als der Grund ihrer tiefsten Zusammengehörigkeit auch die größte Differenz impliziert, nämlich deren eschatologische Bestätigung durch Christus.«¹⁴ Diese Differenz wird nach Wohlmuth erst im Eschaton aufgehoben, weshalb die christliche Interpretation Jesu als der Inkarnation des Logos auch das jüdische Nein zur Christologie zu berücksichtigen hat, bei dem sich Gottes unverbrüchliche Treue bestätigt, »so dass sich beide in der Reduktion auf das eine unaussprechliche Geheimnis treffen, auf das Paulus in Röm 11,33-36 recurriert.«¹⁵ Religionstheologisch ist dies insofern

11 Vgl. Klaus KOCH, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: JBTh 6 (1991) 215-242.

12 Ebd., 241. Ganz ähnlich PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApS 152), Bonn 2001, Nr. 22.

13 Josef WOHLMUTH, Das exzeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und der interreligiöse Dialog, in: Johanna RAHNER/Mirjam SCHAMBECK (Hg.), Zwischen Integration und Abgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert, Münster u. a. 2011, 139-156; DERS., Das exzeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und die Völkermission der Kirche

ohne Judenmission, in: Markus LUBER/Roman BECK/Simon NEUBERT (Hg.), Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missions-theologie, Regensburg 2015, 75-100.

14 Ebd., 147.

15 Ebd., 149.

16 Ebd., 150.

bedeutend, als damit kein absoluter Wahrheitsanspruch verstärkt wird, was zu neuen Antagonismen anderen Religionen gegenüber führen könnte. Vielmehr kann durch dieses negativ-theologische Moment und das gemeinsame Vertrauen auf die Treue Gottes die Grundthese des II. Vatikanums, Gott wolle das Heil aller Menschen, gestützt werden. »Mit keiner anderen religiösen Tradition haben Juden und Christen so viel gemeinsames Offenbarungswort Gottes. Und dennoch bleibt die Differenz, dass die Christenheit die atl. Schriften durch die ntl. Schriften erweitert hat, so dass der Widerstreit *theologischer* und *christologischer* Begründungen des Grundbekenntnisses von Gottes Treue vor das Forum der religiösen Menschheitsgeschichte hingestellt wird.«¹⁶ Wohlmuth macht damit deutlich, dass mit der These einer Sonderstellung des jüdisch-christlichen Dialogs keine Bewertung anderer Religionen verbunden ist, sondern das Heilsangebot Gottes grundsätzlich allen Menschen gilt.

Mit diesem letzten, eschatologischen Argument berühren wir die in der Theologie der Religionen wohl unvermeidbare Heilsfrage, die durch die These einer Sonderstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses noch brisanter wird.

2 Theologische Probleme

Diese Brisanz zeigt sich schon hinsichtlich der oft verwendeten disjunktiven Unterscheidung in der Religionstheologie zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Als offizielle Position der katholischen Kirche wird meist der Inklusivismus genannt und mit der konzentrischen Zuordnung der verschiedenen Religionen und Konfessionen zur katholischen Kirche in *Lumen gentium* und *Nostra aetate* begründet. Die Kritik an einer solchen Position, sie habe Probleme, andere Religionen in ihrer Andersheit anzuerkennen und nicht von vornherein aus der eigenen Warte zu beurteilen, gilt umso mehr, wenn die Sonderstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses behauptet wird. Denn der grundlegende Unterschied der Deutung Jesu Christi verbietet es, das Judentum der eigenen Position zuzuordnen, auch wenn die Kirche ohne das Judentum ihr eigenes Wesen nicht erkennen könnte. Auf der anderen Seite kann es wegen der Bundestreue Gottes nicht den anderen Religionen zugeordnet werden, die lediglich in dem Maße ihrer Ähnlichkeit zur eigenen Position als heilsvermittelnd angesehen werden. Zwingt dies die katholische Kirche dazu, eine dualistische Position einzunehmen, wonach Juden wie Christen auf je ihre Weise das Heil erlangen können? Von dem vatikanischen Dokument wird dies mit Berufung auf die lehramtliche Tradition abgelehnt, da die Universalität des Heilswillens Gottes dagegen spreche, wengleich sich die ungeteilte Wirklichkeit des Wortes Gottes dem jeweiligen geschichtlichen Kontext entsprechend unterschiedlich konkretisieren könne. Die Spannung zwischen dem Bekenntnis zur Universalität der Heilsbedeutung Christi und der Überzeugung der bleibenden Gültigkeit des Bundes Gottes mit Israel wird somit zugegeben und (für manche wohl etwas unbefriedigend) mit einem Hinweis auf den Geheimnischarakter Gottes unaufgelöst stehen gelassen: »Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgründtiefes Geheimnis Gottes« (Nr. 36).

Diese zentrale soteriologische Aporie des jüdisch-christlichen Verhältnisses kann auch nicht mit religionstheologischen Argumentationsfiguren wie der des »Anonymen Christentums« von Karl Rahner aufgelöst werden, bezieht sich diese doch auf das Heil von Individuen aufgrund ihrer impliziten Gottesbeziehung und nicht auf das Heil qua Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe wie dem Judentum aufgrund der Beziehung Gottes

zu seinem ersterwählten Volk. Es ist also ein ungelöstes Problem, weshalb die Kommission dazu aufruft, sich ihm zu widmen, und die Erwartung einer eschatologischen Vereinigung durch Gott formuliert.¹⁷

Da die Kirche eine Kirche aus Juden und Heiden ist, dürften weder beide Bünde noch beide Gottesvölker unverbunden nebeneinander stehen. »Vielmehr ist die bleibende Rolle des Bundesvolkes Israel im Heilsplan Gottes dynamisch zu beziehen auf das ›Volk Gottes aus Juden und Heiden – geeint in Christus‹, den die Kirche als den universalen Schöpfungs- und Heilmittler bekennt« (Nr. 43). Mit der Frage nach dem Verhältnis des Alten und Neuen Bundes bzw. des Bundesvolkes Israel mit der Kirche als neuem Gottesvolk – bei aller Problematik dieses Begriffs – wird eine weitere diffizile theologische Frage aufgeworfen, die von Norbert Lohfink prägnant formuliert wurde: »Ein Bund oder zwei Bünde in der Heiligen Schrift«. Er plädiert dafür, mit Blick auf den Stiftungsvorgang von zwei Bündeln und mit Blick auf das bleibende Verhältnis von einem Bund zu sprechen, wobei auch bei einer Einbundtheorie weiter zu reflektieren sei, »daß die ›Völker‹ nur dadurch im ›Bund‹ sind, daß sie Anteil an Israels Bund erhalten – selbst wenn dieser Bund von einem Teil Israels nur als ›alter Bund‹ gelebt wird«. ¹⁸ Aus systematisch-theologischer Sicht kann dies auch als die ekklesiologische Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche und welche Bedeutung dem Judentum für dieses zukommt formuliert werden. Von Walter Kasper wird diese in Richtung der Einheit des Gottesvolkes beantwortet, so dass auch er eine gegenseitige Abhängigkeit und die gemeinsame Berufung zum gemeinsamen Zeugnis sieht.¹⁹ Hilfreich für diese bundestheologische Frage kann die Unterscheidung zwischen dem partnerschaftlichen Modell des Bundes und dem priesterschriftlichen der absoluten Gabe und Gnade Gottes sein, auf das Paulus in Röm 9-11 vor allem rekurrieren dürfte.²⁰ Wird zudem der Noahbund als Bund Gottes mit der ganzen Schöpfung berücksichtigt, ergibt sich eine wichtige Perspektive für die Ausweitung auf die religionstheologische Fragestellung, da auch jener durch den Sinaibund nicht aufgehoben, sondern spezifiziert wird.²¹ Wird in der Gesamtsicht dabei die Treue Gottes betont, unterstreicht dies die Komplexität des Problems, das letztlich wohl nicht theologisch-rational oder dialektisch zu lösen ist: »Es wird sich erst im Eschaton die Bedeutung dieser Beziehung endgültig offenbaren. Bis dahin gilt aus christlicher Sicht: Juden und Christen beziehen je anders ihren Standpunkt in der Zeit, indem sie entschieden dem Wort Gottes zu entsprechen versuchen und in der jeweiligen Gegenwart eine Verbindung von Chronos und Kairos entdecken.«²²

Somit ergeben sich aus der engen Zuordnung der beiden Gottesvölker bestimmte Ziele in den verschiedenen jüdisch-katholischen Dialogen auf nationaler wie interna-

17 Wird mit Berufung auf Röm 11,26 dafür argumentiert, die Rettung ganz Israels geschehe durch Yhwh allein »von Zion her« und nicht »per Christum« (vgl. z. B. Heinz-Günther SCHÖTTLER, Röm 11,25-27 und die Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog, in: BRUCKMANN/DAUSNER, Angesicht [Anm. 4], 141-166, hier 146-149, der aber auch den aporetischen Charakter der paulinischen Argumentation betont), stellt sich damit die trinitätstheologische Frage nach dem Verhältnis der innergöttlichen Personen, die eine strikte Trennung in ein Subjekt YHWH und ein anderes Subjekt Christus nicht ohne Weiteres erlaubt.

18 Norbert LOHFINK, Ein Bund oder zwei Bünde in der Heiligen Schrift, in: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Vatikan 2001, 273-293, hier 292f.

19 Vgl. Walter KASPER, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg 2011, 425. Vgl. auch René DAUSNER, Das Volk Gottes und die messianische Zeit. Zur dogmatischen Herausforderung von Nostra Aetate 4 im 21. Jahrhundert, in: BOSCHKI/WOHLMUTH, Wendepunkt (Anm. 8), 83-99; Hans Hermann HENRIX, Bilanz und Ausblick: Nostra Aetate 4 als Stachel im Fleisch christlich-theologischen Denkens, in: ebd., 193-206, bes. 198-200.

20 Vgl. dazu Hubert FRANKEMÖLLE, Bund/Bünde im Römerbrief, in: Christoph DOHMEN/Christian FRELVE (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS Hossfeld, Stuttgart 2007, 69-84; Frank-Lothar HOSSFELD, Bund und Verheißung in nachexilischen Bundes-texten, in: BRUCKMANN/DAUSNER, Angesicht (Anm. 4), 205-223.

tionaler Ebene, die sich signifikant von den innerchristlichen ökumenischen Bemühungen unterscheiden. An erster Stelle steht, die gegenseitige Kenntnis zu vertiefen und sich auf dieser Grundlage gegenseitig bereichern zu können, was sich insbesondere auf die Interpretation der Bibel bezieht. Weitere Ziele bestehen im gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und Versöhnung in der Welt oder im Kampf gegen Rassismus und Antijudaismus bzw. Antisemitismus. Damit können Juden wie Christen gemeinsam Gottes Liebe bezeugen und setzen sich zusammen für eine bessere Welt ein (Nr. 44-49).

Bemerkenswerterweise sind diese Ziele sehr ähnlich zu denen, die im christlich-islamischen Dialog (und teilweise auch in den Dialogen mit anderen Weltreligionen) verfolgt werden. Diese formulierte schon *Nostra aetate* folgendermaßen: »das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen« (NA 3).²³ Zumindest auf der Ebene der Ziele wirkt sich die These der Sonderstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses nur wenig aus. Dies muss nicht verwundern, wenn angesichts der Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* mit guten Gründen dafür argumentiert werden kann, dass das jüdisch-christliche Verhältnis wegen seiner Sonderstellung als Katalysator für das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen fungieren kann und insofern keine Abwertung der anderen Religionen impliziert, sondern eine positive Verhältnisbestimmung ermöglicht.²⁴

3 Ausblick

Eine solche positive Verhältnisbestimmung bedarf indes weiterer theologischer Argumente, die über die bislang behandelten hinausgehen und hier nur in Form eines Ausblicks genannt werden können. Denn könnte in Bezug auf den Islam neben dem gemeinsamen Monotheismus noch entstehungsgeschichtlich argumentiert werden, da sich dieser in engem Kontakt mit Judentum und christlichen Gruppierungen herausbildete und dies deutliche Spuren im Qur'an hinterlassen hat,²⁵ entfällt diese Möglichkeit für Religionen wie den Buddhismus oder Hinduismus. Ein wichtiger Ausgangspunkt, der gerade durch die Neuentdeckung des besonderen Verhältnisses zum Judentum deutlich wurde, ist der universale Heilswille Gottes.²⁶ Erfolgversprechend erscheint die pneumatologische Perspektive, von

21 Vgl. Reinhold BERNHARDT, Die Israeltheologie als Wegbereiterin einer Theologie der Religionen, in: LUBER/BECK/NEUBERT, Christus (Anm. 13), 123-148, hier 139f.

22 Erwin DIRSCHERL, Gottes Wort als Fülle der Zeit – Die Heilsbedeutung des jüdischen Glaubens in der Zeit post Christum natum, in: FRANKE-MÖLLE/WOHLMUTH, Heil (Anm. 3), 395-419, hier 419.

23 Vgl. Andreas RENZ, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra aetate« – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.

24 Vgl. DAUSNER, Volk (Anm. 19), 93; Erwin DIRSCHERL, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Günter RISSE/Heino M. SONNEMANS/Burkhard THESS (Hg.), Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. (FS Waldenfels), Paderborn 1996, 495-511, hier 507; Jacques DUPUIS, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, Innsbruck 2010, 323, 328-330.

25 Vgl. Angelika NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

26 Vgl. Reinhold BOSCHKI/Josef WOHLMUTH, Einführung, in: DIÉS., Wendepunkt (Anm. 8), 9-12, hier 11.

der universalen Wirksamkeit des Heiligen Geistes auszugehen. Ein Beispiel dafür wäre Jacques Dupuis, der im Rekurs auf frühchristliche Apologeten wie Justin der Märtyrer die universale Gegenwart des Geistes mit der universalen Macht des Logos verbindet und für den sich somit das Bekenntnis zur unübertreffbaren Offenbarung in Jesus Christus und die Überzeugung der Gegenwart Gottes in anderen Kulturräumen nicht ausschließen: »Durch die transzendente Kraft des Logos ist eine trinitarische Christologie dazu in der Lage, die vermittelnde Funktion der religiösen Traditionen in der Heilsordnung zu begründen und somit das Fundament zu legen für die Anerkennung eines Pluralismus in Gottes Umgang mit der Menschheit.«²⁷

Die Anerkennung einer solchen Vielfalt legt sich dem Christentum zudem auch vom Verhältnis zum Judentum her nahe, hat dies doch von seinen Ursprüngen her wesentlich weniger Vorbehalte, das Wirken Gottes in seinem »Außen« anzunehmen, und versteht sich (mit wenigen Ausnahmen) nicht als missionarische Religion, ohne dadurch weniger überzeugt zu sein, aufgrund des Bundes mit Gott in einem besonderen Verhältnis zu stehen. Dieses Verhältnis wurde indes schon im rabbinischen Judentum als besonderer Dienst an der Völkerwelt verstanden – was katholischerseits wegen des Verständnisses der Kirche als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) aufgenommen werden könnte und entsprechende Herausforderungen an die Pluralitätsfähigkeit sowohl im interkulturellen als auch im interreligiösen Bereich mit sich bringt.²⁸ ◆

27 DUPUIS, Unterwegs (Anm. 24), 443.

28 Vgl. zum Erwählungsgedanken auch Erwin DIRSCHERL, Bleibende Erwählung als Prädestination? *Nostra Aetate* gnadentheologisch gelesen, in: BOSCHKI/WOHLMUTH, Wendepunkt (Anm. 8), 101–111.

Arabien – am Vorabend der Entstehung des Islam

von Günter Rißé

Zusammenfassung

Die archäologischen Forschungen auf der Arabischen Halbinsel haben in den vergangenen Jahren mit ihren Grabungsfunden reichhaltiges und sensationelles Fundmaterial erbracht, durch das neue Seiten im Buch der Religionsgeschichte des vorislamischen Arabien – konkret der wechselseitigen Beziehungen der Altarabischen Religion, des Judentums und des Christentums –, der Entstehungszeit des Islam wie der frühislamischen Zeit aufgeschlagen und fortgeschrieben werden können.

Schlüsselbegriffe

→ Archäologie
→ Vorislamisches Arabien
→ Islam

Abstract

Archeological research has turned up copious and sensational material in recent years with its excavation discoveries on the Arabian Peninsula. Using this material one can flip to new pages and continue writing in the religious-history book of pre-Islamic Arabia – specifically concerning the reciprocal relationships of old-Arabian religion, Judaism and Christianity –, as well as in the religious-history books of the time of the emergence of Islam and of the early Islamic period.

Keywords

→ Archeology
→ Pre-Islamic Arabia
→ Islam

Sumario

Las excavaciones arqueológicas en la península arábiga han sacado a la luz en los últimos años un material abundante y sensacional que permite abrir y reescribir nuevas páginas en el libro de la historia de las religiones sobre el periodo preislámico de dicha península, sobre el tiempo del origen del islam y sobre el islam primitivo, concretamente sobre las relaciones recíprocas entre la religión de la antigua Arabia, el judaísmo y el cristianismo.

Conceptos claves

→ Arqueología
→ Arabia pre-islámica
→ Islam

Im 7. Jahrhundert entsteht, mit dem Tod des Stifters Muhammad im Jahre 632, im Hidschasgebiet im Osten der Arabischen Halbinsel auf der halben Strecke zwischen Jerusalem und Aden der Islam.

Blickt man gegenwärtig auf die Länder und Regionen des Nahen und Mittleren Ostens, dann kann man letztlich nur verzweifeln. Tatsache jedenfalls ist, dass der Nahe und Mittlere Osten, die Arabische Halbinsel ist darin eingeschlossen, ein einziges großes Krisengebiet ist. »Arabia felix« – glückliches Arabien, so nannten die Römer vor allem einmal Südarabien und die anderen fruchtbaren Gebiete der Halbinsel. Die Region befindet sich in einer tiefen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Krise bzw. einem Wandel mit weitreichenden Konsequenzen für Frieden und Stabilität. Diese Instabilität, verbunden mit der Stärkung eines terroristischen Netzwerkes, stellt die Gesamtordnung der arabischen Welt grundsätzlich in Frage. Verschiedene, miteinander verknüpfte Faktoren lassen sich ausmachen: die sozio-ökonomischen Bedingungen, Machtstrukturen, soziale Mobilisierung und die Radikalisierung von Religion. Eine Welt der Extreme, so ist der Nahe und Mittlere Osten heute, eine Welt der Extreme war auch die Arabische Halbinsel am Vorabend der Entstehung der islamischen Religion.

Unser Wissen und unsere Kenntnis der Arabischen Halbinsel, auch und gerade in religionsgeschichtlicher Hinsicht, mit ihrer im Innern lebensfeindlichen Wüstenwelt, hat in den letzten einhundertfünfzig Jahren stetig zugenommen. Von einer »terra incognita« der Arabischen Halbinsel kann man seit 2012 keinesfalls mehr reden. In diesem Jahr (vom 26. Januar bis zum 9. April 2012) zeigte das »Museum für Islamische Kunst«, in Kooperation mit dem »Nationalmuseum von Saudi-Arabien in Riad«, im Pergamonmuseum in Berlin die einzigartige Ausstellung »Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien«¹, die zu einer – im wahrsten Sinne des Wortes – »Horizontenerweiterung« dieser Weltregion, mit ihren uralten Handels- und Pilgerstraßen, vor allem der Weihrauchstraße, führte.

In der Einleitung des Begleitbuches von Ali Al-Ghabban und Stefan Weber heißt es, dass die Ausstellung »Roads of Arabia« eindrucksvoll zeigte, »dass Handel, Machtwillen und Religion selbst die schwierigsten geographischen Hindernisse überwinden können. Geschichte ist geprägt von prozessualen Entwicklungen, die durch Wechselwirkungen gekennzeichnet sind, so entstanden Kulturen nicht *ex nihilo* und waren selbst über größte Entfernung hinweg immer wieder – häufig sogar kontinuierlich – im Austausch. Dieser brachte wechselnde Zeitstile, Techniktransfers und Ideenimpulse mit sich. Wirtschaftsadern, Handelsstraßen und Pilgerstationen vermittelten über Jahrtausende hinweg überregionale Entwicklungen bis in die tiefsten Wüstenregionen der Arabischen Halbinsel und nahmen einen bedeutenden Platz in der Kulturgeographie Saudi-Arabiens ein. [...] Wie ein roter Faden ziehen sich Handels- und Pilgerrouen durch die Ausstellung, entlang derer sich über mehr als 7000 Jahre ein kultureller Austausch manifestiert hat und lokal tradierte Lebensformen mit überregionalen Stilen in Konkurrenz traten.«²

1 Roads of arabia. Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien. Museum für Islamische Kunst, hg. von Ute FRANKE u. a., Tübingen/Berlin 2011.

2 Ali AL-GHABBAN/Stefan WEBER, Zur Einführung. Roads of Arabia – Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien (Anm. 1), 19; vgl. auch Joachim WILLEITNER, Die Weihrauchstraße, Darmstadt 2013.

3 Gérard TROUPEAU, Die politischen und religiösen Verhältnisse im Vorderen Orient, in: Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie – Kunst – Geschichte, Heft 15, 1. Quartal (2000) 7–10.

4 Ebd., 7.

5 Ebd., 8.

6 Informationen zur Ausgrabung, in: Abu Dhabi Islands Archaeological Survey (ADIAS): www.adias-uae.com [13.4.2016].

Die Ausstellung zeigte spektakuläre Funde der Vor- und Frühgeschichte Arabiens, des antiken Saudi-Arabien, der vorislamischen und der frühislamischen Zeit bis in die Gegenwart und verbildlichte nochmals eindrucksvoll für die damaligen Zeiten und auch für unsere Zeit, dass Kulturen immer einander übergreifen und keine klaren Grenzen haben.

Einen Austausch in allen Lebensbereichen hat es in Arabien immer gegeben. Im 7. Jahrhundert n. Chr. bildete die arabische Welt keine politische und religiöse Einheit; in den Jahrhunderten zuvor war die Arabische Halbinsel immer mehr unter fremden Einfluss gelangt. Zwei Großmächte, das griechisch-byzantinische Reich und das sassanidische Perserreich, kämpften um die Vorherrschaft von lokalen Stämmen und Königreichen in Arabien. Eine verwickelte politische Situation und – so Gérard Troupeau in seinem Artikel »Die politischen und religiösen Verhältnisse im Vorderen Orient«³ – »eine verwirrende Fülle von Namen und Zahlen! Drei Länder standen unter der Herrschaft des griechisch-byzantinischen Reichs und seiner Hauptstadt Konstantinopel: Syrien und Palästina (mit aramäischer Bevölkerung) sowie Ägypten (hier lebten Kopten). Dagegen wurde das ebenfalls aramäisch bevölkerte Assyrien von der zweiten Weltmacht, dem sassanidischen Perserreich (Hauptstadt: Seleukia-Ktesiphon), beherrscht. Die Dynastie der Sassaniden hatte die Herrschaft über das Perserreich im 3. Jh. n. Chr. übernommen. [...] Die arabische Welt bildete damals keine politische Einheit. In ihrem Norden lagen zwei kleine Königreiche, das der Lachmiden (Hauptstadt: Hira), Vasallen der Sassaniden, und das der Ghassaniden (Hauptstadt: Dschabija), die von den Byzantinern abhingen. Im Zentrum Arabiens lebten unabhängige Stämme. Am einflussreichsten waren die Quraisch im Hidschas, in der Region um Mekka. Das himjaritische Königreich des Jemen (Hauptstadt: Sanaa) im Süden war nach der Abhängigkeit von den Byzantinern und den Abessinen schließlich eine sassanidische Satrapie geworden. Die Staatsreligion der Byzantiner war das orthodoxe Christentum. Der offizielle Kult des Sassanidenreiches bestand im Mazdaismus (nach dem Gründer Zarathustra auch Zoroastrismus genannt)⁴.« Beide Großmächte, das byzantinische, orthodoxe Reich und das zoroastrische Sassanidenreich, unterstützten in ihren jeweiligen Vasallenstaaten unterschiedliche religiöse Sondergruppen und Richtungen, die sie in ihrem eigentlichen Herrschaftsgebiet nicht tolerierten; Byzanz etwa die »monophysitisch« bekennenden Ghassaniden und das Sassanidenreich die »nestorianisch« ausgerichteten Lachmiden wie auch eine Anzahl jüdischer Stämme Arabiens. Insgesamt ist für das Christentum in Arabien in jener Zeit festzuhalten: »Der Nestorianismus war im Norden Arabiens verbreitet: im Königreich der Lachmiden und in der Region von Bahrain, Qatar und Oman; der Monophysitismus hatte sich in Nordarabien im Königreich der Ghassaniden und in Südarabien im himjaritischen Königreich etablieren können. Schwer Fuß gefasst hatte das Christentum dagegen im Westen, in der Region des Hidschas – im Gegensatz zum Judentum, das in den Oasen Jathrib und Chaibar (also in der Gegend des späteren Medina, das erst mit Mohammed seinen Namen erhielt) solide verankert war«⁵.

Ende 2010 wurden auf der Insel Sir Bani Yas, einer vorgelagerten Insel der Vereinigten Arabischen Emirate an der iranischen Küstenseite im Persischen Golf, eine von Archäologen ausgegrabene christliche Kirche und ein Kloster aus vorislamischer Zeit öffentlich zugänglich. Die dem Wüstenboden entrissenen Ruinen, die Ausgrabungen mit ihren sensationellen Funden gehen bereits auf die Jahre 1993 und 1996 zurück, geben ein weiteres starkes Zeugnis für die Präsenz des Christentums auf der Arabischen Halbinsel vor dem Islam.⁶ Die dort tätigen Archäologen nehmen an, dass das Kloster, in dem 30 bis 40 Mönche lebten, im 6. Jahrhundert nach Christus errichtet und um die Mitte des 8. Jahrhunderts wieder verlassen worden sei. Die Mönche selbst sollen dem sog. nestorianischen Christentum zugehörig gewesen sein.

In den letzten Jahren rückt Südarabien immer mehr in den Mittelpunkt des vorislamischen Arabien. Hier sind es wieder archäologische Grabungen, die Licht in dunkle Zeitepochen bringen. Seit 1998 kommen bei archäologischen Grabungen, unter der Leitung von Paul Yule von der Universität Heidelberg, in der antiken Ruinenstadt Zafar des altsüdarabischen Reiches Himyar, 130 Kilometer südlich von Sanaa gelegen, ebenfalls sensationelle Funde ans Tageslicht. Somit können bisher wenig bekannte kulturelle und gesellschaftliche Umstände dieser Region und Epoche ein detailreiches Bild von der Zeit unmittelbar vor dem Entstehen des Islam nachzeichnen. Zahlreiche Funde der in den letzten Jahren getätigten Grabungskampagnen der Universität Heidelberg belegen unter anderem, wie eng die Wurzeln des Islam mit dem Judentum und Christentum in Altsüdarabien verbunden sind. Das altsüdarabische Reich Himyar mit seiner Hauptstadt Zafar war das letzte vorislamische Reich im heutigen Jemen. Sein Aufstieg begann ein Jahrhundert vor Christi Geburt, seine Blütezeit erstreckte sich vom 3. bis zum 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Politisch und militärisch war das Himyarreich eine nicht zu unterschätzende Macht in ganz Arabien. Erst im 7. Jahrhundert, als Himyar bereits untergegangen war, gelangte der Islam in die Städte Südarabiens.

In diesem Zeitfenster zeigt sich für Südarabien eine immer stärkere Verortung von Judentum und Christentum.⁷ Bei den Ausgrabungen förderten die Archäologen vermehrt Fundstücke mit jüdischem Hintergrund zutage, etwa einen Siegelring mit aramäischer Inschrift. Gerade diese Funde beweisen nachdrücklich, so die Fachwissenschaftler, dass das Judentum in Altsüdarabien früher vertreten war, als man bisher dachte und angenommen hatte, wahrscheinlich schon lange vor dem 4. Jahrhundert vor Christus.

Der spektakulärste Fund, den die Ausgrabungen der Heidelberger Wissenschaftler bisher machten und der Öffentlichkeit vorstellten, war im Jahr 2008 eine 1,70 Meter große Königsfigur – die wohl bislang einzige erhaltene frühchristliche Skulptur Altsüdarabiens. Paul Yule hat die von ihm entdeckte Statue einmal wie folgt beschrieben: Barfuß steht der Mann da, eine Darstellung ähnlich einem koptischen Heiligen. Links hält er ein Zweigbündel, ein Friedenssymbol. Sein Stab hat eine Querstrebe, eine Art Kreuz. Zudem trägt er auf dem Kopf eine Krone wie die christlichen Herrscher Alt-Äthiopiens.

Neben Juden und Christen lebten in und außerhalb der Städte die Anhänger Altarabischer Religion. Das Miteinander aber war nicht immer friedlich, Grabenkämpfe untereinander waren an der Tagesordnung, so auch um 520 nach Christus, wo ein jüdisches Heer die Christenkolonie Nadschran angriff. Die Tat und das Martyrium der Bewohner von Nadschran erreichte schnell die Großmacht Byzanz, die den äthiopischen Negus drängte, mit einer Invasionsflotte einzuschreiten. Der äthiopische König kam der Bitte nach und fiel zwischen 523 und 525 in Südarabien ein. Aus dieser Invasionszeit soll das Relief des ausgegrabenen »gekrönten Mannes« aus Zafar stammen.⁸

Der Wüstensand Arabiens überdeckt noch vieles, noch hat er nicht alles freigegeben. Aber das, was die Ausgrabungen vom Sande befreien, lässt die Geschichte des vorislamischen Arabien in neuem Licht erscheinen. Welche Einflüsse die Altarabische Religion, das Judentum und das Christentum auf die mekkanische Gesellschaft in der Entstehungszeit des Islam und somit auf den Religionsstifter des Islam, Muhammad, und seine sich bildende Gemeinde ausübte, ist schon seit einigen Jahren Gegenstand des 2007 eingerichteten ambitionierten Forschungsprojekts *Corpus Coranicum – Textdokumentation und historisch-kritischer Kommentar zum Koran* von Angelika Neuwirth an der »Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften«.⁹ Ziele des Forschungsvorhabens sind eine Dokumentation des Korantextes in seiner handschriftlichen und mündlichen Überlieferungsgestalt, die Erstellung einer umfassenden Datenbank von

jüdischen, christlichen, altarabischen und anderen Intertexten zu einzelnen Koranstellen und, für die Fachwelt und interessierte Öffentlichkeit, die Publikation eines ausführlichen Kommentars. Man kann nur auf die in Zukunft erbrachten Forschungsleistungen gespannt sein.

Tatsache ist jedenfalls, dass im alten Arabien die drei abrahamitischen Religionen auf teils immer noch verwirrende Weise miteinander verwoben waren. Am Ende hat auf der Arabischen Halbinsel der Islam die Vorherrschaft errungen und damit ein neues Kapitel in der Begegnungsgeschichte monotheistischer Schwesternreligionen aufgeschlagen; es beginnt die facettenreiche Geschichte der Juden und der Christen unter islamischer Herrschaft.¹⁰ ◆

7 Vgl. dazu Theresia HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung* (Eastern Christian Studies 7), Leuven u. a. 2007; Heinz HALM, *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, München 2006, 7–24.

8 Vgl. Paul YULE, *Himyar – Die Spätantike im Jemen/Late Antique Yemen*, Aichwald 2007; DERS. (ed.), *Zafār, Capital of Himyar, Rehabilitation of a »Decadent« Society, Excavations of the Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1998–2010 in the Highlands of the Yemen* (Abhandlungen Deutsche Orient-Gesellschaft 29), Wiesbaden 2013; DERS., *Cross-roads – Early and Late Iron Age South-eastern Arabia* (Abhandlungen Deutsche Orient-Gesellschaft 30), Wiesbaden 2014.

9 Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

10 Vgl. Gudrun KRÄMER, *Geschichte des Islam*, München 2005; Günter KETTERMANN, *Atlas zur Geschichte des Islam. Mit einer Einleitung von Adel Theodor Khoury*, Darmstadt 2008; Adel Theodor KHOURY, *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam*, Freiburg 1994; Rüdiger BRAUN, *Mohammed und die Christen im Islambild zeitgenössischer christlicher und muslimischer Apologeten*, Neuendettelsau 2004; Annemarie SCHIMMEL, *Die Religion des Islam. Eine Einführung* (Reclams Universal-Bibliothek), Stuttgart 2010; Tilman NAGEL, *Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, München 2010; HALM, *Die Araber* (Anm. 7); Wolfgang Günter LERCH, *Die Welten des Islam – eine Kultur zwischen Wandel und Beharrung*, Berlin 2015; Peter ORTAG, *Islamische Kultur und Geschichte. Ein Überblick. Sonderausgabe der sächsischen Landeszentrale für politische Bildung*, Dresden 2010.

Die interreligiöse Begegnung

**Herausforderung für die gesellschaftliche Relevanz
und die Zukunftsfähigkeit des Missionsauftrags
der Kirche in Afrika**

von Claude Ozankom

Zusammenfassung

Angesichts einer auch in religiöser Hinsicht um sich greifenden Pluralität stellt sich die Frage, ob und wie der Missionsauftrag der Kirche im südlich von der Sahara gelegenen Afrika zukunftsfähig und gesellschaftsrelevant realisiert werden kann. Der vorliegende Beitrag arbeitet an dieser Problemstellung entlang. Dabei wird zum einen der durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommene Paradigmenwechsel im Missionsverständnis der Kirche markiert. Dies wird, zum anderen, auf die Sprachfähigkeit der Kirche im Zusammenhang mit anderen religiösen Traditionen in Afrika hin zugespitzt. Als Schritt in die richtige Richtung wird abschließend ein Votum für die Gastfreundschaft im Sinne einer konkret-existentialen Begegnung zwischen Menschen verschiedener religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen als lebensfähiger, zukunftsfähiger Ansatz formuliert.

Schlüsselbegriffe

- Mission
- Interreligiöse Begegnung
- Kirche in Afrika (südlich der Sahara)
- Paradigmenwechsel durch das Zweite Vatikanische Konzil

Abstract

In the face of a pervasive pluralism, also from a religious point of view, one can ask whether and how the missionary mandate of the church can be realized in sub-Saharan Africa in a way that is viable in the long term and socially relevant. The contribution presented here works on this problem. On the one hand, it highlights the paradigm shift in the understanding of the mission of the church undertaken by the Second Vatican Council. On the other hand, it intensifies this shift with respect to the church's capacity for verbal communication in the context of other religious traditions in Africa. In conclusion and as a step in the right direction, a vote for hospitality in the sense of a concrete-existential encounter between people of different religious and ideological convictions is formulated as a viable approach that has a future.

Keywords

- Mission
- Interreligious encounter
- The church in Africa (south of the Sahara)
- Paradigm shift by the Second Vatican Council

Sumario

Frente a una pluralidad creciente, también en el sentido religioso, se presenta la cuestión de si y cómo el mandato misionero de la Iglesia se puede realizar en los países africanos al sur del Sahara con garantías de futuro y relevancia social. El artículo trata de esa cuestión. Primero se presenta el cambio de paradigma del Concilio Vaticano II en el concepto de misión, sobre todo en relación con la capacidad de comunicación de la Iglesia en el contexto de otras tradiciones religiosas de África. Finalmente se aboga como paso en la buena dirección por la hospitalidad en el sentido del encuentro concreto-existencial entre personas de diferentes religiones y convicciones ideológicas como una vía con perspectivas de vida y de futuro.

Conceptos claves

- Misión
- Encuentro interreligioso
- Iglesia en África (al sur del Sahara)
- Cambio de paradigma del Concilio Vaticano II

1 Einführung

Selten hat ein Stichwort – vor allem ab der Mitte des zweiten christlichen Jahrtausends – ähnlich polarisierend gewirkt wie das Stichwort Mission. In gesellschaftlich-politischer Hinsicht fungiert es nahezu als Normalität. Hierauf verweisen Redewendungen wie: »Es ist unsere Mission, den Terrorismus zu bekämpfen, um die Welt sicherer zu machen«, »ich habe die Mission erhalten, diesen Konzern ins sichere Fahrwasser zu bringen«, »wir haben einen deutlichen Wahlsieg errungen, damit ist meine Mission erfüllt«, oder »es handelt sich hierbei eine diplomatisch höchstschwierige Mission« usw. Die Liste solcher und ähnlicher Aussprüche ließe sich problemlos fortführen. Eine besondere Erwähnung verdient jedoch das Konzept »Third Mission«, das sich gegenwärtig zu etablieren beginnt. Es bedeutet so viel wie das diskursive Eingehen auf gesellschaftsrelevante Fragen (wie beispielsweise die Relevanz der Religion in den modernen Gesellschaften), das inzwischen als Bewährungs- bzw. Bewertungskriterium für den universitären bzw. Hochschulbereich, gerade für die Gewährung von Drittmitteln, nicht zuletzt durch die EU-Instanzen, zunehmend an Signifikanz gewinnt.

Fällt der Blick aber auf das religiöse Feld, so verliert das Stichwort »Mission« gleichsam seine »Unschuld«. Die gängigen Reaktionen oszillieren ganz allgemein zwischen Ablehnung, Empörung, Skepsis und Zurückhaltung, wie dies angesichts mancher Ausdrucksformen des »militanten« Islams medienwirksam transportiert wird. Naturgemäß spart diese Entwicklung auch die christlichen Kirchen und Gemeinschaften nicht aus. Ein Satz Walter Freytags ist in diesem Zusammenhang ebenso repräsentativ wie aufschlussreich: »Früher hatte die Mission Probleme. Heute ist die Mission ein Problem.«¹

Dieser Ausspruch verweist zunächst auf die Situation tiefen Umbruchs, in welche die christliche Mission im Zuge des Prozesses der De-Kolonialisierung und Neuordnung der Welt geriet, der nach dem Zweiten Weltkrieg in Gang kam.² Mitunter scharf wurde dabei die hybride Allianz zwischen Evangelisierung und europäischem Expansionismus sowie die Verquickung von christlicher Botschaft und abendländischer Kultur angeprangert.³

Für das subsaharische Afrika erhielt die Problematisierung der Relevanz und Aktualität christlicher Mission zusätzliche Brisanz durch einen vielbeachteten Aufsatz des kamerunischen Gelehrten Fabien Eboussi Boulaga mit dem bezeichnenden Titel »La démission«.⁴ Denn unbeschadet der positiven Stoßrichtung seines Plädoyers für eine über das Bekleiden der Bischofsstühle durch einheimische Prälaten hinausweisende Afrikanisierung der Kirche wurde der Artikel vor allem als ein frontaler Angriff gegen die Präsenz der Kirche in Afrika und gegen die ausländischen Missionare angesehen. Manche Bischöfe sahen sich genötigt, sich von einem unbotmäßigen und undankbaren »Sohn der Mission« in aller Form zu distanzieren.

Im Windschatten dessen ist inzwischen der weltweit um sich greifende Prozess der Globalisierung, Pluralisierung und Fragmentierung auch in religiöser Hinsicht zu einer Realität avanciert, vor der die Kirchen Afrikas nicht länger die Augen verschließen können.

1 Walter FREYTAG, Strukturwandel der westlichen Missionen, in: DERS., Reden und Aufsätze I, München 1961, 111-120, hier 111.

2 Im Gefolge dessen geriet auch die Missionswissenschaft, eine damals vergleichsweise junge theologische Disziplin, unter Legitimationsdruck und verschwand vielerorts aus dem Fächerkanon der theologischen Fakultäten.

3 Zu den schärfsten Kritikern christlicher Missionsarbeit zählt u. a. P. Schütz, der bereits 1930 von der römisch-katholischen Kirche ein Überdenken ihres Engagements in nicht-europäischen Kontexten klar urgierte (vgl. David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles*, Paris 1995).

4 Fabien EBOUSSI BOULAGA, *La démission*, in: *Spiritus* 15 (1974) 276-287.

Dabei spitzt sich die Prekarität von Verständnis und Praxis des christlichen Auftrags in verschärfter Form in der Frage zu: »Kann ein Mensch in redlich verantwortbarer Weise Afrikaner und Christ zugleich sein?«

Angesichts der Vitalität⁵ und des inzwischen durch entsprechende Zahlen unterlegten Gewichts und Selbstbewusstseins der afrikanischen Christinnen und Christen kann die gestellte Frage problemlos bejaht werden.⁶

Für den katholischen Binnenraum stellt sich gleichwohl die Frage nach der Zukunftsfähigkeit und der gesellschaftlichen Relevanz des christlichen Bekenntnisses, damit der vielerorts vollzogene Übergang von einem *Missionsgebiet* hin zu *Ortskirchen* eigener Dignität mit ausrücklichem Missionsbewusstsein nachhaltig zum Tragen kommen kann. Damit wird der Blick auf jene Aufgaben gelenkt, denen sich die Kirchen Afrikas im beginnenden christlichen dritten Jahrtausend dringend zu stellen haben. Hierunter kommt der interreligiösen Begegnung und deren theologischer Reflexion ohne Zweifel eine besondere Dringlichkeitsnote zu.

Schauen wir daher auf die Signatur der Gegenwart im südlich von der Sahara gelegenen Afrika, sodann auf den Paradigmenwechsel im Missionsverständnis durch das Zweite Vatikanische Konzil, um anschließend die Konturen einer theologisch verantwortbaren Begegnung mit den Menschen anderer religiöser Traditionen zu markieren.

2 Zur religiösen Signatur der Gegenwart Afrikas

Die heute auch in Afrika zu beobachtende faktische Pluralität ist nicht neueren Datums, wie die einschlägigen Studien über die Kommunikationswege und die Austauschmöglichkeiten zwischen den Gesellschaften im traditionellen Afrika inzwischen aufzeigen.⁷ Gleichwohl bewirkte die Begegnung mit dem Islam, dem Christentum und der Modernität nordatlantischer Herkunft eine Beschleunigung und eine Potenzierung ungeahnten Ausmaßes der Veränderungsdynamik in bis dahin homogen wirkenden Lebenswelten. Inzwischen gewinnt die damit angestoßene Entwicklung insofern an Relevanz, als der seit geraumer Zeit unter dem Stichwort »Globalisierung« subsumierte Prozess den Menschen dieses Erdteils den Blick für Veränderungen auf den unterschiedlichsten Feldern wie Mode, Transportwesen, Kultur, Politik, Ökonomie, Sport, Technik, Freizeit usw. markant geschärft hat.

Veränderungen und Differenzen betreffen als Signatur der Gegenwart im subsaharischen Afrika selbstverständlich auch jenen Bereich, dessen diskursives Erschließen vornehme und ureigenste Aufgabe christlicher Theologie ist, nämlich das Feld des Religiösen, auf dem konkurrierende religiöse Sinnangebote im Wettstreit miteinander stehen und sich plurale religiöse Lebenswelten nebeneinander etablieren.

5 Vgl. hierzu Benedikts XVI. »Rede von Afrika als spiritueller Lunge der Welt«.

6 Eine einmalige Entwicklung in der Kirchengeschichte. Vgl. Status of Global Mission 2005, <http://www.globalchristianity.org/resources.htm>.

7 Vgl. u. a. Léon DE SAINT MOULIN, *L'organisation de l'espace en Afrique centrale à la fin du XXe siècle*, in: *Cultures et Développement* 14 (1982) 259-296.

8 Zu den Themen, auf die sich die Aufmerksamkeit der Forscher in der einschlägigen Literatur richtet, zählt die Frage, ob im Falle Afrikas von Religion (im Singular) oder eher von Religionen (im Plural) die Rede sein soll. Nach meinem Dafürhalten sind beide Redeweisen legitim, je nachdem, ob der Akzent auf die vielfältigen Erscheinungsformen der herkömmlichen Religiosität oder vielmehr auf den schließlich gemeinsamen Kern derselben gelegt wird. Gleichwohl fällt

auf: Die meisten Einheimischen ziehen den Singular vor, wohl um die tiefgehende Einheit der Religiosität im traditionellen Afrika zu dokumentieren. 9 Darüber hinaus ist und bleibt die traditionelle afrikanische Religiosität in vielfältiger Weise lebendig: In manchen Formen der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, in denen eine Neuformulierung des Christentums mit ausdrücklichem Anschluss an das afrikanische religiöse Erbe vorliegt, wie dies u. a. am Gewicht von Heil und

Letzteres markiert nach dem begründeten Konsens vieler Experten den Ort, an dem der Pluralisierungsprozess seinen deutlichsten Ausdruck findet. Aus dieser Situation erwächst die Notwendigkeit, zum einen das »bunte« Panorama des Religiösen im zeitgenössischen Afrika in einer knappen Skizze zu zeichnen und zum anderen die damit formulierte Herausforderung theologisch aufzunehmen.

Gilt die Aufmerksamkeit zunächst dem ersten Desiderat, so kann darauf verwiesen werden, dass die religiöse Landschaft Afrikas von der traditionellen afrikanischen Religiosität in ihren vielfältigen Varianten, von einem pluriformen Christentum, von einem facettenreichen Islam und von den vielgestaltigen neuen religiösen Bewegungen geprägt wird:

Erstens: Die afrikanische traditionelle Religionsform⁸

Wesentlich für die traditionelle Form der Religion in Afrika ist der Umstand, dass sie keine ausdrückliche Trennung zwischen religiösem und profanem Bereich kennt, da das Leben als ein Ganzes verstanden und gestaltet wird. Vor diesem Hintergrund kam kein ausdrücklicher Religionsbegriff in den Blick. Die damit gemeinte Realität aber wurde im Horizont zentraler Eckpfeiler – Gottes- oder Transzendenzbezug, Menschen- und Weltbild sowie ethischer Maßstäbe – artikuliert. Von zentraler Bedeutung ist die Rolle der Ahnen, die vielfach so etwas wie eine Brückenfunktion zwischen der göttlichen Instanz und den Menschen innehaben. Im Zuge eines nachhaltigen Wandels ist die traditionelle afrikanische Religionsform heute ein religiöses Angebot neben anderen. Gleichwohl bleibt ihre Vitalität spürbar vor allem in jenen – inzwischen zunehmend eine Minorität darstellenden – religiösen Gemeinschaften, deren Anhänger sich weder dem Christentum noch dem Islam oder irgendeiner anderen Form von Religion angeschlossen haben und die überlieferte Form der Religion unter den Bedingungen eines heutigen pluralen Afrika leben wollen.⁹

Zweitens: Die Religion Ägyptens

Wie die Forschungsergebnisse vieler Ägyptologen inzwischen aufgewiesen haben, hat die Religion Ägyptens den sozio-religiösen Genius in Afrika und in den angrenzenden Regionen geprägt. Ihr Einfluss auf das Judentum wird zudem als wahrscheinlich angesehen.¹⁰ Heutzutage bemühen sich manche Forscher darum, Spuren der ägyptischen Religion freizulegen und ihren Einfluss auf die Gesellschaften in Afrika geltend zu machen.¹¹

Drittens: Das Judentum

Die Begegnung zwischen der jüdischen Welt und Afrika reicht in die Zeit zurück, zu der Josef seine Brüder in Ägypten empfing.¹² Inzwischen wird der Blick in der Hauptsache auf Äthiopien gerichtet, wo ein Teil der Bevölkerung jüdischer Abstammung ist. Auf dieser Grundlage konnten und können einige »äthiopische Juden« nach Israel auswandern.¹³

Heilung in diesen Kirchen deutlich wird; ebenso ist diese Vitalität auch in den etablierten Missionskirchen im Zusammenhang mit dem Anliegen einer recht verstandenen Inkulturation wahrzunehmen; ferner lassen sich auch in einigen neuen religiösen Bewegungen Lateinamerikas wie beispielsweise dem Candomblé nachhaltige Spuren der afrikanischen traditionellen Religiosität verfolgen.

¹⁰ Vgl. den Sammelband mit dem Titel *Ce que la bible doit à l'Égypte*, Préface de Thomas Römer, Paris 2008.

¹¹ Vgl. Luka LUSALA LE NE NKUKA, Sainteté et témoignage dans la religion africaine, in: *Studia Missonalia* 61 (2012) 445–52.

¹² Vgl. Engelbert MVENG, L'Égypte dans l'Église: Paroles d'un croyant, Paris 1985, 66.

¹³ Vgl. Nicolas MICHEL, Juifs, Noirs et Africains, in: <http://www.jeuneafrique.com/201289/societe/juifs-noirs-et-africains/> [11.4.2016]; Emmanuel VALETTE, L'arc-en-ciel des Hébreux noirs, in: http://www.lemondedesreligions.fr/mensuel/2015/71/l-arc-en-ciel-des-hebreux-noirs-07-05-2015-4696_215.php [11.4.2016].

Viertens: Das Christentum

Ein anderes, von anderswoher kommendes religiöses Angebot für Afrika stellt wohl das Christentum dar. Im Zentrum und am Anfang steht die historische Gestalt des Jesus von Nazareth, der zum Heil der Menschen gestorben und auferstanden ist und der in der Gemeinschaft der Glaubenden im Heiligen Geist anwesend und erfahrbar ist. Dieses personale Prinzip ist das ursprüngliche und das zentrale christliche Identitätsprinzip.¹⁴ Das Bemerkenswerte: Unbeschadet der bereits im nachapostolischen Zeitalter erfolgten Begegnung zwischen Afrika und Christentum und der Missionierungsversuche Portugals im 15. und 16. Jahrhundert an der Ost- und Westküste Afrikas vermochte die christliche Botschaft erst im Zuge der ab dem 19. Jahrhundert im Windschatten des europäischen Expansionsismus initiierten Evangelisierungswelle nachhaltig auf dem afrikanischen Kontinent Wurzel zu schlagen. Neben dem Katholizismus konnten sich auch viele protestantische Kirchen und kirchliche Gemeinschaften etablieren.¹⁵

Fünftens: Der Islam

Gemessen an den Zahlen der Muslime ist Afrika (nach Asien) der zweitwichtigste Ort des Islam. Dies gilt nicht nur für den Mittelmeerraum, in dem der Islam ab der Mitte des 7. Jahrhunderts bezeugt ist, sondern auch für den südlich der Sahara gelegenen Teil des afrikanischen Kontinents.¹⁶ Hier verlief die Begegnung insgesamt in drei Wellen, bei denen muslimische Kaufleute federführend waren:¹⁷

- ♦ Die wichtigste Welle kam von Norden und erreichte Schwarzafrika über die Saharahandelswege.
- ♦ Die zweite Welle ging vom südlichen Teil Arabiens und von Persien aus und erreichte über den Seeweg (des indischen Ozeans) die Ostküsten Afrikas.
- ♦ Eine dritte Bewegung ging von Arabien aus und erreichte Äthiopien über den Umweg über Somalia. Später führte der Weg über den Sudan.

Dabei kann festgehalten werden: Im Mittelpunkt des muslimischen Selbstverständnisses steht ein Ganzes aus den fünf Säulen, der Treue zum Koran, dem Gedenken des Propheten Muhammad, dem Stolz, der *Umma* (Gemeinschaft aller Muslime) anzugehören, und einem gewissen Überlegenheitsgefühl gegenüber Andersgläubigen.¹⁸

Sechstens: Die neuen religiösen Bewegungen

In den letzten Jahrzehnten sind neue religiöse Gruppierungen auf der Weltszene entstanden. Diese Entwicklung blieb nicht vor den Toren Afrikas stehen, das vor der gegenwärtigen Entwicklungsphase schätzungsweise bereits über 10.000 sogenannte »Afrikanische Unabhängige Kirchen« (AUK) aufwies. Aufgrund ihrer Vielgestaltigkeit hinsichtlich des Inhalts und der Erscheinungsform lassen sich diese neuen religiösen Objektivationen nicht

¹⁴ Vgl. Gregor HOFF, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn 2001, 251.

¹⁵ Damit wird eine kirchengeschichtliche Entwicklung vorgelegt, welche die Begegnung zwischen Schwarzafrika und Orthodoxie deswegen nicht eigens thematisiert, weil die Evangelisierung Afrikas weitgehend von Westeuropa getragen worden ist.

¹⁶ Vgl. Victor MERTENS, Nouvelle vitalité de l'islam en Afrique noire et ses implications pastorales, in: *Telega* 225 (1981) 27–56.

¹⁷ Vgl. Jacques JOMIER, L'islam aux multiples aspects, Kinshasa 1990, 31–37.

¹⁸ Vgl. ebd., 31–37.

¹⁹ Vgl. anders Harold W. TURNER, A Typology for African Religious Movements, in: *Journal of Religion in Africa* 1 (1967) 3–34.

²⁰ Vgl. Gaston MWENE BATENDE, Les sectes: un signe des Temps? Essai d'une lecture sociologique des religions nouvelles issues du christianisme, in: *Sectes, cultures et sociétés. Enjeux spirituels du temps présent, Actes du 4^e colloque international du C. E. R. A.*, Kinshasa 1994, 25–42, hier 28.

²¹ Vgl. u. a. ebd.; Harold W. TURNER, New Religious Movements in Islamic West Africa, in: *Islam-Muslim Relations* 4 (1993) 3–35.

problemlos kategorisieren. Als Wegweiser für den jetzigen Zusammenhang dienen daher folgende Klassifizierungen:¹⁹

- ◆ Neue religiöse Bewegungen christlicher Provenienz – in direktem Zusammenhang mit dem Missionswerk oder durch die Initiative eines autochthonen Gründers oder Propheten. Darunter werden verschiedene Strömungen zusammengefasst: fundamentalistische, pentekostale, messianische, prophetische usw.;²⁰

- ◆ Bewegungen islamischer und orientalischer Inspiration: Bahais, Krishna, Ekan-kar usw.;²¹

- ◆ Bewegungen »philosophisch-esoterischer« Herkunft: Rose-Croix, Mahikari usw.;²²

- ◆ Bewegungen im Horizont traditioneller afrikanischer Religiosität: Dibundu dia Kongo, Nga-Kult usw.²³

Diese Situation ruft nach einer begründeten Einschätzung der religiösen Vielfalt sowie nach angemessenen Formen des Umgangs mit ihr, angesichts des der Kirche inhärenten Missionsauftrags im Afrika des 21. Jahrhunderts.

3 Christlicher Missionsauftrag im Angesicht der Religionen: der Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanums

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt jenen epochalen theologiegeschichtlichen Meilenstein dar, von dem Theologie und Kirche gerade in Afrika inspiriert und geprägt werden. Von eminent wichtiger Bedeutung ist mit Blick auf die Frage nach dem christlichen Missionsauftrag in besonderer Weise der Paradigmenwechsel, durch den die Kirche einerseits ein neues Verständnis *ad intra* (vornehmlich in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*) artikulierte und andererseits *ad extra* (wie dies in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* deutlich markiert wird) in ein kritisches Dialogverhältnis mit der Welt eintrat. Diese neue Positionierung hatte naturgemäß auch eine Bedeutung für das kirchliche Missionsverständnis und das Verhältnis zu den anderen Religionen.²⁴

Dabei fällt der Blick zunächst auf die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Mit aller Deutlichkeit wird die Religionsfreiheit als Menschenrecht angesehen und in der Würde der Person verortet. Zugleich wird jeglichem Versuch, religiösen Ansprüchen durch Macht oder Gewalt zum Durchbruch zu verhelfen, eine klare Absage erteilt (vgl. DH 1).

Diese Anerkennung der Religionsfreiheit konkretisiert das Konzil sodann in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, in der die Religionen der Welt nicht länger als falsch oder heilsirrelevant verurteilt werden, sondern als Antwortangebote auf die Fragen der Menschen nach Sinn, Glück, Leben und

²² Vgl. MWENE BATENDE, *Les sectes* (Anm. 20), 28.

²³ Vgl. Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005; Luka LUSALA LE NE NKUKA, *Bundu dya Kongo et le renouveau de l'Afrique*, in: <http://storage.canalblog.com/37/69/402294/41185921.pdf> [11.4.2016].

²⁴ Wichtige Impulse verdanke ich hier dem Austausch mit Kurt Cardinal Koch anlässlich einer Tagung über das Zweite Vatikanische Konzil im Juni 2006 in Würzburg.

Tod usw. und somit als Heilswege *sui generis*, die »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«, klassifiziert werden. Damit wird urgiert, dass nichts von dem abzulehnen ist, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2).²⁵

Vor dem Hintergrund dieser Hochschätzung anderer Religionen und der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht erklärt das Konzil den der Kirche inhärenten Missionsauftrag keineswegs für obsolet. Vielmehr wird ein neues Verständnis dieses Auftrags formuliert, in dem die Religionen der Kirche als dem messianisch pilgernden Volk Gottes gewissermaßen zugeordnet werden. Die Kirche wird angehalten, alles »was sich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet«, als Gabe dessen zu schätzen, der »jeden Menschen erleuchtet« (LG 16).

Das so Skizzierte konturiert in ausführlicher Weise das Missionsdekret *Ad gentes*, in dem das Konzil den Missionsauftrag der Kirche zum einen in den Horizont von Gottes universalem Heilsplan mit der ganzen Menschheit mit dem Ziel einer eschatologischen Vollendung einordnet und die Kirche als »umfassendes Sakrament des Heils« (AG 1; vgl. LG 48) bestimmt und zum anderen ihre Sendung trinitarisch begründet.²⁶ Auf dieser Grundlage ist die Kirche wesentlich missionarisch, d. h. als Gesandte unterwegs.²⁷ Konkret: Die Mission ist keine Qualität, die sich die Kirche zumessen kann.²⁸ Sie erwächst aus der Teilhabe an der Sendung Christi, mit der er alle Menschen, ja die ganze Schöpfung in die Vollendung beim Vater führen wird. Ebenso steht der Missionsauftrag der Kirche in engem Zusammenhang mit der Sendung des Heiligen Geistes, mit dem alle Getauften begabt sind (Vgl. AG 4). Das Dekret resümiert: »Die Sendung der Kirche vollzieht sich mithin durch das Wirken, kraft dessen sie im Gehorsam gegen Christi Gebot und getrieben von der Gnade und Liebe des Heiligen Geistes allen Menschen und Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird, um sie durch das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung, die Sakramente und die übrigen Mitteilungsweisen der Gnade zum Glauben, zur Freiheit und zum Frieden Christi zu führen: So soll ihnen der freie und sichere Weg zur vollen Teilhabe am Christusgeheimnis eröffnet werden« (AG 5).

Damit ist eine Grundierung einer missionarischen Kirche, die für die Kirche selbst (*ad intra* also) und für die Kontexte, in die hinein das Evangelium auszustrahlen hat (*ad extra*), signifikant.

Gilt die Aufmerksamkeit dem erstgenannten Bereich (*ad intra*), so wird hier Mission nicht länger als Werk der nordatlantischen Kirchen zugunsten des Rests der Welt verstanden. Vielmehr werden auf der Grundlage der durch das Konzil formulierten *communio ecclesiarum* die inzwischen mehrheitlich zu Ortskirchen herangereiften ehemaligen Missionsgebiete selbst zu Subjekten der Mission und können so der Weltkirche Frische und Vitalität einhauchen, wie dies gegenwärtig an verschiedenen Orten bereits zu beobachten ist.

Beschäftigt man sich nun mit der zweiten Perspektive (*ad extra*), so wird deutlich, dass die Ortskirchen in kulturell und religiös geprägten Kontexten heranreifen, die von diesen Kirchen nicht nur die Treue zum Ursprung, sondern auch ein sensibles Eingehen auf den sozio-religiösen Genius der jeweiligen Kontexte erwartet.

25 Ursprünglich sollte *Nostra aetate* nach dem Willen von Papst Johannes XXIII. eine neue Sicht der katholischen Kirche zum Judentum markieren. Da aber von arabischer Seite ein Wort über den Islam gefordert wurde, ist aus dem ursprünglichen Schema eine Klärung der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen über-

haupt geworden. Gleichwohl muss aus afrikanischer Perspektive gefragt werden, warum das Konzil die traditionelle(n) Religion(en) Afrikas mit keinem Wort erwähnt.

26 Damit wird deutlich: Die Missionstätigkeit der Kirche wird keineswegs als Gegensatz zum interreligiösen Dialog gesehen. Wie grundlegend das Thema »Mission« für das Konzil ist, kann man daran ablesen, dass sich das Konzil in nahezu all seinen Dokumenten zum missionarischen Auftrag der Kirche geäußert hat.

Mit dieser Würdigung der Kontextualität erfolgt eine Überwindung des euroamerikanischen Ethnozentrismus zugunsten einer Anerkennung der Alterität, die deutlich zu machen vermag, dass das Evangelium Jesu Christi – unbeschadet der Partikularität seiner Entstehung im jüdischen Raum und seiner Prägung durch die abendländische Tradition – grundsätzlich offen für alle Kulturräume ist.

Kurzum: Der durch das Zweite Vatikanum vorgelegte Paradigmenwechsel befähigt die katholische Kirche dazu, in Dialog mit den Kulturen, Weltanschauungen und Religionen der Welt einzutreten, ohne die Frage nach der Wahrheit des eigenen Bekenntnisses und die ihm inhärente Aufgabe der Mission aufzuweichen oder gar preiszugeben.

Das neue konziliare Missionsverständnis prägte auch die einschlägigen nachkonziliaren Dokumente. Besondere Erwähnung verdient hier *Evangelii nuntiandi*, in dem Paul VI. Evangelisierung als bleibenden Auftrag und Identitätsbestimmung der Kirche konturiert: »Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren.«²⁹ Mit Blick auf die Situation Europas spricht Papst Johannes Paul II. von einer Neuevangelisierung, die tatsächlich »neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und ihrer Ausdrucksweise«³⁰ sein muss. Ebenso veröffentlicht Johannes Paul II. *Redemptoris missio*, in dem die Neuevangelisierung (neben neuen Orten der Mission wie Ökologie, Medien, Forschung) pointiert wird. Das Thema Mission wird gegenwärtig von Papst Franziskus (vgl. sein Lehrschreiben *Evangelii gaudium*) erneut aufgegriffen und geradezu radikalisiert, indem er die Freude am Evangelium als eigentlichen Motor der Mission freilegt und die Kirche an die permanente Wahrnehmung des ihr inhärenten Missionsauftrags erinnert.

4 Christlicher Glaube im afrikanischen Kontext: Identität und Differenzen

Zunächst gilt es wahrzunehmen, dass das Christentum im Kontext heutiger pluralistischer Wirklichkeitsauffassungen als eine Religion neben anderen begegnet. In diesem Sinne wirkt die christliche Identität nicht nur in die Differenzen religiöser bzw. weltanschaulicher Lebenswelten hinein, sondern sie ist auch aus diesen Diskursen mitgeneriert und ist ohne diesen Bezug nicht mehr zu begreifen. Die Antwort auf die damit gestellte Herausforderung bewegt sich theologisch auf zwei miteinander verbundenen Ebenen: Zum einen geht es um klare Bezugspunkte oder Erkennungsmerkmale, die die christliche Identität formulieren. Zum anderen werden zugleich Sensibilität und Offenheit für die Differenz von Eigenem und Fremdem vorausgesetzt, die dazu befähigen, den Sinngehalt des fremden Verständnisses in das Eigene aufzunehmen. Damit ist zugleich die Not angesprochen, Gott auf verschiedene, auch anonyme Weise zur Sprache zu bringen.

Nun steht – christlich gesehen – eine historische Gestalt am Anfang und im Zentrum: Jesus von Nazareth, der zum Heil der Welt gestorben und auferstanden ist, im Heiligen Geist in der Gemeinschaft der Gläubigen anwesend und erfahrbar ist und einen unauf-

Vgl. Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: DERS., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 376-403.

27 Vgl. AG 2: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch.«

28 Vgl. hierzu AG 9: »Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe der Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht.«

29 EN 14.

30 JOHANNES PAUL II., *Christifideles laici*, 34.

gebaren existentiellen Anspruch erhebt. In diesem Sinne ist das personale Prinzip »das ursprüngliche und das zentrale christliche Identitätsprinzip. Die Zentralität des personalen Prinzips stellt jenen wesentlichen Boden dar«,³¹ vermittels dessen die christliche Identität angesichts drängender Probleme und neuer Kontexte immer wieder buchstabiert worden ist. Erkenntnisleitend bleibt dabei eine Einsicht, die H. Merklein wie folgt formuliert hat: »Jesus als Prinzip und Ereignis ist größer als jede christologische Aussage.«³²

Damit ist ein Ansatzpunkt gefunden, der den Zusammenhang zwischen christlicher Identität und religiösen Differenzen insofern zu markieren vermag, als hier deutlich wird, dass Interpretationsmodelle des Christlichen »gerade in ihren Grenzen und Stärken den Geheimnischarakter aller Gottrede in sich austragen.«³³

Diese Erkenntnis kontrastiert mit dem Befund, dass das denkerische Erschließen der religiös-weltanschaulichen Differenzen in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich unter pluralismus- bzw. modernitätsfeindlichen Vorzeichen erfolgte.³⁴ Demgegenüber macht das Zweite Vatikanische Konzil auf Pluralität als »Signum« der Gegenwart aufmerksam, erhebt die Pluralitätsfähigkeit zur kirchlich-theologischen Schlüsselkompetenz der Zukunft und entwickelt eine Sensibilität für die Differenz, die »die eigene Identität nicht länger statisch und ungebrochen erscheinen lässt.«³⁵ Obwohl dieser Verstehenshorizont im Grunde für das gesamte Konzil maßgeblich ist, wie oben ausgeführt, sind zwei Dokumente für unseren Zusammenhang besonders bedeutsam: Zum einen die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* und zum anderen die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*.

Beide Texte stellen – zusammen mit den einschlägigen Schulbekenntnissen Papst Johannes Pauls II. – klar, dass sich die katholische Kirche nicht länger zum exklusiven Kriterium von Heil erhebt. Vielmehr macht die Kirche deutlich, dass sie sich ohne Beziehung zu den anderen religiösen Traditionen (und modernen Weltanschauungen) nicht verstehen kann. Damit betritt die Kirche neues Terrain mit dem Ziel, Sprachbarrieren zu überwinden und einen Dialog mit der modernen Welt zu initiieren. Dies geschieht aufs Ganze gesehen unter den folgenden Vorgaben:

- ◆ Suche nach Spuren der *prima facie* verborgenen Anwesenheit Gottes in den anderen Religionen (NA 2);
- ◆ Freiheit und Gewissen werden zu theologischen Schlüsselbegriffen erhoben. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Kirche auf die Pluralität der religiös-weltanschaulichen Sprachen ein, um in ihnen die Wahrheit tiefer erfassen zu können;
- ◆ Wahrnehmen des universellen Heilswillens Gottes in den anderen Religionen, denen »eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht« (NA 1), die letztlich Gott ist, zuerkannt wird;
- ◆ schließlich: Anerkennung der Religionsfreiheit (die nach J. Ratzinger einem epochalen Traditionsbruch gleichkommt³⁶).

Auf dieser Grundlage wird es der Kirche möglich, die verschiedenen Wege als von Gott her gewollt und berechtigt anzusehen, die aber in den einen Heilsweg münden, der in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, gründet. Damit ist eine positive Einstellung zur religiösen Vielfalt der Welt gegeben, in der die Kirche ihren Platz einzunehmen hat – in der Bereitschaft, die christliche Botschaft im Horizont differenter religiös-weltanschaulicher Erfahrungen zu reflektieren und von diesen zu lernen (vgl. DH 3). Mehr noch: Im Duktus der Texte des Konzils ereignet sich eine Bewegung hin zur Würdigung und Wertschätzung der religiösen Vielfalt, womit eine wirkliche Verwurzelung des christlichen Glaubens in den heute auch in Afrika radikal pluralistischen Gesellschaften möglich wird. Mit dieser Hermeneutik der Reflexion der christlichen Botschaft im Zeichen der Differenzen hat das Zweite Vatikanische Konzil den Weg gewiesen, der in der nachkon-

ziliaren Theologie vielfach fortgeführt wurde. Das Bemerkenswerte: Dieses Zugehen auf die anderen Religionen droht zu einem einseitigen Unternehmen zu degenerieren. Konkret: Der vielerorts zu vernehmende Ruf nach Wertschätzung (und Dialog) scheint nur dem Christentum zu gelten, dem umgekehrt Zeichen konkreter Akzeptanz oder Wertschätzung vielfach versagt bleiben. Für den Fortgang eines gedeihlichen Miteinanders der Religionsgemeinschaften wird vieles aber auch davon abhängen, wie sehr es den nicht-christlichen Religionen gelingt, auf das Christentum einzugehen. Insofern können andere Religionen durchaus vom Christentum lernen, nämlich den Mut aufzubringen, sich ebenfalls auf den schweren Weg zu Anerkennung und Wertschätzung anderer aufzumachen.

5 Ausblick: Gastfreundschaft als Horizont

Meiner Einschätzung nach kann die Frage, wie sich christliche Identität und mit ihr der Missionsauftrag der Kirche angesichts der Differenzen religiöser Lebenswelten artikulieren lässt, umso mehr an Gesellschaftsrelevanz gewinnen, je mehr es gelingt, eine Kongruenz zwischen Theorie und Praxis herzustellen. Hierzu schlage ich eine Theorie und Praxis christlicher differenzkompetenter Religionstheologie vor, die sich an der Gastfreundschaft orientiert. Erkenntnisleitend ist: Bei der Gastfreundschaft handelt es sich um eine Institution, welche in nahezu allen sozio-religiösen Traditionen der Welt belegt ist. Denn Gastfreundschaft ist zuallererst existentielle Begegnung und kann als solche die Zumutung der Differenz in die Religionstheologie treiben. Ja, Gastfreundschaft transportiert die Erfahrung, dass der Empfänger nie für sich allein, sondern nur in seinem Verhältnis zum Anderen, Fremden begriffen werden kann. So gesehen ist Gastfreundschaft keine Konstitutions-, sondern eine Relationskategorie nach zwei Seiten: Gastgeber und Gast werden in ein Relationsverhältnis eingespannt – eine Relation, in der die Spannung von Identität und Toleranz je wechselseitig aufrecht erhalten bleibt und darin gerade das konstituiert, worum es mir geht: Gastfreundschaft, wo der Eingeladene, der Xenos, gerade als Fremder zu meinem Gast wird. Bei näherem Hinsehen zeigt sich: Die Religionen und die meisten Traditionen der Menschheit verleihen der Gastfreundschaft einen religiösen Charakter und erheben sie zu einer zentralen Aufgabe der solidarischen Mitmenschlichkeit, vor allem gegenüber Fremden und Ausländern.

Für die christliche Theologie erwächst daraus die Aufgabe einer eingehenden Reflexion über Praxis und Verständnis der Gastfreundschaft.³⁷ ◆

31 Das lässt sich vorzüglich paradigmatisch – nicht legitimatorisch – am Beispiel der Alten Kirche nachzeichnen. Näherhin kann aufgezeigt werden, wie sehr »eine starke Identitätslogik« zu systemischen und doktrinären »Erstarrungen« führt, wobei Kritikpotenzial übermäßig eingeschränkt wird und »dialogische Offenheit nach innen wie nach außen an Kraft verliert« (HOFF, Die prekäre Identität [Anm. 14], 251).

32 Helmut MERKLEIN, Die Auf-erweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Menschensohn), in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987, 221–246, hier 246.

33 HOFF, Die prekäre Identität (Anm. 14), 237.

34 In diesem Sinne hält Éric Poulat fest: »Es ist allgemein bekannt und ein Gemeinplatz, dass die Kirche die Moderne zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit unerbittlicher Härte verdammt und verworfen hat.« Vgl. Éric POULAT, Katholizismus und Moderne. Ein Prozess wechselseitigen Ausschlusses, in: Conc (D) 29 (1992) 460–464, hier 460.

35 HOFF, Die prekäre Identität (Anm. 14), 318.

36 Vgl. Joseph RATZINGER, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 24.

37 Vgl. u. a. Claude OZANKOM, Theologie der Religionen oder komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religions-theologie, in: Renate EGGER-WENZEL (Hg.), Geist und Feuer, Innsbruck/Wien 2007, 371–383, hier 380–382.

Religiöse Elemente in der japanischen Holzdruckkunst

Perspektiven aus der interkulturellen Theologie

von Ulrich Dehn

Zusammenfassung

Die japanische Holzdruckkunst des 19. Jahrhunderts ist unter zahlreichen Aspekten religiös interpretierbar: Sie verwendet Elemente wie den Berg Fuji oder den Mond, die beide mythologisch-religiös konnotiert sind, greift ausdrücklich religiöse Motive aus dem buddhistischen oder Shinto-Bereich auf oder präsentiert Szenenbilder von Samurai-Dramen des Kabuki-Theaters, in denen menschliche unausweichliche Schicksale mit oft tödlichem Ausgang im Vordergrund stehen. Anhand von Impulsen aus der Kunsthermeneutik von Paul Tillich werden in diesem Aufsatz auch Bilder als religiös verstanden, die nicht ausdrücklich religiöse Elemente oder Themen verwenden, sondern die Tiefendimension des menschlichen Daseins ausleuchten.

Schlüsselbegriffe

→ Japan
→ Holzdruck
→ Religiöse Kunst
→ Paul Tillich

Abstract

The art of the Japanese woodblock printing of the 19th century can be religiously interpreted from numerous angles: it used elements like Mount Fuji or the moon which both have mythological-religious connotations, it explicitly took up religious motives from Buddhist or Shinto areas, or it presented stage settings from Samurai dramas of the Kabuki Theater which feature inevitable human destinies with often fatal outcomes. With the aid of impulses from Paul Tillich's hermeneutics of art, the author also understands pictures as religious which do not explicitly make use of religious elements or themes, but illuminate the depth of human existence.

Keywords

→ Japan
→ Woodblock printing
→ Religious art
→ Paul Tillich

Sumario

El arte japonés del siglo XIX de impresiones con bloques de madera se puede interpretar de forma religiosa bajo múltiples aspectos: Utiliza elementos como la montaña Fuji o la luna, que tienen connotaciones religiosas; usa de forma expresa motivos religiosos del campo budista o sintoista, o presenta escenas de los dramas de los samuráis del teatro Kabuki, que tratan de destinos fatalistas de personas con un final muchas veces mortal. Partiendo de la hermenéutica del arte de Paul Tillich se interpretan en este artículo algunas imágenes como religiosas, aunque no contengan expresamente motivos o temas religiosos, sino que hacen referencia a dimensiones profundas del ser humano.

Conceptos claves

→ Japón
→ Impresión con bloques de madera
→ Arte religioso
→ Paul Tillich

1 Einführung

Die japanische Holzdruckkunst ist ein Bereich der japanischen Kunst, der außerhalb Japans gerne als »typisch japanisch« gehandelt wird. Dies ist nicht zuletzt dem vielleicht berühmtesten japanischen Kunstwerk, der Großen Welle vor Kanagawa von Katsushika Hokusai, zu verdanken, das 1830 entstand und inzwischen popularisiert auch auf zahlreichen Postern und Ansichtspostkarten zu sehen ist. Das Bild war Bestandteil einer Reihe von 36 Bildern vom Berg Fuji (Fuji-san), später auf 46 Bilder erweitert, die den Berg normalerweise nicht im offenkundigen Vordergrund zeigen – Ausnahmen sind das zweite und dritte Bild der Reihe –, sondern dezentral im Hintergrund und eher klein im Vergleich zum mutmaßlich zentralen Geschehen des Bildes.

Die Holzschnitt- und Holzdrucktechnik und -kunst ist vermutlich in China entstanden und kam im 6. Jahrhundert n. Chr. gemeinsam mit dem Buddhismus über Korea nach Japan. Sie stellte eine frühe Möglichkeit der Reproduktion von Texten und Bildern dar und erlebte ihre Blüte in der Edo-Zeit (Anfang des 17. bis einschließlich des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts) als regelrechte populäre Art der Vervielfältigung von Texten und Bildern, bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts Fotografie und Lithographie den Holzdruck als Technik verdrängten. Fortan war Holzdruck überwiegend als Kunstform überlebensfähig, nicht mehr als allgemeine Reproduktionstechnik.¹

Wie kann die Holzdruckkunst Japans ein Thema der interkulturellen Theologie werden? Zahlreiche Werke des Holzdrucks, der aus Gründen von Motivreihen aus dem kulturellen und Unterhaltungsleben aus dem Tokyo der Edo-Zeit auch als Ukiyo-e bezeichnet wird, lassen meiner Ansicht nach eine religiöse Interpretation zu. Dies liegt nur in seltenen Fällen in der Absicht des jeweiligen Künstlers, sondern geht nach meiner Einschätzung aus dem weltanschaulichen Hintergrund einiger Bildmotive und -elemente hervor. Der Berg Fuji z. B. war ein beliebtes Motiv zahlreicher Bildserien aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, am berühmtesten davon die erwähnten »36 Ansichten des Berges Fuji« von Katsushika Hokusai. Ein weiteres wichtiges Motiv war der mythologisch und kosmogonisch besetzte Mond, dem der Künstler Tsukioka Yoshitoshi eine Serie von 100 Bildern widmete.

Außerhalb der traditionellen Holzdruckkunst hat der christliche Künstler Watanabe Sadao (1913-1996) mit seinen Werken zu biblischen Geschichten und Motiven in sehr eindrucksvoller Weise den Holzdruck in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der christlichen Welt Japans popularisiert und einen ihm eigenen Stil geschaffen.

Zunächst einmal jedoch soll die Aufmerksamkeit der Holzdrucktradition gelten, die das Religiöse eher implizit im Gefolge der Verwendung bestimmter Motive mit sich führt. Als Hintergrund sei ein kurzer Blick auf die mit dem Berg Fuji und dem Mond verbundenen Traditionen geworfen.

¹ Vgl. als Einführungsliteratur Amy NEWLAND/Chris UHLENBECK (eds.), *Ukiyo-e to Shin hanga: The Art of Japanese Woodblock Prints*, London 1990; Gabriele FAHR-BECKER (Hg.), *Japanische Farbholzschnitte*, Köln 1993; Friedrich B. SCHWAN, *Handbuch Japanischer Holzschnitt*, München 2003; Gian Carlo CALZA, *Hokusai (1760-1849)*, London 2003; Adele SCHLOMBS, *Hiroshige (1797-1859) – Meister japanischer Ukiyoe-Holzschnitte*, Köln 2007.

2 Der Berg Fuji

Der Berg Fuji (gesprochen Fudschu), beliebtes Motiv der Holzdruckkunst, ist mit 3776 Metern der höchste Berg Japans und zeichnet sich durch eine überdurchschnittliche Ebenmäßigkeit und Schönheit der trichterförmigen Gestalt aus. Von allen Seiten weist er einen sanften Anstieg auf, der erst ab den obersten hundertern von Metern etwas steiler wird. Da der Fuji über mehrere zig Kilometer allein in weitgehend flacher oder mäßig hügeliger Landschaft steht, ist er auch aus großer Entfernung gut zu sehen. Seine Spitze wird durch einen Krater geprägt; der letzte bekannte vulkanische Ausbruch des Fuji hat 1707 stattgefunden. Für den Namen Fuji gibt es mehrere Erklärungen. Die üblichste japanische Schreibweise 富士 (富 (zahl)reich, wohlhabend; 士 Krieger) wird wohl nicht ihrer Bedeutung wegen benutzt, sondern weil ihre Aussprache den alten Namen des Berges trifft. Eine etwas einfachere Schreibung ist 不二, was mit »nicht-zwei« im Sinne von einzigartig, einheitlich, allumfassend zu übersetzen wäre, eine weitere ist 不死 *fushi* = Nicht-Tod, Unsterblichkeit.² Eine mythologische Ätiologie, die zur Erklärung für mehrere der kursierenden Bedeutungen herangezogen werden kann, ist die Geschichte *Taketori Monogatari*, die »Geschichte vom Bambussammler«: Auf dem Gipfel des höchsten Berges des Landes lässt der Kaiser von vielen seiner Krieger den Trank der Unsterblichkeit vernichten. Daraus kann sich sowohl die Schreibung »reich an Krieger« erklären als auch das Thema der Unsterblichkeit. Jedoch wird auch darüber spekuliert, ob der Name gar keinen im engeren Sinne japanischsprachigen Hintergrund hat, sondern aus dem Wort *fuchi* oder *huchi* als Name für die Feuergottheit der nordjapanischen Ethnie der Ainu gebildet wurde. Laut Chamberlain³ war in alten Zeiten das Gebiet um den Fuji Teil des Ainu-Landes. Diese Vermutung, die ursprünglich von dem britischen Missionar John Batchelor stammt, ist aus sprachhistorischen Gründen jedoch verworfen worden. Chamberlain beruft sich seinerseits auf Nagata Hōsei für den Hinweis, dass es sich um das Ainu-Wort *push* für »ausbrechen« (to burst forth) handeln könnte, womit auf den Charakter als Vulkan angespielt wäre. Größere Klarheit könnte nur geschaffen werden, wenn die Epoche der Namensgebung eindeutig benennbar wäre. Schon seit langer Zeit wird der Fuji als heiliger Berg verehrt, erwähnt wird er in den beiden Werken *Manyōshū* und *Hitachi no kuni fudoki* aus dem 8. Jahrhundert. Zum einen wird der Berg selbst als Gott betrachtet, zum anderen gilt er als Residenz des Gottes Konohanasakuyahime. Die Aufteilung des Berges in zehn Bergstationen, die entlang an den Aufgängen auf jeder Ebene rund um den Berg verteilt sind, ist mutmaßlich an die zehn Welten aus der buddhistischen Lehre angelehnt. Der Vulkan soll insgesamt 18 Mal ausgebrochen sein, was in alten Zeiten das Kaiserhaus dazu veranlasste, ihm kaiserlichen Rang zu verleihen und ihn als Gott Sengen (*Sengen Ōkami*) zu verehren, um ihn auf diese Weise wohlwollend zu stimmen und »stillzustellen«. Entsprechend wurde 806 von Kaiser Heizei der Schrein *Fujisan Hongu Sengen Taisha* am Fuße des Berges errichtet, heute der Hauptschrein über mehr als 1300 Zweig-Schreine, die über den gesamten Berg und die nähere Umgebung verteilt sind. Das Schreingelände im engeren Sinne umfasst das gesamte Gebiet der Spitze des Fuji ab der Höhe der achten Bergstation. Neben dieser in ihrem Anfangsstadium staatlich geförderten Form der Fuji-Religiosität gab es kleinere religiöse Gemeinschaften wie den Fuji-kō oder Shūgendō, die entweder spezifisch den Fuji-Glauben aufnahmen oder allgemein das Bergsteigen als asketische religiöse Praxis kannten. Insbesondere die unter der Bezeichnung

2 Vgl. Basil Hall CHAMBERLAIN, *Japanese Things*, Rutland/Vermont/Tokyo 1992 (erstmalig 1904), 193.

3 Ebd.

4 Vgl. SCHWAN, *Handbuch Japanischer Holzschnitt* (Anm. 1), 676.

5 Vgl. CHAMBERLAIN, *Japanese Things* (Anm. 2), 221.

Yamabushi bekannten Bergasketen trugen zur Heiligung des Berges bei. Die Fuji-kō errichtete in der Umgebung von Edo (Tokyo) zahlreiche (bis zu 200) Fuji-Hügel (*fujizuka*), auf denen der Fuji symbolisch bestiegen werden konnte. Auch wurden von Landesfürsten sogenannte Fujimizaka (»Hügel zum Schauen des Fuji«) errichtet, die das Sehen des Berges aus mehr als einhundert Kilometern Entfernung erleichtern sollten.

Neben der allgemeinen Beliebtheit des Fuji für Japaner und Touristen aus aller Welt ist insbesondere das Beobachten des Sonnenaufgangs populär. Es wird respektvoll *Goraiko* (»Verehrtes Erscheinen der Sonnenstrahlen«) genannt: Viele Besteiger des Berges verbringen die Nacht in einer Bergstation wenige hundert Meter unterhalb des Gipfels auf der Ostseite, um am frühen Morgen bis zum Gipfel zu steigen und von dort aus gemeinsam den Sonnenaufgang über dem Pazifik zu erleben und evtl. ein Gebet zu verrichten. Die Ostseite, d. h. die Edo/Tokyo bzw. dem Pazifik zugewandte Seite, gilt als die »Vorderseite« des Fuji (Omote Fuji), die Westseite als »Rückseite« (Ura Fuji).⁴ Für viele ist der Sonnenaufgang das Erscheinen einer Gottheit, für die Identifikation der aufgehenden Sonne mit der Sonnengöttin *Amaterasu Ōmikami* gibt es allerdings keine Belege. *Amaterasu* hat ihren eigenen Haupttempelbezirk in Ise.

Auffällig ist, dass die Fuji-Serien sämtlich 36 Bilder haben, auch für die Serie von Hokusai wurde die Zahl 36 trotz Erweiterung auf 46 Bilder beibehalten. Dafür gibt es keine offizielle Erklärung, es wäre jedoch Folgendes denkbar: Bei einem Gesamtwinkel von 360 Grad um den Fuji herum gäbe es eine Aufteilung in zehn Grad Perspektivwechsel. Das jedoch bricht sich daran, dass nach der Absicht Hokusais alle 36 Bilder den Berg »von Osten«, also »von vorne« zeigen, und die zusätzlichen zehn Bilder bilden ihn »von Westen«, »von hinten« ab.

3 Der Mond (Tsukuyomi)

Der Mond ist Motiv einer Serie von Tsukioka Yoshitoshi (Hundert Ansichten des Mondes, 1885-1892) und spielt in der japanischen Religionsgeschichte eine wichtige Rolle. In der Mythologie findet er Erwähnung unter verschiedenen Namen: *Tsukuyomi no mikoto*, *Tsuki no kami*, *Tsukiyumi no mikoto*. In den beiden japanischen mythologischen Geschichtswerken *Kojiki* (712 n. Chr.) und *Nihonshoki* (720 n. Chr.) findet er sich als männliche Gottheit. In der Mythologie der beiden Chroniken ist *Tsukuyomi* eines der Kinder des Götterpaares *Izanagi* und *Izanami*, seine Geschwister sind die Sonnengöttin *Amaterasu Ōmikami* und *Susanoo*, Gott des Windes und des Meeres. Sein Name kann verschiedentlich aufgeschlüsselt werden: *Tsuki* oder *Tsuku* 月 bedeutet Mond oder Monat, *yomi* könnte mit Dunkelheit, Unterwelt oder Nacht wiedergegeben werden oder auch vom Verb *yomu* 読, in heutiger Bedeutung »lesen«, früher »zählen«, kommen. Damit wäre eine Bedeutung als »Zähler von Monden« oder allgemein »Zähler der Zeit« denkbar, bezogen etwa auf einen mondorientierten Kalender. Im *Nihonshoki*, kurz *Nihongi* genannt, heißt es im Kapitel 1,15, dass das Götterpaar *Izanagi* und *Izanami* zunächst das Große Acht-Insel-Land erschuf und dann eine Gottheit erschaffen wollte, die das Universum beherrschen sollte: Daraus entstand die Sonnengöttin *Amaterasu Ōmikami*, der in ihrer Pracht niemand gleich kam. Sie wurde auf der Himmelsleiter in den Himmel gesendet. Als nächstes erschufen sie den Mond-Gott *Tsukiyomi* oder *Tsukuyomi*, der in seiner strahlenden Pracht der Sonnengöttin fast gleich kam. Er wurde ebenfalls in den Himmel gesendet, um dort der Sonnengöttin, die den Tag beherrschte, bei der Herrschaft über die Nacht zur Hand zu gehen. Das dritte Kind, das das Götterpaar schuf, war *Susanoo*, der selbst mit drei Jahren noch nicht stehen konnte und temperamentvoll, grausam und wild war. Er schien nicht für die Herrschaft geeignet und wurde in ein Niemandsland entsendet (*Nihongi* 18-20). Laut Chamberlain wurde *Amaterasu* aus dem linken Auge *Izanagis* geboren, *Tsukuyomi* aus dem rechten Auge, und *Susanoo* aus der Nase.⁵

Eine Begründung für die Einteilung in Tag und Nacht findet sich in Kapitel 1,26f des Nihongi. Amaterasu sendet Tsukuyomi hinab auf die Erde, um dort die Nahrungsgotttheit Ukemochi zu erwarten. Diese bereitet einen Festmahlstisch aus Speisen, die sie aus ihrem Mund ausspeit. Tsukuyomi ist über diesen in seinen Augen höchst unappetitlichen Vorgang sehr erzürnt, zieht das Schwert und tötet sie. Amaterasu war über diese grausige Tat ihrerseits sehr zornig und bestand darauf, das Gesicht Tsukuyomis niemals wieder zu sehen. Fortan waren die Mondhälfte (Herrschaftsbereich von Tsukuyomi) der Nacht und Sonnenhälfte (Herrschaftsbereich von Amaterasu) des Tages voneinander getrennt (Nihongi 32). Als Haupt- oder als Neben-Kami (= Gott) findet Tsukuyomi Verehrung an vielen Orten in Japan, der prominenteste dürften seine Nebenschreine (*Tsukuyomi-no-miya*) in den beiden Ise-Hauptschreinen des Ise-Schrein-Geländes sein.

Neben seiner Bedeutung als göttlicher Herrscher der Nacht ist der Mond in Japan neben Blumen, Vögeln, dem Schnee, fallenden Blättern im Herbst, Nebel in den Bergen, beliebtes Motiv der romantischen Poesie und Malerei – manches davon ist auch der westlichen Kunst nicht fremd.⁶

4 Aspekte einer religiösen Interpretation nach Paul Tillich und Ernst Cassirer

Es bedarf allerdings eines hermeneutischen Rahmens, um Werke der bildenden Kunst, die nicht ausdrücklich mit religiöser Absicht entstanden sind, in einem solchen Rahmen für den Betrachter anzueignen und Instrumente zu erarbeiten, die das ermöglichen. Eine wichtige Vorgabe zur Entzifferung religiöser Betroffenheit in der Kunst stammt von Paul Tillich, der danach fragt, ob sich in einem Bild das Religiöse im Sinne einer existenzialistischen Dimension als der ›ultimate concern‹ ausdrückt, also als das, was mich unbedingt angeht, bzw. ob es in dieser Weise vom Betrachter gesehen werden kann. Tillich unterscheidet vier Ebenen des Verhältnisses von Religion und Kunst:

1 Eine Ebene der säkularen Kunst, auf der das, was mich unbedingt angeht, nicht direkt ausgedrückt wird. Das Kunstwerk enthält keine religiösen Symbole oder sonstige Merkmale, die als religiös zu interpretieren wären. Es weist hin auf alle möglichen Aspekte der säkularen menschlichen Existenz.

2 Die zweite Ebene greift ebenfalls keine religiösen Motive (Christus, Maria, Heilige o. ä.) auf, und tut dies im Sinne eines Stils der Epoche. Diese Bilder haben einen religiösen Hintergrund, jedoch nicht unbedingt eine religiöse Absicht bzw. einen religiösen Inhalt. Tillich veranschaulicht seinen Ansatz anhand des Romans *Das Schloss* von Franz Kafka, in dem der Protagonist, Herr K., niemals die Quelle dessen erreicht, was alle Dinge im Dorf dirigiert und bestimmt, und deshalb in einem Zustand der Entfremdung von der Essenz verbleibt. Tillich nennt es die Angst der Sinnlosigkeit/Bedeutungslosigkeit. Im Roman *Der Prozess* ist der Protagonist Josef K. in fataler Weise der Angst der Schuld ausgesetzt, die ein für ihn ungreifbares, aber »objektives« Faktum darstellt und für ihn letztendlich Verurtei-

6 Vgl. CHAMBERLAIN, *Japanese Things* (Anm. 2), 375.

7 Paul TILlich, *Existential Aspects of Modern Art*, in: Carl MICHALSON (ed.), *Christianity and the Existentialists*, New York 1956, 7. Kapitel.

8 Ernst CASSIRER, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, in: Jörg DÜNNE u. a. (Hg.), *Raumtheorie – Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/Main 2006, 485–500, hier 497.

9 Ebd.

lung und Tod bedeutet. Er verweist zur Erläuterung der zweiten Ebene auf Bilder, die ihm in besonders eindrücklicher Weise einen existenziellen Tiefenaspekt zu enthalten scheinen, z. B. das 1888 entstandene Ölgemälde *Das Nachtcafé* (Le café de nuit) von Vincent van Gogh, das nach Tillichs Interpretation dem Betrachter den Eindruck von Leere vermittelt. Anders ist es mit van Goghs Bild *Sternennacht* (1889), das, so Tillich, unter der Oberfläche die Kräfte und die Dynamik der Natur ahnen lässt. In dieser Kategorie mit existenzieller Dimension sind auch zahlreiche Bilder der japanischen Holzdruckkunst zu finden, sofern der Berg Fuji und der Mond nicht ohnehin von vorneherein als religiöse Motive betrachtet werden.

3 Bei der dritten Ebene denkt Tillich an Kunstwerke, die umgekehrt religiöse Motive aufgreifen, dies aber mit säkularen Formen und in nicht-religiösem Stil tun. Er denkt an Bilder von Christus, der Heiligen, Marias oder des Heiligen Kindes in Sonderheit aus der Zeit der Hochrenaissance.

4 Als ein wichtiges Beispiel für die vierte Kategorie – Übereinkunft von religiösem Stil und religiösem Inhalt – benennt Tillich den Isenheimer Altar, die Kreuzigungsszene von Matthias Grünewald (entstanden 1506-1515), das seiner Ansicht nach großartigste Bild der deutschen Kunst überhaupt.⁷

Das hermeneutische Angebot Tillichs eröffnet zum einen die Möglichkeit, wichtige Dimensionen eines Bildes, die für den Betrachter (und vielleicht unterschwellig und kontextbedingt für den Künstler) religiöse Aspekte implizieren können, zu erschließen, der hermeneutische Ermessensspielraum wird jedoch sehr groß und die Kriterien unscharf, wenn Tillich zwischen religiösem und nicht-religiösem Stil unterscheidet. Konkret wäre zu fragen, ob das Werk von Watanabe Sadao, der fast ausschließlich biblische Motive aufgreift, auch stilistisch als religiös einzuordnen wäre, d. h. ob es eher der 3. oder der 4. Kategorie Tillichs zuzuordnen wäre.

Ich schließe mich mit meiner Herangehensweise dem Versuch von Tillich an, auch in den Bildern, die keine ausdrücklichen religiösen Motive haben, Symbole und Tiefendimensionen des menschlichen Daseins zu entdecken, Aspekte schicksalhafter Ereignisse, tiefe existenzielle Ängste und menschliche Abgründe. Eine Interpretation dieser Art will ich nicht auf alle Holzdruckbilder anwenden, sondern möchte mich auf die beschränken, die mir besonders eindrücklich erscheinen, was notwendigerweise, auch im Sinne Tillichs, auf eine subjektive Auswahl hinausläuft.

Für Ernst Cassirer ist der »ästhetische Raum«, d. h. der Raum, »wie er sich in den einzelnen bildenden Künsten, in der Malerei, der Plastik, der Architektur konstituiert«, ein Ort, an dem der Betrachter in eine neue Sphäre der »reinen ›Darstellung« versetzt wird. »Und alle echte Darstellung ist keineswegs ein bloßes passives ›Nachbilden der Welt«, sondern sie ist ein neues ›Verhältnis«, in das sich der Mensch zur Welt setzt.«⁸ Der ästhetische Raum eines Bildes versetzt uns zugleich in einen mythischen Raum, in dem Bildanordnungen nicht zufällig gewählt sind und besonders dann nicht mehr zufällig sind, wenn sie vor unser Auge treten und uns als Betrachter einen neuen Sinn erschaffen lassen. »Der Osten ist als Quelle des Lichtes zugleich der Quell und Ursprung des Lebens; der Westen ist die Stätte des Niederganges, des Grauens, des Totenreiches«,⁹ dies ist nur eine der vielen Dimensionen eines Bildes, die eine Rolle spielen können.

Die mythische Aufladung des Bildes erschießt sich zum einen aufgrund der Kenntnis dessen, was die Präsenz des Berges Fuji oder des Mondes im Rahmen ihrer mythologischen Bedeutung in einem japanischen Bild besagen mag, sie wird zusätzlich angereichert durch die mythologischen Bedeutungsschätze, die der Betrachter mitbringt: Himmelsrichtungen, existenzielle Situationen, Tiere (Krähen) in perspektivisch verzerrter prominenter Positionierung im Bild, Färbungen des Himmels und weitere Elemente, die je eigene mythische Erschließungen kennen.

5 Beispiele: Drei Künstler und wichtige Werke

1 Katsushika Hokusai (1760-1849), einer der bedeutendsten Holzdruck-Künstler, ist insbesondere für die Serie »36 (bzw. 46) Ansichten des Fuji« bekannt. Seine fruchtbarste Schaffensperiode fiel in die Zeit seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in der Japan von einer Reihe von Epidemien, Hungersnöten und Naturkatastrophen geplagt wurde. Trotzdem herrschten in Edo Luxus und Ausgelassenheit, die auch volkswirtschaftlich Schaden anrichteten. Es wurden Gesetze zur Erzwingung von Genügsamkeit und Sparsamkeit erlassen, die jedoch wenig Wirkung zeigten.¹⁰ Hokusai konnte in seiner hauptsächlichsten Schaffenszeit seit ca. 1830 seine Werke nur noch am Straßenrand verkaufen und brachte weite Teile seines Lebens in Armut zu. Er schuf ca. 30.000 Bilder und etwa 500 Bücher, in seinem Werk versuchte er die gesamte Lebenswelt der Menschen und unzählige Themen aus Tier- und Pflanzenwelt abzubilden. Sein größtes Verdienst war, dass Landschaftsmotive den wichtigsten Platz in der Holzdruckkunst einnahmen. Seine Leidenschaft galt »der getreulichen Abbildung von allem und jedem, das ihm unter die Augen kam, wobei er wie kein anderer das Alltagsleben der Durchschnittsmenschen, der Arbeiter und keineswegs in Luxus schwelgenden Handwerker thematisierte.«¹¹ Gleichzeitig arbeitete er stark mit übertriebener Perspektivität, um die Dynamik der Natur eindrucksvoller darstellen zu können. Mit Perfektion lässt er Vordergrund-Hintergrund-Kontraste spielen: Auf diese Weise scheint z. B. in seiner berühmtesten Serie der »36 Ansichten des Berges Fuji« der eigentlich im thematischen Mittelpunkt stehende Berg optisch in den Hintergrund zu rücken, während andere Szenen und Geschichten im Vordergrund stehen. Hokusai hat das Wort *manga*, in seiner Grundbedeutung »grenzen- und zügelloses Bild«, popularisiert. Er widmete sich zwar auch Themen des Ukiyo im engeren Sinne, d. h. Szenen aus dem Spaß-, Unterhaltungs- und Kulturleben in der Stadt Edo, bei ihm zeigt sich jedoch deutlich die Übertragung und Erweiterung des Begriff Ukiyo-e hin auf andere Motivgattungen wie Tier- und Pflanzenbilder, Landschaftsbilder und Motive aus dem täglichen Leben.¹² Mehrere europäische Künstler wie Vincent van Gogh und Paul Gauguin wurden von ihm beeinflusst, van Gogh malte mehrere Landschaftsbilder von Hokusai nach.

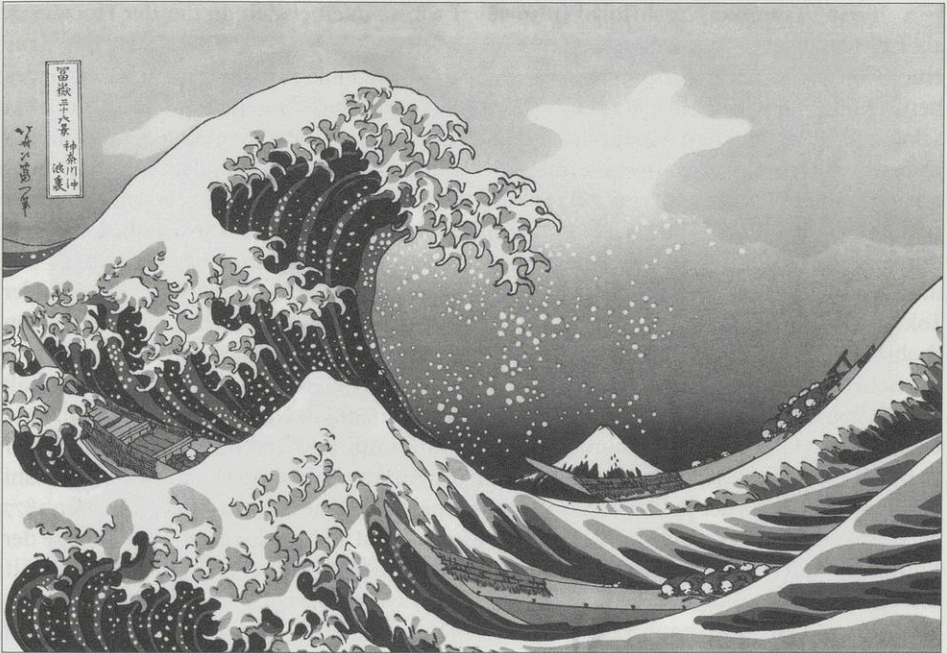
Das Bild, das erste der »36 Ansichten des Berges Fuji«, zeigt eine aufgewühlte See vor der Provinz Kanagawa mit drei offenbar von den über sie herfallenden Wellen bedrohten Ruderbooten. Die Wellenausläufer werden zudem als greifende Hände dargestellt, was den anthropomorph bedrohlichen Charakter unterstreicht. Der Standpunkt des Betrachters ist ein Ort mitten im Meer, der Fuji steht nicht im Mittelpunkt, sondern an einem Ort im Bild, der zwar mitten im Geschehen zu sein scheint, trotzdem jedoch weit entfernt und jedenfalls nicht im Zentrum des Bildes. Die beiden Pole, die existenzielle Bedrohungssituation der Fischer durch die Welle zum einen und der Ruhepunkt in Gestalt des Fuji, der hier nicht als Landschaftshintergrund, sondern als wahrnehmende und schützende Macht seinen Platz in der Szenerie hat, werden ergänzt durch eine Wolkenformation, die je nach Kolorierung des Bildes sehr schwach unscheinbar oder als Arme ausbreitende weiße Schutzmacht wirkt.

10 Vgl. Jonathan BENNETT, The Nineteenth Century until the Meiji Restoration, in: Amy NEWLAND/Chris UHLENBECK (ed.), *Ukiyo-e to Shin hanga: The Art of Japanese Woodblock Prints*, London 1990, 124-183, hier 124 und 126.

11 Vgl. SCHWAN, Handbuch Japanischer Holzschnitt (Anm. 1), 244.

12 http://www.asien-zuhause.ch/Ukiyo-e/Hokusai_36_VIEWS_of_Mt_Fuji.htm (21.7.2016).

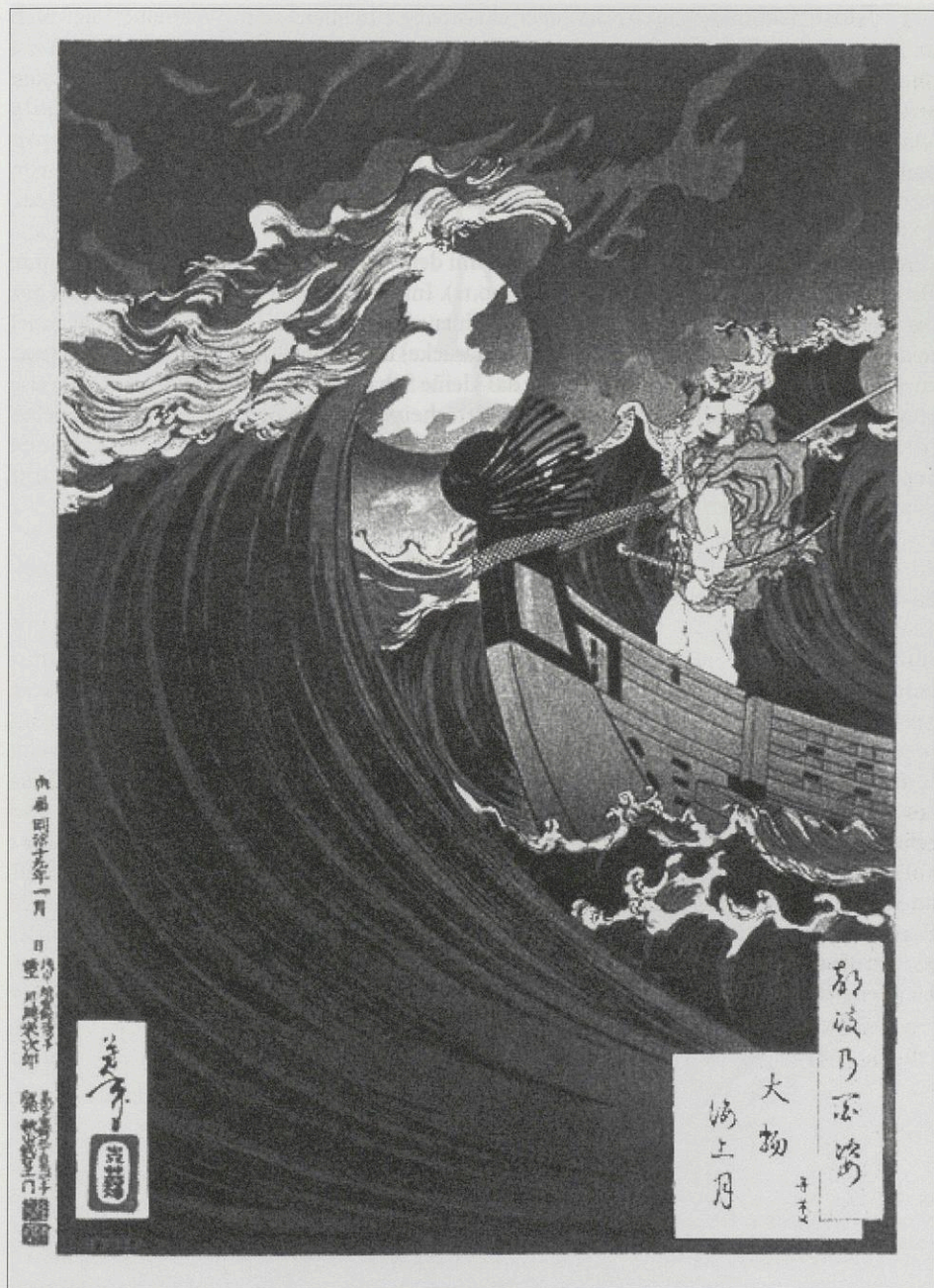
13 Entnommen aus https://de.wikipedia.org/wiki/36_Ansichten_des_Berges_Fuji#/media/File:The_Great_Wave_off_Kanagawa.jpg (21.7.2016); Autorenechte vorbehalten.



Große Welle
vor Kanagawa
Katsushika Hokusai
1830¹³

2 Taiso (Tsukioka) Yoshitoshi (1839-1892) wirkte in einer Zeit, in der der Holzdruck als Technik anderen rationelleren Methoden der Reproduktion wich. Er wurde in das Haus eines wohlhabenden Vaters hinein geboren. Bereits mit elf Jahren ging er in die Lehre des berühmten Holzdruckkünstlers Utagawa Kuniyoshi und veröffentlichte mit 14 Jahren, 1853, seine erste bedeutendere Arbeit. Es handelte sich um ein Triptychon der Seeschlacht von Dan-no-Ura von 1185. Yoshitoshi veröffentlichte in den darauffolgenden Jahren nichts mehr, was vielleicht mit einer schweren Erkrankung seines Lehrers Kuniyoshi zusammenhing, der schließlich 1861 starb. 1862 erschienen wieder einige Holzdrucke. Diese Schaffenszeit war durch große Düsternis und die Darstellung von Gewalt- und Todesszenen geprägt. Es war die Zeit einer kaiserstreuen Revolte und des schrittweisen Zusammenbruchs des Regimes der Tokugawa. Die politische und wirtschaftliche Instabilität schlug sich auch in den Bildern von Yoshitoshi nieder. 1868 wurde er per Zufall Augenzeuge der wichtigen Schlacht von Ueno (zwischen den Verteidigern des Tokugawa-Regimes und den Kaiserstreuen), einer Ortschaft nördlich an Edo angrenzend, heute ein Stadtteil von Tokyo. Noch stärker konzentrierte er sich nun auf grausige und blutige Szenen von Kampf und Tod und wurde damit sehr populär. Seit dem Ende der 1870er Jahre stieg der Absatz der Zeitungen, für die Yoshitoshi arbeitete, aufgrund der politisch unruhigen Verhältnisse: Die Satsuma-Rebellion von 1877 versuchte, die Meiji-Restauration rückgängig zu machen und die feudalen Verhältnisse der Edo-Zeit wieder einzuführen. Er war als Illustrator gefragt, und seine finanziellen Verhältnisse stabilisierten sich. 1882 wurde er von einem Zeitungsverlag fest angestellt, was seine finanziellen Verhältnisse auf eine stabile Basis stellte. In seinen letzten Lebensjahren schuf er seine beiden berühmtesten Serien: »100 Ansichten des Mondes« (1885-1892) und »Neue Formen von 36 Geistern« (1989-1892). Auch Kabuki-Szenen und Kabuki-Schauspieler gehörten zu den Motiven seiner letzten Schaffensphase.

Das Bild bezieht sich auf eine Szene aus dem Jahr 1185. Abgebildet ist die betende Gestalt des Soldatenpriesters Musashibo Benkei. Er betet darum, dass die wütenden Geister der gefallenen Taira-Krieger, die durch die dunklen Wolken im obersten Teil des Bildes symbolisiert sind, besänftigt werden, und errettet auf diese Weise seinen Meister Minamoto no Yoshitsune und einen Teil seiner Truppen vor dem Schiffbruch. Aus der Geschichte der ersten Begegnung von Benkei und Yoshitsune erzählt das Bild Nr. 61. Im Bild Nr. 12 steht der schützende und wachende Mond fast zentrisch als eine Art Scheide- und Dreh- und Angelpunkt zwischen dem aufgewühlten Meer und den düsteren Wolken, zugleich als Wächter und Vermittler in einem Darstellungszusammenhang, der in mehreren Hinsichten religiös-spirituelle Komponenten hat.



Zwölftes Bild aus der Serie
 »100 Ansichten vom Mond«:
 Mond über der See
 bei der Bucht von Daimotsu
 Tsukioka Yoshitoshi
 1886¹⁴

3 **Sadao Watanabe** (1913-1996). Der christliche Künstler Sadao Watanabe¹⁵ ließ sich im Alter von 27 Jahren taufen und wandte sich während seines Studiums der Volkskunst (mingei) zu. Seit den 1940er Jahren widmete er sich biblischen Themen mit den Techniken des Holzdrucks, der Radierung und der Batik, die in ihrer Tradition auf den Okinawa-Inseln Leinen und Papier verwendete. Er benutzte später handgezogenes Papier aus Nordjapan von der inneren Rinde des Maulbeerbushes. Wichtig ist jedoch der einprägsame Stil von Körperhaltung und Gesichtsgestaltung, der sich durch sein gesamtes Wirken durchzieht.

Watanabe Sadao unterlegt sein Bild selbst mit dem Vers »Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe« (Joh 10,11). Im Unterschied zu den Holzdrucken aus der Ukiyo-e-Kultur ist der religiöse Charakter hier nicht nur implizit – Watanabe bezeichnet seine Werke selbst als *seisho hanga* (Biblische Drucke) und ordnet sie biblischen Geschichten zu. Hier ist in proportionaler Verzerrung das kleine Schaf dem großen Hirten in einer Weise eingefügt, dass es wie ein Teil seines Körpers erscheinen kann. Die Schlängelung des Felles passt sich der Struktur der Hände und des Bartes an, der gute Hirte lässt das Schaf einen Teil seiner selbst sein. Sein Mund bildet mit der vertikalen Falte ein Kreuz, ein Kunstgriff, der in fast allen Bildern Watanabes vorkommt.

6 Schlussbemerkungen

Mit Watanabe wird die Brücke zur ausdrücklich religiösen und christlichen Kunst geschlagen, für deren Fruchtbarmachung für die interkulturelle Theologie insbesondere Theo Sundermeier und Volker Küster Pionierarbeit geleistet haben.¹⁶ Mir ging es darum, in aller Kürze die Möglichkeiten auszuloten, mit denen die religiösen Dimensionen auch in nur implizit religiösen Kunstwerken aus der Tradition des japanischen Holzdrucks aus dem 19. Jahrhundert identifiziert werden können, dies natürlich nicht anhand von objektivierbaren Kriterien, aber immerhin auf der Basis des Hintergrunds japanischer Volksfrömmigkeit und Mythologie. Diese Entzifferungen, die sich, wie Tillich gezeigt hat, auch auf tiefe existenzielle Befindlichkeiten beziehen können, oder etwa auf schicksalhafte Begegnungen um Leben und Tod aus der Welt des Kabuki-Dramas, wie sie gerne in der Holzdruckkunst abgebildet wurden, bilden eine bisher nur ansatzweise angenommene Herausforderung für die interkulturelle Theologie. ◆

¹⁵ Zum Werk Watanabes vgl. Masao TAKENAKA (ed.), *Biblical Prints by Sadao Watanabe*, Tokyo 1986; Theo SUNDERMEIER, *Christliche Kunst in Japan und Korea*, Frankfurt a. M. 2010, 63-72.

¹⁶ Theo SUNDERMEIER, *Christliche Kunst – weltweit*, Frankfurt a. M. 2007, darauf folgend Bände zu Japan und Korea (Theo SUNDERMEIER / CHAI Soo-il), Indien (Gudrun LÖWNER) und Afrika (Martin OTT); Theo SUNDERMEIER / Volker KÜSTER, *Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext*, St. Augustin 1991; Volker KÜSTER, *Zwischen Pancasila und Fundamentalismus – christliche Kunst in Indonesien*, Leipzig 2016.

Abb
Autorenrechte vorbehalten



Der gute Hirte
Sadao Watanabe
1993

Beitrag asiatischer Theologen zur Theologie der Religionen und der Mission

von Georg Evers

Zusammenfassung

Ausgehend von der persönlichen Erfahrung während des Theologiestudiums in Japan Mitte der 1960er Jahre an der Sophia-Universität in Japan, dass es zu diesem Zeitpunkt nur eine schwach entwickelte Theologie der Mission und kaum theologische Reflexionen zum Stellenwert der nichtchristlichen Religionen gab, zeichnet der Autor den nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erbrachten Beitrag asiatischer Theologen sowohl zur Missionstheologie wie auch zur Theologie der Religionen nach. Asiatische Theologen haben einen neuen Zugang zu den damit angesprochenen theologischen Problemen eröffnet, der über die asiatischen Ortskirchen hinweg für die gesamte Kirche und Theologie sich als fruchtbar erweisen wird.

Schlüsselbegriffe

- Asiatische Theologie der Religionen und der Mission
- Doppelte Zugehörigkeit
- Rolle der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) für die asiatische Theologie
- Asiatische Theologie als Herausforderung für die westliche Theologie

Abstract

Starting out from his personal experience studying theology at Sophia University in Japan in the middle of the 1960's, at which time there was only a weakly developed theology of mission and hardly any theological reflections on the status of non-Christian religions, the author traces the contribution of Asian theology rendered after the Second Vatican Council to the theology of mission as well as to the theology of religions. Asian theologians have opened a new approach to the theological problems addressed here, an approach which goes beyond the local Asian churches and will thus prove to be fruitful for the entire church and for theology.

Keywords

- Asian theology of religions and of mission
- Double allegiance
- Role of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) for Asian theology
- Asian theology as a challenge for Western theology

Sumario

Partiendo de la experiencia personal durante el estudio de la teología en Japón a mediados de los años sesenta del siglo pasado en la Universidad Sophia, y de que en aquella época había una no muy profunda teología de la misión y apenas se habían desarrollado reflexiones teológicas sobre el valor salvífico de las otras religiones, el autor esboza la contribución de teólogos asiáticos después del Concilio Vaticano II tanto a la teología de la misión como a la teología de las religiones. Los teólogos asiáticos han abierto un nuevo acceso a los problemas pertinentes, que sera fructífero no sólo para las Iglesias de Asia, sino también para toda la Iglesia y la teología.

Conceptos claves

- Teología asiática de las religiones y misión
- Doble pertenencia
- Papel de la Unión de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC) para la teología asiática
- Teología asiática como desafío de la teología occidental

1 Einleitung

Ich möchte meinem Beitrag über den Beitrag asiatischer Theologen zur Theologie der Religionen und der Mission einige persönliche Erinnerungen voranstellen. Ende der 1950er Jahre des 20. Jahrhunderts hatte ich als junger Jesuit in der Ausbildung mich für die Mission in Afrika, konkret für die Mission im damaligen Südrhodesien, heute Simbabwe, gemeldet und angefangen, mich mit Land und Leuten vertraut zu machen. Die Ordensleitung hatte aber Anderes mit mir vor und schickte mich nach Ende des Philosophiestudiums 1962 nach Japan. Bevor ich mit dem Studium der Theologie an der Sophia Universität in Tokio anfang, habe ich die japanische Sprache gelernt und Einiges über die Religionen und die Kultur – weitgehend auf mich selbst gestellt – gelernt. Als ich 1965 mit dem Studium der Theologie begann, war das Zweite Vatikanische Konzil in der 4. und letzten Session. Die Ergebnisse des Konzils, die so weitreichende Folgen für die Kirche und die Theologie gehabt haben, hatten aber auf das Curriculum der theologischen Fakultät an der Sophia Universität noch keine Auswirkungen ausüben können. Die Professoren benutzten weiter ihre alten Vorlesungsmanuskripte, die weitgehend auf Latein und nur in wenigen Ausnahmefällen in japanischer Sprache verfasst waren. Was mich im Rückblick am meisten erstaunt, ist die Tatsache, dass Missionstheologie auf dem Lehrplan nicht vorkam. Die Tatsache, dass Japan in der damaligen Terminologie »Missionsland« war und die Christen in Japan nur eine verschwindend kleine Minderheit darstellten, spielte in der theologischen Reflexion an der Sophia Universität keine Rolle. Die große Zahl der ausländischen Missionskräfte hatte zwar im Pass den Eintrag »Missionar« (fukyôshi) stehen, was aber die Aufgabe des Missionars ausmachte, woher er die Rechtfertigung für seinen missionarischen Einsatz nahm und welche Ziele die Mission in einem Land wie Japan eigentlich hatte, wurde nicht weiter reflektiert. Schließlich gab es ja den Missionsbefehl »Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern!« (Mt 28,19), der als Begründung für Mission als hinreichend angesehen wurde. Auch die Frage nach der theologischen Bedeutung der nichtchristlichen Religionen wurde von den Professoren der theologischen Fakultät in Tokio nicht behandelt und den Religionswissenschaftlern wie Heinrich Dumoulin überlassen. Immerhin habe ich meine Lizentiatsarbeit zur »Problematik der Theologie der nichtchristlichen Religionen« unter der Leitung von Peter Nemesygyi schreiben können.

Als ich nach Abschluss des Theologiestudiums in Tokio 1969 in Münster mit meiner Dissertation begann, die sich mit dem Thema »Mission« und »Theologie der Religionen« befasste, war ich wieder überrascht, wie wenig an theologischer Substanz ich in den bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil von katholischen Missionstheologen und den Päpsten zur Missionstheologie erarbeiteten Publikationen finden konnte.

Durch die Anstöße, die das Zweite Vatikanische Konzil für ein neues Verständnis der Mission und des Verhältnisses der Kirche zu den anderen Religionen gegeben hat, hat es auf dem Gebiet der Missionstheologie und der Theologie, nicht zuletzt in den asiatischen Kirchen, sehr viele positive Entwicklungen gegeben. Durch meine Arbeit als Asienreferent im Missionswissenschaftlichen Institut von Missio habe ich über Jahrzehnte hinweg die Gelegenheit gehabt, diese Entwicklungen mitzuverfolgen, zu dokumentieren und zum Teil auch aktiv zu begleiten.¹

¹ Vgl. Georg EVERS, Was bedeutet heute Mission in Asien?, in: Martin ÜFFING (Hg.), Mission seit dem Konzil (Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 98), Sankt Augustin 2013, 127-155.

2 Christliche Mission und die asiatischen Religionen

Asien wird allgemein als der Kontinent der großen Weltreligionen bezeichnet. Schaut man sich die Religionsstatistik Asiens an, dann wird deutlich, dass der Anteil des Christentums bei gerade mal 5% der asiatischen Bevölkerung liegt. Auch wenn man festhält, dass »der Heilige Geist keine Statistiken schreibt«, ist es wohl nicht falsch, von einem weitgehenden Scheitern der vielfältigen Missionsanstrengungen der christlichen Kirchen in Asien zu sprechen. Mehrheitsreligion ist das Christentum mit 97% in Osttimor, 90% in den Philippinen und 29% in Südkorea, zahlenmäßig nicht unbedeutend mit 18% in Singapur, 11% in Hongkong, 9,2% in Malaysia, 9% in Indonesien, 8% in Vietnam und 8% in Sri Lanka. In den bevölkerungsreichsten Ländern Asiens ist das Christentum in Indien mit 2,3% und China mit ca. 3% dagegen eine kleine Minderheit. Aloysius Pieris SJ, der bekannte Theologe aus Sri Lanka, hat mit Blick auf die Misserfolge der christlichen Mission ein hartes Urteil gefällt: »Hier in Asien hat die Krise der Mission Jahrhunderte lang verborgen geschwelt, bis das Zweite Vatikanische Konzil ein Feuer der Selbstkritik entfachte, das die ›missionarischen Ansprüche‹ der Kirche zu Asche verbrannte.«²

Das Christentum kann in Asien nur dann Glaubwürdigkeit und Akzeptanz finden, wenn es bereit ist, von den asiatischen Religionen zu lernen, oder, wie es Pieris ausdrückt, sich einer »Taufe im Jordan der asiatischen Religionen« zu unterziehen. In der Vergangenheit haben christliche Missionare die anderen Religionen in erster Linie als Gegner gesehen, die sich der Wahrheit des Christentums widersetzen. Pieris fordert von einer erneuerten asiatischen Missionstheologie, dass sie bereit sein muss, zunächst von asiatischer Religiosität und Spiritualität zu lernen, bevor sie als »lehrende« in Erscheinung tritt. Mit Blick auf die Missionsgeschichte in Asien macht Pieris eine offensichtlich zutreffende Beobachtung über die Annahme bzw. Ablehnung des Christentums in verschiedenen asiatischen Gesellschaften. Die Begegnung des Christentums mit den großen asiatischen Religionen, die Pieris »metakosmische Religionen« nennt, verlief durchgehend negativ, da aus den Reihen der Angehörigen dieser Religionen es höchstens Einzelbekehrungen, aber nie Bekehrungen größerer Volksgruppen gegeben hat. Überall dort, wo die christliche Mission auf positive Resonanz stieß und zahlenmäßig erfolgreich war, handelt es sich um Bekehrungen von Angehörigen der »kosmischen Religionen«, ein Begriff, den Pieris als Bezeichnung für die traditionellen Religionen oder Naturreligionen verwendet. Mit Blick auf die christliche Mission in Asien heute weist er daraufhin, dass es nicht nur ein historisches Faktum ist, sondern so etwas wie ein auch heute noch geltendes Paradigma darstellt, nach dem Erfolge der Missionsanstrengungen christlicher Missionare – dasselbe gilt auch für die Ausbreitung des Islam und des Buddhismus – in größerer Zahl nur unter den Angehörigen der kosmischen Religionen erreicht werden konnten und können.³

2 Aloysius PIERIS, *Asiens nichtsemiotische Religionen und die Mission der Ortskirchen*, in: DERS., *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg 1986, 55.

3 Vgl. Aloysius PIERIS, *Sprechen von Gottes Sohn in Asien*, in: DERS., *Theologie der Befreiung* (Anm. 2), 135-139.

4 Vgl. Georg EVERS, *Challenges to the Churches in Asia Today*, in: *East Asian Pastoral Review* 43/2 (2006) 152-172.

5 Vgl. Felix WILFRED/John GNANAPIRAGSAN (eds.), *Being Church in Asia*, Manila 1994.

3 Asiatische Theologie – 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

In den asiatischen Minderheitenkirchen fanden die neuen theologischen Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils durchweg eine positive Aufnahme. Für die asiatischen Bischöfe und Theologen markierte das Konzil das Ende einer Ära und die Herausforderung, in der Begegnung mit den anderen Religionen neue Formen des Kircheseins zu entwickeln, um authentische Ortskirchen zu werden.⁴ Von entscheidender Bedeutung ist die Gründung der »Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen« (FABC), die 1970 in Manila, wo eine Vielzahl asiatischer Bischöfe aus Anlass der Asienreise von Papst Paul VI. zusammenkamen, beschlossen wurde. Mit ihren Vollversammlungen und den verschiedenen Programmen für die Bischöfe für das soziale Apostolat, den interreligiösen Dialog, Theologie, Laienapostolat und Mission hat die FABC den asiatischen Kirchen ermöglicht, eine gemeinsame pastorale Ausrichtung und theologische Orientierung zu finden. Weitreichende Wirkung hatte die Festlegung auf einen dreifachen Dialog, der die zentralen Aufgaben zusammenfasste, denen sich die asiatischen Kirchen gegenüber sehen:

- ◆ Dialog mit den Kulturen als Aufgabe der Inkulturation,
- ◆ Dialog mit den Religionen im interreligiösen Dialog,
- ◆ Dialog mit den Armen in der Umsetzung der Option für die Armen.

In den asiatischen Ortskirchen gab es langjährige Erfahrungen eines »Dialogs des Lebens«, weil die meisten asiatischen Christen von Kind an gewohnt waren, zusammen mit den Angehörigen anderer Religionen zu leben, die sie als Nachbarn und oft auch als Freunde erlebten und mit denen sie die Feste der jeweils anderen mit Respekt für ihre Spiritualität feierten. Aus dieser besonderen Erfahrung heraus verspürten sie die Verpflichtung, die theologischen Einsichten des Konzils zu verwirklichen und zu vertiefen. Viele asiatische Theologen waren davon überzeugt, dass die neuen Einsichten im Hinblick auf die anderen Religionen in erster Linie an sie adressiert waren und dass ihnen damit die Aufgabe anvertraut war, über die Einsichten der Kirchenväter und der westlichen Theologie hinaus hier neue Akzente zu setzen. Den spezifischen Ansatz der asiatischen Kirchen auf diesem Gebiet hat die Theologische Beratungskommission der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) in einem Dokument zum interreligiösen Dialog so formuliert: »Im Laufe der letzten tausend Jahre ist die Kirche verschiedenen Völkern, Kulturen und Religionen mit unterschiedlichen Erfolg begegnet und hat mit ihnen Dialog geführt. Heute, besonders in Asien, im Kontext der großen Religionen, die sich in einem Prozess der Neubelebung und der Erneuerung befinden, ist die Kirche sich bewusst, dass die Situation der Begegnung sich entscheidend verändert hat. Wir asiatische Theologen fragen nicht länger nach dem Verhältnis der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen. Wir suchen vielmehr den Ort und die Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt neu zu bestimmen.«⁵

Für die asiatischen Theologen ist der interreligiöse Dialog nicht nur ein theologisches Problem unter vielen, sondern das heuristische Prinzip einer sich entwickelnden asiatischen Theologie. Dies wird in der Erklärung der asiatischen Bischöfe in Manila 1970 deutlich: »Im interreligiösen Dialog akzeptieren wir die asiatischen Religionen als bedeutende und positive Elemente in der Heilsökonomie Gottes. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe spirituelle und ethische Einsichten und Werte. Über viele Jahrhunderte hinweg waren sie der Schatz der religiösen Erfahrung unserer Ahnen, aus dem unsere Zeitgenossen nicht aufhören, weiterhin Licht und Stärke zu beziehen. Diese Religionen waren und sind

auch weiterhin der authentische Ausdruck der edelsten Regungen ihrer Herzen und die Beheimatung ihrer Kontemplation und Gebetes. Sie haben ihnen geholfen, die geschichtlichen Erfahrungen und die Kulturen unserer Nationen zu formen«. ⁶

In den folgenden Jahren hat die FABC eine Serie spezieller Seminare für Bischöfe, die sog. »Bischöflichen Seminare für den interreligiösen Dialog« (BIRA) durchgeführt, die den asiatischen Bischöfen die Gelegenheit gaben, von christlichen, buddhistischen, muslimischen und hinduistischen Spezialisten in die religiöse Vielfalt der asiatischen Religionen eingeführt zu werden und den Dialog mit ihnen einzuüben. Aus diesen zunächst ganz auf die religiösen Fragen eingeschränkten Seminaren entwickelte sich aus den Erfahrungen, dass interreligiöser Dialog auch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Elemente berücksichtigen muss, eine neue Serie von Seminaren, die »Interreligiöse Begegnungen im sozialen Einsatz« (*Faith Encounters in Social Action* = FEISA) genannt wurden. Aloysius Pieris hat in diesem Zusammenhang vom »Lehramt der Armen« gesprochen und die Armen die wahren Stellvertreter Jesu Christi (*vicarii Christi*) genannt, weil Jesus sich mit ihnen identifiziert habe. ⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil markierte für die asiatischen Kirchen eine Wendemarke, da durch die neuen Einsichten in den Konzilsdokumenten und aus den Erfahrungen der Konzilsarbeit heraus die asiatischen Bischöfe die ihnen anvertrauten Gebiete nicht länger mehr als »Missionsgebiete«, sondern erstmals als eigenständige Ortskirchen zu verstehen begannen. Zugleich entdeckten sie die vielen Gemeinsamkeiten der geographisch weit verstreuten asiatischen Ortskirchen, die, von den Philippinen und Südkorea abgesehen, inmitten der großen asiatischen Religionen und Kulturen kleine Minderheiten sind und sich den daraus ergebenden Problemen gemeinsam stellen müssen. Eine vorrangige Aufgabe war und ist, das Verhältnis zu diesen Kulturen und Religionen neu zu bestimmen, um eigene asiatische Formen von Kirchessein und theologischer Reflexion zu entwickeln. Im Zentrum steht der grundlegende Beitrag, den die »Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen« (FABC) im Laufe der vier Jahrzehnte ihres Bestehens mit ihren Seminarreihen für die Verbreitung der neuen theologischen Einsichten geleistet hat. Es ist tatsächlich so etwas wie eine asiatische Theologie entstanden, die um die drei Dialoge – Dialog mit den Kulturen, Dialog mit den Religionen und Dialog mit den Armen – einen gemeinsamen theologischen Ansatz gefunden hat. Dabei ist für die asiatischen Theologen das zentrale Problem einer Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs nicht die Beziehung des Christentums zu diesen Traditionen, sondern die Frage nach der Verortung des Christentums innerhalb der religiös pluralistischen Welt Asiens. Interreligiöser Dialog ist für die asiatischen Theologen mehr als nur ein besonderes Problem unter vielen anderen, sondern es ist ein heuristisches Prinzip zur Entwicklung einer genuin asiatischen Theologie geworden. So heißt es schon im Schlussdokument der Ersten Vollversammlung der FABC in Taipei 1974: »Im Dialog mit diesen Religionen werden wir Wege finden, unseren christlichen Glauben auszudrücken. Die großen religiösen Traditionen können Licht auf die Wahrheiten des Evangeliums werfen und uns helfen, die Reichtümer unseres Glaubens tiefer zu verstehen.« Bei der Umsetzung

⁶ Gaudencio B. ROSALES / Catalino G. ARÉVALO (eds.), *For All the Peoples of Asia*, Vol. 1, Manila 1992, 14.

⁷ Vgl. Cf. Aloysius PIERIS, *God's Reign for the Poor: A Return to the Jesus Formula*, Tulana Research Centre, Gonavilla 1999. Als biblische Referenzen zitiert Pieris Phil 2, 6–11 und Mt 25, 31–46.

der neuen Einsichten zu den anderen Religionen spielten die vielen Seminare für Bischöfe zum interreligiösen Dialog eine große Rolle. Durch sie erfuhren fast alle asiatischen Bischöfe eine mehrtätige Schulung durch Fachleute in Fragen des interreligiösen Dialogs. Aus der Erkenntnis heraus, dass ein interreligiöser Dialog, der sich ausschließlich auf das Gebiet der Religionen beschränkt, unwirksam bleibt und irrelevant wird, wenn er nicht die soziale Wirklichkeit von Armut und struktureller Ungerechtigkeit einbezieht, wurde die Seminarreihe »Interreligiöse Begegnung im Verbund mit Sozialer Aktion« (*Faith Encounters in Social Action*) geschaffen. Die »Theologische Beratungskommission« bzw. das »Büro für theologische Anliegen« der FABC hat grundlegende Beiträge für die Entwicklung einer eigenständigen Theologie der asiatischen Ortskirchen geleistet. Zu nennen sind die Beiträge auf dem Gebiet der Theologie der Religionen, der Ortskirche, des Verhältnisses von Staat und Religion und vor allem der theologischen Methode. Die von der Kommission entwickelte »Theologie der Harmonie« hat leider nicht die ihr gebührende Würdigung und Rezeption in der theologischen Ausbildung in den asiatischen Ortskirchen gefunden. Der positive Rückblick auf die Arbeit der FABC in den letzten Jahrzehnten kann nicht übersehen, dass in den letzten Jahren die innovative Kraft der Aktivitäten der FABC abgenommen hat. Die Gründe sind vielfältig und haben mit dem altersbedingten Ausscheiden führender Bischöfe und Theologen und der vom zentralen Lehramt theologischen Neuansetzungen gegenüber kritischen und oft ablehnenden Haltung zu tun. Hinzu kommt, dass in den letzten Jahren die Zunahme radikaler Tendenzen, verbunden mit der Bereitschaft, Gewalt im Namen der Religion auszuüben, wie sie im Islam, im Hinduismus, im Buddhismus, aber auch im Christentum zu beobachten sind, die Berechtigung und den Nutzen des interreligiösen Dialogs massiv in Frage gestellt hat. Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen haben sich weltweit verschlechtert. In Indien haben die radikalen Gruppen von Hindus, die der Ideologie der Hindutva, nach der nur derjenige, der Hindu ist, ein echter Inder sein kann, die Beziehungen zu den Christen und anderen Religionen sehr belastet. Auch der Konflikt zwischen den Volksgruppen der Singhalesen und Tamilen in Sri Lanka macht einen interreligiösen Dialog fast unmöglich. Angesichts dieser Belastungen in den Beziehungen zwischen den Religionen ist es wichtig, dass die asiatischen Kirchen am interreligiösen Dialog als integraler Aufgabe festhalten. Sie sind sich dabei bewusst, dass der interreligiöse Dialog auf einer vertieften theologischen Einsicht des Stellenwerts der anderen Religionen basiert. Für den tatsächlich stattfindenden Dialog gilt sicher die Aussage, dass es einen Dialog nur auf der Grundlage einer gegenseitigen Bereitschaft, in Offenheit und in gegenseitiger Anerkennung sich zu begegnen, geben kann. Es gibt Situationen, in denen die konkreten Gegebenheiten den Dialog hier und heute unmöglich machen. Aber solche negativen Erfahrungen berühren nicht das theologische Fundament des Dialogs und einer Theologie der Religionen, da es zum Dialog keine Alternative gibt, wenn man einen »Kampf der Kulturen und Religionen« vermeiden will.

Innerhalb der »Christlichen Konferenz Asiens« (CCA), des Zusammenschlusses der protestantischen Kirchen in Asien, wurden in den letzten Jahrzehnten gezielte Anstrengungen gemacht, im Rückgriff auf asiatische religiöse und kulturelle Traditionen neue Formen einer asiatischen inkulturierten Theologie zu entwickeln. Asiatische Theologen arbeiteten zusammen in der Theologischen Kommission der CCA und entwickelten neue Formen der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen theologischen Einrichtungen in Asien, wie z. B. die »Vereinigung der theologischen Ausbildung in Südostasien« (ATESEA), die den Austausch von Professoren, gemeinsame Anerkennung von Studienabschlüssen und gemeinsame Projekte möglich machte. Das bekannteste Projekt theologischer Zusammenarbeit ist das »Programm für Theologie und Kulturen in Asien« (PTCA), das von den

Theologen C.S. Song, Peter Lee, Yeow Choo Lak und John England 1983 in Hongkong begonnen wurde. Mehrere Jahre hindurch hat die PTCA mehrwöchige Seminare für junge Theologen und Theologinnen aus verschiedenen asiatischen Ländern durchgeführt, die unter dem Leitwort standen: »Theologie betreiben im Rückgriff auf asiatische Quellen«. Bei diesen sehr kreativen Seminaren ging es darum, neue Zugänge zu einer in Asien inkulturierten Theologie zu finden, indem auf kulturelle und religiöse Elemente in den Festen und Bräuchen der Volksreligiosität, auf Märchen und Geschichte, Symbole, Gottes- und Menschenbilder aus anderen religiösen Quellen, auf asiatische Kunst und viele andere Elemente mehr zurückgegriffen wurde. Fortgeführt wurde die Zusammenarbeit in den »Kongressen asiatischer Theologen« (CATS), die in regelmäßigen Abständen als ökumenische Konferenzen durchgeführt werden.

4 Neuheit der Fragestellung und das Problem einer doppelten Zugehörigkeit

In den Jahrzehnten nach dem II. Vatikanischen Konzil haben asiatische Theologen die Thesen der klassischen Mission verworfen, dass bei der Bekehrung zum Christentum von den Neuchristen ein radikaler Bruch mit den kulturellen und religiösen Traditionen ihrer Ahnen zur Vorbedingung für die Annahme des Christentums gemacht werden müsste. Der unheilvolle Ritenstreit (1634-1742) in China, Japan, Korea und Vietnam und in Indien steht für diese Haltung und für die katastrophalen negativen Folgen, die sich daraus für das Schicksal der Mission des Christentums in Asien ergeben haben. Die asiatischen Theologen setzen dagegen auf Kontinuität, indem sie das kulturelle und religiöse Erbe ihrer Ahnen als bleibende Werte ansehen, die in der Begegnung mit der christlichen Botschaft in mancher Hinsicht zwar gereinigt werden müssen, aber grundsätzlich beibehalten werden können. All das Wahre, Gute, Schöne und Edle, woran ihre Ahnen geglaubt haben, das, was sie sich erhofft haben und was sie in ihren Beten und Akten der Gottesverehrung angeboten haben, darf und muss in eine neue Form des Christseins in Asien eingehen können. Asiatische christliche Theologen sehen sich bei der Entwicklung ihres eigenen asiatischen Ansatzes in einer in der Kirchen- und Theologiegeschichte noch nie da gewesenen neuen Situation, wenn sie sich mit den für sie brennenden Fragen der Bedeutung Jesu Christi in religiös pluralistischen asiatischen Gesellschaften auseinandersetzen, wenn sie nach der theologischen Bedeutung der anderen Religionen und ihrer Stifter fragen, um nur die zentralen Fragen einer asiatischen Theologie zu benennen. Aus diesem Grund sind sie nicht bereit, sich mit dem Verweis abspeisen zu lassen, die Lösung dieser Problematik sei allein im Rückgriff auf die klassische theologische Methode der westlichen Theologie zu suchen. Ohne die Beiträge der griechischen Kirchenväter Clemens von Alexandria, Origenes und anderer berühmter Theologen der ersten Jahrhunderte abwerten zu wollen, sind sich asiatische Theologen bewusst, dass sie in der Begegnung mit den asiatischen Hochreligionen vor ganz andere und eben neue Problemen gestellt sind, für die die Antworten, die im Hinblick auf die griechisch-römische Götterwelt und vor allem in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie des Neuplatonismus gegeben wurden, nicht das letzte Wort sein können. Ihr Ansatz, den anderen Religionen und Kulturen zu begegnen, unterscheidet sich daher grundlegend von dem der westlichen Theologie, die »von außen« an die Religionen heranging, um ihre theologische und heilsgeschichtliche Funktion zu eruieren bzw. in der Regel zu verneinen. Asiatische Theologen kommen »von innen«, indem sie die religiösen und kulturellen Traditionen als ihr eigenes Erbe für sich reklamieren

und fruchtbar zu machen suchen. Asiatische christliche Theologen beanspruchen die kulturellen und religiösen Traditionen Asiens als Quelle und Ressource (im Englischen: *source and resource*) für das eigene Theologietreiben, neben den klassischen Quellen von Heiliger Schrift, Tradition und kirchliches Lehramt. Die damit eingeforderte Freiheit zu eigenständigen theologischen Entwicklungen wurde den asiatischen Kirchen in der post-synodalen Erklärung *Ecclesia in Asia* bescheinigt, wo gesagt wird: »Der Glaube, den die Kirche anbietet, darf nicht in die Begrenzungen des Verständnisses und des Ausdrucks nur einer einzigen menschlichen Kultur eingeschlossen werden, weil er alle Kulturen herausfordert, diese Grenzen zu übersteigen und zu neuen Höhen des Verstehens und des Ausdrucks zu gelangen.«

Für Theologen in den asiatischen Ortskirchen, die in einer kulturell und religiös pluralistischen Welt leben, sind Toleranz und das Aushalten von Gegensätzen, verbunden mit einer Haltung des Sowohl-als-auch selbstverständliche Haltungen. Denn in Asien sind Menschen gewohnt, in multi-kulturellen Räumen zu leben und denken. Monokulturell konditionierte europäische Theologen und Kirchenführer tun sich dagegen eher schwer mit der Annahme einer Vielfalt von Ideologien und Religionen und des damit verbundenen Pluralismus, der in der Regel als Gefährdung der Orthodoxie angesehen und damit abgelehnt wird. Asiatische Theologen, wie der indische Theologe Jacob Kavunkal, verteidigen dagegen die theologische Berechtigung eines religiösen Pluralismus. Für Jacob Kavunkal ist religiöser Pluralismus das Ergebnis der göttlichen Selbstmitteilung im Wort und in den vielfältigen Weisen, in denen Menschen auf das Göttliche antworten. Weil die Menschen von Natur aus gesellschaftliche Wesen sind und in der Geschichte stehen, können wir sagen, dass die verschiedenen Religionen verschiedene gesellschaftliche und historische Antworten auf die göttliche Manifestation im Wort (auf Sanskrit *vac*) sind. Sie gehören zu den in der göttlichen Vorsehung enthaltenen Wegen, die Gott liebend annimmt, und befinden sich im allgemeinen göttlichen Plan der Schöpfung, soweit wir dies von ihrem Wesen her schlussfolgern können. Der religiöse Pluralismus ist daher kein Übel, dessen wir uns entledigen müssten, sondern eine unausweichliche Situation, die es zu tolerieren gilt, aber zugleich auch ein Wert, den es zu bewahren und zu respektieren gilt.

5 Die Herausforderungen der asiatischen Theologie an die westliche Theologie

Generell bedeutet der Anspruch asiatischer Theologen, ihre eigene theologische Methode, Sprache und Hermeneutik entwickeln zu wollen, eine Herausforderung an die westliche Theologie. Verschärft wird dies in der katholischen Kirche durch das zentrale Lehramt der römischen Kurie, manifestiert in der Glaubenskongregation. Das zentrale Problem in der Beziehung zwischen dem kirchlichen zentralen Lehramt und den asiatischen Theologen besteht in der Frage, ob die dogmatischen Formulierungen der Konzilien und spätere Stellungnahmen des Lehramts als wesentliche Elemente des christlichen Glaubens übernommen werden müssen, indem sie einfach nur in die jeweiligen asiatischen Sprachen übersetzt werden. Kann es asiatischen Theologen erlaubt sein, erneut auf die Geheimnisse der Trinität, der Christologie und der Pneumatologie zu reflektieren, indem sie vom religiösen und kulturellen Erbe ihrer asiatischen Heimatländer Gebrauch machen? Ein solcher Schritt muss nicht notwendig die Verneinung der Gültigkeit der westlichen Paradigmen und ihrer Bedeutung für die Wahrung der christlichen Orthodoxie bedeuten. Asiatische Theologen sind durchaus bereit, die historische Bedeutung dieser Formulierungen anzuerkennen.

Kritisch fragen sie jedoch, inwieweit diese Formulierungen heute noch das Glaubensleben der einfachen Christen bestimmen. Mag dies für die Christen im Westen eingeschränkt noch gelten, so sind die in den ersten Konzilien behandelten Themen für asiatische Christen wenig oder gar nicht relevant. Asiatische Theologen möchten dagegen die Freiheit haben, auf diese Geheimnisse erneut reflektieren zu dürfen, indem sie neue Fragestellungen eröffnen. Dadurch hoffen sie den asiatischen Christen existentielle Glaubenshilfen geben zu können, wie sie in den kleinen Minderheitenkirchen innerhalb der religiös-kulturellen Welt Asiens und in der Auseinandersetzung mit den Problemen der Armut glaubwürdig ihren christlichen Glauben leben können. Über die asiatischen Kirchen hinaus glauben sie damit auch der Weltkirche einen wertvollen Dienst leisten zu können. Schließlich sind asiatische Theologen aus ihrer Lebenssituation heraus am besten geeignet, auf die drängenden Fragen einer Theologie der Religionen, des Pluralismus und des Dialogs neue theologisch relevante Antworten zu finden. ♦

Religion ambivalent

Religionswissenschaft, Mediation
und Konflikttransformation

von Richard Friedli

Zusammenfassung

Die Fachstelle *Culture and Religion in Mediation* (CARIM) an der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) Zürich hat einen Leitfaden erstellen lassen, damit Fachpersonen für internationale Mediation auf Konfliktfeldern situationsgerecht arbeiten können, in denen der Faktor »Religion« involviert ist. Anhand von fünf Kontexten – Irak, Kashmir, Marokko, Sierra Leone und Tadschikistan –, wo islamische, hinduistische, bantu-afrikanische und post-sowjetische Traditionen betroffen sind, werden entsprechende religions-sensible Modelle vorgestellt. Grundsätzlich geht es darum, nicht über Lehrsätze einer Religion (Orthodoxie) zu verhandeln, sondern deren Grammatiken zu verstehen (Orthopraxis).

Schlüsselbegriffe

- Definition von Religion
- Religiöse Konfliktfelder
- Mediation: Dialog und Diapraxis
- Angewandte Spiritualität

Abstract

The program *Culture and Religion in Mediation* (CARIM) at the Swiss Federal Institute of Technology (ETH) in Zurich has had a guide prepared so that professionals for international mediation can work on areas of conflict appropriate to the situations in which the factor »religion« is involved. On the basis of five contexts – Iraq, Kashmir, Morocco, Sierra Leone, and Tajikistan – where Islamic, Hindu, Bantu-African, and post-Soviet traditions are involved, relevant religion-sensitive models are presented. The fundamental concern is not to negotiate or debate doctrines of a religion (orthodoxy), but to understand their grammar (orthopraxis).

Keywords

- Definition of religion
- Religious areas of conflict
- Mediation: dialogue and diapraxis
- Applied spirituality

Sumario

La unidad de investigación *Culture and Religion in Mediation* (CARIM) en la Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) de Zürich ha promovido la producción de un folleto informativo para las personas que trabajan en mediación internacional en campos de conflictos, en las que el factor »religión« sea relevante. Siguiendo cinco contextos (Iraq, Cachemira, Marruecos, Sierra Leone und Tayikistán) con tradiciones islámicas, hinduistas, bantu-afrikanas y postsoviéticas se presentan los correspondientes modelos con sensibilidad religiosa. No se trata sobre todo de discutir sobre la doctrina de una religión (ortodoxia), sino de entender su gramática (ortopraxis).

Conceptos claves

- Definición de religión
- Campos de conflictos religiosos
- Mediación: diálogo y diapraxis
- Espiritualidad práctica

Eine Hommage an das Colloque
*Cardinal Malula über »Transformation
 des conflits et Construction de la paix«*
 in Kinshasa, 8. März 2016

An der Universität von Oslo wurde 1976 Johan Galtung auf den ersten Lehrstuhl für Friedenswissenschaften berufen. In den Programmen für Lehre und Forschung war der Faktor »Religion« kein Thema. Wenn schon, dann wurde von den »Religionen« unter dem Obertitel »Kriegsgeschichte« gehandelt. Darin haben die Religionskriege während der Reformation in Europa oder die Verflechtungen von Kolonial- und Missionspolitik illustriert, wie Religionen oft Formen von kollektiver Gewalt-Politik und von rassistischer Unterwerfung motiviert, legitimiert und gefördert haben. Ähnlich negative Synergien prägen darin auch die Expansion des Islam in Vergangenheit und Gegenwart. Auch die Eroberungskriege durch »tibetisch-buddhistische« Armeen in der Mongolei oder die Kastenpolitik durch Hindu-Führer in Indien gelten als Belege dafür, wie Religion instrumentalisiert werden kann, um politische Machtinteressen durchzusetzen.

In Erinnerung an solche Gewaltakte werden in der internationalen *Peace Research Community* Religionen nur zögerlich als konstruktive Faktoren für Friedens-Strategien eingesetzt. So wurden friedensfördernde Impulse in den Friedensbewegungen – wie z. B. in Gandhis gewaltloser *satyagraha*-Dynamik – als Motivationsquelle anerkannt.

1 Religion und Frieden: der CARIM-Leitfaden¹

Einer solchen pauschalen Ablehnung des Faktors »Religion« als konstruktives Element in Prozessen der Konflikt-Transformation setzt der einleitend erwähnte norwegische Friedensforscher Johan Galtung eine differenziertere Analyse gegenüber. Danach sind religiöse Mythen und Traditionen für eine Gesellschaft auch konstruktive Elemente zu ihrer Zukunftsgestaltung. Denn solche Narrative rechtfertigen zwar die gesellschaftlichen Normen und Strukturen – wie z. B. Wir- und Sie-Gruppen, ethnische Segregation oder das Machtgefälle zwischen Mann und Frau –, religiöse Weltbilder können aber auch spirituelle Horizonte entwerfen, von denen her der gesellschaftliche Ist-Zustand modifiziert, ja revolutioniert werden darf.

¹ Owen FRAZER/Richard FRIEDLI, *Approaching Religion in Conflict Transformation. Concepts, Cases and Practical Implications*, CSS Mediation Resources, Zürich 2015. Weiterführende Literatur zum Thema: Jean-Nicolas BITTER, *Les dieux embusqués. Une approche pragmatique de la dimension religieuse des conflits*, Genève 2003; Brian COX, *Faith-Based Diplomacy*, Bloomington (Xlibris) 2015; Richard FRIEDLI, *Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewalt-*

analyse und zur Friedensarbeit (Ökumenische Beihefte 14), Freiburg/Fribourg 1981; DERS., *Versöhnung ohne Kapitulation. Ein Werkstattbericht über Transitional Justice und Versöhnungsrituale*, in: Mariano DELGADO/Adrian HOLDEREGGER/Guido VERGAUWEN (Hg.), *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, Stuttgart 2012; Johan GALTUNG, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek bei Hamburg 1975; DERS., *Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur (Friedens- und Konfliktforschung 4)*, Opladen 1998; John Paul LEDERACH, *The Moral Imagination. The Art and*

Soul of Building Peace, New York 2005; George LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville 2009; Martha NUSSBAUM, *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin 2014; Daniel PHILPOTT, *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*, New York 2012.

Aus dieser Perspektive gewinnt der Faktor »Religion« an geopolitischer Bedeutung. Und entsprechend zeichnet sich in der *Peace Research* ein Paradigmenwechsel ab: Mediatorinnen und Mediatoren sind in ihrer Vermittlungs-Arbeit mehr und mehr dafür sensibilisiert, dass der Komponente »Religion« eine bedeutsame Rolle zukommt. Gestützt auf solche Feld-Erfahrungen hat das Team »Culture and Religion in Mediation« (CARIM) vom Center for Security Studies (CSS) an der ETH Zürich entschieden, das Thema »Religion« vertieft bearbeiten zu lassen. Dabei ging es nicht darum, einen Katalog von religionswissenschaftlichen Theorien zu erstellen, sondern den Mediatorinnen und Mediatoren, die auf dem Konflikt-Terrain mit religiös und theologisch argumentierenden Verhandlungspartnern zusammentreffen, die Grammatik der Sprache »Religion« zu erstellen.

Es ging also darum, für Fachleute in Mediation ein *Mapping* zu entwerfen, damit sie sich auf komplexen Konfliktfeldern religionssensitiv orientieren und bewegen können. Owen Frazer, ein erfahrener Mediator aus Irland, und ich als Religionswissenschaftler haben also das Mandat erhalten, anhand von gut dokumentierten Konfliktfeldern und Mediationsprozessen die darin involvierten Religions-Modelle sichtbar werden zu lassen. Der Leitfaden soll auch dokumentieren, wie der Faktor »Religion« im jeweiligen Gesellschaftswandel berücksichtigt worden ist. Als Teststand wurden vom CARIM-Team folgende Situationen ausgewählt: (1) das *Iraqi Inter-Religious Council* (2007), (2) eine Vermittlung im Kashmir-Konflikt (2000-2007), (3) die Ansifūna-Initiative von Salafi-Gefangenen in Marokko (2009), (4) die Versöhnungs-Initiativen im Bürgerkrieg von Sierra Leone (1997-1999) und (5) die Konfrontation zwischen säkularen und muslimischen Politikern in Tadschikistan (2002-2009).

Im Projekt-Design wurde erwartet, dass der Faktor »Religion« auf den fünf Konfliktfeldern problematisiert und mit verschiedenen Religions-Theorien gesichtet wird. Deshalb wurde in einer ersten Phase eine Liste von Religionsverständnissen erstellt. Dazu haben wir drei religionswissenschaftliche Übersichtswerke konsultiert: (1) die Synthese des US-amerikanischen Kulturanthropologen Benson Saler *Conceptualizing Religion* (1993 bzw. 2000), (2) die *Einführung in die Religionswissenschaft* des Rostocker Religionswissenschaftlers Klaus Hock (2002) und (3) Russell T. McCutscheons diskurstheoretischen Ansatz *Religionswissenschaft. Einführung und Grundlagen* (2007 bzw. 2014). Daraus ist eine Synopse entstanden, worin 23 verschiedene theoretischen Ansätze und Definitionen von »Religion« aufgelistet wurden: von funktionalistisch und soziologisch über theologisch und kognitiv bis zu gender-sensitiv und neo-phänomenologisch.

Table 1:
Notable academic approaches in religious studies
siehe nächste Seite

Table 1: Notable academic approaches in religious studies

	School of thought	Authors e.g.	Keywords Characteristics of religion	Broad categories *
1	(Structural) functionalist	Edward Malinowski E. Evans-Pritchard	Securing survival, shaping the environment and guaranteeing social roles	Structural-functionalist: societal cohesion
2	Ritual-related	Victor Turner Martin Riesebrodt	Potential for conflict resolution Actualize promises of salvation	
3	Ultimate concern	Paul Tillich	»Ultimate concern«, both transcendental (spirituality) and immanent (e.g., nationalism)	
4	State-forming	Robert N. Bellah	Civil religion	
5	Sociological	Emile Durkheim	»Mana« integration force as »fait social« that ensures social bonds (»attestation«)	Sociological organization
6	Utopian	Karl Marx Ernst Bloch	Survival strategy, liberation theologies »Sighs of the oppressed« vs. »sinful structures«	
7	Cultural studies	Joachim Wach Tomoko Masuzawa	Traditional interpretation: culture-specific focal point in life and post-colonial criticism	Culture-constituting form
8	Cosmopolitan	Ulrich Beck	Logic of global compassion	
9	Semiotic	Geertz Clifford	System of symbols	
10	Cultural-linguistic	George Lindbeck	Linguistic-cultural grammar; worldview	
11	Discursive tradition	Talal Asad Alasdair MacIntyre	Discourse	
12	Gender sensitive	Judith Butler Fatema Mernissi	Patriarchal distortion of religions	

	School of thought	Authors e.g.	Keywords Characteristics of religion	Broad categories*
13	Constructivist cognitive- sociological	Peter Berger Thomas Luckmann cf. Max Weber	A model (code) for surviving materially, socially, and ideationally by legitimizing the plausibility structures of a society (cosmos)	Constructivist: response models for societal needs
14	Systemic	Niklas Luhmann	Cult system Community system	
15	Syncretistic	Hyun K. Chung	Combining beliefs/practices from different traditions	
16	Ethical	Abraham Maslow	Comprehensive response of all existence to ultimate reality	Psychological dimension
17	Psycho- analytical	Sigmund Freud	Product of human drives Sublimation (neurotic): Ego/Super-ego/Id	
18	Psychological	Carl Gustav Jung Viktor Frankl	Conscious-unconscious (individual and collective) as »defiant power of the spirit«	
19	Phenomeno- logical	Friedrich Schleiermacher Jacques Waardenburg	Power transcending human understanding	Perception of transcendence
20	Comparative	Max Müller Friedrich Heiler	Religions as types of life mastery between exceptional-sacral and everyday profane	
21	Survivalist	Edward B. Tylor	Belief in spiritual beings	
22	Spiritual	Ursula King Matthew Fox	Political energy field – »holistic« religion	
23	Theological	Rudolf Otto Mircea Eliade	Experiencing the utterly other (numinous) and awareness of chosenness (hierophanies)	

Eine solche Zusammenstellung von akademischen Religionsinterpretationen ist aber auf dem Terrain für *Go-Betweens*, die sich zwischen Vertretern verschiedener Religions-Traditionen bewegen, wenig operational. Das Inventar von Religions-Grammatiken kann Mediatoren im besten Fall als entfernte Vorbereitung nützlich sein, um die jeweilige Logik zu erahnen, in Funktion zu der die Konfliktparteien argumentieren. Es ist selbstverständlich nicht Aufgabe von soziokulturellen *Fazilitators*, theoretisch über Religions-Definitionen zu debattieren, ein komplexes Verständnis von »Religion« vermindert aber das Risiko, dass Mediatoren von den eigenen, unkritisch rezeptierten Religionsverständnissen ausgehen – seien sie christlich, islamisch oder säkular-atheistisch. Entscheidend ist, dass Mediatoren sowohl ihre eigenen als auch die fremden religiösen Diskurse, Normen, Gebräuche oder Riten zwar wahrnehmen können, sie aber nicht ethnozentrisch als »richtig« oder »falsch« beurteilen.

2 Typik »Religion«

Wir einigten uns deshalb auf folgende Faustregel: Als Religion gilt, was immer von den Vertretern der jeweiligen Gesellschaft als religiös verstanden wird. Wir übernahmen dabei das Fazit, welches der niederländische Religionswissenschaftler Jacques Waardenburg (1930-2015) nach jahrzehntelanger Erforschung von »Religion und Religionen« gezogen hat. Das heißt aber nicht, gänzlich auf theoretische Raster zu verzichten, wonach Religionen interpretiert werden können. Wir haben deshalb einige signifikante Konvergenzen aussortiert, wonach religionsensible Prozesse von konstruktivem Gesellschaftswandel verlaufen sind. Dabei sind uns fünf Aspekte von Religion besonders markant erschienen: (1) Religion als Gemeinschaft, (2) Religion als Doktrin, (3) Religion als Spiritualität, (4) Religion als Praxis und (5) Religion als Diskurs.

Religion als Gemeinschaft hebt die Traditionen hervor, worin sich ihre Mitglieder solidarisch erfahren: wie z. B. die Feier der Jahreszeiten, die individuellen Lebensphasen von der Geburt bis zum Tod, die gesellschaftliche Fest- und Trauerzeiten, Essens- und Kleidervorschriften, Wallfahrten. Dadurch wird die Religion zu einer persönlichen und kollektiven Ressource und Norm, wonach der Alltag gestaltet werden kann bzw. muss. In Kontexten von sozialer, terroristischer oder militärischer Aggression garantieren religiöse Traditionen die soziale Kohäsion bedingungslos gegen Innen und nach Außen. Dadurch radikalisiert sich die Wir-Identität und grenzt sich von der Sie-Gruppe ab. Dabei werden die Anderen entmenschlicht und animalisiert. Die Religionszugehörigkeit markiert somit die Grenze zwischen Freund und Feind, den Guten und den Bösen, den Erwählten und den Verdammten, ja zwischen Mensch und Tier.

Religion als Doktrin erklärt, warum die Dinge sind, wie sie sind, und warum die Gesellschaft sich entsprechend zu verhalten hat. Die Heiligen Schriften und die religiösen Traditionen entwerfen die Bilder von Gott und Satan, die Bereiche des Heiligen und die Räume des Profanen, Orthodoxie und Häresie, gesellschaftliche Normen und Tabus, die Bereich des Erlaubten und die Zonen des Verbotenen. Abweichende Meinungen und Gruppen destabilisieren die Gemeinschaft und provozieren Konflikte und Kriege. Die kulturell-religiösen Traditionen sind aber auch symbolische Sinn-Quellen, wodurch sich Gläubige zu Verhandlungs- und Kompromissbereitschaft motivieren lassen können. Es gehört deshalb zur Kunst der Mediation, Konflikte sich so transformieren zu lassen, dass Versöhnung ohne Kapitulation – sowohl kognitiv als ethisch – möglich wird.

Religion als Spiritualität versteht sich als existentielle Betroffenheit zur Verantwortung, die in einer bedingungslosen Wirklichkeit verwurzelt ist und zum Engagement »für andere« motiviert. Interkulturelles Zusammenleben und interreligiöse Dialoge werden dadurch zur Alltagspraxis. Solch radikale Engagements können – in allen Religionen – bis zum Martyrium führen. Denn sich an die bedingungslose Würde von Menschen zu erinnern, radikalisiert Konflikte.

Religion als Praxis zeigt sich im individuellen und gemeinschaftlichen Lebensstil – wie z. B. Essens- und Kleidergewohnheiten. Kollektiv drückt sich die Gesellschaft in Ritualen und Zeremonien aus. Die Religion artikuliert sich darin soziologisch als eine Kommunikations-Gemeinschaft, worin die Formen des Zusammenlebens präzise kodiert sind. So erhalten die Mitglieder einer Gemeinschaft durch die *Rites de passage* in risikoreichen Übergängen wie Geburt, Hochzeit und Tod persönliche und soziale Sicherheit. Und ähnlich wie die individuellen Lebensphasen im Brauchtum eingebettet sind, wird seit einiger Zeit nach Riten gesucht, um kollektive makrosoziale Transitionen gelingen zu lassen. Dabei wird in der Konflikttransformationen nach regulativen Passagen und Versöhnungs-Ritualen gesucht: z. B. durch die Trauma-Verarbeitung in der *Transitional Justice*, durch Erinnerungszereemonien nach Genoziden oder durch Versöhnungsrituale (wie z. B. in *Sisterhood*-Feiern zwischen japanischen und koreanischen Frauen in Erinnerung an die Zwangsprostitution im Zweiten Weltkrieg).

Religion als Diskurs hinwiederum interpretiert Kulturen und Religionen kognitiv und analytisch. Religion wird dabei als eine kohärente Grammatik und als Macht-Pragmatik dargestellt. Im Konflikt wird dann die Botschaft einer Religion von politischen Akteuren in Funktion zu ihren je partikulären Interessen uminterpretiert und rhetorisch instrumentalisiert. Konflikttransformation bedeutet dann, solche Erinnerungs-Narrative umzubauen.

Diese erwähnten fünf Religionsprofile nehmen historisch ambivalente Formen an. Religionen können sich je nach den gesellschaftlichen Kontexten ebenso als konstruktive Energiequellen wie als gesellschaftliche Spaltpilze auswirken. Religionen agieren hier als *Connecters* und dort als *Dividers*. Im Zwischen-Raum engagieren sich Fachleute für Mediation. Als *Go-betweenes* befassen sich solche Vermittlerinnen und Vermittler aber nicht mit der Wahrheit von religiösen Dogmen, Normen und Praktiken der Konfliktparteien, sie konzentrieren sich vielmehr auf die Grammatik ihrer Argumente und suchen in den jeweiligen Lehrtraditionen nach kohärenten, aber alternativen Interpretationen und Praktiken. Sollte es dabei aber zwischen den Konfliktpartnern dennoch zu einem *Clash* kommen, wird nach Räumen gesucht, worin die divergenten Einschätzungen und Verhaltensweisen konfrontiert, argumentiert und eventuell aufgelöst werden können. Der Konflikt wird »verbalisiert« und nach einem »konfliktiven Konsens« gesucht.

Wir analysierten dann solche Mediations-Fertigkeiten in fünf Konflikt-Situationen, in denen Religionen maßgeblich involviert waren. Dabei haben wir versucht, zwischen diesen Konfliktfeldern, den beschriebenen Religions-Typen und den Religionstheorien signifikante Korrelationen herzustellen:

Table 2:
Ways of thinking about religion in conflict
and in which case studies they can be found
siehe nächste Seite

Table 2:
Ways of thinking about religion
in conflict and in which case studies
they can be found

	Ways of thinking about religion	Relevant case studies	Most relevant academic approaches
1	Religion as community	Iraq Sierra Leone Kashmir Morocco	Functionalist (1) State-forming (4) Sociological (5)
2	Religion as a set of teachings	Iraq Kashmir Morocco Sierra Leone	Ultimate concern (3) State-forming (4) Utopian (6) Semiotic (9) Cultural-Linguistic (10) Ethical (15) Theological (22) A-theist (23)
3	Religion as spirituality	Kashmir Sierra Leone	Ultimate concern (3) Spiritual (21) Ethical (15)
4	Religion as practice	Kashmir	Ritual-related (2)
5	Religion as discourse	Iraq Tajikistan	Semiotic (9) Cultural-linguistic (10) Constructivist cognitive-sociological (12)

Im Folgenden skizziere ich auf den fünf berücksichtigten Konfliktfeldern vorerst ihre soziopolitisch-historischen Komponenten und die zur Konflikttransformation eingesetzten Methoden. Anschließend hebe ich die Religions-Dimensionen hervor, die während des Mediations-Prozesses berücksichtigt worden sind.

3 Testfelder kommentiert

3.1 Irak 2007: Interreligiöser Kongress (IIRC)

Durch die US-amerikanische Irak-Invasion (2003) ist das prekäre Gleichgewicht zwischen der schiitischen Bevölkerungsmehrheit (60-65%) und der sunnitischen Gemeinschaft (32-37%), aber auch den religiösen Minderheiten wie Christen oder Jeziden (3%) fundamental destabilisiert worden. In diesem fragilen Kontext suchen Mitglieder des *Iraqi Inter-Religious Congress (IIRC)* nach Wegen zu Solidarität und Versöhnung. Dabei haben zwei charismatische Persönlichkeiten eine entscheidende Rolle gespielt: Canon Andrew White, der seit 1998 in der anglikanischen Kirche von Bagdad engagiert war, und Michael A. Hoyt, Senior Chaplain for US military forces in Iraq. Mit der Unterstützung der Groß-Ayatollahs Ali al-Sistani, Mohamed Yaqubi und Muqtada al-Sadr trafen sich im Juni 2007 fünfzig Delegierte aus dem religiösen und politischen Umfeld Iraks an der

IIRC-Tagung in Bagdad. Im darauffolgenden August wurden die Ergebnisse der »Bhagdad Accords« im sichereren Kairo und im Beisein der erwähnten drei Groß-Ayatollahs verabschiedet. Und in einer *fatwa* wurde jede Form von Glaubensverfolgung verurteilt. Für den ganzen Versöhnungsprozess ist es signifikant, dass General David Petraeus (Commanding General of the Multinational Forces-Iraq MNF-I) am Treffen in Bagdad teilgenommen hat. – *Kommentar zu »Religion und Konflikt«*: In diesem irakischen Versuch von Versöhnung sind alle Religionsgemeinschaften aktiv engagiert, welche die irakische Gemeinschaft neu aufbauen möchten. »Religion« artikuliert sich in der IIRC-Initiative sowohl als konservatives Lehr-System (*fatwa*) wie auch als eine risikobereite spirituelle Energie. Eine brisante ethisch-deontologische Frage wurde dabei auf die Tagesordnung von *Peacebuilding* gesetzt: Inwiefern können christliche Militär-Seelsorger – aufgrund ihrer Referenz zum universellen Evangelium – die Grenzen zum »Feind« überschreiten?

3.2 Kashmir 2000-2007: Faith Based Reconciliation (FBR)

Kashmir ist seit der Unabhängigkeit Indiens und Pakistans von der britischen Kolonialherrschaft (1947) in zwei Teile gespalten: Einerseits Jammu, wo 30% der Bevölkerung der muslimischen und 66% der hinduistischen Tradition angehören, und andererseits Ladakh, wo 50% der Bevölkerung buddhistisch und 46% muslimisch sind. Dazwischen ist die *Line of Control* mit ihren Grenzkonflikten – »terroristische« Anschläge und militärische Konfrontationen. Auf dem Feld dieser Gewalt-Geographie vermittelt die in Washington basierte NGO *International Center for Religion and Diplomacy*. In Seminaren über *Faith Based Reconciliation (FBR)* entwickelt Brian Cox grenzüberschreitende Modelle zur politischen Vermittlung und für interreligiöse Versöhnung. Die FBR-Methodologie ist zwar ursprünglich in den »abrahamitischen Traditionen« verwurzelt, sie wird aber im Kaschmir-Kontext mit der *satyagraha*-Spiritualität und Praxis des Mahatma Gandhi angereichert. Die Seminare richten sich an *next-generation leaders*: Studenten, Advokaten, Ärzte, Journalisten, Geschäftsleute. – *Kommentar zur Konflikttransformation*: Das Projekt bearbeitet den pakistan-indischen Konflikt durch den dezidierten Bezug zur Gewaltlosigkeit. Mit spirituellen Traditionen öffnet sich eine gemeinsame Zukunft. Mit interreligiösen Reconciliation-Rituale wird sie antizipiert und in neuer Konvivialität gefeiert. Seit 2007 fördert das *Kashmir Reconciliation Institute* in Srinagar solche spirituelle Programme und die entsprechenden politischen Initiativen.

3.3 Marokko 2009: Salafi Gefangene

Die Attacke auf die Twin Towers in New York vom 11. September 2001 hat den »globalen Krieg gegen den Terror« ausgelöst. Seither wurden islamistische Al-Qaida-Netzwerke und Salafi-Gruppen undifferenziert als »Terroristen« qualifiziert. So wurde ihnen 2003 die Verantwortung für die Bomben-Anschläge in Casablanca zugeschrieben. Und in der Folge sind in Marokko Tausende von Salafisten eingekerkert und zu schweren Gefängnisstrafen verurteilt worden. 2009 haben in Fès Gefangene damit begonnen, sich gegen ihren unbegründeten Freiheitsentzug zu wehren. Mit der Initiative *Ansifûna* (»seid fair mit uns«) argumentierten sie, die Richter seien bei ihrer Verurteilung von einem undifferenzierten Verständnis der Salafi-Bewegung ausgegangen. Dabei hat sich die

Ansifūna-Gruppe auf den hochgeschätzten Prediger und Quran-Interpreten Abdelwaheb Rafiki – bekannt als Abu Hafs – berufen, der zu einem vertieften inner-islamischen Dialog aufgerufen hat. Ihre Initiative löste erbitterte Diskussionen aus: Ist ihre Neu-Interpretation der islamischen Botschaft effektiv eine Vertiefung der Qur'an-Lektüre und der muslimischen Tradition oder nicht eher eine clevere Strategie, um freizukommen? Was ist die Meinung von Ulemas außerhalb Marokkos? – *Kommentar »Religion und Konflikt«*: Die marokkanischen Autoritäten benutzten die diffuse Etikette *Salafi*, um die regierungskritische Ansifūna-Gruppe mit einem negativen Gesellschafts-Stigma zu belegen. Der Ansifūna-Kreis hingegen nimmt für sich in Anspruch, die Islam-Botschaft historisch sorgfältig und kontextuell nuanciert zu interpretieren. Und Abu Hafs ist für Salafi eine charismatisch-prophetische Garantie.

3.4 Sierra Leone 1997-1999: Inter-Religiöser Rat

Zur Bevölkerung von Sierra Leone gehören seit dem 18. Jahrhundert viele ehemalige Sklaven aus Amerika (10%). Bis zur Unabhängigkeit 1961 war Sierra Leone ein britisches Protektorat. Die zwei ethnischen Haupt-Gruppen sind die Temne (30%) und die Mende (30%). 60% der Bevölkerung sind Muslime, 30% Christen verschiedener Konfessionen und 10% gehören zu den indigenen Religionen. Sierra Leones Geschichte ist von Toleranz und friedlicher Koexistenz geprägt. In den 1980er Jahren haben aber wirtschaftliche Ungleichheit und das Macht-Gebaren der politischen Eliten zu Aufständen geführt, welche durch die *Revolutionary United Front (RUF)* koordiniert wurden. Blutige Konfrontationen und massive Flüchtlingsströme waren die Folge. Kindersoldaten wurden eingesetzt. Rebellenführer und Regierungsvertreter verjagten sich gegenseitig. Gegen dieses Chaos haben sich im April 1997 neun Muslime und neunzehn christliche Leader solidarisiert, die sich im Rahmen der *World Conference of Religions for Peace (WCRP)* kennen und schätzen gelernt hatten. Sie wurden als unparteiische Vermittler wahrgenommen. Als »gläubigen Menschen« wurde ihnen in allen politischen Lagern vertraut. Ihr Engagement hat 1999 zu den Lomé-Verträgen geführt. – *»Konflikt-Religion«-Kommentar*: Die ICSL-Mitglieder fühlten sich in ihrer politischen Vermittlungs- und Reconciliation-Arbeit von der Überzeugung getragen, durch Gottes Friedensangebot geschützt zu sein. Diese spirituelle Verankerung liegt in der WCRP-Dynamik, wonach »Spiritualität« als »the awareness of responsibility rooted in an ultimate concern and displaying socio-cultural effects« umschrieben worden ist. Die ICSL-Mediation, womit der Bürgerkriegs-Zustand in Sierra Leone konstruktiv transformiert worden ist, illustriert eine solche theopolitische Praxis. Die politischen Entwicklungen in Sierra Leone dokumentieren ferner, wie effizient in nationalen und internationalen Konflikten die Vernetzungs-Arbeiten von religiösen NGO's sein kann.

3.5 Tadschikistan 2002-2009: säkulare und islamische Diapraxis

Beim Zerfall der Sowjetunion wurde Tadschikistan zwar 1991 eine unabhängige Republik, aber von 1992 bis 1997 haben Bürgerkriege zwischen der ehemaligen kommunistischen Elite und der *United Tajik Opposition*, worin auch islamische Gruppen organisiert waren, die effektive Staatsbildung verhindert. Für freie Marktwirtschaft und für demokratische Entscheidungsabläufe gab es noch keinen öffentlichen Raum. Unter dem Druck der UNO wurde deshalb eine *Commission on National Reconciliation* eingesetzt (1997-2000).

Das Gremium konnte aber keine Lösung erarbeiten. Auch das *Centre for OSCE Research (CORE)*, worin seit 2002 auch Fachleute aus dem Aussendepartement der Schweiz Leitungsfunktionen übernommen haben, konnte keine schlüssigen Lösungen erarbeiten. Mit landesweiten Dialog-Tagungen über »Islam, Staat und Gesellschaft« konnte aber zwischen den ex-kommunistischen und den muslimischen Verantwortlichen eine tragfähige Basis geschaffen werden, wo praxisbezogen über Themen wie religiöse Erziehung, politische Gesetzgebung oder die Beziehung zwischen Politik und Religion verhandelt werden konnte. – *Kommentar zu »Konflikt und Religion«*: Die Schweizer Delegation hat eine lösungsorientierte Verhandlungskultur entwickelt, die als *Dialog durch Praxis* oder als *Diapraxis* charakterisiert wird. Dadurch wurde die inhaltliche Werte-Diskussion zwischen den Trägern von säkularen bzw. islamischen Weltbildern zwar nicht vernachlässigt, aber ihr Testfeld war die konkrete Anwendung. In der Diapraxis geht es darum, Lehrmeinungen nicht dogmatisch zu vertreten, sondern die konkreten Konsequenzen zu evaluieren, welche sich aus einer Glaubensaussage in Funktion zu einem bestimmten Problem ergeben. Mit diesem Ansatz wird es für verfeindete Parteien verantwortbar, gemeinsam praktische Lösungen zu erarbeiten, auch wenn sie ihre je verschiedenen Glaubens-Logiken nicht teilen.

4 Religion ambivalent

Der Leitfaden *Approaching religion in conflict transformation* hat die Erfahrungen aus den drei Wissensbereichen Religionswissenschaft, Mediation-Diplomatie und Friedensforschung interdisziplinär kombiniert: fünf Konfliktfelder mit religiöser Konnotation und fünf Modelle von religionstheoretischer Entschlüsselung. Aus dieser praxisorientierten Kombination lassen sich einige generelle Beobachtungen ableiten:

1 Vielfältige Verständnisse von Religion:

Jede Religionstheorie beleuchtet im sozialen Faktum »Religion« je bestimmte Aspekte, kann aber nicht als umfassend definitive Interpretation gelten.

2 In den Konflikten ist die je spezifische Bedeutung der Religion vom Kontext abhängig: Die konkrete Bedeutung von »Religion« hängt im jeweiligen Konflikt davon ab, wer spricht und worüber geredet wird. Der Begriff »Religion« kann dabei verschiedene Inhalte haben: Organisation, Mystik, Brauchtum, Norm, Argument.

3 Feststellen, wo Religion als Trennfaktor (*divider*) wirkt und wo als Bindeglied (*connector*):

Es ist heute eine Binsenwahrheit, dass Religionen sowohl als zerstörerische Gewalt als auch als konstruktive Energie erfahren werden. Wo immer Gruppen-Identitäten bedroht sind, werden Religionen sowohl für zerstörerische Interventionen manipuliert als auch für Resilienz-Strategien mobilisiert. Fachleute für Mediation müssen deshalb die entsprechenden Koordinaten freilegen, um die Konflikttransformation religionssensibel gestalten zu können.

4 Eine scharfe Trennung von »religiös« und »nicht-religiös« ist wenig nützlich. Denn die Unterscheidung zwischen »heilig« und »profan« ist nicht universal gültig – weder privat noch öffentlich. Solch dichotome Weltwahrnehmungen erscheinen vielmehr als eine kulturelle Konsequenz von monotheistischen Schöpfungstheologien der jüdisch-christlich-islamischen Traditionen. In der Mediations-Praxis kann deshalb die Unterscheidung zwischen sakral und profan nicht als eine universal gültige Konstante vorausgesetzt werden.

5 Religionen im Wandel:

Religionen können nicht essentialistisch und geschichtslos fixiert werden. Denn ihre konstitutiven Komponenten – fundierende Texte, tradierte Normen und kollektive Erinnerung – gruppieren sich je nach Kontext zu je verschiedenen Konfigurationen. Der kulturell-linguistische Ansatz favorisiert deshalb in den religiösen Botschaften und Normen ihre jeweiligen kohärenten Grammatiken und nicht ihre fixierten Orthodoxien. Mit dieser »diskursiven Tradition« erweitert sich sowohl die argumentative Flexibilität als auch der Raum für eine erneuerte Praxis.

6 Selbstanalyse der Akteure in der Mediations-Praxis:

Das Bewusstsein von vielfältigen Religionsverständnissen färbt nicht nur das Mediations-Terrain neu ein, sondern prägt auch die persönlichen Einstellungen der *Go-betweens*. Deshalb gehört es zu ihrem Berufsethos, sich selbstanalytisch über ihre je eigene religions-theoretische Bedingtheit Rechenschaft abzulegen. Sonst wäre das Risiko hoch, dass im Mediations-Verlauf die eigenen persönlichen Überzeugungen – seien es religiöse oder atheistische Optionen – »missionarisch« und manipulativ eingesetzt werden.

7 Holistischer Umgang mit Religion:

Der Faktor Religion kann im Gesamt-Puzzle eines Konfliktfeldes nicht als Einzel-Dimension analysiert werden. Das wäre eine doktrinäre Tunnel-Vision. Vielmehr artikuliert sich die Dimension »Religion« im Design von Konflikt-Transformation als diffus präsen-
transversale Energie. ♦

Die Bedeutung der Enzyklika *Laudato si'* für eine engagierte Religionswissenschaft

von Wolfgang Gantke

Zusammenfassung

Die Untersuchung versteht sich als ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur heutigen Umweltdiskussion. Thema ist die in der Religionswissenschaft kaum gestellte Frage nach Bedeutung der päpstlichen Umweltenzyklika *Laudato si'* für eine engagierte Religionswissenschaft bzw. eine Religionsökologie. Im Zentrum der Überlegungen stehen Gedanken, die sich problemlos interreligiös und interkulturell verallgemeinern lassen. Für eine zukunftsorientierte Religionsökologie ist die Kritik des Papstes am technokratischen Paradigma, am Anthropozentrismus und am Partikularismus besonders wichtig. Die Enzyklika wird in religionswissenschaftlicher Perspektive als ein bedeutender Beitrag zu einem kulturübergreifenden »ökologischen Weltethos«, dem nicht nur Christen, sondern auch die Vertreter aller Weltreligionen zustimmen können, interpretiert.

Schlüsselbegriffe

- Engagierte Religionswissenschaft
- Umweltenzyklika *Laudato si'*
- Religionsökologie
- Ökologisches Weltethos

Abstract

The author sees this investigation as a contribution from the perspective of religious studies to the current discussion on the environment. The topic is the question rarely asked in religious studies about the significance of the papal encyclical on the environment, *Laudato si'*, for environmentally committed religious studies or religious ecology. At the center of the reflections are thoughts or ideas which can easily be interreligiously and interculturally generalized. The Pope's criticism of the technocratic paradigm, of anthropocentrism, and of particularism is especially important for a religious ecology oriented towards the future. The encyclical is interpreted in a religious-studies perspective as a significant contribution to a cross-cultural »ecological global ethic« that not only Christians, but also the representatives of all the world religions can endorse.

Keywords

- Environmentally committed religious studies
- Encyclical on the environment *Laudato si'*
- Religious ecology
- Ecological global ethic

Sumario

El artículo es una contribución de las ciencias de la religión al actual debate ecológico. El tema es el significado de la encíclica papal *Laudato si'* para unas ciencias de la religión comprometidas o para una ecología religiosa. En las ciencias de la religión, la encíclica apenas es tenida en cuenta. En el centro se encuentran ideas que sin dificultad alguna se pueden generalizar interreligiosa e interculturalmente. Para una ecología religiosa orientada hacia el futuro, la crítica del papa al paradigma tecnocrático, al antropocentrismo y al particularismo es especialmente importante. En la perspectiva de las ciencias de la religión, la encíclica es interpretada como una contribución importante a un »etos ecológico« trans-cultural, con el que no sólo los cristianos, sino también los representantes de todas las grandes religiones pueden estar de acuerdo.

Conceptos claves

- Ciencias de la religión comprometidas
- Encíclica ecológica *Laudato si'*
- Ecología religiosa
- Ética ecológica universal

1 Die natürlichen Grenzen des technokratischen Paradigmas der Moderne

Bereits in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben zahlreiche, vom Glauben der Modernitätsorthodoxie abweichende Denker und Forscher aus verschiedenen Geistes- und Naturwissenschaften darauf hingewiesen, dass die sich drastisch verschärfende ökologische Krise als eine Folge des in der Moderne vorherrschenden objektivierend-machtförmigen Umgangs mit der Natur begriffen werden muss. Ihre nachdrückliche Forderung nach einem veränderten, ganzheitlicheren Naturverständnis blieb dann aber in der Praxis der fortgeschrittenen Industriegesellschaften bis heute weitgehend folgenlos.¹

Die keine natürlichen Grenzen anerkennen wollende Programmatik des technokratischen Paradigmas der Moderne, das die uneingeschränkte Natúrausbeutung begünstigt, scheint trotz weltweit agierender, aber letztlich ohnmächtiger Gegenbewegungen, weiterhin ungebrochen.

Die Bedeutung und der Ernst der ökologischen Krise zeigen sich darin, dass diese inzwischen den Charakter einer Gefährdung des Überlebens der Menschheit auf unserem zu klein gewordenen, überbevölkerten Planeten angenommen hat.²

Unter ökologischen Vorzeichen stellt sich heute – man muss es wohl so drastisch formulieren – die Gattungsfrage. Die Regenerationsfähigkeit der von sich selbst her gewachsenen Lebens- und Überlebensgrundlagen wird angesichts der zahlreichen künstlich-technischen Eingriffe in natürliche Abläufe in verschiedenen Kontexten, auf die ich hier im einzelnen nicht eingehen kann, immer fraglicher.

Das bedeutet: Erstmals in der Menschheitsgeschichte, in der es immer schon lokal begrenzte Umweltzerstörungen gab, wird heute ein kultur- und religionsübergreifender, wahrhaft menschheitlicher Bewusstseinswandel überlebensnotwendig.

Die Anerkennung von natürlichen Grenzen der heute zumeist technokratisch gesteuerten menschlichen Machtentfaltung erfordert eine radikale Verabschiedung von innerhalb des Paradigmas der Moderne lange selbstverständlich erscheinenden Denk- und Lebensgewohnheiten.

Vor dem Hintergrund dieses veränderten ökologischen Kontextes stellt sich die Frage, ob der heute erforderliche Bewusstseinswandel, der nichts Geringeres als einen freiwilligen Machtverzicht impliziert, ohne eine Rückbesinnung auf die längst überholt erscheinenden ethischen und spirituellen Botschaften der Weltreligionen überhaupt realisierbar erscheint.³

Ohne die Entwicklung eines die Kulturgrenzen transzendierenden »Ökologischen Weltethos«⁴ bzw. eines »Ökologischen Weltgewissens«, dem die Vertreter aller Weltreligionen

1 Günter ALTNER, Die Überlebenskrise der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1988; Klaus-Michael MEYER-ABICH (Hg.), Frieden mit der Natur, Freiburg/Br. 1979; DERS., Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München/Wien 1984; Hans JONAS, Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/Main 1984; Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER, Wahrnehmung der Neuzeit, München 1983; A. M. Klaus

MÜLLER, Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen, Stuttgart 1973.

2 Vgl. Wolfgang GANTKE, Häretische Endzeitdenker im Kontext des modernen Fortschrittsglaubens, in: Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel, Münster 2002, 511–524.

3 Wolfgang GANTKE, Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte wissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998, bes. 362ff: Das Heilige und die Natur.

4 Hans KESSLER (Hg.): Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996.

5 Herbert PIETSCHMANN, Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters, Wien/Hamburg 1980.

zustimmen können, scheint die heute notwendige ökologische Umkehr, die nicht nur den Verstand überzeugen, sondern auch die Herzen der Menschen berühren muss, zum Scheitern verurteilt zu sein.

Die Bedeutung der Enzyklika *Laudato si'* für eine engagierte Religionswissenschaft scheint mir vor allem in der Botschaft zu liegen, dass ohne eine die Herzen der Menschen erreichende »Berührungshermeneutik« eine Überwindung der ökologischen Krise nicht gelingen wird.

In seiner sich nicht nur an die Katholiken und Christen, sondern an alle Menschen richtenden Umweltenzyklika hat Papst Franziskus einen meines Erachtens paradigmensprengenden Beitrag zu einem »ökologischen Weltethos« geleistet und auch darin liegt die Bedeutung dieser Enzyklika für eine problemorientierte Religionswissenschaft und eine im Entstehen begriffene Religionsökologie, in der die Grenzen zwischen der Theologie und der Religionswissenschaft fließend werden.

Dass der Papst in seiner Enzyklika eine mitunter prophetisch klingende Form des Sagens wählt, die, wenn man strenge und enge szientistische Maßstäbe anlegt, in einigen Kontexten durchaus angreifbar bleibt, scheint mir im Hinblick auf den Ernst der sich zuspitzenden ökologischen Weltlage entschuldbar. Im Rahmen strenger Naturwissenschaft können bekanntlich die schrecklichsten Ereignisse völlig wert- und angstfrei unter bewusster Ausschaltung menschlicher Gefühlsregungen dargestellt werden.⁵ Im unbefragten Denkraum der sich nur innerhalb der unbewegt bleibenden Subjekt-Objekt-Spaltung bewegenden und dadurch ihre eigene Geschichtlichkeit, Verletzlichkeit und Endlichkeit verleugnenden wertfreien Wissenschaft kann qua Methode die durchaus berechnete Zukunftsangst engagierter Religionsökologen nicht nachvollzogen werden.

Hier stellt sich ernsthaft die Frage, ob die »alte«, die Natur objektivierende Betrachtungsweise angesichts der ökologischen Überlebenskrise den neuen Herausforderungen überhaupt gerecht zu werden vermag.

Eine Religionsökologie, die nicht folgenlos bleiben will, muss heute zuweilen eine drastische Sprache wählen, die die Dinge deutlich beim Namen nennt, auch wenn sie dadurch angreifbar wird und sich viele mächtige, zumeist an Partikularinteressen orientierte Gruppen, zu Feinden macht.

In seiner zukunfts-offenen, bahnbrechenden Enzyklika hat es der Papst trotz der erwartbaren Detailkritik gewagt, aus »Sorge für das gemeinsame Haus« in einer alle kurzfristigen Lobbyinteressen transzendierenden ganzheitlichen Perspektive die Gefahren der nach wie vor vorherrschenden Ausbeutungsmentalität im ökologischen und sozialen Kontext in aller Deutlichkeit zu benennen und darin kann er ein Vorbild für eine Religionswissenschaft sein, die endlich den in ihrer Vergangenheit bevorzugten Weg einer bloßen Historisierung der religionsökologischen Frage überwinden will.

Gerade die in der Umweltenzyklika deutlich erkennbaren befreiungstheologischen Impulse können ein Wegweiser sein für eine engagierte Religionswissenschaft, die nicht folgenlos bleiben will.

Es gilt, sich offen auch den unbequemen Fragen zu stellen, die das heute gefährdete Leben an eine erweiterte, humanistisch und kosmopolitisch inspirierte Wissenschaft stellt, und das sind insbesondere auch kultur- und religionsökologische Fragen.

Eine engagierte Religionswissenschaft stellt dabei nicht nur Fragen, sondern sie begreift sich in der heutigen Überlebenskrise auch als Gefragte und will daher der offensichtlichen Krise der bisherigen Zielsetzungen einer vorgeblich wertneutralen Religionswissenschaft nicht länger ausweichen.

Eine Orientierung an der päpstlichen Enzyklika kann dabei insbesondere im Kontext der Religionsökologie sehr hilfreich sein, indem sie einerseits einen undifferenzierten tagespolitisch instrumentalisierten Alarmismus zurückweist und andererseits für eine Kultur der Nachdenklichkeit plädiert, die sich mit oberflächlichen Teillösungen nicht zufrieden gibt.

Im Folgenden will ich auf einige ausgewählte Überlegungen des Papstes eingehen, die mir deshalb von besonderem religionswissenschaftlichem Interesse zu sein scheinen, weil sie problemlos interreligiös und interkulturell verallgemeinerbar sind.

2 Die Grenzen des Anthropozentrismus

»Die der Technologie eigene Spezialisierung bringt eine große Schwierigkeit mit sich, das Ganze in den Blick zu nehmen. Die Aufsplitterung des Wissens erfüllt ihre Funktion, wenn sie konkrete Anwendungen erzielt, führt aber gewöhnlich dazu, den Sinn für die Gesamtheit, für die zwischen den Dingen bestehenden Beziehungen, für den weiten Horizont, zu verlieren, der irrelevant wird.

Genau dies hindert daran, passende Wege zu finden, um die komplexen Probleme der gegenwärtigen Welt – vor allem die, welche die Umwelt und die Armen betreffen – zu lösen, die man nicht von einem einzigen Gesichtspunkt und von einer einzigen Art des Interesses aus angehen kann.«⁶

Dieses Zitat des Papstes ist für eine engagierte Religionswissenschaft deshalb von zentraler Bedeutung, weil in einer vergleichsweise einfachen Sprache eine ganzheitlichere Betrachtungsweise gefordert wird, um mit den uns heute herausfordernden komplexen ökologischen und sozialen Grundproblemen angemessener umgehen zu können.

Das Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung des »holistischen« Zusammenhangswissens und gegen ein »technokratisches Paradigma«, das zu einem spaltend-machtförmigen Umgang mit Natur und Mensch tendiert, scheint mir ein besonders geeigneter Ausgangspunkt für eine kulturübergreifende Religionsökologie zu sein, die »nicht von einem einzigen Gesichtspunkt« ausgeht.

Der herkömmliche Partikularismus geht davon aus, dass das die Erde als unser gemeinsames Haus umgreifende Ökologieproblem dadurch gelöst werden kann, dass man es in kleine, voneinander isolierte und dadurch leichter lösbare Teilprobleme aufspaltet.

Auf der Grundlage dieser kurzfristig oft erfolgreichen, technokratischen Teillösungskompetenz kann die ökologische Überlebenskrise allerdings nicht gelöst werden, sondern diese Krise wird sich im Gegenteil aufgrund dieses irreführenden, machtformig-isolierenden Wissenschaftsverständnisses langfristig eher verschärfen. Gefordert wird vielmehr eine neue, ganzheitlichere Sicht der Mitweltproblematik, in der kein einzelner Gesichtspunkt verabsolutiert werden darf. Der vor der ökologischen Herausforderung stehende Mensch bleibt nolens volens eingebunden in seine Mitwelt.

⁶ Papst FRANZISKUS, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, Leipzig 2015, 87ff. Im Folgenden auch zit. unter der Chiffre LS. Auf die tendenziell problemverdrängende Kritik an der Umweltzyklika kann ich in diesem Beitrag nicht näher eingehen.

⁷ LS, 92.

In seiner Enzyklika erinnert der Papst wiederholt daran, dass in der Natur alles miteinander verbunden ist und dass auch der Mensch als vermeintlicher »Herr des Universums« zu dieser Natur gehört.

Wenn er sich weiterhin als unabhängiger, absoluter Herrscher über die Natur missversteht, wird er die Lebensgrundlage, auf die er angewiesen bleibt und die er *nicht* sich selbst verdankt, sondern die ihm geschenkt wurde, früher oder später selbst zerstören.

In diesen päpstlichen Überlegungen verbirgt sich eine grundsätzliche Kritik an der modernen Anthropozentrik, die nur noch vom Menschen her und auf den Menschen zu denkt, also ohne den traditionellen Rückgriff auf den Schöpfergott oder in interreligiös unverdächtigere Perspektive: ohne Rückgriff auf eine transzendente Macht bzw. einen transzendenten Urgrund.

»In der Moderne gab es eine große anthropozentrische Maßlosigkeit, die unter anderer Gestalt heute weiterhin jeden gemeinsamen Bezug und jeden Versuch, die sozialen Bande zu stärken, schädigt. Deshalb ist der Moment gekommen, der Wirklichkeit mit den Grenzen, die sie auferlegt und die ihrerseits die Möglichkeit zu einer gesünderen und fruchtbareren menschlichen und sozialen Entwicklung bilden, wieder Aufmerksamkeit zu schenken.

Eine unangemessene Darstellung der christlichen Anthropologie konnte dazu führen, eine falsche Auffassung der Beziehung des Menschen zur Welt zu unterstützen. Häufig wurde ein prometheischer Traum der Herrschaft über die Welt vermittelt, der den Eindruck erweckte, dass die Sorge für die Natur eine Sache der Schwachen sei. Die rechte Weise, das Konzept des Menschen als »Herr« des Universums zu deuten, besteht hingegen darin, ihn als verantwortlichen Verwalter zu verstehen.«⁷

In diesem längeren Zitat weist der Papst bemerkenswerterweise eine »falsche Auffassung« des Mensch-Welt-Verhältnisses, wie es sich durch eine unangemessene Auffassung der christlichen Anthropologie entwickeln konnte, entschieden zurück. Der heute vorherrschende unverantwortliche Humanegoismus basiert auf diesem falschen Menschenbild. Der Mensch sollte sich im Umgang mit der Welt vielmehr als verantwortlicher Verwalter verstehen.

An vielen Stellen der Umweltenzyklika verabschiedet der Papst auch einige in christlichen Kontexten nach wie vor selbstverständlich erscheinende Vorstellungen, die sich, wie etwa ein vor einem erweiterten, dialogischen Naturverständnis zurückschreckender gemäßigter Anthropozentrismus, als Hindernis für die Überwindung der ökologischen Krise erweisen.

In religionswissenschaftlicher Perspektive kann in der Tat bestätigt werden, dass sich eine von der Natur weitgehend losgelöste, auf der dualistischen Subjekt-Objekt-Spaltung basierende Anthropozentrik in keiner der vormodernen, religiös gebundenen Kulturen in vergleichbarer Weise entwickeln konnte.

Deshalb ist das moderne, ausschließlich an kurzfristigen menschlichen Verwertungs- oder gar Ausbeutungsinteressen maßnehmende Naturverständnis als ein Sonderfall in der Menschheitsgeschichte zu betrachten, der keinesfalls interkulturell verallgemeinert werden kann.

Besonders hervorhebenswert an der päpstlichen Anthropozentrikkritik scheint mir der enge Zusammenhang zwischen dem Verlust an Natur- und Sozialbindung, die es beide wieder zu stärken gilt. Die ökologische und die soziale Frage hängen für den Papst untrennbar miteinander zusammen. Es ist wieder der spaltende Blick der Technokratie, die künstlich trennt, was natürlich zusammengehört.

Die vom Papst geforderte ganzheitliche Betrachtungsweise kann durchaus als naive Natur- und Sozialromantik kritisiert werden, sie kann aber auch umgekehrt gewürdigt werden als ein mutiger Versuch einer nüchtern-realistischen Analyse der real existierenden

Zerstörungen, Entfremdungen und Verwerfungen in einer offensichtlich aus dem natürlichen Gleichgewicht geratenen, globalisierten Welt, die die Schwachen und Ohnmächtigen immer stärker an den Rand drängt.

Der Papst steht hier im Sinne der Befreiungstheologie⁸ eindeutig auf der Seite der Ausgebeuteten und dazu gehört heute auch eine Natur, die nur noch als Bestand und Ressource für den Menschen wahrgenommen wird.

In diesem Kontext ist allerdings zu beachten, dass Franziskus lediglich einen »fehlgeleiteten Anthropozentrismus« kritisiert, dessen Ablehnung nicht sofort einen »Biozentrismus« impliziert, der den besonderen Wert jedes einzelnen Menschen und die besondere Rolle der Menschheit im Kosmos nicht zu würdigen vermag.

Obwohl der Mensch als ein von Natur aus künstliches Wesen Teil der Natur bleibt, darf die vielfach geforderte »Rückkehr zur Natur [...] nicht auf Kosten der Freiheit und Verantwortung des Menschen« (LS 63) erfolgen. Die heutige ökologische Situation erfordert gleichsam einen Mittelweg zwischen den Extrempositionen einer naturvergessenen Technokratie einerseits und einem Naturzentrismus andererseits, der die »exzentrische« Sonderstellung des Menschen als Verantwortungsträger im Naturzusammenhang nicht mehr wahrzunehmen vermag.

»Diese Situation führt uns in eine beständige Schizophrenie, die von der Verherrlichung der Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt, bis zur Reaktion geht, dem Menschen jeglichen besonderen Wert abzuspochen. Man kann aber nicht von der Menschheit absehen. Es gibt keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie. Wenn der Mensch bloß für ein Wesen unter anderen gehalten wird, das aus einem Spiel des Zufalls oder einem Determinismus der Natur hervorgeht, dann droht in den Gewissen der Menschen das Verantwortungsbewusstsein abzunehmen.« Ein fehlgeleiteter Anthropozentrismus darf nicht notwendigerweise einem Biozentrismus den Vortritt lassen, denn dies würde bedeuten, ein neues Missverhältnis einzubringen, das nicht nur die Probleme nicht lösen, sondern auch andere hinzufügen würde.«⁹

Für die engagierte Religionswissenschaft scheint mir folgender Satz besonders hervorhebenswert:

»Es gibt keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie«. Der Mensch »macht« sich notwendigerweise ein Bild von der Natur und geht dann mit ihr in der dieser ein-dimensional-anthropozentrischen Projektion entsprechenden Weise um.

Naturbilder können also als projizierte Anthropologien interpretiert werden, weshalb ohne einen Bewusstseinswandel im erweiterten Rahmen einer ganzheitlicheren und transzendenzofteren anthropologischen Betrachtungsweise unserer natürlichen Mitwelt eine Überwindung der ökologischen Krise kaum möglich sein dürfte.

⁸ Vgl. Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014. Zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der Enzyklika vgl. auch: Mariano DELGADO, Aufruf zum Dialog über die Zukunft der Erde. Ein Kommentar zur ökologischen Sozialenzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, in: ZMR 99 (2015) 134-141.

⁹ LS, 93.

3 Besinnung auf eine religiöse Grundhaltung gegenüber der Natur

Auch im folgenden, das Ganze abrundenden Überlegungsdurchgang beschränke ich mich wieder auf Grundgedanken der Enzyklika, die m. E. von besonderer Bedeutung für eine kulturübergreifende Religionsökologie sind.

Das Vernunftinteresse an einer interkulturellen Verallgemeinerbarkeit, die nicht nur auf einem einzigen Gesichtspunkt, mithin nicht nur auf einem einzigen religiösen Traditionszusammenhang basiert, erfordert zunächst einmal ein weitgefasstes Religionsverständnis, das als »Heilsweg« zu einer Offenheit für die ganze Wirklichkeit jenseits aller menschlichen »Gemächte« und »Gestelle« (Heidegger) interpretiert werden kann.

Religion kann in diesem weiten Sinne als Anerkennung der bleibenden Rückgebundenheit des Menschen und seiner »normativen« Ordnungen an eine unergründliche und unverfügbare Tiefendimension der Wirklichkeit, christlich gesprochen, an Gott, gedeutet werden.

Das religiöse Bewusstsein betont kulturübergreifend diese Rückbindung an einen tragenden, sinngebenden und lebensspendenden Urgrund der Wirklichkeit, dem es mit Ehrfurcht, Demut, numinoser Scheu und Dankbarkeit begegnet. Diesem Urgrund verdankt der Mensch das Geschenk des Lebens. All das, was der Mensch nicht aus eigener Kraft schaffen und erschaffen kann, ist ihm, auch wenn er dies gerne vergisst oder verdrängt, geschenkt worden. Das Leben ist ein Geschenk, eine Gabe, und das Universum bleibt ein Geheimnis (LS 62).

Im ökologischen Lebenszusammenhang sind hier das Sonnenlicht (vgl. etwa die Sonnengesänge von Echnaton und Franziskus), das Wasser, das Feuer, die Atemluft, der natürliche Tod und die in der technischen Welt zu wenig wahrgenommene, gleichwohl faszinierende natürliche Auferstehung, das immerwährende Wunder eines neuen Anfangs, zu nennen.

Religionsökologisch gesprochen erfährt sich der religiös noch nicht »entwurzelte« Mensch gleichsam eingebettet in eine umfassende kosmische Lebensordnung, in der von sich selbst her alles wohlgeordnet und gut ist und in der er eine bestimmte Stellung einnimmt, was seinem Leben einen Sinn verleiht, ihn mit Dankbarkeit erfüllt und ihn kulturübergreifend veranlasst, sich unter Zuhilfenahme bestimmter Rituale und Kulte um eine Aufrechterhaltung dieser stets vom Chaos gefährdeten numinosen kosmischen Ordnung zu bemühen.

Es kann hier von einer zutiefst religiösen Grundhaltung des Menschen gegenüber der Natur gesprochen werden, die freilich dem modernen Menschen »fremd« geworden ist.

Eine engagierte, an der päpstlichen Umweltenzyklika orientierte, transzendenzoffene Religionswissenschaft geht davon aus, dass ohne diese religiöse Grundhaltung das richtige Maß im Umgang mit der Natur nicht (mehr) gefunden werden kann. Es gilt also um einer gelingenden Zukunft der Menschheit willen eine »ökologische Erziehung und Spiritualität« (LS 155) zu fördern.

»Viele Dinge müssen ihren Lauf neu orientieren, vor allem aber muss die Menschheit sich ändern. Es fehlt das Bewusstsein des gemeinsamen Ursprungs, einer wechselseitigen Zugehörigkeit und einer von allen geteilten Zukunft. Dieses Grundbewusstsein würde die Entwicklung neuer Überzeugungen, Verhaltensweisen und Lebensformen erlauben.

So zeichnet sich eine große kulturelle, spirituelle und erzieherische Herausforderung ab, die langwierige Regenerationsprozesse beinhalten wird« (LS 155).

Angesichts der ökologischen Herausforderung geht es um nichts Geringeres als um das Bewusstsein des gemeinsamen Ursprungs und einer gemeinsamen Zukunft der Gattung Mensch.

Es geht um das hohe Ideal einer geeinten Menschheit, die auf der Grundlage »neuer Überzeugungen, Verhaltensweisen und Lebensformen« die Zukunftsprobleme gemeinsam und nicht isoliert voneinander zu lösen versuchen muss.

Diesem schwer realisierbaren, reifen kosmopolitischen Bewusstsein stehen allerdings viele Hindernisse im Wege, etwa der »zwanghafte Konsumismus« (LS 155) und der Ängste hervorrufende »Mangel an Identität«.

»Wir haben allzu viele Mittel für einige dürftige und magere Ziele« (LS 156). Das techno-ökonomische Paradigma führt zum Triumph einer instrumentellen Vernunft, die die wirklich wichtigen menschheitlichen Ziele aus den Augen verliert, weil sie sich in den Dienst partikularer Profit- und Konsuminteressen stellt.

Das edle Ziel einer nachhaltigen Rettung der überlebenswichtigen Natur und der engagierte Kampf um ein Ideal, das die leider wohl nur unter Schmerzen zusammenwachsende Menschheit auf friedliche Weise verbinden könnte, werden dann verfehlt, wenn die Bedeutung einer ökologischen Erziehung und Spiritualität und eines »ökologischen Weltethos«, nicht in der ihr gebührenden Weise wahrgenommen wird. Eine sich in ökonomische, religiöse und nationale Partikularinteressen verstrickende Menschheit wird sich am Ende selbst zerstören. Hier bedarf es eines mutigen Gegenentwurfs, den Papst Franziskus mit seiner Umweltenzyklika in überzeugender Weise geliefert hat.

Der Papst denkt ausgesprochen groß vom Menschen und seiner unantastbaren Würde und dies ist wichtig in einer Zeit, die den Menschen in erster Linie als einen kurzfristig denkenden, eigennutzmaximierenden Partikularinteressenträger wahrnimmt.

Die Enzyklika regt zudem zu selbstkritischen Fragen an: Mensch – wer bist Du und was maßt Du Dir an? Ist dem Menschen die Maßlosigkeit, die keine Grenzen des materiellen Wachstums anerkennen will, wirklich angeboren und daher unüberwindbar?

Gibt es auf Erden ein Maß? Radikal gefragt: Stimmt eigentlich die Struktur der modernen Wissenschaft, auch der jungen, kritischen Religionswissenschaft, mit der Struktur einer natürlichen Mitwelt, in der auch langfristig ein gelingendes menschliches Leben auf Erden möglich sein soll, überein? Immerhin scheut Franziskus auch vor der Kritik an Fehlformen der modernen Wissenschaft nicht zurück.

Erfordert die Religionsökologie als Zukunftsdisziplin nicht eine transzendenzoffene Religionswissenschaft, die eine unergründliche und unverfügbare, dem menschlichen Willen zur Macht grenzensetzende, geheimnisvoll bleibende Wirklichkeitsdimension anerkennt? Diese transzendente, an keine engen Kulturgrenzen gebundene Wirklichkeitsdimension kann mit dem schönen, alten Begriff »das Heilige« bezeichnet werden.

Kann eine problemorientierte Religionsökologie wirklich auf den Rückgriff auf die Dimension des Heiligen verzichten?

Ich beende diesen Beitrag zur Bedeutung der Umweltenzyklika für eine engagierte Religionswissenschaft bewusst mit einer Frage, die freilich eine Antwort nahelegt.

Muss nicht die päpstliche »Sorge für das gemeinsame Haus« auch eine engagierte Religionswissenschaft zutiefst beunruhigen und zum forschenden Weiterfragen anregen? ◆

**Transformationen
der Missionswissenschaft**
Festschrift zum
100. Jahrgang der ZMR

Anhang

100 Jahrgänge der ZMR

I

**Verantwortliche Schriftleiter,
Mitzeichner, Redaktionsorte und
Verlage der Zeitschrift unter den
verschiedenen Namen**

II

**Angaben zu den verantwortlichen
Schriftleitern der Zeitschrift**

III

**Verschiedene Cover der Zeitschrift
im Wandel der Zeit**

Bibelstellenregister

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

**Verantwortliche Schriftleiter, Mitzeichner,
Redaktionsorte und Verlage der Zeitschrift
unter den verschiedenen Namen**

Jahre	Name	Redaktionsort	Verlag/Ort	Herausgeber	Schriftleiter
1911	ZM	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>
1917	ZM	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>
1921	ZM	Münster	Aschendorff Münster	PD Dr. Karl Pieper <i>Münster</i>	PD Dr. Karl Pieper <i>Münster</i>
1924	ZM	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>
1928	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>
1930	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>
1934	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>
1935	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Münster</i>
1936	ZM	Breisach Für Heft 4/1937 Freiburg i. Br.	Kommissions- verlag Rombach/ Freiburg i. Br.	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Breisach</i> Heft 4/1937 wurde von Hermann Beuerle <i>Freiburg i. Br</i> herausgegeben	Prof. Dr. Josef Schmidlin <i>Breisach</i>
1938	MR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i> und Prof. Johann Peter Steffes <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i> und Prof. Johann Peter Steffes <i>Münster</i>

ZM Zeitschrift für Missionswissenschaft
ZMR Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
MR Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Mitzeichner • in Verbindung mit • in Zusammenarbeit mit

In Verbindung mit P. Acker CSSp <i>Knechtsteden</i> Prof. Dr. Berdenhewer <i>München</i> Prälat Dr. Baumgarten <i>Rom</i> Prof. Dr. Esser <i>Bonn</i> P. Froberger M. A. <i>Berlin</i>	P. Broeteken OFM <i>Dorsten i. W.</i> P. Krose SJ <i>Walkenburg</i> Prof. Dr. Meinertz <i>Münster</i> Prof. Dr. Müller <i>Paderborn</i> Prof. Dr. Sägmüller <i>Tübingen</i>	P. Schwager SVD <i>Steyl</i> Prof. Dr. Kirsch <i>Fribourg/Schw.</i> P. R. Streit OMI <i>Hünfeld</i> Prof. Dr. Swoboda <i>Wien</i> P. Abt Weber OSB <i>St. Ottilien</i>
In Verbindung mit Prof. Dr. Meinertz <i>Münster</i>	P. Schwager SVD <i>Steyl</i> P. R. Streit OMI <i>Hünfeld</i>	
In Verbindung mit Prof. Dr. Aufhauser <i>München</i> Prof. Dr. Dölger <i>Münster</i> P. Dr. Freitag SVD <i>Steyl</i> P. Dr. Hoffmann PSM <i>Limburg</i>	Prof. Dr. Karge <i>Münster, nur 1922</i> P. Dr. Kilger OSB <i>St. Ottilien</i> P. Krose SJ <i>Bonn</i> P. Otto Maas OFM <i>Münster</i> Prof. Meinertz <i>Münster</i>	Prof. Dr. Schmidlin <i>Münster</i> Prof. Dr. Seppelt <i>Breslau</i> P. R. Streit OMI <i>Hünfeld</i> P. Dr. G. Walter OMCap <i>Krefeld</i>
In Verbindung mit Prof. Dr. Aufhauser <i>München</i> Prof. Dr. Dölger <i>Münster</i> P. Dr. Freitag SVD <i>Steyl</i> P. Dr. Hoffmann PSM <i>Limburg</i>	P. Dr. Kilger OSB <i>St. Ottilien</i> P. Krose SJ <i>Bonn</i> P. O. Maas OFM <i>Münster</i> Prof. Meinertz <i>Münster</i>	Prof. Dr. Rucker <i>Münster</i> Prof. Dr. Seppelt <i>Breslau</i> P. R. Streit OMI <i>Hünfeld</i> P. Dr. G. Walter OMCap <i>Krefeld</i>
In Verbindung mit Prof. Dr. Andres <i>Bonn</i> Prof. Dr. Aufhauser <i>München</i> Prof. Dr. Dölger <i>Breslau</i> P. Dr. Freitag SVD <i>Driburg</i> P. Dr. Hoffmann PSM <i>Limburg</i>	P. Dr. Kilger OSB <i>St. Ottilien</i> P. Krose SJ <i>Bonn</i> P. O. Maas OFM <i>Wiedenbrück</i> Prof. Meinertz <i>Münster</i> Prof. Dr. Rucker <i>Münster</i>	P. W. Schmidt SVD <i>Rom</i> Prof. Dr. Seppelt <i>Breslau</i> P. R. Streit OMI <i>Rom</i> P. Dr. G. Walter OMCap <i>China</i> und Prof. Dr. J. P. Steffes <i>Münster</i>
In Verbindung mit Prof. Dr. Andres <i>Bonn</i> Prof. Dr. Aufhauser <i>München</i> Dr. Bierbaum <i>Münster</i> P. Dr. Freitag SVD <i>Driburg</i> P. Dr. Hoffmann PSM <i>Limburg</i>	P. Dr. Kilger OSB <i>St. Ottilien</i> P. Krose SJ <i>Bonn</i> P. O. Maas OFM <i>Wiedenbrück</i> Prof. Meinertz <i>Münster</i> P. Rommerskirchen OMI <i>Rom</i> Prof. Dr. Rucker <i>Münster</i>	P. W. Schmidt SVD <i>Rom</i> Prof. Dr. Seppelt <i>Breslau</i> P. R. Streit OMI <i>Rom</i> Dr. Strucker <i>München</i> P. Dr. G. Walter OMCap <i>China</i> und Prof. Dr. J. P. Steffes <i>Münster</i>
Redaktion wie 1930 ohne Rucker <i>Münster</i>		
Redaktion wie 1934 Kilger als »Zensor«		
In Verbindung mit Prof. Dr. Altaner <i>Breslau</i> P. Dr. Andres OMI <i>Borbeck</i> Prof. Dr. Aufhauser <i>München</i> Dr. Bierbaum <i>Münster</i>	Prof. Dr. Beckmann <i>Immensee</i> P. Dr. Freitag SVD <i>Steyl</i> P. Dr. Hoffmann PSM <i>Limburg</i> P. Dr. Kilger OSB <i>St. Ottilien</i> O. Maas OFM <i>Wiedenbrück</i>	Domkap. Dr. Reinhard <i>Freiburg</i> Dr. Strucker <i>München</i> P. Dr. G. Walter OMCap <i>China</i> P. Dr. Wiedemann MSC <i>Deventrop</i>
In Verbindung mit folgenden ständigen Mitarbeitern: Prof. Dr. Andres <i>Bonn</i> Dr. Andres OMI <i>Essen-Borbeck</i> Dr. Anwander <i>Poecking Obb.</i> Prof. Dr. Aufhauser <i>München</i> Dr. Biermann OP <i>Walberberg</i> Bosslet OP <i>Würzburg</i> Dr. Dindinger OMI <i>Rom</i> Dr. Freitag SVD <i>Steyl</i> Prof. Dr. Gaß <i>Zagreb</i> Dr. Grentrup SVD <i>Berlin</i>	Dr. Karrer <i>Luzern</i> Dr. Kilger OSB <i>Uznach</i> Kramer CSSp <i>Knechtsteden</i> Prof. Dr. Kraus SJ <i>Tokyo</i> Dr. Maas OFM <i>Wiedenbrück</i> Prof. Dr. Meinertz <i>Münster</i> Prof. Dr. Mulders <i>Nijmegen</i> Prof. Dr. Ohm OSB <i>Würzburg</i> P. Otto SJ <i>Bonn</i> Paas MA <i>Linz</i> Prof. Dr. Pieper <i>Paderborn</i> Dr. Rommerskirchen OMI <i>Rom</i>	Prof. Dr. Rucker <i>Münster</i> Dr. Schilling OFM <i>Rom</i> Prof. Dr. Sigmar <i>Pittsburg</i> Prof. Dr. Schmidt SVD <i>Rom</i> Schüller <i>Aachen</i> Tragella MissAp <i>Genua</i> Dr. van den Boom OMCap <i>'s Hertogenbosch</i> Prof. Dr. Walk <i>Wien</i> Dr. Werth <i>Rom</i> Prof. Dr. Wunderle <i>Würzburg</i>

Jahre	Name	Redaktionsort	Verlag/Ort	Herausgeber	Schriftleiter
1941	MR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i> und Prof. Johann Peter Steffes <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i> und Prof. Johann Peter Steffes <i>Münster</i>
1942- 1946	Kriegsbedingte Einstellung der Zeitschrift				
1947	MR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i>
1950	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Max Bierbaum <i>Münster</i>
4/1952	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Thomas OHM OSB <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Thomas OHM OSB <i>Münster</i>
1953	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Thomas OHM OSB <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Thomas OHM OSB <i>Münster</i>
1958	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Thomas OHM OSB <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Thomas OHM OSB <i>Münster</i>
1961	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i>
1967	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i>
1972	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i>
1974	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i> als Veröffentlichung des IIMF	Prof. Dr. Josef Glazik MSC <i>Münster</i>
1975	ZMR	Aachen	Aschendorff Münster	IIMF MWI MISSIO Aachen	Dr. Georg Schückler <i>Aachen</i>
1982	ZMR	Aachen	Aschendorff Münster	IIMF MWI MISSIO Aachen	Dr. Thomas Kramm <i>Aachen</i>

Mitzeichner • in Verbindung mit • in Zusammenarbeit mit

Redaktion wie 1938
mit Ortsänderung bei
Ohm OSB *Wörishofen*
Tragella MissAp Rom

In Verbindung mit
Prof. Dr. Johann Peter Steffes
Münster
Prof. Dr. Thomas Ohm OSB *Münster*

In Verbindung mit Prof. Dr. Johann Peter Steffes <i>Münster</i>	Prof. Dr. Thomas Ohm OSB <i>Münster</i> Prof. Dr. J. Thauren SVD <i>Wien</i>
---	---

In Verbindung mit
Prof. Dr. Johann Peter Steffes
Münster
Prof. Dr. J. Thauren SVD *Wien*

In Verbindung mit Prof. Dr. Johann Peter Steffes <i>Münster</i> Prof. Dr. J. Thauren SVD <i>Wien</i>	P. J. A. Otto SJ <i>Bonn</i> Ab 3/1954: – Thauren
---	--

In Verbindung mit
Prof. Dr. A. Antweiler *Münster* und
P. J. A. Otto SJ *Bonn*

In Verbindung mit
Prof. Dr. A. Antweiler *Münster* und
P. J. A. Otto SJ *Bonn*

Redaktion wie 1961
+ Redaktionsassistent
Dr. Werner Promper
bis Heft 3/1971

In Verbindung mit
Prof. Dr. A. Antweiler *Münster*

In Verbindung mit Prof. Dr. A. Antweiler <i>Münster</i> Prof. Dr. B. H. Willeke OFM <i>Würzburg</i>	Prof. DDr. H. Waldenfels SJ <i>Düsseldorf</i> Prof. DDr. P. Antes <i>Hannover</i>
--	---

In Zusammenarbeit mit Prof. Dr. J. Glazik MSC <i>Münster</i> Prof. Dr. B. H. Willeke OFM <i>Würzburg</i>	Prof. DDr. H. Waldenfels SJ <i>Düsseldorf, ab 1979 Bonn</i> Prof. DDr. P. Antes <i>Hannover</i>
---	---

In Zusammenarbeit mit Prof. DDr. P. Antes <i>Hannover</i> Prof. Dr. J. Glazik MSC <i>Münster</i> ab 1984 <i>Bernried</i>	Prof. Dr. J. Kuhl SVD <i>St. Augustin</i> Prof. DDr. H. Waldenfels SJ <i>Bonn</i> Prof. Dr. B. H. Willeke OFM <i>Würzburg</i>
---	---

Jahre	Name	Redaktionsort	Verlag/Ort	Herausgeber	Schriftleiter
1983	ZMR	Aachen	Aschendorff Münster	IIMF MWI MISSIO Aachen	Dr. Thomas Kramm <i>Aachen</i>
1984	ZMR	Aachen	Aschendorff Münster	IIMF MWI MISSIO Aachen	Dr. Thomas Kramm <i>Aachen</i>
1989	ZMR	Aachen	Aschendorff Münster	IIMF MWI MISSIO Aachen	Dr. Thomas Kramm <i>Aachen</i>
2/1990	ZMR	Münster	Aschendorff Münster	IIMF	Prof. Dr. Giancarlo Collet <i>Münster</i>
1992	ZMR	Münster	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. Dr. Giancarlo Collet <i>Münster</i>
1996	ZMR	Münster	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. Dr. Giancarlo Collet <i>Münster</i>
1997	ZMR	Münster	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. Dr. Giancarlo Collet <i>Münster</i>
2000	ZMR	Münster	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. Dr. Giancarlo Collet <i>Münster</i>
1/2001	ZMR	Münster	EOS St. Ottilien	IIMF	Schriftleitung vakant
2/2001	ZMR	Fribourg	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. DDr. Mariano Delgado <i>Fribourg</i>
2002	ZMR	Fribourg	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. DDr. Mariano Delgado <i>Fribourg</i>
2010	ZMR	Fribourg	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. DDr. Mariano Delgado <i>Fribourg</i>
2012	ZMR	Fribourg	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. DDr. Mariano Delgado <i>Fribourg</i>
2014	ZMR	Fribourg	EOS St. Ottilien	IIMF	Prof. DDr. Mariano Delgado <i>Fribourg</i>

Mitzeichner • in Verbindung mit • in Zusammenarbeit mit

Redaktion wie 1982+ Dr. L. Wiedenmann SJ *Aachen***Redaktion wie 1983**+ Prof. Dr. N. Klaes *Würzburg***In Zusammenarbeit mit**Prof. DDR. P. Antes *Hannover*
Prof. Dr. L. Bertsch SJ *Aachen*Prof. Dr. G. Collet *Münster*
Prof. Dr. L. Hagemann *Würzburg*
Prof. Dr. J. Kuhl SVD *Sz. Augustin*Prof. Dr. Th. Sundermeier *Heidelberg*
Prof. DDR. H. Waldenfels SJ *Bonn***Redaktion wie 1989****Ab 2/1991** Redaktionssekretariat
Th. Reschke**Redaktion wie 2/1990**+ Dr. P. B. Doppelfeld OSB
*Münsterschwarzach***Ab 2/1992** Redaktionssekretariat
N. Hollmann**In Zusammenarbeit mit**Prof. Dr. Th. Ahrens *Hamburg*
Prof. DDR. P. Antes *Hannover*
Prof. Dr. L. Bertsch SJ *Aachen*
Dr. P. B. Doppelfeld OSB
*Münsterschwarzach*Prof. Dr. J. Meier
Bochum, ab 1998 Mainz
Prof. Dr. H. Rzepkowski SVD
St. Augustin
Prof. DDR. H. Waldenfels SJ *Bonn***Ab 3/1996**
+ Prof. Dr. J. Piepke SVD *St. Augustin*
Ab 3/1996 Redaktionssekretariat
St. Roter mann**Redaktion wie 1996**

– Rzepkowski

In Zusammenarbeit mitProf. Dr. Th. Ahrens *Hamburg*
Prof. DDR. P. Antes *Hannover*
Prof. DDR. M. Delgado *Fribourg*Prof. P. B. Doppelfeld OSB
Münsterschwarzach
Prof. Dr. J. Meier *Mainz*
Prof. Dr. J. Piepke SVD *St. Augustin*Prof. Dr. G. Riße *Vallendar*
Prof. DDR. H. Waldenfels SJ *Bonn*
Ab 4/2000 Redaktionssekretariat
E. Munda njoh**Redaktion wie 2000**Theodor Ahrens *Hamburg*
zeichnete für das Heft 1/2001
verantwortlich**In Zusammenarbeit mit**Prof. Dr. Th. Ahrens *Hamburg*
Dr. P. B. Doppelfeld OSB
*Münsterschwarzach*Prof. Dr. J. Meier *Mainz*
Prof. Dr. J. Piepke SVD *St. Augustin*
Prof. Dr. G. Riße *Vallendar*
Prof. DDR. H. Waldenfels SJ *Bonn***In Zusammenarbeit mit**Dr. P. B. Doppelfeld OSB
Münsterschwarzach
Prof. Dr. Ch. Elsas *Marburg*
Prof. Dr. J. Piepke SVD *St. Augustin*
Prof. Dr. G. Riße *Vallendar*Prof. DDR. H. Waldenfels SJ
Bonn, ab 2008 Bonn/Essen
Ab 3/2002 + Prof. Dr. B. Bujo *Fribourg*
Ab 4/2002 + Prof. Dr. Siever nich SJ
Frankfurt am Main
Ab 2/2004 – Dr. P. B. Doppelfeld**Ab 3-4/2006** + Prof. Dr. L. Bily SDB
Benedikt beuern
2002 Redaktionssekretariat
O. Schnappauf
Ab 2/2003 Redaktionssekretariat
D. Neuhold**Redaktion wie 2002**– Bujo
+ Prof. DDR. C. Ozankom *Bonn***In Zusammenarbeit mit**Prof. Dr. K. Kollmar-Paulenz *Bern*
Prof. DDR. C. Ozankom *Bonn*
Prof. Dr. J. Piepke SVD *St. Augustin*Prof. Dr. G. Riße *Vallendar*
Prof. Dr. M. Siever nich SJ
*Mainz/Frankfurt am Main*Prof. DDDr. K. Vellguth *Vallendar*
Prof. DDR. H. Waldenfels SJ
*Bonn/Essen***Ab 1/2014 – Kollmar-Paulenz****Ab 2/2014** In Zusammenarbeit mit
Prof. Dr. U. Bechmann *Graz*
PD Dr. C. von Collani *Würzburg*
Prof. Dr. N. Hintersteiner *Münster*Prof. DDR. C. Ozankom *Bonn*
Prof. Dr. J. Piepke SVD
St. Augustin
Prof. Dr. G. Riße *Vallendar*
Prof. Dr. M. Siever nich SJ
*Mainz/Frankfurt am Main*Prof. DDDr. K. Vellguth *Vallendar*
Prof. DDR. H. Waldenfels SJ *Bonn*
Ab 2014 Redaktionssekretariat
M. Lauble / M. Kromer

Angaben zu den verantwortlichen Schriftleitern der Zeitschrift

Dr. theol., Dr. phil.

Josef Schmidlin 1876-1944
Schriftleiter
der ZM 1911-1920, 1924-1927
der ZMR 1928-1935
und der ZM 1936-1937

Geb. am 29.3.1876 in Kleinlandau im Elsass.
Er studierte in Straßburg, Freiburg i.Br. und Rom Philosophie und Theologie.

1901 Promotion zum Dr. phil. in Freiburg i.Br., 1904 zum Dr. theol., 1907 Habilitation in Straßburg und PD für Kirchengeschichte in Münster.

1911 gründete er mit Gefährten die ZM, und auch an der Gründung des IIMF im selben Jahr war er maßgebend beteiligt.

Er starb am 10.1.1944 im Sicherungslager Schirmeck und wurde aus diesem Grund von der katholischen Kirche als Glaubenszeuge in das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts aufgenommen.

Schmidlin – vom Fach aus zunächst ein Kirchenhistoriker (Papsthistoriker) – gilt als »Altmeister« und »Begründer« der katholischen Missionswissenschaft, nachdem er den 1910 durch das preußische Kultusministerium erteilten Lehrauftrag für Missionskunde in Münster 1911 wahrnahm und 1912 zum a.o. Professor und im Herbst 1914 zum Ordinarius für Missionswissenschaft ebenda erhoben wurde.

Wichtigste missionswissenschaftliche Publikationen

(von den vielen Beiträgen in der ZMR abgesehen):
Katholische Missionslehre im Grundriß (²1923),
Die katholische Weltmission und deutsche Kultur (1925),
Die katholischen Missionen von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart (1925).

Nachruf von Thomas Ohm
in: MR 1/1947, 3-11.

Dr. theol.

Karl Pieper †1948
Schriftleiter
der ZM 1921-1923

Geb. in Dortmund.
Promotion 1911 in Münster mit einer Arbeit über *Untersuchungen über die Quellenfrage in der Simon-Magus-Perikope (Apg 8,5-24)*, Habilitation ebenda 1920 mit einer Studie über *Die Missionspredigt des heiligen Paulus* (1921).
1923-1925 Mitglied der internationalen wissenschaftlichen Kommission zur Vorbereitung der Vatikanischen Missionsausstellung für das heilige Jahr 1925. Seit 1928 Prof. für Neues Testament und Missionswissenschaft an der Akademie zu Paderborn.

Aus dem Nachruf von Philipp Schniedertüns
in: MR 2/1947/1948, 153-154.

Dr. theol. Dr.**Max Bierbaum** 1883-1975

Schriftleiter
der MR 1938-1941
(in Verbindung mit
Prof. Dr. Johann Peter Steffes)
und 1947/1948 sowie
der ZMR 1950-3/1952

Geb. 1883, Studium der Theologie
in Münster und in Innsbruck.
1920 Promotion zum Dr. theol.
in Münster.

1920-1922 Studienurlaub in Rom
und Promotion an der päpstlich-
juristischen Fakultät zum Doctor
juris canonici.

1925 Habilitation für kirchliche
Rechtsgeschichte und Missions-
recht in Münster.

1928 Lehrauftrag für Missions-
recht und für kirchlich-kulturelle
Lage und das Recht der euro-
päischen Minderheiten (am
17. Juni 1935 erweitert um
Missionslehre und Missions-
kunde).

Von 1928 bis 1952 nahm er in
Münster den Lehrauftrag für
Missionsrecht wahr (ab dem
28.11.1939 als außerordentlicher
Professor).

Mehr als ein Jahrzehnt leitete er
die Wissenschaftliche Kommission
des IIMF.

Seine missionswissenschaftlichen
Verdienste hat er in der
Festschrift *Fünfzig Jahre
Missionswissenschaft in Münster*
(1961, 43-50) selbst dargestellt.

Wichtigste**missionswissenschaftliche****Publikationen:**

*Akkomodation und Assimilation
in der Heidenmission nach
dem heiligen Thomas von Aquin*
(1927);
Grundlegende Missionstheorie
(1929);
Dogmatik und Mission (1930).
*Würdigung von H. Eising zum
70. Geburtstag in:*
ZMR 37 (1953) 171-174;

*Würdigung von Georg Frey und
Josef Glazik zum 80. Geburtstag
in: ZMR 47 (1963) 257;*
*kurzer Nachruf von Glazik
in: ZMR 60 (1976) 65.*

Dr. theol., Dr. phil.**Johann Peter Steffes** 1883-1955

Schriftleiter
der MR 1938-1941
in Verbindung mit
Prof. Dr. Max Bierbaum

Geb. am 27.8.1883 in Outscheid.
Studium der Philosophie und
der Theologie in Trier, Würzburg
und Münster.

Promotion zum Dr. theol. 1916
in Würzburg (*Das Wesen des
Gnostizismus im Lichte des
Katholizismus. Eine dogmen-
geschichtliche Untersuchung*),
zum Dr. phil. 1920 in Münster.

Die erweiterte phil. Dissertation
wurde im gleichen Jahr in
Münster als Habilitationsschrift
eingereicht (*E. v. Hartmanns
Religionsphilosophie des
Unbewußten auf der Grundlage
einer induktiven Metaphysik
dargestellt und gewürdigt.
Ein Beitrag zur Auseinander-
setzung zwischen theistischer
und monistischer Weltan-
schauung*).

1922 in Frankfurt und Göttingen
Dozent für Vorlesungen »aus
dem Gebiet der katholischen
Religionswissenschaft«;
seit dem WS 1923/1924 Prof. in
Nijmegen, ab 1928 in Münster
für Allgemeine Religions-
geschichte und vergleichende
Religionswissenschaft.

Wichtigste Publikationen**im Zusammenhang****von Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft:**

*Religion und Politik. Eine religi-
ons- und kulturwissenschaftliche
Studie* (1929),
*Religion und Religiosität als
Problem im Zeitalter des Hoch-
kapitalismus* (1932),
*Von der Eigenart des Christen-
tums* (1949).

*Würdigung von Max Meinertz
zum 70. Geburtstag
in: ZMR 37 (1953) 169-171.*

Dr. theol.**Thomas Ohm OSB** 1892-1962

Schriftleiter
der ZMR 4/1952-1961

Geb. am 18.10.1892
in Westerholt (Westfalen).

1924 Promotion zum Dr. theol.
an der Universität München bei
Martin Grabmann mit einer Arbeit
über Thomas von Aquin (*Die
Stellung der Heiden zu Natur und
Übernatur nach dem heiligen
Thomas von Aquin*).

*Eine missionstheoretische Unter-
suchung*, 1927).

ab 1926 war er als Dozent an der
Theologischen Fakultät der Uni-
versität Salzburg tätig, wo er 1930
habilitierte (*Kulturen, Religionen
und Missionen in Japan*, 1929).
Ab 1932 vertrat er die Missions-
wissenschaft an der Universität
Würzburg,
ab 1946 war er Prof. für Missions-
wissenschaft in Münster.

Am 29. August 1960 wurde er von
Johannes XXIII. in die Pontificia
Commissio de Missionibus
Praeparatoria Concilii Vaticani II
berufen.

Wichtigste**missionswissenschaftliche****Publikationen:**

*Die ärztliche Fürsorge der katho-
lischen Missionen – Idee und
Wirklichkeit* (1935),
*Asiens Kritik am abendländischen
Christentum* (1948),
*Die Liebe zu Gott in den nicht-
christlichen Religionen* (1957).
*Die Tatsachen der Religions-
geschichte und die christliche
Theologie* (1950).
Seine Missionstheorie entfaltet
er in seinem letzten und zu-
gleich umfangreichsten Werk:
*Machet zu Jüngern alle Völker.
Theorie der Mission* (1962).

Nachruf von

*Heinz Robert Schlette
in: ZMR 46 (1962) 242-250.*

Dr. theol.**Josef Glazik MSC**

Schriftleiter
der ZMR 1962-1974

Geb. am 1.2.1913 in Hagen Haspe. Er wollte ursprünglich in Kirchengeschichte promovieren, aber der Krieg zerstörte diese Pläne, denn er wurde im September 1940 zum Sanitätsdienst in die deutsche Wehrmacht eingezogen und geriet dann in die sowjet-russische Gefangenschaft aus der er erst 1949 nach Deutschland zurückkehren konnte. Die russischen Kenntnisse, die er sich dort aneignete, konnte er bei der missionswissenschaftlichen Promotion bei Thomas Ohm 1953 nutzen: *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter d. Gr.* (1954). Fünf Jahre später folgte die Habilitation mit der Schrift *Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche* (1959). Beide Werke fanden große Anerkennung.

1953-1958 war er als Wiss. Assistent bei Thomas Ohm in Münster, ab 1959 Prof. für Missionswissenschaft in Würzburg und gleichzeitig Mitglied der Wissenschaftlichen Kommission des IIMF. Ein Jahr darauf trat er in die Redaktion der ZMR ein, der er über Jahrzehnte angehörte, 1962-1974 als Schriftleiter. 1961-1970 war er Prof. für Missionswissenschaft in Münster. Er arbeitete am Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche (*Ad gentes*, das 4. Kapitel trägt seine Handschrift) und konnte dort die Tradition der Münsteraner Schule zur Geltung bringen. Auch wenn Glazik selbst noch in der Tradition des herkömmlichen missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses stand, so hat er sich um eine, auch von ihm als dringend anstehend erkannte Neuorientierung, welche sich aufgrund der weltpolitischen und weltkirchlichen Veränderungen aufdrängte, bemüht. Das zeigt sich in *Mission – der stets größere Auftrag* (1979), ebenso in der darin enthaltenen Bibliographie.

Auszüge aus dem Nachruf von Giancarlo Collet in: ZMR 82 (1998) 38-39.

Dr. phil.**Georg Schückler** 1918-2002

Schriftleiter
der ZMR 1975-1981

Geb. am 7.12.1918 in Köln-Raderberg. Studium der Philosophie in Bonn (Doktorarbeit: *Die Existenzkategorie der »Wiederholung« dargestellt am Werk Sören Kierkegaard's*, 1952. Im Mai 1958 wurde GS Grundsatzreferent beim Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung (PWG), dem späteren MISSIO, in Aachen. Ein wichtiger Teil der Tätigkeit Schücklers beim PWG bestand in der redaktionellen Betreuung von *Priester und Mission* (PM), der Zeitschrift des Priester-Missionsbundes, deren Schriftleiter er 1965-75 war. Als Grundsatzreferent hat GS viel dazu beigetragen, das seit dem II. Vatikanum gewandelte Missionsverständnis in die deutsche Ortskirche hinein zu vermitteln und die bleibende Bedeutung der Glaubensverkündigung herauszustellen: »Missionstheologie im Wandel« (PM 1972, 79-91), »Mission – Auftrag jeder Ortskirche« (PM 1972, 145-152). Bei den Überlegungen, die 1971 zur Gründung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI) führten, war GS stark beteiligt. 1975-1979 hatte er als Direktor die Leitung des MWI inne. Als das MWI mit dem Internationalen Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) ab 1975 gemeinsam Herausgeber der ZMR wurde, übernahm GS die Schriftleitung, die er bis 1982 innehatte. Die Mitgliedschaften im IIMF und in der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGM) brachten GS in Kontakt mit einem weiten Kreis von Missionswissenschaftlern. GS, der am 15. August 2002, wenige Monate vor seinem 84. Geburtstag, starb, hat für die Missionstheologie in einer Zeit des Umbruchs und für das Gespräch mit den Theologien der Dritten Welt einen bleibenden Beitrag geleistet.

Auszüge aus dem Nachruf von Georg Evers in: ZMR 86 (2002) 292-294

Dr. theol.**Thomas Kramm**

Schriftleiter
der ZMR 1/1982-1/1990

Geb. 1949 in Düsseldorf. Studium an den Universitäten Bonn und Regensburg. Wiss. Ass. am Lehrstuhl für Dogmatik und Theologische Propädeutik, Prof. Dr. Hans Jorissen, Universität Bonn. Dissertation 1979 *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission* (Jorissen/Waldenfels) summa cum laude, ausgezeichnet mit dem Preis der Gesellschaft der Freunde und Förderer der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1979 (missio aktuell Verlag, Aachen 1979). Studium der Pädagogik an der Pädagogische Hochschule Rheinland, Bonn und Aachen, Dipl. päd. 1976. Ab 1981 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts MISSIO e.V. in Aachen, Forschung und Veröffentlichungen zu Fragen der Entwicklung des Christentums im Raum nichtchristlicher Kulturen (Spezialgebiet: frankofones Afrika), Aufbau einer Fachbibliothek (heute gemeinsame Bibliothek des MWI mit der Missionsbibliothek der Jesuiten MIKADO), Veranstaltung von Kongressen, Schriftleiter der ZMR, Mitglied des IIMF und der International Association for Mission Studies (IAMS), Schriftleiter der von der IAMS hg. Zeitschrift *mission studies* (Leeds, UK). Ab 1988 Geschäftsführer des MWI und seit 1989 Verwaltungsleiter von MISSIO Internationales Katholisches Missionswerk e.V. in Aachen. Vorstandsmitglied von MISSIO-Aachen 1993-1999.

Missionswissenschaftliche Publikationen:

www.mikado-ac.info

Dr. theol.**Giancarlo Collet**

Schriftleiter

der ZMR 2/1990-2000

Geb. am 21.2.1945 in Brunnen (Schweiz).

Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Studien in Zürich, Luzern und Tübingen; Dr. theol.;

längere Zeit an der Universidad Intercontinental in Mexiko tätig; 1988 Professor für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Leiter des dortigen Instituts; seit 2010 emeritiert. Forschungsschwerpunkte: Missionstheologie, Theologien der Dritten Welt, bes. Befreiungstheologien, latein-amerikanische Theologiegeschichte.

Wichtigste**missionswissenschaftliche Publikationen:**

Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen

Diskussion (1984, Dissertation); (Hg.), *Der Christus der Armen.*

Das Christuszeugnis der latein-amerikanischen Befreiungstheologen (1988);

Theologien der Dritten Welt.

EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (1990.);

»... bis an die Grenzen der Erde«.

Grundfragen heutiger Missionswissenschaft (2002).

Dr. theol., Dr. phil.**Mariano Delgado**

Schriftleiter

der ZMR seit 2/2001

Geb. am 20.2.1955 in Berrueces (Spanien). Studium der Theologie, Philosophie, Romanistik und Religionswissenschaft in Valladolid, Valencia, Innsbruck, Paris und Berlin.

1985 Promotion zum Dr. theol. in Innsbruck, 1994 zum Dr. phil. an der FU-Berlin,

1995 Habilitation in Innsbruck. Seit 1997 Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz, seit 2008 Direktor des dortigen Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog. Mitglied der Redaktion der Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (SZRKG) und anderer Zeitschriften, Leiter der Sektion »Religionswissenschaft, Religionsgeschichte, Ethnologie« in der Görres-Gesellschaft, Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste (Salzburg).

Forschungsschwerpunkte:

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte und christliche Religions- und Kulturgeschichte, Studien zu Bartolomé de Las Casas und Johannes vom Kreuz, Politische Theologien im 16. Jahrhundert, Geschichte der deutschsprachigen Theologie im 20. Jahrhundert; interreligiöser Dialog.

Wichtigste**missionswissenschaftliche Publikationen:**

(Hg.), *Gott in Lateinamerika.*

Texte aus fünf Jahrhunderten (1991); *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte*

und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (1995);

(Hg.) *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl*, 4 Bde. (1994-1997);

(Hg. mit K. Koschorke und F. Ludwig) *Außereuropäische Christentumsgeschichte:*

Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990 (⁴2012);

(Hg. mit M. Sievernich) *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität* (2011).

Vollständiges Publikationsverzeichnis in: www.unifr.ch/skg

Verschiedene Cover der Zeitschrift im Wandel der Zeit 1911-2016

ZM
Zeitschrift für
Missionswissenschaft

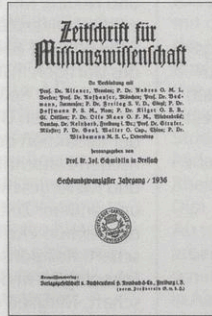
ZMR
Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

MR
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

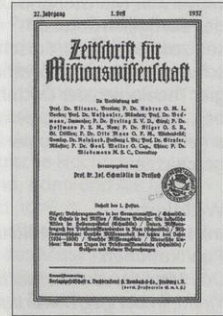


Logo des IIMF

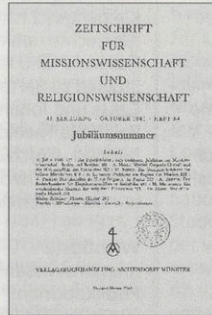
IIMF Herausgeber der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft



1936 ZM



1937 ZM-1



1961 ZMR-3/4



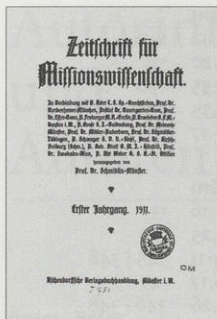
1962 ZMR-1



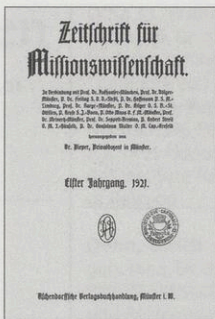
2005 ZMR -1



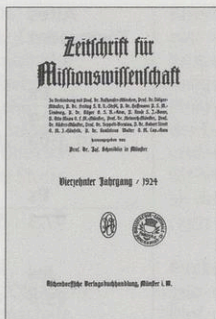
2008 ZMR-1/2



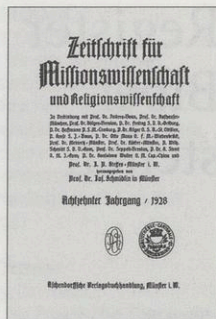
1911 ZM



1921 ZM



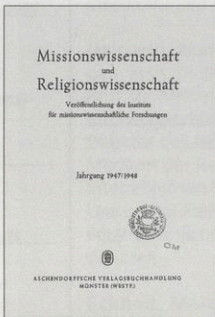
1924 ZM



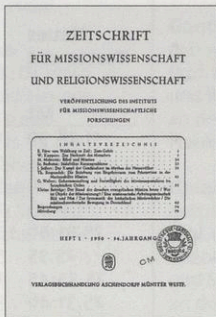
1928 ZMR



1938 MR



1947/48 MR-1



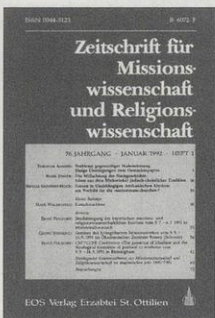
1950 ZMR-1



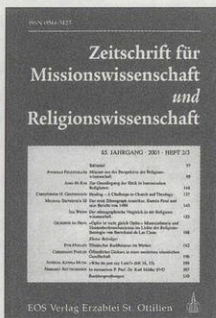
1952 ZMR-1



1990 ZMR-1



1992 ZMR-1



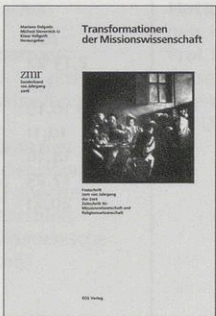
2001 ZMR-2/3



2011 ZMR 1-4



2015 ZMR-3/4



2016 ZMR 1-4

Register Bibel- stellen

Altes Testament

Ex

3,6-9	144
19,4-6a	145

Ps

67,3	55
------	----

Jes

25,8	154
------	-----

Neues Testament

Mt

11,28-30	12
12,34	52
14,36	53
16,13	177
25,31-46	56
25,35	57
25,35-45	169
25,31-46	382
26,3-13	189
28,19	379
28,19-20	12 58 145

Mk

1,15	145
2,1-12	189
10,46-52	189
16,15-16	12

Lk

4,43	52
10,25-37	56
11,20	172
12,12	176
14,23	187
18,40	197
24,32	58

Joh

2,13-22	189
3,8	144
10,10	12 67
10,11	376
14,16	122
17,23	48
20,21	52

App

2,1-13	190
4,20	58
10,34-35	198
10,35	6 191-197
17	176

Röm

1,16	13
8,25	173
9-11	345 348
10,17	147
11,26	346 348
11,33-36	346

1 Kor

9,16	13
11,19	121
12,27	167
13,17	122

Gal

4,6	81
-----	----

Phil

2,5-11	130
2,6-11	382
2,21	64

Kol

1,16	168
------	-----

1 Petr

3,15	58 152
------	----------

1 Joh

4,8	114
4,19	63
4,20	56

Offb

7,17	154
------	-----

Autorinnen und Autoren

Antes, Peter

geb. 1942, Dr. theol., Dr. phil.,
Prof. em. für Religionswissenschaft
der Leibniz Universität Hannover

Bauer, Christian

geb. 1973, Dr. theol.,
Prof. für Interkulturelle Pastoral-
theologie und Homiletik
an der Universität Innsbruck

Bechmann, Ulrike

geb. 1958, Dr. theol.,
Prof. für Religionswissenschaft
am Institut für Religions-
wissenschaft der Kath.-theo-
logischen Fakultät der
Karl-Franzens-Universität
Graz, Österreich,
1989–1999 Geschäftsführerin
und theologische Referentin
des Deutschen Welt-
gebetstagskomitees

Bitter CSSp, Gottfried

geb. 1936, Dr. theol.,
Prof. em. für Religionspädagogik
und Homiletik an der
Kath.-theologischen Fakultät
Bonn

Collani, Claudia von

geb. 1951, Dr. theol.,
apl. Prof. am Lehrstuhl für
Missionswissenschaft
und Dialog der Religionen
in Würzburg
(mit Schwerpunkt
Ostasienmission)

D'Sa SJ, Francis X.

geb. 1936, Dr. theol., Dr. h.c.,
Prof. em. für Systematische
Theologie und Indische
Religionen, Päpstliche
Hochschule, Pune, Indien;
z. Z. dort Honorar-Direktor
des Institute for the Study
of Religion

Dehn, Ulrich

geb. 1954, Dr. theol.,
Prof. für Missions-, Ökumene-
und Religionswissenschaft
an der Universität Hamburg,
Hauptschriftleiter der Zeitschrift
Interkulturelle Theologie

Delgado, Mariano

geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil.,
Prof. für Mittlere und Neuere
Kirchengeschichte sowie
Direktor des Instituts für das
Studium der Religionen und den
interreligiösen Dialog an der
Universität Freiburg Schweiz;
verantwortlicher Schriftleiter
der ZMR

Eckholt, Margit

geb. 1960, Dr. theol.,
Prof. für Dogmatik mit Funda-
mentaltheologie am Institut
für Katholische Theologie
der Universität Osnabrück;
Vorsitzende des Kuratoriums
des Stipendienwerkes
Lateinamerika-Deutschland e.V.

Elsas, Christoph

geb. 1945, Dr. theol.,
Prof. em. für Religionsgeschichte
an der Philipps-Universität
Marburg

Evers, Georg

geb. 1936, Dr. theol.,
1979–2001 Asienreferent
im Missionswissenschaftlichen
Institut Missio in Aachen

Fornet-Ponse, Thomas

geb. 1979, Dr. theol., Dr. phil.,
Leiter der Bildungsabteilung
von missio Aachen;
früherer Studiendekan des
Theologischen Studienjahres
Jerusalem sowie Inhaber des
Laurentius-Klein-Lehrstuhls
für Biblische und Ökumenische
Theologie (2013–2016)

Friedli, Richard

geb. 1937, Dr. theol.,
Prof. em. für Vergleichende
Religionswissenschaft an der
Philosophischen Fakultät
der Universität Freiburg Schweiz
und vormals ebd.: Professor
für Missionswissenschaft
an der Theologischen Fakultät
(1971–1992)

Fuchs, Ottmar

geb. 1945, Dr. theol.,
Prof. em. für Praktische Theologie
an der Kath.-Theologischen
Fakultät der Universität Tübingen

Gantke, Wolfgang

geb. 1951, Dr. phil.,
Prof. für Religionswissenschaft
und Religionstheologie
an der Goethe-Universität
Frankfurt am Main

Gmainer-Pranzl, Franz

geb. 1966, Dr. theol., Dr. phil.,
Prof. und Leiter des Zentrums
Theologie Interkulturell
und Studium der Religionen
an der Universität Salzburg

Heuser, Andreas

geb. 1961, Dr. theol.,
Prof. für Außereuropäisches
Christentum (mit einem
Schwerpunkt Afrika)
an der Universität Basel

Hiller, Helga

geb. 1940, Dr. theol. h.c.,
Pfarrerin i. R., bis 2002 Gemeinde-
pfarrerin in Kornwestheim,
viele Jahre ehrenamtlich
Vorstandsmitglied des Deutschen
Weltgebetstagskomitees
in Stein und Mitarbeit beim
Internationalen Weltgebetstags-
komitee in New York

Hutter, Manfred

geb. 1957, Dr. theol., Dr. phil.,
Prof. für Vergleichende Religions-
wissenschaft am Institut für
Orient- und Asienwissenschaften
der Universität Bonn

Kluj OMI, Wojciech

geb. 1966, Dr. miss.,
Prof. für Missionswissenschaft
an der Universität
Kardinal Wyszyński in Warschau

Koch, Kurt Cardinal

geb. 1950, Dr. theol., Dr. h.c. mult.,
Präsident des Päpstlichen
Rates zur Förderung der Einheit
der Christen

Koschorke, Klaus

geb. 1948, Dr. theol.,
Prof. em. für Ältere und weltweite
Kirchengeschichte an der
Ludwig-Maximilians-Universität
München
sowie Permanent Visiting
Professor an der Hope University
Liverpool (UK) und Gastprofessor
an der Universität Basel

Kruip, Gerhard

geb. 1957, Dr. theol., Dr. theol.,
Prof. für Christliche Anthropologie
und Sozialethik an der Johannes
Gutenberg-Universität Mainz,
verantwortlicher Schriftleiter der
ET-Studies, der Zeitschrift der
Europäischen Gesellschaft für
Katholische Theologie

Loiero, Salvatore

geb. 1973, Dr. theol., Dr. theol.,
Prof. für Pastoraltheologie,
Religionspädagogik und Homiletik
sowie Direktor des Zentrums für
vergleichende Pastoraltheologie
an der Universität Freiburg
Schweiz

Meyer, Michael

geb. 1977, Dr. des.,
Referent der Abteilung
Theologische Grundlagen
bei missio Aachen

Neuhold, David

geb. 1976, Dr., Mag. theol.,
Senior Researcher für das
»Projekt Dehon« an der
Universität Freiburg Schweiz;
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
bei der SZRKG

Ozankom, Claude

geb. 1958, Dr. theol., Dr. phil.,
Prof. für Fundamentaltheologie,
Religionsphilosophie,
Theologie der Religionen
an der Universität Bonn

Richebächer, Wilhelm

geb. 1956, Dr. theol.,
Prof. für Systematische Theologie
in interkultureller Perspektive
an der Fachhochschule
für Interkulturelle Theologie
Hermannsburg

Riße, Günter

geb. 1954, Dr. theol.,
Prof. für Religionswissenschaft,
Fundamentaltheologie an der
Philosophisch-Theologischen
Hochschule Vallendar;
Direktor des Erzbischöflichen
Diakoneninstituts im
Erzbistum Köln

Rivinius SVD, Karl Josef

geb. 1936, Dr. theol.,
Prof. em. für Mittlere und
Neuere Kirchengeschichte

Rüther, Kirsten

geb. 1966, Dr. phil.,
Prof. für Geschichte und
Gesellschaften Afrikas sowie
Institutsvorständin des Instituts
für Afrikawissenschaften
an der Universität Wien

Schick, Ludwig

geb. 1949, Dr. iur. Can.,
Erzbischof von Bamberg und
Vorsitzender der Kommission
Weltkirche der Deutschen
Bischofskonferenz

Sievernich SJ, Michael

geb. 1945, Dr. theol., Lic. phil.,
Prof. em. für Pastoraltheologie
an der Johannes Gutenberg-
Universität Mainz;
Honorarprofessor an der
Hochschule Sankt Georgen
in Frankfurt am Main;
Vorsitzender des Internationalen
Instituts für missionswissen-
schaftliche Forschungen (IIMF)

Silber, Stefan

geb. 1966, Dr. theol.,
Privatdozent für Fundamental-
theologie an der Universität
Osnabrück;
Pastoralreferent in der Diözese
Würzburg

Steffen SVD, Paul B.

geb. 1954, Dr. miss.,
Prof. für missionarische Pastoral-
theologie an der Missiologischen
Fakultät der Pontificia Università
Urbaniana, Rom;
verantwortlicher Leiter des
einjährigen Diplomakurses
Anno di formazione missionaria
der missiologischen Fakultät
der Urbaniana

Tertünte SCJ, Stefan

geb. 1965, Dr. theol.,
Leiter des Centro Studi Dehoniani
der Kongregation der
Herz-Jesu-Priester in Rom

Vellguth, Klaus

geb. 1965, Dr. theol., Dr. phil.,
Dr. rer. pol.,
Prof. für Missionswissenschaft an
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Vallendar (PTHV),
Direktor des Instituts für
Missionswissenschaft bei missio
Aachen, Leiter der Abteilung
»Theologische Grundlagen«
sowie Leiter der Stabsstelle
»Marketing« von missio und
Schriftleiter des *Anzeiger für
die Seelsorge*

Waldenfels SJ, Hans

geb. 1931, Dr. theol., Dr. h.c.,
Prof. em. für Fundamental-
theologie, Theologie der
Religionen und Religionsphilo-
sophie an der Universität Bonn;
1978-1998 Vorsitzender
des Internationalen Instituts
für missionswissenschaftliche
Forschungen (IIMF), seither
Ehrenvorsitzender

Wrogemann, Henning

geb. 1964, Dr. theol.,
Prof. für Missions- und Religions-
wissenschaft und Ökumenik
an der Kirchlichen Hochschule
Wuppertal/Bethel und Leiter
des Instituts für Interkulturelle
Theologie und Interreligiöse
Studien; Vorsitzender der
Deutschen Gesellschaft für
Missionswissenschaft (DGMW)

Wustmans, Hildegard

geb. 1963, Dr. theol.,
Prof. für Pastoraltheologie an der
Katholischen Privatuniversität
Linz, Österreich

ZMR

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



IIMF

Herausgeber

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

Mit Unterstützung von

missio
glauben.leben.geben.

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

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

Für die Schriftleitung
bestimmte Sendungen
werden erbeten an

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41 / +26 - 300 74 03

Fax ++41 / +26 - 300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

Geschäftsstelle des IIMF

Prof. Dr. Lothar Bily SDB

Don-Bosco-Straße 1

D-83671 Benediktbeuern

bily@iimf.de

Weitere Informationen

www.iimf.de

