
Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
101. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2017 **Religionswissenschaft**

Themenheft **Mission – Zukunft der Kirche**

Michael Sievernich SJ

3 Globalisierung der Mission

Mariano Delgado

8 Euphorie – Nachdenklichkeit – Neubeginn
Der Wandel der Missionswissenschaft im Spiegel der
ersten 50 Jahrgänge der ZMR (1911-1966)

Hans Waldenfels SJ

22 Mission im Wandel nach dem Zweiten Vatikanischen
Konzil

Franz Gmainer-Pranzl

33 Mission in Zeiten der Interkulturalität

Margit Eckholt

46 ZwischenWeltenLeben – Missionarinnen
als transkulturelle Akteurinnen.
Impulse für eine feministische Missionswissenschaft
aus systematisch-theologischer Perspektive

Christian Bauer

64 Draußen zuhause? Konzilstheologische Inspirationen
für die Mission der Kirche

Felix Körner SJ

78 Das Dialogverständnis der katholischen Kirche.
Eine theologische Grundlegung

100 Jahrgänge
Zeitschrift für Missionswissenschaft
***und Religionswissenschaft* (ZMR)**

Michael Sievernich SJ

- 95 Festakt
Eröffnung des Symposions
»Mission – Zukunft der Kirche«

Klaus Krämer

- 98 Grußwort
anlässlich des 100. Jahrgangs der ZMR

Reinhard Kardinal Marx

- 102 Festrede
Mission – in den Umbrüchen unserer Zeit

Michael Sievernich SJ

- 113 Bericht
vom Symposion
»Mission – Zukunft der Kirche«

Kleine Beiträge

Klaus Vellguth

- 120 Relationale Missionswissenschaft.
Wenn Mission dazwischen kommt

Mariano Delgado

- 125 Die Religion der Utopier – und einige Fragen dazu

Abschlussarbeiten

- 129 2014-2015
134 2015-2016

- 141 **Anschriften**
-

Globalisierung der Mission

von Michael Sievernich SJ

Die heutige Debatte um die Globalisierung mit ihren Chancen und Schatten lenkt den Blick vor allem auf wirtschaftliche und politische Aspekte. Weniger Aufmerksamkeit dagegen schenkt man der historischen und kulturellen Dimension dieser Prozesse. Die zunehmende räumliche Vernetzung und zeitliche Beschleunigung scheint der Geschichte immer weniger Raum und Zeit einzuräumen, was aber auf Dauer zu einer geschichtlichen Atemnot führt. Damit aber schwindet auch das Wissen um die Grundlagen der formativen Kraft der Kulturen, aus denen die heutige Welt-Kultur sich entwickelt. Deren Diversität und Pluriformität stellt einen Reichtum dar, an dem alle zum Wohl aller teilhaben können und sollen.

Man denke nur an die »Achsenzeit«, wie der Philosoph Karl Jaspers eine Epoche der menschlichen Geschichte benannte, in der ungefähr im gleichen Zeitraum von 800 bis 200 vor Christus in unabhängigen Kulturräumen Ideen und Texte entstanden, die zum normativen Erbe der Menschheit gehören. Dazu zählen der Konfuzianismus in China, der Buddhismus in Indien, das Judentum im Orient und die griechische Philosophie im Okzident, zu denen später noch das Christentum und das römische Recht stoßen. Hier kamen in mannigfaltiger Gestalt universale Ideen zum Durchbruch, deren Kern die Transzendenz bildet. Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg verfasste, suchte diese geschichtsphilosophische Reflexion nach einer neuen Orientierung, die nach der Erfahrung von Millionen Toten unabweisbar geworden war.

Angesichts der heutigen Erfahrungen von zahlreichen Dauerkriegen, Genoziden, Christenverfolgungen und islamistischem Terror auch gegen den Islam, erfahren wir erneut weltweit Orientierungskrisen, ob in rechtlichen, ethischen und religiösen Grundfragen. Auch einschneidende Wirtschaftskrisen, Zukunftsängste und der Verlust von bisherigen Gewissheiten bedrängen weite Teile der Bevölkerung. Mag das technische Verfügungswissen rasant wachsen, so nimmt das Orientierungswissen doch ebenso rasant ab, so dass eine neue Lust entsteht, in der Weltgeschichte zu schürfen und deren Schätze neu zu entdecken. Daher braucht es nicht zu verwundern, dass neben dem philosophischen vor allem das historische Interesse an der Weltgeschichte wächst, weil man aus ihr noch immer und immer wieder lernen kann, vor allem aus den positiven Ereignissen und glücklichen Entwicklungen, aber *via negationis* auch aus dem Negativen. Diesem Impetus folgen Historiker und verfassen monumentale Werke zur *Geschichte der Globalisierung* (Jürgen Osterhammel) oder zur *Die Unterwerfung der Welt* in der frühen Neuzeit, einer Globalgeschichte der europäischen Expansion (Wolfgang Reinhard). Die neue Betrachtung der Welt-Geschichte arbeitet nicht allein die Prozesse und die Profile der Akteure heraus, vielmehr gewinnen auch die Kulturen der Welt an Aufmerksamkeit und werden nicht mehr über den eurozentrischen Kamm geschoren.

In solchen epochalen Werken gewinnt, wenn auch zaghaft, die Geschichte der christlichen Mission an Aufmerksamkeit. Überdies erscheinen globale Überblicksdarstellungen über die weltweiten Missionsbemühungen, die zeitlich und räumlich die Epochen und Kon-

tinente überspannen. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart* (2009) habe ich einen eigenen globalen Entwurf benannt, der historisch und systematisch vorangeht. *Welteroberung und Christentum* (Horst Gründer) bezieht sich auf die Mission in der gesamten Neuzeit, andere bieten lokale Darstellung etwa von China (Liam Matthew Brockey), Nouvelle France (Franz-Joseph Post), dem Jesuitenstaat in Paraguay (Peter Hartmann) oder unter dem Titel *Mission global* (Rebekka Habermas) eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert. Schließlich sind zahlreiche Werke zu einzelnen großen Akteuren erschienen, darunter Bartolomé de Las Casas (Mariano Delgado) und José de Acosta (Claudio Burgaleta) in Amerika, und in Asien Matteo Ricci (Ronnie Po-chia Hsia) oder Alexandre de Rhodes (Klaus Schatz).

Epochen der Glaubensverbreitung

In der zweitausendjährigen Missionsgeschichte lassen sich zwanglos fünf Perioden unterscheiden, die von deutlichen Zäsuren markiert werden. Klassisch werden die späte Antike als erster Resonanzraum des schnell wachsenden Christentums und die ein ganzes Jahrtausend umfassende mittelalterliche Christianisierung Europas unterschieden. Schon hier stoßen westliche Missionare im asiatischen Raum zu den Mongolen-Khanen vor. Dazu kommt freilich die Missionsbewegung der assyrischen Kirche des Ostens, die in Asien bis nach China das Christentum verbreitete, aber nicht dauerhaft verwurzeln konnte. Die dritte Periode ist die Frühe Neuzeit, in der nun die Mission vom christianisierten Europa in andere Kontinente ausgeht. Die gut ausgebildeten Ordensleute der Westkirche, vor allem die Mendikanten und die Jesuiten, gehen in die Neue Welt Amerika und verbreiten dort den Glauben ebenso wie in den asiatischen Großreichen. Die vierte Epoche der Christianisierung im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert Europas, vollzieht sich bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie betraf vor allem den afrikanischen Kontinent, allerdings unter der Hypothek des europäischen Kolonialismus und in Konkurrenz zu den protestantischen Missionsbewegungen. Auch die konfessionelle Christianisierung Australiens und Ozeaniens gehört dazu. Die fünfte Periode schließlich hat einen anderen Charakter, weil sie sich nicht mehr geographisch orientiert, sondern an anderen *roadmaps*. Die Zäsur beginnt mit der Dekolonisation in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und mit dem kirchlichen Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seitdem weisen konziliare Dokumente neue normative Wege: zum Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*), zur Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*), zum Ökumenismus (*Unitatis redintegratio*) und zur Missionstätigkeit der Kirche (*Ad gentes*). Evangelisierung und Neue Evangelisierung bestimmen die Richtung.

Unter diesen fünf Epochen dürfte die Frühe Neuzeit eine außerordentliche Bedeutung mit nachhaltigen Folgen haben. Die intensive Missionstätigkeit wurde von den Orden getragen, die sich zu Tausenden den Meeren anvertrauten, um den überseeischen Völkern die Botschaft zu bringen. Freilich war diese Tätigkeit eingebettet in die Expansion der iberischen Seemächte, die mit ihren Flotten nach Osten und nach Westen ausgriffen. Getrieben von der Neugier und der Hoffnung auf Eroberungen und neue Handelsrouten expandierten sie, begleitet von den Missionaren, welche vom Patronat der portugiesischen und spanischen Könige finanziert wurden. Nolens volens waren damit die kirchlichen Missionsbewegungen, die zugleich Reformbewegungen waren, in die Globalgeschichte der europäischen Expansion verwoben. Gleichwohl unterwarfen sie sich nicht einfach dem kolonialen Regime, sondern gingen oft eigensinnig vor, um ihrer Aufgabe gerecht zu

werden. Standen sie doch vor der epochalen Aufgabe, die unbekannte nicht-christliche Welt wahrzunehmen und das Verhältnis zur kulturellen und religiösen Diversität zu gestalten, nicht selten auch gegen koloniale Interessen.

So legten schon im frühen 16. Jahrhundert die Dominikaner den ersten prophetischen Protest gegen die unwürdige Behandlung der Indianer ein (Antón de Montesino) und legten die theologischen, moralischen und rechtlichen Grundlagen für Menschenrechte (Bartolomé de Las Casas) und das Völkerrecht (Francisco de Vitoria). Anders gestaltete sich die Mission in den Ländern des Ostens, da es dort in der Regel zu keiner kolonialen Landnahme kam und sich die Mission stärker den dortigen Hochkulturen anpassen musste. Daher reagierten sie mit einer Akkomodation, die den anderen Kulturen soweit wie möglich entgegenkam. In beiden Fällen zeigten sich die Jesuiten von ihrer anpassungsfähigen Seite, ob mehr an die Natur oder die Kultur, die sie spirituell im Suchen nach dem Willen Gottes eingeübt hatten.

Drei Globalisierungen

Was haben die Jesuiten mit der Globalisierung zu schaffen? Diese Frage stellt ein Buch *The Jesuits and Globalization* (2016), welches das historische Erbe und die zeitgenössischen Herausforderungen behandelt. Konzipiert von dem Politologen Thomas Benchoff und dem Soziologen José Casanova von der Georgetown University (Washington D.C.), vertreten diese die These von den drei Phasen der Globalisierung, der frühmodernen, der modernen und der gegenwärtigen, welche im Zusammenhang mit den Unternehmungen der Gesellschaft Jesu in diesen Epochen steht.

Zur frühmodernen Phase gehört die Entdeckung der Neuen Welt und die Umschiffung des Globus, die mit der Gründung des Ordens (1540) und dem Aufbau eines weltweiten missionarischen Netzwerkes zusammengeht, das sich noch zu Loyolas Zeiten von Japan bis Brasilien erstreckt, dann auch in Asien die Philippinen und China umfasst, in Afrika Äthiopien und den Kongo und in Amerika den Norden und den Süden bis nach Chile. Mit all diesen sprachlich, kulturell, politisch und technologisch sehr unterschiedlichen Welten ist der Umgang zu erlernen.

Die moderne Phase der Globalisierung beginnt mit dem 19. Jahrhundert und der westlichen Dominanz, begleitet von zwei Weltkriegen und diversen Diktaturen. Diese Phase koinzidierte mit der Unterdrückung des Ordens durch Staaten und den Papst (1773), außer in Russland und Preußen, und der Wiedererrichtung im Jahr 1814. Hier stellen die europäische Migration in beide Amerikas, die Mission ins subsaharische Afrika, die Bildung in den USA, die soziale Frage und die Entwicklung einer katholischen Soziallehre die Herausforderungen dar, einschließlich der ideologischen Kämpfe mit zwei atheistischen Weltanschauungen.

Die dritte Phase der Globalisierung beginnt in der Gegenwart, d.h. in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach dem Zweiten Weltkrieg mit der US-Hegemonie und der Menschenrechtserklärung der UN (1948), aber auch mit McLuhans Wortschöpfung des *global village* (1962). Der Kalte Krieg, die Auflösung der Sowjetunion, der Aufstieg Chinas zur neuen Weltmacht, und nicht zuletzt die neue Informationstechnologie markieren die Gegenwart. Neue Herausforderungen für die Jesuiten sind die konziliare Ekklesiologie und die Religionsfreiheit, die Themen der sozialen Gerechtigkeit, der Migration und des Interreligiösen Dialogs, aber auch das Prinzip der Inkulturation sowie die Verfolgung von Christen in Amerika, Afrika, Asien und im Nahen Osten. Früh in dieser Phase entstanden

Bildungsinitiativen wie *Fe y Alegría* in Lateinamerika oder auf Initiative des Generaloberen Pedro Arrupe der *Jesuit Refugee Service*. Und der alle überraschende Papst Franziskus aus dem Jesuitenorden hat zu Beginn des Pontifikats mit seinem ersten Apostolischen Rundschreiben *Evangelii gaudium* (2013) starke missionarische Akzente gesetzt. So reflektiert das Buch aus dem Prisma der Jesuiten über die Globalisierung vom Beginn der Neuzeit bis in unsere Gegenwart. Damit zeigt es wie in einem Spiegel die jeweiligen Anforderungen der Epoche und die Antworten auf die Herausforderungen, die jede Ortskirche und Ordensgemeinschaft auch für sich anstellen kann.

Werfen wir von heute aus nochmals einen Blick in den Rückspiegel. Als die Jesuitenmissionare der Frühen Neuzeit durch riesige Entfernungen auf der Weltkugel voneinander getrennt waren, die einen im chinesischen Kaiserreich, die anderen in den südamerikanischen Reduktionen, blieben sie doch innerlich verbunden, nicht nur durch zirkulierende Nachrichten und Güter, sondern auch spirituell durch das Gebet füreinander und die ignatianische Methode. Denn alle Jesuiten hatten am Anfang und am Ende ihrer langen Ausbildung den Prozess der Exerzitien (Geistlichen Übungen) durchlaufen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie den Blick »von oben« (de arriba) einüben sollen. Damit ist ein Perspektivenwechsel gemeint, den Karl Rahner die »Mystik der ignatianischen Weltfreudigkeit« genannt hat. Dieser erlaubt, den liebenden Blick des trinitarischen Gottes einzunehmen, der durch die Inkarnation das Menschengeschlecht retten möchte. Dabei überschaut er den gesamten Erdkreis, »in so großer Verschiedenheit der Tracht wie des Benehmens, die einen weiß und die anderen schwarz, die einen im Frieden und die anderen im Krieg« (Exerzitien Nr. 106). Aus dieser Imagination des Übenden bildet sich gleichsam der spirituelle Kern jener Globalisierung, die man als Geburt der globalen Verantwortung aus dem göttlichen Blick von oben bezeichnen kann. Diese Verantwortung steht auch heute vor ähnlichen globalen Herausforderungen, wenn man nur an Menschenrechte, Interkulturalität und den Dialog der Religionen denkt, oder an eine Spiritualität in säkularen Zeiten.

Seit wenigen Jahrzehnten wächst ein erstaunlich lebhaftes wissenschaftliches Interesse an den großen Missionsprojekten der damals jungen Gesellschaft Jesu, die im 17. und 18. Jahrhundert gleichzeitig auf beiden Seiten der Erdkugel in Gang gesetzt wurden.

Vornehmlich diese beiden Projekte sind heute Gegenstand interdisziplinärer und internationaler Forschung, die eine umfangreiche Literatur hervorbringt. Diese Geschichte und ihre Vernetzungen in einzelne Disziplinen wie Geschichtswissenschaft und Kirchengeschichte, Sprachwissenschaft, Sinologie und andere Einzelsprachen wie Tagalog und Guaraní, Ethnologie, Astronomie und Mathematik, Pharmazie und Medizin, Kunstwissenschaft, Architektur und Musikologie etc. zu kennen, lässt historisch nachvollziehen, welche Fragestellungen anstanden und auf welche Art und Weise sie gelöst wurden. Aus diesem historischen Wissen lässt sich durch Analogieschlüsse Orientierungswissen für die zeitgenössische Situation gewinnen, zumal anthropologische Fragen der Menschheit auch in neuen Konstellationen fraglich bleiben. So sehr das wissenschaftliche Interesse an den Jesuiten-Missionen der Frühen Neuzeit zu begrüßen ist, so wünschenswert wäre es, dass auch Theologinnen und Theologen in dieses Forschungsfeld einsteigen, da die theologische Stimme im interdisziplinären Konzert nicht fehlen darf. »Mission« heißt die frühneuzeitliche Formel der Kirche, in allen Phasen der Globalisierung ihrer Sendung treu zu bleiben und bei der Formung einer Menschheitsfamilie mitzuwirken. ♦

Notiz der Redaktion

Der 100. Jahrgang der ZMR wurde vom 2.-3. Dezember 2017 in Mainz mit der Tagung »Mission – Zukunft der Kirche« und mit einem Festakt gefeiert, in dessen Rahmen Reinhard Kardinal Marx, der den Festvortrag hielt, die Festschrift *Transformationen der Missionswissenschaft* (zugleich 100. Jg. der ZMR) überreicht wurde.

Dieses Doppelheft dokumentiert die Beiträge von Tagung und Festakt.

Das zweite Doppelheft 2017 wird ein Variaheft mit verschiedenen, von der Redaktion angenommenen Beiträgen und den Buchbesprechungen dieses Jahrgangs sein. Auch wird es das Register für die Jahrgänge 76-100 (1992-2017) enthalten.

Mariano Delgado
verantwortlicher Schriftleiter



Festschrift
zum 100. Jahrgang
der ZMR
*Transformationen der
Missionswissenschaft*
ZMR Sonderband
100. Jahrgang | 2016

Euphorie – Nachdenklichkeit – Neubeginn

Der Wandel der Missionswissenschaft im Spiegel
der ersten 50 Jahrgänge der ZMR (1911-1966)

von Mariano Delgado

Zusammenfassung

Die ersten 50 Jahrgänge der ZMR zwischen 1911-1966 gehören zur Phase des Übergangs von der vierten zur fünften Missionsepoche. In dieser Zeit geht die koloniale Missionsära zu Ende. Der Wandel der Missionswissenschaft, den das Zweite Vatikanische Konzil besiegeln wird, und die Verlagerung des Schwerpunktes der Kirche auf die südliche Halbkugel machen sich bemerkbar. Insgesamt sind diese Jahrgänge von folgenden Themen geprägt: Bewusstsein für den Epochenübergang (1.), der einheimische Klerus (2.), das Akkommodationsprinzip und die Herausforderung Asiens (3.), das »Erwachen« Afrikas (4.) und das Ringen um eine katholische Missionswissenschaft (5.). Insgesamt sind diese Jahrgänge mit ihren zeitgemäßen Unzulänglichkeiten ein Spiegelbild der katholischen Missionswissenschaft am Übergang zur neuen Missionsära des globalisierten Christentums. Dies bedeutet Abschied von der euphorischen, quasi neokolonialen Betrachtung der Welt und der Religionsgeschichte als einer Einbahnstraße zur Okzidentalisation und christlichen 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.

Schlüsselbegriffe

- Missionsepochen
- neue Missionsära
- einheimischer Klerus
- Akkommodation
- asiatischer Weg des Christentums
- Erwachen Afrikas
- Missionswissenschaft und II. Vatikanum

Abstract

The first 50 years of ZMR (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft = Journal for Missiology and Religious Studies), which includes the issues between 1911 and 1966, belong to the transition phase from the fourth to the fifth mission period. During this time the colonial mission era drew to a close. The transition in missiology, sealed by the Second Vatican Council, and the church's shift in emphasis to the southern hemisphere made themselves felt. Over all, the issues of these years were shaped by the following themes: consciousness of the transition period (1.), the native clergy (2.), the principle of accommodation and the challenge of Asia (3.), the »awakening« of Africa (4.), and the struggle for a Catholic missiology (5.). Taken together, these yearly issues with their deficiencies in keeping with their times are a reflection of Catholic missiology at the point of transition to the new mission era of globalized Christianity. This meant bidding farewell to the euphoric, quasi neo-colonial view of the world and the history of religion as a one-way street for occidentalization and Christian evangelization and moving to an understanding of

religious liberty established by law as a basic framework for missionary activity today; bidding farewell to thinking in the templates of confessional rivalry and moving toward a new ecumenical attitude; bidding farewell to an understanding of mission as a transfer of European theologies and churches and moving to an understanding of these as an »exchange of gifts« in the one universal church.

Keywords

- mission periods
- new mission era
- native clergy
- accommodation
- Asian way of Christianity
- awakening of Africa
- missiology and the Second Vatican Council

Sumario

Los primeros 50 años de la ZMR (1911-1966) pertenecen a la fase del paso de la cuarta época misionera a la quinta. En ese tiempo se acaba el periodo de la misión colonial. Se notan el cambio en la misiología, sellado por el Concilio Vaticano II, y el traspase del centro de gravedad de la Iglesia al hemisferio sur. En estos años, la ZMR lleva la impronta de los siguientes temas: conciencia del paso de una época a otra (1.), el clero indígena (2.), el principio de acomodación y el desafío de Asia (3.), el »despertar« de África (4.) y el desarrollo de una misiología católica (5.). En general, dichos años son, con las limitaciones de su tiempo, un espejo de la misiología católica en el paso a la nueva era misiológica del cristianismo globalizado. Esto significa: la despedida de la visión eufórica y cuasi colonial del mundo y de la historia de las religiones como una calle en dirección única para la occidentalización y evangelización hacia una comprensión del derecho de libertad religiosa como el marco indispensable para la misión en

nuestro tiempo; la despedida del pensamiento en los esquemas de la competencia confesional para dar paso a una nueva mentalidad ecuménica; la despedida de una visión de la misión como transferencia de las teologías e iglesias europeas para dar paso a una comprensión de la misma como »intercambio de los dones« en la Iglesia universal.

Conceptos claves

- Épocas de la misión
 - Nuevo periodo de la misión
 - Clero indígena
 - Acomodación
 - Camino asiático del cristianismo
 - Despertar de África
 - Misiología del Concilio Vaticano II
-

Analog zur klassischen Dreiteilung der Profan- und Kirchengeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sprach Josef Schmidlin, der Begründer und Altmeister der katholischen Missionswissenschaft, 1923 von drei missionshistorischen Zeitaltern mit Unterschieden im Missionsziel und -ergebnis sowie in der Missionsmethode. Dabei rechnete er die Zeit der Gründung der ZMR der neuzeitlichen Mission zu, die mit den großen Entdeckungen Ende des 15. Jahrhunderts angefangen hatte und im 19. Jahrhundert eine Steigerung ihrer spezifischen Merkmale erlebte.¹ Aus der Betrachtung der Missionsgeschichte gewann Schmidlin den Eindruck, dass trotz der vielen Fehler, Rückschritte und Misserfolge ein providentieller Ariadnefaden darin zu erkennen sei: »dass auch das Senfkorn und der Sauerteig der Mission sich unaufhaltsam wachsend entfalten und ausbreiten muss, bis Ein Hirt und Eine Herde sein werden, dass also die vielverschlungene Kette der Missionsentwicklung bei allen einzelnen Zickzacks und Entgleisungen im Gesamteindruck eine stetig und organisch aufsteigende Linie darstellt.«²

Heutige Missionshistoriker sind ein wenig nüchterner in der Sprache und der Perspektive eines linearen Fortschritts, stellen aber fest, dass das Christentum zu einer Weltreligion werden konnte, weil es von Anfang an mit zwei Merkmalen ausgestattet war, die seine missionarische Ausbreitung und damit die Universalität des Evangeliums förderten: der neue Volk-Gottes-Begriff der Einheit in Christo ohne geographische, nationale, kulturelle und soziale Schranken; und seine Translations- und Inkulturationsfähigkeit ohne Tabuisierung einer Sprache oder Kultur.³ Die Globalisierung des Evangeliums hat zwar heute eine besondere Dimension erreicht, sie war aber in den Ursprungsmerkmalen des Christentums tendenziell angelegt.

Für Michael Sievernich waren die Weisen der Evangelisierung im Lauf der Geschichte und der Epochen »vielfältiger Art«, aber zwei grundlegende Methoden stachen von Anfang an hervor: »Einerseits entstand eine gleichsam haarfeine, kapillare Verbreitung des Glaubens durch das Zeugnis des Lebens, das sich im soziokulturellen Umfeld herumsprach [...]. Andererseits machten sich professionelle Missionare auf den Weg, die auf Missionsreise gingen und von ihrem Glauben erzählten und predigten«⁴ – manchmal leider nicht nur in der gewünschten evangelischen Art, sondern auch in der Verquickung mit Zwang und kolonialer Herrschaft. Sievernich spricht von fünf Missionsepochen und rechnet die zweite Hälfte des 19. und die erste des 20. Jahrhunderts mit dem Schwerpunkt im subsaharischen Afrika der vierten Epoche zu, während der entscheidende Schritt zur aktuellen fünften Epoche in der Mitte des letzten Jahrhunderts mit der Dekolonisierung und dem 2. Vatikanischen Konzil liege. Neben der Verlagerung des Schwerpunktes der Kirche auf die südliche Halbkugel, »deren Folgen noch nicht abzusehen sind«, gehöre zu dieser fünften Epoche »das Prinzip einer immer mehr verschränkten Interkulturalität und eines immer intensiveren interreligiösen Dialogs«.⁵

Die ersten 50 Jahrgänge der ZMR zwischen 1911-1966 gehören demnach zur Phase des Übergangs von der vierten zur fünften Epoche. Nicht zuletzt aus diesem Grund sind sie von folgenden Themen geprägt, mit denen wir uns nun näher befassen werden: Bewusstsein für den Epochenübergang (1.), der einheimische Klerus (2.), das Akkommodationsprinzip und die Herausforderung Asiens (3.), das »Erwachen« Afrikas (4.) und das Ringen um eine katholische Missionswissenschaft (5.)

¹ Vgl. Joseph SCHMIDLIN, Die Missionsunterschiede der drei kirchlichen Zeitalter (Altertum, Mittelalter und Neuzeit), in: ZMR 13 (1923) 12-20, hier 18.
² Ebd., 20.

³ Vgl. Mariano DELGADO, Das Christentum – die historische Konstruktion seiner Identität, in: Gregor Maria HOFF/Hans WALDENFELS (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, Stuttgart 2008, 64-83.

⁴ Michael SIEVERNICH, Epochen der Evangelisierung. Ein kurzer Blick auf eine lange Geschichte, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen (ThEW 9), Freiburg 2015, 21-39, hier 21f.

1 Bewusstsein für den Epochenübergang

Als Schmidlin 1923 von den erwähnten drei Zeitaltern der Missionsgeschichte sprach, mehrten sich im Anschluss an den Ersten Weltkrieg bereits die Anzeichen dafür, dass wir »einer ganz neuen Missionsepoche entgegengehen«,⁶ nicht zuletzt aufgrund der Freiheitssehnsucht der kolonisierten Völker. Diese Sicht bekräftigte der Jesuit Alfons Väth 1932 in seinem Buch *Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit*.⁷ Im Aufsatz »Das Zeitalter der einheimischen Kirche«, erschienen im Doppeljahrgang 1947/1948, nimmt der Schmidlin-Schüler Anton Freitag SVD (im Anschluss an Väth) Abschied von der neuzeitlichen Mission: »Wir möchten die ganze neueste Missionsepoche von etwa 1825 bis zum Zweiten Weltkriege 1939 datieren und zur neuzeitlichen Missionsepoche der kolonialen Missionsära seit den großen Entdeckungen rechnen. Die jetzt sichtbar werdende neue Missionsära hängt aufs engste mit den die Seele der Völker berührenden tiefen Umwandlungen der ganzen Menschheit, besonders der Missionsvölker, zusammen. Die geographischen, politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen und Neubildungen spielen natürlich eine große Rolle dabei, aber nicht die Hauptrolle.«⁸ Das neue Zeitalter ist das der »gleichwertigen Nationen« und »des unwiderruflichen Zusammenbruchs der Kolonialära«.⁹ Im Verlust manchen irdischen Vorteils, der mit dem Kolonialismus einherging, sieht Freitag die Chance für ein Verständnis der Mission »als geistige Macht in rein religiösem Gewand«,¹⁰ aber auch »wichtige Mahnungen und große Probleme«.¹¹ Weitaus das brennendste Missionsproblem¹² ist für ihn »die Heranbildung eines einheimischen Klerus«, die sich Rom spätestens seit 1919 (s.u.) mit Nachdruck wünscht. An zweiter Stelle nennt er »die Anpassung der Kirche an die Anschauungen, Sitten und Bräuche von Volk und Land«, wobei er als wichtigstes Akkommodationsproblem »die Formung der einheimischen Sprache« nennt, »so dass sie imstande ist, die erhabenen christlichen Grundbegriffe und Dogmen, d.h. die ganze christliche Terminologie, zu fassen und wiederzugeben. Das war schon das altchristliche Problem der lateinischen und griechischen Kirche«.¹³ Als drittes Missionsproblem nennt Freitag »die Heranbildung einer katholischen Elite« von Laien, die imstande ist, bei der katholischen Gestaltung der Politik, Volkswirtschaft und Kultur mitzuhelfen. Hier habe die Mission der Kolonialzeit »am meisten versagt und ihre christlichen Gemeinden vorwiegend aus den untersten Schichten rekrutiert«.¹⁴ Als weitere dringende Aufgaben nennt Freitag die soziale Aktion, für ihn »das Antlitz der Mission im neuen Zeitalter«,¹⁵ die wirksame Nutzung der Presse und das Laienapostolat.¹⁶ Dass wir damit »wahrscheinlich« am Anfang »einer wirklich neuen Missionsepoche oder Ära«¹⁷ stehen, bekräftigt Freitag 1953 in seinem Buch *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der einheimischen Kirche*. Er traf den Nerv der Zeit, und das Buch erreichte gleich zwei Auflagen.¹⁸

Zeitdiagnostischen Wert besitzt auch der Beitrag »Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission der Gegenwart« von Johann Peter Steffes im selben Doppeljahrgang 1947/1948.¹⁹ Der Artikel schließt mit folgenden Forderungen an die Missionare in der neuen Missionsepoche: »Sie müssen das Christentum in einer Form darbieten, die gerei-

5 Ebd., 38.

6 Anton FREITAG, *Das Zeitalter der einheimischen Kirche*, in: ZMR (1947/1948) 169–181, hier 169.

7 Hannover 1932.

8 FREITAG, *Zeitalter* (Anm. 6), 169.

9 Ebd., 170.

10 Ebd.

11 Ebd., 171.

12 Ebd., 172.

13 Ebd., 173.

14 Ebd., 174.

15 Ebd., 175.

16 Vgl. ebd., 181.

17 Ebd.

18 Vgl. Anton FREITAG, *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der einheimischen Kirche*, Kaldenkirchen 1953, 10.

19 Johann P. STEFFES, *Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission in der Gegenwart*, in: ZMR (1947/1948) 15–31.

nigt ist von den Verdächtigungen und Eigenschaften, die ihm die Ablehnung des Ostens eintragen und immer wieder eintragen werden, soweit sie sich nicht aus dem Wesen des Christentums notwendig ergeben. Das Christentum muss 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. Dieses Christentum darf auch nicht verkündet werden als Exponent westlichen Geistes, westlicher Kultur und westlicher Eroberung und Invasion«. Steffes fordert eine Entlastung des Christentums »vom historischen Ballast des Westens, von der spezifisch-rationalen Denkart seiner europäischen Gestalt, von den typisch abendländischen Wertkategorien, um sich, natürlich ohne Substanzverlust, den Völkern zu offenbaren als Antwort von Gott her auf die Fragen und Nöte, die sich aus ihrer Natur, aus ihrer Geschichte und aus ihrem Schicksal ergeben haben, und die noch keine letzte Antwort fanden«²⁰ – wozu auch eine Neubelebung des Christentums in Europa nötig sei.

Eine ähnliche Stoßrichtung hat sein Beitrag »Die Missionskirche in der Zeitenwende« im Jahrgang 1951. Steffes spricht hier von einer »weltgeschichtlichen Krisis«, die nicht nur Europa als Abendland betreffe, sondern »die Welt als Ganzes«.²¹ Dafür macht er folgende »Umbrüche innerhalb der Neuzeit, die allesamt eine Umdeutung des Christentums in sich schließen«, verantwortlich: die Bestreitung der Kirche in der Reformation führte zur Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben; der Rationalismus und die Aufklärung führten zur Leugnung und Ausmerzung des Übernatürlichen in der Öffentlichkeit; und schließlich haben Rationalismus, Ethizismus und Historismus das Christentum seines übernatürlichen Charakters entkleidet und zu einer weltförmigen Religion umgedeutet bzw. in den Bereich der Mythen verwiesen.²² Demgegenüber empfiehlt Steffes der Kirche allgemein »neue Wege und Methoden« angesichts der doppelten missionarischen Hauptaufgabe der Zeit: die religiöse und moralische Erneuerung der entchristlichten Völker in Europa und die Bekämpfung der Einwirkung revolutionärer, materialistischer Bewegungen und des Nationalismus auf die Missionsvölker.²³

Ebenfalls als »Krisis« bezeichnet Thomas Ohm den Epochenwandel in seinem Beitrag aus dem Jahre 1955 »Die katholische Weltmission gestern und heute«. Darin heißt es: »Alles ist an einem *Wendepunkt* angelangt oder sogar schon in Fluss gekommen. Ja. Die Mission ist in eine *Krise* geraten und mancherorts in *Auflösung* begriffen«.²⁴ Die Krisen- und Auflösungserscheinungen betreffen das Missionsfeld, das Missionsobjekt, den Missionsträger, die Organisation des Missionswerkes, die Missionsmethode, den Missionsgeist, die Früchte und Erfolge. Ohm belässt es nicht bei der Diagnose, sondern gibt auch einige Empfehlungen für die Mission in der neuen Epoche: Sie sollte »wesentlich theozentrisch und christozentrisch« und »auf die Agape« ausgerichtet sein,²⁵ die Laien einbeziehen, das »Welt-Denken« und den Missionsgedanken bei uns fördern, beten und nicht zuletzt »Geduld haben« mit den Menschen und Völkern und »sogar gegenüber dem Kommunismus [...] bis Gott es anders fügt«.²⁶

²⁰ Ebd., 31.

²¹ Johann P. STEFFES, Die Missionskirche in der Zeitenwende, in: ZMR (1951) 83-100, hier 84-85.

²² Vgl. ebd., 94f.

²³ Vgl. ebd., 96-98.

²⁴ Thomas OHM, Die katholische Weltmission damals und heute, in: ZMR (1955) 161-176, hier 161.

²⁵ Ebd., 171f.

²⁶ Ebd., 176.

²⁷ Vgl. Max GROSSER, Das Missionswesen im Lichte des päpstlichen Sendschreibens »Maximum illud«, in: ZM 10 (1920) 73-86; Max BIERBAUM, Das Rundschreiben Pius' XI. *Rerum ecclesiae gestarum* über die Förderung des Missionswesens, in: ZM 16 (1926) 161-166; DERS., *Evangelii praecones*,

in: ZMR (1951) 215-219; Johannes THAUREN, *Evangelii praecones*, in: ZMR (1952) 59-61.

²⁸ Vgl. dazu Max BIERBAUM, Kontroversen über den einheimischen Missionsklerus, in: MR (1939) 224-229.

²⁹ Vgl. Josef SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923, 291-314.

³⁰ Ebd., 291f.

2 Der einheimische Klerus

Wir sahen, dass in der neuen Missionsära die Förderung des einheimischen Klerus für das »brennendste Missionsproblem« gehalten wird. Dementsprechend widmen die ersten 50 Jahrgänge der ZMR dem Thema die gebührende Aufmerksamkeit, besonders zwischen 1920 und 1952. Die Missionsenzykliken *Maximum illud* (30.11.1919) von Benedikt XV., *Rerum ecclesiae gestarum* (11.12.1925) von Pius XI. und *Evangelii praecones* (2.6.1951) von Pius XII., die zur Förderung des einheimischen Klerus einschließlich des einheimischen Episkopats und Ordenswesens mahnen, werden eingehend kommentiert.²⁷ Ebenso aufmerksam werden die entsprechenden Werke im Rezensionsteil besprochen, bibliographische Berichte zum Thema erstellt oder Kontroversen in anderen Ländern kritisch verfolgt.²⁸ Und historische Beiträge machen darauf aufmerksam, dass in anderen Epochen der Missionsgeschichte der einheimische Klerus selbstverständlicher und besser gefördert wurde als in der Kolonialära.

Dies tut z. B. Josef Schmidlin selbst in der zweiten Auflage seiner *Katholische(n) Missionslehre im Grundriss*, 1923 erschienen, also nach dem päpstlichen Paukenschlag von *Maximum illud*.²⁹ Für Schmidlin ist die Förderung des einheimischen Klerus von Anfang an »geradezu eine Lebensfrage für die Mission«,³⁰ die aber in der neuzeitlichen Mission vernachlässigt wurde – trotz der wohlmeinenden Instruktionen der Propaganda seit 1622, die von Schmidlin kritisch kommentiert werden, weil sie so ausgeführt wurden, dass »Eingeborene nie über Europäer und nur dann an die Spitze von Missionsbezirken« gesetzt werden sollten, »wenn darin bloß einheimische Priester wirken«.³¹ Anstatt die Einheimischen »nur zum Stand eines Hilfsklerus« herabzusetzen, sollte man sich, so Schmidlin, an der altchristlichen und mittelalterlichen Mission ein Beispiel nehmen, die in dieser Frage »viel rascher und unbedenklicher vorangegangen« sei.³² Schmidlin selbst verfolgt in mehreren Beiträgen mit großer Aufmerksamkeit die Entwicklung des einheimischen Klerus in Indien, China und im fernen Osten³³ und stellt 1934 den »Sieg« der eingeborenen Missionskirche fest.³⁴

Schmidlins Schüler wie Anton Freitag mahnen, dass die Leitung der Missionsgebiete, »wo und wann es immer möglich ist«, in die Hände der Einheimischen kommen muss. Dieses Problem, schreibt Freitag 1947, muss jetzt gelöst werden, »denn in den folgenden Jahrzehnten bilden sich die Völker und bildet sich die einheimische Kirche bei ihnen«.³⁵ In seinem bereits zitierten Buch *Die neue Missionsära* widmet er der Gründung der einheimischen Kirche ein eingehendes Kapitel, denn das bildet »das eigentliche Kennzeichen, wodurch sich die neue Missionsära von der letzten grossen Missionsepoche der Kolonialzeit namentlich seit 1500 abhebt«.³⁶

1951 spricht Ohm in der ZMR vom »Ende einer Phase der afrikanischen Missionsgeschichte«, nämlich der Phase des europäischen Paternalismus. Ohm ermahnt die Missionare zum »Verzicht auf jede Spur von Herrentum und jede Haltung von Superiorität gegenüber den Schwarzen«³⁷ und zu einer Haltung des Dienens: »In den Missionsenzykliken Benedikts XV. und Pius' XI. wurde auf die Heranziehung eines zahlreichen

31 Ebd., 311.

32 Ebd., 312.

33 Vgl. Josef SCHMIDLIN, Zur Frage des einheimischen Klerus in China, in: ZM 13 (1923) 179–182; DERS., Zum modernen Akkommodationsstreit und eingeborenen Klerus in Indien, in: ZM 16 (1926) 241–246; DERS., Zur Kontroverse über den indischen Klerus und Episkopat, in: ZMR 17 (1927) 156–161;

DERS., Zur Indianisation der indischen Kirche, in: ZMR 18 (1928) 61–63; DERS., Zur Förderung des einheimischen Klerus und Episkopats in Fernasien, in: ZMR 20 (1930) 270–276; DERS., Zum Durchbruch des einheimischen Episkopats im fernen Osten, in: ZMR 23 (1933) 277–279.

34 Vgl. Josef SCHMIDLIN, Der Sieg der eingeborenen Missionskirche, in: ZMR 24 (1934) 1–19.

35 FREITAG, Zeitalter (Anm. 6), 171f.

36 FREITAG, Missionsära (Anm. 18), 68, vgl. darin auch 68–87.

37 Thomas OHM, »Ich bin unter euch als Diener« (Lk 22,27). Zum Ende einer Phase der afrikanischen Missionsgeschichte, in: ZMR 38 (1951) 140–146.

und guten einheimischen Klerus gedungen. Aber in ›Evangelii praecones‹ wird noch mehr verlangt, nämlich die Unterordnung unter die einheimischen Bischöfe und Hilfsdienst für den einheimischen Klerus«, was »Selbstlosigkeit, Demut und Opfergesinnung« fordert: »Aber gerade diese Tugenden verlangt der Heilige Vater von den Missionaren der Gegenwart«. ³⁸

3 Das Akkommodationsprinzip und die Herausforderung Asiens

In seiner *Missionslehre* spricht Schmidlin von der Anpassung der Evangelisierung an die Adressaten als Strukturprinzip der Missionsgeschichte und setzt sich kritisch mit dem Scheitern der Akkommodation in der Chinamission als Folge des Ritenstreits auseinander. ³⁹ Für die katholische Missionswissenschaft der Zeit ist die Akkommodation in der Menschwerdung versinnbildlicht, denn Christus ist nicht gekommen, »zu vernichten, sondern zu vervollkommen« – gemäß dem scholastischen Axiom, dass die Gnade nicht die Natur zerstört, sondern zur Vollendung bringt. ⁴⁰ In der neuen Missionsära gewinnt die Akkommodation neue Brisanz. Einige Beiträge der ZMR befassen sich mit Aspekten der liturgischen Akkommodation, ⁴¹ andere sind grundsätzlicher Natur.

Im Artikel »Akkommodation und Assimilation in der Heidenmission nach dem hl. Thomas von Aquin« ⁴² versucht Ohm 1927 zu zeigen, dass die Akkommodation erst dann gelungen ist, wenn am Ende des Prozesses die »den Heiden eigenen Erkenntnisse und Werte in den christlichen Wahrheits- und Wertbesitz« aufgenommen werden, ⁴³ also, modern ausgedrückt, wenn eine lokale Akkommodation universalkirchliche Rückwirkungen hat.

Johann P. Steffes macht 1933 auf den Synkretismus als Begleitproblem der missionarischen Akkommodation aufmerksam, »wo die sachlich gebotenen Grenzen einer christlichen Akkommodationsmöglichkeit überschritten werden«. ⁴⁴ W. A. Kaschmitter betont, dass nicht nur die Anpassung an die Kulturen nötig ist, sondern auch an die einzelnen Menschen. ⁴⁵

In seiner Antwort auf einen polemischen Beitrag von Hermann Köster in der Tübinger *Theologischen Quartalschrift* über »Akkommodation oder Theologie?«, ⁴⁶ der die Missionswissenschaft als »farblos und bekenntnisscheu« apostrophierte, zeigt Josef Glazik 1960 modernes Problembewusstsein, wenn er schreibt, dass die Aufgabe der missionarischen Akkommodation weiter reiche als die pädagogische, psychologische, künstlerische, sprachliche usw. Akkommodation: »Sie muss die Heilswirklichkeit in den fremden Menschen und Kulturen inkorporieren und dafür auch einen vollgültigen entsprechenden Ausdruck schaffen, oder – wenn man sozusagen will – die Theologie muss eine dem fremden Denken entsprechende neue Gestalt gewinnen«. ⁴⁷

³⁸ Ebd., 145f.

³⁹ Vgl. SCHMIDLIN, *Missionslehre* (Anm. 29), 216–238. Die chinesische Akkommodation der Gegenwart verfolgt die ZMR mit großer Aufmerksamkeit, vgl. Alfons BROCKMÖLLER, *Praktische Akkommodation in China?*, in: ZMR 39 (1955) 228–233.

⁴⁰ Vgl. Odulphus VAN DER VAT, *Zur näheren Begründung des Akkommodationsprinzips*, in: ZM 17 (1927) 243–245, hier 244.

⁴¹ Vgl. u. a. Theodor RÜHL, *Die missionarische Akkommodation im gottesdienstlichen Volksgesang*, in: ZM 17 (1927) 113–135; Lukas KUNZ, *Europäische und einheimische Kirchenmusik in den Missionen?*, in: MR (1940) 233–238; Karl RÖHR, *Liturgische Akkommodation in Afrika*, in: ZMR 40 (1956) 219–222.

⁴² ZM 17 (1927) 94–113.

⁴³ Ebd., 95.

⁴⁴ Johann P. STEFFES, *Akkommodation und Synkretismus als Missionsproblem*, in: ZM 23 (1933) 1–11, hier 9.

⁴⁵ W. A. KASCHMITTER, *Adaption – an was?*, in: ZMR 41 (1957) 15–25.

⁴⁶ Vgl. *Theologische Quartalschrift* 139 (1959) 257–269.

⁴⁷ Josef GLAZIK, *Ein sonderbarer Beitrag zur Akkommodation*, in: ZMR 44 (1960) 130–133, hier 132.

Im selben Heft spricht Ohm von einer in der Diskussion allzu oft vergessenen Seite des Akkommodationsprozesses, nämlich »von der Anpassung der Nicht- und der Neuchristen an die Mission und das, was sie bringt und vermittelt, von der Anpassung, die von denen gefordert ist, die in das Reich Gottes eintreten und Christus eingeleibt oder in die Kirche eingegliedert werden wollen und sollen oder schon eingetreten bzw. eingegliedert sind.«⁴⁸ Von einer solchen Anpassung, schreibt Ohm ein wenig ironisch, »haben unsere asiatischen und afrikanischen Autoren« geschwiegen, »während sie die Einsichten und Werte ihrer Völker betonten und sich des Eigenen sogar ›rühmten‹.«⁴⁹ Demgegenüber hält Ohm am Ende seines Beitrags mahnend fest: »Gestattung der Polygamie und alter heidnischer Riten, Ersetzen des Alten Testaments durch die Veden oder den Koran ist alles eher als jene Akkommodation, die von Christen gefordert wird.«⁵⁰ Wenige Jahre vorher hatte sich Ohm im selben ironischen Unterton über die Akkommodation geäußert: »Bisweilen möchte es einem scheinen, als ob die Akkommodation der Hauptgegenstand der Missionswissenschaft sei. In dieser Zeitschrift ist im Laufe von rund 40 Jahren sehr viel über Akkommodation gehandelt worden. Aber von der Bekehrung? [...] Die Botschaft von der Umkehr ist eine Frohbotschaft (Apg 14,15). Außerdem wird bei einer Umkehr im Sinne Christi nur der Irrtum, die Sünde und die Schuld abgetan. Das aber hat zur Folge, daß das Wahre und Gute und Schöne, das man besitzt, in seiner ganzen Frische und Schönheit hervortritt und besser erkannt, bewahrt und gepflegt werden kann. Die Umkehr ist die Voraussetzung einer richtigen Akkommodation und ›Inkarnation‹.«⁵¹

In diesen letzten Beiträgen wird indirekt die tiefe theologische Akkommodationsfrage angeschnitten, mit der sich Ohm in seinem Buch *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*⁵² eingehend befasst hatte: »Unsere Theologie entspricht bis jetzt der europäischen Periode der Kirchengeschichte und der Theologie selbst. Diese Periode ist zu Ende oder geht zu Ende. Unsere Theologen, vorab die Dogmatiker, haben allen Grund und sogar die Pflicht, ihren Horizont zu erweitern, nach Asien hinüberzuschauen, die Asiaten anzuschauen, ihre Meinungen zu hören und dann in ihren Büchern und Vorlesungen entsprechend zu handeln, also die Fragen der Asiaten und ihre Anliegen aufzunehmen [...] ›Exklusive Selbstgespräche‹ und auch Gespräche nur mit und für Menschen des Westens genügen nicht mehr.«⁵³ In der Asien-Mission, so Ohm, stehen wir im Grunde immer noch in den »Anfängen«.⁵⁴

Die Diskussion um das hier Gemeinte war unmittelbar vor dem Konzil durch Gottlieb Söhngens Essai *Der Weg der abendländischen Theologie* geprägt. Söhngen, von dem der junge Theologiestudent Joseph Ratzinger »hingerissen« war,⁵⁵ meinte, dass im Verlauf des asiatischen Akkommodationsprozesses ein »indischer« oder »chinesischer« Weg des Christentums neben dem abendländischen entstehen könne, ja müsse: »Es geht nicht anders, als dass die Chinesen und andere Ostasien sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fern-

48 Thomas OHM, Von der Akkommodation der Nicht- und Neuchristen, in: ZMR 44 (1960) 183-187.

49 Ebd., 183.

50 Ebd., 186.

51 Thomas OHM, Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft, in: ZMR 40 (1956) 257-265, hier 264.

52 München 1960, neu bearbeitete Auflage, zunächst 1948 als *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* erschienen.

53 Ebd., 220f.

54 Ebd., 223.

55 Benedikt XVI., Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald, München 2016, 104f.

östlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darin für uns fühlbar würde, dass uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat«⁵⁶ – und für die »denkerische Zumutung« einer asiatischen Theologie nicht geschult ist.

An dieses Riesenproblem tastet sich die ZMR 1963 mit Josef Neuners Beitrag »Auf dem Wege zu einer indischen Theologie« heran, der einen Münsteraner Vortrag vom 22.6.1962 dokumentiert. In der indischen Priesterausbildung sei eine Theologie nötig, die die Inhalte der Offenbarung (etwa Gott, Offenbarung, Glaube und Sünde) »der Begriffswelt des Hinduismus gegenüber« stellt.⁵⁷ Auf diesem Weg könnte eine indische Theologie entstehen, die kein fremdländisches Gewächs ohne Bezug zur Theologie des Westens wäre: »Vielmehr ist indische Theologie die Ausweitung christlichen Denkens in die östlichen Räume, in die religiöse Welt des Hinduismus und in die Fragen der modernen Entwicklung hinein.«⁵⁸ Eine solche Assimilation oder Aneignung des Christentums in den Denkkategorien der eigenen Kultur ist aber, so Josef Glazik in einem seiner Beiträge über das Konzil mit den Worten des Propaganda-Präfekten Kardinal Agagianian, »eine Aufgabe für die einheimischen Christen«.⁵⁹

Eine andere, zum Teil wichtigere Akkommodationsfrage wird in der ZMR jedoch kaum thematisiert, obwohl Laurenz Kilger schon 1927 auffiel, dass die europäische Beherrschung und Bevormundung nicht nur »Hass und Abneigung gegen den rücksichtslosen Weißen entzündet«, sondern auch »die Sucht nach europäischer Technik und europäischem Lebenskomfort« geweckt habe.⁶⁰ Nicht Missionswissenschaftler, sondern der junge systematische Theologe Joseph Ratzinger brachte 1960 das hier gemeinte Problem auf den Punkt: Angesichts der gängigen Argumente in der Missionswissenschaft, das Christentum komme in der Dritten Welt nicht gut voran, weil es ein westlicher Export sei, verweist er auf das Phänomen des Marxismus und der modernen Weltkultur, die auch westliche Exporte seien und in der ganzen Welt rezipiert würden, ja mancherorts, wie in China, mit mehr Eifer als bei uns. Anschließend fragt er sich, ob denn das Christentum bei uns selbst heute letztlich besser verstanden werde als in der außereuropäischen Welt, und kommt zum folgenden Ergebnis: »Wir müssen uns endlich eingestehen, daß das Christentum in der seit Jahrhunderten konservierten Form bei uns im Grunde nicht besser verstanden wird als in Asien und Afrika. Es ist nicht nur dort fremd, sondern auch bei uns, weil ein Schritt ausgefallen ist: der vom Mittelalter zur Neuzeit. Das Christentum lebt gerade auch bei uns selber nicht in unserer eigenen, sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, der Gestalt des Mittelalters.« Diesen ausgefallenen Schritt nachzuholen sei nun die Aufgabe der Gegenwart: »So ist die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stellt, nicht die ›Akkommodation‹ an östliche oder afrikanische Kulturen, sondern die ›Akkommodation‹ an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist«.⁶¹ Um dieses Aggiornamento zu leisten, wurde bekanntlich das Zweite Vatikanische Konzil einberufen.

56 Gottlieb SÖHNGEN, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des »Weges«*, München 1959, 24f.

57 Josef NEUNER, *Auf dem Wege zu einer indischen Theologie*, in: ZMR 47 (1963) 1-15, hier 7.

58 Ebd., 15.

59 Josef GLAZIK, *Mission der Kirche im Zeichen des Konzils*, in: ZMR 48 (1964) 169-175, hier 175.

60 Laurenz KILGER, *Geschichtliches zur Anpassung und Heranziehung der Eingeborenen bei der Missionsarbeit*, in: ZM 17 (1927) 14-24, hier 20f.

61 Joseph RATZINGER, *Theologia perennis? Über Zeitgemäßigkeit und Zeitlosigkeit in der Theologie*, in: *Wort und Weisheit* 15 (1960) 179-188, hier 187f.

62 José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde. (*Corpus hispanorum de pace* 23-24), Madrid 1984-1987, hier Bd. 1, Proömium, 60-71.

63 Vgl. u. a. Günther SCHULEMANN, *Die äußeren Erscheinungsformen des Buddhismus in der Gegenwart*, in: ZMR 23 (1933) 132-151; Heinrich DUMOULIN, *Mystik im Urbuddhismus und Hinayana*, in: ZMR 39 (1955)

4 Das »Erwachen« Afrikas

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts galt weitgehend noch die kulturelle Typologie der neuen Heiden, die der Jesuit José de Acosta Ende des 16. Jahrhunderts vorgenommen hatte: Chinesen, Inder und Japaner wurden für fast genauso zivilisiert wie die Europäer gehalten, denn sie haben »feste Regierungsordnungen, staatliche Gesetze, befestigte Städte, hochangesehene Beamte, einen blühenden, wohlorganisierten Handel, und – was noch wichtiger ist – den anerkannten Gebrauch der Schrift«. ⁶² Mit der Zeit nehmen die Missionare die asiatischen Hochreligionen mit ihren Werten und ihrer Mystik ernst – wovon einige Beiträge in den letzten Jahrgängen der hier behandelten Periode der ZMR zeugen. ⁶³ Die Schwarzafrikaner wurden hingegen den Guaraní-Indianern der Jesuitenreduktionen, höchstens den Azteken und Inka gleichgestellt, denen man nicht nur das Christentum, sondern auch die europäische Zivilisation beibringen müsse. Diese Mentalität merkt man in vielen Jahrgängen der ZMR allein schon an der Sprache, wenn darin etwa immer wieder von den »Negervölkern«, dem »dunklen Kontinent« oder den »Söhnen Chams« die Rede ist – auch im Aufsatz »Das Erwachen Afrikas und die Aufgaben der katholischen Kirche« von Pater Gotthardt OMI im 13. Jahrgang 1923: »Es unterliegt keinem Zweifel, dass der dunkle Erdteil an der Schwelle einer neuen Zeit steht. Ein Erwachen geht durch die schwarze Rasse. Die Söhne Chams besinnen sich auf die Aufgabe, die ihnen im Plane der Vorsehung vorbehalten sein dürfte, sie schicken sich an, den ihnen gebührenden Platz im Reigen der Völker einzunehmen. Wir möchten es das Erwachen der Völker Afrikas nennen. Die Kolonialmächte werden sich früher oder später mit der einmal begonnenen Bewegung auseinander zu setzen haben. Die Kirche, die große Erzieherin und Lehrerin der Völker, darf an ihr nicht achtlos vorübergehen. Ihr erwächst hier eine Aufgabe ähnlich der nach der großen europäischen Völkerwanderung, da sie die daherflutenden wilden Horden in ihren Schoss aufnahm und zu christlichen Staatengebilden umformte.« ⁶⁴

Gotthardt setzt sich mit der politischen und religiösen »Negeremanzipation«, also der Ideologie des Äthiopismus, auseinander, und sieht die kirchliche Lösung, ein wenig vereinfachend, in der Schaffung eines afrikanischen Klerus. Man müsse zwar die von Schmidlin in seiner *Katholischen Missionslehre* betonten Hindernisse, nämlich die »Rasseninferiorität« und das Problem des Zölibats bedenken, ⁶⁵ dazu noch »das erschaffende und lähmende Tropenklima und auch die Nachwirkungen des Fluches über die Kinder Chams«. ⁶⁶ Aber Gotthardt lässt sich davon nicht abschrecken und fragt sich, ob es opportun und notwendig sei, am Zölibat fest zu halten, wo doch die orientalische Praxis eine andere sei: ⁶⁷ »Wäre es nicht vielleicht zeitgemäß, wenn von berufener Seite die einzelnen Missionsgesellschaften aufgefordert würden, ihre Ansichten über diese Frage und ihre etwaigen bisherigen Erfahrungen auf diesem Gebiete mitzuteilen, sowie praktische Vorschläge zu machen, wie die Heranbildung eines einheimischen Klerus systematisch und in großzügiger Weise in allen afrikanischen Missionen in die Wege geleitet werden könnte?« ⁶⁸

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

⁶⁴ Jos. GOTTHARDT, Das Erwachen Afrikas und die Aufgaben der katholischen Kirche, in: ZMR 13 (1923) 210–219.

⁶⁵ Vgl. GOTTHARDT, Erwachen (Anm. 63), 218f; vgl. SCHMIDLIN, Missionslehre (Anm. 29), 309–311. Schmidlin nennt die vorhandenen Schwierigkeiten, ist aber von der Notwendigkeit der Förderung des einheimischen Klerus überzeugt: »Aber all diese Schwierigkeiten, die sich übrigens immer mehr vermindern und teilweise jetzt schon nicht ernstlicher Natur sind, dürfen niemals von

der unentwegten Erstrebung des als notwendig erkannten Zieles zurückschrecken oder die Überzeugung von seiner Notwendigkeit erschüttern«, ebd., 311.

⁶⁶ GOTTHARDT, Erwachen (Anm. 63), 219.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Ebd.

Von einer »afrikanischen Theologie« ist in den ersten 50 Jahrgängen der ZMR nicht die Rede. Aber das Werk *Bantu Philosophie* Placide Tempels', den Bénédet Bujo als »Vater der afrikanischen Theologie« bezeichnet hat,⁶⁹ wird darin 1957 in der deutschen Übersetzung besprochen.⁷⁰ Und einige wenige Aufsätze können als Vorstufe zu einer afrikanischen Theologie betrachtet werden, so z. B. der Beitrag »Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche« von Berthold Kromer CSSp aus dem Jahre 1951. Der Autor fragt sich, ob die vielen Taufen in Afrika wirklich »ein ganzer Erfolg« sind: »Ist das, was so zu blühen scheint, echt und in der Seele des Afrikaners verwurzelt, oder handelt es sich nur um eine Erscheinungsform des Europäisierungsprozesses?«⁷¹ Kromer ist bemüht, die Prinzipien einer afrikanischen Weltanschauung oder Philosophie zu skizzieren, die für die afrikanische Akkommodation des Christentums wichtig wären, denn der Missionar sollte bemüht sein, »keine afrikanischen Werte zu zerstören, sondern sie zu sublimieren und zu erhalten«.⁷² Dabei stellt Kromer klar, dass er selbst vor Tempels' Buch schon an dieses Problem dachte: »Als dann 1945 das wertvolle Buch P. Tempels' herauskam, war ich angenehm überrascht, wie weit die Grundzüge dieser Bantu-Philosophie mit der 1939 von mir versuchten Synthese übereinstimmten, die P. Tempels bestimmt nicht gekannt hat«.⁷³ Dann ist von drei Urbildkreisen afrikanischer Philosophie die Rede, die bei der theologischen Akkommodation des Christentums zu berücksichtigen wären: Zum ersten gehören der Himmel und Gott, zum zweiten der Urahn und die Ahnen, die Lebenden und der König, zum dritten die Tier- und Pflanzenwelt sowie die unbelebte Natur.⁷⁴ Kromer zitiert am Ende seines Beitrags die Worte Arnold Toynbees, wonach die Afrikaner berufen seien, »die kalte, graue Asche des Christentums im Abendland wieder zur göttlichen Flamme zu entfachen, die Toten zum Leben zu erwecken«.⁷⁵

In einem weiteren Beitrag mit dem Titel »Afrika verliert sein Gesicht. Der Prozess der Akkulturation« beklagt der berühmte Pygmäen-Forscher Paul Schebesta, dass die rasche Verwestlichung Afrikas infolge von Mission und Kolonialismus zum Verlust afrikanischer Werte und Bräuche führe, die erhaltenswert wären, aber auch zur Einführung anderer Werte anstelle »tyrannischer Sitten«. Zu den Ersteren zählt er das Wegwerfen der Stammesweihen durch die »Negerjugend«: »Das feierlich mystische Kleid ist der Initiation grausam abgerissen worden; was geblieben ist, ist der physiologisch medizinische Eingriff der Beschneidung«.⁷⁶ Zu den Letzteren wird die erfreuliche »Konstituierung weiblicher religiöser Gemeinschaften ehelosen Standes« gezählt, die »die alteingesessene tyrannische Sitte der Versklavung der Frau durchbrochen, ja ihr sogar den Todesstoß versetzt« habe.⁷⁷ Aus diesem Beitrag spricht einerseits die Angst des Ethnologen um den Verlust eines wertvollen Forschungsobjektes, aber andererseits die Sorge um eine für die Afrikaner gute Akkulturation, die keine bloße Verwestlichung durch Christianisierung bedeutet: »Die Zivilisationsgüter dürfen den Eingeborenen nicht wie ein massiger Panzer angelegt werden; das gilt auch vom christlichen Religionsgut [...]. Vielmehr müsste eine Vermählung zwischen der Eingeborenen-Psyché und dem Geiste des Abendlandes angestrebt werden«⁷⁸ – wozu mehr Geduld statt missionarischer Aktivismus nötig sei. Denn eine Akkulturation könne nur gelingen, »wenn dem Assimilationsprozess Zeit gelassen wird«.⁷⁹

69 John BAUR, Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent. Aus dem Englischen übersetzt, überarbeitet und ergänzt von Brigitte Muth-Oelschner (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6), Fribourg/Stuttgart 2006, 374.

70 Vgl. die Besprechung in: ZMR 41 (1957), 164.

71 Berthold KROMER, Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche, in: ZMR 38 (1951) 256-279, hier 257.

72 Ebd., 264.

73 Ebd., 265.

74 Vgl. ebd.

75 Ebd., 279.

76 ZMR 37 (1950) 267-281, hier 275.

77 Ebd., 279.

78 Ebd., 280.

79 Ebd., 281.

5 Das Ringen um eine neue katholische Missionswissenschaft für die neue Missionsära

Mit Schmidlin entsteht bekanntlich die Münsteraner Schule der Missionswissenschaft. Als Pionier hat er sich große Verdienste bei der wissenschaftlichen Etablierung des Faches mit den Gebieten Missionskunde bzw. Missionsgeschichte und Missionslehre bzw. -theorie erworben. Von Münster sind Impulse ausgegangen, die anderswo nach eigenen Kriterien umgesetzt wurden. Nicht ohne Stolz wird 1933 in der ZMR ein Bericht aus der *Kölner Volkszeitung* abgedruckt, der vom »Siegesszug der Missionswissenschaft« spricht, weil in Rom seit 1919 am Propagandakolleg und an der Gregoriana missionswissenschaftliche Lehrstühle bzw. Institute unter Beratung Schmidlins entstanden waren, auch wenn die deutsche Missionswissenschaft in Rom »oft als hyperkritisch, als zu theoretisch-abstrakt« bezeichnet wird.⁸⁰

Die Münsteraner Schule wird bekanntlich der »Konversionstheorie« zugeordnet, denn für sie besteht das Hauptziel der Mission darin, »die Lehre Christi und das Heil in Christo allen Menschen mitzuteilen, speziell jenen, die sie noch nicht kennen und besitzen; überall das Evangelium zu predigen und das Reich Gottes auszubreiten; die Einzelseelen wie die Völker zu bekehren; sie durch die Taufe an der Welterlösung Anteil nehmen zu lassen und der Kirche der Welterlösers einzugliedern; daneben aber auch den Mitmenschen irdische Wohltaten zu spenden und die Werke der Barmherzigkeit an ihnen auszuüben.«⁸¹ Schmidlin nennt die Ausbreitung des Christentums die »innerlich religiöse« Seite der Mission, während die Ausbreitung der Kirche die »äußerlich soziale« sei. Auch wenn die Christianisierung darin besteht, »beide organisch und untrennbar« zu einem Ganzen zu verknüpfen,⁸² ist bei Schmidlin und der Münsteraner Schule ein deutlicher Vorrang der Christozentrik vor der Ekklesiozentrik zu beobachten. Die von Pierre Charles geprägte Löwener und die von Édouard Löffeld beeinflusste Pariser Schule dachten eher ekklesiozentrisch und territorial: Sie vertraten die sogenannte »Plantationstheorie« und verstanden unter Mission primär die mit der Verkündigung einhergehende Einpflanzung der hierarchisch verfassten Kirche als Heilssakrament und Verwalterin der sakramentalen Gnadenvermittlung unter Berücksichtigung des konkreten kulturellen Kontextes. Diese Schulen, die »römischer« anmuteten, hatten mehr Einfluss auf die lehramtlichen Missionsdokumente von Pius XI. und Pius XII. Da das Konzil für keine einzige theologische Schule Partei ergreifen wollte, versuchte es, »eine Synthese der beiden genannten Richtungen zu erreichen.«⁸³ Aus diesem Grund spricht man in der Forschung auch von den »zwei Missiologien« des Missionsdekretes.⁸⁴ In manchen Teilen von *Ad gentes* ist die Bemühung um die Juxtaposition dieser Missions-schulen deutlich, so etwa in Nr. 6, wenn die »Missionen« definiert werden: »Gemeinhin heißen ›Missionen‹ die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen«.

80 Joseph PETERS, Der Siegeszug der Missionswissenschaft, in: ZMR 23 (1933) 54–56, hier 55. In einem anschließenden Beitrag wehrt sich Josef SCHMIDLIN gegen diesen Vorwurf: Ist unsere Missionswissenschaft zu abstrakt und nebelhaft?, in: ebd., 56–58.

81 SCHMIDLIN, Missionslehre (Anm. 29), 241. Ein eindrucksvolles Plädoyer für Mission als Aufruf zur Umkehr im Sinne der Konversionstheorie hält Thomas OHM 1956 in seinem oben bereits zitierten kleinen Aufsatz: Von der Umkehr (Anm. 51).

82 SCHMIDLIN, Missionslehre (Anm. 29), 44.

83 Martin ÜFFING, Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach »missionarisch« ... Zu Mission und Missionswissenschaft nach »Ad Gentes«, in: ZMR 89 (2005) 263–279, hier 267.
84 Vgl. Peter WALTER, Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie. Perspektiven des II. Vaticanums, in: ZMR 96 (2012) 64–74.

Josef Glazik war der Vertreter der Münsteraner Schule beim Konzil. In der ZMR hat er mehrere Beiträge publiziert,⁸⁵ in denen er u. a. zu verstehen gibt, dass die Christozentrik und die Pneumatologie nicht stark genug betont wurden. In der Definition der Kirche als »ihrem Wesen nach ›missionarisch‹« (AG 2) sieht er eine Korrektur jener Auffassung, »die der Mission lediglich einer Randstellung in der Kirche einräumte und sie als eine organisatorische Veranstaltung der Hierarchie ansah [...]. Um dieser Korrektur willen ist die theologische Grundlegung trinitarisch und nicht anders. Wäre die Korrektur nicht notwendig gewesen, hätte man ›unvoreingenommen‹ eine Theologie der Missionstätigkeit entwerfen können, so hätte sie wahrscheinlich anders ausgesehen. Sie wäre vielleicht vom Heilsgeheimnis der Menschwerdung ausgegangen oder vom Wirken des Pfingstgeistes in der Kirche«.⁸⁶ Wenn die *Missio Dei* durch die Kirche hindurch auf die Welt zielt, könne und dürfe die Mission deshalb »nicht ekklesiozentrisch sein, Mission ist zentrifugal«.⁸⁷

Glazik bemängelt, dass man im Missionsdekret nicht alle Konsequenzen aus den Grundsatzserklärungen des Konzils gezogen habe. Bei allem Verweis auf *Lumen gentium* scheint es den Konzilsvertretern bei *Ad gentes* »an dem notwendigen Mut gefehlt zu haben, die Folgerungen daraus zu ziehen, dass die Kirche ›das allumfassende Heilssakrament‹, ›das Zeichen und Werkzeug der inneren Verbindung mit Gott und der Einheit des ganzen Menschengeschlechts‹ ist, sonst wäre die Notwendigkeit der Missionstätigkeit (n. 7) anders begründet worden, und hätte man sich nicht so sehr von einer positiven Beurteilung der nicht-christlichen Religionen distanziert«.⁸⁸

Ebenso bemängelt Glazik, die fehlende Befruchtung des Missionsdekrets durch *Gaudium et spes*: »Vielleicht hätte das missionarische Gegenstück zu *Lumen gentium* nicht das Missionsdekret sein dürfen, sondern eine missionarische Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Sein und universale Sendung der Kirche hätten auf diese Weise überzeugender zum Ausdruck gebracht werden können«.⁸⁹ Glazik wird nicht expliziter. Er lässt es bei dem abschließenden Urteil bewenden, dass *Ad gentes* »deshalb nicht ein Schlusspunkt, sondern ein Anfang« ist.⁹⁰

In der Tat hätte das Missionsdekret durch die Rezeption mancher Stellen aus der Pastoralkonstitution an christologischer und pneumatologischer Tiefe gewinnen können. So vermisst man in *Ad gentes* jeden Hinweis auf *Gaudium et spes* 22, obwohl das Konzil darin die Verschränkung von Theologie und Anthropologie sowie die Beziehung des universalen Heilswillens Gottes zum Menschwerdungs- und Ostergeheimnis und zum Wirken des Heiligen Geistes deutlicher als an anderen Stellen ausdrückt. In seinem Kommentar zu GS 22 hat Joseph Ratzinger 1968 aus diesem Grund geschrieben: »Wenn man über die Meinung des Vaticanum II zur Frage nach dem Heil der Vielen handelt, sollte man in Zukunft mehr von diesem Text aus ›*Gaudium et spes*‹ ausgehen als von der Kirchenkonstitution, deren wenig glücklicher Anlauf hier um ein gutes Stück verbessert worden ist«.⁹¹

Schließlich vermisst man im Missionsdekret eine Rezeption der zentralen Aussage des Konzils über die »Inkulturation«, die sich meines Erachtens in GS 44 befindet: »Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklich-

⁸⁵ Vgl. Josef GLAZIK, Mission der Kirche (Anm. 59); DERS., Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution »über die Kirche«, in: ZMR 49 (1965) 65–84; DERS., Die Mission im II. Vatikanischen Konzil, in: DERS., ZMR 50 (1966) 3–25; DERS., Das Konzilsdekret »Ad Gentes«, in: ZMR 50 (1966) 66–71.

⁸⁶ GLAZIK, Konzilsdekret

(Anm. 85), 69.

⁸⁷ Ebd., 70.

⁸⁸ Ebd., 71.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Joseph RATZINGER, Kommentar [zu *Gaudium et spes* 11–22], in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl.: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Bd. 3, Freiburg 1968, 313–354, hier 353f.

keit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wie viel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. [...] Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafteste Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert.«

6 Ausblick

Manches muss ich hier leider ausklammern, wie etwa die Beurteilung des Islam und der asiatischen Religionen.⁹² Das Gesagte möge aber für die Erkenntnis genügen, dass die ersten 50 Jahrgänge der ZMR, auch in den darin vorhandenen zeitgemäßen Unzulänglichkeiten, ein Spiegelbild der katholischen Missionswissenschaft am Übergang zur neuen Missionsära des globalisierten Christentums sind. Dies bedeutet Abschied von der euphorischen, quasi neokolonialen Betrachtung der Welt und der Religionsgeschichte als einer Einbahnstraße zur Okzidentalisation und christlichen 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 dieses Wandels ist die neue Missionstheologie, die das Zweite Vatikanische Konzil skizzierte: mit einem klareren Verständnis der Mission der Kirche als *Missio Dei*, 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, differenziertere Religionstypologie), die die katholische Missionswissenschaft unter Berücksichtigung dieser vier Grundpfeiler immer wieder bedenken und argumentativ plausibel machen sollte: der universale Heilswille Gottes, die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi, der universale 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).⁹³ ◆

⁹² Für die asiatischen Religionen vgl. die in der Anm. 63 zitierten Beiträge. Für den Islam vgl. u. a. Max HORTEN, Die liberale Mystik des Islam, in: ZMR 23 (1933) 308–316; Albert PERBAL, Katholiken und Mohammedaner, in: MR 3 (1940) 16–24; Franz TAESCHNER, Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise, in: MR 4 (1941)

125–143; Rudi PARET, Die Gottesvorstellung im Islam, in: ZMR 34 (1950) 181–92 und 206–218; Erika UNGER-DREILING, Hindernisse der christlichen Islammission, in: ZMR 46 (1962) 102–109.

⁹³ Vgl. dazu Mariano DELGADO, Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem auf-

geklärten Inklusivismus, in: DERS./Gregor Maria HOFF/Günter RISSE (Hg.), Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Hans Waldenfels (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 16), Fribourg/Stuttgart 2011, 15–31.

Mission im Wandel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

von Hans Waldenfels SJ

Zusammenfassung

Ausgehend vom Rat Papst Franziskus', auf Unterscheidungen zu achten, geht es in diesem Beitrag um die Mission mehr als ein halbes Jahrhundert nach Beendigung des II. Vatikanischen Konzils, unter besonderer Berücksichtigung folgender Aspekte: Paradigmenwechsel von »Mission« zu »Evangelisierung« in *Evangelii nuntiandi* (1975), weltkirchliche Dialektik von Offenheit und Dezentrierung, missionarische Akzente in Deutschland, Weichenstellung unter Papst Franziskus. Der Beitrag endet mit der Sorge des Verfassers um den verpassten Kairos und der Ermutigung, den Blick auf die Mitte nicht zu verlieren.

Schlüsselbegriffe

- Mission und II. Vaticanum
- Evangelisierung, Mission und Weltkirche
- Mission in Deutschland
- Evangelisierung und Papst Franziskus
- Evangelisierung und Kairos

Abstract

Bearing in mind the advice of Pope Francis to pay attention to distinctions, this contribution considers missionary activity more than a half century after the conclusion of the Second Vatican Council. It takes into special account the following aspects: the paradigm shift from »mission« to »evangelization« in *Evangelii nuntiandi* (1975), the world-church dialectic of openness and decen-tration, missionary accents in Germany, and the setting of the course under Pope Francis. The article concludes with the author's concern about the missed kairos and with the encouragement not to lose sight of the center.

Keywords

- mission and the Second Vatican Council
- evangelization, mission and the world church
- mission in Germany
- evangelization and Pope Francis
- evangelization and Kairos

Sumario

Partiendo del consejo del papa Francisco de prestar atención a las diferencias, el artículo se ocupa de la misión más de medio siglo después del final del Concilio Vaticano II y prestando especial atención a los siguientes aspectos: el cambio de paradigma de la »misión« a la »evangelización« en *Evangelii nuntiandi* (1975), la dialéctica entre apertura y decentralización en la Iglesia universal, los acentos misioneros en Alemania, el rumbo marcado bajo el papa Francisco. Al final, el texto menciona la preocupación del autor por no estar a la altura del kairos y su exhortación a no perder de vista lo verdaderamente central.

Conceptos claves

- Misión y Concilio Vaticano II
- Evangelización, Misión e Iglesia universal
- Misión en Alemania
- Evangelización y papa Francisco
- Evangelización y kairos

1 Zwischen Kontinuität und Brüchen

Das Missionsverständnis der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil ist wesentlich geprägt von den innerkirchlichen Entwicklungen, die sich zentralkirchlich wie regionalkirchlich zeigten. Dabei reicht es allerdings nicht aus, den Blick allein auf ein zentrales Innerkirchliches Ereignis wie das 2. Vatikanische Konzil und seine Rezeption zu richten. Vielmehr ist zu beachten, dass die Welt als Ganze sich weiterentwickelt und Ereignisse in Welt, Gesellschaft und Politik, in Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Ökologie nicht ohne Folgen für die Kirche sind. Gerade weil die christliche Botschaft sich an alle Menschen richtet, reicht daher eine rein binnenkirchliche Betrachtung der Geschichte nicht aus. Viel zu lange haben sich Theologie und Pastoral vordringlich apologetisch zu positionieren versucht.

Die Apologetik aber hat in erster Linie mit der Treue zum Ursprung zu tun. Deshalb ist die Wahrung der Kontinuität ein Leitgedanke, der dem Eingeständnis von Brüchen bis in die Realität der Kirche hinein oft im Wege steht. Zwar ist die Welt in vielfältiger Weise dem Wandel unterworfen, doch in Gott und der Botschaft von Gott begegnen wir dem Unwandelbaren, dem Ewigen, der sich und den Menschen aller Zeiten und aller Räume treu ist. Was aber für den ewigen Gott gilt, ist zu lange auf die Repräsentanz Gottes in der Welt, auf die Kirche, übertragen worden, in der Kirche dann auf die Autoritätsträger und die hierarchische Struktur. Die kirchlichen Autoritätsträger müssen sich heute fragen lassen, ob sie nicht am Ende mehr über die Wahrheit verfügen, als dass sie ihr dienen.

Dabei erweist sich in unseren Tagen in den traditionell vom Christentum geprägten Teilen der Welt die Kirche als eine menschliche Gesellschaft, die wie vieles andere in der Welt von Brüchen bestimmt ist. Das Wort »Bruch« ist aber in unserer eigenen Sprache ambivalent. Wir sprechen von Umbrüchen, Abbrüchen und Aufbrüchen und spüren dabei, dass die Rede vom Bruch keineswegs furchtsam vermieden werden muss. Wir benötigen allerdings die Nüchternheit der Unterscheidung.

»Unterscheidung«, *discretio*, genauer die *discretio spirituum*, die »Unterscheidung der Geister« ist aber keineswegs reduziert auf ein jesuitisches Grundverständnis. Sie findet sich schon im 1. Korintherbrief 12,10 unter den Gaben, die die Kirche als den Leib Christi aufbauen.

»Unterscheidung« ist für Papst Franziskus eine der Grundeigenschaften, die er von einem mündigen Christen fordert. Nur wer zu unterscheiden vermag, ist fähig, in seinem Leben immer wieder die richtigen Entscheidungen zu treffen. Im Abschlusschreiben zum Jahr der Barmherzigkeit *Misericordia et misera* vom 20.11.2016 steht ziemlich am Anfang, was der Papst vielfach variiert zum Ausdruck bringt:

»Im Mittelpunkt stehen nicht das Gesetz und die legale Gerechtigkeit, sondern die Liebe Gottes. Sie versteht, im Herzen eines jeden Menschen zu lesen, um seine verborgenste Sehnsucht zu erfassen, und muss vor allem den Vorrang haben.« (Nr. 1)

Wenn es im Folgenden um die Mission mehr als ein halbes Jahrhundert nach Beendigung des 2. Vatikanischen Konzils geht, kommen wir nicht umhin, auf den Ruf nach Unterscheidungen zu achten.

2 »Mission« im Vaticanum II

Über das Missionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ist inzwischen oft genug geredet worden. Ich erinnere an einige Grundgedanken, die ich zu anderer Gelegenheit besprochen habe¹.

Richtungweisend war seit dem Konzil der Einleitungssatz des Missionsdekrets *Ad gentes* 1:

»Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da sie selbst aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes ihren Ursprung herleitet gemäß dem Ratschluss Gottes, des Vaters.«

Dieses Verständnis von Kirche erfordert einen entsprechenden Blick auf die Adressaten der Botschaft, die Menschen in aller Welt. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 4 hat den kirchlichen Auftrag in die Zeit gestellt und kommt dabei zu einem Dreischritt, wie ihn einprägsam der belgische Gründer der Christlichen Arbeiterjugend Joseph Cardijn formuliert hat: Sehen – Urteilen – Handeln:

»Zur Erfüllung [ihrer] Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.«

Die Botschaft der Kirche soll sich also konkret als Antwort auf die Sehnsucht der Menschen erweisen. Anders gesagt: Die Boten müssen die Situation der Hörer ihrer Botschaft in ihren Fragen und Nöten einbeziehen; dafür müssen sie sie kennen.

Die Sicht der 2. Vatikanischen Konzils bedeutete so zunächst Abschied von einem einseitig europäisch-neuzeitlichen Missionsverständnis, in dem Europäer bzw. Menschen der westlichen Welt die übrige Welt – parallel zu den neuzeitlichen Kolonialunternehmungen – den europäischen Werten und Vorstellungen zu unterwerfen suchten. Die Mission ist vielmehr als ein Unternehmen zu sehen, das die Menschen in aller Welt, auch bei uns selbst betrifft. Gesprochen wird heute von einer »Mission in fünf Kontinenten«, in der es zu einem Austausch mit Menschen unterschiedlicher Prägung kommt, die keineswegs nur Empfänger, sondern oft auch Geber sind.

Im Selbstverständnis der Kirche verliert die »Mission« zugleich den Charakter eines Sonderunternehmens innerhalb der Kirche. Vielmehr sind alle Getauften aufgerufen, dort, wo sie leben, in der ihnen möglichen Weise, durch Wort und Tat Gottes heilendes Wirken in Jesus Christus zu bezeugen.

Diese Grundausrichtung verbindet sich mit zwei weiteren Impulsen, die im Konzil grundgelegt sind. Gefordert ist ein neuer Umgang mit den anderen Religionen. Er wurde vor allem ausgelöst durch die mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs offenkundig gewordene Schuld an den Juden, in die Christen verwickelt waren. Dieser Impuls fand seinen Niederschlag in der Erklärung über den Umgang mit den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* und der damit ausgelösten Aufforderung zu einem friedvollen Dialog. Er findet neue Aktualität in der Gegenwart, in der es weltweit zu einem neuen Miteinander von Nicht-Muslimen und Muslimen kommt.

¹ 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 2015, 29-46.

Der zweite Impuls kam vor allem aus den USA und betraf die Religionsfreiheit. Die Erklärung *Dignitatis humanae* verankert sie in der Würde eines jeden Menschen. Wie fremd der Gedanke vielen Christen bis heute ist, zeigt sich darin, dass sich stark konservativ eingestellte Katholiken wie die Pius-Bruderschaft diesen Ausrichtungen des Konzils immer noch widersetzen. Dieser Widerstand verstärkte sich, wo sich die hier angesprochene Neueinstellung der katholischen Kirche auf die Ökumene auswirkt. Sie findet schließlich ihre Fortsetzungsgeschichte im Ringen der Kirche mit der säkularisierten Welt, im Umgang mit Ungläubigen und bekennenden Atheisten. Es geht innerkirchlich um den Zugang zur Eucharistie, aber auch um das Verständnis von Familie und die Bewertung unterschiedlicher Lebensformen, um die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft u. a. m. Angesichts der zögerlichen Haltung der Kirche in vielen Detailfragen wächst die Ungeduld vieler Menschen, aber auch der Zweifel an ihrer Kompetenz und schwindet immer mehr das Interesse an den Kirchen.

3 »Evangelisierung«

Einen zusätzlichen Schub erhielt der nachkonziliare Missionsgedanke auf der Bischofssynode 1974 zur Evangelisierung in der Welt von heute. In Deutschland war es die Zeit der Würzburger Synode (1974-75), die mit ihrem Dokument *Unsere Hoffnung* wichtige Impulse gesetzt hat. Da ich selbst sowohl in die Vorbereitung der Synode einbezogen als auch während der Synode in Rom anwesend war, sind mir einige Dinge in guter Erinnerung. So erinnere ich mich gut, dass es für einen bedeutenden Missiologen wie Josef Glazik selbst in jener Zeit noch selbstverständlich war, dass der Begriff »Mission« eigentlich die christliche Glaubensverkündigung meinte. Dabei waren längst andere Religionen direkt oder indirekt missionarisch in unserem Land tätig. Dazu gehörten vor allem verschiedene Hindugruppen. Es gab aber auch »Buddhist Missions« in den angelsächsischen Ländern. Nur der Islam spielte noch keine Rolle.

Wichtig war in dieser Synode zunächst eine Änderung der Verfahrensweise. Nicht wer sich meldete, durfte reden, sondern unabhängig von der Größe einer Bischofskonferenz hatte nur ein Vertreter das Rederecht. So durfte Kardinal Döpfner, der später eintraf, seinen Beitrag nicht mehr in der Aula vortragen, weil Kardinal Höffner schon geredet hatte.

Es gab zwei Generalsekretäre, den Inder D. S. Amalorparvadass und den Italiener Domenico Grasso SJ. Trotz intensiver Arbeit in den kleinen Zirkeln kam es zwischen ihnen am Ende zu keiner Einigung auf einen Text, den man Papst Paul VI. hätte vorlegen können. Auch wenn es dem römischen Sprachgebrauch zuwider war: Die Synodalen gingen »mit leeren Händen« nach Hause. Doch die Freude bei den Bischöfen der Dritten Welt war nicht zu übersehen: Sie hatten sprechen dürfen, und der Papst hatte ihnen zugehört!

Wenige Wochen nach Beendigung der Synode erschien das bis heute wirksame Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi*. Spätestens seither hat die christliche Mission von ihrem Inhalt her einen neuen Namen: »Evangelisierung«. Es geht um das Evangelium, die Botschaft, die Jesus in die Welt hinein verkündet und gelebt hat, und dann die Botschaft von ihm, wer er für uns war und für uns ist.

Rückblickend fällt auf, dass es in diesem Dokument, ähnlich wie in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* 2, um Wort und Tat geht; ja, wo vom Zeugnis die Rede ist, spricht *Evangelii nuntiandi* zuerst vom Zeugnis der Tat und dann vom Zeugnis des Wortes.

4 Offen und dezentriert

Im Folgenden wäre zu sprechen

- ♦ von der Befreiungstheologie als einem nachkonziliaren Impuls,
- ♦ von den lateinamerikanischen Generalversammlungen in Medellín 1968, in Puebla 1979 bis Aparecida 2007,
- ♦ von der Option für die Armen und von der Entstehung der Basisgemeinschaften,
- ♦ von der Enzyklika *Redemptoris missio* Papst Johannes Pauls II. vom 7.12.1990,
- ♦ vom Aufruf zur »Neuevangelisierung«, die unter Benedikt XVI. zur Gründung eines eigenen Päpstlichen Rates führte und auf der Bischofssynode 2012 zum Thema wurde.

Ich überschlage diese Ereignisse, weil sie eine eigentümliche Bündelung in der Gestalt des lateinamerikanischen Papstes Franziskus mit seinem eigenen Stil und seinen Akzentsetzungen finden. Doch die Reaktionen auf ihn sind heute ambivalent. Auf der einen Seite schlägt dem jetzigen Papst in der Weltöffentlichkeit eine starke Sympathie entgegen, und die Erwartungen an ihn sind groß. Auf der anderen Seite reiben sich innerhalb der Kirche Menschen bis in die höchsten Kreise an ihm, und in unseren Breiten werden seine Anstöße für eine missionarische Gestalt der Kirche eher totgeschwiegen und nicht umgesetzt. Im Gegenteil, es sind deutsche Oberhirten beteiligt, wo Zweifel an seinem Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* gesät werden. Das alles beweist hinreichend, dass wir in einer Zeit des Umbruchs und der Brüche leben.

Papst Franziskus tritt für eine offene, dezentrierte Kirche ein. Er betont die Synodalität und möchte die Eigenverantwortung der Ortskirchen stärken. Der in den Ruhestand getretene Mainzer Kardinal Karl Lehmann mahnt in letzter Zeit immer wieder die deutschen Bischöfe, die von Papst Franziskus eröffneten Freiheiten für die Kirchen vor Ort zu nutzen. Wörtlich zitiert wird Lehmann: »Franziskus will, dass wir neue Wege erkunden, Manchmal muss man nicht erst darauf warten, bis sich der ganz große Tanker bewegt.«²

Ich selbst habe Karl Lehmann in einem Artikel *Höchste Zeit, über Tabus in der Kirche zu sprechen* zitiert:

»Diese Riesengemeinden XXL, das ist nicht unser Ding. Leibhaftigkeit, Personalität und Präsenz vor Ort gehören eigentlich gerade zur katholischen Kirche.«

Und dann:

»Die Not ist so bedrängend, dass es mich sehr besorgt macht, dass wir darüber in den Bischofskonferenzen zu wenig reden und diskutieren [...] Aus der pastoralen Erfahrung heraus würde ich z. B. in unserem Bistum auf Anhieb eine Reihe der Ständigen Diakone ausfindig machen können, die theologisch ausreichend gebildet, auch in ihrer Ehe und in ihren Familien gefestigt und in ihren Gemeinden verwurzelt sind. Sie machen fast alles, außer der Eucharistiefeyer. Warum sollte man diese Leute nicht im Einzelfall weihen können! Das wäre besser, als einfach von einer Ausbildung an der Universität her, sozusagen im Abstrakten, einen neuen Stand zu kreieren.«³

² Vgl. Karl LEHMANN, Die vom Papst gewährte Freiheit nutzen, in: Neues Ruhr-Wort 3, Nr. 46 (19.11.2016), 4.

³ Vgl. Karl LEHMANN, Mit langem Atem. Wege, Erfahrungen, Einsichten. Der Kardinal im Gespräch mit Markus Schächter, Freiburg 2016, 134f; dazu Hans WALDENFELS, Höchste Zeit, über

Tabus in der Kirche zu sprechen, in: Neues Ruhr-Wort 3, Nr. 44 (5.11.2016), 28.

⁴ Vgl. für einen Gesamtüberblick die offizielle Gesamtausgabe der Beschlüsse: Ludwig BERTSCH SJ u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung Freiburg/Basel/Wien 1976.

⁵ Vgl. Die deutschen Bischöfe 68, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE, Bonn 2002.

⁶ Vgl. Die deutschen Bischöfe 76, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSYNODE, Bonn 2004.

⁷ Vgl. Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

5 Mission in Deutschland

Damit kommen wir zur Situation in unserem Land. Bis 2012 waren die missionarischen Initiativen und Institutionen gebündelt im Deutschen Katholischen Missionsrat, der 2012 aufgelöst wurde. Seine tragenden Säulen waren die missionierenden Männer- und Frauenorden, die deutschen Bistümer die päpstlichen und bischöflichen Hilfswerke sowie die wissenschaftlichen und andere Institute. Die Blickrichtung der beteiligten Mitglieder war bis zur Auflösung des Missionsrats vor allem unsere Mitverantwortung an der Glaubensverbreitung in der weiten Welt, die sich in personeller wie vor allem finanzieller Hinsicht zeigte. Gerade durch die alljährlichen Kollekten für die Hilfswerke MISEREOR; ADVENIAT und RENOVABIS sowie den Weltmissionssonntag werden die Gemeinden an die weltweiten missionarischen Aufgaben erinnert. Die Situation im eigenen Land stand dabei weniger im Blickfeld.

Die Würzburger Synode verabschiedete außer dem schon genannten Beschluss *Unsere Hoffnung* zahlreiche Beschlüsse. Ich nenne einige:

- ♦ Der Religionsunterricht in der Schule
- ♦ Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung
- ♦ Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral
- ♦ Der ausländische Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft
- ♦ Die pastoralen Dienste in der Gemeinde
- ♦ Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche
- ♦ Missionarischer Dienst an der Welt⁴.

All diese Beschlüsse sollten der konkreten Umsetzung der Konzilsanstöße dienen. Doch es ist kein Geheimnis, dass sie heute weithin vergessen sind und bei den aktuellen Überlegungen zur Kirchengestaltung der Zukunft kaum eine Rolle spielen. Den nach 1975 geborenen Priestergenerationen sind die Würzburger Beschlüsse praktisch unbekannt. Gelegentlich wird höchstens daran erinnert, dass Rom auf damals weitergeleitete Desiderate bis heute nicht geantwortet hat.

Die deutschen Bischöfe haben in der Folgezeit immer wieder in bedeutenden Schreiben zur weltkirchlichen Aufgabe Stellung bezogen. Am 26.11.2000 erschien mit einem Geleitwort des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann der Aufruf *Zeit der Aussaat – Missionarisch Kirche sein*⁵, am 23.9.2004, ebenfalls unterzeichnet von Karl Lehmann, *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*⁶. Michael Sievernich, Pastoraltheologe in Frankfurt und Mainz, veröffentlichte 2009 seine Einführung in Geschichte und Gegenwart der christlichen Mission⁷. Doch hinter der eindrucksvollen Fassade verlor die missionarische Ausrichtung der deutschen Kirche deutlich an Gewicht.

Zur Zeit des Konzils gab es – abgesehen von einigen Ordenshochschulen – an deutschen Universitäten drei missionswissenschaftliche Lehrstühle (»Ordinariate«), in Münster, Würzburg und München. Alle drei ordentlichen Lehrstühle wurden in den Jahren nach dem Konzil aufgehoben. Münster und Würzburg haben in der Folgezeit Nachfolgeeinrichtungen erhalten⁸.

⁸ Um nicht missverstanden zu werden: Ich spreche hier von den alten C4-Lehrstühlen, die es so heute nicht mehr gibt. Die zur Zeit des Konzils vorhandenen C4-Lehrstühle für Missionswissenschaft sind alle aufgehoben worden. In Münster hat die Missions-

wissenschaft überlebt, da es dort lange einen C4- und C3-Lehrstuhl mit einem gut ausgestatteten wissenschaftlichen Institut gab; letzteres hat bis heute überlebt. Für Würzburg hat die vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. gegründete Stiftung Promotio Humana zusammen mit MISSIO Mün-

chen am 1.4.2004 die Einrichtung eines Stiftungslehrstuhls für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen ermöglicht.

Die veränderte Weltlage wie auch die Abnahme der Ordensberufe in den letzten Jahrzehnten haben dahin geführt, dass ähnlich wie in anderen europäischen Ländern, zumal in den Niederlanden, in Belgien und Frankreich, die Aussendung von Missionaren in Länder der Dritten Welt weithin zu Ende gegangen ist. Dafür gibt es allerdings eine gute Zahl junger Menschen, die als Entwicklungshelfer in die Dritte Welt gehen. In gewissem Sinne hat die Entwicklungshilfe sogar die Stelle der vormals christlichen Mission eingenommen.

Angesichts des Priester- und Schwesternmangels bei uns hat es zugleich eine umgekehrte Bewegung von ausländischen Priestern und Schwestern aus ihren Ländern zu uns gegeben. Zahlreiche Polen, Inder und Afrikaner sind heute in Deutschland priesterlich tätig; Schwestern aus den Philippinen und Korea, aus Indien und Afrika tun Pflegedienste in Krankenhäusern und Altersheimen. Sie können jedoch die fehlenden Ordensberufe nicht voll ersetzen, so dass viele Krankenhäuser und Schulen, die einmal von Ordensfrauen geleitet wurden, als Ordenseinrichtungen aufgegeben werden müssen. Die ausländischen Priester können ihrerseits die vorhandenen Lücken in der Seelsorge aus unterschiedlichen Gründen nicht füllen.

Im Übrigen ist die deutsche Situation heute dadurch gekennzeichnet, dass Jahr für Jahr eine wachsende Zahl von Getauften in der Größenordnung mittlerer Großstädte die beiden Großkirchen verlässt und entsprechend viele Neugeborene nicht mehr getauft werden. Die Zahl der kirchlich Nichtgebundenen bzw. Konfessionslosen macht in vielen Städten bereits mehr als ein Drittel der Bevölkerung aus. In vielen Dörfern ist die spirituelle Verödung und Repaganisierung nicht mehr zu übersehen.⁹ Damit entsteht eine Situation, die vor 50 Jahren, als das Konzil endete, den Leitungsinstanzen unserer Kirchen noch kaum wirklich bewusst war. Und doch hat es Kirchenmänner gegeben, die sehr wohl die heraufkommende Zukunft hellsichtig beschrieben haben.

So führte Joseph Ratzinger in seiner Zeit als Universitätsprofessor in einem Radiovortrag des Hessischen Rundfunks vor Weihnachten 1969 zum Thema »Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen?« aus:¹⁰

»Aus der Krise von heute wird auch dieses Mal eine Kirche morgen hervorgehen, die viel verloren hat. Sie wird klein werden, weithin ganz von vorne anfangen müssen. Sie wird viele der Bauten nicht mehr füllen können, die in der Hochkonjunktur geschaffen wurden. Sie wird mit der Zahl der Anhänger viele ihrer Privilegien in der Gesellschaft verlieren. Sie wird sich sehr viel stärker gegenüber bisher als Freiwilligkeitsgemeinschaft darstellen, die nur durch Entscheidung zugänglich wird. Sie wird als kleine Gemeinschaft sehr viel stärker die Initiative ihrer einzelnen Glieder beanspruchen. Sie wird auch gewiss neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen. In vielen kleineren Gemeinden bzw. in zusammengehörigen sozialen Gruppen wird die normale Seelsorge auf diese Weise erfüllt werden. Daneben wird der hauptamtliche Priester wie bisher unentbehrlich sein. Aber bei allen diesen Veränderungen, die man vermuten kann, wird die Kirche ihr Wesentliches von neuem und mit aller Entschiedenheit in dem finden, was immer ihre Mitte war: Im Glauben an den drei-

⁹ Vgl. dazu die starken Antworten auf meinen in Anm. 3 genannten Gastbeitrag in Neues Ruhr-Wort 3 Nr. 47 (26.11.2016) 30f.

¹⁰ Joseph RATZINGER, Glaube und Zukunft, München 1970, 122f. Der Text findet sich unverändert und unkommentiert in: DERS., Gesammelte Schrif-

ten 8/2: Kirche – Zeichen unter den Völkern, hg. von Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg i. Br. 2010, 116f.

¹¹ Vgl. Franz KÖNIG, Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog, hg. von Christa PONGRATZ-LIPPITT, Freiburg/Basel/Wien 2006; das folgende Zitat: 57. Zu Königs

Argumenten vgl. Hans WALDENFELS, Löscht den Geist nicht aus! Von der Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008, 31–46.
¹² Vgl. dazu meine frühen Beobachtungen in: Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014.

einigen Gott, an Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes, an den Beistand des Geistes, der bis zum Ende reicht. Sie wird in Glaube und Gebet wieder ihre eigentliche Mitte erkennen und die Sakramente wieder als Gottesdienst, nicht als Problem liturgischer Gestaltung erfahren.«

Die Frage muss erlaubt sein: Warum hat Joseph Ratzinger als Bischof und dann als Papst keine Konsequenzen gezogen und mutig dahin gewirkt, dass das, was ihm vor bald 50 Jahren deutlich vor Augen stand, in die Tat umgesetzt wurde? Und auch die Deutsche Bischofskonferenz ist zu fragen: Warum hat diese Prognose Ratzingers bis heute nicht auf ihrer Agenda gestanden?

Kardinal Franz König sah im innerkirchlichen Dialog den Glaubwürdigkeitstest für den ernsthaften Willen der Kirche zum Dialog überhaupt. Ein solcher innerkirchlicher Dialog darf aber nicht nur prinzipiell gefordert werden, sondern muss an konkreten Punkten zum Ausdruck kommen. Für Kardinal König waren es vor allem jene Punkte, die wir zuvor genannt haben und die seit langem in den Medien in und außerhalb der Kirche diskutiert werden: der Zölibat, die Frauenfrage und die Frauenordination, die Folgen der Enzyklika *Humanae vitae*, der Umgang mit Wiederverheirateten. 2006, zwei Jahre nach seinem Tod, erschien die deutsche Fassung eines Buches, das zuvor auf Englisch erschienen war: *Offen für Gott – offen für die Welt*.¹¹

König war davon überzeugt, dass »der nächste Papst« die Weihe von in Ehe und Familie bewährten Männern ermöglichen werde. Hinsichtlich der Frauenordination sah er zwei Hindernisse: die Tradition und die ökumenischen Beziehungen. Das war für ihn aber kein Grund, über dieses Thema nicht zu sprechen. Die tiefe Kluft, die zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung besteht, verband er mit der 1968 erschienenen Enzyklika *Humanae vitae*, die die Kirche in eine anhaltende Glaubwürdigkeitskrise stürzte. Schließlich war ihm die Freiheit der persönlichen Gewissensentscheidung wichtig. Kardinal König hat dieses Thema mit Johannes Paul II. besprochen, doch dieser blieb lieber bei den traditionellen Lösungswegen.

Kardinal König warnte vor zwei Extremen, die für unser Verhältnis zur Mission von entscheidender Bedeutung sind:

»Wir dürfen uns nicht durch jene verwirren lassen, die versuchen zu laufen, bevor sie gehen können, aber auch nicht durch jene, die, nachdem sie einen zaghaften Schritt nach vorn gewagt haben, sich sofort wieder zurückziehen und drei Schritte nach rückwärts machen.« (57)

6 In den Tagen von Papst Franziskus

Weltkirchlich leben wir seit 2013 im Pontifikat von Papst Franziskus. Nach jahrhundertelanger Herrschaft italienischer Päpste ist sein Pontifikat das dritte eines nicht-italienischen Papstes, und nach zwei europäischen Päpsten, dem Polen Johannes Paul II. und dem Deutschen Benedikt XVI., ist Papst Franziskus der erste nicht-europäische Papst, ein Argentinier mit italienischen Wurzeln. Obwohl ihm niemand nachsagen kann, dass er die Lehre der Kirche irgendwo in Frage stellt, wirkt er auf viele Menschen revolutionär. Sein Lebensstil unterscheidet sich deutlich von dem seiner Vorgänger, und von Anfang an übt er harsche Kritik an einer Kirche, die um sich selbst kreist und die Menschen in ihren Nöten immer wieder alleinlässt. Wenn es hier eine Schuldzuweisung gibt, trifft diese vor allem die Leitungsgremien der Kirche. Diese Kritik kommt bei ihm von der ersten Stunde seines Pontifikats an in immer neuen Varianten zur Sprache.¹²

Zu den Grundideen seiner Verkündigung gehören die Evangelisierung der Welt und Gottes Barmherzigkeit. Die Evangelisierung leuchtet auf im Titel seiner programmatischen Schrift *Evangelii gaudium*. Mit *gaudium* erinnert er gleichsam an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, mit *Evangelii* an *Evangelii nuntiandi*. Die Kirche hat eine Freudenbotschaft; sie kündet von der Begegnung mit dem in Jesus von Nazareth sichtbar gewordenen Gott. Diese Begegnung mit Jesus impliziert, wenn wir es recht bedenken, eine fundamentale Korrektur des Gottesbildes. Denn die Theologie muss sich fragen lassen, ob sie nicht viel zu lange an Jesus vorbei Gott zu entdecken versucht hat¹³. War der unsichtbare Gott nicht zu lange vor allem der Allmächtige und als solcher zugleich der Unberechenbare, der eher Furcht als Hoffnung einflößt? Wäre das nicht so, würde die Rede von seiner Barmherzigkeit kein so starkes Echo erzeugen, wie wir es augenblicklich wahrnehmen.

In seinem Buch über die Barmherzigkeit spricht Walter Kasper deutlich die Schwachpunkte einer verbreiteten Theologie an¹⁴. Die Neuentdeckung der Barmherzigkeit Gottes ist aber weniger eine gedanklich-intellektuelle als eine praktische, unser Leben verändernde Einsicht und sollte zum »Schlüssel christlichen Lebens« (Walter Kasper) werden. Papst Franziskus geht es nicht um eine Verfeinerung der theologischen Theorien, schon gar nicht um eine Verschärfung der Gesetze, sondern im Blick auf Jesus von Nazareth um eine menschenfreundlichere Lebenspraxis. Schon die wenigen Akzente, die er am Ende des Jahres der Barmherzigkeit hinsichtlich der Beichtpraxis in seinem Apostolischen Schreiben *Misericordia et misera* setzt, unterstreichen das. So gibt er allen Beichtvätern die Vollmacht, von der Sünde der Abtreibung loszusprechen, und erklärt die Beichte bei den Priestern der Pius-Bruderschaft nicht nur für gültig, sondern für erlaubt¹⁵. Solche Entscheidungen führen natürlich bei denen, die fundamentalistisch die Tradition verstehen und betonen, zu Zweifeln und Rückfragen. Hier ist der Disput unter Theologen und Bischöfe gefordert. Die Weltsituation aber ist nicht in Schwarz und Weiß zu sehen, sie ist grau und bedarf der Unterscheidung der Geister¹⁶.

In seinem Verständnis von Kirche tritt Franziskus – wie schon zuvor bemerkt – für eine offene und dezentrierte Kirche ein. In seinem frühen Gespräch mit seinem Ordensbruder Antonio Spadaro steht der Satz: »Man muss ganz unten anfangen.«¹⁷ Das hat Konsequenzen bis in die Ausübung des Papsttums selbst. Die Momente der Synodalität und Subsidiarität erfordern eine verstärkte Profilierung. Interessant ist, wie oft Franziskus nicht von der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern von der Unfehlbarkeit des Gottesvolkes spricht¹⁸. Tatsächlich ist von hier aus eine Erneuerung und Vertiefung der Diskussion möglich, die auf dem Ersten Vatikanischen Konzil nicht zu Ende geführt werden konnte. Sie wäre dringlich, weil es nach Vaticanum I zu einer starken Überhöhung der päpstlichen Unfehlbarkeit gekommen ist. In der Folgezeit haben zwar die Bischöfe nach ihren Rechten gefragt, doch die Rechte und Möglichkeiten aller Getauften sind für die Praxis vielfach auf der Strecke geblieben. In einer Zeit, in der in der Formulierung von Peter Neuner der *Abschied von der Ständekirche* angesagt ist¹⁹, sollte die klerikale Autorität ernsthaft überprüft und einem Herrschaftsklerikalismus, der sich seines Dienstauftrags nicht bewusst ist, Einhalt geboten werden.

¹³ Konkret ließe sich hier fragen, was sich bei Blaise Pascal hinter seinen berühmten Worten »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten« wirklich verbirgt; vgl. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 152f.

¹⁴ Vgl. Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg/Basel/Wien 2012, zur kritischen Rückbesinnung v. a. 19–22.

¹⁵ Vgl. dazu Gregor M. HOFF, *Eine päpstliche Entscheidung am Limit*, in: *Die Furche* 47 (24.11.2016).

¹⁶ Vgl. dazu die Überlegungen von Joseph ISENSEE, *Ethische Konfliktbereiche der Kooperation heute. Cooperatio ad malum? Das moralische Risiko der Zusammenarbeit von Kirche und Staat*, in: Michael ROSENBERGER/Walter SCHAUPP (Hg.), *Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheo-*

Papst Franziskus besteht auf der Subjekthaftigkeit aller Getauften. So heißt es in *Evangelii gaudium* 111:

»Die Evangelisierung ist Aufgabe der Kirche. Aber dieses Subjekt der Evangelisierung ist weit mehr als eine organische und hierarchische Institution, da es vor allem ein Volk auf dem Weg zu Gott ist. Gewiss handelt es sich um ein *Geheimnis*, das in der Heiligsten Dreifaltigkeit verwurzelt ist, dessen historisch konkrete Gestalt aber ein pilgerndes und evangelisierendes Volk ist, das immer jeden, wenn auch notwendigen institutionellen Ausdruck übersteigt.«

Die Frage, die wir uns in der deutschen Kirche stellen müssen, lautet: Warum folgen wir nicht den Anregungen, die uns der jetzige Papst gibt? Warum entfernen wir uns von den konkreten Orten, an denen Kirche gelebt hat und heute stirbt? Warum blockieren wir den Sakramenten der Buße, der Eucharistie, der Krankensalbung den Weg zu den Menschen, indem wir die Bevollmächtigung zur Spendung auf eine Gruppe von Menschen beschränken, die ausstirbt und in ihren Restbeständen überfordert ist?

Gott gibt sich in die Hände von uns Menschen. Wie können wir da versuchen, ihm den Weg zu versperren? Wir können nicht den 1.Timotheusbrief 2,4-7 lesen und verlesen lassen:

»Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus, der Mensch, der sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben hat. Davon sollte das Zeugnis zur rechten Zeit ergehen«

und dann die Türen verschließen, die ihn zu den Menschen lassen. Ein Segen ist es nur, dass nicht wir über Gott, sondern Gott über uns verfügt.

7 Verpasster Kairos?

Aus der griechischen Sprache ist uns ein doppeltes Zeitverständnis bekannt. *Chronos* bezeichnet den messbaren Zeitablauf, wie ihn alle Uhren anzeigen. Doch daneben gibt es *kairos*, die rechte Zeit, etwas zu tun – eine Zeit, die kommt und vergeht, die uns geschenkt wird und die wir verpassen können.

Als nach dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima und Nagasaki der japanische Kaiser seine göttliche Stellung aufgab und Japans Ideologie zusammenbrach, sahen Männer wie P. Hugo Enomiya-Lassalle und P. Pedro Arrupe den Kairos gekommen, dem Land in der Verbreitung des Christentums Lösungen anzubieten. Damals strömten aus aller Welt zahlreiche Missionare in das Land der aufgehenden Sonne. Inzwischen ist es still geworden um diesen Kairos in Japan; er ist vorüber.

Die Frage stellt sich auch bei uns: Ist die Zeit, in der bestimmte Lösungen der kirchlichen Krise eine Hilfe gewesen wären, abgelaufen? Wolfgang Beinert schreibt in einem im Oktober 2016 erschienenen Artikel der *Stimmen der Zeit*:

logische Lehre der »cooperatio ad malum« und ihre Bedeutung heute, Münster 2015, 125-152.

17 Antonio SPADARO SJ, Das Interview mit Papst Franziskus, hg. von Andreas R. BATLOGG SJ, Freiburg 2013, 48

18 Vgl. die Belege in WALDENFELS, Löscht den Geist nicht aus (Anm. 11), 75-78; zur Unfehlbarkeit auch WALDENFELS, Fundamentalthologie (Anm. 13), 509-526.

19 Vgl. Peter NEUNER, Abschied von der Ständekirche. Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes, Freiburg/Basel/Wien 2015.

»Ich kenne gar nicht so wenige Männer, die das Zeug zum Gemeindeleiter haben und intellektuell und spirituell nicht weit von den Standards entfernt sind, die für die Priesteramtskandidaten in den Seminaren gelten. Sie ließen sich für diese Aufgabe auch gewinnen. Manche dieser Männer haben Söhne. Für sie träfe das nicht mehr zu. Noch ist das Zeitfenster offen. Man kann es nicht übersehen: Es schließt sich langsam. Welche Chancen sich dann noch für eine zeit- und sachgerechte Pastoral bieten, steht, nach menschlichem Ermessen, dahin.«²⁰

Das Zeitfenster schließt sich, das heißt: der Kairos ist bald dahin. Man kann auch sagen: Wir sind dabei, den Kairos zu verpassen.

Vielerorts wird heute in Deutschland nach dem Zukunftsbild der Kirche gesucht. Menschen werden gefragt, was sie von den Kirchen erwarten. Zugleich arrangiert man sich mit dem Mangel. Offensichtlich merkt man nicht, dass vielfach die falschen Fragen gestellt werden.

Müsste man nicht fragen: Was bringt die Kirche? Was ist ihr Auftrag? Welche Botschaft hat sie über alle Zeiten hinweg der Welt anzubieten, welche Botschaft für die heutige Menschheit? Wer sind wirklich die Boten des Evangeliums? Wie kommt es, dass Menschen sich in Lateinamerika und Afrika außerhalb der etablierten Kirchen mehr für Christus begeistern lassen als bei uns? Erleben wir die Kirche noch als Ort der Befreiung und der Freiheit, als Ort der Freude und der geschwisterlicher Offenheit?

Es wird Zeit, dass die Diener der Kirche wieder als Diener in Erscheinung treten. Dazu ist erforderlich, dass die Machtspiele, die sich vielfach hinter ihrer Autoritätsausübung verbergen, zu Ende gehen.

Doch selbst wenn für bestimmte Lösungen der Kairos verpasst sein sollte, heißt das nicht, dass die Sendung der Kirche am Ende ist. Wohl kommt es darauf an, dass wir, wie Papst Franziskus uns mahnt, den Blick auf die Mitte unseres Glaubens nicht verlieren. Was macht es für einen Sinn, wenn jüngst ein deutscher Generalvikar sich für eine Ausweitung des muslimischen Religionsunterrichts einsetzt, doch nicht merkt, wie es um den christlichen Religionsunterricht bestellt ist?

Jesus von Nazareth war kein Mann der Bücher. Wir begegnen ihm als einem Mann auf den Straßen der Welt, unter Menschen, die ihn als heilenden Mann erleben, der den Menschen zusah, ihnen zuhörte und dann das richtige Wort fand und die richtige Tat vollbrachte. Jesu Leben wurde zur Wegweisung zum wahren Leben in Fülle, und das über seine Tötung am Kreuz hinaus. Seine Gegenwart erkennen Menschen bis in unsern Gegenwart, und bei allem Streit, der in der Welt herrscht, entdecken sie in ihm immer neu, was Liebe, Versöhnung und Barmherzigkeit heißt.

Die Kirche ist nach den Eingangsworten der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.« Dieses grundlegende Zeichen entfaltet sich in einer Vielzahl von Zeichen und in den Sakramenten. Dass die Sakramente auch in Zukunft volksnah angeboten und gespendet werden können, müsste eine ernste Sorge der Hirten sein. Sie dürfen dem göttlichen Auftrag nicht im Weg stehen. Vielmehr muss es uns allen ein Anliegen sein, dass die Kirche als ganze Zeichen der Umkehr und der Erneuerung bleibt.²¹ ♦

²⁰ Vgl. Wolfgang BEINERT, Priesterangel und Pfarreienstruktur, in: StZ 228 (2016) 695-705.

²¹ Meine Mainzer Rede findet sich in erweiterter Form in meinem neuen Buch: Hans WALDENFELS, Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus und seine Weckrufe an die Kirche, Kevelaer 2017.

Mission in Zeiten der Interkulturalität

von Franz Gmainer-Pranzl

Zusammenfassung

Nach der »Krise der Missionskrise« ist christliche Mission unweigerlich interkulturell geworden. Das Konzept »Interkulturalität« unterscheidet sich von rein deskriptiver Multikulturalität und einer differenzlosen Transkulturalität durch seinen kommunikativen Anspruch, der Austausch und Anerkennung zwischen Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen voraussetzt. »Interkulturelle Mission« ist bereits in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgezeichnet: durch eine »Dezentrierung« der Kirche, die Partizipation am Leben der Menschen, die Haltung der Katholizität als »alternative Globalität«, eine Kompetenz der Übersetzung und die Pilgerschaft als eine Lebensform der Atopie. Für die Missionstheologie ergibt sich daraus die Herausforderung, mit sozialen Bewegungen zu kooperieren und interdisziplinär zu arbeiten, Migration als Zeichen der Zeit wahrzunehmen, ein deutlicheres Profil gegen rechtspopulistische Bewegungen zu entwickeln und (mit *Evangelii gaudium* 49) für eine »verbeulte«, aber lebendige Theologie zu plädieren.

Schlüsselbegriffe

→ Mission
→ Interkulturalität
→ Globalität
→ Katholizität
→ Zweites Vatikanisches Konzil

Abstract

After the »crisis of the mission crisis,« Christian missionary work has inevitably become intercultural. The concept of »interculturalism« differs from purely descriptive multiculturalism and from an undifferentiated transculturalism as a result of its communicative claim that presupposes an exchange and acceptance among people from different cultural traditions. »Intercultural missionary activity« is already sketched out in the documents of the Second Vatican Council through a »decentralization« of the Church, participation in the life of the people, the stance of catholicity as an »alternative globality,« translation competence, and pilgrimage as an atopian way of life. From these the following challenges arise for the theology of mission: to cooperate with social movements and to work in an interdisciplinary way, to perceive migration as a sign of the times, to develop a sharper profile against right-wing populist movements, and (with *Evangelii gaudium* 49) to advocate a »battered«, but vital theology.

Keywords

→ mission
→ interculturalism
→ globality
→ catholicity
→ Second Vatican Council

Sumario

Después de la »crisis de la crisis de la misión«, la misión cristiana es hoy inevitablemente intercultural. El concepto de »interculturalidad« se diferencia del concepto meramente descriptivo de multiculturalidad y de una transculturalidad indiferenciada a través de su ambición comunicativa, que presupone el intercambio y el reconocimiento entre personas de diferentes tradiciones culturales. »Misión intercultural« es algo que ya está pergeñado en los documentos del Concilio Vaticano II: a través de la »decentralización« de la Iglesia, la participación en la vida de las personas, la actitud de la catholicidad como »globalidad alternativa«, una competencia de la traducción y el peregrinar como una forma de vida de la atopía. Para la teología de la misión, se desprenden de ello los desafíos de cooperar con movimientos sociales y de trabajar de forma interdisciplinaria, de percibir la migración como un signo de los tiempos, de desarrollar un perfil más claro contra movimientos populistas de derechas y (con *Evangelii gaudium* 49) de abogar por una teología »accidentada«, pero viva.

Conceptos claves

→ Misión
→ Interculturalidad
→ Globalidad
→ Catolicidad
→ Concilio Vaticano II

Die christliche Mission war bekanntlich seit Mitte des 20. Jahrhunderts von einer Krise geprägt, die ihre Ursache vor allem in der Entkolonialisierung in vielen asiatischen und afrikanischen Ländern und in der selbstkritischen Auseinandersetzung mit der kirchlichen Missionsgeschichte (genauer gesagt: mit der Allianz von Kolonialisierung und Missionierung¹) hatte. Die Mission der Kirchen wurde als religiöse Indoktrination, kulturelle Entfremdung und koloniale Strategie empfunden, die Rede von »Mission« regelrecht als Tabu empfunden. »Damals hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden«², lautete die bekannte, vielfach zitierte Aussage Walter Freytags im Kontext der Weltmissionskonferenz in Ghana kurz nach der Unabhängigkeit des Landes. Dass Mission »zum Problem geworden« war, bedeutete: sie sei – so die Kritik – als Teil des kolonialen Projekts entlarvt. Die Schlusserklärung der Gründungskonferenz der ökumenischen Vereinigung von Theologinnen und Theologen aus dem globalen Süden (EATWOT), die im August 1976 in Daressalam verabschiedet wurde, brachte die Problemlage auf den Punkt: Auf der einen Seite wurden die Mühen und der persönliche Einsatz vieler Missionarinnen und Missionare gewürdigt, auf der anderen Seite aber auch festgehalten, dass »die Missionare den geschichtlichen Zweideutigkeiten ihrer Situation nicht entgehen«³ konnten. Zwar strebten sie den Kolonialismus als solchen nicht an, hielten ihn aber für ein Werkzeug im Dienst der Evangelisierung. In Wirklichkeit aber, betont das Dokument, war es umgekehrt: Die Verkündigung des Evangeliums wurde zu einem Mittel, um kulturellen und politischen Widerstand gegen die Kolonialmacht zu brechen.

Aus heutiger Sicht erscheint die Missionskritik, wie sie seit den 1950er/60er Jahren verstärkt artikuliert wurde, als wichtige und notwendige Klärungs- und Korrekturphase, aber nicht als Ende der kirchlichen Mission. Bereits gegen Ende des 20. Jahrhunderts zeichnete sich die – auf den ersten Blick paradoxe – Entwicklung ab, dass die Missionskrise selbst in die Krise geriet. Die – durchaus berechtigte und kathartische – Kritik eines eurozentrischen und kolonialen Missionschristentums erwies sich insofern selbst als »westlich« geprägt, als zum einen die Ortskirchen im globalen Süden vermehrt selbst missionarisch agierten, indem sie ganz konkret Ordensfrauen und Priester für die Verkündigung, Pastoral und soziale Arbeit in andere Länder aussandten,⁴ und zum anderen in Europa und Nordamerika nichtchristliche Religionen ihre missionarische Tätigkeit entfalteten,⁵ aber auch christliche Missionarinnen und Missionare auf den Plan traten. Das Schlagwort der »reverse mission«⁶ markiert einen Umbruch, der die Tabuisierung der Mission durch eine neue Vitalität und interkulturell wirksame Form von Mission ablöste, die noch vor wenigen Jahrzehnten für unmöglich gehalten worden wäre.

Gegenwärtige Plädoyers für »Mission in Zeiten der Interkulturalität« erfolgen in einer Zeit »nach der Krise der Missionskrise«, gewissermaßen zwischen früherem Tabu und

1 Diese »Allianz« war bekanntlich keine totale; es gab Formen von Mission, bei denen Hand in Hand mit den Kolonialbehörden zusammengearbeitet wurde, aber auch Missionare, die mit den kolonialen Behörden in schwere Konflikte gerieten. – Zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus insgesamt vgl. Horst GRÜNDER, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze*, hg. von

Franz-Joseph POST/Thomas KÜSTER/Clemens SORGENFREY (Europa – Übersee. Historische Studien, 14), Münster 2004.

2 Walter FREYTAG, *Strukturwandel der westlichen Missionen* (1958), in: DERS., *Reden und Aufsätze*, hg. von Jan HERMELINK/Hans Jochen MARGULL (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 13), Teil I, München 1961, 111–120, hier 111.

3 Schlusserklärung der Konferenz von Daressalam 1976, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996 (TDW 26), Freiburg i. Br. 1999, 33–46, hier 39.

4 Vgl. Eloy BUENO DE LA FUENTE, *Missionaries from East to West and from South to North. Integration and Interaction in Europe*, in: Lazar T. STANISLAUS SVD/Martin UEFFING SVD (Hg.), *Intercultural Mission*, Vol. II, Sankt Augustin/New Delhi 2015, 215–227.

neuer Konjunktur. So richtig die Wiederentdeckung des grundlegend missionarischen Charakters der (Welt-)Kirche – nicht zuletzt durch das Zweite Vatikanische Konzil – war, so sehr sind mit Bezug auf den gegenwärtigen missionarischen Enthusiasmus in Theologie und Kirche die Geister zu unterscheiden – und manche Begriffe und Vorverständnisse zu klären. »Interkulturelle Mission« soll keine Parole einer Institution sein, die sich unreflektiert von einer Logik der Expansion leiten lässt, sondern Ausdruck eines gesellschaftlich sensiblen und theologisch anspruchsvollen Verständnisses von kirchlichem Leben »in der Welt *dieser Zeit*« – vor allem aber eine Haltung, in der etwas von der Dynamik des Evangeliums erfahrbar wird. In diesem Sinn soll (1) das Konzept »Interkulturalität« einer kritischen Revision unterzogen werden, (2) »interkulturelle Mission« als ein Geschehen wahrgenommen werden, das mit kirchlichen Grundvollzügen zusammenhängt, und (3) in dieser Perspektive »Mission« als Lebensform der Kirche rekonstruiert werden.

1 »Interkulturalität« – ein Konzept in der Krise?

Wenige Begriffe haben in den vergangenen Jahrzehnten eine derartige Konjunktur erlebt wie »Interkulturalität«. Wissenschaftsdisziplinen, Initiativen, Institutionen und persönliche Haltungen werden als »interkulturell« bezeichnet. »*Interkulturalität* ist eines der typischen Charakteristika der Gegenwart«⁷, heißt es einleitend in einer der vielen Publikationen zu dieser Thematik. Der Begriff »interkulturell« ist allerdings nicht nur als Reaktion auf die Erfahrung von gesellschaftlicher Pluralisierung und internationaler Globalisierung zu verstehen, sondern will auch als Signal für Weltoffenheit und Lernbereitschaft verstanden werden.⁸ *Interkulturell* denken, lernen und handeln sei demnach als Fähigkeit aufzufassen, mit Menschen aus anderen kulturellen Traditionen reziproke Begegnungs-, Kommunikations- und Lernprozesse zu eröffnen. Was »interkulturell« in einem präziseren Sinn bedeuten könnte, wird deutlicher, wenn dieses Konzept von anderen Positionen abgegrenzt wird:

♦ Von *Multikulturalität* unterscheidet sich Interkulturalität durch ihre explizite Bezugnahme auf Menschen aus anderen kulturellen Lebenskontexten. Während *Multikulturalität* rein deskriptiv die Pluralität kultureller Traditionen konstatiert, strebt *Interkulturalität* nach Austausch und Beziehung über kulturelle Differenzen hinweg. Multikulturalität ist schlicht ein Faktum und hat nichts mit einer bestimmten gesellschaftspolitischen Option zu tun; von daher geht die Polemik rechtspopulistischer Bewegungen, die gegen »Multi-Kulti« mobil machen, völlig ins Leere.⁹ Multikulturalität könnte vielmehr sogar als Konsequenz rechter Politik angesehen werden, insofern Angehörige unterschiedlicher Gruppen gleichsam in

5 Vgl. Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 38 (3/2012) mit dem Themenschwerpunkt »Challenging Missions«: Religiöse Ausbreitungsstrategien bei Muslimen, Hindus, Buddhisten und Christen.

6 Gemeint ist damit die Umkehr (»reverse«) der traditionellen Ausrichtung der Mission vom Norden in den Süden; gegenwärtig kommen Missionarinnen und Missionare aus dem globalen Süden nach Europa und Nordamerika; vgl. Klaus HOCK, Migration, Mission und christliche Glaubensverbreitung: Ausgewählte Aspekte,

in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 37 (2011) 157–172, hier 169. – Vgl. die kritische Stellungnahme von Andreas HEUSER, »Umkehrmission« – Vom Abgesang eines Mythos im Treppenhaus migratorischer Ökumene, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 42 (2016) 25–54.

7 Monika KIRLOSKAR-STEINBACH/Gita DHARAMPAL-FRICK/Minou FRIELE, Einleitung, in: DIES. (Hg.), Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe, Freiburg i. Br. 2012, 13–23 hier 13.

8 Vgl. etwa die Debatte über »interkulturelle Bildung« bei Georg AUERNHEIMER, Einführung in die Interkulturelle Pädagogik, Darmstadt 2007, 119–157.

9 Vgl. etwa Stefan LUFT, Abschied von Multikulti. Wege aus der Integrationskrise, Gräfenberg 2007, der für einen »Abschied vom Multikulturalismus« (ebd., 375) plädiert.

unterschiedlichen Welten leben, die je eigene kulturelle Identität gegen andere abgrenzen und dadurch jene abgeschlossenen Ghettos schaffen, die als »Parallelgesellschaften« kritisiert werden.¹⁰ In dem Moment, in dem solche Grenzen thematisiert werden und eine Form der Verständigung zwischen Angehörigen unterschiedlicher Gruppen gesucht wird, ist »Multikulturalität« eigentlich schon zu Gunsten von Interkulturalität überwunden.

♦ Von *Transkulturalität* unterscheidet sich Interkulturalität durch ihre bleibende Interaktion zwischen unterschiedlichen Personen und Gruppen, die sich nicht in eine gemeinsame »transkulturelle« Position aufhebt. Das »inter-«, betont der Philosoph Franz Martin Wimmer, steht für eine Kommunikationsweise, die als »echter gegenseitiger Austausch in gegenseitiger Anerkennung«¹¹ anzusehen ist. Die Betonung eines bleibenden »Gegenübers« unterschiedlicher Traditionen meint allerdings nicht, wie dies Vertreter einer transkulturellen Perspektive kritisch anmerken, dass das Paradigma von »Interkulturalität« mit einem essentialistischen Kulturbegriff verbunden sei, also von feststehenden kulturellen Identitäten, die *inter-agieren*, ausgehen würde. Auch meint das Einnehmen einer interkulturellen Haltung nicht eine Bestreitung transkultureller Bezüge, gesellschaftlicher Transformationen und kultureller Hybridisierung und Individualisierung, wie sie kultur- und politikwissenschaftlich reflektiert werden. Von Interkulturalität zu sprechen bedeutet grundsätzlich nicht, Multi- oder Transkulturalität abzulehnen, sondern vielmehr, die Dynamik reziproker Herausforderung zwischen Menschen, die eine unterschiedliche kulturelle Prägung aufweisen, wahrzunehmen.¹²

♦ In diesem Sinn unterscheidet sich das Konzept von Interkulturalität auch sehr deutlich von einem *kolonialen Universalismus* – also der expansiven Vereinnahmung des »Fremden« – bzw. der Logik *neokolonialer Globalisierung*. »Interkulturalität« besagt keine Strategie, die einen Dialog »zwischen den Kulturen« nur zur besseren Durchsetzung der eigenen Interessen führt oder die interkulturelle Auseinandersetzung als bloße Vorstufe »universaler« Einheit ansieht; ebenso wenig meint interkultureller Dialog ein »hermeneutisches *l'art pour l'art*« im Sinn einer belanglosen kommunikativen Spielerei zwischen verschiedenen Menschen. Es geht vielmehr, wie dies Raúl Fornet-Betancourt hervorhob, um eine »*ethische Haltung* [...], durch welche die Mitglieder einer Kultur zum ›Nächsten‹ der Mitglieder anderer Kulturen werden, indem sie Räume öffnen, um das ›Fremde‹ aufzunehmen und zu beherbergen. In einem Wort, Interkulturalität ist Theorie und Praxis der ›Nähe‹ als die Art, in Beziehung zueinander zu leben«¹³.

Befindet sich also das Konzept »Interkulturalität«, das schließlich für den theologischen Diskurs der Gegenwart ein zentrales Prinzip darstellt, in der Krise? Ja, insofern – im ursprünglichen Sinn des Wortes »Krise« – die interkulturelle Auseinandersetzung stets neu zu führen und von anderen Zugängen zu unterscheiden ist; nein, weil es in einer globalisierten Gesellschaft letztlich keine Alternative zu einer interkulturellen Haltung und Kompetenz gibt. Theorie und Praxis von Interkulturalität beziehen sich auf einen lokal

¹⁰ Vgl. die Analyse von Multikulturalität bei Niels WEIDTMANN, *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege* (UTB 3666), Tübingen 2016, 24–31.

¹¹ Franz Martin WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien 2004, 19.

¹² Zur Begriffsklärung vgl. Jacques DEMORGON/Hagen KODES, *Multi-kultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur*, in: Hans NICKLAS/Burkhard MÜLLER/Hagen KODES (Hg.), *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis* (Europäische Bibliothek interkultureller Studien, 12), Frankfurt a. M. 2006, 27–36.

¹³ Raúl FORNET-BETANCOURT, *Zur interkulturellen Transformation*

der Philosophie in Lateinamerika (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 14), Frankfurt a. M./London 2002, 140.

¹⁴ Gemeint ist damit eine Reduktion der gesellschaftlichen Lebensdimensionen auf »Kultur« bzw. »Interkulturalität«; vgl. die Analyse von Hakan GÜRSER, *Kulturalität in hegemonie- und machtheoretischer Perspektive*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (36/2016) 13–22.

und global verorteten Austausch-, Lern- und Veränderungsprozess zwischen Menschen aus unterschiedlich geprägten kulturellen Kontexten; *Pluralität* (als irreduzible Vielfalt von Lebensformen, Weltanschauungen, kulturellen und religiösen Prägungen), *Alterität* (als Begegnung mit anderen, alternativen Entwürfen des Menschseins) und *Exteriorität* (als Wahrnehmung des Fremden, das die eigene Identität in die »Krise« bringt) sind unausweichliche Zumutungen für eine interkulturell orientierte Lebenshaltung und Denkform – und damit auch für die kirchliche Mission. Auch wenn das Konzept von »Interkulturalität« durchaus berechtigte Kritik erfährt – vor allem an seiner Tendenz zur Kulturalisierung,¹⁴ an der Ausblendung von Machtverhältnissen¹⁵ sowie an einer gewissen Inflationierung und Banalisierung »interkultureller Kompetenz«¹⁶ –, wird es für die sozial-, politik- und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung sowie für die theologische Arbeit auch weiterhin eine Schlüsselfunktion haben und – wie dies Franz Wimmer in eine treffende Formulierung fasste – zu einer »Exotisierung von Normalität«¹⁷ beitragen. Und eine solche interkulturelle Kritik an hegemonial gewordener »Normalität« ist nicht zuletzt aus theologischen Gründen dringend nötig.

2 »Mission interkulturell«: Kennzeichen eines kirchlichen Grundvollzugs

Wenn »Interkulturalität« eine Erkenntnishaltung besagt, die kulturelle Pluralität und Heterogenität als Chance für einen Lern- und Veränderungsprozess wahrnimmt – ohne deshalb eine exotistische Romantisierung »fremder Kulturen« zu betreiben –, hat Mission unweigerlich einen interkulturellen Charakter. Die Verkündigung des Evangeliums in all ihren unterschiedlichen Formen kann in der heutigen Welt nicht anders denn als interkultureller Kommunikationsprozess erfolgen. Diese unausweichlich interkulturelle Prägung von Mission wird etwa im entsprechenden Beitrag im *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* klar hervorgehoben, auch wenn diese Form interkulturellen Lernens als »asymmetrisch«¹⁸ erscheint: »Missionen *wollen* und *sollen* die Anderen bekehren, bessern und vervollkommen. Sie sind mit der modernen und ganz besonders in unserer Gegenwart – jedenfalls in den liberalen, pluralistischen, multikulturellen Gesellschaften – so geschätzten Vorstellung einer unbedingten Anerkennung anderer, womöglich fremder Lebensformen nicht (ohne weiteres) vereinbar. Missionarische Ambitionen und Aufträge vertragen sich demgemäß *nicht umstandslos* mit den heute gängigen (theoretischen) Begriffen interkultureller Kompetenz, insofern deren *normativer* Gehalt durch Begriffe wie (unbedingte) Achtung, Anerkennung und Toleranz zum Ausdruck gebracht wird.«¹⁹ Was im Zusammenhang von Mission in Spannung zueinander gerate, sei der »Wunsch nach Anerkennung des Eigenen und der Wille zur Änderung des Anderen«, so Jürgen Straub und

15 Vor allem die postkoloniale Theorie merkt dies kritisch an; vgl. Nausikaa SCHIRILLA, Dekolonisierung des Westens? Zu Herausforderungen interkulturellen Philosophierens durch postkoloniale Theorien, in: Franz GMAINER-PRANZL/Anke GRANESS (Hg.), Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen. Für Franz Martin Wimmer, Wien 2012, 159–172.

16 Nicht eine (gründlich erworbene) Kompetenz ist hier das Problem, sondern Kursangebote zu »interkultureller Kompetenz«, die sich an rein ökonomischen oder touristischen Interessen orientieren; vgl. Gundula Gwenn HILLER, Schlüsselqualifikation Interkulturelle Kompetenz – ein Bildungsauftrag der deutschen Hochschulen?, in: Wilfried DREYER/Ulrich HÖSSLER (Hg.), Perspektiven interkultureller Kompetenz, Göttingen 2011, 238–254.

17 Franz WIMMER, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Band 1, Wien 1990, 97.

18 Jürgen STRAUB/Maik ARNOLD, Mission, in: Jürgen STRAUB/Arne WEIDEMANN/Doris WEIDEMANN (Hg.), Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder, Stuttgart 2007, 646–657, hier 646.

19 Ebd., 647.

Maik Arnold, und sie resümieren: »Missionarisches Handeln weicht diesem Widerspruch und Widerstreit nicht aus. Es ist mitten in ihm situiert, also genau dort, wo interkulturelles Handeln vielleicht generell angesiedelt ist.«²⁰

Diese kritisch-philosophische Außenperspektive auf die kirchliche Mission spricht genau jene Problematik an, die für die Missionstheologie des 20. Jahrhunderts, vor allem aber auch für das Zweite Vatikanische Konzil, Anlass zu einer selbstkritischen Revision des Missionsverständnisses geworden war: das Verhältnis von religiösen Heilsansprüchen und säkularer Gesellschaft, von Bekenntnis zur »Wahrheit« und persönlicher Freiheit, von Einheit im Glauben und kultureller Pluralität sowie von missionarischem Zeugnis und Anerkennung des Anderen. Das Bemühen, die christliche Glaubensüberzeugung in ihrer missionarischen Dynamik »in der Welt dieser Zeit« (*Gaudium et spes*) zur Geltung zu bringen, gehört zweifellos zu den Grundanliegen des Konzils. Und gegen manche Interpretationen, die im Zusammenhang des Konzils von einem »Ende der Mission« sprachen, ist klar festzuhalten: »Die Kirche erfährt sich – und dies ist einer der entscheidenden Impulse des 2. Vaticanum – als in ihrem Wesen ›missionarisch‹.«²¹ Die folgenden Überlegungen, die das Verständnis von »Mission interkulturell« anhand von fünf Stichworten aus Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils weiter entfalten, wollen weder eine vollständige konziliare Missionstheologie bieten, noch betrachten sie alle im Kontext der Kolonialgeschichte aufgeworfenen Fragen und Probleme als gelöst. Es soll vielmehr gezeigt werden, dass die Position, die Verkündigung des Evangeliums sei als »Dialog mit der Welt« (in ihrer kulturellen, religiösen und politischen Vielfalt) zu führen, zu den Grundüberzeugungen des Zweiten Vaticanums gehört.

♦ *Dezentrierung* – der Gang an die Peripherie: Dass es Aufgabe, ja eigentlich Wesenszug der Kirche sei, »an die Ränder« zu gehen und sich selbst – im besten Sinn des Wortes – zu relativieren, ist ein seit Papst Franziskus prominenter Gedanke.²² Eine interkulturell orientierte, missionarische Kirche kann nicht anders, als an die Peripherie zu gehen; sie ist eigentlich, wie dies die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck bringt, selbst »am Rande«, ex-zentrisch. Die programmatische Einleitung von *Lumen gentium* entwirft eine radikale ekklesiologische Dezentrierung: »Da Christus das Licht der Völker ist, wünscht diese [...] Synode dringend, alle Menschen durch Seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie der ganzen Schöpfung das Evangelium verkündet (vgl. Mk 16,15).«²³ Hier kommt ein ekklesiologisches Motiv der Kirchenväter zum Tragen: die Kirche als »Mond«, die nicht aus sich selbst leuchtet, sondern das Licht der Sonne (Christus) reflektiert. Nicht auf den

20 Ebd., 656.

21 Margit ECKHOLT, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, 190. – Vgl. ebenso die Position Giancarlo Collets: »Zu den bedeutenden Einsichten und Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört[t] die Erkenntnis, dass Kirche nicht um ihrer selbst willen besteht, sondern eine Sendung in die Welt hat und die Ortskirche Trägerin dieser Sendung ist [...]« (Giancarlo COLLET, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion [Tübinger Theologische Studien, 24], Mainz 1984, 138).

22 Ein entscheidendes, wenngleich weniger bekanntes Motiv für diesen »Gang an die Peripherie«, den Papst Franziskus einfordert, besteht im Sendungsgedanken des Ignatius von Loyola. In den Satzungen der Gesellschaft Jesu heißt es im siebenten Teil: »Indem man als Regel, um sich auszurichten, den größeren göttlichen Dienst und das allgemeine Wohl vor Augen hat, scheint es, dass in dem so weiträumigen Weinberg Christi unseres Herrn bei sonst gleichen Bedingungen [...] derjenige Teil davon ausgewählt werden muss, der mehr Not hat, sowohl wegen des Mangels an anderen Arbeitern wie wegen des Elends und der Krankheit der Nächsten [...]« (Text A der Satzungen

[1547-1550], in: Ignatius von LOYOLA, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von Peter Knauer [Ignatius von Loyola, Deutsche Werkausgabe, II], Würzburg 1998, 469-579, hier 547).

23 LG 1. – Die Konzilsdokumente werden im Folgenden zitiert nach: Peter HÜNERMANN (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), Freiburg i. Br. 2004. 24 »Mission, das ist nicht die ›Bekehrung der anderen‹, sondern das heißt, hinauszugehen, um bei den Menschen zu sein, auf der Straße, und hier, in der

Mond, sondern auf die Sonne kommt es in dieser »heliozentrischen Ekklesiologie« an. Die Kirche ist »Zeichen und Werkzeug«, wie es im LG 1 weiter heißt, beschienen vom Licht der Sonne, aber selbst nicht zentral, sondern peripher. »Am Rand« reflektiert sie das Licht der Sonne wider, um Licht, Wärme und Hoffnung zu schenken. Missionarisch ist die Kirche nicht dann, wenn sie selbst in gleißendem Licht erscheint und Strategien der Attraktivität entwickelt, um Aufsehen unter den Menschen zu errgen, sondern vielmehr dann, wenn sie sich »an den Rand« bewegt, um das Leben der Ausgegrenzten, Marginalisierten und Ohnmächtigen zu teilen.²⁴ Ohne diese »Dezentrierung«, ja *Kenosis* der Kirche ist Mission nicht möglich.²⁵

♦ *Post-Development* – die Partizipation am Leben der Menschen: Eine Kirche an der Peripherie partizipiert am Leben der Menschen – aber nicht im Sinn einer institutionellen Strategie, um (vordergründiges) Interesse an den Sorgen der Menschen zu signalisieren, sondern als Ausdruck der Überzeugung, »Welt-Kirche« zu sein, eine Kirche *für* die Menschen, in deren Leben der Anspruch dessen erfahrbar wird, der die Kirche letztlich sendet. Das viel zitierte Anfangskapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* kann in diesem Sinn als »Magna Charta« einer missionarischen Theologie der Partizipation gelesen werden: Die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit« bewirken eine »Resonanz« (im Text steht das Verb »*resonare*«) im Herzen derer, die an Christus glauben. Und deswegen, so heißt es in GS 1 weiter, erfährt sich die Gemeinschaft der Kirche »mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden«. Diese Verbundenheit wird im Missionsdekret als »Präsenz« beschrieben, womit eine der wichtigsten, aber weithin unbekannten Bestimmungen von »Mission« gegeben ist: »Die Sendung der Kirche wird also durch das Wirken erfüllt, durch das sie [...] allen Menschen oder Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig (»*praesens*«) wird [...]« (AG 5,1).²⁶ Mission als Präsenz und Partizipation bedeutet nicht paternalistische Belehrung und schon gar nicht Indoktrination oder Beherrschung, sondern die radikale Offenheit, sich als Gesendete/r der Wirklichkeit der/des Anderen auszusetzen, sich von ihm/ihr/ihnen etwas sagen zu lassen. Diese Haltung trifft sich mit dem, was in der Entwicklungstheorie, die eine lange Geschichte des Kolonialismus und Assistenzialismus aufarbeitet, als Paradigma des »Post-Development« bezeichnet wird. Gemeint ist mit diesem Begriff eine grundlegende Kritik am Konzept von »Entwicklung«, das Geber und Nehmer, Zentrum und Peripherie, Macht und Dependenz voraussetzt; Post-Development fordern dem gegenüber nicht eine »bessere Entwicklung«, sondern eine Alternative zu Theorie und Praxis von »Entwicklung«.²⁷

Fragilität und Fluidität des Lebens, in aller Not, allem Leid, bei den Migranten in Lampedusa, den Flüchtlingen aus den vielen Kriegsgebieten, den wegen ihres Glaubens Verfolgten Gott anzusagen, weil er genau hier – in den Notleidenden – entdeckt werden kann« (Margit ECKHOLT, »Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden«: Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie in Zeiten der Welt-Kirche, in: DIES., An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015, 295–316, hier 298f.).

²⁵ Vgl. die Überlegungen zur ekklesiologischen Relevanz von »Kenosis« bei Ansgar KREUTZER, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011, 547–554.

²⁶ Diese »Theologie der Präsenz« ist, wie Martin Üffing herausarbeitet, ein entscheidendes Merkmal von Mission in Europa: »Mission wird bereits Wirklichkeit durch die einfache Präsenz und das lebendige Lebenszeugnis der Christen« (Martin ÜFFING SVD, *Missionar-Sein in Europa. Missionswissenschaftliche Überlegungen*, in: DERS. [Hg.], *Mission seit dem Konzil* [Studia Instituti Missiologici SVD, 98], Sankt Augustin 2013, 177–219, hier 186).

²⁷ Vgl. Aram ZIAI, *Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs*, in: DERS. (Hg.), *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik, 14)*, Baden-Baden 2014, 97–119. – Vgl. den aktualisierten Einblick in Primärtexte zum Postdevelopment-Paradigma bei Lukas SCHMIDT/Sabine SCHRÖDER (Hg.), *Entwicklungstheorien. Klassiker, Kritik und Alternativen (Gesellschaft – Entwicklung – Politik, 17)*, Wien 2016, 337–359.

Eine missionstheologische Rezeption des Post-Development-Konzepts steht noch weithin aus, könnte aber die weltkirchlichen Impulse des Konzils mit Blick auf globale Dynamiken aktualisieren und kreativ weiterentwickeln.

♦ *Katholizität* – die »andere Globalität«: Der (kenotische) Gang an die Peripherie und die (präsentische) Partizipation am Leben der Menschen, vor allem der Armen, stellen zwei ekklesiologische Prinzipien dar, die »Mission interkulturell« in einen – im wahrsten Sinn des Wortes – *katholischen* Zusammenhang stellen. Weder die überwältigende Expansion noch die vereinnahmende »Integration«, sondern die »Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie« (GS 3,1) kennzeichnet die interkulturelle Mission der Kirche. Die Fähigkeit, die Botschaft des Evangeliums im Horizont der Weite und Vielfalt kultureller Lebenskontexte sowie der Tiefe und Radikalität menschlicher Lebenserfahrungen zu verkünden, wird als »Katholizität« bezeichnet, als Bezug auf das Ganze (und nicht nur auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit). Der signifikante Begriff des »*universalitatis character*« in LG 13,2 – jenem Kapitel der Kirchenkonstitution, in dem das Verständnis von »Katholizität« auf eindrückliche Weise expliziert wird – steht für den Anspruch der »Völker der Erde«, die in der Gemeinschaft der Kirche so vereint sind, »dass das Ganze und die einzelnen Teile aus allen vermehrt werden, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken« (LG 13,3). Wäre »Katholizität« ein bloßes Konzept »internationaler Expansion«, das unterschiedliche kulturelle Traditionen in einer Großorganisation zusammenschließt, würde sie sich in nichts von den üblichen Globalisierungsstrategien unterscheiden. Katholizität ist aber als »alternative Globalisierungstheorie«²⁸ zu verstehen, so der treffende Ausdruck von Anja Middelbeck-Varwick; sie betreibt keine hegemoniale »Integration« von Pluralität, sondern eröffnet einen reziproken und anspruchsvollen Lern- und Austauschprozess. »Mission« bedeutet demnach nicht – um es drastisch auszudrücken –, ein »neues Stück Land« für das »Imperium katholische Kirche« zu erobern, sondern die befreiende und heilende Macht des Evangeliums zu bezeugen, das Menschen »aus allen Völkern« in eine einzigartige Gemeinschaft zusammenruft. Als »Suche nach einer neuen Universalität«²⁹, die eben nicht imperial, sondern »katholisch« ist, könnte »Mission« zum Zeichen einer Globalität werden, in der unterschiedliche Menschen, politische Systeme, soziale Milieus, ethnische Gruppen und kulturelle Traditionen in gegenseitiger Achtung und Lernbereitschaft miteinander verbunden sind – so wie es die Erklärung *Nostra aetate* 1 formuliert, die die Mission der Kirche von einer grundlegend globalen Perspektive her versteht: »Bei ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern, erwägt sie [die Kirche, F.G.-P.] hier vor allem das, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur gegenseitigen Gemeinschaft führt.«

♦ *Übersetzungskompetenz* – die Haltung des Polylogs: Als Kirche »aus allen Völkern« die Botschaft des Evangeliums zu verkünden, heißt unweigerlich, diese Botschaft zu übersetzen. Dass viele Missionare in vergangenen Zeiten die Sprachen der Völker, in denen sie lebten und wirkten, erforschten und oft die ersten Grammatiken und Wörterbücher für

28 Anja MIDDELBECK-VARWICK, *Mission impossible? Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts* (QD 276), Freiburg i. Br. 2016, 143–168, hier 168.

29 Michael RAMMINGER, *Missionswissenschaft und Globalisierung. Einige Anmerkungen aus der Perspektive 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 65.

30 »So gehört zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie heute die Fähigkeit der ›Übersetzung‹ in unterschiedlichste Sprachformen [...]« (ECKHOLT, *Poetik der Kultur* [Anm. 21], 49).

31 Volker KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (UTB 3465), Göttingen/Oakville 2011, 62.

32 WIMMER, *Interkulturelle Philosophie* (Anm. 11), 70.

diese fremden Sprachen herausgegeben haben, ist nicht nur Folge einer philologischen Kompetenz, sondern auch Ausdruck einer interkulturell-katholischen Glaubenshaltung, die »das Wort« in den vielen Worten der Menschen vernimmt, übersetzt und weitersagt. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hat in ihrer Nummer 44, die als hermeneutisches Propädeutikum kontextueller Theologie gelten könnte, die Vielstimmigkeit der Sprachen und Denkformen als Chance der kirchlichen Verkündigung und theologischen Reflexion hervorgehoben. »Vom Beginn ihrer Geschichte an hat sie [die Kirche, F.G.-P.] nämlich gelernt, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken [...].« Durch diese »Akkommodation« (*»accomodata praedicatio«*), so die These von GS 44, werde »in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszudrücken, geweckt und zugleich der lebendige Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen Kulturen der Völker gefördert«. Mission interkulturell wird hier als hermeneutisches Unternehmen aufgefasst: als Herausforderung, zwischen den Lebens- und Denkformen unterschiedlicher Traditionen zu dolmetschen. Diese Übersetzungspraxis hat Missionarinnen und Missionare immer wieder an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit geführt und die Bedingtheit und Begrenztheit jeder kulturellen Tradition (auch der »klassisch« abendländischen Theologiegeschichte) offenbar gemacht. Von daher wird auch verständlich, warum missionarische Kontexte oft zu »Laboratorien« neuer theologischer Ansätze wurden; fremde Sprachen, ungewohnte Lebensweisen und manchmal gänzlich unterschiedliche Denkplausibilitäten zwingen regelrecht zur »Neuübersetzung« vertrauter theologischer Inhalte.³⁰ Mission interkulturell mutet dem theologischen Denken zu, sich auf unvertraute Kontexte einzulassen und intellektuelle Transformationsprozesse zu durchlaufen; keine (kontextuelle) Theologie kann sich ihrer selbst ganz sicher sein und die von ihr vertretenen Plausibilitäten fraglos voraussetzen, sondern »muss sich dem ›Streit der Interpretationen‹ auf dem ökumenischen Forum stellen«³¹, so Volker Küster. Mit anderen Worten: Wer Mission betreibt, muss einen Polylog führen, also nicht nur einen Dialog aus der gewohnten Position zweier Gesprächspartner, sondern einen vielseitigen, offenen und (selbst-)kritischen Kommunikations- und Argumentationsprozess, der von der Überzeugung ausgeht: »Für jede Tradition ist jede andere ›exotisch‹.«³² Missionarisch ist nicht jene Form von Theologie, die gewohnte Sprach- und Denkmuster mit größtmöglicher Nachdrücklichkeit durchsetzt, sondern jene, die die Fähigkeit und den Mut besitzt, die von ihr verantwortete Überzeugung in einem interkulturellen Polylog zu bewähren.³³

♦ *Pilgerschaft* – Atopie als Lebensform: »Mission (interkulturell)« bedeutet Sendung, Aufbruch, Bewegung und Veränderung. Sie bewahrt die Kirche davor, um sich selbst zu kreisen, und sendet sie stets neu »auf die Straße«, an die Ränder, in die Fremde. Die Kirche ist nicht für sich selbst da, sondern für die Welt; sie ist »Sakrament« des Heils für die Welt, wie es das Zweite Vatikanum betont. In diesem Zusammenhang hat die nachkonziliare Theologie den Begriff der »Pilgerschaft« als Merkmal der Kirche Jesu Christi neu entdeckt. »So pilgert die Kirche [...]«, wie es etwa im Ökumenismusdekret *Unitatis*

33 Von daher ist auch die sogenannte »Minimalregel interkulturellen Philosophierens« zu verstehen: »Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren« (ebd., 67). – Die Pointe dieser Regel besteht nicht im Fehlschluss, aus dem mono- oder interkulturellen Entstehungskontext einer philosophi-

schen Position auf ihre berechnete Geltung zu schließen, sondern philosophischen Thesen zuzutrauen, dass sie sich auch interkulturell bewähren. Die »Minimalregel interkulturellen Philosophierens« versteht sich demnach nicht als Dogma, sondern als Heuristik; sie ist nicht von einer relativistischen, sondern von einer skeptischen Hermeneutik geleitet.

redintegratio 2,5 heißt, »indem sie dem ganzen Menschengeschlecht den Dienst des Evangeliums des Friedens leistet, in Hoffnung zum Ziel der himmlischen Heimat.«³⁴ Die Kirche ist Pilgerin bzw. Migrantin, wie dies neuere theologische Ansätze ausdrücken; als »Volk Gottes unterwegs« wandert sie, wird »orthaft« und bleibt dennoch »ortlos«.³⁵ Eine missionarische Kirche ist präsent an einem »Ort« und zugleich immer zu einem neuen Aufbruch bereit; sie weiß traditionelle Prägungen und Bindungen, die der christliche Glaube in den Jahrhunderten seiner Präsenz in Europa und anderswo bewirkt hat, zu schätzen, ist aber nicht exklusiv mit einem bestimmten Kontext verbunden. »Der Glaube muss sich so immer auf ›Herbergssuche‹ machen, er kann je neu ›Heimat‹ finden, wobei diese ›Heimat‹ nicht ›festhält‹, sondern auf den Weg schickt«³⁶, so Margit Eckholt, die damit die fundamental *atopische* Charakteristik christlicher Existenz und Mission verdeutlicht. »Atopie« meint Präsenz, die zugleich Absenz besagt; orthafte Ortlosigkeit bzw. Kontextualität, die immer auch Offenheit und Fremdheit aufweist.³⁷ Genau in diesem Sinn beschreibt das Missionsdekret *Ad gentes* in seiner Nummer 21 das Verhältnis von Neugetauften zu ihrem (bisherigen) kulturellen Lebenskontext – ein Thema, das in der Missionsgeschichte viele Fragen aufwarf, weil die Aufnahme in die Kirche vielfach wie ein Kulturbruch und eine grundlegende Entfremdung vom gewohnten Leben wahrgenommen wurde. AG 21 kennt hier kein »Entweder/oder«, sondern betont: »Die gläubigen Laien gehören nämlich voll zugleich zum Volk Gottes und zur bürgerlichen Gesellschaft« (AG 21,2). Sie gehören »zu ihrem Volk« und »zu Christus«. Die Differenz, die die Taufe besagt, besteht nicht in einem Kulturbruch, sondern in der »Neuheit des Lebens«, die die Neugetauften »im Umfeld der Gesellschaft und Kultur ihres Heimatlandes gemäß den Traditionen ihrer Nation ausdrücken« (AG 21,3). Christliche Existenz bedeutet demnach, als »Atopos« zu leben, als Migrant, der einem »Ort« verbunden ist (mit all seiner kulturellen Prägung) – und zugleich »anderswo« lebt (in der Lebensform der Taufe, die nicht »kulturell anders«, sondern »existentiell neu« ist). Eine missionarische Kirche weiß sich den »Topoi« der kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte verbunden, bleibt aber »auf dem Weg« – außer sie wird so »sesshaft«, dass der Anspruchs- und Aufbruchscharakter des Glaubens verloren geht.

3 Mission als Lebensform der Kirche: Perspektiven für die Theologie des 21. Jahrhunderts

Mission in Zeiten der Interkulturalität bedeutet, sich an die »Ränder« zu begeben, in der Teilnahme am konkreten Leben der Menschen das Evangelium neu kennenzulernen, die Vielfalt kultureller Lebenswelten und menschlicher Erfahrungen als Anspruch einer »katholischen« Form der Glaubensvermittlung wahrzunehmen, zwischen unterschiedlichen »Welten« dolmetschen zu können und als Kirche unterwegs zu bleiben, sich also vom Atopischen

34 Vgl. auch LG 6,5: »Solange aber die Kirche hier auf Erden in Pilgerschaft fern vom Herrn lebt (vgl. 2Kor 5,6), weiß sie sich gleichsam als fremde, so dass sie nach dem sucht und sinnt, was oben ist [...]«

35 Das Konzept der »orthaften Ortlosigkeit« stammt aus der interkulturellen Philosophie; vgl. Ram Adhar MALL, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 10.

36 ECKHOLT, Poetik der Kultur (Anm. 21), 457.

37 Bernhard Waldenfels hat im Zusammenhang seiner »Phänomenologie des Fremden« dem Konzept der Atopie große Bedeutung beigemessen. Ein »Atopos« ist jemand, »der nicht ganz dahin gehört, wo er ist, und der nicht ganz zu denen gehört, mit denen er zusammenlebt« (Bernhard WALDENFELS, Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung [stw1952], Frankfurt a. M. 2009, 123).

der eigenen Glaubensexistenz je neu herausfordern zu lassen. Welche Perspektiven ergeben sich aus diesen Anstößen sowie aus der Auseinandersetzung mit dem Konzept »Interkulturalität« für die gegenwärtige Theologie? Fünf Thesen sollen abschließend Anregungen geben – ausgehend von der Überzeugung des Zweiten Vaticanums, dass die Kirche nicht bloß Mission »betreibt«, sondern selbst Mission ist: »Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch [...]« (AG 2,1).

♦ Mission – als Theorie und Praxis eines dezentrierten, partizipativen, kritisch-universalen, polylogen und atopischen Zeugnis- und Dialoggeschehens – ist gut beraten, eine *Kooperation mit sozialen Bewegungen* einzugehen. Gemeint ist allerdings nicht, dass die kirchliche Mission dadurch ihr eigenes Profil verliert (im Sinn der früheren Diskussion, ob »Mission« und »Entwicklungshilfe« identisch seien); vielmehr soll es zu Allianzen, Erfahrungsaustausch und auch gemeinsamen Projekten kommen. Schließlich ist die kirchliche Mission – soziologisch betrachtet – durchaus als zivilgesellschaftliche Bewegung anzusehen, die nicht mit staatlicher Autorität oder wirtschaftlicher Macht, sondern mit dem Potential menschlichen Engagements und fachlicher Expertise agiert. In diesem Sinn könnten die »Nachhaltigen Entwicklungsziele« der UNO (*Sustainable Development Goals*, SDG), die im September 2015 beschlossen wurden, als gemeinsames Arbeitsfeld kirchlicher Mission und sozialer Bewegungen angesehen werden, in dem beide Partner im Dienst der Menschen kooperieren und ihren je spezifischen Beitrag leisten.³⁸ Nicht zuletzt ist die Tatsache, dass sich Papst Franziskus bereits mehrmals mit Vertreterinnen und Vertreter sozialer Bewegungen getroffen hat, ein Signal für eine solche Kooperation.

♦ Neben dieser sozialen und politischen Zusammenarbeit ist Mission bzw. Missions-theologie vermehrt zu einer intellektuellen Kooperation aufgefordert, konkret zur *interdisziplinären Arbeit*. Die theologische Reflexion einer Missionspraxis, die vom Gang an die Peripherie, vom Einsatz für globale Gerechtigkeit und einer grundlegenden Polylogfähigkeit gekennzeichnet ist, kann in ihrer wissenschaftlichen Arbeit dieser praktischen Vielseitigkeit und Offenheit nicht nachstehen; sie kann nicht anders als interdisziplinär sein. Diese Interdisziplinarität der Missionstheologie bezieht sich sowohl auf jene wissenschaftlichen Disziplinen, die Mission explizit reflektieren (Missionssoziologie, Missionsgeschichte, Religions- und Kulturwissenschaft), als auch auf prinzipiell alle Diskurse, in denen interkultureller und interreligiöser Austausch, Nord-Süd- bzw. Süd-Süd-Beziehungen, Globalisierung, Entwicklung sowie internationale Politik und Wirtschaft verhandelt werden. Auch hier ist anzumerken, dass spezifisch theologische Expertise und interdisziplinäre Kompetenz *keine* Alternativen sind; in einer Missionstheologie, die den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gerecht werden will, sind *beide* Fähigkeiten vonnöten.³⁹

♦ Missionstheologie wird sich an der gegenwärtigen Debatte über *Migration* nicht nur in der Weise beteiligen, dass sie konkrete Problemsituationen benennt und Lösungsvorschläge macht, sondern das Phänomen »Migration« als Thema lokaler und globaler Politik sowie als

38 Vgl. Michael OBROVSKY, Von den Millennium Entwicklungszielen zu den globalen Nachhaltigkeitszielen. Zur Neuausrichtung einer globalen, nachhaltigen Entwicklung, in: Franz GMAINER-PRANZL/Anita RÖTZER (Hg.), *Zukunft entwickeln. Dokumentation der 15. Entwicklungspolitischen Hochschulwochen an der Universität Salzburg 2015* (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 8), Frankfurt a. M. 2017, 101–114.

39 Vgl. bereits die Überlegungen zur Ausrichtung von Missionswissenschaft bei Arnd BÜNKER, *Theologie an den Grenzen: Missionswissenschaft*, in: Andreas LEINHÄUPL-WILKE/Magnus STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen – Theologie, 1), Münster 2000, 398–416.

zentrale Herausforderung interkultureller Kommunikation herausarbeitet. »Migration« in ihren vielfachen Bezügen ist zu einem zentralen Themenschwerpunkt aktueller (Missions-) Theologie geworden.⁴⁰ Dabei ist diese Herausforderung für die kirchliche Mission nicht neu, die schon jahrzehntelang an vielen Brennpunkten internationaler Migration – vor allem im globalen Süden dieser Welt – präsent ist. Die Erfahrungen in der Begegnung mit Migrantinnen und Migranten aus den unterschiedlichsten kulturellen Räumen haben die Missionstheologie immer wieder verändert, und diese bringt ihrerseits ihre Erfahrungen in die politische und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Migration ein.

♦ Eine zweite Herausforderung, die durchaus globale Dimensionen aufweist, stellen *rechtspopulistische Tendenzen* dar, die interkulturelle Beziehungen von vornherein von einer Hermeneutik des Verdachts her betrachten.⁴¹ Zwar ist es nicht Aufgabe kirchlicher Mission und ihrer Theologie, explizit Politik zu betreiben, aber in ihrer Option für die Randständigen und Ausgeschlossenen, in ihrem »katholischen« Bezug auf das Verbindende zwischen Menschen und Kulturen und in ihrer »atopischen Kritik« an Heimattümelei und kulturalistischen Tendenzen wird sie unvermeidlich politisch – und es überrascht letztlich nicht, dass Missionarinnen und Missionare immer wieder mit rechtspopulistischer Politik in Konflikt geraten, und zwar besonders auch mit Ansätzen von Politik, die das Christentum und seine Symbole für einen ausländerfeindlichen, islamophoben Diskurs vereinnahmen wollen. Ohne dies anzustreben, wird die Mission der Kirche zu einem bedeutenden Kontrapunkt zum Konzept des Rechtspopulismus, und Missionstheologie erweist sich immer mehr als eine Plattform der kritischen Auseinandersetzung mit Positionen, die sich gegen Verständigung, Dialog und Pluralität in der Gesellschaft wenden.

♦ Schließlich kann Mission als »Lebensform der Kirche« zu einem *Schrittmacher für die Theologie insgesamt* werden, vor allem für jene Formen von Theologie in der nördlichen Hemisphäre, die sich selbst als »maßgeblich« für den Rest der Welt ansehen. »Mission interkulturell« ist eine spannende, aber auch fordernde Schule der Theologie; sie nötigt theologisches Denken dazu, die eigene kulturelle, gesellschaftliche und wissenschaftliche Tradition als *einen* (wenn auch oft durchaus verdienstvollen) Beitrag von vielen wahrzunehmen und stets bereit zu sein, von anderen zu lernen. Eine selbstzufriedene Theologie – egal, ob sie sich als »konservativ«, »liberal« oder »progressiv« ansieht – ist im 21. Jahrhundert nicht mehr zu gebrauchen; eine Theologie, die der missionarischen Lebensform der Kirche gerecht werden will, wird eine hörende, zu Veränderungen bereite, eine vielsprachige und »migrierende« Theologie sein. Der oft zitierte Abschnitt aus *Evangelii gaudium* Nr. 49, in dem Papst Franziskus die Kirche »auf die Straße« hinaus schickt, ist auch auf die Theologie anzuwenden; *Evangelii gaudium* stellt von daher auch einen kräftigen Impuls für eine missionarisch-interkulturelle Theologie dar. Das folgende Zitat hat den Begriff »Kirche« bewusst durch »Theologie« ersetzt: »Mir ist eine ›verbeulte‹ Theologie, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Theologie, die aufgrund ihrer Verschllossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Theologie, die darum besorgt ist, der

⁴⁰ Vgl. Robert SCHREITER, *Katholizität als Rahmen für das Nachdenken über Migration*, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44 (2008) 537–550.

⁴¹ Vgl. die Analysen von Ruth WODAK, *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*, Wien/Hamburg 2016; Jan-Werner MÜLLER, *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin 2016; Zygmunt BAUMAN, *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*, Berlin 2016.

⁴² Zitiert (mit den angegebenen Änderungen) nach: Papst FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (VApS 194), Bonn 2013, Nr. 49.

Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37).«⁴² Einmal mehr ist auch hier darauf hinzuweisen, dass »missionarisches Profil« und wissenschaftliche Qualität einer Theologie kein Gegensatz sind; vielmehr vermittelt die interkulturell-missionarische Orientierung dem theologischen Diskurs erst jenes Profil, das eine (selbst-)kritische Auseinandersetzung mit den Fragen der Gegenwart, vor allem mit der Herausforderung der Globalisierung und dem interkulturellen Dialog, erlaubt.

Eine »Mission in Zeiten der Interkulturalität« zu leben bedeutet, den weltkirchlichen Charakter des christlichen Glaubens (als »Kirche *aus* allen Völkern« sowie als »Kirche *für* die Welt«) und die globale Perspektive theologischen Denkens neu wahrzunehmen; für die Glaubwürdigkeit der Kirche im 21. Jahrhundert werden diese Fähigkeit und Haltung zweifellos entscheidend sein. ♦

ZwischenWeltenLeben – Missionarinnen als transkulturelle Akteurinnen

Impulse für eine feministische Missionswissenschaft
aus systematisch-theologischer Perspektive

von Margit Eckholt

Zusammenfassung

Die Mehrzahl der missionarisch tätigen Katholiken sind heute Frauen: Ordensfrauen und als Katechetinnen oder auf anderen Feldern – der Caritas, der Erziehung, der Wissenschaft – tätige Frauen. Dieser großen Zahl von missionarisch tätigen Frauen entspricht nur eine erschreckend geringe Präsenz in der missionswissenschaftlichen Literatur; weder wird die vielfältige missionarische Tätigkeit von Frauen entsprechend gewürdigt, noch sind Frauen selbst in entsprechender Weise wissenschaftlich und publizistisch tätig. Der Aufsatz legt Spuren für eine gendersensible katholische Missionswissenschaft aus, im interdisziplinären Gespräch mit Geschichts- und Kulturwissenschaften und in Auseinandersetzung mit postkolonialer Kritik an den Missionsspraktiken der Frauengemeinschaften.

Schlüsselbegriffe

- feministische Missionswissenschaft
- missionarisch tätige Frauenkongregationen
- Kontaktzonen
- Postkolonialismus

Abstract

The majority of Catholics doing missionary work today are women: nuns or women working as catechists or in other fields like charitable work, education or science. Corresponding to this large number of women doing missionary work, one finds only an appallingly meagre presence of women in the literature of mission studies. The multifaceted missionary work of women is neither suitably appreciated nor are women themselves academically or journalistically active in an appropriate manner. This article elucidates traces for gender-sensitive Catholic mission studies in an interdisciplinary dialogue with the disciplines of history and cultural studies and in an analysis of the postcolonial criticism of the missionary practices of communities of women.

Keywords

- feminist mission studies
- congregations of women doing missionary work
- contact zones
- postcolonialism

Sumario

La mayoría de los católicos misioneros son hoy mujeres: religiosas y seglares que trabajan en la catequesis o en otros campos como Caritas, la enseñanza, la ciencia. Ese gran número de mujeres misioneras sólo tiene una presencia mínima en la literatura misiológica; ni se tiene debidamente en cuenta la diversa actividad misionera de las mujeres, ni hay suficientes mujeres activas en la teología y las publicaciones científicas. El texto muestra algunos caminos para una misiológica católica que sea sensible a las cuestiones de género, al diálogo interdisciplinario con las ciencias históricas y culturales y al debate con la crítica poscolonial a las prácticas misioneras de las religiosas.

Conceptos claves

- Estudios feministas de misiología
- Congregaciones misioneras de mujeres
- Zonas de contacto
- Poscolonialismo

1 Das ZwischenWeltenLeben, -Beten, -Arbeiten und -Schreiben von missionarisch tätigen Frauen: methodische Einführung

Die Mehrzahl der missionarisch tätigen Katholiken sind heute Frauen: Ordensfrauen und als Katechetinnen oder auf anderen Feldern – der Caritas, der Erziehung, der Wissenschaft – tätige Frauen. Weltweit wurden Ende 2013 knapp 700 000 Ordensfrauen gezählt (das sind 2/3 aller Ordensleute), ein großer Teil lebt davon in den Ländern des Südens; in Deutschland stammen ca. 60 % der Ordensfrauen unter 65 Jahren aus anderen Weltkontexten.¹ Auch wenn die Zahlen missionarisch tätiger Frauen nicht einfach zu erheben sind, so ist das Ergebnis eindeutig: Mission – in aller Vielfalt – liegt in den Händen der Frauen. Wenn demgegenüber ein Blick in Handbücher und missionstheologische Grundlagenliteratur² – und auch in die verschiedenen Jahrgänge der »Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft« – geworfen wird, so wird deutlich, dass der großen Zahl von missionarisch tätigen Frauen nur eine erschreckend geringe Präsenz in der missionswissenschaftlichen Literatur entspricht; weder wurde und wird die vielfältige missionarische Tätigkeit von Frauen entsprechend gewürdigt, noch waren Frauen selbst in entsprechender Weise hier wissenschaftlich und publizistisch tätig. Eine Ausnahme ist die 1928 in den Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten erschienene, vom Münsteraner Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin betreute Doktorarbeit der Steyler Missionarin Sixta Kasbauer S.P.S. »Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk«³, ein grundlegendes Werk, das im deutschsprachigen Kontext bislang die einzige größere Monographie ist, die die Aufgaben von in der Mission tätigen Frauen in den Blick nimmt; auch wenn es in den vorkonziliaren missionstheoretischen Diskurs eingebettet ist, ist das Werk von Sixta Kasbauer unter gendertheoretischen Gesichtspunkten auch heute noch lesenswert; eine Relektüre und entsprechende »Übersetzung« in den gegenwärtigen kirchlichen und missionstheologischen Kontext könnten Impulse für eine gendersensible Missionswissenschaft geben.

Die fehlende Präsenz von Frauen in der katholischen Missionswissenschaft ist auch darum erschreckend, weil gerade das Zweite Vatikanische Konzil durch die Berufung von insgesamt zehn Ordensfrauen aus verschiedenen Weltkontexten und unterschiedlichen missionarisch tätigen Gemeinschaften die Bedeutung der Präsenz von Frauen in der Mission erkannte und die Auditorinnen in verschiedenen Arbeitsgruppen und Kommissionen mitdiskutieren konnten.⁴ Für die Frauenorden und ihre missionarischen Tätigkeiten hat das Zweite Vatikanische Konzil eine außerordentliche Bedeutung gehabt, zu einer neuen Ausrichtung ihrer Präsenz in der Welt geführt, einer beeindruckenden und vielfältigen »inserción« in die Welt der Armen, wie es z. B. von der Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) in ihrem dreibändigen Werk zur Geschichte der Frauengemeinschaften in Lateinamerika in den Jahren 1959-1999

1 Vgl. <http://www.kathpedia.de/index.php?title=Weltkirche> (5.4.2017).

2 Das grundlegende Werk von P. Michael SIEVERNICH SJ, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, geht auf Frauen nur im Unterkapitel zur Mission »im Spiegel der Künste« (162-186) ein. Studien von Missionstheologinnen wie

Susan E. Smith, Mitglied der Kongregation *Our Lady of the Mission*, sind noch nicht rezipiert (vgl. Susan E. SMITH, *Women in Mission. From the New Testament to Today*, New York 2007).

3 Sixta KASBAUER S.P.S., *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. Eine missionstheoretische Studie*, Münster 1928 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 11, hg. von Prof. Dr. J. SCHMIDLIN).

4 Vgl. zu den Auditorinnen: Carmel Elizabeth MCENROY, *Guests in their own house. The women of Vatican II*, New York 1996; Margit ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2012.

vorgelegt worden ist.⁵ In der nachkonziliaren Missionswissenschaft hatte diese neue Sichtbarkeit der missionarisch tätigen Frauen wenig Auswirkung. Der Emanzipationsprozess in den missionarisch tätigen Frauenorden und –kongregationen führte aber dazu, dass sich in den Ländern des Südens eine neue kontextuelle feministische Theologie auszubilden begann, zu der gerade missionarisch tätige Frauen einen entscheidenden Beitrag leisteten, so z. B. in Brasilien die Augustinerin Ivone Gebara oder auf den Philippinen die Benediktinerin Mary John Mananzan.⁶ Diese Gestalt der Theologie hatte jedoch kein Heimatrecht an den der Priesterausbildung vorbehaltenen theologischen Fakultäten, sondern wurde an mit den Basisgemeinden und einer Sozialpastoral verbundenen Instituten gelehrt. Wenn heute z. B. die missionsärztliche Schwester Birgit Weiler, deren Arbeiten den indigenen Kulturen des Amazonasraums und den ökologischen Herausforderungen gewidmet sind⁷, an der Jesuitenuniversität Ruiz de Montoya in Lima in Lehre und Forschung tätig ist, so ist das ein Zeichen für den erst in den letzten Jahren weltweit sich vollziehenden »Paradigmenwechsel« in den Missionswissenschaften und der interkulturellen Theologie, der auch mit der Anerkennung von Gender-Perspektiven an den (katholischen) Universitäten in den Ländern des Südens übereinght.

Die kontextuellen feministisch-theologischen Arbeiten können in der katholischen Missionswissenschaft heute nicht mehr nur »am Rande« wahrgenommen werden, und es gilt, die wenigen, aber doch höchst qualifizierten missionstheologischen Impulse aus feministisch-theologischer Perspektive, wie sie z. B. von der beim Internationalen katholischen Missionswerk Missio in Aachen tätigen katholischen Theologin Katja Heidemanns vorgelegt worden sind⁸, aufzugreifen und weiterzuentwickeln. Verdienst der Arbeiten von Katja Heidemanns ist es, in feministisch-ökumenischen Netzwerken zur Missionswissenschaft eine katholische Stimme eingebracht und hier katholische kontextuelle Theologie und Missionswissenschaft sichtbar gemacht zu haben.⁹

Für eine solche Weiterentwicklung einer feministischen Missionswissenschaft wird das interdisziplinäre Gespräch mit Kultur- und Geschichtswissenschaften von Relevanz sein. Historikerinnen wie Rebekka Habermas oder Judith Becker in Deutschland, Sol Serrano in Santiago de Chile, Elisabeth Dufourq in Frankreich haben seit den 1990er Jahren katholische Ordensfrauen, protestantische Missionarsfrauen und andere missionarisch

5 CLAR (CONFEDERACIÓN LATINO-AMERICANA DE RELIGIOSAS), *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica. 1959-1999*, Bde. 1-3, Bogotá 2003.

6 Vgl. als Beispiele für Lateinamerika, Asien und Afrika: Ivone GEBARA, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg i. Br. 2000; DIES., *Longing for running water: Eco-feminism and liberation*, Minneapolis 1999; Mary John MANANZAN, *Theologie aus dem Blickwinkel asiatischer Frauen. Das Frauen-Projekt der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-TheologInnen EATWOT im asiatischen Kontext*, in: Christine SCHAUUMBERGER/Monika MASSEN (Hg.), *Handbuch Feministische Theologie*, Münster 1988, 51-60; DIES., *The Religious Woman today and Integral Evangelization*, in: DIES. (ed.), *Woman and Religion*, Manila 1988, 64-77;

DIES., *Redefining Religious Commitment in the Philippine Context*, in: Virginia FABELLA/Sun Ai LEE PARK (Hg.), *We dare to dream. Doing Theology as Asian Women*, New York 1990, 101-114; Anne Béatrice FAYE, *Hoffnung inmitten aller Probleme Afrikas*, in: Richard BROSE/Katja HEIDEMANN (Hg.), *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 165-172.

7 Vgl. z. B. Birgit WEILER, *Gut leben – Tajimat Pujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung (Theologie interkulturell, Bd. 27)*, Ostfildern 2017.

8 Vgl. z. B. Katja HEIDEMANN, *Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie*, in: Heike WALZ/Christine LIENEMANN-PERRIN/Doris STRAHM (Hg.), *Als hätten sie uns neu erfunden. Beob-*

achtungen zu Fremdheit und Geschlecht, Luzern 2003, 81-97.

9 Vgl. zu diesen Netzwerken z. B.: Christine LIENEMANN-PERRIN/Atola LONGKUMER/Afric Songco JOYE (Hg.), *Putting names with faces. Women's impact in mission history*, Nashville 2012; Aruna GNANADASON, *Women together for a transformed Mission Agenda*, in: *Grenzen erkunden zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen. FS für Christine Lienemann-Perrin*, hg. von Katrin JUSMIERZ/Benedict SCHUBERT/Rudolf von SINNER/Heike WALZ und Burkhard WEBER, Frankfurt a. M. 2007, 219-229, hier 226: »critical dialogical journey will provide us the creative space to discover the liberation potential of all religions and in the theological reflections of women from other parts of the world – we have to, together, release all religions from colonial bondage«.

tätige Frauen »entdeckt«, die im 18. und 19. Jahrhundert aus vielschichtigen Gründen – sei es bedingt durch die angesichts des Kulturkampfes in Deutschland erschwerte Tätigkeit von katholischen Ordensgemeinschaften oder durch die kolonialen Expansionen der europäischen Mächte – in die Länder des Südens und Südostens aufgebrochen sind, und sie arbeiten deren Tätigkeiten als »transnationale Akteurinnen«¹⁰ heraus, die in mehrfachem Sinn Grenzen überschritten haben: Grenzen im Blick auf ihre Rollen als Frauen in der Gesellschaft (Missionarinnen waren als Lehrerinnen, Erzieherinnen, Sozialarbeiterinnen, Krankenschwestern oder Pflegerinnen tätig) und damit verbunden auch Grenzen im Blick auf ihre Stellung und die ihnen zugeschriebenen Aufgaben in der katholischen Kirche. Die Missionarinnen haben einen zentralen Beitrag zur Ausbildung von tragfähigen transnationalen und transkulturellen Netzwerken geleistet.¹¹

In den vorliegenden Überlegungen geht es dabei nicht nur darum, das »weibliche Gesicht der Mission« zu entdecken, sondern um einen Anstoß für eine interdisziplinär arbeitende, Denkanstöße aus den postcolonial- und gender-studies aufgreifende feministisch-theologische Missionswissenschaft. Für den methodischen Rahmen sind zwei Konzepte von Bedeutung, die in der »transarealen« und postkolonialen Literaturwissenschaft entwickelt wurden: Der Potsdamer Literaturwissenschaftler Ottmar Ette spricht von einem »ZwischenWeltenSchreiben«, das er anhand der Weltliteratur von Migranten und Migrantinnen unterschiedlicher Kulturräume herausarbeitet, vor allem im latein-amerikanischen Kontext, in Mexiko, Peru oder Kuba.¹² Die in New York und Stanford tätige US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin, Spezialistin für lateinamerikanische Literatur, Mary Louise Pratt, hat in ihrem grundlegenden Werk über die Reiseliteratur »Imperial Eyes. Traveling writing and transculturation«¹³ das Konzept der »contact zones« (»Kontaktzonen«) entwickelt, auf das sich auch die Historikerinnen Rebekka Habermas und Judith Becker beziehen.¹⁴ In Auseinandersetzung und Weiterführung postkolonialer Ansätze wie denen des indischen Literaturwissenschaftlers Homi Bhabha, der in der Begegnung bzw. durch Kolonialismen bedingten Konfrontation der Kulturen von hier entstehenden »dritten Räumen«¹⁵ spricht, die »konstruiert« werden, z. B. durch Mimikry, die Nachahmung von Praktiken der weißen Männer und Frauen durch Eingeborene, und durch hierarchische Abhängigkeit und Unverständnis die eingeborenen Kulturen entwerten und unterdrücken, lassen »Kontaktzonen« Begegnung zu, sicher in aller Ambivalenz,

10 Vgl. zu dieser Charakteristik: Gertrud HÜWELMEIER, Ordensfrauen unterwegs. Transnationalismus, Gender und Religion, in: Historische Anthropologie 13 (2005) 91–100; DIES., Nonnen auf Reisen – Transnationale Verflechtungen, in: Susann BALLER/Michael PESEK/Ruth SCHILLING/Ines STOLPE (Hg.), Die Ankunft des Anderen, Berlin 2012, 226–233.

11 Für die Geschichtswissenschaften, so die Historikerin Rebekka Habermas, ist dies ein wichtiges Moment, bereits im 19. Jahrhundert Wurzeln der Globalisierung zu entdecken: »Gerade die Beziehungsnetze der Mission, die in der jüngsten und allerjüngsten Vergangenheit gesponnen wurden und immer noch werden, zeigen vielleicht am deutlichsten wie wichtig es ist, Mission als zentralen Akteur im Feld von Globalisierungsprozessen ernst zu nehmen. Konfessionell gebundene,

aber auch Freikirchen und Metis-Glaubensgemeinschaften lieferten in Afrika, Asien und auch anderen Teilen der Welt die Sprache für antikoniale Protestbewegungen, prägten die Aspirationen der Ausgeschlossenen mit und halfen, Ansprüche auf Partizipation zu formulieren« (Rebekka HABERMAS/Richard HÖLZL [Hg.], Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014, 27–28).

12 Vgl. Ottmar ETTE, Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur, Berlin 2013; DERS., Transarea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte, Berlin/Boston 2012.

13 Vgl. Mary Louise PRATT, Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, London/New York 1992.

14 Vgl. Judith BECKER (Hg.), European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World, VIEG Beiheft 107, Göttingen 2015.

15 Vgl. Homi K. BHABHA, The Location of Culture, London/New York 1994; BECKER, European Missions (Anm. 14), 9–10: »it stresses the significance of actual cohabitation, of its terms, place and time, the political and cultural situation. The contact does not only or mainly take place in an *au-delà* but in real, historical situations. It is not so much about what happens when people live *between* different cultures and try to integrate them in their life as what happens when people of different cultures *meet* and begin to interact.«

Fragilität und Verwundbarkeit, ohne aber befreiende Momente apodiktisch auszuschließen wie in vielen postkolonialen Arbeiten. Sie sind, so Mary Louise Pratt, »social spaces, where culture meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today«. ¹⁶ Der Begriff der »Kontaktzonen« wird im Folgenden aus systematisch-theologischer Perspektive aufgegriffen werden, um Dynamiken des Glaubens aufzuspüren, die sich an diesen Zonen ereignen, auf Seiten der Missionarin wie auf Seiten derer, denen sie hier begegnen, um so die Interkulturalität bzw. Transkulturalität christlicher Glaubenspraktiken bestimmen zu können.

Die Überlegungen verorten sich auf dem Feld einer systematischen Theologie, die sich als interkulturelle Theologie vollzieht und die theologische Dimension der Missionswissenschaften klären hilft. Umgekehrt helfen Missions- und Religionswissenschaften der systematischen Theologie, zu einer kreativen, dem globalen, interkulturellen Weltkontext entsprechenden sowie durch die Bezugnahme auf spezifische Missionspraktiken »konkretisierten« Glaubensanalyse zu finden. Dabei stehen Frauenkongregationen im Zentrum, die im 18. und 19. Jahrhundert entstanden sind und missionarisch aktiv waren und es bis heute sind; ¹⁷ Referenztexte sind die Tagebücher zweier französischer Frauengemeinschaften, so der Vinzentinerinnen und Herz-Jesu-Schwestern, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Chile ihre »Mission« begonnen haben und die von der chilenischen Historikerin Sol Serrano ediert worden sind ¹⁸, zudem die Chroniken der Don Bosco-Schwestern der Misión Salesiana in Rio Grande auf Feuerland aus den Jahren 1895-1916 ¹⁹, ebenso Ergebnisse aus Forschungsprojekten, die von der deutschen Historikerin Rebekka Habermas geleitet und publiziert worden sind ²⁰; dieses Quellenmaterial wird aus einer systematisch-theologischen Perspektive erschlossen. Katholische Missionswissenschaften haben viele reiche und noch unerschlossene Schätze – Chroniken, Tagebücher, Briefe etc. vieler »in die Mission« aufgebrochener Ordensfrauen –, und diese Schätze zu heben und in einer systematisch-theologischen Perspektive zu lesen, wird helfen können, die durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Diskussionen um den Missionsbegriff über den Blick auf die Praktiken des ZwischenWeltenLebens – -Betens, -Arbeitens, -Schreibens – der Missionarinnen weiterzuführen. Was hier, in den verschiedenen Kontaktzonen auf Feuerland, in Valparaíso oder Santiago, im Kongo, Neuguinea usw. gelebt worden ist, auf den Feldern der Diakonie, Erziehung, Sozialarbeit, Krankenpflege, Katechese usw., ist als »Mission« ein zentraler Beitrag zur Verkündigung des Glaubens, Zeugnis vom Gott des Lebens, im Abenteuer des je neuen Aufbruchs, den zu suchen, ohne den die »Virgenes viajeras« (Sol Serrano) und die »Abenteurerinnen Gottes« (Elisabeth Dufourcq) nicht sein konnten. ²¹

¹⁶ Stornig zitiert Mary Louise PRATT, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* (1991) 33-30, hier 34, in Katharina STORNIG, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution. Childbirth and Midwifery in a New Guinean Catholic Mission, 1896- c.1930*, in: BECKER, *European Missions* (Anm. 14), 107-123, hier 110 Anm. 20; vgl. auch PRATT, *Imperial Eyes* (Anm. 13), 7: Kontaktzonen sind »social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination«. Zu den »Kontaktzonen« vgl. auch: Brian

STANLEY, *Afterword. Conversations with Contact Zones*, in: BECKER, *European Missions* (Anm. 14), 287-289, hier 288: »contact zone as an arena of contestation, transformation and paradox. The contestation was no invariably between ›outsider‹ and ›insider‹ on a simple binary model. It could involve those who were half-insiders and half-outsiders, caught in the uncomfortable intermediate space between the fully indigenous and the wholly alien. It could equally involve a clash between those outsiders who were new arrivals and others for whom the indigenous context had

long since become ›home‹.« Mittlerweile liegt sehr viel an Literatur zum Begriff des »dritten Raumes« bei Homi K. Bhabha vor, so dass die von Stanley geäußerte Kritik sicher zu relativieren ist. In einem Roundtable-Gespräch geht Bhabha auf den »dritten Raum« im Kontext der Mission in Indien ein: »Was geschah nun in diesem neuen Raum, in dem Dritten Raum, der sich irgendwo zwischen dem Raum der Kleinbauern und dem Raum der Missionare geöffnet hatte? Es entstand ein neues semiotisches Feld, auch wenn es unter Druck aufgebaut worden war, und es ergab sich dadurch eine Mög-

Die Bewegung der Reise und die Dynamik der Kontaktzonen in der Begegnung von »Eigenem« und »Fremden« strukturieren die systematisch-theologische Lektüre: Es geht darum, wie sich in diesem transkulturellen Prozess – auf der Reise, in den Kontaktzonen und der Erfahrung von Fremde, der Veränderung des Eigenen durch das Fremde, dem Kontakt mit der Heimat – befreiende und neue Praktiken des Glaubens ausbilden, sicher in aller Fragilität, Verwundbarkeit und in keiner Weise als einlinige »Erfolgsgeschichten«. Auf diesem Weg soll es möglich werden, den Missionsbegriff als »Konvivenz« – ZwischenWeltenLeben – neu zu erschließen und in feministisch-theologischer Perspektive einen Beitrag zur Weiterentwicklung der Missionstheologie zu leisten.

2 »Kontaktzonen«: Reisen, Räume öffnen, Fremde und Heimat

2.1 Reisen – Räume öffnen

Die Auswertung von Briefen oder Reisetagebüchern macht deutlich, dass der Aufbruch »in die Mission«, in »neue Welten«, ob selbst geplant, ob auf Anforderung und Wunsch der Gemeinschaft, unterschiedlichste Züge trägt. Für die eine bedeutet die Reise Mobilisierung neuer Kräfte, für die andere Schwächung und Krankheit; für die einen werden Erwartungen und Hoffnungen erfüllt bei der Ankunft, für die anderen ist diese mit Enttäuschungen verbunden. Bei aller Vielfalt verbindet aber eines: die Erfahrung des »Aufbrechens«, der Reise selbst, das Bewegende, Abenteuerliche und mit vielen Grenzerfahrungen Verbundene der Schifffahrt, die Erfahrung eines Raumes und einer Zeit des »Zwischen«. Die eine wird sich vielleicht nur ein einziges Mal auf die Reise machen, die andere wird, als Generaloberin oder aufgrund von anderen Verantwortlichkeiten in der Gemeinschaft, mehrfach auf dem Weg zwischen den Welten sein. Genau diese Reise, die mit ihr verbundene Bewegung und das Aufbrechen werden zu einem Prägemaß der missionarisch tätigen Kongregationen. Das wird deutlich am Genre der Reisetagebücher, die die Schwestern der verschiedenen Gemeinschaften schreiben und die sich in aller Verschiedenheit auch ähneln, wie die chilenische Historikerin Sol Serrano, tätig an der Pontificia Universidad Católica in Santiago de Chile, in ihrer Zusammenstellung von Tagebüchern dreier französischer Kongregationen – der Hijas de la Caridad, der Hermanas del Sagrado Corazón und der Hermanas del Buen Pastor – aufgezeigt hat. Die Tagebücher – oft in Briefform verfasst – dienen der Gemeinschaft in der Heimat zur »Auferbauung«; in diesem Sinn »stilisieren« sie Ereignisse der Reise und interpretieren durchlittene Ängste – z. B. angesichts von klimatischen Widrigkeiten – als ein Von-Gott-auf-die-Probe-Gestelltwerden.²² Die Bedeutung der Erfahrung der

lichkeit, sich mit der Macht auseinanderzusetzen, auch wenn man selbst keine oder relativ wenig Macht hatte« (Homi K. BHABHA, Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, herausgegeben und eingeleitet von Anna BABKA/Gerald POSSELT, Wien/Berlin 2016, 64).

¹⁷ Die lateinamerikanischen Studien beziehen sich u. a. auf das grundlegende Werk von Elisabeth DUFOURCQ, Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française, Paris 1993.

¹⁸ Sol SERRANO P. (Hg.), Virgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874, Santiago de Chile 2000.

¹⁹ Ana María FERNÁNDEZ FMA (Hg.), Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora en la Misión Nuestra Señora de la Candelaria (Tierra del Fuego). Período de los orígenes 1895-1916, Rosario, Didascalía/Edba 2014.

²⁰ HABERMAS/HÖLZL, Mission global (Anm. 11).

²¹ Die Formulierung »nicht ohne« bezieht sich auf Michel DE CERTEAU, GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009, z. B. 31 u. a.; dazu: 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.

²² SERRANO P., Virgenes Viajeras (Anm. 18), 49.

»Bewegung« wird im Reisetagebuch einer der nach Valparaíso aufgebrochenen Vinzentinerinnen deutlich. Sie notiert am Montag, den 21. November 1853: »Die Bewegung hält an. Wie schlecht fühlen wir uns! Wir stürzen auf das Deck, wir kehren wieder um. Wir wissen nicht, was wir mit unserer armen Existenz anfangen sollen. Aber Trost ist, dass wir gut vorangekommen sind und uns bereits außerhalb des Golfs der Gascogne befinden. Das Leben auf See ähnelt dem geistlichen Leben in dem Sinn, dass einige stürmische Stunden uns ermöglichen, weiter voranzukommen als an mehreren ruhigen Tagen.«²³ Die Reise wird mit dem geistlichen Leben verglichen; so können Momente des Angefragtseins als Fortschritt im geistlichen Leben interpretiert werden, wenn sie ausgehalten und überwunden werden, tragen doch gerade Stürme das Schiff weit voran. Wenn eine der Schwestern die Freude und den Dank ausdrückt, das Fest Maria Empfängnis feiern zu können, und dies als »gutes Vorzeichen« deutet, so sprechen, zwar verborgen hinter dem geistlichen Ausdruck, aus der Passionsmystik ihrer Worte – Maria wird »Unsere Liebe Frau von den Schmerzen« genannt – die ausgehaltenen Ängste, die verschiedenen Leiden und mit der Reise verbundenen Krankheiten. »Wir zweifeln nicht, dass Unsere Liebe Frau von den Schmerzen uns bisher beschützt hat, aber sie hat sich uns nur von der Höhe des Kalvarienbergs gezeigt und sie hat mit uns die Bitterkeiten geteilt, die ihr Herz am Fuß des Kreuzes erfüllten. Morgen werden wir den Morgenstern grüßen und wir erhoffen uns von ihm ein gnädiges Lächeln, dass für unsere Überfahrt von diesem Datum an ein angenehmerer Abschnitt beginnen möge.«²⁴ Die Erfahrung der Reise vertieft die eschatologische Tiefenstruktur christlichen Glaubens. Die Frauen brechen auf im Wissen, dass es wohl keine Heimkehr gibt, gleichzeitig wachsen sie in eine Erfahrung des je größeren, Grenzen überschreitenden Gottes und der Universalität christlichen Glaubens hinein. Die Herz-Jesu-Schwester Madre Cleonisse notiert dies im Mai 1839 beim Überschreiten des Äquators: »Adieu, Europa, wo sich das Land befindet, das ich so liebe. Adieu, geliebtes Frankreich, wo unsere guten Verwandten und unsere wahren Freunde leben, Adieu, Euch allen, um Gottes willen! Eine Welt trennt uns bereits, die Ewigkeit wird uns vereinen. Ich grüße dich, südliche Hemisphäre, wo sehr wahrscheinlich meine Asche ruhen wird. Wunderschöne untergehende Sonne, sag den Bewohnern der nördlichen Regionen, dass der Gott der ganzen Welt gut ist, dass er es verdient, dass man ihm mit Großzügigkeit und Beharrlichkeit dient.«²⁵

Die Reise und die mit ihr verbundenen Bewegungen brechen Vertrautes auf in verschiedenster Hinsicht: Es ist ein Aufbruch aus dem »Konvent« mit seinem geregelten Leben, die Regeln und Riten, die die Gemeinschaft und auch die Einzelne auf der Reise »zusammenhalten«, werden neu bestimmt. Die Schwestern tragen nicht mehr den regulären Habit, es gelten nicht mehr die Regeln der Klausur, die Gemeinschaft wird »durchlässig«, sie öffnet sich zur Welt: im Gebet mit Frauen anderer Kongregationen, im Gespräch, Beten und Feiern mit dem Kapitän, den Matrosen, anderen Schiffsreisenden. Sicher war dies nicht konfliktlos und wurde von den einzelnen sehr unterschiedlich erlebt; was die Reise für alle aber bedeutet, ist genau dieses

23 SERRANO P., Virgenes Viajeras (Anm. 18), 237.

24 Ebd., 243.

25 María del Carmen PÉREZ SS.CC., Semillas y cantares. Historia de las religiosas de los SS.CC. en Chile 1838-1998, Santiago de Chile 2005, 42.

26 Ebd., 41. Vgl. in ähnlicher Weise bei den Vinzentinerinnen in: SERRANO P., Virgenes Viajeras (Anm. 18), 245: »Lo que nos interesa más en todo esto es que hoy día hemos tenido la satis-

facción de ver un buen número de marineros que asistían a la misa y que escuchaban atentamente la simple exhortación y la plática que les dirigía el Sr. Benéch.«

27 FERNÁNDEZ, Con letra de mujer (Anm. 19), 64, Notiz vom 30.6.1896: »Hicimos el ejercicio de la buena muerte.«

28 So schildert es auch eine Mauritzer Franziskanerin bei ihrer Ankunft in der »neuen Welt«: vgl. HUWELMEIER, Nonnen auf Reisen (Anm. 10), 237:

»Das einzige, was mich aufrecht hält, ist, daß ich im hl. Gehorsam hier bin und noch nie nach einem Amt verlangt habe.«

29 Néstor GARCÍA CANCLINI, Diferentes, desiguales, desconectados. Mapas de la interculturalidad, Barcelona 2006, 142.

30 Relinde MEIWES, Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen Katharinenwestern (1772-1914), Paderborn u. a. 2011.

Moment der »Bewegung«, des Bewegtwerdens und Sich-Bewegens, eine Erfahrung, die auch über die Reise hinaus das Ankommen im Neuen begleiten wird. Neue Formen der »Mission« wachsen bereits auf der Reise: »Es wird keine Gelegenheit ausgelassen, das Evangelium zu verkünden, so dass die Schwestern den Matrosen Unterricht im Katechismus geben«, so ein Bericht einer der in Valparaíso angekommenen Herz-Jesu-Schwestern.²⁶

Die Erfahrung der Reise bedeutet ein Ausgesetztsein – den Naturgewalten und Krankheiten, anderen, nicht wohlwollenden Mitreisenden, vor allem den eigenen Schwächen – und eine intensive Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens. Die Don-Bosco-Schwestern im Süden Argentiniens, in der Mission in Rio Grande auf Feuerland, notieren in ihrer Chronik oft den Hinweis auf die »Übung des guten Todes«²⁷; das wird auf dem Schiff nicht anders gewesen sein. Die Bewegung und Erschütterung der Reise wird auch den Prozess des Ankommens in den »neuen Welten« prägen und wird sich auswirken auf das geistliche Leben der Schwestern, auf ihre Glaubenspraktiken, auf ihre Rolle als Ordensfrauen in der fremden Kultur, auf ihr Verhältnis zur Fremde und auf die Bilder, die sie mitnehmen, auf das Verhältnis zu Mitbrüdern oder Weltgeistlichen, und so – sicher auch von Gemeinschaft zu Gemeinschaft verschieden – vielfältige Geschichten der Emanzipation in Gang setzen. Das sind, auch dafür stehen die Bewegung der Reise und das Ankommen in der Fremde, keine Geschichten von »Siegerinnen«, was z. B. die Chroniken aus Feuerland deutlich machen. Angesichts der Widrigkeiten des Ortes und der Natur, angesichts des schwierigen Sich-Herantastens an die einheimische Bevölkerung, angesichts der eigenen Schwächen, ist dieser Prozess mit vielfältigen Enttäuschungen verbunden.²⁸ Was auf der Reise und im Ankommen in der Fremde Halt gibt und was in dieser Bewegung reift, sind die Riten des alltäglichen und gemeinschaftlichen Miteinanders, Gebet und Gottesdienst, die Momente intensiver Glaubenserfahrung im persönlichen Gebet und in der eucharistischen Anbetung, die den Glauben auf dieser Reise in den weiten Reich-Gottes-Horizont hineinwachsen lassen.

Die Notizen der Schwestern, die sich auf alltäglichste Momente beziehen und diese – gerade wie in den Chroniken aus Feuerland – in höchst nüchterner Weise schildern, können Ausgangspunkt für eine gendersensible Missionswissenschaft sein – in den Spuren von Schwester Sixta Kasbauer –, die das, was Mission ist, aus der Dichte, der Fragilität und Verwundbarkeit, auch den Konflikten und Ambivalenzen des alltäglichen Lebens bestimmt, die darauf verzichtet, »einlinige und monopolisierende Erzählungen zu gestalten«²⁹, und die darin einer fundamentaltheologischen Glaubensanalyse neue Grundlagen gibt.

2.2 Fremdes und Eigenes: bewegte Kontaktzonen und die Entstehung von neuen Räumen der Konvivenz

2.2.1 Die Fremde – komplexe Prozesse des Ankommens

Die Ankunft in der Fremde ist in den verschiedenen in die Länder des Südens aufgebrochenen Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts sehr unterschiedlich ausgeprägt: Einerseits kommen sie in einem – auf den ersten Blick wenigstens – von den europäischen städtischen Kontexten nicht sehr sich unterscheidendem städtischen Umfeld an, so in den größeren Städten Südamerikas, in Buenos Aires, Valparaíso oder Santiago de Chile; sie sind in von europäischen Auswanderern und von deren kulturellen Einflüssen geprägten Vierteln tätig, sie setzen erzieherische und soziale Projekte fort, den Aufbau von Schulen oder Krankenhäusern, die sie – wie im Fall der Katharinenschwestern aus dem Ermland, die u. a. in Brasilien tätig wurden³⁰ – unter den Bedingungen des Kulturkampfes in Deutsch-

land nicht fortführen konnten; sie beteiligen sich in einer jungen Republik wie Chile, wenige Jahre nach der Unabhängigkeit, am Aufbau des Bildungswesens für Mädchen und junge Frauen, so die aus Frankreich nach Chile kommenden Frauenkongregationen der Hermanas del Sagrado Corazón, der Hermanas de la Caridad oder der Hermanas del Buen Pastor³¹. Andere begleiten »koloniale« oder »zivilisatorische« Projekte, sei es in der Folge europäischer Kolonialisierung in den Ländern Afrikas oder in der Folge der Ausweitung des argentinischen Staates in den Süden des Kontinents nach Patagonien und Feuerland, Regionen, die bis über die Unabhängigkeit hinaus Territorien indigener Völker gewesen waren. Die Ankunft der Don- Bosco-Schwestern in der Misión Salesiana auf Feuerland wird zum spannenden, konfliktiven und letztlich doch scheiternden Projekt einer »Missio ad gentes«, die die Schwestern die Spannung des Experiments eines Mitlebens mit Indígena-Frauen und eines »Zivilisationsprojekts« durchleben ließen. Die nüchternen Notizen der Chroniken der Schwestern geben nicht Zeugnis von einer »Erfolgsgeschichte«; an die Notizen über neue Taufen in der Mission reihen sich die Nachrichten über den Tod von Frauen und Kindern, über das Kommen und Gehen der Indígenas, über den Wunsch, sie zu begleiten, und die gleichzeitige Erfahrung von Distanz. In einer Notiz im Monat August 1899 heißt es: »In diesem Monat wurden drei indianische Frauen getauft, ein Kind wurde geboren und es starben ein Junge, der bei den Salesianern lebte, und vier Mädchen in unserem Haus ... Es scheint als ob der Tod keinen anderen Rückzugsort als diese Mission hat. Er hat viele Opfer in kurzer Zeit genommen und es scheint, dass das Übel erst im Anfang begriffen ist. Es stirbt ein Mädchen und daraufhin wird ein anderes krank. Wir wissen nicht, wie wir diese Epidemie bekämpfen sollen. Sie werden wegen ganz geringfügiger Dinge krank und es gibt kein Heilmittel mehr für sie. Einige erfahren ein wenig Besserung, aber sie werden rückfällig und stehen dann nicht mehr auf ...«³²

In seltenen Fällen war die Ankunft der Schwestern mit so viel Erwartung und Freude verbunden, wie es die Vinzentinerinnen in ihrem Tagebuch schreiben, oder wenn die Mauritzer Franziskanerinnen davon berichten, dass sie mit einem *Te Deum* in der Kathedrale begrüßt wurden.³³ Sicher ist der Text – im Sinne der Außerbauung für die in der »Heimat« gebliebenen Schwestern – eine gewisse »Inszenierung«, aber die Freude wird deutlich. Oft wurden aber auch Erwartungen enttäuscht; eine Mauritzer Franziskanerin meldet ihren Schmerz, dass die auf dem Schiff zusammengeschweißte Gemeinschaft bei ihrer Ankunft auseinandergerissen wurde und durch den Ortsbischof unterschiedliche Orte der »Bestimmung« erhielt.³⁴ Madre Cleonisse, die Superiorin der Kommunität der Herz-Jesu-Schwestern in Valparaíso schreibt in einem Brief vom 14. Oktober 1839 an ihre Generaloberin von den Anfeindungen und dem Misstrauen vor Ort; nicht in Klausur lebende und die weibliche Jugend unterrichtende Schwestern wurden misstrauisch »beäugt«, und Journalisten drückten im Blick auf die Gegenwart der französischen Schwestern im gerade in seine Unabhängigkeit hineinwachsenden Chile ihre Sorge um eine Fremdbestimmung durch die französische Regierung aus, eine Sorge, die darin begründet lag, dass die *Picpus-Patres*, die die Schwestern »angefordert« und dies mit der chilenischen

31 PÉREZ, *Semillas y cantares* (Anm. 25), 32: Padre Coudrin schreibt an Bischof Rouhouze mit der Bitte um Sendung der Schwestern: »Aquí las religiosas harían un gran bien, porque no hay nadie, absolutamente nadie, que pueda dar educación a una señorita; las niñas pobres están abandonadas y si alguien les ofrece un poco

de instrucción, la pagan muy caro. Desde que estoy aquí no he visto todavía una Iglesia donde se enseñe el catecismo, no digo todo el año, pero ni siquiera en Adviento o Cuaresma, y es mucha suerte aún si se pueden confesar. Sería una gran ventaja para el reino y sobre todo para Valparaíso si se puede establecer una casa.«

32 FERNÁNDEZ, *Con letra de mujer* (Anm. 19), 99.

33 Vgl. SERRANO P., *Virgenes Viajeras* (Anm. 18), 279; HÜWELMEIER, *Nonnen auf Reisen* (Anm. 10), 236.

34 HÜWELMEIER, *Nonnen auf Reisen* (Anm. 10), 236-237.

35 PÉREZ, *Semillas y cantares* (Anm. 25), 53 (Brief vom 14. Oktober

Regierung ausgehandelt hatten, ihre Mission in Valparaíso als Stützpunkt auf dem Weg nach Ozeanien sahen, das Teil des damaligen französischen Kolonialreichs war.³⁵ Gleichzeitig drückt Madre Cleonisse in diesem Brief sehr deutlich ihr eigenes Selbstbewusstsein aus, »Missionarin« zu sein – ein Zeichen für die Emanzipation der Schwestern, die gerade in den Tagebüchern bzw. Briefen der französischen Schwestern deutlich wird. »Niemals hat man bislang Schwestern gesehen, die die Jugend in Pensionaten unterrichtet hat; niemals hat man bislang zweifellos sagen gehört, daß Ordensfrauen die Meere überquert hätten, um wie die Missionare Seelen für Gott zu gewinnen.«³⁶

Die Analyse der Tagebücher, Briefe und Chroniken der Schwestern ist ein wichtiger Fundus, dem nachzugehen, was es für die Schwestern selbst heißt, »Missionarin« zu sein, und sie ist ein wichtiger Fundus für die kritische Auseinandersetzung der Missionswissenschaften mit postkolonialer und feministischer Theoriebildungen, wie sie in den letzten Jahren von zumeist in den USA lebenden, aus von kolonialen Traditionen geprägten Ländern stammenden Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen wie Homi Bhabha, Gavri Spivak oder Musa Dube vorgelegt worden sind; diese Ansätze versuchen, denen eine Stimme zu geben, die über koloniale Eroberungspraktiken stimmlos gemacht worden sind.³⁷ »Das Wissen über die Anderen«, so greift Katja Heidemanns diese Theoriebildungen auf, »das die herrschenden wissenschaftlichen Diskurse bestimmt, wird als ein Herrschaftswissen entlarvt, das auf von Kolonialinteressen geleiteten ontologischen und epistemologischen Unterscheidungen beruht. Feministische Forscherinnen haben sich dabei vor allem mit Repräsentationen der Geschlechterdifferenz und Geschlechterbeziehungen in kolonialen sowie ›gegen-kolonialen‹ Diskursen beschäftigt und die in ihnen ausgeübte epistemische Gewalt analysiert.«³⁸ Sicher sind die im Museum der Misión Salesiana in Rio Grande auf Feuerland ausgestellten Fotos der indigenen Mädchen und Jungen – mehr als jeder Text – Zeugnis eines westlichen zivilisatorischen Projekts; ein postkoloniales feministisches Analyseinstrumentarium wird den fehlgehenden Zivilisierungsprozess aufdecken; die »Mimikry«, von der Homi Bhabha als Kennzeichen des »third space« spricht, sticht sofort ins Auge auf einem Foto des Blasorchesters der indigenen Jungen in europäischer Kleidung, oder die Machtverhältnisse zwischen den weißen und indigenen Frauen auf den Fotos der Nähen lernenden Indígenas und der Transfer eines für das 19. Jahrhundert typischen »katholischen« Frauen- und vor allem Mutterbildes, das die »Madre«, die Ordensfrau, repräsentiert und in ihrer »Mission« vermittelt, ein Bild von Mütterlichkeit, das analog zur Position des »Padre« ein Machtverhältnis markiert, Gehorsam einfordert und für ein Abhängigkeitsverhältnis steht.

Die genaue Interpretation der Chroniken, Tagebücher oder Briefe in einer theologischen Perspektive wird hier aber einlinige postkoloniale Analysen aufbrechen können, und eine katholische Missionswissenschaft, die den Fundus der Schriften der »Nonnen auf Reisen« (Gertrud Hüwelmeier) auswertet, wird in den vielschichtigen, verletzbaren, sicher auch ambivalenten Kontaktzonen, die sich für die Ordensfrauen in der Fremde und die einhei-

1839): »Tenemos amigos, tenemos enemigos [...] Durante nuestro primer año pasado en Chile, fuimos tan calumniadas y perseguidas que, según la expresión de un autor moderno, puedo decir que hemos sido abofeteadas, flageladas, arrastradas por el barro de las calles por los diarios. Sin embargo conservamos la paz y la

esperanza entre los brazos de la providencia y dábamos gracias a Dios.«

36 PÉREZ, Semillas y cantares (Anm. 25), 53.

37 Vgl. z. B. HOMI BHABHA, Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung, Wien/Berlin 2012.

38 HEIDEMANNs, Schritte auf dem Weg (Anm. 8), 85; Heidemanns bezieht sich hier auf Laura Donaldson und ihre Kritik des Kolonialismus: »one of colonialism's most insidious yet predictable effects: violating the most fundamental way that a person or people know themselves.«

mischen Frauen in der Begegnung mit den Schwestern aufzun, befreiende Momente aufzeigen können, die für die neuen Räume stehen, die die Glaubenspraktiken verändern werden. Sicher nehmen die Ordensfrauen »Bilder« und vor allem Sprachbilder mit auf die Reise; in den Chroniken ist von den »indios« und den »civilizados«³⁹ die Rede; gleichzeitig machen die nüchternen Notizen der Chronik aber auch deutlich, wie die Bewegung der Reise und der sich hier weitende Glaubenshorizont Bilder aufbrechen. So skizziert die Notiz über den ersten Kontakt mit den indigenen Frauen, wie die Schwestern sich selbst mit den Augen der Fremden wahrnehmen; nicht sie prägen den Fremden ihr Bild auf, sondern sie werden als die »ganz anderen« wahrgenommen und von den eingeborenen Frauen – angesichts ihrer Ordenstracht – mit den (für die Indígenas auf Feuerland ja vertrauten) Pinguinen verglichen, so die salesianische Historikerin Ana María Fernández OFM in ihrer Einführung in die Chronik.⁴⁰

Eine katholische Missionswissenschaft wird im Gespräch mit den postkolonialen Kulturwissenschaften einlinige postkoloniale Diskurse aufbrechen können, gleichzeitig aber auch im Aufgreifen postkolonialer und gendertheoretischer Instrumentarien und über den Blick auf die Praktiken der Missionarinnen Grundlagen für eine Relektüre des Missionsverständnisses und darin für eine Horizonteröffnung der Missionswissenschaften legen. Die Zeugnisse der Frauen – Chroniken, Briefe, Tagebücher usw. – stehen für ein spannendes, komplexes, höchst ambivalentes, verletzbares ZwischenWeltenLeben, -Beten und -Arbeiten, das sich über die eschatologische Perspektive und den Reich-Gottes-Horizont, den die Reise in die Glaubenspraktiken der Schwestern einschreibt, je neu öffnet und auch die Schwestern ihre »Mission« je neu definieren lässt. Die Chronik der Don-Bosco-Schwester schildert nüchtern, dass immer wieder Indígena-Frauen die Mission in Rio Grande verlassen: »Heute ist die Indianerin Juanita von der Mission geflohen, um mit größerer Freiheit zu leben.«⁴¹ Aus dieser Notiz vom 23.11.1916 ist im Zugestehen dieser Freiheit auch eine gewisse Selbstkritik an der Praxis der Schwestern zu lesen.

Sicher ist es – und darauf machen die postkolonialen Studien aufmerksam⁴² – nur begrenzt möglich, über die Chroniken oder Tagebücher die Stimmen der Indígena-Frauen »wiederzugewinnen«⁴³, mit denen die Schwestern Kontakt hatten, aber es greift sicher zu kurz – und das ist der kritische Blick einer Missionstheologie im Gespräch mit den Kulturwissenschaften –, die missionarische Tätigkeit der Schwestern auf den »Export eines europäischen Frauenideals«⁴⁴ zu reduzieren und die emanzipatorischen Praktiken – im Blick auf die eigene Gemeinschaft und das eigene Selbstbild, aber auch die Frauen, mit denen sie – in vielfältigster Weise zusammenlebten – zu unterschätzen.⁴⁵ In den neuen Räumen, die sich auf den Wegen der Missionarinnen aufgetan haben, konfiguriert sich das, was »Mission« auf neue Weise ist: in der »Bewegung« des Ankommens in der Fremde und in der Dichte des Alltags kann dem nachgegangen werden, wie sich für die Schwestern Leben und Glaube neu verbinden, wie sich die Frauen als Missionarinnen verstehen und wie sich so im Alltag »Bekehrung« – und darin Christusbefolgung – ereignet.

39 Vgl. die Sprachformen in den Chroniken der Don-Bosco-Schwester in der Mission Candelaria in Feuerland: FERNÁNDEZ, Con letra de mujer (Anm. 19).

40 Ebd., Estudio preliminar, 7–54, hier 7.

41 Ebd., 183.

42 Vgl. z. B. Laura E. DONALDSON/Pui-lan KWOK (Hg.), Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse, New York 2002; Pui-lan KWOK, Post-colonial imagination and Feminist theology, Louisville, Kentucky 2005.

43 HEIDEMANN, Schritte auf dem Weg (Anm. 8), 87.

44 Christine LIENEMANN-PERRIN, Einführung, in: WALZ/LIENEMANN-PERRIN/STRAHM, Als hätten sie uns neu erfunden (Anm. 8), 9–23, hier 20.

45 Das geht auch aus den kurzen Notizen der Chronik der Don-Bosco-Schwester hervor, z. B. FERNÁNDEZ, Con letra de mujer (Anm. 19), 117 (Notiz vom 2. Februar 1906).

2.2.2 Die Veränderung des Eigenen durch das Fremde

Für die meisten Frauen, die sich im 19. Jahrhundert einer Ordensgemeinschaft angeschlossen haben, bedeutet dies »Emanzipation«: die Möglichkeit von Bildung, beruflicher Tätigkeit – als Lehrerin, Krankenschwester, Pflegerin, Buchhalterin usw. – und die Übernahme von Führungspositionen in der Leitung einer Gemeinschaft, Möglichkeiten, die Frauen in Gesellschaft und Familie in diesen Jahren weitestgehend noch verschlossen waren. Diese Emanzipationsprozesse vertieften sich für die meisten in den verschiedenen missionarischen Tätigkeiten, die sie nach Ankunft in den »neuen Welten« ausübten. Relinde Meiwes schildert in ihrer präzisen und detailreichen Geschichte der ermländischen Katharinenschwestern, wie diese sich in Brasilien neben dem Aufbau von Schulen und Krankenhäusern für die eingewanderte europäische Bevölkerung neue Orte einer »inserción« an der Seite der armen und schwarzen Bevölkerung »erkämpften«.⁴⁶ Das ist ein Prozess, der in der ordens theologischen Literatur zumeist mit den durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Aufbrüchen verbunden wird und die Frauengemeinschaften zu den Vorkämpferinnen einer Kirche an der Seite der Armen werden lässt, ein Prozess, der aber – und das macht der Blick in die Zeugnisse der Schwestern aus den Anfängen ihrer Mission deutlich – bereits viel früher eingesetzt hat und dadurch die Entfaltung einer neuen Gestalt der Mission in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit freigesetzt hat, die koloniale Muster aufricht. Die Ordensfrauen haben lange vor dem Konzil im prophetischen Sinn »Brücken gespannt« in neue Welten, so ein Bild der argentinischen Missionswissenschaftlerin und Dominikanerin Gabriela Zengarini⁴⁷, und haben z. B. über ihre schulischen, diakonischen und medizinischen Praktiken »in der Mission« zu neuen Formen der »Konvivenz« gefunden mit einheimischen Kulturen und auch in interreligiösen Kontexten. Nicht umsonst hat Paul VI. Ordensfrauen wie Sr. Marie de la Croix Khouzam, Oberin der Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu aus Ägypten, zu Auditorinnen auf dem Konzil ernannt, die lange vor dem Konzil auch muslimischen Kindern Zugang zur Bildung ermöglicht haben und die neue Theologie der Religionen im Dialog mit dem Islam, für die Theologen wie Georges Anawati stehen, mit ihrer Praxis begleitet haben.⁴⁸

An den verschiedenen Kontaktzonen verändert sich, gerade durch den engen und – angesichts von pflegerischen und heilenden Tätigkeiten – auch intimen Kontakt der Ordensfrauen mit eingeborenen Frauen nicht nur das mitgebrachte »Bild« der Fremde, sondern die missionarische Praktik wirkt hinein in den Innenraum des Ordenslebens und stößt Veränderungen der Regeln der Gemeinschaft der Ordensfrauen an. Die Historikerin Katharina Stornig⁴⁹ weist dies in ihrer Studie zu den in der Südsee tätigen Steyler Missionarinnen auf, der Medizinhistoriker Walter Bruchhausen in seiner Arbeit zu den in Tansania tätigen Missionsbenediktinerinnen aus Tutzing⁵⁰. 1930 wenden sich fünf Steyler Missionarinnen, die in Alexishafen, im Zentrum der katholischen Mission im Apostolischen

⁴⁶ MEIWES, Von Ostpreußen in die Welt (Anm. 30), 174–198.

⁴⁷ Gabriela ZENGARINI, *Tender Puentes: Misión desde la Interculturalidad*, in: *Nuevo Mundo* 11 (2009) 43–61.

⁴⁸ Vgl. Adriana VALERIO, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Rom 2012, 69–70.

⁴⁹ Vgl. STORNIG, *Cultural Conceptions* (Anm. 16), 107–123. Die Schwestern kamen 1899 in Neuguinea an, drei Jahre nach Ankunft der Steyler Patres. Vgl. auch: DIES., *Sisters crossing Boundaries. German Missionary Nuns in colonial Togo and New Guinea, 1897–1960*, Göttingen 2013.

⁵⁰ Walter BRUCHHAUSEN, *Medizin zwischen den Welten. Geschichte und Gegenwart des medizinischen Pluralismus im südöstlichen Tansania*, Göttingen 2006.

Vikariat in Ost-Neu Guinea, tätig sind, in einer Petition an ihre Kongregation in Steyl mit der Bitte, »dass in außergewöhnlichen Fällen von Geburten wo ein oder zwei Menschenleben in Gefahr sind, eine Schwester da sei, die helfen könnte«⁵¹, die die entsprechenden Fähigkeiten einer Hebamme mitbringt. Nach damaligem Kirchenrecht war es Ordensfrauen nicht gestattet, bei der Geburt Hilfe zu leisten; alte Reinheitsbestimmungen wirkten sich auf den Umgang mit gebärenden Frauen aus, ebenso wie auch das Keuschheitsgelübde und eine katholische Morallehre, die alles Körperliche negativ zeichnete.⁵² Hebammen-tätigkeiten waren Ordensfrauen nicht gestattet. In ihrer missionarischen Tätigkeit mit eingeborenen Völkern in Neu-Guinea machten die Steyler Patres und die von ihnen gerade für die Begleitung der Frauen »angeforderten« Schwestern die Erfahrung, wie religiöse Tabus die indigenen Frauen im Gebärdprozess und nach der Geburt isolierten, auf sich alleine stellten, was mit der Konsequenz einer hohen Sterblichkeit der Mütter und der Kinder verbunden war. Angesichts der Not dieser – ausgegrenzten – Frauen setzten sich die Patres und Schwestern über moralische Normen hinweg, Ordensfrauen praktizierten als Hebammen, bevor – veranlasst durch ihre Eingaben – die kirchenrechtlichen Regelungen und das Ordensrecht 1936 vom Vatikan geändert wurden, ein entscheidender Durchbruch, der dann zur Gründung verschiedener auf den Feldern von Medizin und Pflege tätiger Ordensgemeinschaften führte.⁵³ Wie gefährlich dieses Überschreiten von Grenzen für die Ordensfrauen jedoch gewesen ist, wird z. B. im Brief von Schwester Didaka Micheel vom 4. August 1901 deutlich, die ihre Oberin aufruft, ausgebildete Hebammen zu senden, aber gleichzeitig bittet, ihr Gesuch diskret zu behandeln, es solle niemand wissen, dass sie diese Anfrage stelle.⁵⁴

Die Auseinandersetzung mit der Fremde verändert Eigenes. Die wichtige Kontaktzone der intimen Begegnungen zwischen Frauen führt zu einem Emanzipationsprozess in der Gemeinschaft; gleichzeitig hat diese »Kontaktzone« befreiende Wirkungen für die indigenen Frauen, ohne dass dabei das die Ethnie prägende Tabu von Fremden oder Einheimischen durchbrochen worden wäre. Das Tabu hatte keine Auswirkung auf die Ordensfrauen als »Fremde«, sie konnten sich so den isolierten gebärenden Frauen nähern und ihnen neue Lebensmöglichkeiten erschließen. Die Steyler Missionarinnen konnten »mother homes« in Neu Guinea aufbauen, Krankenstationen, Schulen, auch für die Ausbildung von einheimischen Kräften in der Pflege. Die intime Kontaktzone an der Seite der gebärenden Frauen, in einer existenziell tiefgehenden Situation, ist eine entscheidende Gestalt der Mission, die einer gendersensiblen Missionswissenschaft auch den Raum des Körpers und die vielfältigen Räume der Begegnung, die sich nicht nur über das Wort, sondern gerade auch die körperliche Berührung und Nähe ergeben, erschließen helfen wird. Dabei macht Katharina Stornig deutlich, dass es ein Missverständnis ist, diese Sorge für Mütter und Neugeborene als einen einfachen Transfer westlicher Ideen und Praktiken anzusehen.⁵⁵

51 STORNIG, *Cultural Conceptions* (Anm. 16), 107 Anm. 6.

52 Ebd., 109: »This was due to Catholic sexual mores and gendered politics of the body and sexuality, which held that ecclesiastical superiors, priests and nuns were to consider any confrontation with the field of sexuality as dangerous and harmful to chastity.«

53 Ebd., 114–115. Nicht nur die Schwestern setzten sich über die rechtlichen Regelungen hinweg, sondern auch die Steyler Patres. In ähnlicher Weise handelt auch der Generaloberer der Missionsbenediktiner Ildefons Schober im Blick auf die Arbeit der Missionsbenediktinerinnen in Tansania oder anderen Ländern. Auf der anderen Seite wurde von manchen Bischöfen kritisiert, dass Schwestern bereits seit 1913 als Hebammen tätig sind (vgl. ebd., 116 Anm. 49; vgl. auch: Livia LOOSEN, *Deutsche Frauen in den*

Südsee-Kolonien des Kaiserreichs. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung 1884–1919, Bielefeld 2014). Zur Geschichte der Steyler Mission in der Südsee vgl. Paul B. STEFFEN, *Missionsbeginn in Neuguinea. Die Anfänge der Rheinischen, Neuen-dettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea*, Nettetal 1995.

54 Vgl. STORNIG, *Cultural Conceptions* (Anm. 16), 116.

Ähnliche Prozesse der Veränderung des Eigenen durch Fremdes ereignen sich in den Tätigkeiten der Missionarinnen als Katechetinnen, in verschiedenen Diensten der Verkündigung des Evangeliums, in der Leitung von Gemeinden in den Sierras oder Valles der Länder des Südens, wo der Priester nur wenige Male im Jahr Gottesdienst feiern kann. Was diese Emanzipationsprozesse der Missionarinnen – auf den Feldern der Tätigkeit von Männern – für die Kirche selbst bedeutet, wird eine Missionswissenschaft aufzuarbeiten haben, gerade um die ekklesiologischen und amtstheologischen Debatten der Gegenwart auf ein breites pastorales und missionarisches Fundament zu stellen und Wege in die Zukunft einer inklusiven und partnerschaftlichen Kirche zu begleiten. Sichtbar werden sollten dabei auch die gegenseitige Stärkung der Schwestern und Brüder und die Emanzipationsprozesse in den Männerorden und -kongregationen; ohne die Offenheit der Steyler Patres wäre der Aufbruch der Schwestern und ihre Tätigkeit als Hebammen nicht möglich gewesen.

2.2.3 Der Kontakt mit der Heimat – interkulturelle Gemeinschaften und Ordensoberinnen als transkulturelle Akteurinnen

Die Fremde fordert Eigenes nicht nur in der Fremde, sondern auch in der Heimat heraus. Die Missionarinnen standen und stehen in vielfältigen Kontakten zur Heimat, zum »Mutterhaus«. In den ersten Jahren waren die Don-Bosco-Schwestern auf die Schiffe aus der Heimat angewiesen, die Nahrung, Kleidung und andere lebenswichtige Dinge brachten, über die aber auch weitere Mitschwester eintrafen und die Oberinnen und Patres ihre Besuche in der Mission abstatteten.⁵⁶ Briefe gingen hin und her, in der Heimat war die Fremde präsent, im Gebet, aber auch ganz praktisch – durch Vorbereitungen einer nächsten Reise in den Süden usw. –, durch Berichte der Oberen, die sich – so arbeiten es Rebekka Habermas und Gertrud Hüwelmeier heraus – immer mehr zu transkulturellen Akteurinnen und Teil eines »transnationalen sozialen Feldes«⁵⁷ entwickeln. Die Oberinnen versuchen, durch Besuche und ihre Korrespondenz die Gemeinschaft über die Entfernung hin zusammenzuhalten, auch wenn sie selbst nicht reisen konnten. »Sind wir auch persönlich voneinander getrennt«, so Katharina Kasper, die Gründerin der Armen Dienstmägde, »so sind wir doch durch unseren heiligen Beruf und den Geist der armen Dienstmägde Christi ganz eng miteinander vereinigt, so daß man nichts weiß von Trennung durch den Ozean.«⁵⁸ Oft ist dies zwar mehr Wunsch als Realität; die Bewegung der Reise, die die Gemeinschaften in der Fremde aufbrechen lässt, kommt in der einen Gemeinschaft auch in der Heimat an, in der anderen weniger und führt dann zu Spannungen. Neuerungen – wie die Nähe zu den Einheimischen in Brasilien oder eine bessere Integration einheimischer afrikanischer Schwestern⁵⁹ – werden nicht immer akzeptiert, Spannungen und Konkurrenzen unter den Schwestern treten auf, Einforderung von Gehorsam oder dessen Aufkündigung sind

55 Ebd., 123: »it must therefore be stated that, contrary to earlier generations of both nuns and indigenous women, for whom the prospect of such a maternal clinic must have provided quite a threatening image of a closed site of pollution and a real threat to sexual purity, later generations obviously came to value these institutions for a range of reasons.«

56 Vgl. FERNÁNDEZ, Con letra de mujer (Anm. 19), z. B. 97, 157 und an vielen weiteren Stellen: »Con el barco Austral llegó nuestra Rda. Madre

Visitadora con Sr. Bruno Bertila; nos trajeron circulares de nuestros Amadísimos Superiores mayores« (Notiz vom 8. Mai 1913, 157).

57 HÜWELMEIER, Nonnen auf Reisen (Anm. 10), 239. Vgl. auch: Gertrud HÜWELMEIER, »Nach Amerika!« Schwestern ohne Grenzen, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 16 (2/2005) 97–115; Rebekka HABERMAS, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 56 (2008) 629–679.

58 HÜWELMEIER, Nonnen auf Reisen (Anm. 10), 239.

59 Vgl. z. B. den Beitrag von Kathrin LANGEWIESCHE, AusTöchtern werden Schwestern. Afrikanische katholische Ordensfrauen in kolonialen und postkolonialen Zeiten, in: HABERMAS/HÖLZL, Mission global (Anm. 11), 297–326.

Konsequenzen, neue einheimische Gemeinschaften entstehen, die sich vom »Mutterhaus« lösen, gleichzeitig aber lernen, »schwesterliche« Verbindungen zu pflegen.⁶⁰ Die Bewegungen und Erschütterungen auf der Reise brechen Frauenrollen und das Verhalten zur Fremde auf, Kräfte wachsen für neue Aufgaben, andere oder weitere berufliche, sprachliche etc. Kompetenzen sind notwendig, sie führen zur Auseinandersetzung mit neuen Praktiken und zur Bestimmung neuer Orte der Mission. Das Zweite Vatikanische Konzil wird für viele missionarisch tätige Frauenkongregationen zu einem Impuls, auf neue, interkulturelle Weise Gemeinschaft zu bilden; heute leben oftmals Schwestern aus mehreren Nationen in einer Gemeinschaft zusammen. »Die interkulturelle Weisheit«, so Diana de Vallescar Palanca in ihrer Studie zum »Ordensleben interkulturell«, »treibt immer voran, wenn auch auf unregelmäßige Weise. Sie setzt voraus, dass die bewegendsten Entdeckungen gerade ›zwischen‹ den Grenzen und zuweilen unter Anpassungen, Improvisationen, auf Umwegen oder Rückwegen geschehen ... Dieses Hin- und Hergehen zwischen der Tradition und der Innovation setzt die Überschreitung und den Auszug aus der Homogenität und der Monotonie voraus und verleiht jedem neuen Morgen eine festliche Farbe.«⁶¹

Die Bewegung der Reise führt zur Auseinandersetzung mit dem Frauenbild und der eigenen Rolle als Frau und Ordensfrau, weniger die »madre« (Mutter) als »hermana« (Schwester) zu sein; das hat in der Nachkonzilszeit – und im Grund bis heute – spannende, auch schmerzhaftes Emanzipationsprozesse in den Gemeinschaften angestoßen. Die Oberin, die in der Vergangenheit, so Gertrud Hüwelmeier, »Kontrolle und Macht« ausübte, wird nun, im »Rahmen einer rapiden Transnationalisierung ... zu einer Mittlerin zwischen den Kulturen. Als Reisenden zwischen den Kontinenten kommt der Generaloberin sowie ihren Assistentinnen in der Gegenwart die Aufgabe zu, die Einheit der Gemeinschaft zu fördern und gleichzeitig die kulturelle Vielfalt nicht aus dem Blick zu verlieren«⁶². Die Bewegung der Reisen der ersten »aventurières de Dieu« im 19. Jahrhundert ist bis heute an den vielschichtigen interkulturellen Dynamiken in den Gemeinschaften zu spüren; was Heimat, was Fremde ist, hat sich verschoben und definiert sich je neu im spannenden und herausfordernden ZwischenWeltenLeben der Missionarinnen.

3 ZwischenWeltenLeben – Konvivenz und Gastfreundschaft

Was sich in den missionarisch tätigen Frauenkongregationen von Beginn ihrer Gründung bis heute – durch alle Spannungen hindurch – an den vielfältigen »Kontaktzonen« ihrer Glaubenspraktiken verwoben hat, sind Gestalten des ZwischenWeltenLebens (-Arbeitens, -Betens, -Schreibens), die einen neuen Zugang zu dem darstellen können, was »Mission« ist. Der Potsdamer Literaturwissenschaftler Ottmar Ette hat den Begriff des »ZwischenWeltenSchreibens« und das Konzept der »Konvivenz« für eine »transareale«

60 HÜWELMEIER, Nonnen auf Reisen (Anm. 10), 240.

61 Diana DE VALLESCAR PALANCA, Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision. Aus dem Spanischen übersetzt von Helene Büchel, Freiburg/Basel/Wien 2008, 154.

62 HÜWELMEIER, Nonnen auf Reisen (Anm. 10), 243.

63 Ottmar ETTE, Anton Wilhelm Amo. Philosophien ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika, Berlin 2014, 159.

64 Ebd., 157. Ette nennt dies ein »Philosophieren ohne festen Wohnsitz, das sich nicht auf eine einzige Perspektivik, auf eine einzige Zugehörigkeit, auf einen einzigen Standpunkt reduzieren läßt« (158).

65 Ebd., 159.

66 Vgl. HÜWELMEIER, Nonnen auf Reisen (Anm. 10), 229: »Damit erschaffen sie hybride Kulturen, in denen das Lokale keineswegs verloren geht, sondern in veränderter Weise fortbesteht und in vielen Fällen sogar stärker als bisher betont wird.« – Zur Bedeutung des religiösen Lebens von Frauen im Kontext des sozialen Katholizismus in Lateinamerika vgl. Ana

Literaturwissenschaft herausgearbeitet; sein Blick auf die Migrantenliteratur, auf einen bedeutenden – aber vergessenen und verkannten – Migranten des 18. Jahrhunderts, den afrikanischen Philosophen Anton Wilhelm Amo, macht die »Querung unterschiedlicher Sprachen, verschiedenartiger Kulturen und oft widersprüchlicher Traditionen«⁶³ in dieser Literatur bzw. Philosophie deutlich, die »Vieldimensionalität viellogischer Denk- und Austauschprozesse«⁶⁴ und – so gerade im Falle von Amo – die »transareale Vektorisierung eines Lebenswissens, das sich als Überlebenswissen gerade auf dem Feld des Denkens erprobte«⁶⁵. Das kann, in ähnlicher Weise, an den Zeugnissen der Missionarinnen herausgearbeitet werden; auch sie stehen für eine »Konvivenz«, ein »Überlebenswissen«, das sich an den vielfältigen Kontaktzonen ausbildet und von Grenzüberschreitungen, Grenzziehungen, Verwundungen, von Aufbrüchen, von Durchlässigkeit auf andere Gemeinschaften, auf andere von Frauen getragene religiöse Vereinigungen, auf neue Formen eines sozialen Katholizismus geprägt ist und bereits lange vor dem ekklesiologischen Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils für den Wegcharakter einer interkulturellen Volk-Gottes-Ekklesiologie steht.⁶⁶ In diesen Kontaktzonen entstehen neue Glaubenspraktiken, auch »hybride« und transkulturelle Formen des Glaubens, in denen sich die volksreligiöse Praktik aus dem Piemont z.B. auf neue, inkulturierte Weise ausdrückt, in denen aber auch Resonanzräume für die die jeweilige Kultur prägende Religiosität ermöglicht werden.

Was dieses ZwischenWeltenLeben zur Mission macht, ist die Rückbindung der verschiedenen Praktiken an den, den die Schwestern als Herrn des Lebens und der Zukunft glauben, Jesus Christus, was in den Chroniken der Don-Bosco-Schwestern lapidar notiert ist als Feier der Eucharistie an einem Sonntag oder einem besonderen Fest, als Beginn des Marienmonats und besonderer Gebetsintentionen.⁶⁷ Jesus von Nazareth ist der, der sie selbst »leben« lässt, zwischen den Welten, mit und ohne »Erfolg«, er ist der, ohne den sie nicht sein können und der die Tiefe ihrer Sehnsucht ist, die antreibt, je neu aufzubrechen. Das ist die unsichtbare und sie alle auch verbindende »Folie«, auf der sie ihre unterschiedlichen Praktiken einschreiben, die je neu Bekehrung, ein Aufbrechen von Bildern und Prozesse der Emanzipation ermöglicht und die sie – über die Grenzen der Gemeinschaften hinaus – verbindet. Gastfreundschaft – die sie selbst erleben und schenken – wird zu einem Schlüssel für ihr ZwischenWeltenLeben, ein Begriff, den die protestantische US-amerikanische Theologin Letty Russell, eine der wenigen Missionstheologinnen, in ihren Arbeiten aufgegriffen hat. Das ist, so Russel, die »Church around the table«, in der viele Platz haben und für die Fremden immer ein Platz freigehalten wird.⁶⁸

Wenn die Missionswissenschaften die vielfältigen Praktiken der Missionarinnen damals und heute – der missionarisch tätigen Kongregationen des 19. und 20. Jahrhunderts, der Laiengemeinschaften, der neuen Formen von Mission, die sich auch über wissenschaftliche Netzwerke wie KAAD oder ICALA⁶⁹ ereignen –, ernst nehmen, stehen sie im Dienst einer interkulturellen Theologie, die lernt, postkoloniale und gendertheoretische Analyse-

María BIDEGAIN, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires 2009.

⁶⁷ Vgl. FERNÁNDEZ, *Con letra de mujer* (Anm. 19), 85, und an vielen anderen Stellen.

⁶⁸ Letty M. RUSSELL, *Church in the round. Feminist interpretation of the church*, Westminster 1993.

⁶⁹ Es handelt sich um zwei Stipendienwerke der katholischen Kirche in Deutschland: KAAD: Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst e.V.; ICALA: Intercambio cultural alemán-latinoamericano (Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.).

momente aufzugreifen. Das bedeutet nicht bloß, das »weibliche Gesicht der Mission« zu erschließen, sondern eine feministisch-theologische Missionswissenschaft⁷⁰ als Teil der »Vieldimensionalität viellogischer Denk- und Austauschprozesse« auch in der Theologie anzuerkennen und bereit zu sein zur Korrektur und Revision missionstheologischer Ansätze, die exklusiv und ausgrenzend vorgegangen sind. Die Anerkennung der Präsenz von Frauen deckt Hierarchisierungen auf, macht deutlich, welche befreienden oder unfrei machenden Frauenbilder in Gemeinschaften und der Kirche transportiert worden sind. Das ZwischenWeltenLeben – von Frauen und Männern – steht je neu für Bewegung, es ist in diesem Sinn immer destabilisierend für Praktiken, die sich festschreiben wollen und die machtbesetzt sind.

Was die »Abenteurerinnen Gottes« gelebt haben und leben, ist nicht mehr und nicht weniger als die Grundgestalt christlichen Glaubens, der »Imperativ einer christlichen Lebensweise schlechthin«⁷¹, den sie in ihrer Lebensform zeugnishaft leben, als Zeichen für die Möglichkeit, sich auf das Abenteuer eines Lebens mit dem Grenzen überschreitenden Gott des Lebens einzulassen. »Es geht«, so hat Letty Russel es formuliert, »um die Freude, Liebe für andere zu teilen, und um die unerwarteten Gaben, die aus den Begegnungen mit jenen geschenkt werden, die anders sind als wir. Es geht auch um die Gastfreundschaft eines Gottes, der fortwährend in Beziehung lebt, der die Liebe unter den drei Personen der Trinität teilt und uns in Liebe sucht, um uns einzuladen, dieses Willkommensein mit andern zu teilen.«⁷² Mission in diesem Sinn ist immer die Zukunft der Kirche, weil sie Mut macht zur Zukunft einer Kirche, die befreiende, heilende und Grenzen überschreitende Gemeinschaft ist. ♦

70 HEIDEMANNS, Schritte auf dem Weg (Anm. 8), 86: »Eine feministische Missiologie setzt nicht nur voraus, geschichtliche und gegenwärtige Abhängigkeiten jenseits essentialistischer Zuschreibungen zu analysieren, sondern hat darüber hinaus methodologisch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die Offenheit für und das Interesse an der Anderen und deren Interpretation der christlichen Botschaft selbst Ausdruck eines geschlechtsspezifischen, sozio-kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Kontextes ist und damit keinesfalls als voraussetzungslos oder uneingeschränkt offen betrachtet werden kann.«

71 Ebd., 94.

72 Letty M. RUSSELL, Postkoloniale Subjekte und eine feministische Hermeneutik der Gastfreundschaft, in: WALZ/LIENEMANN-PERRIN/STRAHM, Als hätten sie uns neu erfunden (Anm. 8), 99–112, hier 108.



Don Bosco-Schwestern
und einheimische Mädchen
und Frauen,
Fotos aus dem Museum der
»Misión salesiana«
in Río Grande/Feuerland

Fotos:
Margit Eckholt,
7. April 2016

Draußen zuhause?

Konzilstheologische Inspirationen
für die Mission der Kirche

von Christian Bauer

Zusammenfassung

Ein im Sinne des Zweiten Vaticanums explorativ und nicht kolonial gefasster Missionsbegriff ist eine wertvolle Ressource für den gegenwärtigen Strukturwandel der Pastoral. Nach dem Vorbild der ersten französischen Arbeiterpriester geht es um eine beherrzte Selbstentgrenzung der Kirche auf ihren je größeren Gott, der beharrlich auf fremdes Terrain lockt. Denn Mission ist nicht nötig, weil die Anderen darauf warten, sondern weil wir sie brauchen: ihre anderen Geschichten vom Leben und somit auch ihre anderen Geschichten von Gott.

Schlüsselbegriffe

- Arbeiterpriester
- Zweites Vaticanum
- Selbstentgrenzung
- Strukturwandel
- Duale Ekklesiologie
- Papst Franziskus

Abstract

A concept of mission that, in accordance with the Second Vatican Council, is understood in an explorative rather than a colonial way is a valuable resource for the current structural transformation of pastoral work. Following the example set by the first French worker-priests, the contribution deals with a courageous dissolution of ecclesial boundaries by the Church itself toward its ever greater God who persistently entices to unknown terrain since missionary activity is not necessary because the others are waiting for it, but because we need them: their different stories about life and thus their different stories about God as well.

Keywords

- worker-priests
- Second Vatican Council
- dissolution of ecclesial boundaries by the Church itself
- structural transformation
- dual ecclesiology
- Pope Francis

Sumario

Un concepto de misión que en el sentido del Concilio Vaticano II sea más explorativo y no colonial es una fuente importante para el cambio estructural contemporáneo en la pastoral. Según el ejemplo de los primeros sacerdotes obreros franceses se trata de ir hacia una valiente auto-apertura de la Iglesia frente a su Dios siempre más grande, que de forma penetrante nos atrae a un nuevo terreno. Pues la misión no es necesaria, porque los otros la estén esperando, sino porque nosotros la necesitamos: necesitamos sus otras historias de la vida y con ello sus otras historias de Dios.

Conceptos claves

- Sacerdotes obreros
- Concilio Vaticano II
- auto-apertura de la Iglesia
- Cambio estructural
- Eclesiología dual
- Papa Francisco

Ich könne gerne über alles sprechen, sagte der nette Dekanatsreferent am Telefon – nur bitte nicht über Mission. Bei diesem Thema gingen bei den Leuten sofort die roten Warnlampen an. Man habe genug davon, dass ständig neue pastorale Leitworte ausgegeben werden. Und schließlich sei man ja auch nicht bei den Zeugen Jehovas ... Eine Szene aus dem pastoralen Alltag, die exemplarisch ist für die vielen und zum Teil auch berechtigten Vorbehalte, die dem Missionsbegriff hierzulande immer wieder entgegen-schlagen. Man hat ihn daher nach dem Zweiten Vaticanum in weiten Teilen unserer Kirche auch bewusst vermieden. Können wir ihn heute, vielleicht sogar mit Hilfe von Papst Franziskus, in unseren Breiten wiederentdecken und eigenkontextuell mit einem neuen Sinn füllen? Im säkularen Bereich jedenfalls geht man wesentlich unbefangener damit um. Jedes Unternehmen, das etwas auf sich hält, hat längst ein eigenes *mission statement*. Angesichts dessen stellt sich die Frage: Was ist eigentlich unsere Mission als Kirche in der Welt von heute? Das Zweite Vatikanische Konzil hat angesichts dieser pastoralen Grundfrage unserer Gegenwart ein noch immer aktuelles *mission statement* für die Kirche formuliert. Von dorthier möchte ich Sie im Folgenden, beginnend mit einer missionstheologischen Zeitreise in die französische Vorgeschichte des Zweiten Vaticanums, auf einen pastoraltheologischen Erkundungsgang in das Land der Zukunft entführen. Beginnen wir in der Gegenwart.

1 Konzilsrezeption hierzulande

Was hat das Konzil eigentlich gebracht? Fragt man deutschsprachige Zeitzeuginnen und Zeitzeugen, bekommt man vielfach Dinge zu hören, die auch auf einer Zeichnung in dem Jugendbuch *Kirchengeschichte in Bildern* zu sehen sind¹, die die Nachkonzilszeit in einer exemplarischen mitteleuropäischen Pfarrgemeinde zeigt. Ein sogenannter ›Volksaltar‹ und ein Ambo werden errichtet. Nicht mehr nur der Priester allein trägt nun Verantwortung, sondern auch einige Laien – genauer gesagt: Männer, die mörteln, bohren und schrauben. Frauen tauchen auf diesem Bild noch nicht auf. Und die Zeigefinger der beiden tonangebenden Männer weisen bereits in unterschiedliche Richtungen. Ein sprechendes Bild, was die bisherige Geschichte der Konzilsrezeption im deutschen Sprachraum² betrifft. Diese bestand nämlich vor allem in einem entsprechenden ›Innenumbau‹ der Kirche, der sich im hiesigen Kontext zunächst weitgehend auf eine »Liturgie- und Seelsorgsstrukturereform«³ beschränkte: Die Hl. Messe wurde nun auf Deutsch und mit dem Gesicht ›zum Volk‹ gefeiert, Pfarrgemeinderäte und andere Gremien der Laienbeteiligung wurden eingerichtet.

In den vier Konstitutionen des Zweiten Vaticanums gesprochen, die so etwas wie den hermeneutischen Gesamtrahmen des Konzils bilden: *Sacrosanctum concilium* und *Lumen gentium* standen im Zentrum des Interesses⁴ – und somit auch die beiden pastoralen Grundvollzüge von Liturgia und Koinonia. Diese primär ›introvertierte‹ Schwerpunktsetzung ist symptomatisch für die bisherige hiesige Konzilsrezeption. Der nachkonziliare

1 Juan María LABOA, Kirchen-geschichte in Bildern. Die Gegenwart (Bd. 10), Düsseldorf 1982, Abschnitt 40 (keine Seitenzahlen).

2 Vgl. Christian BAUER, Konzilsrezeption in Deutschland. Anmerkungen zur Nachgeschichte des Zweiten Vaticanums, in: Anzeiger für die Seelsorge 121 (10/2012) 32–37.

3 Elmar KLINGER, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Franz-Xaver KAUFMANN/Arnold ZINGERLE (Hg.), Vaticanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 171–187, hier 171.

4 Auch in Bezug auf diese beiden Lehrdokumente ist die Rezeption des Zweiten Vaticanums hierzulande noch lange nicht am Ende. Für eine entsprechende Relektüre von *Lumen gentium* siehe auch Christian BAUER, Ämter des ganzen Volkes Gottes? Umriss einer messianischen Ekklesiologie im Horizont von *Lumen Gentium*, in: Zeitschrift für Katholische Theologie (2015) 266–284.

Kirchenumbau hat sich vor allem auf jene beiden Konstitutionen konzentriert, die sich deutschsprachigen Aufbrüchen der Pastoral vor dem Zweiten Vatikanum verdanken: der Liturgischen Bewegung, der Jugendbewegung, der Bibelbewegung und der Katholischen Aktion. Weniger stark im Fokus stand bisher ein anderes konziliares Lehrdokument, das – wie auch das Missionsdekret *Ad gentes* – vor allem aus der französischen Pastoral-kultur stammt (Stichworte: Arbeiterpriester, Missionsbewegung, Präsenzspiritualität) und das nach dem Konzil vor allem in den Kirchen des Südens rezipiert wurde: *Gaudium et spes*. Papst Franziskus, der im Gegensatz zum *Sacrosanctum-concilium*-Papst Benedikt ein veritabler *Gaudium-et-spes*-Papst ist, fordert dazu heraus, dieses so zentrale Konzilsdokument neu zu lesen und in vertiefter Weise zu leben. Und wer weiß, vielleicht verstehen wir dann auch die Offenbarungskonstitution *Dei verbum*⁵ besser und darüber dann auch: Gottes verborgene Präsenz im Geheimnis der Welt. Eine entsprechende Lecture der Konzilstexte könnte auch unsere Kirche hinauslocken in die Welt. Dort kann sie noch vieles entdecken. Andere Sozialmilieus und neue Orte der Pastoral, aber auch aufrichtige Hingabe, interessante Menschen, faszinierende Geschichten – und am allermeisten: ihren eigenen Gott.

2 Französischer Missionsbegriff

Eine missionarisch ›weltoffene‹ *Gaudium-et-spes*-Kirche wendet sich ihrem Außen mit einer entsprechend lernbereiten Gottesvermutung zu. Auf diese Weise realisiert sie die kürzeste und beste mir bekannte Definition des Missionsbegriffs, deren theologiegeschichtliche Fährte nach Frankreich bzw. in die Nachkriegszeit führt: »Mission heißt, dass die Kirche aus sich herausgehen muss.«⁶ – so in genialer Einfachheit M.-Dominique Chenu, der spätere Konzilstheologe und »Großvater«⁷ der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Kirche darf nicht bei sich selber bleiben, heißt das, ihre Mission drängt sie hinaus in die Welt. Dort kann sie Spuren jener zuvorkommenden Gnade entdecken⁸, mit der Gott ihr immer schon voraus ist: »Gott kommt früher als der Missionar«⁹. Dass in Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg und vor dem Zweiten Vatikanum in dieser Hinsicht etwas wirklich Neues entstanden ist, wusste man auch im Vatikan: »In Rom weiß man, dass Frankreich das Haupt des Katholizismus ist, zumindest in missionarischer und intellektueller Hinsicht«, so 1950 der damalige Substitut im Päpstlichen Staatssekretariat Giovanni B. Montini, der spätere Konzilspapst Paul VI. Prototyp einer entsprechenden Pastoral waren die inzwischen auch hierzulande bekannten »Missionarinnen ohne Schiff«¹⁰ um Madeleine Delbrêl, die bereits 1933 nach Ivry aufgebrochen waren, um unter den dortigen Kommunisten das Evangelium zu leben. Man begriff sich nun insgesamt als eine »Kirche im Missionszustand«¹¹ (»Église en état de mission«) – ein Begriff, den M.-Dominique Chenu 1947 auf einer Generalversammlung der *Mission de France* prägte und den inzwischen auch Papst Franziskus in

⁵ Zum offenbarungstheologischen Zusammenhang von GS und DV siehe auch Christian BAUER, Zeichen der Präsenz Gottes? *Gaudium et spes* als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils, in: Zeitschrift für Katholische Theologie (2014) 64–79.

⁶ M.-Dominique CHENU, Un Concile à la dimension du monde, in: DERS., L'évangile dans les temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, 633–637, hier 636.

⁷ Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes. Ein Interview mit Gustavo Gutiérrez, in: Orientierung 70 (2006) 107.

⁸ Vgl. Karl RAHNER, Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute, Düsseldorf 1986.

⁹ Leonardo BOFF, Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1991.

¹⁰ Madeleine DELBRÊL, Nous autres, gens des rues. Textes missionnaires, Paris 1995, 68.

¹¹ Vgl. M.-Dominique CHENU, ›En état de mission‹, in: DERS., L'Évangile (Anm. 6), 237–240.

Evangelii gaudium verwendet. Institutioneller Ausdruck dieses missionarischen Aufbruchs der französischen Kirche ist die Gründung von zwei der innovativsten Pastoralprojekte des gesamten 20. Jahrhunderts: des bereits genannten überdiözesanen Priesterseminars der *Mission de France* (1941) in Lisieux, aus der viele spätere Arbeiterpriester hervorgingen, und der *Mission de Paris* (1943), in der kleine Equipes von Priestern und Laien sich im kirchenfremden Arbeitermilieu der Vorstädte von Paris einwurzelten.

Doch Vorsicht! Bei alledem geht es nicht um pastoraltheologische Kopiervorlagen – es gilt interkulturelle Differenzen wahrzunehmen und zu respektieren. Denn *Mission* und *mission* sind genauso verschiedene Dinge wie Geist und *esprit*. Der pastoralsoziologische Bestseller *La France, pays de mission* von 1943 war ein entsprechender Augenöffner, so etwas wie die ›Sinus-Milieustudie‹ der französischen Kirche vor dem Konzil – der Zündfunke einer missionspastoralen ›Supernova‹ nach dem Krieg. Diese religionssoziologische Studie über das fast völlig entkirchlichte Arbeitermilieu schlug im Bewusstsein der französischen Kirche ein wie eine »Bombe«¹²: Frankreich, dessen Kirche mit gallikanischem Stolz den Ehrentitel der ›Ältesten Tochter der Kirche‹ trägt – ein Missionsland? Missionsländer liegen doch irgendwo in Übersee, wo weiße Missionare den armen Heidenkindern die Bibel bringen ... Aber Frankreich? Missionsland – das war nun nicht mehr nur ein geographischer, sondern auch ein soziologischer Begriff. Und *Mission* hieß schon bald nicht mehr, andere Menschen wie fremde Kolonisatoren zur Kirche bekehren und deren Zugriff somit auf neue Territorien auszuweiten, sondern vielmehr auch im nichtkirchlichen Außen nach Spuren der »Präsenz Gottes« (GS 11) zu suchen. Für eine zugehörige pastorale Schlüsselerfahrung stehen in exemplarischer Weise die ersten französischen Arbeiterpriester¹³, die kurz nach dem Krieg in die Fabriken, Kohleminen und Hafenviertel gingen, um dort als Arbeiter unter Arbeitern zu leben, und so ihrer Kirche halfen, einen explorativ aufgefrischten und nicht mehr kolonial enggeführten neuen Begriff von ihrer eigenen Mission in der Welt zu entwickeln. Nach eigener Aussage haben sie das Evangelium, das sie ihren Kameradinnen und Kameraden hatten bringen wollen, unter diesen überhaupt erst wirklich verstanden. Nicht sie haben die Arbeiterinnen und Arbeiter zur Kirche bekehrt, sondern diese sie zum Evangelium!

Damit nun aber keine bildungsbürgerliche Sozialromantik aufkommt, sollte man sich Fotografien¹⁴ aus dem damaligen französischen Arbeitermilieu ansehen. Sie wirken wie Bilder aus dem heutigen Kalkutta, Lagos oder São Paulo, stammen aber aus den *banlieues*, den *bidonvilles* von Paris: ungeteerte Straßen, umherstreunende Kinder, windschiefe Bretterbuden. Auf diese herausfordernde, ihnen zunächst einmal fremde Welt haben sich die Arbeiterpriester eingelassen – und sie hat ihren Missionsbegriff nachhaltig verändert. Losgezogen waren sie mit einem sehr klassischen, kolonial geprägten Missionsbegriff: »Wir sind die Fallschirmspringer Gottes«¹⁵ lautet ein entsprechender Originalton. Wir springen hinter die feindlichen Linien des Arbeitermilieus, heißt das, um es von innen heraus zur Kirche zu bekehren. Im gemeinsamen Einsatz für die Rechte ihrer Kameradinnen und

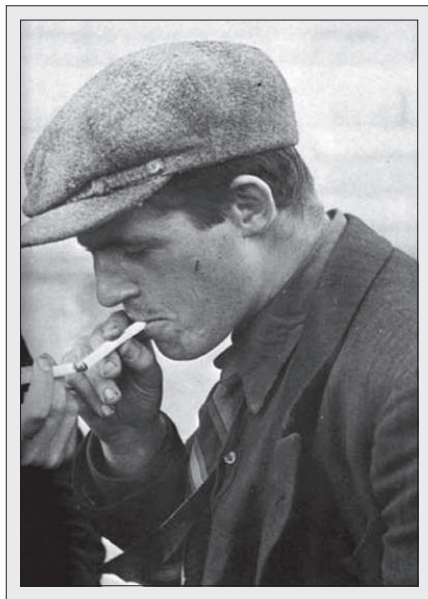
¹² Pierre PIERRARD, *L'Église et les ouvriers en France. 1940-1990*, Paris 1991, 173.

¹³ Vgl. einführend Christian BAUER, *Priester im Blaumann. Impulse aus der französischen Bewegung der Arbeiterpriester*, in: Rainer BUCHER/Johann POCK (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Münster 2010, 115-148.

¹⁴ Vgl. Francois LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989, 448ff.

¹⁵ Zit. nach Franz BENZ, *Die neuen französischen Seelsorgsmethoden und ihre Bedeutung für Deutschland*, in: *Theologische Quartalschrift* (1951) 208-247, hier 240.

Kameraden jedoch entwickelten die ersten französischen Arbeiterpriester einen neuen, postkolonialen und entdeckenden Missionsbegriff¹⁶. Das folgende Bild von Albert Bouche¹⁷, einem der ersten französischen Arbeiterpriester, der nach dem Zweiten Weltkrieg in einer Renault-Fabrik in den Vorstädten von Paris arbeitete, illustriert den Zusammenhang:



Der junge Dominikaner lässt sich von Außen, von einem Arbeiterkameraden Feuer geben. Die Fotografie bringt die konzilstheologisch entscheidende Entdeckung der Arbeiterpriester auf den Punkt¹⁸: Mission ist keine Einbahnstraße, es geht um eine Entdeckung des ›eigenen‹ Evangeliums mit den Anderen und von ihnen her. Dieser neue, postkolonial explorative Missionsbegriff hatte in der Endphase der ›Pianischen Ära‹ jedoch innerkirchlich zunächst wenig Chancen. 1954 wurden die französischen Arbeiterpriester verboten. Angelo Roncalli, der damalige, wohl als zu nachgiebig eingeschätzte Nuntius in Paris, wurde nach Venedig weggeleitet, und Giovanni Battista Montini, der zuständige Substitut im Römischen Staatssekretariat, ein als notorischer ›Frankreichfreund‹ bekannter *papabile*, ohne Kardinalshut nach Mailand geschickt¹⁹. Eine wunderbare Ironie der Papstgeschichte: Als Johannes XXIII. und Paul VI. sollten sie dann wenig später für ein weltkirchlich-konziliares *happy end* dieses missionstheologischen ›Kirchenkrimis‹ sorgen.

¹⁶ Vgl. Christian BAUER, Mission impossible? Anmerkungen zur Zukunft eines heiklen Begriffs, in: Julia STABENTHEINER (Hg.), Der Himmel so weit. Tiroler MissionarInnen und das Aufbrechen in die Eine Welt, Innsbruck 2015, 44–45.

¹⁷ François LEPRIEUR, Rome condamnée. Dominicains et prêtres-ouvriers, Paris 1989, 160ff. Siehe auch Albert BOUCHE/Monique BOUCHE, Albert Bouche (1909–1999). Un frontalier en liberté. De la culture ouvrière aux déceptions du progressisme chrétien, Paris 2011.

¹⁸ Vgl. Christian BAUER, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: Diakonia 39 (2008) 123–129, bes. 124f. Siehe auch Gerhard KRUIP, Frankreich als Missionsland. Das Evangelisierungskonzept der französischen Arbeiterpriester, in: Ute FRANKE-HESSÉ / Gerhard KRUIP (Hg.), Kirchliches Leben und Theologie in Frankreich, Odenthal-Altenberg 1997, 50–66.

3 Spuren in das Zweite Vaticanum

Auf dem Weg dorthin lassen sich weitere Spuren dieses ›französischen‹ Missionsbegriffs verfolgen. Wenige Monate vor der Konzileröffnung sandte der Brüsseler Erzbischof Kardinal Suenens im April 1962 ein Memorandum an Papst Johannes XXIII., in dem er mit Verweis auf den Missionsauftrag Jesu in Mt 28 notierte:

»Auf dem Konzil muss [...] eine doppelte Serie von Fragen bearbeitet werden. Eine erste, die sich auf die Kirche *ad extra* bezieht, das heißt auf die Kirche im Angesicht der Welt von heute [Stichwort: *Gaudium et spes*]. Und eine zweite, die sich auf die Kirche *ad intra* bezieht, das heißt auf die Kirche als solche [Stichwort: *Lumen gentium*] – und zwar mit Blick auf das, was ihr dabei hilft, ihrer Mission in die Welt besser gerecht zu werden.«²⁰

In der Folgezeit formierte sich eine Koalition führender Köpfe des Weltepiskopats, die neben Suenens auch die Kardinäle Frings (Köln), Döpfner (München), König (Wien), Alfrink (Utrecht) und Liénart (Lille) umfasste und die sich auf Initiative von Kardinal Léger (Montreal) im August 1962 mit einem weiteren Schreiben direkt an den Papst selbst wandte. Auch dieser ›Brief der Kardinäle‹²¹ setzt bei Mt 28 an und entwickelt einen konzilstheologisch weiterführenden Missionsbegriff:

»Aus dem Auftrag ›Geht hin zu allen Völkern und lehrt sie‹ erwächst eine tiefgreifende Dynamik, die eine permanente Erneuerung der Kirche ermöglicht [...]. [...] Die so offenkundige missionarische Ausrichtung des Konzils ist für uns eine Quelle großer Freude und lebhafter Hoffnungen. [...] Viele der vorbereiteten Schemata betrachten die Kirche jedoch zu sehr in der Perspektive einer belagerten Festung, die das Konzil zu verteidigen habe [...]. Die Kirche wird mehr als eine juristische und weniger als eine missionarische Institution betrachtet. [...] Möge Eure Heiligkeit [...] noch einmal allen, die das Konzil vorbereiten [...], die dringende [...] Notwendigkeit ins Gedächtnis rufen, dass das Konzil sein Werk der Erneuerung [...] mit einem doppelten Mut angehen muss: in der Treue zu Christus und den bangen Erwartungen der Menschen.«²²

Papst Johannes entsprach dieser Aufforderung und griff in seiner berühmten Radioansprache vom 11. September 1962 nicht nur die von Suenens vorgeschlagene Unterscheidung von Kirche *ad intra* und *ad extra* auf, sondern auch das genannte Schriftzitat. Mit ausdrücklicher päpstlicher Billigung stellte Kardinal Suenens dann am 4. Dezember 1962 in der Konzilaula einen inhaltlichen Gesamtplan für das Konzil vor (»Suenensplan«²³), dessen Grundzüge seinem Memorandum vom April entsprachen:

»Es geht darum [sagte er], [...] die ganze Kirche in einen Zustand der Mission [*Ecclesia in statu missionis* bzw. *Église en état de mission*] zu versetzen. Damit befinden wir uns auf dem Boden einer missionarischen Pastoral.«²⁴

19 Die historischen Hintergründe beider Personalien lassen sich leider erst nach Öffnung der entsprechenden römischen Archive erhellen.

20 Léon-Joseph SUENENS, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, 66.

21 Christian BAUER, Rumoren vor dem Konzil. Briefwechsel im Vorfeld des Zweiten Vaticanums, in: *Diakonia* 42 (2011) 199–200.

22 Paul-Émile LÉGER, Lettre inédite du Cardinal Paul-Émile Léger au pape Jean XXIII en août 1962, in: Brigitte CAULIER/Gilles ROUTHIER, *Mémoires de Vatican II*, Montreal 1997, 93–113, hier: 97, 101, 106f, 112f.

23 Vgl. Elmar KLINGER, Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal Suenens, in: Alfred HIEROLD (Hg.), *Die Kraft der Hoffnung*, Bamberg 1986, 142–150.

24 SUENENS, *Souvenirs* (Anm. 20), 74.

Dieser in französischem Kontext entstandene und inzwischen auch in Deutschland angekommene Begriff einer ›missionarischen Pastoral‹ ist eigentlich eine Tautologie. Denn im Sinne des Zweiten Vaticanums ist die Kirche selbst und damit auch jede kirchliche Pastoral wesentlich missionsbewegt. *Ad gentes* zufolge ist die Kirche als Ganze missionarisch. Ihr »missionarisches Wesen« (AG 2) zeigt sich in einer *Gaudium-et-spes*-orientierten Pastoral der Sendung *ad extra*, aber auch in einer *Lumen-gentium*-orientierten Pastoral der Sammlung *ad intra*. Denn wer im Sinne der einen Gesamtekklesiologie des Zweiten Vaticanums zutreffend von der Kirche sprechen möchte, muss sich immer an beide Kirchenkonstitutionen halten: an die eher ›introvertierte‹ Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, in der es vor allem um die Sammlung der Welt in der Kirche geht (Stichwort: Komm-her-Pastoral) und an die eher ›extrovertierte‹ Kirchenkonstitution *Gaudium et spes*, in der es vor allem um die Sendung der Kirche in die Welt geht (Stichwort: Geh-hin-Pastoral). Selbstverständlich spricht auch *Lumen gentium* von der Welt – nur eben von der Kirche her. Und selbstverständlich spricht auch *Gaudium et spes* von der Kirche – nur eben von der Welt her. Kirche ist im Sinne des Konzils nur dann ganz, wenn sie im Rhythmus von Sammlung *ad intra* und Sendung *ad extra* auf beiden Lungenflügeln atmet. In der einen Gesamtpastoral der Kirche ist ein diesbezüglicher Weltbezug kein schmückendes Beiwerk, sondern vielmehr kirchliches Kerngeschäft. Denn die Sendung der Kirche in die Welt ist auch *ad intra* nichts Zusätzliches, was nach Maßgabe des Möglichen ›irgendwie‹ auf pastoralem Restenergieniveau geschehen könnte. Die ›französische‹ Einfärbung dieser missionarischen Grundausrichtung der Pastoral fand ihren wohl deutlichsten Ausdruck in dem Entwurf für ein Einleitungskapitel der Pastoralkonstitution, den M.-Dominique Chenu im September 1965 vorlegte, der auch mit den französischen Arbeiterpriestern in engem Kontakt stand:

»Es liegt in der Natur der Kirche, dass sie [...] in der Welt präsent ist. [...] Indem sie die Welt sucht, findet sie sich selbst. [...] Um diese Mission [...] zu verwirklichen [...], unterscheidet die Kirche mit leidenschaftlicher und warmerherziger Zuneigung die Realitäten der Welt [...]. Sie [...] erkennt darin [...] eine Disponiertheit für die Gnade Christi: Zeichen der Zeit, die sich [...] in den Ereignissen [...] manifestieren. [...] Die Wandlungen der Welt sind eine gute Gelegenheit, um sich ihrer impliziten Ressourcen des Evangeliums bewusst zu werden.«²⁵

Gott selbst ist es, der uns hinaus ins Weite lockt und auf fremdes Terrain führt. Dort dürfen wir dem Konzil zufolge Elemente der Heiligkeit auch »außerhalb des Gefüges« (LG 8) der Kirche entdecken, uns von den »Strahlen« (NA 2) der Wahrheit auch in anderen Religionen erleuchten lassen und sogar mit dem verborgenen Wirken der Gnade in den Herzen aller »Menschen guten Willens« (GS 22) rechnen: Mission als Selbstentgrenzung der Kirche auf ihnen je größeren Gott. Mission braucht es daher weniger, weil die anderen Menschen uns so sehr nötig hätten, sondern vielmehr weil uns die anderen fehlen: die anderen Menschen mit ihren anderen Erfahrungen

25 Zit. nach Giovanni TURBANTI, Il ruolo del P.D. Chenu nell'elaborazione della costituzione *Gaudium et spes*, in: INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS (Hg), Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et Modernité, Paris 1997, 173–212, hier 209ff.

26 Vgl. expl. Jean-Pierre JOSSUA, La condition du témoin, Paris 1996. Zur aktuellen Renaissance des Zeugnisbegriffs im säkularen Diskurs der Kulturwissenschaften siehe Sibylle SCHMITT / Sybille KRÄMER / Ramon VOGES (Hg), Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis, Bielefeld 2011.

27 Vgl. Michael RIEGER, Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung, Frankfurt a. M. 1993.

28 Rainer BUCHER, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeintheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg RITZER (Hg), »Mit euch bin ich Mensch ...«, Innsbruck/Wien 2008, 19–46, hier 24.

und damit auch mit ihren anderen Geschichten von Gott. Sie sind, anders als es der gängige Kirchenjargon nahelegt, ja nicht nur ›Fragende‹ und ›Suchende‹, sondern auch Antwortende und Findende – nur eben anderswo. Nehmen wir es doch einfach sportlich: Es gibt noch ganz andere Orte der Pastoral als unser Pfarrmilieu. Und es gibt vielleicht auch noch ganz andere Orte Gottes als unsere Kirche. Damit wird das Eigene des Christentums ganz und gar nicht unwichtig. Es verändert sich aber der Modus seiner pastoralen Selbstanbietung an die Gesellschaft.

4 Christliches Zeugnis nach *Ad gentes*

Im Kontext dieses weltpastoralen Gesamtansatzes des Konzils spielt ein weiterer zweit-vatikanischer Lehrtext auch hierzulande eine zunehmend wichtige Rolle, den man nicht nur als ein ›Ausführungsdekret‹ zu *Lumen gentium*, der ersten Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums, sondern auch zu *Gaudium et spes*, dessen zweiter Kirchenkonstitution, verstehen kann: *Ad gentes*, das Missionsdekret des Konzils. Liest man es einmal nicht nur mit Blick auf ferne ›Heidenländer‹ irgendwo in Übersee, sondern vielmehr auch für den eigenen Kontext, dann kann man bei dieser eigenkontextuellen Relecture dort auf ganz erstaunliche Textpassagen stoßen, die dem skizzierten ›französischen‹ Missionsbegriff nicht nur einen lebensweltlichen Ort, sondern auch ein jesuanisches Profil geben. Mein persönliches Lieblingsbeispiel ist ein Schlüsselkapitel von *Ad gentes*, das die Nummern 11 und 12 umfasst und unter der Überschrift *Das christliche Zeugnis*²⁶ steht. Diesem Text, der sich – nach der Methode des ›Bibelteilens‹ ausgelegt – als pointierte Kurzfassung des gesamten Konzils auch hervorragend zur Arbeit mit pastoralen Gruppen eignet, ist eine differenzierte Wahrnehmung der eigenen Gegenwart vorangestellt:

»Es gibt heute zwei Milliarden Menschen [...], die [...] das Evangelium noch nicht oder noch kaum vernommen haben. Die einen gehören einer Weltreligion an, andere bleiben ohne Kenntnis Gottes, wieder andere leugnen seine Existenz ausdrücklich [...]. Damit die Kirche allen Menschen das Geheimnis des Heils [...] anbieten kann, muss sie sich die all diesen Gruppen mit dem gleichen Antrieb einpflanzen, mit dem sich Christus selbst in der Menschwerdung ganz bestimmten sozialen und kulturellen Verhältnissen der Menschen verpflichtete, unter denen er lebte.« (AG 10)

Hier wird eine inkarnatorische – und damit auch in die verschiedensten Kontexte hinein inkulturierbare – Ekklesiologie gelehrt, die in die Bewegung der Menschwerdung Gottes miteinschwingt und sich nicht scheut, dabei auch konkrete pastorale *commitments* einzugehen. Dieses inkarnationstheologische Grundmotiv, das auch im Kontext der Arbeiterpriester immer wieder auftaucht²⁷, wird hier durch das Bedeutungsspektrum von *obstringere* konkretisiert: sich einschließen lassen, sich binden – ja sogar: sich fesseln – an, sich verstricken in, sich verpflichten zu ... Dieses inkarnatorische *commitment* Jesu verpflichtet auch seine Kirche. Wesentlich ist dabei die Geste eines zwanglosen »Anbietens« (und nicht: Aufdrängens), das an die spätere französische Pastoralinitiative *Proposer la foi dans la société actuelle* erinnert. In der folgenden Nummer 11 heißt es von dieser missionarischen »Selbstanbietung«²⁸ der Kirche an die Welt:

»Die Kirche möge in all diesen menschlichen Gruppen präsent sein [...]. Denn alle Christgläubigen [...] sind dazu verpflichtet, durch das Beispiel ihres Lebens und durch das Zeugnis des Wortes den neuen Menschen [...] so zu offenbaren, dass die anderen [...] an ihnen den wahren Sinn des menschlichen Lebens [...] wahrnehmen können.« (AG 11).

Dieses weltpräsenste²⁹ Lebenszeugnis am Küchentisch, am Lagerfeuer oder am Tresen einer Bar trägt ein erkennbar jesuanisches Profil – und die pastorale Relevanz für eine »milieuverengte«³⁰ Kirche von heute ist offenkundig:

»Wie Christus selbst den Menschen ins Herz geblickt und sie durch ein wahrhaft menschliches Gespräch zum göttlichen Licht geführt hat, so sollen auch seine [Jüngerinnen und] Jünger [...] die Menschen kennen, unter denen sie leben [...]. In aufrichtigem und geduldigem Zwiegespräch sollen sie lernen, was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat; zugleich aber sollen sie sich bemühen, diese Reichtümer durch das Licht des Evangeliums zu erhellen [...].« (AG 11).

Dieses evangelisatorische Zeugnis der Präsenz setzt wie *Gaudium et spes* ressourcenorientiert bei »Freude und Hoffnung« (GS 1)³¹ der eigenen Gegenwart an und nicht defizitorientiert bei deren »Trauer und Angst« (GS 1) – und zwar im Namen eines Gottes, der in diesem Zusammenhang *Deus munificus* genannt wird: der freigebige Gott. Im Zusammenhang mit diesem konziliaren Gottesprädikat wird ein ekklesiologischer Grundbegriff des Konzils eingeführt, der sich auch in der Pastoralkonstitution an höchst prominenter Stelle findet – nämlich in der gerade zitierten Nummer 1 – und den ich selbst bis zum Pontifikat von Papst Franziskus zumeist überlesen habe: die Jüngerschaft. In beiden Texten ist, wenn es um die Kirche geht, nicht vom Volk Gottes oder ähnlichem die Rede, sondern von den Jüngerinnen und Jüngern Christi. Im Rahmen einer entsprechenden Ekklesiologie der Nachfolge gehen diese auf andere Menschen mit einer lernbereiten Gottesvermutung zu, die von einer schier »übernatürlichen« Selbstlosigkeit geprägt ist:

»Die christliche Liebe erstreckt sich ohne Unterschied von Rasse, gesellschaftlicher Stufe oder Religion auf alle Menschen. Sie erwartet weder Gewinn noch Dankbarkeit. Denn wie Gott sich uns mit ungeschuldeter Liebe zugewandt hat, so sind auch die Gläubigen [...] auf den Menschen selbst bedacht [...]. [...] Die [Jüngerinnen und] Jünger Christi hoffen, durch ihre enge Verbindung mit den Menschen [...] ein wahres Zeugnis abzulegen und auch da zu deren Heil beizutragen, wo sie Christus nicht ganz verkünden können.« (AG 12).

Die christliche Liebe, heißt es hier, erstreckt sich auf alle Menschen: *extenditur*, sie streckt sich nach ihnen aus, sie zerdehnt sich förmlich – und zwar nach dem Vorbild Gottes *amore gratuito*: ohne die Erwartung einer Gegenleistung. Eine entsprechend selbstlose »Entzwingung«³² des christlichen Glaubens, die jenseits des kirchlichen Selbsterhalts vor allem »auf den Menschen selbst«³³ (AG 12) bedacht ist, führt zurück zum Ursprung aller

29 *Praesentia* ist ein inkarnations-theologischer Leitbegriff des Konzils, der beinahe auch seinen Weg in den Titel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gefunden hätte. Diese hätte ursprünglich *De praesentia ecclesiae in mundo* heißen sollen – wenn das lateinische Wort *praesentia* denn die gesamte Bedeutungsweite des französischen Wortes *présence* erfasst hätte, der auf spirituelle Leitgestalten wie Charles de Foucault zurückgeht. Für die Präsenz dieser Kirche in der Welt ihrer Zeit gilt genau das, was der lateinische Beginn des täglichen Gebets der Konzilsväter war: *Adsumus*. Wir sind da, sagt eine mis-

sionarisch weltoffene Kirche des Konzils – präsent in der Welt unserer Gegenwart. In französischen Schulen antwortet man auf die Frage nach der eigenen Anwesenheit nichts Anderes: *présent!* Das Zweite Vatikanum war ein kollektives *présent!* der damaligen Kirche in der Welt. Für eine heutige Pastoral der Präsenz siehe die diesbezüglichen, auch für andere Kontexte exemplarischen Veröffentlichungen von Andries Baart/NL.

30 Matthias SELLMANN, Milieuverengung als Gottesverengung, in: Lebendige Seelsorge (2006) 284–289.

31 Diese ersten Worte der Pastoralkonstitution waren in einem früheren Textentwurf zunächst überkreuz gestanden: Freude und Trauer, Hoffnung und Angst. In einem bewussten lehrmäßigen Akt entschied man sich, die beiden positiv besetzten Gefühls-lagen (»Freude und Hoffnung«) an den Anfang zu stellen – ohne die beiden negativ besetzen (»Trauer und Angst«) zu verschweigen. Mit diesem höchstlehramtlichen Verbot des Kulturpessimismus verpflichtet das Konzil auf einen positiven, gleichwohl nicht unkritischen Gegenwartsbezug, denn es setzt »ressourcenorientiert« bei den Stärken der eigenen Zeitgenossen

christlichen Nachfolge – zu jenem ›wandercharismatischen‹³⁴ Lebensstil Jesu, der in allem auf das Ereignis der Gottesherrschaft vertraut hat³⁵. Was hier in *Ad gentes* wie ein Echo der berühmten Eröffnungsfanfare von *Gaudium et spes* (»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst ...«) klingt, stellt eine jesusbewegte ›Hingabefreude‹ vor Augen, deren diakonisch pointierte Gelassenheit missionarisch ermutigt:

»Wie Christus durch die Städte und Dörfer umherzog und zum Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft jederlei Krankheit und Gebrechen heilte, so ist auch die Kirche [...] mit Menschen jedweden Standes verbunden, besonders aber mit den Armen und Leidenden, und sie gibt sich bereitwillig für sie hin [...]. Sie nimmt an ihren Freuden und Schmerzen teil, weiß um die Erwartungen und die Rätsel des Lebens und leidet mit in den Ängsten des Todes [...].« (AG 12).

5 Mission im pastoralen Strukturwandel

Von dieser kursorischen ›Mikrolektüre‹ eines Schlüsselkapitels von *Ad gentes* zum pastoralen Alltag hierzulande. Auch die eingangs im Bild gezeigte nachkonziliare Pfarrgemeinde dürfte heute mitten in jenem epochalen Strukturwandel der Kirche stecken, der in den deutschsprachigen Diözesen gerade so viele in Atem hält (und aus der Puste bringt) – und der im lokalen Kirchengefühl vor Ort vermutlich mindestens so viel verändern wird, wie es das Konzil in den meisten Fällen getan hat. Stichwort: Schaffung immer größerer pastoraler Räume – und im Pfarrhaus gehen vielerorts die Lichter aus. Dieser kirchliche Strukturwandel ist ein Musterbeispiel dafür, dass man aus theologisch problematischen Gründen etwas pastoral durchaus Richtiges tun kann. Theologisch fragwürdig ist es, wenn man ein – an sich weiterführendes – Denken in größeren pastoralen Räumen vor allem am gegenwärtigen Priestermangel orientiert. Kirche wird dabei primär von zölibatär lebenden männlichen Amtsträgern, weniger aber vom Evangelium her gedacht. Eine in dessen Sinne jedoch weiterführende Möglichkeit wäre es, das tridentinische Territorialprinzip nicht mehr nur koinonial von *Lumen gentium* her zu verstehen, sondern auch diakonisch im Sinne von *Gaudium et spes* – und zwar als eine »diakonische Selbstanbietung«³⁶ der gesamten Kirche an den sozialen Raum. Das so verstandene Territorialprinzip bedeutet, dass es keinen Flecken Erde gibt, der die pastorale Welt-Mission von Priestern und Laien nichts angehe: keine aufgelassene Fabrik, kein nahes Fußballstadion und keine neu eröffnete Flüchtlingsunterkunft.

an und nicht ›defizitorientiert‹ bei deren Schwächen (vgl. Hans-Joachim SANDER, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Günter WASSILOWSKY [Hg.], Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen [QD 207], Freiburg i. Br. 2004, 185–206, bes. 197ff.).

³² Ottmar FUCHS, Gewaltanfälligkeiten im Gottesglauben. Einige Aspekte zur Entzwingung des Glaubens, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011) 354–384. Für den gnadentheologischen Kontext bzw. die sakramentenpastoralen Konsequenzen dieser ›Ent-

zwingung‹ siehe auch DERS., Wer's glaubt, wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012, sowie: DERS., Sakramente – immer gratis, nie umsonst, Würzburg 2015.

³³ Siehe auch das berühmte geistliche Vermächtnis von Papst Johannes XXIII. auf seinem Sterbebett: »Mehr denn je [...] sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloß den Katholiken« (zit. nach Ludwig KAUFMANN/Nikolaus KLEIN, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 24).

³⁴ Vgl. Christian BAUER, Spuren in die Nachfolge. Zukunft aus dem jesuanischen Wandercharisma, in: Pastoraltheologische Informationen 32 (2012) 13–34.

³⁵ Vgl. Christian BAUER, Weisheit oder Apokalyptik? Konturen jesuanischer Pastoral der Gottesherrschaft, in: Frei geben, in: <http://frei-geben.de/weisheit-oder-apokalyptik/>.

³⁶ BUCHER, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeintheologie (Anm. 28), 24.

Wir sind gewohnt, die kirchliche Pastoral in unseren Pfarrgemeinden und an anderen Orten vor allem von *Lumen gentium* her zu verstehen. Das Konzil hat aber eben nicht nur eine, sondern zwei Kirchenkonstitutionen beschlossen. Nicht nur in *Lumen gentium* hat es dogmatisch relevante Aussagen zum Wesen der Kirche gemacht, sondern auch in *Gaudium et spes*. Zweimal »constitutio de Ecclesia« – einmal ohne Zusatz und einmal mit dem Zusatz »in mundo hodierno«. Eine entsprechend »zweiheitlich« strukturierte Gesamtpastoral verweist zurück auf die frühesten Anfänge des Christentums. Kirche hat von Beginn an nämlich immer aus beidem bestanden: aus umherziehenden Wanderpredigern und aus sesshaften Ortsgemeinden. Sie war stets eine Kirche der Gründer von Gemeinden und zugleich auch eine Kirche der Siedler in Gemeinden. Sie kannte Fremdlinge (griech. παρ-οἰκοί), die zwischen den Häusern wohnen, und Gastwirte (lat. *parochi*), die ihre Häuser öffnen. Beide christliche Ursprungsgestalten stehen auch im etymologischen Hintergrund der Begriffe der »Pfarrei« und des »Pfarrers«. Durch sie lodern noch heute viele kleine »Lagerfeuer« des Evangeliums inmitten der Welt: heiße Kerne mit offenen Rändern und Menschen, die dafür sorgen, dass das Feuer nicht ausgeht. Orte der Nähe in einem Raum der Weite.

Beides braucht es ja auch im gegenwärtigen Strukturwandel: kleine Gemeinden als Orte der Nähe einer attraktiven »Komm-her-Kirche« der Sammlung nach *Lumen gentium*, die keine Orte der Enge sein dürfen (Stichwort: Milieuerengung). Und zugleich auch größere Einheiten als Räume der Weite einer missionarischen »Geh-hin-Kirche« der Sendung nach *Gaudium et spes*, die keine Räume der Ferne sein dürfen (Stichwort: Kirchenverdunstung). Die Nähe der Orte wehrt der potenziellen Ferne der Räume, und die Weite der Räume entgrenzt die potenzielle Enge der Orte. Dabei dürfen wir die Kirche nicht nur im Dorf lassen, sondern sie zugleich auch größer denken als bisher – mindestens jedoch größer als unser gewohntes Pfarrmilieu. Gegenwärtig scheint die deutsche Kirche diesbezüglich in ein neues Stadium ihrer Konzilsrezeption einzutreten. Spätestens seit dem Bonifatiusjahr 2004 steht der Missionsbegriff ganz oben auf der kirchenamtlichen Tagesordnung. In ihrem gemeinsamen Hirtenbrief zum Weltmissionssonntag 2004 greifen die deutschen Bischöfe das berühmte Wort »Wir sind Missionsland geworden«³⁷ auf, das Alfred Delp bereits 1941 in Fulda geprägt hatte und das Ivo Zeiger auf dem Katholikentag 1948 hier in Mainz popularisierte. Und sie fordern in ihrem meiner Ansicht nach gelungensten Beitrag zur Missionstheologie einen entsprechenden »Aufbruch im Umbruch«³⁸ des pastoralen Strukturwandels:

»Umbruchszeiten sind Gnadenzeiten. Sie bedeuten Abschied und Aufbruch, Trauerarbeit und Lust zur Innovation. Gott selbst ist es, der unsere Verhältnisse gründlich aufmischt, um uns auf Neuland zu locken [...]. [...] Viele Zeitgenossen [...] fragen heute nach dem Eingang in den Glauben [...]. Wen treffen sie im Eingangsbereich? Leute, die mit dicken

37 Der missionarische Auftrag der Kirche, zit. nach [http://www.kamp-erfurt.de/level9_cms/download_user/Evangelisierung/Grundlagentexte/DBK-Gemeinsames_Hirtenwort_Der_missionarische_Auftrag_der_Kirche%20\(21.9.2004\).pdf](http://www.kamp-erfurt.de/level9_cms/download_user/Evangelisierung/Grundlagentexte/DBK-Gemeinsames_Hirtenwort_Der_missionarische_Auftrag_der_Kirche%20(21.9.2004).pdf) (5.4.2017), 1.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Ebd., 2f.

41 Vgl. Christian BAUER, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken, in: Matthias SELLMANN (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg i. Br. 2013, 349–371, sowie DERS., *Lernen am Herd die Würde des Gastes. Für den missionarischen Ortswechsel einer »Geh-hin-Kirche«*, in: *Diakonia* 41 (2010) 351–358.

42 Karl RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i. Br. 1973, 37.

43 Vgl. Wolfgang PALAVER, *Warum Solidarität nicht gleich Solidarität ist. Der Umgang der Kirchen mit den Fremden*, in: Severin J. LEDERHILGER (Hg.), *Auch Gott ist ein Fremder: Fremdsein – Toleranz – Solidarität*, Frankfurt a. M. 2012, 121–140, hier 123. Wolfgang Palaver beschreibt diesen ursprünglich aus der Soziologie stammenden Begriff des »parochialen Altruismus« als eine spezifische »Kombination von Sippenliebe und Fremdenfeindlichkeit« (ebd.).

Akten von Sitzung zu Sitzung hasten, die Termin um Termin wahrnehmen und schließlich außer Terminen nichts mehr wahrnehmen, die alles gelernt haben, - nur nicht, wie man ein geistlicher Mensch wird und wie man es bleibt?! Das aber ist die Voraussetzung unserer Mission.«³⁹

Und weiter:

»Mission [...] geschieht nicht, indem wir Werbekolonnen anheuern oder Berge von Papier unters Volk bringen [...]. [...] Das Geheimnis unserer Mission liegt in einem überzeugenden christlichen Leben [...]: Der Religionslehrer, der nicht nur vom Glauben redet, sondern ihn authentisch lebt; die Caritasmitarbeiterin, die der Liebe Christi ihr eigenes Gesicht gibt; die Eltern, die mit ihrem Kind abends an der Bettkante beten; [...] sie alle sind lebendiges Evangelium und strahlen aus [...] – unaufdringlich, aber erkennbar; selbstbewusst, aber demütig [...].«⁴⁰

Innerhalb der dualen Gesamtekklesiologie des Konzils steht in unseren Breiten eine entsprechende Schwerpunktverlagerung⁴¹ weg von einer eher ›introvertierten‹ Komm-her-Pastoral der Sammlung nach *Lumen gentium* hin zu einer eher ›extrovertierten‹ Geh-hin-Pastoral der Sendung nach *Gaudium et spes* an – und zwar am besten im Sinne des postkolonialen Missionsbegriffs der Arbeiterpriester. Karl Rahner gewinnt von dorthier sogar ein Kriterium für die Auswahl von kirchlichem Führungspersonal:

»Wenn man in nächster Zeit [...] einen tüchtigen Pfarrer oder Bischof suchen will, müsste man nicht so sehr fragen, ob der Kandidat sich reibungslos in den herkömmlichen Betrieb der Kirche eingefügt hat [...], man müsste vielmehr fragen, ob es ihm schon einmal gelungen sei, sich bei ›Neuheidn‹ Gehör zu verschaffen [...]. Der beste Missionar in einer nichtchristlichen Diasporasituation wäre der beste Kandidat für ein kirchliches Amt, auch wenn er bisher vielleicht sehr unkonventionell und für manche bloß traditionelle Christen ›anständig‹ gewirkt hat.«⁴²

In einer nachchristentümlichen Zeit wie der unseren lautet die pastorale Gretchenfrage: Wie hältst du's mit dem Außen? Ist die kirchliche Außengrenze für dich eher eine Schmerzgrenze oder eine Reizschwelle? Jenseits des (um einen sozialwissenschaftlich gebräuchlichen Begriff zu verwenden) »parochialen Altruismus«⁴³ vieler unserer Pfarrgemeinden kann es dabei *ad extra* zu einer »Komplizenschaft geteilter Hoffnungen«⁴⁴ kommen – und so geraten dann auch *ad intra* evangeliumsnahe Randsiedler des Christentums ins Blickfeld, die den passageren Transitbereich zwischen Kirche und Welt bewohnen: potenzielle Verbündete für das Evangelium. Im Gespräch mit diesen glaubensnahen Kirchenfremden,

44 André DEPIERRE, Les fenêtres de l'espérance, in: Claude GEFFRÉ (Hg.), L'hommage différé au Père Chenu, Paris 1990, 38-44, hier 43.

die Tomáš Halík respektvoll »Zachäus-Menschen«⁴⁵ nennt, weil sie in interessierter Halbdistanz zum christlichen Glauben leben, kommt man Gott selbst auf die Spur – und zwar als jenem anonymen Geheimnis⁴⁶ einer zwar weithin kirchenfernen, deswegen aber noch lange nicht gottlosen säkularen Welt. Papst Franziskus lockt auf genau diese Fährte, wenn er in *Evangelii gaudium* schreibt:

»Wir müssen die Stadt von einer kontemplativen Sicht her, das heißt mit einem Blick des Glaubens erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt. Die Präsenz Gottes begleitet die aufrichtige Suche, die Einzelne und Gruppen vollziehen, um Halt und Sinn für ihr Leben zu finden. Er lebt unter ihren Bürgern und fördert [...] das Verlangen nach dem Guten, nach Wahrheit und Gerechtigkeit.« (EG 71).

6 Impulse von Papst Franziskus

Die letzten Worte meines Beitrags gehören Papst Franziskus, der seine Kirche von den Rändern her missionspastoral erneuern möchte – und damit jenem frischen Südwind, der gegenwärtig über die Alpen zu uns heraufweht und hierzulande noch einiges aufmischen und durcheinanderwirbeln dürfte. Im dramatischen Vorkonklave des Jahres 2013, das in der krisenhaften Zuspitzung der Lage der Kirche eine Art »kleines Konzil« war, sagte Franziskus unmittelbar vor seiner Papstwahl:

»Evangelisierung braucht [...] die Sehnsucht der Kirche, aus sich selbst herauszugehen. Die Kirche ist dazu berufen, sich selbst zu überschreiten und nicht nur an die geographischen Peripherien zu gehen, sondern auch an die existenziellen: jene [...] des Leidens, der Ungerechtigkeit [...] und jeder Art von Misere. Wenn die Kirche nicht aus sich herausgeht, [...] kreist sie nur noch um sich selbst. [...]. Alle Übel, die im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen auftreten, haben ihre Wurzeln in dieser Selbstbezüglichkeit [...].«⁴⁷

In seinem ersten großen Interview als Papst wurde Franziskus dann im Gespräch mit seinem Mitbruder Antonio Spadaro konkreter:

»Statt nur eine Kirche zu sein, die mit offenen Türen aufnimmt und empfängt [Stichwort: Komm-her-Pastoral], versuchen wir, eine Kirche zu sein, die neue Wege findet, die fähig ist, aus sich heraus und zu denen zu gehen, die nicht zu ihr kommen [...] [Stichwort: Geh-hin-Pastoral]. Die Gründe, die jemanden dazu gebracht haben, von der Kirche wegzugehen [...] können auch zur Rückkehr führen. Es braucht Mut und Kühnheit.«⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg i. Br. 2010.

⁴⁶ Vgl. Christian BAUER, *Gott und die Nebelkinder. Theologische Notizen über einen anonymen Berliner*, in: *Jahrbuch für das Erzbistum Berlin* 2004, Berlin 2004, 72–78.

⁴⁷ <http://blog.radiovaticano.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narziss-mus> (20.4.2015).

⁴⁸ http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details.html?k_beitrag=3906433 (5.4.2017).

⁴⁹ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151208_giubileo-omelia-apertura.html (5.4.2017).

⁵⁰ Brief zum hundertjährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät von Buenos Aires (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html; 5.4.2017).

Zu dieser missionarischen ›Kühnheit‹ fordert Papst Franziskus auch am 8. Dezember 2015, dem fünfzigsten Jahrestag des Konzilsabschlusses, in seiner Predigt zur Eröffnung des Hl. Jahres der Barmherzigkeit auf:

»An erster Stelle war das Konzil eine Begegnung. Eine wirkliche Begegnung zwischen der Kirche und den Menschen unserer Zeit. Eine von der Kraft des Geistes gekennzeichnete Begegnung, der seine Kirche drängte, aus der Dürre, die sie viele Jahre lang in sich selbst verschlossen gehalten hatte, herauszukommen, um mit Begeisterung den missionarischen Weg wieder aufzunehmen. Es war ein neuer Aufbruch, um auf jeden Menschen dort zuzugehen, wo er lebt: in seiner Stadt, in seinem Haus, am Arbeitsplatz ... [...]. Ein missionarischer Impuls, also, den wir nach diesen Jahrzehnten mit derselben Kraft und derselben Begeisterung wieder aufnehmen.«⁴⁹

Das Zweite Vatikanum war ein veritables Missionskonzil, das die pastorale Sendung der Kirche in die Welt neu bestimmte. Ihm treu zu sein heißt – so Papst Franziskus – nun auch einen Schritt weiter zugehen: »Und jetzt muss man vorangehen.«⁵⁰ Entsprechende konzilstheologische Lockerungsübungen könnten dabei so manche innerkirchliche Verkrampfung lösen und einen angstfreien ersten Schritt hinaus auf kirchenfremden Boden ermöglichen. Ermutigen kann dabei auch die Werbebotschaft eines großen deutschen Outdoor-Unternehmens, aber auch das Leitwort eines kleinen österreichischen Säkularinstituts – beide wollen nicht nur *drinnen daheim*, sondern auch *draußen zuhause* sein. Die entsprechende ›Fremdprophetie‹ des genannten Outdoor-Unternehmens lautet: »Du musst nicht viel mitnehmen, aber das Richtige.« Auf der Suche nach diesem »Wenigen, aber Richtigen«⁵¹ kann das Zweite Vatikanum als *mission statement* einer »zur Welt hin offenen Kirche«⁵² noch immer eine bleibende Orientierung sein. Und mit jedem Schritt ins nichtkirchliche Außen wächst dann vielleicht auch die missionspastorale Gewissheit: Auch fremder Boden trägt. ◆

51 Karl RAHNER, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: DERS., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1961, 13-47, hier 45.

52 Ottmar FUCHS, Die zur Welt hin offene Kirche, in: Franz WEBER, Mission – Gegenstand der Praktischen Theologie? Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweiten Vatikanum, Frankfurt a. M. 1999, 13-29.

Das Dialogverständnis der katholischen Kirche

Eine theologische Grundlegung

von Felix Körner SJ

Zusammenfassung

Nach dem Ersten Weltkrieg und wohl aufgrund der Zerstörungserfahrungen findet sich »Dialog« als Programmbegriff in der französisch- und deutschsprachigen Philosophie: Mounier, Marcel, Buber, Ebner, Delp. In römische Dokumente zieht er während des II. Vaticanum ein, und zwar als »Haltung« (*Ecclesiam Suam* 58): Sein Klima ist »die Freundschaft, ja der Dienst« (87). Der Beitrag begründet, warum die dialogische Einstellung anschließend in die Krise geriet, warum sie jedoch theologisch notwendig ist, warum Dialog nicht nur persönlich, sondern auch institutionell und öffentlich zu führen ist und wie er zum Missionsbegriff steht. Dialog und Mission sind keine zwei verschiedenen Tätigkeiten, sondern Mission benennt das Warum, Dialog das Wie des Eingehens auf andere.

Keywords

- Dialog
- Zeugnis
- Theologie des interreligiösen Dialogs
- Theologie der Geschichte
- Theologie der Religionen
- *Ecclesiam Suam*

Abstract

After the First World War and no doubt due to the experiences of destruction one finds »dialogue« as a programmatic concept in French-language and German-language philosophy: Mounier, Marcel, Buber, Ebner, Delp. The concept enters Roman documents during the Second Vatican Council, namely as an »attitude« (*Ecclesiam Suam* 58): its climate is one of »friendship, ... most especially ... service« (87). The contribution explains why the dialogical attitude subsequently plunged into crisis, why it is nevertheless theologically necessary, why dialogue is not only to be conducted on a personal level, but also on an institutional and a public level, and what its relationship to the concept of mission and missionary activity is. Dialogue and mission are not two different activities; rather, mission designates the why, dialogue the how of responding to others.

Keywords

- dialogue
- witness
- theology of interreligious dialogue
- theology of history
- theology of religions
- *Ecclesiam Suam*

Sumario

Después de la Primera Guerra Mundial y seguramente por la experiencia de destrucción aparece »diálogo« como concepto programático en la filosofía francesa y alemana: Mounier, Marcel, Buber, Ebner, Delp. En los documentos romanos se introduce durante el Concilio Vaticano II, primero como »actitud« (*Ecclesiam Suam* 58): su ambiente es »la amistad, es más, el servicio« (87). El texto explica por qué la actitud dialogal después entró en crisis, por qué, sin embargo, es teológicamente necesaria, por qué el diálogo no sólo debe ser llevado a cabo personalmente, sino también de forma institucional y pública, y cómo se relaciona con el concepto de misión. Diálogo y misión no son dos actividades diferentes, sino que la misión nombra el por qué, mientras que el diálogo designa el cómo del salir al encuentro del otro.

Conceptos claves

- Diálogo
- Testimonio
- Teología del diálogo interreligioso
- Teología de la historia
- Teología de las religiones
- *Ecclesiam Suam*

In den 1960-er Jahren beginnt die katholische Kirche ihr Verhältnis zu anderen – etwa zu Anhängern anderer Religionen – programmatisch als »Dialog« zu bezeichnen.¹ Der Artikel untersucht den Begriff historisch und systematisch und stellt vier Begründungsmodelle für ein dialogisches Selbstverständnis der Kirche vor. Denn es steht erneut in Frage, wieso man sich überhaupt – und wenn ja, wie – mit anderen Religionsgemeinschaften auseinander- und zusammensetzen sollte, wenn doch in Christus bereits »alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind« (Kolosser 2,3). Die vorgeschlagenen Begründungsmuster nutzen erkenntnistheoretische Überlegungen ebenso wie Ansätze der Religions- und Geschichtstheologie. Abschließend sind Dialog und Mission einander theologisch zuzuordnen.

1 Lehramtliche Formulierung

1.1 Die Magna Charta des Dialogs

Der erste kirchliche Text, der das Dialogthema zu seinem Leitmotiv macht, ist bekanntlich eine Enzyklika, das Antrittsschreiben Pauls VI. Genre und Autor lassen sowohl programmatische als auch reflektierende Erörterung erwarten; und tatsächlich finden wir im Augenblick der Einführung des Dialogbegriffs in das kirchenamtliche Vokabular auch gleich eingehende Begründungen und Kontextualisierungen. *Ecclesiam suam* bestimmt »Dialog«, begründet Dialog, beschreibt Dialog; außerdem benennt die Enzyklika die Gesprächspartner und weist schließlich auf das hin, was man »Dialogtugenden« nennen könnte. *Ecclesiam suam* ist somit die katholische Magna Charta des Dialogs.²

1.1.1 Bestimmung: Was ist »Dialog«?

Dialog ist menschliche Kontaktnahme (*approcher tous les hommes*)³ in einem besonderen Klima, sagt Papst Paul, und bestimmt ihre Atmosphäre so: »Noch bevor man spricht, muss man auf die Stimme, ja sogar auf das Herz des Menschen hören; man muss ihn verstehen

1 Grundlegend umgearbeitete und erweiterte Version des auf <http://welt.kirche.katholisch.de/Über-uns/Jahrestagung-Weltkirche-und-Mission/2016> veröffentlichten Referats. Alle im Folgenden zitierten Artikel des Autors finden sich auch im Internet, unter <http://www.felixkoerner.de> (beide Seiten: 5.4.2017).

2 So Johannes Paul II. in seiner *Address to the Plenary Assembly of the Secretariat for Non-Christians*, 3. März 1984, n° 1: »[...] *Ecclesiam suam*, rightly considered to be the »magna charta« of dialogue in its various forms.« Speziell auf den interreligiösen Dialog bezogen, verwandten sowohl Johannes Paul II. als auch Benedikt XVI. die Metapher von der *Magna Charta* aber dann für *Nostra aetate*: Die Konzilerklärung ist »the Magna Carta of interreligious dialogue for our times« (*Ecclesia in Asia* [1999] 31). Benedikt nannte den dritten Abschnitt von *Nostra aetate* die Magna Charta des katholischen Islamdialogs: »Diese Worte des Zweiten

Vatikanischen Konzils bleiben für uns die Magna Charta des Dialogs mit Ihnen, liebe muslimische Freunde, und ich freue mich, daß Sie aus dem gleichen Geist heraus zu uns gesprochen und diese Intentionen bestätigt haben« (Ansprache an Vertreter muslimischer Gemeinden, Köln, 20. August 2005). Im Folgejahr sagte er, er wolle »an die Worte des II. Vatikanischen Konzils erinnern, die für die katholische Kirche die »Magna Charta« des islamisch-christlichen Dialogs darstellen: »Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Mit Entschiedenheit dieser Perspektive folgend, hatte ich von Beginn meines Pontifikats an

Gelegenheit, meinen Wunsch zum Ausdruck zu bringen, weiterhin Brücken der Freundschaft zu den Angehörigen aller Religionen zu bauen, wobei ich besonders meine Wertschätzung für die Entfaltung des Dialogs zwischen Muslimen und Christen bekundete. Wie ich im vergangenen Jahr in Köln unterstrichen habe, darf »der interreligiöse und interkulturelle Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht auf eine Saisonsentscheidung reduziert werden. Tatsächlich ist er eine vitale Notwendigkeit, von der zum großen Teil unsere Zukunft abhängt.« (Ansprache an die Botschafter muslimischer Länder und Vertreter von muslimischen Gemeinden in Italien, Castel Gandolfo, 25. September 2006).

3 Eher als die offiziellen Übersetzungen oder die sogenannte *editio typica* von *Ecclesiam suam* ist einer Untersuchung der französische Text zugrunde zu legen. Die Nummerierung ist im Folgenden allerdings die der deutschen Ausgabe.

und, soweit möglich, achten und, wo es stimmt, ihm auch recht geben [*là où il le mérite, aller dans son sens*]. Wir müssen Brüder der Menschen werden in demselben Augenblick, wo wir ihre Hirten, Väter und Lehrer sein wollen. Das Klima des Dialogs ist die Freundschaft, ja der Dienst.« (*Ecclesiam suam* 87)

1.1.2 Begründung: Warum Dialog führen?

Wieso sollte man sich überhaupt in ein solches Klima begeben? Paul VI. begründet das in einem vierschrittigen Gedankengang (*Ecclesiam suam* 64):

1 Wie mit dem Evangelium Jesu Christi umgehen? Der deuteropaulinische Auftrag lautet zwar, es »bewahren« (φυλάσσειν), es ist nämlich Depositum (παραθήκη, 1 Timotheus 6,20); und die spätantike bis neuzeitlich-theologische Tradition will den Schatz »verteidigen«. Beides genügt aber nicht, wenn der uns anvertraute Schatz wirklich Evangelium für alle ist.

2 Der Christusauftrag, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (Matthäus 28,19), ist proaktiv. Das bedeutet: »Verbreitung, Angebot, Verkündigung«. Nur dieser Umgang mit dem Erbe Christi entspricht ihm ganz.

3 Wer diesen Auftrag annimmt, spürt in sich einen Antrieb des Geistes; es ist eine Liebe, die sich verschenken will.

4 Diese Liebesbewegung ad extra soll nun »Dialog« heißen. – Ein Begriff, der übrigens auch in sich selbst schon verwirklicht, was er benennt, da die Kirche mit dem Wort eine philosophische Zeitbewegung und deren Programmwort aufgreift.

1.1.3 Beschreibung: Dialog als Haltung

Anschließend beschreibt Paul VI. die »Haltung« (*Ecclesiam suam* 58) des Dialogs (*Ecclesiam suam* 79):

Diese Form der Beziehung zeigt das Bestreben nach Höflichkeit, Wertschätzung, Sympathie, Güte auf Seiten dessen, der ihn [sc. den Dialog] aufnimmt [*entreprend*]; sie schließt eine Vorverurteilung, eine beleidigende und fortgesetzte Polemik und eitles, unnützes Reden aus. Wenn sie auch gewiss nicht auf eine unmittelbare Bekehrung des Partners abzielt, da sie seine Würde und seine Freiheit achtet – so sucht sie dennoch dessen Vorteil und möchte ihn zu einer volleren Gemeinschaft der Gesinnung und Überzeugung führen.

1.1.4 Die Gesprächspartner

Dialog heißt ja Kontaktaufnahme zum »Anderen«. Als »der Andere« sind dem Papst im Blick: die getrennten Glaubensgeschwister sowie die Andersgläubigen, aber auch die nicht Gläubigen.

1.1.5 Dialogtugenden

Schließlich (*Ecclesiam suam* 81) entwirft Paul VI. Dialog als Kunst geistiger Mitteilung (*un art de communication spirituelle*) mit vier Tugenden (*caractères*): Es braucht

1 Klarheit – damit meint er aber ausdrücklich nicht jenes Ab- und Ausgrenzen, das Vorknallen dessen, was ja angeblich schon mal nicht zur Debatte steht, sondern er bittet um Verständlichkeit in der Kommunikation.

- 2 Sanftmut – denn Autorität hat der Dialog »durch die Wahrheit, die er darlegt, durch die Liebe, die er ausstrahlt, durch das Beispiel, das er gibt«.
- 3 Vertrauen – weil diese Art der Mitteilung sich ausrichten muss auf Zuhören, Vertrautheit, Freundschaft und so auf das unegoistische Gemeinwohl.
- 4 Klugheit – hier geht es nicht um cleverness, sondern erneut um Verstehen: sich auf die besondere Lage des andern einstellen.

2 Begriffsgeschichtliche Verortung

Paul VI. war von französischen Denkern geprägt. Ein entscheidender Gesprächspartner für das Dialogische war ihm Emmanuel Mounier. Gabriel Marcel ist ebenfalls ein Vater des Gedankens. Was sich nach dem Ersten Weltkrieg im deutschsprachigen Raum auf dem Gebiet der Dialogphilosophie tat, hat zwar wohl weniger beigetragen zur Entstehung von *Ecclesiam suam*. Zu ihrer guten Aufnahme bei den Konzilsvätern und -theologen und in den Ortskirchen des deutschen Sprachraums war diese philosophische Bereitung des Bodens allerdings sehr wohl hilfreich. Franz Rosenzweig ist hier zu nennen und Martin Buber. Dieser gesteht, dass der dritte und letzte Teil seines dialogischen Opus Magnum aus dem Jahre 1923 *Ich und Du* von Ferdinand Ebner beeinflusst ist. Ebner, österreichischer Katholik, ist hier auch unter anderer Rücksicht zu erwähnen. Mit ihm hat sich nämlich Alfred Delp beschäftigt; und Delp nennt in seinem geschichtsphilosophischen Entwurf von 1941 die Tätigkeitsart des Menschengesistes »Dialog«. Das hat er belegbar von Ebner,⁴ und er meint es radikal. Es ist für Delp beinahe das Ersatzwort für die »Dialektik« des Geschichtsverlaufs. Hier war »Dialog« also schon mehr als ein literarisches Genre. Hier war der Dialogbegriff als philosophisches Programmwort bereits unterwegs zum katholischen Denken.

3 Römische Fortschreibung 1965-2014

Ecclesiam suam findet im Folgejahr mit *Lumen gentium*, *Nostra aetate* und *Gaudium et spes* wertvolle Weiterführungen. Auch Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben das Dialogische aufgegriffen. Will man die päpstlichen Eigenakzente der Dialoggeschichte der letzten 50 Jahre benennen, so eignet sich nicht etwa Anbruch, Aufbruch und Abbruch; man könnte eher sagen:

- ♦ »Realisation« – Paul VI. sieht, dass das Dialogische auch für die Erneuerung der Kirche in Glauben, Denken und Leben entscheidend ist – und er realisiert das Konzil, bringt es zu einem guten Abschluss.
- ♦ »Relation« – Johannes Paul II. knüpft Beziehungen, sieht die anderen Religionen als »positive Herausforderung für die Kirche«⁵ und stellt auch begrifflich interessante Beziehungen her (vgl. unten, 4.1 a).
- ♦ »Reflexion« – Benedikt XVI. plädierte für denkerische Ernsthaftigkeit im Interreligiösen und rief einen theologischen Gesprächsprozess (vgl. unten, 4.1 2) ins Leben.

4 Delp zitiert Ebner mit dem Wort: »Das Ich existiert im Dialog.« Alfred DELP, Ferdinand Ebner, ein Denker christlichen Lebens?, in: DERS., Gesammelte Schriften, hg. von Roman BLEISTEIN, Band 2: Philosophische Schriften, Frankfurt 1983, 157-181, hier 171 und 173.

5 Redemptoris missio 56. Der Text führt sogleich aus: Die anderen Religionen regen die Kirche »sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes

zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.«

Eine schleichende Umakzentuierung ist allerdings in der Reihe der einschlägigen Dokumente der päpstlichen Dialogbehörde⁶ auszumachen:

1984, zu ihrem 20-jährigen Bestehen, erscheint *Dialog und Mission*.⁷ Es ist ein einfühlsamer und zugleich ursprünglich-begeisterter Text.

1991 wird zum silbernen Jubiläum Dialog und Verkündigung veröffentlicht.⁸ Das Dokument nimmt den dialogischen Geist zwar auf, geht aber bereits davon aus, dass dogmatische Einwände gegen die dialogische Haltung entkräftet werden müssen.

2014 kommt schließlich *Dialog in Wahrheit und Liebe* heraus;⁹ ein bereits Jahre zuvor verfasster Text. Er enthält subkutane Umakzentuierungen, die bis an Panikmache heranreichen.¹⁰ Dass er erst 2014 an die Öffentlichkeit gelangt, ist doppelt grotesk. Denn auf Papst Franziskus geht die Schrift gar nicht ein; und sie wird ausgerechnet zum 50-jährigen Bestehen des interreligiösen Dikasteriums aufgelegt.

4 Dialog in der Krise

4.1 Rom

Das Pontifikat Johannes Pauls II. brachte in der Theologie der Religionen drei lehramtliche Öffnungen mit sich.

- a Missions- und Dialogbegriff werden in eine sinnvolle Beziehung gesetzt, wenn der Papst lehrt, dass der interreligiöse Dialog Teil der Sendung der Kirche zur Evangelisierung ist.¹¹ Denn der Dialog als Versöhnungsdienst zwischen den Menschen ist schon deshalb evangelisierend, weil er das Angesicht der Erde im Sinne des Evangeliums gestaltet, nicht erst, wenn sich Menschen taufen lassen.
- b Außerdem konnte der Woytila-Papst eine Beziehung zwischen Geistwirken und Menschen handeln herstellen: Er konnte alles authentische Beten als geistgewirkt¹² anerkennen;
- c und er konnte feststellen, dass der Geist – universal – in den Kulturen und Religionen wirkt, als Vorbereitung auf Christus; und – davon unterscheidbar, aber nicht trennbar – »in corpore Christi«, der Kirche.¹³

Papst Benedikt hat sich ausdrücklich zum interreligiösen Dialog bekannt und ihn auch so benannt. Besonders glücklich waren

- a seine Rede vom *autre-croyant*, dem anderen Gläubigen, der andersgläubig ist (*Ecclesia in Medio Oriente* 19);
- b die doppelte Dimension des Interreligiösen: *face to face* und *side by side* (London, 17. September 2010);¹⁴
- c die Zielvorgabe, dass im Dialog beide Seiten »Reinigung und Bereicherung« erfahren (21. Dezember 2012).¹⁵

⁶ 1964-1988: Sekretariat für die Nichtchristen; heute: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog.
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/index_ge.htm sowie <http://www.pcinterreligious.org> (beide Seiten: 5.4.2017).

⁷ <http://www.cimer.org.au/documents/DialogueandMission1984.pdf> (5.4.2017).

⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html (5.4.2017).

⁹ http://www.pcinterreligious.org/uploads/pdfs/DIALOGUE_IN_TRUTH_AND_CHARITY_-_PASTORAL_ORIENTATIONS-English.pdf (5.4.2017).

¹⁰ Felix KÖRNER, Was ist aus Nostra Ætate geworden? Relecture des römisch-katholischen Islamdialogs, 2005-2015, in: CIBEDO-Beiträge (3/2015) 101-108.

¹¹ Redemptoris missio 55.

¹² Redemptoris missio 29, in Aufnahme seiner Weihnachtsansprache an die römische Kurie vom Jahre 1986. Und so bereits *An die Völker Asiens* (Manila, 21. Februar 1981), Nr. 4.

¹³ Redemptoris missio 29: »in culturis et in religionibus, ad evangelium praeiparatum« und im folgenden Absatz »in corpore Christi, quod est Ecclesia«; deutsch: »in den Kulturen und Religionen« und »am Leib Christi, der die Kirche ist«.

¹⁴ Die Formulierung geht zurück auf Rabbi Jonathan SACKS, *The home we build together. Recreating society*, London/New York 2007, 176. Vgl. zur Sache auch Felix KÖRNER, Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders, in: George AUGUSTIN/Sonja SAILER-PFISTER/

Drei Schritte in Benedikts Pontifikat zogen jedoch interreligiöse Erschütterungen nach sich. Wenn sie hier im Zusammenhang dargestellt werden, so nicht, um nachzutreten. Vielmehr zeigt sich bereits: Auch Fehler haben in der Heilsgeschichte ihre guten Folgen. Aber genannt werden müssen die Tatsachen, soweit bekannt.

- ♦ Zum ersten Schülerkreis-Treffen als Papst lädt Benedikt im Januar 2006 P. Christian Troll SJ ein, den Islamwissenschaftler, der tatsächlich als Ratzingerschüler durchgehen kann, wenn auch nicht als sein Doktorand; und Troll bringt P. Samir Khalil SJ mit, einen für seine Kontrastrhetorik bekannten ägyptischen Islamwissenschaftler. Dieser vermittelt dem Schülerkreis den Eindruck, das koranische Offenbarungsverständnis verbiete dem Islam alles Weiterdenken – und auch Christian Trolls Referat über moderne islamische Denker kann diesen Eindruck nicht mehr richtigstellen.

- ♦ Im September 2006 bringt der deutsche Papst dann in Regensburg das unglückliche Kaiser-Zitat, das wahrscheinlich aus einer von Samir Khalil empfohlenen Lektüre stammte: »Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.«¹⁶ Benedikt stellte das Christentum als rational dem angeblich irrationaleren Islam entgegen, ohne zu sagen, dass die Besonderheit des christlichen Ratiobegriffs gerade seine geschichtliche Gebrochenheit ist. Auch der zitierte Kaiser, Manuel II. Palaiologos, hatte im weiteren Gesprächsverlauf seinem muslimischen Gastgeber gezeigt, dass dem christlichen Glauben eine andere Vernünftigkeit eignet als die des Alles-beweisen-Wollens: »Besiegt wird der Drache des Begreifens« (3, XXII.4.2).

- ♦ Samir Khalils Meinung klingt auch an, wenn Papst Benedikt im Jahr 2008 dem italienischen Politiker-Philosophen Marcello Pera schreibt: »Sie erklären sehr deutlich, dass ein interreligiöser Dialog im engeren Sinne des Wortes nicht möglich ist.«¹⁷ Ob der Papst hier den Autor nur referierte oder auch sekundierte, bleibt unklar.

Diese Krisenzeichen hatten allerdings auch zwei erfreuliche Folgen.

1 Kurz nach seiner Regensburger Rede hielt Papst Benedikt XVI. das, was man seine Ankaraner Ansprache nennen kann. Hier sagte er:

Als Beispiel für den brüderlichen Respekt, mit dem Christen und Muslime gemeinsam wirken können, möchte ich einige Worte von Papst Gregor VII. aus dem Jahr 1076 zitieren, die er an einen muslimischen Prinzen aus Nordafrika gerichtet hat, der gegenüber den unter seine Jurisdiktion gestellten Christen mit großem Wohlwollen gehandelt hatte. Papst Gregor VII. sprach von der besonderen Liebe, die Christen und Muslime einander schulden, denn »wir glauben und bekennen den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise, jeden Tag loben und verehren wir ihn als Schöpfer der Jahrhunderte und Herrscher dieser Welt« (PL 148,451).¹⁸

Klaus VELLGUTH (Hg.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft*, Festschrift Günter Riße, Freiburg 2014, 235–242.

15 Die Formulierung findet sich bereits 1984 in: *Dialog und Mission* 21.

16 Karl FÖRSTEL, Manuel II. Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim*, 3 Bände, Würzburg 1993, 1994, 1996. Zur Regensburger Rede vgl. auch Felix KÖRNER, *La forza di plasmare il mondo. A dieci anni dal discorso tenuto da Benedetto XVI a Ratisbona*, unter <http://www.cortiledeigentili.com>

<http://www.cortiledeigentili.com/la-forza-di-plasmare-il-mondo/> (5.4.2017). Ungekürzte Originalfassung mit Fußnoten unter <http://www.sankt-georgen.de/sites/sankt-georgen.de/files/u12/5.42.pdf> (5.4.2017).

17 Abgedruckt als Vorspann zu Marcello PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mailand 2008.

18 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs.html (5.4.2017); im englischsprachigen Original: »As an illustration of the

fraternal respect with which Christians and Muslims can work together, I would like to quote some words addressed by Pope Gregory VII in 1076 to a Muslim prince in North Africa who had acted with great benevolence towards the Christians under his jurisdiction. Pope Gregory spoke of the particular charity that Christians and Muslims owe to one another ›because we believe in one God, albeit in a different manner, and because we praise him and worship him every day as the Creator and Ruler of the world.«

2 Außerdem wurde in der Folge der Regensburger Rede das Katholisch-Muslimische Forum gegründet; seine Seminare sind zwar zäh. Aber immerhin haben seit 2008 solche internationalen Treffen von Oberhäuptern, Fachleuten und Beobachtern stattgefunden.

Es gibt einige sogenannte katholische Islamkenner, die Dialog für Verrat am Evangelium und gefährliche Naivität erklären. Die eben aufgeführten päpstlichen Unbedarftheiten haben zur Folge, dass diese Dialogwarner sich nun auf den Theologenpapst Benedikt berufen können. Das hat seine Weiterungen. Es seien zwei Beispiele angeführt.

- ♦ Ein französischer Jesuit schlägt vor, »Dialog« durch »Begegnung« zu ersetzen. Er begründet dies damit, dass »Dialog« zu wortlastig sei.¹⁹ Reines Wortgeschehen ist aber keineswegs der katholische Dialogbegriff; er wurde ja 1964 als die evangeliumsgemäße Haltung des Dienens eingeführt. Wenn im Folgenden semantische Präzisierungen vorgenommen werden, ist auf den Ausdruck »Begegnung« genauer einzugehen (unten, 5.3).

- ♦ Auch der *Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog* macht seiner Gründungsaufgabe der Förderung des Gesprächs gelegentlich wenig Ehre. Kardinal Tauran, der Präsident, verwendet, wenn er sagen will, dass es keine Alternative zur dialogischen Begegnung gibt, die missverständliche Formel, wir seien zum Dialog »condamnés«: verdammt.²⁰ Ein Mitarbeiter schlägt öffentlich eine neue Formel vor: »konstruktive Konfrontation anstelle von Dialog«.²¹

4.2 Weltkirche

Bezeichnung und Haltung »Dialog« war 1964 für viele Ortskirchen eine fremde und befremdliche Herausforderung. Papst Paul VI. verkörperte den Geist des II. Vaticanums, als er gewählt wurde und als er seine Antrittsenzyklika schrieb. Dort sagte er zwar ausdrücklich, ins Konzilsgeschehen wolle er nicht eingreifen (*Ecclesiam suam* 6). Bisher waren ja nur die Liturgiekonstitution und das Medien-Dekret erschienen. Jedoch nimmt er die Grundhaltungen der selbstkritischen Erneuerung und der hörenden Gesprächsbereitschaft vorweg, die einige Monate später die wirkmächtigsten Konzilstexte prägen werden. Mit nordwesteuropäischen Philosophen und Theologen teilte Paul VI. das Anliegen zwar – und hatte es auch im Gespräch mit ihnen erkundet (vgl. oben, 2). Aber den meisten Ortskirchen kam diese schlichte Offenheit nun doch wie eine Verunsicherung vor. Ist der Papst sich seiner Sache nicht mehr gewiss? Verlieren wir unsere Überzeugtheit und damit unsere Überzeugungskraft? Daher gab es in vielen Ländern nach dem Konzil gerade an der Basis Unverständnis für das Dialogische im Kirchlichen.

Heute dagegen ist es vielen Haupt- und Ehrenamtlichen der Ortskirchen selbstverständlich, ein wertschätzendes, interessiertes, freundschaftliches Verhältnis zu Nicht-Katholiken zu suchen und zu pflegen; dagegen scheint die Hierarchie verschlossener. Wir haben es nicht so sehr mit einer Pendelbewegung zu tun. Hier lassen sich vielmehr zwei Kräfte am Werk erkennen:

- ♦ Bewahrung. Unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. waren die Kriterien zur Bischofsernennung fixiert auf eine Frage: »Bewahrt er das Depositum?«

- ♦ Bedrohung. Kirchenvertreter fühlen sich in Gesellschaften, in denen Katholiken Minderheit werden oder sind, verstärkt bedroht. Ähnlich nehmen auch viele andere

¹⁹ Laurent Basanese in: George J. MARLIN (Hg.), *Christian Persecutions in the Middle East. A 21st Century Tragedy*, South Bend ID 2015, 243.

²⁰ <http://www.la-croix.com/Religion/France/Les-eveques-renoncent-dialogue-verite-avec-islam->

2016-11-08-1200801691 (5.4.2017); die Formel spielt vermutlich auf Jean-Paul Sartres »L'homme est condamné à être libre« an: der Mensch ist zur Freiheit verdammt.

²¹ http://de.radiovaticana.va/storico/2013/11/20/vatikan-dialogfachmann_weninger_über_gespräche_mit_den_muslimen/ted-748411 (5.4.2017).

Gruppen ihre Lage wahr: Man empfindet eine Verunsicherung und formuliert, die eigene Identität sei in Gefahr.

Zu erklären sind diese Entwicklungen zum Teil im Blick auf den größeren Zusammenhang.

- ♦ Tribalismus. Weltweit ist eine Mir-san-mir-Mentalität wahrzunehmen. Sie äußert sich gegen die Globalisierung als nationalistisch, chauvinistisch, autokratisch oder einfach egoistisch. Hier fehlt das Vertrauen, sich auf Versöhnungsprozesse und andere Dialogfortschritte einzulassen. Sie wirken eben nicht so schneidig-heldenhaft wie die konfrontierende Parole. Man kann an Brexit, Vladimir Putin und *Make America Great Again* denken, an Recep Tayyip Erdoğan und Narendra Modi. Hier regt sich allerorten ein populistischer Tribalismus.

- ♦ Kriegserinnerung. Das 20. Jahrhundert hatte zwei Weltkriege erleben müssen. Am Konzilsbeginn liegt deren letzter gerade einmal 17 Jahre zurück. Eine solche vorher nicht dagewesene Menschheitskatastrophe will man nicht mehr erleben. Die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. nennt denn auch die Ausrichtung der christlichen Liebe auf Eintracht, gerechten Frieden und geschwisterliche Einheit aller (*Gaudet Mater Ecclesia* 7). Kriegserfahrungen sind den heutigen Dialogbestreitern dagegen entweder zu fern oder zu unverarbeitet.

Gerade auf Pfarr-, Bildungs- und Verbandsebene weht jedoch heute vielerorts ein Geist des Dialogs. Wer das katholische Dialogverständnis untersucht, muss auch darauf schauen, was Brückenbauer vor Ort täglich kreativ und demütig zustande bringen.

5 Aktuelle Weiterführung

Unter Papst Franziskus bekommt das katholische Dialogverständnis augenblicklich eine Reihe neuer Impulse. Den oben (3) gemachten Vorschlag, die Päpste der letzten 50 Jahre in ihrer interreligiösen Dialog-Akzentuierung zu charakterisieren, kann man in beide Richtungen ausweiten. Man kann die Reihe schon vor Paul VI. beginnen lassen: mit Johannes XXIII., dem es ja überzeugend gelungen war, von Menschen anderer Religion – gerade von Türken – in Hochachtung zu sprechen. So ergibt sich die Reihe: Respekt (Roncalli), Realisation (Montini), Relation (Woytila) und Reflexion (Ratzinger). Will man die Liste mit dem derzeitigen Pontifikat fortschreiben, muss man sagen: Repräsentation (Bergoglio). Denn auch vielen Nichtchristen gilt Franziskus als Inbegriff des bescheidenen und begeisterten Gläubigen. Hier sechs exemplarische Impulse; exemplarisch, d. h. als Beleg und Vorbild – jeweils mit Bezug auf die Dialogthematik:

- 1 Wir können vor anderen selbstkritisch reden: als Dialogproblem benennt er »Fundamentalismen auf beiden Seiten« (*Evangelii gaudium* 250). Man muss nicht so tun, als seien die Muslime grundsätzlich denkfeindlich und alle Katholiken gesprächsbereit.

- 2 Franziskus äußert Hochachtung auch darin, dass er das Wesen der anderen Religion wohlwollend darstellt, dass er in der Umwelt-Enzyklika ein schönes Sufi-Wort zitiert und dass er überraschend bekennt: »der wahre Islam und eine angemessene Interpretation des Korans stehen jeder Gewalt entgegen« (*Evangelii gaudium* 254).

- 3 Er bittet auch Muslime, für ihn zu beten; und er lädt in Sarajevo die anwesenden Christen, Juden und Muslime ein, zusammen einen von ihm formulierten Gebetstext zu beten. Franziskus hatte die Worte so gewählt, dass alle mitsprechen konnten (6. Juni 2015). An einem Ort, wo Religionen als Hassinstrumente missbraucht wurden, ist die gemeinsame Hinwendung zu Gott ein trost- und verheißungsvoller Versöhnungsschritt.

4 Die Enzyklika *Laudato si'* liefert fast unbemerkt eine neue Begründung für die Lebensform Dialog. Dialog dient nicht nur einem Projekt wie der ökologischen Bekehrung, bei der Religionen die Einzelnen und die Entscheidungsträger motivieren müssen, sondern: Wenn das Universum ein Bezugsgefüge von gegenseitigen Abhängigkeiten ist, dann ist Dialog als das Achten und Eingehen auf das andere auch etwas Kosmologisches: alles steht im Dialog.

5 *Laudato si'* redet nicht nur vom Dialog, sondern übt ihn. Damit zeigt sich auch, dass die erste Liste der Gesprächspartner von 1964 – getrennte Christen, Nichtchristen, Ungläubige – erweiterungsbedürftig war. Eine verstärkte Offenheit kirchlichen Nachdenkens für Soziologie und Politikwissenschaft ließ eine andere Dimension in den Blick treten: Die Kirche steht immer in einem Dialog mit der Öffentlichkeit. Entsprechend begibt sich Franziskus in *Laudato si'* ausdrücklich in einen Dialog mit den zivilgesellschaftlichen Organisationen, den Natur- und Humanwissenschaften, den unterschiedlichen politischen Strömungen und den Ortskirchen.²²

6 Die treffendste Ausrichtung, Begründung, Vertiefung und Ermutigung des interreligiösen und jedes anderen Dialogs aber hat Papst Franziskus wohl geboten, als er in Jerusalem Israelis, Palästinenser und alle Menschen aufrief: »Lernen wir, den Schmerz des anderen zu verstehen.«²³

6 Semantische Präzisierung

»Dialog« ist ein gefährdeter Begriff. Um die gemeinte Sache zu fördern, ist auf sechs unterschiedlichen Gebieten genauer als bisher üblich hinzusehen.

6.1 Wann einigen wir uns im Dialog?

Beim Nachdenken über den interreligiösen Dialog kann man Gedanken des folgenden Typs häufig hören: Die koranische Sureneinleitung ›Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers‹ ist gut im Dialog zu verwenden. Oder: Katholiken sind besonders geeignete Dialogpartner für Schiiten, weil sie viele Grundintuitionen teilen. Welches Dialogverständnis liegt hier vor? Dialog ist dann gemeint als Einigung in theologischen Grundwahrheiten. Das wäre aber Ökumene! Interreligiöser Dialog ist jedoch keine Spielart der Ökumene. Das Ziel ist nicht, mittels der Einigung in Glaubensfragen wieder eine einzige Religionsgemeinschaft zu werden. Worum geht es dann?

6.2 Was ist unsere Agenda?

Die kirchenamtlichen Texte sagen auffällig wenig darüber, was man denn nun genau im Dialog will. Paul VI. hatte zwar immerhin noch den »Wunsch« geäußert, dass der Dialog dem Frieden dienen möge (*Ecclesiam suam* 108). Aber haben wir denn nicht mehr als einen Wunsch? Haben wir denn keine Ziele?

22 Felix KÖRNER, Dialogo come collaborazione. Come nella casa comune tutto è in relazione, in: H. Miguel YÁÑEZ (Hg.), *Laudato Si'*, Rom 2017, 108–130.

23 <http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/may/>

documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-gran-mufti-jerusalem.html (5.4.2017).

24 Karl J. BECKER/Ilaria MORALI mit Gavin D' COSTA/Maurice BORRMANS (Hg.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Maryknoll 2010, 510; Der johan-

neische Jesus »proposes a solution (4:19–26) that he knows to be correct. He does so serenely. This attitude facilitates an exchange of ideas in which the Messiah says what he intends to say without any negative animus directed to anyone.«

Mit einer solchen Frage meldet sich möglicherweise technokratisches Denken. Ein Dialog, der diesen Namen verdient, hat keine Agenda. Denn er ist ein Weg, auf dem sich alle Beteiligten ändern können. Auch das, was man ursprünglich wollte, kann sich im Laufe des Gesprächs als Fehlwahrnehmung herausstellen. Eine solche Offenheit für Wandlungen aufgrund neuer Einsicht ist charakteristisch für die dialogische Haltung. Denn sie ist Bescheidenheit gegenüber der Wahrheit, die sich ja nicht besitzen, sondern nur erkennen lässt. Daher kann ein Dialog nicht »Ziele« haben, die man unabänderbar kennen kann, die sich methodisch herbeiführen lassen und an denen sich der Erfolg der Dialogunternehmung bemessen lässt. Aber wenn man sich um Dialog bemüht, sollte man sehr wohl ein *desiderium* haben – sofern man ihm erlaubt, sich unterwegs zu verändern. Um dieser Wandelbarkeit Rechnung zu tragen, sei vorgeschlagen, statt von »Zielen« von »Hoffnung im Dialog« zu sprechen.

Die Grundhoffnung ist dabei »Verständigung«. Sie lässt sich bei Begegnungen mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit fünffach entfalten. Interreligiösen Dialog führen wir mit der Hoffnung:

- 1 dass wir uns in einer bestimmten Sachfrage des Zusammenlebens einigen können;
- 2 dass wir zu verstehen beginnen, wie andere sich, die Welt und Gott sehen;
- 3 dass wir so unseren eigenen Glauben tiefer verstehen.

Es gibt aber auch eine vierte Hoffnung; manche christliche Gesprächspartner hören sie ungern:

- 4 dass der andere Christus als den Erlöser erkennt.

Ist eine solche Hoffnung nicht das Ende des Dialogs? Sie ist es nur dann, wenn sie zur versteckten Agenda wird, wenn man den Dialog nur so lange führt, wie der andere Taufkandidat ist. Ob ich wirklich im katholischen Sinne Dialog führe, zeigt sich gerade, wenn der Gesprächspartner kein Interesse am Übertritt hat. Denn damit ist unsere Beziehung nicht beendet. Deswegen gibt es ja den Ruf Pauls VI. zum Klima der Freundschaft; und deswegen gibt es die katholische Soziallehre. Will der andere kein Kirchenmitglied werden, so haben wir eine fünfte Hoffnung:

5 Dass wir mit den anderen gemeinsam Orientierungsvorstellungen für eine gerechte, liebevolle Weltgestaltung entwickeln und umsetzen.

Es sind nun drei warnende Präzisierungen vorzunehmen. Sie können den Dialog vor geschickt-unterschwelliger Beseitigungsmaßnahmen schützen.

6.3 Spricht man nicht besser von »Begegnung«?

Die Beschreibung Pauls VI. fortführend, dass Dialog eine »Form der Beziehung« ist (*Ecclesiam suam* 79), sagt Papst Franziskus nun, Dialog ist eine »Form der Begegnung« (*Evangelii gaudium* 239). Für die beiden Päpste hat Dialog also etwas Charakteristisches, das bestimmte Weisen der Beziehung oder Begegnung unter anderen auszeichnet.

Bei dem Vorschlag, statt »Dialog« neuerdings »Begegnung« zu sagen, ist, wie bereits angedeutet, Vorsicht geboten. Da in vielen Sprachen in der Bezeichnung für »Begegnung« das Wort »gegen« steckt, lässt sich der Begegnungsbegriff auch als getarnte Untergrabung der konstruktiv demütigen Dialoghaltung missbrauchen. Man kann als Modellsituation des Christen im interreligiösen Dialog die Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen anführen: Er hat alle Wahrheit und sagt sie ihr.²⁴ Das könnte man Begegnung nennen. Dialog wäre dagegen eher die Situation der Emmausjünger: Keiner von uns ist Jesus, keiner von uns hat alle Wahrheit. Wo wir jedoch gemeinsam unterwegs sind und uns einander auch in unserer Ratlosigkeit mitteilen, kann der Herr sich zeigen.

Aber sind Ursprung und Bedeutung von »Dialog« und »Begegnung« nicht ganz nah beieinander? Doch. Beide sind Grundvokabular der Ich–Du-Philosophie und sprechen davon, dass sich jemand auf einen andern offen einlässt. Es lassen sich allerdings auch Akzentunterschiede ausmachen: Begegnung ist etwas Augenblickliches; Dialog ist ein Vorgang, ein Weg. Im Ausdruck »Begegnung« schwingt hörbar das erlebnishafte Staunen vor der Andersheit mit; beim Dialog spürt man dagegen stärker, wie sich theoretische und praktische Vernunft einschalten. Die Begegnung lebt vom je Neuen; der Dialog versucht auch nach Enttäuschungen über die Gesprächspartner und den Gesprächsverlauf weiterzuführen und weiterzukommen. Unter einer Begegnung wird man eher etwas Unverbindliches verstehen; beim Dialog schwingt die erwähnte Hoffnung auf Verständigung mit. Man kann daher begrifflich ungezwungen die Begegnung als den Anfang eines Dialogs verstehen. Aus der punktuellen Begegnung mit ihrem Überraschungseffekt sollen vertrauensbildende, dann auch auf Vertrauen aufbauende und institutionalisierte Dialoge werden.

6.4 Gibt es nur vier Ebenen?

Seit *Dialogue and Mission* von 1984 (28–35) werden häufig die vier Formen oder Ebenen des interreligiösen Dialogs wiederholt: Dialog des Lebens, der Zusammenarbeit, der religiösen Erfahrung, der theologischen Fachleute. Die Hauptfunktion einer solchen Liste ist sicher, zu sagen, dass Dialog nicht nur eine Sache der Theoretiker ist. Doch sofern sie Vollständigkeit beansprucht, übersieht oder übergeht sie eine beispielsweise in der Begegnung mit Muslimen häufige Dialogform: Spontan wird man von der Frau des Strumpfhändlers an der Straßenecke gefragt, wieso Christen Gottes letzte Offenbarung nicht annehmen, den Koran. Diese alltägliche Dialogebene kann man die »Laiendebatte« nennen. Sie nicht zum Schlagabtausch werden zu lassen, sondern zur Gelegenheit für ein Glaubenszeugnis und ein vertieftes gegenseitiges Verstehen, das sollte auch hier im Blick bleiben.

In der Viererliste fehlt weiterhin der Dialog der Öffentlichkeit: der niemals abgeschlossene Prozess, in dem Menschen aufgrund ihrer unterschiedlichen Überzeugungen in den staatlichen und zivilen Foren um politische Lösungen ringen, die ihrem Geschichts- und Menschenbild entsprechen, die ihren Gerechtigkeits- und Wahrheitsidealen nahekomen. Muslime und Christen etwa ziehen in den öffentlichen Diskursen teils am selben Strang, teils haben sie jedoch auch widerstreitende Anliegen. Die Theologie ist aufgerufen, diese Dialogebene genauso wie die anderen zu bedenken, zu begleiten und zu befruchten.

Noch eine weitere Problematik der kirchlichen Dialogverfügungen ist zu benennen.

6.5 Ist das Entscheidende nicht der »Dialog des Lebens«?

Oft heißt es, der wichtigste interreligiöse Dialog sei der »Dialog des Lebens«. Das ist zwar eine schöne Formel, aber man sollte sich diesbezüglich über zweierlei im Klaren sein. Einmal: Man kann unter »Dialog des Lebens« höchst Verschiedenes verstehen: das Gespräch über die existenziellen Fragen, über Tod und Leben – oder: über Alltagssorgen reden – oder: das geschwisterliche Zusammenleben selbst ist schon Dialog.²⁵ Wer interreligiösen Dialog auf eine solche Form des »Dialogs des Lebens« reduziert, sagt möglicherweise: Weiter kommt man mit den andern sowieso nicht, seien wir halt freundlich miteinander; inhaltlich ist da nichts zu holen. Damit sind alle fünf eben benannten Hoffnungen ausgeblendet: Wir müssen vielmehr auch die Probleme im Zusammenleben benennen und zu lösen versuchen; und: der interreligiöse Dialog zeigt sich mehr und mehr als Quelle für glaubensrelevante Erkenntnis – mit anderen Worten: als *locus theologicus*.

6.6 Kann man überhaupt »mit einer Religion« Dialog führen?

Eine letzte Präzisierungsfrage sei spezifisch im Blick auf den christlich-islamischen Dialog gestellt: Wer ist denn der Gesprächspartner? »Der jeweilige Muslim«, »die Muslime« oder »der Islam«? Von »dem Islam« hört man ja regelmäßig, dass es ihn nicht gibt. *Nostra aetate* sprach allerdings nicht nur von »den Muslimen«, sondern auch von der *fides islamica*. Das Wort kann man mit »der Islam« übersetzen. Man hat *fides islamica* geschrieben, weil die Konzilsväter hier von den Glaubensinhalten reden wollten. Die Wortwahl war segensreich. Sonst hätte man das in den modernen Sprachen ja ganz anders belegte neu-lateinische Wort *Islamismus* verwendet. Für *Nostra aetate* gibt es also schon einmal so etwas wie »den Islam«.

Aber kann man mit »dem Islam« einen Dialog führen? Interessanterweise sagt ein frühes römisches Dialogdokument, wir führen Dialog durchaus auch als Religionen, nicht nur als Individuen.²⁶ Aber geht das überhaupt? Schon für »das evangelische« oder »das orthodoxe Christentum« kann ja niemand offiziell-institutionell sprechen; um wieviel weniger für »den Islam«. Es besteht fraglos ein Problem. Dennoch sollte man das Ziel nicht aus den Augen verlieren, über individuelle Gespräche hinauszukommen. Warum ist dies erstrebenswert?

1 Durch den offiziellen Dialog bildet sich bei den Gesprächspartnern ein Sinn für offizielles, institutionelles, repräsentatives Handeln und die Ernennung und Ausbildung entsprechender Vertreter. So wird dann etwa eine Vergebungsbitte und deren Annahme möglich; außerdem können dann

2 über den Dialog auch Bildungsinstitutionen erreicht werden.

3 Durch einen Dialog nicht nur von Gläubigen, sondern der Religionen erkennt man an, dass hinter dem Einzelnen eine Tradition steht, die alles Augenblickliche übersteigt, auch deren augenblickliche Schwächen, und dass

4 den Einzelnen nicht nur eine Tradition bewegt, sondern eine Religion, also ein Versuch, das Göttliche zu realisieren. Das ermöglicht ein hochachtungsvolles Verständnis seitens anderer Religionsgemeinschaften, und es ermöglicht

5 theologische Diskussionen als argumentative Auseinandersetzungen nicht nur mit einer anderen Privatmeinung, sondern mit ganzen Denkschulen und deren Vertretern.

6 Auch eine Religion ohne kirchenförmige Repräsentanz kann – wie sich das islamischerseits in der *Amman Message*²⁷ und der *Marrakesh Declaration*²⁸ zeigte – inhaltliche Fortschritte machen; diese Entwicklungen in Lehre und Praxis können ganze Bevölkerungsteile beeinflussen.

25 Sieben Bedeutungen von »Dialog des Lebens« liste ich hier auf: Felix KÖRNER, *Offen in Wahrheit und Liebe. Evangelii Gaudium und der katholisch-muslimische Dialog*, in: CIBEDO-Beiträge (1/2014) 4–13, hier 8–9.

26 SECRETARIATUS PRO NON-CHRISTIANIS, *Vers la rencontre des religions: suggestions pour le dialogue*, Rome 1967, in italienischer Übersetzung: Guida al dialogo, Brescia 1968, 91: »Der Dialog zwischen Personen verschiedener Religion ist kaum etwas Besonderes. Er liegt ja jedem Apostolat zugrunde und wurde zu allen Zeiten, in verschiedener Weise und mit recht unterschiedlichem Erfolg unternom-

men. Aber was mit dem II. Vatikanischen Konzil begonnen hat, ist das Angebot einer Begegnung zwischen den Religionen selbst und als solche. Genau um dessen Verwirklichung zu fördern, hat Paul VI. das Sekretariat für die Nichtchristen gegründet, eines von drei Sekretariaten für den Dialog mit der ganzen Welt.«

27 <http://ammanmessage.com> (5.4.2017).

28 <http://www.marrakeshdeclaration.org> (5.4.2017).

Wie aber führt man mit dem Islam einen Dialog? Wer ist das denn, »der Islam«? Hierauf lässt sich mit fünf praxisbezogenen Perspektiven antworten. Wenn man nicht nur »mit Muslimen«, sondern mit »dem Islam« in einen Dialog eintreten will,

1 wird man sich auf keinen bestimmten Gesprächspartner, keinen bestimmten Stil, keine bestimmte Sprach- oder Subkultur islamischen Lebens festlegen, sondern immer auch andere muslimische Verbände und einzelne Muslime im Blick haben und das Gespräch mit ihnen suchen – statt etwa zu sagen: »Ich kann nur mit Sufis reden« oder: »Wissenschaftlich kann man nur mit Iranern reden«;

2 wird man entsprechend auch den Anspruch einer einzigen Organisation und Institution, die Angelegenheiten des Islam oder aller Muslime offiziell regeln zu können, hinterfragen – statt zu akzeptieren, dass etwa DİTİB die Repräsentanz des Islam in Deutschland ist;

3 wird man dennoch Gespräche und Vereinbarungen mit Delegationen, die beanspruchen, repräsentativ oder offiziell zu sein, suchen und begrüßen, da die Wirkung eines solchen Zusammenkommens auf die Gläubigen ausstrahlt – denn ein Treffen von Führungspersönlichkeiten der Religionen ist auch dann, wenn inhaltlich nicht viel passiert, eine sicht- und greifbare Absegnung des interreligiösen Miteinanders und ermutigt daher andere Anhänger der betreffenden Religion, es im Alltag ihren Vertretern gleichzutun;

4 wird man die normbildenden Schriften sowie die Geschichte und Auslegungsmethodik muslimischen Denkens in seiner Vielfältigkeit auch selbst studieren, statt sich der Selbstdarstellung eines Gesprächspartners blind zu unterwerfen und etwa zu sagen: »Du als Muslima wirst uns die koranische Theologie schon richtig wiedergeben«;

5 wird man Institutionen aus dem religiösen Lebensbereich des Dialogpartners in die Pflicht nehmen, bestimmte Maßnahmen überprüfbar zu ergreifen – etwa die Änderung einer Darstellung von Christen in Schulbüchern.

7 Wissenschaftliche Begründung

Die beste Begründung für eine Haltung, die wir als spezifisch christlich verstehen, wäre, dass sie die »Gesinnung Christi« ist (vgl. Philipper 2,5). Entspricht die dialogische Haltung seiner Gesinnung? Ein Charakteristikum des Dialogs ist, wie dargestellt (1.1.5), die Sanftmut; und von ihr sagt *Ecclesiam suam* 81, sie sei

jene, die Christus uns vorlegte, damit wir sie von ihm lernen. »Lernt von mir; denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen« (Mt 11, 29). Der Dialog ist nicht hochmütig, verletzend oder beleidigend. Seine Autorität wohnt ihm inne durch die Wahrheit, die er darlegt, durch die Liebe, die er ausstrahlt, durch das Beispiel, das er gibt. Er ist weder Befehl noch Nötigung. Er ist friedfertig und meidet die heftigen Ausdrücke; er ist geduldig und großmütig.

Jesus hat zwar in vollmächtiger Deutlichkeit sprechen können. Mit den Dämonen hat er keinen Dialog geführt. Auch als er auf den Vorschlag der unreinen Geister eingeht, sie doch »in die Schweine hineinfahren« zu lassen (Markus 5,12), hat er die Dämonenlegion nur überlistet. Auf seine Mitmenschen konnte er jedoch lernbereit eingehen (Markus 7,24-30), und angesichts seiner menschlichen Gegner verhielt er sich konsequent gewaltfrei, im Gehorsam und im Vertrauen auf das Handeln des himmlischen Vaters.

Die erste Begründung für den Dialog, auch für den interreligiösen, ist also: Er entspricht der Gesinnung Christi, wie er sie den Seinen vorgelebt hat und wie er sie ihnen schenkt. Es lassen sich aber im Nachvollzug auch reflexionsbasierte Begründungen entwickeln.

7.1 Missionstheologie

Die Kirche versteht sich als zum Dialog gesandt (vgl. *Ecclesiam suam* 64); sie führt ihn also in Treue zum Verkündigungsauftrag Christi.

a Ich bin gesandt als Zeuge der Liebe Christi, daher werde ich den andern immer in seiner Andersheit achten.

b Ich bin gesandt, dem andern zu helfen, daher muss ich erst verstehen, was er jetzt braucht.

c Man kann von jedem nur verlangen, dass er jetzt seinen nächsten möglichen Schritt auf das Gute hin tut; beim Herausfinden, was das für ein Schritt bei ihm jetzt ist, kann ich dem andern im Gespräch helfen.

d Die Mission der Kirche ist zu »evangelisieren«. Evangelisierung ist Umgestaltung der Schöpfung im Sinne des Evangeliums (vgl. *Apostolicam actuositatem* 2). Wenn die Mission der Kirche im Stile des Dialogs geschieht, trägt sie vermutlich auch zur Verbreitung einer verständnisvollen, versöhnungsbereiten Atmosphäre unter den Menschen – und damit zur Umgestaltung der Welt im Sinne des Evangeliums – bei.

e Nicht der »Apostel« bewirkt die Bekehrung, sondern der Geist.

Die missionstheologische Begründung muss aber um drei weitere Gesichtspunkte ergänzt werden.

7.2 Erkenntnistheorie

Wir bekennen, dass das Evangelium die ganze heilsbedeutsame Wahrheit enthält. Wieso sollten wir sie dann nicht einfach dem anderen vorsetzen?

a Hier kommt nicht nur das missionswissenschaftliche »Anpassen«, von dem Paul VI. sprach, zur Geltung. Vielmehr brauchen wir, um das Evangelium wirklich zu verstehen, immer selbst die Herausforderung des Dialogs, die Auseinandersetzung mit denen, die es anders sehen. Denn das Evangelium enthält zwar die heilsbedeutsame Wahrheit vollständig; zwar sind in Christus alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis, aber sie sind in ihm »verborgen« (Kolosser 2,3). Durch die Fragen, auch die Missverständnisse und Bestreitungen seitens unserer Gesprächspartner wird uns die Wahrheit Christi erst ausdrücklich. Der Dialog ist damit die Praxis des *inventus quaerendus*, von dem Augustinus spricht: wer Gott gefunden hat, will ihn erst recht suchen (*Enarratio in Psalmum* 104, 3/4: Gott ist »als Gefundener zu suchen«). Daher kann man auch interreligiös sagen: Christus erkennt man im Angesicht des andern.

b Außerdem ist die Erkenntnis, die dem Glauben zugrunde liegt, eine liebevolle Anerkennung Christi. Die Liebe aber geschieht in Freiheit. Und es ist die Atmosphäre des Dialogs, in der Freiheit gedeiht, denn Dialog ist die bescheidene Bereitschaft, eine menschliche, interessierte Beziehung auch über Ansichtsunterschiede hinaus zu leben. Auch wo Religionsfreiheit noch nicht gewährt ist, kann man in einen Dialog eintreten. Er wird dann auch die Fragen der Freiheit zur Sprache bringen. Dazu kann auf Seiten der Gesprächspartner auch die Befürchtung gehören, dass Freiheit einen Bedeutungsverlust von Religion in Gesellschaft und Staat mit sich bringt. Im Dialog kann man zeigen, dass weder Freiheit – noch übrigens der Dialog selbst – religiösem Glauben schadet.

7.3 Theologie der Geschichte

Was der Kirche anvertraut ist, ist das *mysterium Christi*. Das heißt nicht nur, dass wir es noch nicht ganz verstehen, es heißt auch: In Christus ist das *mystērion* offenbar (vgl. Kolosser 1,26), der göttliche Heilsplan, der Verlauf der gesamten Geschichte. Das lässt sich dreifach entfalten.

a Gott zeigt sich in den Geschichtsereignissen. Daher wollen wir ihn darin suchen und uns also nicht nur tolerant, sondern mit tiefem Interesse dem Leben und der Sichtweise der andern zuwenden.

b Jedes Ereignis, auch das scheinbar dem guten Verlauf der Gottesgeschichte Gegenläufige, wird letztlich der Heilsverwirklichung gedient haben; auch der Unglaube. Das ist ein weiterer Grund dafür, warum man sich über Nichtchristen nicht ärgern sollte, als wären sie ein Anzeichen dafür, dass Gottes Plan nicht aufgeht.

c Christus ist die Erfüllung von allem (vgl. Kolosser 1,20). Auf je verschiedene Weise ist er die Erfüllung der Verheißungen des Propheten Jesaja, der Hoffnung des Johannes, der Sehnsucht jedes Menschen. Es ist spannend, unvorhersagbar und lohnend zu beobachten, wie Christus sich als die Erfüllung eines bestimmten Mitmenschen erweisen wird oder einer bestimmten Sehnsuchtsform, auch des Islam.

7.4 Theologie der Religionen

Auch die Theologie der Religionen lässt sich am klarsten entwickeln, wenn sie als Theologie der Geschichte gestaltet wird. Man kann dann einen vierschrittigen Gedankengang vortragen:

a Der gesamte Geschichtsverlauf ist der Prozess, durch den Gott der Schöpfung mehr und mehr seine eigene Wirklichkeit gibt, bis er am Ende »alles in allem« ist (vgl. 1 Korinther 15,28). Insofern kann man sagen, die gesamte Geschichte ist Offenbarungsgeschichte. Die einzelnen Ereignisse des Verlaufs sind Teil der Offenbarung. Sie sind es, indem sie Faktoren im Prozess sind. Aber sie können auch ausdrücklichen Offenbarungscharakter haben, indem sie das Geschichtsende vorwegnehmen.

b Hier kann man nun einen Maßstab einziehen. Man muss nicht sagen, alle Gegenstände, alle Texte und Ereignisse, alle Personen und Religionen sind gleichermaßen offenbarend. Vielmehr ist etwas desto mehr offenbarend, je mehr es das Geschichtsende vorwegnimmt. Selbstverständlich haben verschiedene Religionen verschiedene Ansichten vom Geschichtsende. Daher werden sie auch verschiedene Ereignisse, Personen, Schriften unterschiedlich gewichtet. Für den christlichen Glauben ist die vollständigste Vorwegnahme des Geschichtsendes die Auferstehung Jesu. Sie ist für uns von allen Ereignissen »am meisten Offenbarung«. Aber andere Geschichtsmomente sind es auf ihre Weise in geringerem Maße auch.

c Warum aber sollte sich Gott ausgerechnet an ein bestimmtes Ereignis so binden, dass man es als das Kriterium aller anderen erkennen kann? Warum kann man den Offenbarungscharakter nicht allem gleichermaßen zusprechen? Biblisch ist das eindeutig: Gott erwählt. Er erwählt sich einen Ort, ein Volk, dann Christus und nun die Kirche – und immer ist mit der Erwählung des Einzigen zugleich allen Menschen gesagt: Hier kannst du mir begegnen. Aber genügt es denn nicht, zu sagen: Gott kann ich überall finden, kann ich in mir selbst finden? Warum handelt Gott ausgerechnet so, durch Erwählung? Im Erwählungshandeln Gottes vermittelt eines Heils-Ortes liegt die Logik des Aufbruchs. Gott fordert jeden Menschen dazu heraus aufzubrechen. Wir müssen uns aufmachen, zum »anderen unserer selbst« zu gehen, weil wir uns sonst in uns selbst verstricken und verschließen. Diesen typisch biblischen Gedanken könnte man »die herausfordernde Lokalität Gottes« nennen.

d Die herausfordernde Lokalität Gottes hat nun aber eine – ebenfalls biblisch bezeugte – Gegendynamik. Plötzlich soll nicht jemand aus Israel, sondern der Perser Kyros Gesalbter des Herrn sein (vgl. Jesaja 45,1). Plötzlich sagt Jesus über den heidnischen Hauptmann: »Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden« (Matthäus 8,10). Ist dann alle Partikularität doch wieder in Universalität aufgehoben? Oder haben wir hier einfach zwei unversöhnt nebeneinanderliegende Prinzipien, die wir durch ein katholisch-gehorsames Und zusammenhalten müssen? Nein. Diese zweite Bewegung können wir »Ausbruch des Geistes« nennen. Der Ausbruch des Geistes aus der Lokalität Gottes gehört zur selben Dynamik des *Deus semper maior*, des »unabgeschlossenen Denkens«, der immer neuen Öffnung.²⁹ Denn wer die Lokalität Gottes als Besitz nimmt – »Ich habe die Kommunion empfangen, jetzt habe ich die Gnade bei mir« –, macht aus dem Glauben etwas Magisches und verweigert sich gerade wieder dem immer notwendigen neuen Aufbruch. Hier begegnet uns also erneut – wie bei der Lokalität Gottes – seine Herausforderung. Wer sie nicht annimmt, verfängt sich in sich selbst.

8 Kirche in der Öffentlichkeit: Dialog, Mission, Zeugnis

Umgangssprachlich nennt man ein Treffen von Gemeindemitgliedern der Salvatorkirche und der Fatih-Moschee in Aalen »Dialog«, den Einsatz der Montfortaner in der Diözese Daru-Kiunga, Papua-Neuguinea, dagegen »Mission«. Wer sich allerdings den geschichtlichen und theologischen Hintergrund der Begriffe vor Augen führt sowie Selbstverständnis und Tun der Christen vor Ort, sieht: Dialog und Mission sind keine zwei unterschiedlichen Tätigkeiten, nicht einmal unterschiedliche Akzentuierungen. Beide, Dialog und Mission, sind Begriffe für das Verhalten der Christen zu »den anderen«. »Mission« benennt dabei den Grund – wir sind Gesandte an Christi statt (2 Korinther 5,20), und Dialog benennt den Stil. Dialog ist demütiges Eingehen auf die Wirklichkeit, die weder ich noch wir allein bestimmen können.

Wenn Dialog dagegen als Gespräch, als öffentliche Debatte, als Suche nach inhaltlicher Einigung gefasst wird, dann ist das noch nicht das spezifisch katholische Verständnis. Zur dialogischen Haltung gehört aber ebenfalls, anzuerkennen, dass andere Menschen andere Dialogbegriffe haben. »Dialog« wird sich für viele auch weiterhin nach Wortgeschehen und Kompromisse-Suchen anhören. Der theologische Dialogbegriff des 20. Jahrhunderts hat nun einmal ein neues Bedeutungsfeld erschlossen, das kaum alle mithören werden, wenn im gesellschaftlichen Diskurs von »Dialog« die Rede ist.

Daher ist es sinnvoll, abschließend an die Dynamik zu erinnern, die dem theologischen Dialogverständnis eng verwandt ist, die kirchliches Handeln von Anfang an charakterisiert hat, mit der die Kirche ihr Wirken von Anfang an bezeichnet hat und die daher auch das dialogische Leben jedes Christen prägen soll: Die Kirche lebt in der *martyria*.³⁰ Sie ist das mutige Zeugnis, das wir »ablegen«, das die anderen also vielleicht gar nicht aufnehmen – sie sind frei –, das wir nicht vor allem mit Worten, sondern im schlichten Tun geben; und dessen Grund nicht ein Gedanke oder eine Meinung ist, sondern die überraschende, freudige Ostererfahrung, ergriffen zu sein vom auferstandenen Christus. ♦

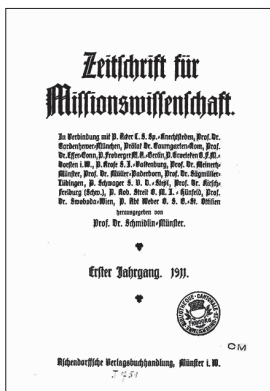
29 KÖRNER, Offen in Wahrheit und Liebe (Anm. 25), 7 sowie 10 Anm. 22.

30 Vgl. Felix KÖRNER, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008.

100
Jahrgänge
ZMR

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

- 1 Festakt
- 2 Grußwort
- 3 Festrede
- 4 Bericht



1911
Zeitschrift für
Missionswissenschaft
1. Jahrgang - 1911

2011
Festschrift
zum hundertjährigen
Bestehen
des IIMF 1911-2011
ZMR Sonderband
95. Jahrgang - 2011

2015
Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
99. Jahrgang - Heft 3-4 - 2015

2016
Festschrift
zum 100. Jahrgang
der ZMR 2016
ZMR Sonderband
100. Jahrgang - 2016

Es ist mir heute eine große Freude, das wissenschaftliche Symposium »Mission – Zukunft der Kirche« zu eröffnen und alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer herzlich willkommen zu heißen. Die längste Anreise hatte der überraschend anwesende Stephen Bevans SVD aus den USA, deshalb nenne ich ihn an erster Stelle, zumal er zu den bedeutenden Missions theologen der Gegenwart gehört. Des Weiteren begrüße ich natürlich alle Referentinnen und Referenten, die ihre Perspektiven einbringen und jeweils vor ihren Vorträgen eigens vorgestellt werden.

Sie alle, liebe Kolleginnen und Kollegen, meine Damen und Herren, zeigen mit Ihrer Anwesenheit Ihr Interesse an einem kulturell und kirchlich gleichermaßen bedeutsamen wie brisanten Thema, dem der christlichen Mission. In der Mitte des 20. Jahrhunderts geriet es mit der Dekolonisierungsdebatte bekanntlich in die öffentliche Kritik und wurde theologisch eher randständig behandelt. Das aber hat sich spätestens mit Beginn des 21. Jahrhunderts geändert, denn im Zuge der Globalisierung geriet »Mission« wieder auf die Agenda, wenn man auf das theologisch und interdisziplinär wachsende Interesse schaut und die wachsende Bedeutung, die der interreligiöse Dialog findet. Das neue, auch wissenschaftliche Interesse am Phänomen der missionarischen Verbreitung des Christentums dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass in Zeiten der Verdichtung von Raum und Zeit die Kulturen und Religionen stärker zusammenrücken und in einer globalisierten Welt zunehmend Orientierung gefragt ist, wie das Zusammenleben der Völker, Kulturen und Religionen im friedlichen Austausch organisiert werden kann. Auch die Situation der Weltkirche wirft neue Fragen auf, da gleichzeitig zwei gegenläufige Bewegungen auftreten: einerseits die Schrumpfungprobleme der Kirchen im Westen und andererseits die Wachstumsprobleme in den Kirchen des Südens. All das verlangt gebieterisch nach praktischen und theologischen Antworten.

Äußerer Anlass des Symposiums ist ein hundertjähriges Jubiläum. Zu feiern ist eine alte Dame, die sich aber immer wieder verjüngt: die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Sie wurde 1911, noch in der Kaiserzeit gegründet, im selben Jahr wie das »Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen«, das ebenfalls bis heute besteht und Herausgeber der Zeitschrift ist. Die Gründung des Instituts haben wir 2011 mit einem Symposium in Münster/Westfalen gefeiert, weil auf Initiative

Festakt

100 Jahrgänge
Zeitschrift für Missions-
wissenschaft und
Religionswissenschaft
(ZMR)

Eröffnung des Symposiums
»Mission –
Zukunft der Kirche«

von Michael Sievernich SJ*

IIMF

Internationales
Institut für missions-
wissenschaftliche
Forschungen

zmr

Zeitschrift für Missions-
wissenschaft und
Religionswissenschaft

*
Erster Vorsitzender,
Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen.

von Josef Schmidlin an der dortigen Universität beide Institutionen gegründet wurden. Er war der Begründer der katholischen Missionswissenschaft in Deutschland.

Doch bei diesem Symposium hier im Erbacher Hof in Mainz geht es vor allem um die alte Dame der ZMR, die sich durch ihre jeweiligen Redaktionen Verjüngungskuren unterzieht. Warum wird die Hundertjährige erst jetzt gefeiert? Es sind zeitgeschichtliche Gründe, die Ihnen allen bekannt sind: Der Zweite Weltkrieg und die nationalsozialistische Gewaltherrschaft verhinderten, dass die ZMR zwischen 1942 und 1946 erscheinen konnte. Durch diese Unterbrechung also erscheint sie erst in diesem Jahr 2016 im 100. Jahrgang.

Transformationen der Missionswissenschaft

Die Zeitschrift erlebte viele Transformationen, weil die kirchliche und säkulare Welt sich weiterdrehte und sie diese Veränderungen wie in einem Brennspeigel einfiel. Man bedenke nur, dass die Zeitschrift in der Epoche anfiel, als das Deutsche Reich noch Kolonien unterhielt und die Kirche Religionsfreiheit noch keineswegs positiv bewertete. Erst die politische Dekolonisierung und kirchlich das Zweite Vatikanische Konzil haben diesen Umschwung herbeigeführt. Die Gegenwart verlangt wiederum eine neue Antwort auf alte Fragen und damit für die ZMR eine Verjüngungskur, welche die Metamorphosen widerspiegelt und reflektiert. Dieser Aufgabe hat sich in jüngster Zeit seit vielen Jahren der verantwortliche Schriftleiter Mariano Delgado gewidmet, dem an dieser Stelle Dank und Anerkennung gebührt. Der Jahrgang 2016 der ZMR erscheint aus Anlass des Jubiläums als einbändige Festschrift und steht unter dem Titel: *Transformationen der Missionswissenschaft*.

Die Transformationen in diesen einhundert Jahren führen die Frage mit sich, welche Rolle die Mission der Kirche in säkularen Zeiten spielt, spielen sollte und nicht (mehr) spielen darf. Das Missionsverständnis hat sich durch den Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Krise der Dekolonisation hindurch erheblich gewandelt, konziliar auch neue Terminologien wie »Evangelisierung« hervorgebracht. Doch bei allen Wandlungen hat die Kirche nie aufgehört, »ihrem Wesen nach missionarisch (d.h. als Gesandte unterwegs)« zu sein und damit ihrer Pflicht nachzukommen, »den Glauben und das Heil Christi auszubreiten« (AG 2 und 4). Eine neue frische Antwort auf die Missionsfrage in der Gegenwart hat Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (2013) gegeben, die mit einer »missionarischen Umgestaltung

der Kirche« verbunden ist (EG 19). Damit setzt der Papst die Reihe bedeutender päpstlicher Missionsschreiben des 20. Jahrhunderts für das 21. Jahrhundert fort.

Auch unser Symposium rollt die Frage auf, zuerst im Spiegel der hundertjährigen Dame, von der Gründung bis zum Konzil und vom Konzil bis in die Gegenwart. Den Hauptvortrag zum Thema »Mission – in den Umbrüchen der Zeit« hält dankenswerter Reinhard Kardinal Marx, der Münchener Erzbischof und Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Der heutige erste Tag mündet in ein festliches Mahl aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposiums. Am zweiten Tag erscheint das Thema in verschiedenen Brechungen: zunächst aus der Perspektive der Interkulturalität und der Missionarinnen als kultureller Akteurinnen. Behandelt werden die Fragen, ob die Globalisierung des Christentums Ende oder Zukunft bedeutet und Mission in der eigenen Pastoral oder »Draußen« zuhause ist. Schließlich steht das Dialogverständnis der katholischen Kirche auf dem Prüfstand, und auf dem Schlusspodium soll die »Zukunft der Mission und die Mission der Zukunft« geklärt werden. Das Programm ist groß genug, namhafte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlicher werden sicher einige Klarheit schaffen können, aber gewiss nicht alles klären können; wir brauchen ja noch Stoff für künftige Symposien ...

Öffen wir also unseren Blick auf die globale Sendung der Weltkirche im 21. Jahrhundert, deren Verantwortung ja darin besteht, Antwort auf das ergangene Wort Gottes in dieser Zeit zu geben. Dieser responsorische Charakter der Mission zeigt sich im Bemühen, den Logos und die »Geistesgegenwart« in den Kulturen und Religionen zu erspüren und so die Sendung zu einer Mission werden zu lassen, die im doppelten Sinn »an der Zeit« ist. Im Zeitalter der Globalisierung steht die bleibende missionarische Aufgabe einer kulturell vielfältig verwurzelten Weltkirche vor neuen Herausforderungen, die spirituell und intellektuell nach Antworten verlangen, die im Sinn des Konzils der Menschheit gerecht werden, indem sie biblisch »bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,6) oder päpstlich an die Peripherien gehen. So sind wir alle gespannt auf die Dynamik und den Ertrag unseres Symposiums »Mission – Zukunft der Kirche«, dem ich einen guten Verlauf wünsche.

Was die Finanzen angeht, möchte ich nicht versäumen, an dieser Stelle allen Institutionen zu danken, die dieses Symposium mit namhaften Zuschüssen gefördert haben, zuvörderst dem Verband der Diözesen Deutschlands (Bonn) und dem Internationalen Katholischen Hilfswerk *missio* (Aachen) sowie der Jesuitenmission (Nürnberg). ◆

Zukunft der Mission

Zeitalter der Globalisierung

Grußwort

anlässlich
des 100. Jahrgangs
der ZMR

von Klaus Krämer*

Sehr geehrte Damen und Herren,
es ist mir Freude und Ehre zugleich, anlässlich des
100. Jahrgangs der *Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft* einige Worte an Sie
richten zu dürfen.

Der Anlass ist in der Tat bedenkenswert, spiegeln
diese Jahrgänge der *Zeitschrift* doch die Höhen und
Tiefen sowohl der Gesellschaft wie auch der Kirche des
20. Jahrhunderts wider.

Im Jahr 1911 wurde an der Friedrich-Wilhelm-Universität
in Münster der erste Lehrstuhl für katholische Missions-
wissenschaft eingerichtet und mit Professor Josef
Schmidlin besetzt. Im gleichen Jahr erschien die erste Aus-
gabe der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* unter seiner
Schriftleitung.

Bereits in den ersten Jahren ihres Erscheinens kam die
Zeitschrift auf 1.000 Abonnenten und war, wie es im ersten
Rückblick nach 25 Jahren hieß, »im Inland wie im Aus-
land, auch bei Nichtkatholiken in ihrem wissenschaftlichen
Wert anerkannt«.¹ Josef Schmidlin definierte die Missions-
wissenschaft in einem programmatischen Artikel 1911 als
»die zu einem System verbundene, auf Gründen basierte
Kenntnis und Darstellung der christlichen Glaubens-
verbreitung, und zwar sowohl ihres tatsächlichen Verlaufs
in der Gegenwart und Vergangenheit als auch ihrer Grund-
lagen und Gesetze«.²

*
Präsident von missio Aachen

1 Laurenz KILGER, Die Zeit-
schrift für Missionswissenschaft
im ersten Vierteljahrhundert,
in: ZMR 25 (1935) 201-213, hier 209.

2 Josef SCHMIDLIN,
Die katholische Missionswissen-
schaft, in: ZM (1991) 10-21, hier 11.

Die *Zeitschrift* wechselte mehrfach ihren Namen, wobei
die Religionswissenschaft bald im Titel vorkam und bald
wieder nicht. Seit 1950 jedoch heißt sie durchgängig *Zeit-
schrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*,
herausgegeben vom Internationalen Institut für Missions-
wissenschaftliche Forschung IIMF.

Missio-Aachen bzw. der Franziskus-Xaverius-Verein für
Glaubensverbreitung, seit 1922 das Päpstliche Missions-
werk in Aachen, ist die Geschichte seit über 100 Jahren
mitgegangen, man könnte sagen: in guten wie in schweren
Tagen.

Zu dieser gemeinsamen Geschichte gehören die ersten
Unstimmigkeiten Anfang der 1920-er Jahre sowie der
Bruch zwischen Josef Schmidlin und dem IIMF in den
1930-er Jahren, aber auch die gemeinsame Herausgabe
der *Zeitschrift* durch IIMF und das Aachener Missions-
wissenschaftliche Institut Missio in den Jahren von 1974 bis
1990. Als 1990 der Missionswissenschaftliche Lehrstuhl in
Münster durch Professor Giancarlo Collet nach langer Zeit
wieder besetzt wurde, bestand eine der ersten Amtshand-

lungen des neuen Lehrstuhlinhabers darin, nach Aachen zu fahren und die Handbibliothek und die Bestände der ZMR wieder nach Münster zu bringen – was den guten Beziehungen keineswegs geschadet hat.

Im Jahr 2001 wurde dann auf Beschluss der Vollversammlung des IIMF die Schriftleitung von Münster nach Fribourg in der Schweiz verlegt, wo die Zeitschrift seitdem unter Schriftleitung von Professor Mariano Delgado herausgegeben wird. Seit einigen Jahren leistet *missio* einen finanziellen Zuschuss zum Erscheinen der Zeitschrift. Und bis zum heutigen Tag bestehen vielfältige Verbindungen zwischen dem IIMF, der ZMR und *missio*-Aachen, worüber wir sehr zufrieden und dankbar sind.

Was aber lässt sich zur Entwicklung dessen, was unter Missionswissenschaft zu verstehen ist, sagen? Im ersten Heft der nach dem Zweiten Weltkrieg wieder erscheinenden Zeitschrift schreibt Johann Steffens einen grundlegenden Artikel mit dem Titel »Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission der Gegenwart« und kommt zu dem Schluss, dass das Christentum »nicht als Exponent westlichen Geistes, westlicher Kultur und westlicher Eroberung« verkündet werden dürfe, sondern »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«. Das Christentum müsse »vom historischen Ballast des Westens« entlastet und als eine Religion verkündet werden, »die die natürlichen Gaben und Werte der Völker anerkennt, hegt, reinigt und heiligt und zu ihnen spricht in der Denk- und Sehweise der Völker.«³ Dies wurde im Jahr 1947 geschrieben.

Im Jahr 1961, zum 50-jährigen Jubiläum des Münsteraner Lehrstuhls für Missionswissenschaft, bei dem auch die ersten 50 Jahre der Zeitschrift begangen wurden, definiert der Münsteraner Ordinarius Thomas Ohm die Disziplin der Missionswissenschaft als »jene theologische Disziplin, welche die Mission des Logos, der Apostel, der Missionare und die ihre gemäße Tätigkeit eingehend und liebend betrachtet, sich in diese versenkt und sie dann wissenschaftlich, methodisch und systematisch, erforscht und darstellt.«⁴

Im Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte eine grundlegende Neubesinnung auf die Mission als ein Wesensmerkmal der Kirche (AG 2). Damit holte das Konzil »die Missionen in die Mission und die Mission in die Ekklesiologie«⁵ zurück. Diese Grundintuition deckt sich

3 Johann Peter STEFFES, Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Mission der Gegenwart, in: MR (1947) 14–31, hier 31. Ich verdanke diesen Hinweis sowie weitere Details zur Geschichte der Zeitschrift Mariano Delgado, siehe: DERS., 100 Jahrgänge der ZMR. Metamorphosen einer wissenschaftlichen Zeitschrift, in: Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 1911–2016, St. Ottilien 2016, 16–37.

4 Thomas OHM, Die Missionswissenschaft, in: ZMR 45 (1961) 189–196, hier 192.

5 Ivan Kardinal DIAZ, Einleitung, in: Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schalück, hg. von Richard BROSE und Katja HEIDEMANN, Freiburg/Basel/Wien 2008, 9–14, hier 10.

zeitlich mit der jungen Unabhängigkeit vieler ehemaliger Kolonien in Afrika, mit dem Aufbau einer eigenständigen kirchlichen Hierarchie in den Kirchen des Südens sowie mit dem Aufkommen eigenständiger Theologien in außereuropäischen Kulturkreisen. Wie das Konzilsdekret *Ad gentes* formuliert, muss »in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können.« (AG 22).

Hier ist eine Programmatik auch und gerade für die Missionswissenschaft angesprochen, die für die Disziplin der Missionswissenschaft einen tiefgreifenden Wandel bedeutete und der sich die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* in der Zeit der Rezeption des Konzils verschrieben hat. Diesen Wandel bezeichnen im Stichwortverzeichnis der ZMR dieser Jahre Begriffe wie außereuropäische Theologien, Inkulturation, interreligiöser Dialog, Kontextuelle Theologien, Theologie der Befreiung, Basisgemeinden, Option für die Armen.⁶

⁶ Vgl. DELGADO, 100 Jahrgänge (Anm. 3).

⁷ Hans WALDENFELS, Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, in: ZMR 60 (1976) 81–90, hier 89.

Im Jahr 1976 definiert Hans Waldenfels: »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 Bedingungen ebenso thematisiert wird wie die in der Weltkirche greifbare Vielfalt der Verwirklichungsweisen des christlichen Sendungsbewusstseins und gerade dadurch die Dialogfähigkeit des Christentums mit der Welt ebenso wiedergewonnen bzw. gewonnen wird wie die angemessene Weise immer neuer Verkündigung und Gegenwärtigsetzung des Weges Christi unter denen, die ihn nicht kennen.«⁷

Diese Dialogfähigkeit des Christentums, um die es jeder Theologie geht, ist das zentrale Anliegen der immer schon interkulturell angelegten Missionswissenschaft – in der Begegnung mit dem Nichtgläubigen oder dem Andersgläubigen, im interdisziplinären Austausch mit den anderen theologischen Disziplinen, aber auch in der Debatte mit anderen Wissenschaften wie etwa der Religions-

wissenschaft, der Ethnologie und der Geschichtsforschung, deren Interesse an der Missionswissenschaft in den letzten Jahren stetig gewachsen ist.

Als interkulturelles, theologisches und interdisziplinäres Gespräch ist Missionswissenschaft in eine relationale Theologie eingebettet, die konstitutiv auf den anderen angewiesen ist und Pluralität nicht als hinzunehmende Einschränkung, sondern als Ort sich geschichtlich ereignender Zuwendung Gottes versteht.

Vor diesem Hintergrund sind die 105 Jahre und die 100 Jahrgänge der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* auch als das Mitgehen Gottes mit uns zu verstehen. Wir spüren der Begegnung Gottes mit der Welt und allen Menschen nach – in der und durch die Geschichte, die von Gottes Geist durchweht wird, in all den Höhen und Tiefen, die die Gesellschaft und die Kirche in diesen Jahren erlebt hat und heute erlebt.

Warum also Missionswissenschaft im dritten Jahrtausend nach Christus? Lassen Sie mich die Frage als Abschluss meiner Ausführungen mit einem Zitat aus dem Schreiben der Deutschen Bischöfe *Allen Völkern sein Heil* aus dem Jahr 2004 beantworten: »Weil sich die Kirche als das wandernde Volk Gottes in der Geschichte reich beschenkt und zugleich in den Dienst genommen weiß. Sie erkennt ihren Dienst darin, das ›Evangelium vom Reich Gottes‹ (Lk 4,43), das in Christus menschliches Gesicht gewonnen hat, in der Kraft des Geistes zu bezeugen und in alle Sprachen zu übersetzen. Mit ihrem Selbstverständnis als ›Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‹ drängt sie ihre Gläubigen, sich ihrer universalen Sendung bewusst zu werden.«⁸ ◆

⁸ Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, 23. September 2004, Die deutschen Bischöfe 76, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFS-KONFERENZ, Bonn 2004, 20.

In diesem Sinne
lautet mein Wunsch
für die ZMR zum 100. Jahrgang:

Ad multos annos!

Aachen,

den 11. November 2016

Festrede

beim Symposium
»Mission –
Zukunft der Kirche«
anlässlich
des 100. Jahrgangs
der *Zeitschrift für
Missionswissenschaft
und Religions-
wissenschaft*

Mainz
2. Dezember 2016

Mission – In den Umbrüchen unserer Zeit¹

von Reinhard Kardinal Marx

**Sehr geehrter Herr Professor Delgado,
sehr geehrter Herr Professor Sievernich,
sehr geehrte Damen und Herren,**
ich freue mich, heute mit Ihnen das Erscheinen des
100. Jahrgangs der *Zeitschrift für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft* feiern zu können.
Wir begehen das Jubiläum einer Fachzeitschrift,
die in den vergangenen Jahrzehnten wie keine
andere den missions- und religionswissenschaftlichen
Diskurs in Deutschland mit geprägt hat.

Würdigung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft* wurde 1911 als weltweit
erste katholische Fachzeitschrift der neuen gleich-
namigen theologischen Disziplin gegründet. Als erster
Ordinarius der Missionswissenschaft lehrte seit 1910
Professor Joseph Schmidlin (1876-1944) das noch junge
Fach in Verbindung mit Kirchengeschichte an der
Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. In den
folgenden Jahren übernahm er die Herausgabe und
Schriftleitung der neuen Zeitschrift. Seit ihrer Gründung,
mit einer Zwangspause während der NS-Zeit, begleitet
die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religions-
wissenschaft* die missionswissenschaftlichen Diskurse
in Deutschland und trägt mit wertvollen Impulsen zur
Weiterentwicklung und Neuaneignung des Begriffs
der Mission bei.

¹ Auf Basis dieses
Manuskriptes wurde die
Festrede weitgehend in
freier Rede vorgetragen.

Einführung

Mission – In den Umbrüchen unserer Zeit«, so habe ich meinen Vortrag überschrieben. Der Titel passt gut zu den Umbrüchen und Abbrüchen, den Weitungen und der letztendlichen Neuentdeckung, die der Missionsbegriff in den letzten Jahrzehnten erfahren hat. Ein Zeitgenosse des Begründers der deutschen Missionswissenschaft Joseph Schmidlin, der Theologe und Soziologe Ernst Troeltsch, schrieb 1906 skeptisch:

»Von Mission zu sprechen gehört [...] zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise [gebildeten Publikums] wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes [...] weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich im Allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.«²

Trotz der Warnung von Ernst Troeltsch will ich heute versuchen, einige wesentliche Linien der Entwicklung des Missionsbegriffs zu skizzieren.

In den letzten zweitausend Jahren konnte sich das Christentum zu einer Weltreligion entwickeln, weil die Heilsbotschaft Jesu Christi allen Menschen gilt. »Bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8) werden die Jünger Zeugen des Auferstandenen sein, so heißt es schon in der Apostelgeschichte. Von Anfang an trug das Christentum das Potential in sich, sich in alle Kulturen einzuwurzeln. Die Botschaft Jesu kann geographische, ethnische, soziale und kulturelle Grenzen überschreiten, weil der gemeinsame Glaube an die Frohe Botschaft das neue, alle Unterschiede übergreifende Einheitsprinzip bildet. »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus« (Gal 3,28), schreibt der Apostel Paulus in seinem Brief an die Galater. Diesen »biblischen Heilsuniversalismus« bezeichnen die Deutschen Bischöfe 2004 in ihrem Wort *Allen Völkern Sein Heil* als bleibendes Geschenk an die Menschheit (vgl. AVSH, S. 28).

Von der Mission der ersten Jünger, der Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag in Athen, der Mission irischer Wandermönche in Europa, den Kreuzfahrern, die 1099 Jerusalem eroberten, über Franz von Assisi, der im Lager von Sultan al-Kamil den Dialog mit dem Islam suchte, bis hin zur Mission in Amerika und dem missionarischen Aufbruch des 19. Jahrhunderts: Das Christentum hat seit seiner Entstehung viele unterschiedliche Missionsepochen durchlaufen. Die Ausbreitung des Christentums und die Glaubensweitergabe fanden von Beginn an Bewunderung und Anerkennung, aber auch Kritik und Widerspruch, der bis zur Verfolgung von Missionaren reichte. Sicherlich hatte die christliche Mission zuweilen auch ihre Schattenseiten, sie war längst nicht immer der beste Dienst an den Menschen (vgl. AVSH, S. 28–32). Die Geschichte der Mission der Kirche ist deshalb »von einer bedrängenden Ambivalenz«,³ von der wir uns nicht freimachen können. Und dennoch ist das Evangelium so bedeutungsvoll, dass seine Weitergabe für uns Christen zur Notwendigkeit wird (vgl. 1 Kor 9,16).

Die ambivalente Geschichte der christlichen Mission trägt dazu bei, dass der Begriff der Mission bei uns bis heute trotz des Wandels im Missionsverständnis immer noch

² Ernst TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1913, 782.

³ Hans-Werner GENSCHEN, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971, 16.

nicht vollständig rehabilitiert ist. Obwohl mittlerweile jede Firma und jeder Konzern eine »Mission« hat, wird das »Missionieren« besonders im religiösen Bereich von den meisten Menschen wenig geschätzt. In religiösen Fragen scheint regelmäßig Sprachlosigkeit an die Stelle missionarischer Auskunftsfähigkeit zu treten. Viele Menschen in Deutschland möchten in Bezug auf Religion nicht angesprochen, eben nicht »missioniert« werden. Als neueres Beispiel für diese ambivalente Wahrnehmung der Mission kann ein Zitat aus der Autobiographie von Helmut Schmidt dienen:

»Ich habe die christliche Mission stets als Verstoß gegen die Menschlichkeit empfunden. Wenn ein Mensch in seiner Religion Halt und Geborgenheit gefunden hat, dann hat keiner das Recht, diesen Menschen von seiner Religion abzubringen.«⁴

Kein Mensch hat das Recht, einen anderen von seiner Religion abzubringen, so unser Altkanzler. »Jemanden von seiner Religion abbringen«, das ist natürlich keine treffsichere und gewiss keine umfassende Beschreibung dessen, was die Kirche unter Mission versteht. Gleichwohl hält sich das Vorurteil, dass Mission nicht dem Comment des aufgeklärten Miteinanders entspricht.

Dies ist jedoch eher ein Vorurteil, das weder der Geschichte der Mission und ihrem theologischen Grund noch den Aussagen der Menschenrechte gerecht wird. Denn die Möglichkeit zur Konversion ist dezidierter Ausdruck einer positiven Religionsfreiheit und fest im Menschenrecht auf Religionsfreiheit verankert, wie es die internationale Staatengemeinschaft anerkennt. Meiner Meinung nach ist aber das beste Argument gegen die Aussage des Altkanzlers eines, das er aus seiner politischen Arbeit und den anschließenden Jahren als »Ratgeber der Nation« selber am besten gekannt haben dürfte: Jede zwischenmenschliche und besonders jede politische Kommunikation ist immer darauf aus, die Überzeugung des Anderen, des Gesprächspartners zu verändern.⁵ Jede ernsthafte Diskussion will, so könnte man sagen, »missionieren«.

Die Ankündigung des heutigen Symposiums wurde mit einem Zitat aus *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus überschrieben:

»[...] wir alle sind zu diesem neuen missionarischen Aufbruch berufen. Jeder Christ und jede Gemeinschaft soll unterscheiden, welches der Weg ist, den der Herr verlangt, doch alle sind wir aufgefordert, diesen Ruf anzunehmen: hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen« (EG 20).

Dieses Zitat verdeutlicht den Wandel des Missionsbegriffs in den letzten Jahrzehnten und erhellt, wie wir Mission heute verstehen können: Mission ist nicht mehr nur eine »Sendungsveranstaltung« der Kirche in den nichtchristlichen Regionen der Erde, sondern grundlegende Lebensäußerung der Kirche überall auf der Welt. Wir, alle Christen, egal ob Laien oder Kleriker, egal ob Frauen oder Männer, sollen »Salz der Erde« und »Licht der Welt« (Mt 5,13ff.) sein. Papst Franziskus spricht hier von einer »permanenten Mission« (EG 25) und lädt uns zu einer neuen Etappe der Evangelisierung ein. Und er erinnert daran, dass alle Menschen das Recht haben, das Evangelium zu empfangen, und wir Christen die Freude des Evangeliums mit anderen Menschen teilen müssen, so wie man ein »erstrebenswertes Festmahl anbietet« (EG 14).

⁴ Helmut SCHMIDT, Außer Dienst. Eine Bilanz, 2008, zitiert nach: <http://www.zeit.de/2008/38/Schmidt-Vorabdruck> (10.4.2017).

⁵ Vgl. dazu: Michael SIEVERNICH, Welt-Kirche und Welt-Mission vor den Zeichen der Zeit, in: ZMR 94 (2010) 201-212, hier 203.

Der missionarische Aufbruch des 19. Jahrhunderts

Werfen wir einen Blick auf eine Zeit, die wie keine zweite für einen missionarischen Aufbruch in der Kirche steht: das 19. und beginnende 20. Jahrhundert. Joseph Schmidlin formulierte 1913: »Auf den Schwingen der Kolonialbewegung zog neuer Missionssinn in die Heimat und neuer Missionserfolg in die Kolonien ein.«⁶ Der Schwerpunkt dieses missionarischen Neuaufbruchs lag in Afrika. Der bis dahin weitgehend unbekannte und in seinem Inneren noch unerforschte Kontinent war Ziel intensiver Missionsanstrengungen. Wie von Joseph Schmidlin angedeutet, verknüpften sich in vielen Gemeinden und Pfarreien in Deutschland die Kolonial- und die Missionsbegeisterung miteinander.

Neben »klassischen« Missionsorden, wie beispielsweise den Jesuiten, entstanden neue Gemeinschaften. Genannt werden müssen hier stellvertretend für viele Missionsorden die Steyler, Pallottiner, Oblaten, Spiritaner und die Weißen Väter. Erstmals in der Geschichte der katholischen Mission ging nun auch eine nennenswerte Zahl von Ordensschwwestern in die Missionsgebiete. Orden und vor allem auch Laien erfasste eine richtige Missionsbegeisterung. Missionsvereine entstanden, so der König-Ludwig-Missionsverein in München, den wir heute als Missio München kennen. 1893 gründete Katharina Schynse die »Missionsvereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen«, die heute im »Päpstlichen Missionswerk der Frauen« weiterlebt. Die Missionsvereine verbanden das gemeinsame Gebet mit der materiellen Unterstützung »ihrer« Missionare in den verschiedenen Missionsländern. Sie trugen viel zur missionarischen Bewusstseinsbildung in den katholischen Gemeinden und Pfarreien bei.

Afrika war jedoch nicht nur Missionsgebiet der Orden und Missionsgesellschaften, Afrika war auch der Sehnsuchtskontinent eines imperialen europäischen Kolonialismus. 1884/85 teilten die Kolonialmächte, allen voran Frankreich und Großbritannien, den afrikanischen Kontinent auf der »Berliner Konferenz« fast restlos unter sich auf. In der Folge umfasste die europäische Kolonialherrschaft Ende des 19. Jahrhunderts nicht weniger als die Hälfte der Erdoberfläche und ein Drittel der damaligen Weltbevölkerung. Teilweise kam es zu einer unseligen Allianz zwischen der Kolonialisierung des afrikanischen Kontinents und der Mission. Den verschiedenen missionierenden Orden, Kongregationen und Instituten wurden Gebiete auf dem afrikanischen Kontinent zugeteilt, in denen sie sozusagen ein »Missionsmonopol« ausübten. Missionsbemühungen, nicht nur der katholischen Kirche, waren Teil des »Zivilisierungsauftrags«, den die europäischen Kolonialmächte für sich beanspruchten. Dieser »kolonialen Mission« erteilte Benedikt XV. 1919 mit seinem Apostolischen Schreiben *Maximum illud* eine endgültige Absage, indem er eine Kehrtwende in der Missionierung Afrikas forderte. Der Papst plädierte für eine bessere Ausbildung der Missionare, forderte, auf die kulturelle und ethnische Situation in den Missionsgebieten einzugehen, und trat vehement für die Bildung einer einheimischen Kirche mit afrikanischem Klerus ein.

Die Missionsgeschichte dieser Epoche lässt sich nicht einfach bilanzieren. Sicherlich liegt auf der Mission der Zeit eine koloniale und imperiale Hypothek. Licht und Schatten sind eng beieinander. Auf der einen Seite erkennen wir bei den meisten der damaligen Missionare Züge eines selbstlosen Einsatzes für den Glauben und die Gerechtigkeit. Auf der anderen Seite sehen wir aber auch schuldhaftes Versagen und den Einsatz von Methoden, die dem verkündeten Glauben wohl kaum entsprachen.

⁶ Josef SCHMIDLIN, Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten, Münster 1913, 262.

In der Österlichen Bußzeit des Jahres 2000 hat Papst Johannes Paul II. die Last der Geschichte vor Gott getragen. Die damalige siebenfache Bitte um Vergebung schloss auch die bei Missionsunternehmungen begangenen Sünden ein. In *Allen Völkern Sein Heil* haben die deutschen Bischöfe sich dieser Vergebungsbitte angeschlossen, denn

»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« (AVSH, S. 31).

Trotz der Schattenseiten war die Wirkung der christlichen Mission nicht nur in Afrika, sondern auch in vielen andern Teilen der Welt, auch »humanisierend«. Bildung, Gesundheit, Daseinsvorsorge und Nothilfe – all das, was nach heutigem Sprachgebrauch zu einer ganzheitlichen Entwicklung gehört – waren integrale Bestandteile der Glaubensverkündigung der Missionare. Dieses umfassende Heilsverständnis, das den ganzen Menschen in den Blick nimmt, entspricht der Sendung Jesu, »das Reich Gottes zu verkündigen und zu heilen« (Lk 9,29). Als bleibendes Verdienst des missionarischen Aufbruchs des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts müssen wir heute dankbar anerkennen, dass die Mission dieser Jahre den afrikanischen Kontinent für den christlichen Glauben geöffnet hat. Trotz mancher schwieriger Rahmenbedingungen hat sich heute ein junges, lebendiges, selbstbewusstes Christentum mit afrikanischem Antlitz etabliert.

Die zunehmende Delegitimation des Missionsgedankens und der Neuaufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die Epoche der kolonial geprägten Mission ging Mitte des 20. Jahrhunderts endgültig zu Ende. Als erste Länder schüttelten 1947 Indien und 1949 Indonesien die Kolonialherrschaft ab. Etwas später folgte der afrikanische Kontinent. Erinnert sei hier an das »Afrikanische Jahr« 1960, in dem 18 Kolonien in Afrika ihre Unabhängigkeit erklärten. Durch die Dekolonialisierung und eine zunehmende Säkularisierung in der westlichen Welt geriet der Missionsgedanke in eine tiefe Krise. Zunehmend war man der Auffassung, die christliche Mission aus moralischen Gründen ablehnen zu müssen, wobei eine simplifizierende In-Eins-Setzung des christlichen Missionsbegriffs mit westlichem Kolonialismus, Eurozentrismus und Paternalismus vertreten wurde. Nicht wenige Zeitgenossen plädierten nach der weitgehenden Dekolonisation Afrikas auch für eine »Demissionierung« des Kontinents.

Die Überwindung dieser Krise des Missionsbegriffs begann auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Mehrheit der Katholiken verstand bislang unter »Mission« das Handeln der europäischen und nordamerikanischen Kirchen in Übersee. »Missionstheologie« wurde in erster Linie als »Konversionstheologie« betrieben. Erstes Ziel war die Bekehrung der Heiden und die Evangelisierung von Nicht-Christen. Das Zweite Vatikanische Konzil setzt nun neue Akzente: Kurz zusammengefasst, kann man sagen, dass das Missionsmotiv der »Seelenrettung« der Heiden weiterentwickelt wurde zu einer Weitergabe der Liebe Gottes an alle Menschen.

Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert in seinen Dokumenten neue Grundlagen für die Mission der Kirche. Ein großer Schritt ist die Anerkennung der Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae*. In der Erklärung *Nostra aetate* wird das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen geklärt und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* erläutert die

Rolle der Kirche in der Welt von heute. Die bedeutendste Neuerung besteht jedoch wohl darin, dass sich erstmalig in der Geschichte ein eigenes Konzilsdekret mit der Mission der Kirche beschäftigt. Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* stellt neue Weichen. Dort heißt es:

»Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ›missionarisch‹, da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters« (AG 2).

Mit dieser Aussage wird deutlich, dass »Mission« nicht mehr nur eine Randerscheinung oder ein Anhängsel der Kirche ist. Die Mission und damit die Verkündigung des Reiches Gottes werden stattdessen ins Zentrum der Kirche gerückt.

Das Konzil, von Karl Rahner als »erste[r] amtliche[r] Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche«⁷ bezeichnet, anerkennt die kulturelle und religiöse Pluralität der Welt. Eine ausschließlich negative Bewertung der fremden Andersheit wird überwunden und das Wirken des Heiligen Geistes in anderen Kulturen, Moralvorstellungen und auch Religionen stärker wahrgenommen. Der Ethnozentrismus, der den Missionsbegriff jahrhundertlang geprägt hatte, bricht endlich auf. Die Ortskirche wird als Subjekt der Mission ernst und in die Pflicht genommen. Missionarisches Handeln ist nicht mehr ausschließlich das Werk europäischer Kirchen in fernen Ländern. In der Folge wandeln sich in den Ländern der Südhalbkugel »europäische Filialkirchen« zu eigenständigen und selbstbewussten Ortskirchen mit dem Recht auf einen eigenen Ausdruck im Glauben. Der tansanische Theologe Laurenti Magesa beschreibt, wie wichtig dieser Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils gerade für die afrikanische Kirche war. Zur Stimmung unter den afrikanischen Konzilsvätern erläutert er:

»Förmlich greifbar war das – wenn auch nicht ausgesprochen starke – Verlangen, man möge Aspekte ihrer Kulturen als mögliche Träger des Evangeliums würdigen. Sie wünschten sich eine Beziehung zwischen den Kirchen des Nordens und des Südens, die nicht den Charakter einer Mutter-Tochter-, sondern einer Schwester-Schwester-Beziehung hat.«⁸

Wiederentdeckung des Begriffs der Evangelisierung

Mit der Neubestimmung des Missionsbegriffs im Zweiten Vatikanischen Konzil geht eine weitere Veränderung einher: Der Begriff der Evangelisierung wird neu entdeckt. Über Jahrhunderte war dieser Terminus in den Hintergrund der Theologiegeschichte getreten. Der ursprünglich biblische Begriff *εὐαγγελίζομαι* spielt vor allem in der lukanischen (Apg 5,42) und paulinischen Theologie (1 Kor 1,17) eine Rolle. Das Zweite Vatikanische Konzil macht ihn nun für den katholischen Bereich neu fruchtbar.

Das Dekret *Ad gentes* definiert die Kirche nicht nur ihrem Wesen nach als missionarisch, sondern stellt weiter fest, dass »Werke der Evangelisierung« (AG 35) eine Grundpflicht des Gottesvolkes seien. Der bis dahin ungebräuchliche Begriff »Evangelisierung« oder auch das Verb »evangelisieren« tauchen in den Konzilsdokumenten insgesamt fast 50 Mal auf. Mit dem Begriff der »Evangelisierung« macht die Kirche deutlich, dass Mission eine sprach-

⁷ Karl RAHNER, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie Bd. XIV, Zürich 1964, 288.

⁸ Laurenti MAGESA, Die Mission *ad gentes* in den einzelnen Epochen der Evangelisierung, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Evangelis-*

sierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen, Freiburg 2015, 66–81, hier 76.

liche, existentielle und kulturelle Übersetzung der Frohen Botschaft in die gegenwärtige Gesellschaft bedeutet. Zusätzlich gelingt dem wiedergefundenen Begriff eine Weitung: »Evangelisierung« bezeichnet sowohl die Vorstellung der Mission von Nichtchristen, einer Erstevangelisierung, als auch eine Neumission, eine Neuevangelisierung von bereits getauften Christen, zum Beispiel durch Katechese.

Weiterentwicklung in *Evangelii nuntiandi* und *Redemptoris missio*

Die »Initialzündung« des Zweiten Vatikanischen Konzils führt mit einigen Jahren Verzögerung zu einer weltweiten kirchlichen Rezeption des wiederentdeckten Begriffs »Evangelisierung«. Den Anfang macht Papst Paul VI., der in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) die »Evangelisierung« als den eigentlichen Existenzgrund der Kirche bezeichnet:

»Evangelisieren ist [...] die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren, das heißt, um zu predigen und zu unterweisen, Mittlerin des Geschenkes der Gnade zu sein« (EN 14).

Papst Paul VI. konstatiert einen Bruch zwischen Evangelium und Kultur, den er als das »Drama unserer Zeitepoche« (EN 20) bezeichnet. Er fordert eine Erneuerung der Kulturen durch die Begegnung mit der Frohen Botschaft, sozusagen eine Evangelisierung der Kultur. Ähnlich wie die Entwicklung der Kultur verknüpft Papst Paul VI. auch menschliche Entfaltung, die er als Entwicklung und Befreiung versteht, mit der Evangelisierung (vgl. EN 31). Als ersten Verkündigungsschritt spricht er vom »Zeugnis des Lebens« (EN 21, 41, 76), mit dem ein mehrstufiger Evangelisierungsprozess beginnt (EN 21-24).

Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* verhilft nicht nur einem neuen missions-theologischen Begriff in lehramtlichen Dokumenten zum Durchbruch, sondern versucht auch die unterschiedlichen Tätigkeiten der Kirche sprachlich zu systematisieren und den alten Begriff der Mission zu weiten:

»Für die Kirche geht es nicht nur darum, immer weitere Landstriche oder immer größere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen, sondern zu erreichen, dass durch die Kraft des Evangeliums die Urteilskriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden« (EN 19).

Evangelisierung bedeutet also, die Frohe Botschaft in alle Bereiche des menschlichen Lebens zu tragen.

Die Idee einer »befreienden Evangelisierung«, wie sie Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* umreißt, wird kurz darauf im Dokument der lateinamerikanischen Kontinentalsynode in Puebla (1979) aufgegriffen und in Bezug auf die soziale Thematik weiterentwickelt. Die »Förderung des Menschen« kommt als neue Dimension zum Evangelisierungsgedanken hinzu (Puebla 480-490).

Auch Papst Johannes Paul II. entwickelt den Evangelisierungsbegriff weiter. In seiner Missionsenzyklika *Redemptoris missio* stellt er 1990 eine dreigliedrige Typologie vor, der eine inhaltlich deutlichere Fassung des wiederentdeckten Begriffs gelingt (vgl. RM 33). Der Papst unterscheidet drei unterschiedliche Missionssituationen:

- 1 Evangelisierung als Mission »ad gentes«, also an Menschen, denen das Evangelium bisher noch unbekannt ist. Man könnte hier auch von »Erstevangelisierung« sprechen.
- 2 Evangelisierung als Seelsorgetätigkeit in bestehenden Gemeinden, die mit ihrem Zeugnis vom Evangelium in ihre Umgebung ausstrahlen und »Verantwortung für die Weltmission« spüren.
- 3 Evangelisierung als Neuevangelisierung in Ländern mit alter christlicher Tradition, in denen viele Getaufte den Glauben und den Kontakt zur Kirche verloren haben (vgl. RM 33). Papst Johannes Paul II. gelingt damit die Systematisierung der durch Papst Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* begonnen Weitung des Evangelisierungsbegriffs.

Neue Impulse in den Dokumenten

Zeit zur Aussaat und Allen Völkern Sein Heil

Infolge der Weitung des traditionellen Missionsbegriffs – weg von der ausschließlichen Mission in den Ländern der Südhalbkugel, hin zu einem ganzheitlichen weltweiten Evangelisierungsansatz – haben sich auch die deutschen Bischöfe intensiv mit dem Thema beschäftigt und zwei weiterführende Dokumente veröffentlicht: im Jahr 2000 das Wort *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* und im Jahr 2004 *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*.

Im Vorwort von *Zeit zur Aussaat* schrieb Kardinal Lehmann damals: »Ein Grundwort kirchlichen Lebens kehrt zurück: Mission.« Er erkannte, dass sich das gesellschaftliche Klima zugunsten des alten Begriffs zu wandeln begann. Damit schien die Zeit gekommen, die neue Akzentuierung des Missionsbegriffs und die Entwicklung hin zu einer ganzheitlichen Evangelisierung auch für die deutsche Kirche fruchtbar zu machen. *Zeit zur Aussaat* wollte einen Anstoß für eine neue evangelisierende Pastoral in unserem Land geben. Das biblische Bild vom Sämann (Mt 13,1-8 // Mk 4,1-9 // Lk 8,4-8) bietet hier einen Anknüpfungspunkt für die Frage, was »Berufung zur Aussaat« für uns Christen heute bedeutet. *Zeit zur Aussaat* benennt die Evangelisierungselemente in Anlehnung an *Evangelii nuntiandi*:

»das Zeugnis des Lebens und des Wortes, die Zustimmung des Herzens, der Eintritt in die Gemeinschaft der Glaubenden und die Feier der Sakramente sowie das Apostolat des Glaubens« (ZzA, 16).

Heute können wir sagen, dass das Dokument gute pastorale Impulse gesetzt hat. Ein bleibendes Verdienst von *Zeit zur Aussaat* besteht sicherlich auch darin, dass das Wort dafür sensibilisiert hat, auch Deutschland als Missionsland zu begreifen.

Einige Jahre später, 2004, weitet das Bischofswort *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* unseren Blick auf die ganze Welt. Der Text nimmt die Globalisierung als vorherrschende Dimension menschlichen Zusammenlebens ernst. Dementsprechend wird die Unterscheidung in eine Mission *ad extra* und *ad intra* noch stärker in Frage gestellt als zuvor, also die Unterscheidung in eine Mission in Übersee und eine Neuevangelisierung hier bei uns in Deutschland. Wir können nun von einer »entterritorisierten« Mission sprechen.⁹

Allen Völkern Sein Heil versteht Mission konsequent als weltweiten Dienst an der Freiheit und der Wahrheit. In Anlehnung an *Evangelii nuntiandi* wird eine »befreiende Evan-

⁹ Vgl. Giancarlo COLLET, Bis an die Grenzen der Erde. Grundfragen einer heutigen Missionswissenschaft, Freiburg 2002, 7.

gelisierung« (AVSH, S. 37) gefordert. Dazu gehören der Einsatz für die Menschenwürde, die humane Entfaltung und ganzheitliche Befreiung des Menschen. Ausdrücklich thematisiert das Bischofswort die ambivalenten Auswirkungen der Globalisierung. Der Hoffnung auf globalen Wohlstand auf der einen Seite stehen wirtschaftliche Ungerechtigkeit und soziale Ausgrenzung auf der anderen gegenüber. *Allen Völkern Sein Heil* bezieht hier deutlich Position: 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« (AVSH, S.16). Man könnte von einer Option zugunsten einer missionarisch-prophetischen Auseinandersetzung mit globalen Herrschaftsmechanismen sprechen.

Die Reich Gottes-Botschaft Jesu Christi bildet die Grundlage des Missionsverständnisses von *Allen Völkern Sein Heil*. Im Sinne Karl Rahners wird Mission als Sendung beschrieben, die »die Gnade Gottes als Wahrheit und Liebe in der Welt geschichtlich präsent macht«.¹⁰ Dieses geschichtliche Präsenz-Machen ist Aufgabe der Kirche. *Allen Völkern Sein Heil* ist geprägt von der Überzeugung, dass Gott in unserer Zeit ebenso gegenwärtig ist, wie er es in allen Zeiten der Kirche war (AVSH, S.13). Gott ist nicht nur immer noch präsent, er wird auch immer noch von den Menschen gesucht. Alle Menschen verbindet über die Generationen hinweg der Wunsch, den »Saum des Gewandes Jesu« (Mt 14,36) zu berühren.

Neu im bischöflichen Dokument *Allen Völkern Sein Heil* ist auch der Blick auf die Kirche in Deutschland. Deutschland ist mehr als nur »Geberland« der Mission, mehr als Geber finanzieller und personeller Ressourcen. Deutschland ist auch mehr als nur Empfängerland von Missionskräften und Priestern aus den Kirchen des Südens. Die deutschen Ortskirchen werden vielmehr als Gebende und Empfangende beschrieben. »Niemand ist so reich, dass er nichts zu empfangen hätte, und niemand ist so arm, dass er nichts zu geben hätte«, zitiert das Bischofswort ein asiatisches Sprichwort. Die Kirche auf den fünf Kontinenten steht miteinander in einer partizipativen Gemeinschaft. *Allen Völkern Sein Heil* stellt in den Vordergrund, dass die Kirche eine Lern-, Gebets- und Solidargemeinschaft ist (AVSH, S. 54-60). Gerade diese Vorstellung wurde in innerkirchlichen Kreisen breit rezipiert. Sie fungierte oftmals als Folie für die Reflexion weltkirchlicher Aktivitäten.

Als klares Ziel der Mission benennt *Allen Völkern Sein Heil* die Bezeugung des Reiches Gottes. Es geht also bei der Mission um mehr als um die Gewinnung neuer Kirchenmitglieder auf der Südhalbkugel der Erde oder um die Neuevangelisierung Europas. Das Ziel der Mission besteht darin, die universale Heilzusage, die uns Gott durch seinen Sohn gegeben hat, kultur- und nationenübergreifend zu verkündigen. Und die Welt braucht diese Heilzusage Gottes – als Alternative zu den vielen nicht tragfähigen Heilsversprechen und ebenso zu den im Aufschwung begriffenen Fundamentalismen. 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« (LG 48) gesprochen. Weltmission bedeutet also: die

»Grenzen zu den Anderen hin zu überschreiten und ihnen in Respekt vor ihrer Andersheit das Evangelium so glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden, dass sie sich eingeladen wissen, Jesus nachzufolgen und sein Evangelium anzunehmen« (AVSH, S. 38).

Zu dieser Aufgabe sind alle Gläubigen, unabhängig von Stand, Geschlecht und Alter berufen. Auch daran hat uns *Allen Völkern Sein Heil* erinnert.

¹⁰ Karl RAHNER, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiolo-

gische Grundlegung praktischer Theologie (Sämtliche Werke, Bd.19), Freiburg 1995, 342-373, hier 346.

Evangelii gaudium und Evangelisierung bei Papst Franziskus

Bei einer Audienz für das Generalkapitel der Hünfelder Oblaten (OMI) erklärte Papst Franziskus im Oktober dieses Jahres, dass jedes Land ein Missionsland sei. Dieser Ausspruch lässt viel vom Missionsverständnis des Papstes durchscheinen. Der Gedanke einer »permanenten Mission« ist prägend für die Theologie des Papstes, daher ist er auch als »Missionspapst«¹¹ bezeichnet worden. Schon in seiner Rede vor dem Konklave 2013 sagte er:

»Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank. Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickeln, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit.«¹²

»Die Kirche soll an die Ränder gehen«, diese Äußerung des Papstes haben wir alle noch in Erinnerung. Aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* erfahren wir viel über die Bedeutung der Mission in der Theologie des Papstes. Die bereits erwähnte Vorstellung einer »ständigen Mission« (misión permanente) (EG 25), die der Papst aus dem Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Aparecida) 2007 übernimmt, durchzieht das Dokument wie ein Cantus firmus.

Der Papst beschreibt die Mission also als permanente Aufgabe aller Christen. Schon im ersten Absatz seines Apostolischen Schreibens *Evangelii gaudium* lädt er alle Christgläubigen zu einer neuen Etappe der Evangelisierung ein (EG 1):

»Alle haben das Recht, das Evangelium zu empfangen. Die Christen haben die Pflicht, es ausnahmslos allen zu verkünden, nicht wie jemand, der eine neue Verpflichtung auferlegt, sondern wie jemand, der eine Freude teilt, einen schönen Horizont aufzeigt, ein erstrebenswertes Festmahl anbietet« (EG 14).

Ziel der Evangelisierung ist es, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig zu machen (vgl. EG 176).

Grundsätzlich knüpft die Evangelisierungstypologie von Papst Franziskus an das bereits erwähnte Schema an, das Papst Johannes Paul II. in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris missio* entwickelt hatte. Diese Trias ordnet er jedoch neu. Die geographische Gliederung ersetzt er durch eine personale, indem er einen Fokus auf die Adressaten setzt. Die Neuevangelisierung spielt sich geographisch nicht mehr nur in den traditionell christlich geprägten, aber zunehmend säkularisierten Ländern ab, sondern bei allen Menschen, die ihrer bedürfen. Es spielt keine Rolle, ob sie in einer der jungen Kirchen auf der Südhälfte der Erde oder in den alten Kirchen Europas oder Nordamerikas leben. Der Papst unterscheidet drei unterschiedliche Formen von Mission:

- 1 die Mission im Bereich der gewöhnlichen Seelsorge und in der Vertiefung des Glaubenslebens,
- 2 die Mission im Bereich der Getauften, die nicht mehr im Glauben leben und keine innere Beziehung mehr zur Kirche haben,
- 3 die Mission im Bereich derer, die Christus nicht kennen oder ihn ablehnen (vgl. EG 14).

¹¹ Gregor FREIHERR VON FÜRSTENBERG, Zustand permanenter Missionierung, in: Herder Korrespondenz (11/2015) 30–33.

¹² PAPST FRANZISKUS, Die Kirche ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen. Rede von Jorge Mario Kardinal Bergoglio an die Kardinäle vor

dem Konklave, in: PAPST FRANZISKUS, Und jetzt beginnen wir den Weg, Freiburg 2013, 122–124, hier 123.

Das Neue ist also, dass an die Stelle einer geographischen Dreiteilung ein personales Prinzip tritt, das die religiöse Situation des einzelnen Menschen in den Blick nimmt. Ein Bild dafür könnte das eines konzentrischen Kreises sein. Dem innersten Kreis der intakten Gemeinde schließt sich ein größerer Kreis von Abständigen und schließlich ein noch größerer Kreis von Nichtchristen an.

Wie herausfordernd das Missionsverständnis von *Evangelii gaudium* ist, wird deutlich, wenn der Papst schreibt, dass »jeder Christ [...] in dem Maß Missionar [ist], in dem er der Liebe Gottes in Jesus Christus begegnet ist« (EG 120). Unser aller Mission auf der Erde ist es, die Freude des Evangeliums weiterzugeben: »zu erleuchten, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien« (EG 273).

Ausblick

Mit diesem kurzen, die Vereinfachung nicht scheuenden Überblick habe ich versucht, deutlich zu machen, wie sich die »Mission in den Umbrüchen unserer Zeit« entwickelt und gewandelt hat. Die Mission des 19. Jahrhunderts, die die Erlösungsbotschaft zu den Heiden bringen wollte, ist heute unter dem Begriff der Evangelisierung zu einer weltweiten, die Kirche in ihrem Wesen betreffenden Grundaufgabe geworden. Mission nur bei den Anderen: Das gehört der Vergangenheit an. Mit den Worten von Professor Sievernich können wir sagen:

»Die missionarische Einbahnstraße von Europa wurde längst abgelöst von wechselseitigen Bewegungen der Evangelisierung, welche die spirituellen Reichtümer auf neue Weise untereinander teilen und so zur Transformation beitragen.«¹³

Die Wiederentdeckung des biblischen Begriffs der Evangelisierung hat der Theologie einen neuen Horizont eröffnet. Wir alle sind aufgefordert, unser Leben immer wieder neu nach dem Evangelium auszurichten, uns selber evangelisieren zu lassen und mit dem Zeugnis unseres Lebens zu evangelisieren.

Mit einem Zitat des ehemaligen Erzbischofs von Paris, Jean-Marie Kardinal Lustiger, möchte ich meinen Vortrag optimistisch abschließen:

»Das Christentum in Europa steckt noch in den Kinderschuhen, seine große Zeit liegt noch vor uns! Eine Kirche, die der Überzeugung wäre, ihre große Zeit liege hinter ihr und sie habe jetzt nur noch das Schlimmste zu verhüten und Restbestände der großen Vergangenheit zu bewahren, hätte geistig kapituliert und wäre damit auch als Kultur prägende Kraft am Ende. Im Gegenteil, die Kraft muss neu entwickelt werden, auch die gegenwärtige Kultur, das Denken, die politische Wirklichkeit, die Wirtschaft, die Kunst aus dem Geist des Evangeliums neu prägen zu können.«¹⁴

Die Welt aus dem Geiste des Evangeliums heraus zu prägen, wie Kardinal Lustiger gesagt hat: Das ist heute die missionarische Aufgabe der Christen. ♦

¹³ Michael SIEVERNICH, Epochen der Evangelisierung. Ein kurzer Blick auf eine lange Geschichte, in: Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums

miteinander teilen (Theologie der Einen Welt, 9), hg. von Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH, Freiburg 2015, 21-39, hier 38.

¹⁴ Zit. nach: Reinhard MARX, Krise und Wende, in: Herder Korrespondenz (7/2011) 335-339, hier 338.

Vom 2. bis 3. Dezember 2016 veranstaltete das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. (IIMF) in Kooperation mit dem Erbacher Hof in Mainz ein Symposium zum Thema »Mission – Zukunft der Kirche«. Dieses Symposium bildete die Jahresversammlung des IIMF, die offen war für alle am Thema Interessierten. Insgesamt nahmen etwa 50 Teilnehmerinnen und Teilnehmer teil.

Bericht

vom Symposium
»Mission –
Zukunft der Kirche«

von Michael Sievernich SJ

Der äußere Anlass für dieses Symposium war vor allem das Erscheinen des 100. Jahrgangs der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Sie ist derzeit das einzige wissenschaftliche katholisch-theologische Fachorgan für Missionswissenschaft und wird vom IIMF e.V. herausgegeben. Sie erscheint im EOS-Verlag der Erzabtei St. Ottilien. Der innere Anlass war das Thema der Mission in säkularen Zeiten, in denen die Kirche nicht demissionieren kann, weil sie »ihrem Wesen nach ›missionsarisch‹ (d. h. als Gesandte unterwegs)« ist (*Ad gentes* 2).

Zum Symposium waren zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zusammengekommen, die aus ihren jeweiligen Fachgebieten das Thema bearbeiteten. Nach der Eröffnung des Symposiums durch den Verfasser dieses Berichtes als Erster Vorsitzender des IIMF e.V.¹ wurden folgende Vorträge gehalten und diskutiert: Den Auftakt am ersten Tag bildeten zwei einander zugeordnete Vorträge, die im Spiegel der 100 Jahrgänge der ZMR die Mission im Wandel herausarbeiteten. Prof. DDr. Mariano Delgado (Universität Freiburg Schweiz) behandelte die erste Hälfte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ die nachkonziliaren Jahrzehnte bis zur Gegenwart.

Daran schloss sich der Festakt an, bei dem der Münchener Erzbischof Reinhard Kardinal Marx, der auch Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz ist, den Festvortrag hielt. Er fand an einem besonderen Ort statt, der *Memorie* des Hohen Doms zu Mainz. Nach der Begrüßung und einem Grußwort von Prälat Dr. Klaus Krämer (*missio* Aachen) sprach Kardinal Marx zum Thema »Mission – In den Umbrüchen unserer Zeit«, das auf große Resonanz stieß. Da zu diesem Vortrag öffentlich eingeladen war, erschien ein zahlreiches Auditorium von etwa 150 Personen. Den musikalischen Rahmen gestaltete Elizaveta Fedyukova mit Stücken von Ysaye (Sonate Nr. 3) und Paganini (Caprice Nr. 1). Nach dem Vortrag überreichte der Schriftleiter der ZMR, Mariano Delgado, Kardinal Marx ein Exemplar der Festschrift *Transformationen der Missionswissenschaft*. Der Abend endete mit einem Festessen im Haus am Dom, zu dem alle Teilnehme-

IIMF

Internationales
Institut für missions-
wissenschaftliche
Forschungen

zmr

Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

¹ Vgl. die Eröffnungs-
ansprache in diesem Heft,
Seite 95–97.

rinnen und Teilnehmer des Symposions sowie einige Gäste wie Bistumsadministrator Dietmar Giebelmann, Domdekan Heinz Heckwolf und der Limburger Generalvikar Wolfgang Rösch eingeladen waren.

Der zweite Arbeitstag begann mit einer Eucharistiefeier zum passenden Tagesfest des hl. Franz Xaver, die als Hauptzelebrant von dem Ehrenvorsitzenden des IIMF, Hans Waldenfels gefeiert wurde. Die weiteren Vorträge behandelten die Zukunftsperspektiven. Der Systematiker Prof. Dr. Gmainer-Pranzl (Universität Salzburg) reflektierte das Verhältnis von Mission und Interkulturalität, die Systematikerin Prof. Dr. Margit Eckholt (Universität Osnabrück) befasste sich mit den Missionarinnen als »transkulturellen Akteurinnen«, während der Missionstheologe Prof. Dr. Norbert Hintersteiner (Universität Münster) zur Globalisierung des Christentums sprach. Der vorgesehene Vortrag des Pastoraltheologen Prof. Dr. Christian Bauer (Universität Innsbruck) über »Mission in der Pastoral« musste wegen Erkrankung leider ausfallen; er findet sich aber in diesem Themenheft der ZMR, das das Symposium dokumentiert.

Vorträge und Plenumsgespräch

Das Nachmittagsprogramm begann mit einem Vortrag zur theologischen Grundlegung des Dialogverständnisses in der katholischen Kirche, den als Fachmann für den interreligiösen Dialog der Dogmatiker Prof. DDr. Felix Körner SJ (Universität Gregoriana, Rom) hielt. Den Abschluss des Symposions bildete ein Podiumsgespräch, an dem die Professorin Margit Eckholt und die Professoren Stephan Bevans, Norbert Hintersteiner, Felix Körner und Klaus Vellguth teilnahmen. Damit endete das Symposium, das allen auch die Gelegenheit zum Kennenlernen, zum Wiedersehen, zum kollegialen Austausch, zur Information und zum Pläneschmieden gegeben hatte. An der Moderation der Vorträge und des Panels waren als Vorstandsmitglieder die Professoren Delgado, Sievernich und Vellguth beteiligt.

Nach dem Ende des Symposions hielt der IIMF e.V. turnusgemäß seine nicht-öffentliche Mitgliederversammlung ab, an der zahlreiche Mitglieder teilnahmen. Des Weiteren fand anschließend eine Sitzung der Arbeitsgemeinschaft der Missions- und Religionswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen statt, um deren Aktivitäten zu fördern.

Zu danken ist dem Erbacher Hof, der Akademie der Diözese Mainz unter ihrem Direktor, Prof. Dr. Peter Reifenberg, für die Kooperation und insbesondere der Studienleiterin Silke Lechtenböhrer für ihre umsichtige Mitplanung und Organisation an den verschiedenen Ver-

anstaltungsorten. Für großzügige finanzielle Unterstützung des Symposions und der Erstellung der Festschrift gilt ein besonderer Dank den Sponsoren, namentlich der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn), dem Hilfswerk *missio* (Aachen), der Jesuitenmission (Nürnberg) und der Missionsprokur der Erzabtei St. Ottilien.

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* ist zum 100. Jahrgang 2016 als Sonderband und zugleich Festschrift erschienen. Sie wurde herausgegeben unter Federführung des derzeitigen Schriftleiters Prof. DDr. Mariano Delgado und von den Mitherausgebern Prof. Dr. Michael Sievernich SJ (Frankfurt) und Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth (Aachen). Diese Festschrift spiegelt im Titel *Transformationen der Missionswissenschaft* jene Metamorphosen wider, denen die Missionswissenschaft in ihrer einhundertjährigen Geschichte unterworfen war und deren Kontinuität der Wandel ist. Er bezieht sich nicht nur auf den Wandel dieser hundertjährigen Geschichte, die 1911 begann, zwei Weltkriege kannte, technologischen Wandel sondergleichen wie Computer erlebte, aber auch neue Ausbrüche von Gewalt und Terror, welche die Welt in Schrecken versetzen. Die Globalisierung des 21. Jahrhunderts lässt Völker und Religionen enger zusammenrücken, löst aber auch Migrationsbewegungen unbekannten Ausmaßes aus. Europa erkennt sich auf einmal nach einer langen Epoche des Friedens und wachsender Einheit nicht mehr wieder, weil es mehr und mehr Teil einer konfliktiven Welt wird, in der es verstärkt politisch agieren muss. Der Wandel bezieht sich auch auf die kirchlichen Entwicklungen dieses Jahrhunderts, das mit einem starken Antimodernismus begann, aber in der Missionsfrage auch eine deutliche Abkehr vom Kolonialismus und damit eine Entpolitisierung der Mission vollzog. Die entscheidende Zäsur im kirchlichen Leben dieses Jahrhunderts war das Zweite Vatikanische Konzil, das die Kirche auf neue Weise in der »Welt von heute« positionierte, das Verhältnis zu den anderen Religionen neu ordnete, die lange beargwöhnte Religionsfreiheit positiv aufgriff und damit der Mission ein neues Fundament gab.

Die Festschrift hebt an mit einem magistralen Überblick über die Metamorphosen im Spiegel einer wissenschaftlichen Zeitschrift, der auch die Titelblattgestaltung vom ersten bis zum hundertsten Jahrgang berücksichtigt (Mariano Delgado). Insgesamt enthält die Festschrift 37 Beiträge, die auf fünf Sektionen aufgeteilt sind und damit die zentralen Thematiken hervorheben. Die erste Sektion umfasst vier Beiträge, die sich exemplarisch mit der »Neuen Evangelisierung« befassen; hier sind auch zwei bischöfliche

Über die Festschrift *Transformationen der Missionswissenschaft*



2016
Festschrift
zum 100. Jahrgang
der ZMR
*Transformationen der
Missionswissenschaft*
ZMR Sonderband
100. Jahrgang

Aufsätze angesiedelt: von Kurt Kardinal Koch, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen; von dem Bamberger Erzbischof Ludwig Schick.

In der zweiten Sektion finden sich sechs Beiträge, die sich um »Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie« sowie um beider Verhältnis zueinander drehen und dabei katholische wie evangelische Perspektiven ins Spiel bringen.

Die dritte Sektion enthält fünf Aufsätze, die sich mehr wissenschaftstheoretisch mit dem Verhältnis von »Missionswissenschaft und Praktischer Theologie« befassen und damit die Annäherungen von Mission und Pastoral erschließen.

Missionsgeschichte

Die vierte Sektion ist mit zwölf Beiträgen die umfangreichste, in der es um die »Missionsgeschichte« geht. Ordnet man die Aufsätze den Epochen zu, dann verbleibt das Spektrum der Themen in der Neuzeit; es reicht vom 17. Jahrhundert (Leibniz und die Chinamission) bis zu den postkolonialen Diskursen im 21. Jahrhundert. Die Mehrzahl der Beiträge jedoch bezieht sich auf das 19. und 20. Jahrhundert, wobei sowohl übergreifende Perspektiven (Missionspolitik der Päpste) als auch Einzelbeispiele katholischer und protestantischer Art zur Sprache kommen.

Die fünfte Sektion schließlich befasst sich in neun Beiträgen mit dem »interreligiösen Dialog, der Theologie der Religionen und der Religionswissenschaft«. Hier werden sowohl Grundsatzfragen angesprochen, die Mission, Religion und die Wissenschaft zusammensehen, als auch Einzelfragen zu Asien und Afrika oder zu Sachthemen besprechen.

Insgesamt haben nicht weniger als 40 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beigetragen und aus ihren Fachgebieten beigesteuert. Sie zeigen die Breite der Fragestellungen, die theologischen und religionswissenschaftlichen sowie interdisziplinären Perspektiven und die ökumenischen Blickwinkel. Zugleich geben die Beiträge einen guten Einblick in den derzeitigen Stand der Missionswissenschaft, vor allem im deutschsprachigen Raum. Sie geben freilich auch zu erkennen, dass eine stärkere Internationalisierung und ein stärkerer Beitrag von Wissenschaftlerinnen wünschenswert bleiben.

Berufung des hl. Matthäus

Die Festschrift zeigt auf dem Umschlag ein bekanntes Bild von Michelangelo Merisi da Caravaggio, die »Berufung des hl. Matthäus«, gemalt um 1600 für die römische Kirche San Luigi dei Francesi. Das Bild erzählt von der Berufung des Zöllners Matthäus und dem Mahl mit den Zöllnern in den synoptischen Evangelien (Mt 9,9-13). Es handelt sich um eine aus der biblischen Zeit in die Neuzeit transponierte



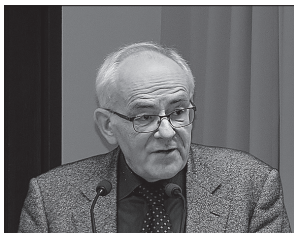
Michelangelo
Merisi da Caravaggio
»Berufung
des hl. Matthäus«
um 1600
San Luigi dei Francesi
Rom

Szene, in der der zeitgenössisch gekleidete Matthäus mit veristisch aufgeputzten Kumpanen in einer Tischgesellschaft sitzt, in der zwei mit Geldgeschäften befasst sind und den Eintretenden keine Aufmerksamkeit schenken, während zwei andere sich diesen zuwenden. Das scharf konturierte Licht fällt von rechts oben nach links unten auf die Gesellschaft. Von rechts, aus der Richtung der Lichtquelle, tritt der antik gewandete Jesus mit angedeutetem Heiligenschein aus dem Halbdunkel in die Szene ein und zeigt mit seinem rechten Finger auf den bärtigen Matthäus, der den Gestus erstaunt aufgreift und fragend auf sich bezieht.

Der Fingergestus erinnert an Adams Fingergestus in der Sixtina, den Caravaggio auf den neuen Adam Christus hin deutet. Zwischen Jesus und den Betrachter schiebt sich die massige Gestalt eines Jüngers, wohl des Petrus, die Kirche verkörpernd, so dass von der Gestalt Jesu nur Kopf und ausgestreckte Hand zu sehen sind. Diese Petrusfigur wiederholt den Fingergestus Jesu. Der doppelte Berufungsgestus, der Lichtstrahl aus der Richtung Christi und Petri sowie das Fensterkreuz verweisen als starke Bilder auf die Berufung auch der Sünder wie des Zöllners Matthäus und auf die Sendung durch Christus und die Kirche. Dass Berufung und Sendung sich jederzeit und in jeder Epoche ereignen können, zeigt der realistische Schauplatz, in dem Christus die Berufung und Sendung aus dem göttlichen Licht an die Zeitgenossen, auch die im Dunkeln, vermittelt. ♦

Berufung und Sendung

Prof. Michael Sievernich
Prof. Mariano Delgado



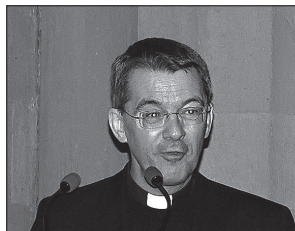
Prof. Hans Waldenfels
Prof. Klaus Vellguth



Prof. Margit Eckholt
Prof. Felix Körner



Prof. Norbert Hintersteiner
Prälat Dr. Klaus Krämer



Drei Teilnehmerinnen

Prof. Klaus Vellguth
Prof. Michael Sievernich
Prof. Mariano Delgado

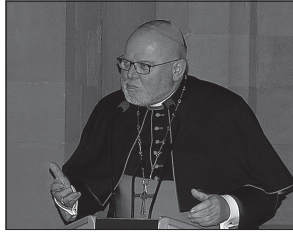




Podium
Teilnehmende



Reinhard Kardinal Marx
und Prof. Mariano Delgado



Festredner
Reinhard Kardinal Marx



Reinhard Kardinal Marx
Andreas Müller



Prof. Klaus Vellguth
Prof. Paul B. Steffen



Prof. Margit Eckholt
Prof. Michael Sievernich
Dr. Michael Meyer



Beim Festessen



Prof. Franz Gmainer-Pranzl
Prof. Margit Eckholt



Prof. Stephan Bevans
Prof. Klaus Vellguth
Prof. Felix Körner

Relationale Missions- wissenschaft

Wenn Mission dazwischen kommt

von Klaus Vellguth

Vielstimmig erklingt der Chor, wenn Theologinnen und Theologen sich zum Thema »Mission – Zukunft der Kirche« äußern. Konsens – dies soll gerade auch im Reformationsjahr betont werden – besteht weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus, dass die Mission der Kirche heute nicht primär territorial gedacht werden kann. Einmütigkeit herrscht ebenfalls darüber, dass christliche Mission im einundzwanzigsten Jahrhundert längst nicht mehr als ein kirchliches oder ideologisches Expansionsgeschehen verstanden werden kann. Doch während die Abgrenzung von einem überholten Missionsverständnis schnell formuliert ist, fällt es umso schwerer, Perspektiven aufzuzeigen, was einem zukunftsfähigen Missionsverständnis im dritten Jahrtausend entsprechen dürfte.

Interessante Wortkombinationen werden kreiert. Sie reichen von der »missio ad gentes« über die »missio ad extra«, die »missio ad intra«, die »missio ad altera«, die »missio ad vulnera« bis hin zur »missio ad mulieres«. Die Begriffskombinationen, die hier kreiert werden, suggerieren Klarheit mit Blick auf das eigene Missionsverständnis, verbunden entweder mit einer intellektuellen Offenheit oder mit einer gedanklichen Unklarheit darüber, welche Option sich im eigenen missionarischen Handeln tatsächlich realisiert. Im besten Sinne würde man von einer Offenheit sprechen, in welche

Richtung eine missionarische Dynamik auszurichten ist. Man könnte aber auch von einer Orientierungslosigkeit sprechen oder von einem Missionsverständnis, das tastend die Subjekte (oder gar Objekte?) sucht, denen die kirchliche Mission sich verpflichtet weiß oder denen die Mission überhaupt »gilt«.

Auffällig ist bei all den Begriffskombinationen, die oben genannt wurden, dass die Präposition »ad« stets – vermutlich ausgehend von der unbewusst als normativ stets mitschwingenden Terminologie des Missionsdekrets *Ad gentes* – wie selbstverständlich beibehalten wurde. Umso interessanter ist das Auftauchen der Begrifflichkeit einer »missio inter gentes«, die sich bewusst von der Präposition »ad« getrennt hat und zuletzt auch im europäischen missionswissenschaftlichen Diskurs rezipiert, zuvor aber bereits insbesondere auch in Asien in den letzten Jahren verstärkt diskutiert worden ist.¹ Wesentlich erscheint mir dabei nicht der Begriff der »missio« und auch nicht der Begriff der »gentes«, sondern dass das Verhältnis der beiden Begriffe mit der Präposition »inter« beschrieben wird. Denn tatsächlich dürfte das Wesen der Mission künftig stärker als das relationale Geschehen in den Zwischenräumen eines »Ich« und eines »Du« bzw. – beispielsweise in der Ekklesiologie – eines »Wir« verstanden werden.

1 Missionswissenschaft als Anwältin einer relationalen Theologie

Ein solches relationales Missionsverständnis knüpft an ein relationales Theologieverständnis an, das sich von einem reduzierenden Betonen von Kognitionen, Glaubenssätzen oder gar Ideologien dadurch abgrenzt, dass es den Beziehungscharakter des Christentums betont. So schreibt Benedikt XVI., nachdem gerade er doch viele Jahre oberster »Glaubenshüter« der katholischen Kirche war, in seiner als

programmatisch zu interpretierenden Enzyklika *Deus Caritas est*: »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.«² Diesen zentralen Satz aus der Enzyklika seines Vorgängers zitiert nun auch Papst Franziskus unter anderem in *Evangelii gaudium*³, nachdem er zuvor in seiner programmatischen Exhortatio die Pflege der Beziehung zu Christus als die wesentliche Herausforderung aller Christen bezeichnet hat und jeden Christen dazu aufrief »[...] gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen.«⁴

Sowohl Benedikt XVI. als auch Papst Franziskus ermutigen also dazu, die Beziehung zu Christus zu pflegen und die

1 Jonathan Y. TAN, *Missio inter gentes: Towards a new paradigm in the mission theology of the Federation of Asian Bishop's Conferences (FABC)*, in: *Mission Studies* 21 (1/2004) 65-95; DERS., *From »Missio ad gentes« to »Missio inter Gentes«*. Shaping a new paradigm for doing Christian mission in Asia, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 68 (9/2004) 670-686; Bernard KERADEC, *Les Asiatiques parmi nous: Défis et opportunités pour la mission inter gentes*. Séminaire résidentiel du Sedos. Ariccia, 17-21 mai 2011, in: *Spiritus* (204/2011) 364-269; John Mansford PRIOR, *New daybreak in mission: From Ad Gentes to Inter Gentes*, in: Shaji George KOCHUTHARA (Hg.), *Keynote and plenary session papers of the DVK International Conference on Vatican II*, Bangalore 2014, 393-405.

2 BENEDIKT XVI., Enzyklika »Deus Caritas est« an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Gott geweihten Personen und alle Christgläubige über die christliche Liebe, Verlautbarung des Apostolischen Stuhls Nummer 171, Bonn 2005, Nr. 1.

3 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, Nr. 7.

Beziehung zu Christus als das Wesentliche des Christentums anzuerkennen. Dem entspricht, wenn theologisch eine relationale Christologie entwickelt wird, die für ein relationales Gottesverständnis anschlussfähig ist. Das Handeln Gottes kann dabei als ein relationales Handeln reflektiert werden, das ebenso wenig statisch ist wie Gott selbst und das sich nicht primär als ontologische Lithographie manifestiert, sondern sich vielmehr (auch) in biographischen Prozessen immer wieder neu realisiert.

2 Missionswissenschaft als Anwältin eines relationalen Glaubensverständnisses

Solch ein relationales Gottesverständnis kann die Missionswissenschaft nicht nur in der Begegnung mit indigenen Kulturen gewinnen und in den theologischen Diskurs einspielen, sondern auch in der eigenen Praxis des Theologisierens neu erfahren. Beispielhaft scheint mir dies in der kommunikativen Theologie gelungen, von der Bernd Jochen Hilberath schreibt: »Nach den biblischen Zeugnissen hat sich Gott vielfach als ein beziehungsfähiger und beziehungs-williger Gott vorgestellt. Zugleich wird offenbart, dass Gott den Menschen nicht braucht, um Gott zu sein, um Beziehung zu haben. Er ist in sich selbst beziehungsreich: Im Ursprung ist Beziehung. Offenbarung Gottes geschieht in Wort und Tat. Christinnen und Christen glauben, dass Gott in sich ewig nicht nur ein Wort hat, sondern (auch) Wort ist und dieses Wort (der ›logos‹ des ›theos‹) Mensch geworden ist nicht nur ›als ob‹, sondern im Fleisch. Gottes Beziehung zu den Menschen ist als ursprünglich logoshaft, worthaft, kommunikativ.«⁵ Dabei zeigt sich, dass Inhalt und Weg, materiale und formale Dimension im theologischen Diskurs nicht voneinander getrennt werden können. Auch fixierte Inhalte sind stets nur die Momentaufnahmen des eigenen, stets kontextuellen Glaubensweges.

3 Missionswissenschaft als Anwältin eines relationalen Religionsverständnisses

Eine relationale Missionswissenschaft darf auch Anwältin eines relationalen Religionsverständnisses⁶ sein, indem sie Fragen eines exklusivistischen, inklusivistischen beziehungsweise pluralistischen Religionsverständnisses diskutiert und nach Wegen des interreligiösen Dialogs sucht bzw. dazu ermutigt, interreligiöse Relation neu zu gestalten. Dieser interreligiöse Dialog ist für das Christentum im Zeitalter der Globalisierung eine zentrale Aufgabe. Karl Lehmann hat Kriterien für einen relationalen interreligiösen Dialog benannt, die über intellektuelle Beurteilungsmaßstäbe hinausreichen. Er verweist darauf, dass der Dialog in Rücksicht auf die Eigenart religiöser Überzeugungen zunächst einmal authentisch sein und auf Einseitigkeiten und Machtpositionen verzichten müsse, während die Dialogpartner sich ebenbürtig begegnen. Der Dialog dürfe nicht danach streben, den anderen zu widerlegen, und sollte zugleich den Mut haben, zu eigenen »Schwächen« zu stehen. Darüber hinaus müsse der Dialog von der Bereitschaft geprägt sein, auch im eigenen Denken und Tun Fehler zu identifizieren und freimütig zu diesen zu stehen. Daran müsse sich jede Religion, die in den Dialog eintritt, selbst messen und sich fragen lassen, ob sie grundlegenden Anforderungen beziehungsweise »Mindeststandards« einer interreligiösen Relation entspricht.⁷

⁴ Evangelii gaudium (Anm. 3), Nr. 3.

⁵ Bernd Jochen HILBERATH, Was ist kommunikative Theologie, in: Bernd Jochen HILBERATH / Johannes KOHL / Jürgen NIKOLAY (Hg.), Grenzgänge sind Entdeckungsreisen. Lebensraum orientierte Seelsorge und kommunikative Theologie im Dialog: Projekte und Reflexionen (Kommunikative Theologie Band 14), Ostfildern 2011, 9–18, hier 13.

⁶ Da Religion und Kultur letztlich – worauf der Begriff der Interkulturalität zu Recht hinweist – nicht zu trennen sind, kann die Missionswissenschaft auch als Anwältin eines relationalen Kulturverständnisses betrachtet werden.

⁷ Karl Lehmann sieht als eine Anforderung an eine Religion, dass sie die Würde aller Menschen achtet, dass sie die Freiheit der Menschen fördert, dass sie

4 Missionswissenschaft als Anwältin einer relationalen Ekklesiologie

Solch ein relationales Theologieverständnis führt dazu, eine relationale Ekklesiologie zu entwickeln. Solch einer relationalen Ekklesiologie, die im Zeitalter der Interkulturalität beziehungsweise Globalisierung eine wesentliche Herausforderung darstellt, um Kirche zukunftsfähig zu leben, redet Papst Franziskus das Wort, wenn er in *Amoris laetitia* darauf verweist, dass in der Kirche zwar eine Einheit notwendig sei, dass diese Einheit aber nicht als Uniformität missverstanden werden und kein Hindernis dafür sein dürfe »dass verschiedene Interpretationen einige Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiter bestehen. Dies wird so lange geschehen, bis der Geist uns in die ganze Wahrheit führt (vgl. Joh 16,13), das heißt bis er uns vollkommen in das Geheimnis Christi einführt und wir alles mit seinem Blick sehen können.«⁸

Papst Franziskus ermutigt in diesem Kontext dazu, regional angepasste Vorgehensweisen zu entwickeln, wenn er schreibt: »Außerdem können in jedem Land oder jeder Region besser inkulturierte Lösungen gesucht werden, welche die örtlichen Traditionen und Herausforderungen berücksichtigen. Denn die Kulturen [sind] untereinander sehr verschieden und jeder allgemeine Grundsatz [...] muss inkulturiert werden, wenn er beachtet und angewendet werden soll.«⁹ Mit Blick auf die Betonung der eigenen Dignität des Kontextes und der sich in ihnen realisierenden Ortskirchen ist es hilfreich, dass Papst Franziskus auch zur Entwicklung eines relationalen Wahrheitsbegriffs ermutigt und dabei zu einer Dezentralisierung der Kirche aufruft. So schreibt er in *Evangelii gaudium*: »Ich glaube auch nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht

angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen ›Dezentralisierung‹ voranzuschreiten.«¹⁰

Als Anwältin einer relationalen Ekklesiologie betont eine relationale Missionswissenschaft, dass ein neuer Dialog zwischen den Ortskirchen kultiviert werden muss. Längst ist die Zeit zu Ende, in der Vertreter der europäischen Ortskirche ihre eigenen theologischen Aussagen als universal gültig proklamieren können, ohne zu merken, dass sie mit einem Eurozentrismus, den künftige Generationen vermutlich als einen Provinzialismus einordnen werden, ihre Theologie formulieren. Es war niemand geringerer als Joseph Ratzinger, der diesbezüglich bereits vor einem halben Jahrhundert schrieb: »Wir müssen uns endlich eingestehen, dass das Christentum in der seit Jahrhunderten konservierten Form bei uns im Grunde nicht besser verstanden wird als in Asien und Afrika.«¹¹

5 Relationale Ekklesiologie und Dialog

Die Herausforderung einer relationalen Ekklesiologie ist es, neben dem Dialog mit der gesamten Welt, dem Dialog mit den Angehörigen anderer Glaubensrichtung und dem Dialog mit anderen Christen – Papst

den Menschen in seiner Sinnsuche und seiner Suche nach Geborgenheit unterstützt, dass sie in ihrem Sendungsbewusstsein keine Gewalt anwendet und dass sie für eine negative und positive Religionsfreiheit (gerade auch für Andersgläubende) eintritt. Vgl. Karl LEHMANN, Kriterien des interreligiösen Dialogs, in: *StdZ* 141 (9/2009) 579–595, hier 590.

⁸ FRANZISKUS, Nachsynodales Schreiben »*Amoris laetitia*« des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie, 19. März 2016, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 204, Bonn 2016, Nr. 3.

⁹ Ebd.

¹⁰ *Evangelii Gaudium* (Anm. 3), Nr. 16.

¹¹ Joseph RATZINGER, *Theologia perennis? Über Zeitgemäßigkeit und Zeitlosigkeit in der Theologie*, in: *Wort und Weisheit* 15 (1960) 179–188, hier 187f.

Paul VI. hat dieses Dialogverständnis in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* als einen Dialog in vier konzentrischen Kreisen beschrieben – den Dialog gerade auch innerhalb der Kirche neu zu kultivieren. Dabei geht es zunächst einmal darum, zuzuhören und sich in der Begegnung mit dem Anderen neu zu entdecken. Letztlich geht es dabei darum, dass Christen lernen, sich neu in ihrer Relationalität zu erleben. »Ein Mensch kann nur dann Selbststand, Artikulationsfähigkeit, Würde, Urteilsfähigkeit und Kreativität entfalten, wenn er sich als Teil eines Netzes von Beziehungen erfährt. Er kann nur dann im Vollsinn Mensch sein, wenn er lieben, hören, antworten, beten kann. Mit anderen Worten: Wenn er gelernt hat, ›in Relation‹ zu leben, zum Du, zum Anderen, zur Umwelt, zu Gott, in allem in einer ›dialogischen Existenz‹ (Martin Buber).«¹²

Eine relationale Ekklesiologie basiert darauf, dass niemand sich gezwungen fühlt, sich an (ideologischen) Glaubenssätzen intrasubjektiv festzuhalten und diese intersubjektiv als verbindlich zu kommunizieren. Stattdessen impliziert eine relationale Ekklesiologie religiös sensible Identitäten, wobei die eigene Identität nicht als ein starres Konstrukt, sondern als ein lebendiges Fließen beziehungsweise Wachstum erlebt werden darf und religiöse Identität sich gerade in der Relation zu den Dialogpartnern neu kreiert.¹³

Eine Missionswissenschaft, die Anwalt eines relationalen Gottesbegriffs, Anwalt einer relationalen Christologie, Anwalt eines relationalen Glaubensverständnisses und Anwalt einer relationalen Ekklesiologie ist, weiß sich zunächst einmal dem Dialog verpflichtet und lebt in besonderer Weise aus dem »Dazwischen«. Dabei wird gerade das Dazwischen zu einem locus theologicus: Bei der Beobachtung eines Vogelschwarms stellt sich die Frage, wie es dem Schwarm gelingt, seine Formation zu bilden und diese von einem Moment auf den anderen wie in einer lange eingeübten Choreographie zu ver-

ändern. Ornithologen gehen davon aus, dass nicht ein einziger Vogel das Kommando für dieses himmlische Spektakel gibt, sondern dass hier ein Phänomen vorliegt, das von einigen Naturwissenschaftlern als »morphische Resonanz« beschrieben wird.¹⁴ Es kommt in diesem Kontext nicht darauf an, ob diese These einer morphischen Resonanz empirisch zu belegen ist. Die Fähigkeit des Vogelschwarms, ohne eine von einem Subjekt formulierte Vorgabe immer neue Harmonien und Formationen zu kreieren, ist zumindest ein Bild dafür, dass sich in der Interaktion Prozesse realisieren, die über das hinausgehen, was ein einzelnes Individuum zu veranlassen vermag. Hier zeigt sich, was auch in einer relationalen Missionswissenschaft erfahrbar wird: Erst in der Relation entsteht überhaupt das, was betrachtet werden kann.

6 Weil Gott dazwischen kommt

Ein relationales Missionsverständnis kann als »missio inter gentes« ebenso gedacht werden wie als »missio inter altera«, »missio ad vulnera«, »missio inter mulieres«, etc. Die relationale Missionswissenschaft verändert die Perspektive und ermutigt dazu, sich die Zwischenräume anzugucken, in denen Gott sich realisiert. Und dabei »die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt«,¹⁵ neu zu entdecken. ♦

¹² Hermann SCHALÜCK, Schweigen als spiritueller und kommunikativer Akt, in: Michael BIEHL/Klaus VELLGUTH (Hg.), MissionRespekt. Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses, Aachen/Hamburg 2016, 158–165, hier 157.

¹³ Vgl. Martin BUBER, Das dialogische Prinzip: Ich und Du. Zwiessprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, Gütersloh 192006.

¹⁴ Vgl. Leonardo BOFF/Mark HATHAWAY, Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild, Kevelaer 2016, 137.

¹⁵ Deus caritas est (Anm. 2), Nr. 1.

Die Religion der Utopier – und einige Fragen dazu

von Mariano Delgado

Thomas Morus' Werk mit dem vollen Titel *Ein wahrhaft goldenes Büchlein von der besten Staatsverfassung und von der neuen Insel Utopia, nicht minder heilsam als kurzweilig zu lesen*, 1516 erschienen,¹ prägte die spätere Tradition der teils theoretisch, teils literarisch motivierten Ausarbeitung fiktiver Staatsmodelle – und der von Morus kreierte Eigenname jener Insel wurde zur Gattungsbezeichnung für politische Fiktionen.

Die Entdeckung der Neuen Welt ging einher mit einem Missionsfieber. Nicht nur nach Gold trachtete man, sondern auch nach der Gewinnung frommer Seelen für die Kirche. Darauf spielt Morus in der Vorrede an seinen Freund Petrus Aegidius an, wenn er von einem frommen Berufstheologen spricht, »der in heißem Verlangen darauf brennt, Utopien zu besuchen, nicht aus platter, sensationslüsterner Neugier, sondern um die glücklichen Anfänge unserer Religion dort zu pflegen und auszubreiten. Um dabei ganz ordnungsmäßig vorzugehen, hat er beschlossen, sich vorher einen päpstlichen Missionsauftrag zu besorgen, ja sogar, sich zum Bischof der Utopier erwählen zu lassen, wobei ihn der Einwand durchaus nicht stört, dass er ja dieses Vorsteheramt sich erst durch Bewerbung verschaffen müsste. Freilich hält er diesen Ehrgeiz deshalb für geheiligt, weil er nicht Rücksichten auf Ehre oder Geld, sondern religiösen Motiven ent-

springe« (11f.). Der ironische, ja satirische Unterton – oder sagen wir: der englische Humor – ist darin unverkennbar – und das wird für das ganze Werk prägend sein.

Im *ersten Buch*, das eine Rahmenhandlung zur eigentlichen Erzählung von *Utopia* darstellt, wird ausführlich und unmittelbar Kritik an den damaligen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen Englands und Europas geübt. In Form einer scharfsichtigen Analyse der sozialen, gesellschaftlichen und politischen Zustände wird darin den Zeitgenossen der Spiegel vorgehalten. In einer Art Melange aus philosophisch-politischem Traktat, Gespräch unter Gelehrten und zugleich Erzählung eines Weitgereisten werden die sozialen Verhältnisse des damaligen England angeklagt – aber auch die Expansionsgelüste der Gallier. In diesem ersten Buch fehlt auch nicht eine erasmianisch klingende *Kritik am Klosterleben*. So schlägt ein Gesprächsteilnehmer für die Lösung von Bettelei und Armut vor, es solle ein Gesetz erlassen werden, »alle diese Bettler auf die Benediktinerklöster gänzlich zu verteilen und sie zu sogenannten Laienbrüdern zu machen; die Weiber, gebiete ich, sollen Nonnen werden.« Die Klosterbrüder nennt er dabei »die größten Tagediebe« (39).

An einer anderen Stelle weist Morus auf den Widerspruch zwischen den Sitten der Christen und der Lehre Christi hin und macht den Predigern den Vorwurf, seine Lehre an die einmal vorhandenen Sitten anzupassen, »als wäre sie en biegsames Richtmaß aus Blei, damit Lehre und Leben nur einigermaßen zusammenstimmen sollen« (51).

¹ Hier zitiert nach: Thomas MORUS, *Utopia*. Übersetzt von Gerhard Ritter. Nachwort von Eberhard Jäckel, Stuttgart 2014. Vgl. dazu u. a. Ulrich ARNSWALD/Hans-Peter SCHÜTT (Hg.), *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie* (EUKLID: Europäische Kultur und Ideengeschichte. Studien Band 4), Karlsruhe 2010; Thomas SCHÖLDERLE, *Utopia und Utopie*. Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff, Baden-Baden 2011.

Das zweite Buch berichtet hingegen von der fiktiven Insel *Utopia*. Dieser Teil schildert insbesondere die Organisation des Staates und beschreibt die Lebensverhältnisse seiner Bewohner – einschließlich der Religion. Er suggeriert zudem, ein Entwurf einer angeblich idealen Lebensordnung zu sein, die Frieden und Glück für alle sichert. Die Verfassung dieses von vielen in der Renaissance und heute sehnlichst erwünschten idealen Staates ist dabei formal streng rational konzipiert.

Für viele ist *Utopia* eher ein »experimentum rationis«,² also ein ironisch gemeintes Gedankenexperiment. Die Insel *Utopia* bringt keine endgültige Lösung, geschweige denn eine ernstzunehmende für die im ersten Buch benannten Missstände in England und Europa der Renaissance – aber Morus' Beschreibung der »Religion der Utopier« enthält zwischen den Zeilen nicht nur Kritik an der damaligen Kirche, sondern auch einige zukunftsweisende, »vernünftig« klingende Anregungen gleichsam im Sinne einer »Religion in den Grenzen der reinen Vernunft«.

Die Utopier haben nicht nur eine, sondern viele Religionen, auch wenn die meisten zu einem quasi-christlichen »Monotheismus« neigen, d. h. zu der Anerkennung eines göttlichen, unbekannten, ewigen, unendlichen und unbegreiflichen Wesens, das sie »Vater« (127) nennen. Wie die meisten Menschen der Renaissance sieht Morus die religiöse Frage durch die Brille Ciceros. Dieser hatte in seinem Werk über die *Natur der Götter* geschrieben, dass kein Stamm so wild oder zahm unter den Menschen sei, »der nicht wusste, dass man einen Gott haben müsse, selbst wenn er in Unkenntnis lebt, was für einen Gott zu haben sich ziemt.«³ Und unter Religion verstand er eine öffentliche Gottesverehrung mit deutlich identifizierbaren Kultdienern und Kultstätten oder Tempeln. So sind die Utopier selbstverständlich religiös und haben Tempel und Priester. Der Einfluss Ciceros ist z. B. an dieser Stelle unver-

kennbar: »Freilich darin kommen auch alle anderen mit diesen Gottesverehrern überein trotz aller Glaubensunterschiede, dass sie nämlich ein höchstes Wesen annehmen, dem wir die Schöpfung des Weltalls und die Vorsehung zuschreiben müssen, und diese Gottheit nennen sie alle übereinstimmend in der Landessprache Mythras« (127). Ich möchte nun stichwortartig die Merkmale der Religion der Utopier festhalten:

- ♦ Tendenzieller Monotheismus mit einer grossen Willigkeit zur Annahme des Christentums (»praeparatio evangelica«), »weil ihnen das Christentum derjenigen heidnischen Lehre sehr nahe zu stehen schien« (128). Daher traten bereits nicht wenige zu unserer Religion über »und wurden mit dem geweihten Wasser getauft« (128).

- ♦ Toleranz, Kult- und Religionsfreiheit, Kritik des Proselytismus und des übertriebenen Glaubenseifers (keine Gewaltmittel oder Schmähungen in religiösen Angelegenheiten): »Nur einer aus unserer christlicher Gemeinschaft wurde während meiner Anwesenheit verhaftet. Es war ein frisch Getaufte, der gegen unseren Rat öffentlich über die Verehrung Christi mit mehr Eifer als Klugheit predigte; er geriet dabei so ins Feuer, dass er bald unser Glaubensbekenntnis über alle anderen erhob, ja diese obendrein alle zusammen in Grund und Boden verdammt, sie unheilig nannte und ihre Bekenner als ruchlose Gotteslästerer, würdig des höllischen Feuers,

² Vgl. dazu Ulrich ARNSWALD, Einführung: Zum Utopie-Begriff und seiner Bedeutung in der Politischen Philosophie, in: ARNSWALD/SCHÜTT, Thomas Morus (Anm. 1), 1–36.

³ Marcus Tullius CICERO, Über die Rechlichkeit (De legibus). Übers. von Karl Büchner, Stuttgart 1989, 16 (I, 24). Vgl. auch DERS., Vom Wesen der Götter (De natura deorum). Lat.-dt. hg., übers. und erläutert von Wolfgang GERLACH/Karl BAYER, München 1978, 159 (II, 12f.); DERS., Gespräche in Tusculum (Tusculanae disputationes). Lat.-dt. mit ausführlichen Anmerkungen neu hg. von Olof GIGON, München/Zürich 1992, 35 (I, 30).

begeiferte« (129). Er wurde dann verhaftet und »nicht wegen Religionsverletzung, sondern wegen Erregung von Aufruhr im Volke« mit der Verbannung bestraft.

- ♦ Religionsverschiedenheit vielleicht gottgewollt (Anklang an Nikolaus von Kues)? Die Toleranz ist nicht zuletzt geboten, weil Utopus nicht wusste, »ob Gott vielleicht selber eine mannigfache und vielfältige Art der Verehrung wünsche und daher dem einen diese, dem anderen jene Eingebung schenkte« (130).

- ♦ Die Grenzen der Toleranz sind durch den damaligen Konsens gegeben, dass die Unsterblichkeit der Seele oder das Wirken der göttlichen Vorsehung in der Welt nicht geleugnet werden dürfen (vgl. 130).

- ♦ Keine Todesfurcht, aber ein quasi-epikureisches Mitleid mit denjenigen, die sich »angstvoll und widerwillig« vom Leben losgerissen sehen (132).

- ♦ Ahnenverehrung im Sinne dessen, »dass die Toten unter den Lebenden umherwandeln als Zuschauer und Zuhörer ihrer Worte und Taten« (133).

- ♦ Kritische Distanz zur Wahrsagerei und allen Formen des Aberglaubens (vgl. 133) – was in der Renaissance sonst weit verbreitet war.

- ♦ Kritik des religiös begründeten Müßiggangs und der Wissenschaftsverachtung bei Förderung des sozialen Nutzens der Religion (Krankenpflege, Arbeit am Gemeinwohl, etc., vgl. 133f.).

- ♦ Zölibatärer und verheirateter Klerus (oder zwei Formen oder Sekten von religiösen Virtuosen): »Die eine ist die Sekte der Unverheirateten, die völlig auf fleischliche Liebe verzichten, aber auch auf jeden Fleischgenuss, einige sogar auf Nahrung, die von Tieren stammt« (134). Die andere Richtung zieht es aber vor, »zu heiraten, da ihnen die Ehe unverächtlich erscheint und weil sie glauben, der Natur ihren Zoll und dem Vaterlande Kinder zu schulden ... Die Anhänger dieser Richtung halten die Utopier für die Klügeren, die anderen jedoch für die Frömmeren« (134). Aber für das Vorziehen

der Ehelosigkeit lassen sich keine »Vernunftgründe« angeben, ohne die Utopier zum Lachen zu bringen: »da sie religiöse Motive angeben, begegnet man ihnen mit Hochachtung und Verehrung« (134).

- ♦ Wenige Priester (nicht mehr als dreizehn), aber von ausserordentlicher Frömmigkeit und vom Volk gewählt: »Sie werden vom Volk gewählt, und zwar nach demselben Verfahren wie die anderen Obrigkeiten, in geheimer Abstimmung, um private Einflüsse auszuschalten. Die Gewählten werden vom Priesterkollegium geweiht. Diese leiten den Gottesdienst, sorgen für die Pflege des religiösen Lebens und sind eine Art Sittenrichter« (135).

- ♦ Und zum Priesterstand können auch Frauen gehören, »denn auch das weibliche Geschlecht ist von diesem Stande nicht ausgeschlossen, freilich wird ziemlich selten eine Frau gewählt, und dann nur eine verwitwete, und zwar eine betagte« (136).

- ♦ Priester erfreuen sich der höchsten Ehrerbietung und unterstehen »keinem öffentlichen Gericht«, nur Gott und sich selber (136).

- ♦ Die öffentlichen Kulte aller Religionen finden im selben Tempel statt, während die besonderen Gottesdienste der einzelnen Kultusgemeinschaft jeder Einzelne »innerhalb der vier Wände seines Hauses« besorgt (138).

- ♦ Die Beichte findet zuhause statt, indem die Mitglieder eines Hauses einander (die Ehefrauen ihren Männern, die Kinder ihren Eltern) zu Füßen beichten, »was sie gesündigt haben« (139).

- ♦ Der öffentliche Gottesdienst am Sonntag ist würdig und ehrfurchtsvoll, und darin dankt jeder Utopier vor allem dafür, »dass er durch Gottes Güte im glücklichsten aller Staaten zur Welt gekommen ist und Anteil an der Religion haben darf, die, wie er hoffen darf, die meiste Wahrheit besitzt« (141).

In den letzten Seiten bezeichnet Morus Utopia als den einzigen Staat, »der mit Recht den Namen eines staatlichen ›Gemeinwesens‹ für sich beanspruchen kann«

(142). Denn darin gibt es »kein Privateigentum ..., keine ungerechte Güterverteilung, keine Armen und keine Bettler, und obschon keiner etwas besitzt, sind doch alle reich« (142). Dazu noch hat es eine gute Gerechtigkeitspflege, es gibt keinen Geldverkehr und mangels Habgier eine »gemeinsame Lebensweise« in nicht zu zerstörender »innerer Eintracht« (147), »das glücklichste Fundament« Utopias (146). Es gibt also in der Verfassung der Utopier für Morus sehr vieles, »was ich in unseren Staaten eingeführt sehen möchte. Freilich ist das mehr Wunsch als Hoffnung« (148).

Die Beschreibung Utopias als Staat ohne Armen, ohne Habgier und mit immerwährender Eintracht zeigt, dass Morus sein Werk vor allem unter dem Eindruck der ersten Berichte von Entdeckern und Missionaren über die Neue Welt geschrieben hat (er spricht eingangs ausdrücklich von Amerigo Vespucci). Bei den neuentdeckten Völkerschaften fanden sie viel »Törichtes«, aber auch nicht Weniges, »das unseren Städten, Nationen, Völkern und Herrschaften als Beispiel dienen könnte, unsere eigenen Fehler zu verbessern« (20).

In *Utopia* gibt Morus zu verstehen, dass auch wir so weit wie die Utopier wären, wenn bei uns nicht eine »höllische Schlange«, »das Haupt und der Ursprung allen Unheils«, nämlich »die Hoffart«, unaufhörlich kröche und wühlte, die »ihr Glück nicht am eigenen Vorteil, sondern am fremden Unglück« misst (146): »Und deshalb freue ich mich umso mehr, dass wenigstens den Utopiern diese Staatsform auszubilden gelungen ist, die ich am liebsten allen Völkern wünschen würde« (146).

Nun, um die Eingangsfrage wieder aufzunehmen: Meint es Morus ernst, oder ist sein Werk über die nachahmenswerten Utopier auf der neuentdeckten Insel eher eine heiter-ironische Satire der Begeisterung seiner Zeit für die »Neue Welt«? Ich neige eher zum Letzteren. Dass Morus ein für die anderen Humanisten seiner Zeit unverkennbar ironisches und heiteres Werk ge-

schrieben hat, geht nicht zuletzt aus dem Urteil des mit Morus befreundeten spanischen Humanisten Juan Luis Vives in seinem Werk *De concordia et discordia in humano genere* (1529) über die Entdeckungsberichte von Seefahrern wie Vespucci hervor: »Unsere Seefahrer erzählen, dass in Westindien manche Völker existieren, die unter den Gütern dieses Lebens die Eintracht exklusiv hervorheben, und dass, wenn zwischen zweien die Zwietracht ausbricht, derjenige, der zuerst zum Frieden bereit ist, für so ehrenhaft gehalten wird, wie wir ihn für unehrenhaft und wenig mannhaft halten. Umso weiser sind sie, die lediglich durch das Lehramt der Natur belehrt wurden, als wir, übersättigt, Buchstaben und Bücher rülpsend und im Übermaß und Sakrileg das Übel der vom Himmel gekommenen Philosophie genießend! Wird es vielleicht so sein, dass die Natur jene Indios Gott ähnlicher machte als uns die christliche Erziehung?«⁴

Mit anderen Worten: Wenn die Macht des Bösen auf der vom Christentum bisher kaum berührten Insel Utopia depotenziert zu sein scheint als im alten christlich gesättigten Europa – wozu dann noch die christliche Mission? ♦

⁴ Juan Luis VIVES, *Obras completas*, ed. Lorenzo RIBER, Bd. 2, Madrid 1948, 167.

Theologische Abschlussarbeiten 2014 | 2015

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2014 | 2015**

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben.

Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missionswissenschaft
einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft
einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

**Theologie der Religionen
Christliche Soziallehre, Kirchen und
Theologiegeschichte im Kontext
der genannten Themenbereiche**

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

Bonn

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn**

Madubuko, John Chijioke

»... to the Principalities and Authorities in the heavenly places ...«
Towards a psycho-hermeneutical appraisal of the
»Pauline« spirit world in Eph 3:10 in the context
of Igbo world view
Prof. Dr. H.-J. Findeis
Prof. Dr. M. Ebner
Promotion / Oktober 2014

Frankfurt am Main

**Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Frankfurt am Main**

Kessler, Beate

»Das europäische Christentum in der Begegnung
mit dem Neo-Hinduismus«.
Grenzgänge in religionswissenschaftlicher
Perspektive unter besonderer Berücksichtigung
des Lebens und Wirkens Mahatma Gandhis
Prof. Dr. W. Gantke
Prof. Dr. B. Trocholepczy
Promotion / Februar 2015

Nawrot, Monika

Das Phänomen der Sehnsucht nach dem
»Heiligen« in japanischen Religionen am Beispiel
des Zen-Buddhismus und ausgewählten, in
Deutschland ansässigen, modernen religiösen
Organisationen
Prof. Dr. W. Gantke
Prof. Dr. em. K. Otte
Promotion / Februar 2015

Pitschmann, Annette

»Religiosität als Qualität des Säkularen«.
Die Religionstheorie John Deweys
Prof. Dr. Th. M. Schmidt / Prof. Dr. H. Schulz
Promotion / Oktober 2014

Reck, Jürgen

Kirche als Helferin in der Not.
Theologische Grundlagen, Praxis und Rolle von
Notfallseelsorge in der zivilen Luftfahrt am
Beispiel Flughafen Frankfurt
Prof. Dr. Th. Schreijäck /
Prof. Dr. K. Kießling (Sankt Georgen)
Promotion / November 2014

Freiburg / Schweiz**Theologische Fakultät der Universität
Freiburg / Schweiz****Kock, Alexandra**

Le Nouvel-Age: un appel à l'Eglise
Prof. Dr. F.-X. Amherdt
Bachelor of Arts en Etudes théologiques /
Akad. Jahr 2014-2015

Maouad, Imad

La pastorale des migrants
Prof. Dr. F.-X. Amherdt
Bachelor of Theology / Akad. Jahr 2014-2015

Ernst, Laurent

La nouvelle évangélisation. Un nouveau souffle
pour l'Evangile aujourd'hui
Prof. Dr. F.-X. Amherdt
Master of Theology avec spécialisation /
Akad. Jahr 2014-2015

Reber, Christian

Situierung des Offenbarungsverhältnisses
von Mouhanad Khorchide zwischen Dei Verbum
und zeitgenössischen islamischen Debatten –
Offenbarung in Islam und Christentum
Prof. Dr. H. Zander
Master of Arts in Religionsstudien /
Akad. Jahr 2014-2015

Ross, Erik

Models of essence and existence in Maimonides,
Avicenna, and Thomas Aquinas and their
consequences for one's ability to know and
speak of God
Prof. Dr. F.-X. Putallaz
Master of Theology / Akad. Jahr 2014-2015

Schweizer, Beat

Die Katholische Kontroverse um die Lateiname-
rikanische Befreiungstheologie
Prof. Dr. M. Delgado
Master of Arts in Theologischen Studien
mit Spezialisierung: Interreligiöser Dialog /
Akad. Jahr 2014-2015

Ross, Erik

Proofs of the existence of God in Maimonides
and Thomas Aquinas
Prof. Dr. B. Hallensleben
Kanon. Lizentiat / Akad. Jahr 2014-2015

Billy, Améyo Didjoumdiriba Léocadie-Aurélié

La maternité adolescente au Togo.
Une interpellation pour l'Eglise et la société
Prof. Dr. B. Bujo
Prof. Dr. R. Heyer / Strasbourg (Co-tutelle)
Promotion / Herbstsemester 2014

Rakotomalala, François

Eglise catholique à Madagascar et bien commun
à la lumière du Compendium de la doctrine
sociale (de la 2ème à la 3ème Républiques, 1975 à
2009)
Prof. Dr. F.-X. Amherdt / Prof. Dr. A. Holderegger
Promotion / Frühjahrsemester 2015

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Karl-Franzens-Universität****Jung Hoon, Kim**

SaYoung Hwangs ›seidener Brief‹ im Kontext
der Christenverfolgungen in Korea zu Beginn des
XIX. Jahrhunderts. Eine Interpretation unter
Berücksichtigung der allgemeinen Beziehung von
Kirche und Staat
Ao. Univ.-Prof. Dr. R. Höfer
Mag. theol. / Juni 2015

Lienhart, Lukas

Die Bedeutung der Theologie des Leibes für die
Neuevangelisierung. Darstellung, Analyse und
Evaluation grundlegender Begriffe, Dokumente
und theologischer Meinungen
Univ.-Prof. Dr. B. Körner
Mag. phil. / März 2015

Heiligenkreuz im Wienerwald**Philosophisch-Theologische Hochschule
Benedikt XVI. Heiligenkreuz****Fahrecker, Anna-Lena**

Wesen und Bestimmung der Frau.
Die ergänzungsbedürftige Verschiedenheit
von Mann und Frau als Schlüssel einer Wesens-
bestimmung durch eine interdisziplinäre
Untersuchung des genuin Weiblichen und der
theologischen Rezeption auf Gen 2,18-24
Univ.-Prof. Dr. M. Ernst
Mag. theol. / November 2014

Harwardt, Sebastian

Die Repressalien des Ministeriums
für Staatssicherheit gegenüber dem
Jesuitenorden in der DDR
Prof. Dr. A. Schachenmayr OCist
Mag. theol. / Oktober 2014

Isenegger, Philipp

Methoden der Neuevangelisation am Beispiel von International Christian Fellowship (ICF) und der katholischen Kirche
Doz. DDDr. Peter Egger
Mag. theol. / Mai 2015

Kolodziejak OSB, Rafaela Izabela-Anna

Mystik auf der Schwelle der Kirche.
 Ein Versuch zu Simone Weils ›Prolog‹
Univ.-Prof. DDr. H.-B. Gerl-Falkovitz
Mag. theol. / Oktober 2014

Rager Sam. FLUHM,**Dr. med. Andreas Vincenz**

Die Unterscheidung der Geister im Leben und Schrifttum der Hl. Teresa von Avila als Grundlage der geistlichen Begleitung
Prof. Dr. W. Buchmüller OCist
Mag. theol. / August 2015

Sponar, Erich Michael

SLOW DOWN.
 Zur Gabe der Discretio in Bezug auf Beschleunigung und Entschleunigung der Lebensbereiche im christlichen und nicht-christlichen Kontext
Prof. Dr. W. Buchmüller OCist
Mag. theol. / Juli 2015

Stigler, Martin

Die spirituelle und rituelle Kompetenz in der niederösterreichischen Notfallseelsorge
Prof. Dr. B. Vošický OCist
Mag. theol. / September 2015

Vukits OMV, Stefan

Mariam cogita – Mariam invoca.
 Die Gründung der Kongregation der Oblaten der Jungfrau Maria (OMV) und ihre Ausbreitung in Österreich
Univ.-Prof. Dr. M. Sohn-Kronthaler
Mag. theol. / Oktober 2014

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät
der Leopold-Franzens-Universität****Danzl, Clemens**

Die Grammatik religiöser Überzeugungen bei Klaus von Stosch
Prof. Dr. R. A. Siebenrock
Diplom / 2015

Gamsiz, Durmus

Der Qur'ānische Din-Begriff und der Westliche Religionsbegriff.
 Eine hermeneutisch erarbeitete Grundlagenarbeit
Prof. Dr. R. A. Siebenrock
Diplom / 2015

Jorstad-Perger, Maria

Das verheißene Land und der moderne Staat Israel im christlich-jüdischen Dialog
Prof. Dr. A. Vonach
Diplom / 2015

Odeny, Timon Ochieng

The Doctrine of Eschatology:
 A comparison and Contrast of »Life after Death« in the teaching of the Catholic Church as presented by Joseph Ratzinger, and the Luo Traditional Religion
Prof. Dr. N. Wandinger
Diplom / 2015

Veider, Hildegard

Entstehung der Auferstehungshoffnung im hellenistischen Judentum
Prof. Dr. A. Vonach
Diplom / 2014

Weber, Markus

Jüdische Lebens- und Glaubenspraxis im Spannungsfeld von Bedrohung und Bewahrung.
 Das 1. Makkabäerbuch als Grundbuch der Bewahrung jüdischer Identität in einer globalisierten Umwelt
Prof. Dr. A. Vonach
Diplom / 2014

Foppa, Stefanie

Hermeneutische Voraussetzungen und christologische Grundentscheidungen der Religionstheologie Küngs in einer christlich religionstheologischen Lehre
Prof. Dr. R. A. Siebenrock
Master / 2014

Hofer, Elisabeth

Die Ehe im interreligiösen Vergleich.
Die christliche Kirche im Vergleich zu der
islamischen und jüdischen Kirche
Prof. Dr. P. Renner
Master / 2014

Lobunda, Selemani Michel

Théologie de la non-violence de Simon
Kimbangu pour une paix durable en RD Congo
Prof. Dr. Ch. Bauer / Prof. Dr. S. Leher
Promotion / Februar 2015

Mahamboro, Dionius Bismoko

Kirche in der Übergangsphase der indone-
sischen Gesellschaft. Neuer Habitus als Beitrag
der Christinnen und Christen zum Gemeinwohl
der indonesischen Gesellschaft
Prof. Dr. W. Guggenberger / Prof. Dr. S. Leher
Promotion / Oktober 2014

Mujuni, Joseph

HIV / AIDS: A Threat to Families in Uganda.
A Study in Fort Portal Diocese
Prof. Dr. S. Leher / Prof. Dr. W. Rees
Promotion / Oktober 2014

Nitunga, Sylvester

Temporal Goods of the Church.
Decline of Foreign Aid and its Effects on the
Church's Mission in Tanzania in the Light
of c.1254 of 1983 Codex Iuris Canonici with
Reference to the Catholic Diocese of Tanga
Prof. Dr. S. Leher / Prof. Dr. W. Rees
Promotion / Juli 2015

Obodo, Ernest

The challenges to the Church in Enugu Diocese,
Nigeria in regard to Christian Education, with
special reference to the Decree Gravissimum
Educationis of the Second Vatican Council and
c. 795 CIC / 1983
Prof. Dr. S. Leher / Prof. Dr. W. Rees
Promotion / Juli 2015

Saudek, Daniel

Relativity Theory and the Passage of Time
Prof. Dr. W. Löffler / Prof. Dr. Alberto Strumia
Promotion / Juli 2015

Tan, Atta Kobenan Nestor

L'Eglise-famille de Dieu au défi des identités.
Esquisse d'une pastorale de l'interculturalité
en Côte d'Ivoire
Prof. Dr. Ch. Bauer / Prof. Dr. M. Eckholt
Promotion / Februar 2015

Tshombokongo Otshumbe, Pascal

L'art musical chrétien en contexte africain
de l'inculturation de la liturgie.
Chemin parcouru par le Diocèse de Tshumbe
en République Démocratique du Congo
Prof. Dr. M. Klöckener / Prof. Dr. R. Meßner
Promotion / Februar 2015

Wang, Zhanbo

»Christus in Beijing?«
Auf dem Wege zu einem inkarnierten Christus
in China
Prof. Dr. J. Niewiadomski / Prof. Dr. F. Weber
Promotion / Juli 2015

Mainz

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz****Christ, Sarah**

Haben Kinder ein Recht auf Arbeit?
Eine sozioethische Auseinandersetzung mit
den arbeitsrechtlichen Bestimmungen des
bolivianischen Código, Niña, Niño y Adolescente
Univ.-Prof. Dr. G. Kruip
Diplom / Februar 2015

Laufer, David

Venezuelas »Sozialismus des 21. Jahrhunderts«
aus sozioethischer Perspektive
Univ.-Prof. Dr. G. Kruip
Master / November 2014

Castillo Morga, Alejandro

Indigene Weisheit und christliche Sozialethik.
Das Abkommen von San Andrés (Mexiko)
als Fallbeispiel für den ethischen Beitrag der
indigenen Völker zu Frieden und Gerechtigkeit
Univ.-Prof. Dr. G. Kruip
Dissertation / Juni 2015

München

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität München****Medenilla, Benedict**

Beitrag der katholischen Kirche zur Aufnahme
und Integration von Migranten und Flüchtlingen
in Deutschland
Prof. Dr. A. Wollbold
Diplom / 2014

Weinacht, David

Edith Stein – Evangelisierende Seelsorge,
Wissenschaft der gekreuzigten Liebe
Prof. Dr. A. Wollbold
Magister / 2015

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule
in Frankfurt am Main****Boruch, Marek**

Die Lebenssituation von Geduldeten in
Deutschland aus der Perspektive einer
christlichen Ethik
Prof. Dr. B. Emunds
Diplom / April 2015

Grunwaldt, Peter

Wohlstand ohne Wachstum.
Tim Jacksons Wohlstandskonzept im Kontext
umweltökonomischer Debatten
Prof. Dr. B. Emunds
Diplom / Oktober 2014

Krallmann, Alexander

Geschlechterdifferenz in der Bibel und im
Koran – ein Vergleich anhand ausgewählter
Schriftstellen
Prof. Dr. J. Schuster SJ
Diplom / April 2015

Amowe, Peter Temitope

Simultaneity of Universal and Particular:
Walter Kasper and the Theology of the
Local Church
Prof. Dr. K. Vechtel SJ / Prof. Dr. D. Ansorge
Lizentiat / Februar 2015

Cheravallil John, Titus

Moving towards a Common Understanding
in Christology between the West Syrian Oriental
Orthodox Churches and the Catholic Church.
A Study based on the Ecumenical Dialogues
between the Oriental Orthodox Churches in India
and the Catholic Church
Prof. Dr. Th. Hainthaler / Prof. Dr. J. Arnold
Lizentiat / Juli 2015

Okeke, Jude

The Social Dimension of the Eucharist and its
Implications in the Present Day Nigeria
Prof. Dr. K. Vechtel SJ / Prof. Dr. M. Schneider SJ
Lizentiat / Februar 2015

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-
Theologischen Hochschule SVD****Bednarz, Andrzej**

Mission heute? Über den bleibenden Wert
der christlichen Verkündigung
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Diplom / Magister / Mai 2015

Hô, Anh Tuấn

Mission und Missionare in Deutschland
seit der Deutschen Einheit
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Diplom / Magister / März 2015

Jebada, Serafianus Liberatus

Christus allein? Der religionstheologische
Interiorismus.
Neuer Ansatz von Peter Knauer und Gerhard
Gäde für die religionstheologische Debatte
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Diplom / Magister / Februar 2015

Krall, Kathrin

Gottes Stimme hören in der Schrift, im Nächsten
und in Gemeinschaft. Papst Franziskus' Einladung
zu einer Kirche im Aufbruch und einer Schule des
Hörens
Dr. C. Hoffmann OSB
Diplom / Magister / Mai 2015

Soda Lein, Yohanes Vianey

Blutige Opferriten in der Lamaholot-Kultur
von Flores, Indonesien und ihre Bedeutung
für den christlichen Glauben
Prof. Dr. J. Piepke SVD
Diplom / Magister / Februar 2015

Teders, Robin

Olfaktorische Wahrnehmung in religionsästhe-
tischer und anthropologischer Perspektive unter
besonderer Berücksichtigung des Weihrauchs
Prof. Dr. P. Ramers
Diplom / Magister / April 2015

Han, Chengbo

Die Missionsarbeit der Franziskaner in
Shandong (1650-1949) als ein wichtiger
Beitrag zur Christianisierung Chinas
Prof. Dr. M. Üffing SVD
Lizentiat / Oktober 2014

Lishko, Andrei

Perspektiven der Katechese im Bistum
Grodna (Belarus)
Prof. Dr. P. C. Höring
Lizentiat / in Bearbeitung

Theologische Abschlussarbeiten 2015 | 2016

**Zur Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft
Im akademischen Jahr 2015|2016**

Die ZMR veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben.

Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missionswissenschaft
einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft
einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

**Theologie der Religionen
Christliche Soziallehre, Kirchen und
Theologiegeschichte im Kontext
der genannten Themenbereiche**

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

Augsburg

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Augsburg**

Schmölz, Claudia

Die »Kirche der Armen« und das »gekreuzigte Volk« nach Ignacio Ellacuría – Modell der Vergangenheit oder Inspiration für die Kirche der Zukunft?

Prof. Dr. A. Laumer

Lizentiat / August 2015

Bochum

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Ruhr-Universität Bochum**

Stock, Nina

Konfessioneller Unterricht auch für Muslime? Kritische Überlegungen zu einer didaktischen Neuauslegung

Prof. Dr. B. Grümme

Master of Education / Oktober 2015

Ayebome, Oyarekwa Emmanuel

The Humanitarian Engagement of the Church in Nigeria, the Example of the Catholic Diocese of Idah

Prof. Dr. J. Wiemeyer

Promotion / Dezember 2016

Bonn

**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Bonn**

Frenzel, Nina

Die Bedeutung der Liturgie am Morgen für die christliche Identität.

Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung im Gespräch mit dem Judentum

Prof. Dr. A. Gerhards / Prof. Dr. R. Boschki

Promotion / Oktober 2015

Weisser, Daniel

Quis maritus salvetur? Jungfräulichkeit als exklusiv-christliche Lebensform im 4. Jh.

Prof. Dr. G. Schöllgen / Prof. Dr. G. Muschiol

Promotion / Oktober 2015

Frankfurt am Main**Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Frankfurt am Main****Egielewa, Peter Eshioke**

The Print Media as a Tool for Evangelisation
in Auchi Diocese, Nigeria:
Contextualisation and Challenges
Prof. Dr. Th. Schreijäck / Prof. Dr. B. Trocholepczy
Promotion / Juli 2015

Divjanovic, Kristin

Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels vor
dem Hintergrund antiker Populärphilosophie
Prof. Dr. Th. Schmeller
Prof. Dr. A. Wucherpfennig (Sankt Georgen)
Promotion / Juli 2015

Freiburg / Schweiz**Theologische Fakultät der Universität
Freiburg / Schweiz****Eng, Pascal**

Ein Exerzitienweg für die Kirche – Die ignatia-
nische Grunddynamik in der Exhortation »Evan-
gelii gaudium« von Papst Franziskus
Prof. Dr. B. Hallensleben
Bachelor of Theology / Akad. Jahr 2015-2016

Götz, Pascal

Ethische Problemfelder in der freien Marktwirt-
schaft. Aufgezeigt am Beispiel der Kupferför-
derung in Sambia
Prof. Dr. D. Bogner
Bachelor of Theology / Akad. Jahr 2015-2016

Ortelli, Pascal

La place de l'enseignement social de
l'Eglise dans l'exhortation apostolique Evangelii
Gaudium
Prof. Dr. Th. Collaud
Bachelor of Arts en Etudes théologiques
Akad. Jahr 2015-2016

Dumont, Emmanuel

Que dire pour le salut des autres?
Eléments sur la théologie de la prédication de
Jean Chrysostome et Ambroise de Milan
Prof. Dr. M. Sherwin
Master of Theology / Akad. Jahr 2015-2016

Eustache, Florence

A la lecture du cas guadeloupéen:
comment passer du »logement à l'habitat« à
une discussion sur le lien théologico-politique?
Prof. Dr. Th. Collaud
Master of Theology / Akad. Jahr 2015

Kyprianides, Christos

La Religion et les Droits de l'Homme
Prof. Dr. V. Phidas (Chambésy)
Master of Arts en études théologiques
Akad. Jahr 2015-2016

Qanzooa, Mariana

Le dialogue interreligieux entre chrétiens
et musulmans en Palestine
Prof. Dr. F.-X. Amherdt
Master of Theology / Akad. Jahr 2015-2016

Rauscher, Jacques-Benoît

La Doctrine sociale de l'Eglise et l'esprit
du capitalisme – Critiques et intégration
des fondements anthropologiques
d'un système économique dominant
Prof. Dr. Th. Collaud
Master of Theology / Akad. Jahr 2015-2016

Rey (Meier), Doris

La relation de l'Eglise universelle et des
Eglises particulières
Prof. Dr. B.-D. de La Soujeole
Master of Arts en Etudes théologiques
Akad. Jahr 2015-2016

Vogiatzi, Polyxenie

La réception de l'Islam par les théologiens
byzantins Saint Jean Damascène et Saint Grégoire
Palamas
Prof. Dr. F.-X. Amherdt
Master of Theology / Akad. Jahr 2015-2016

Foé, Léon Magloire

De la culture à l'inculturation.
Pour une méthodologie efficace de
l'évangélisation en Afrique, chez les
Beti au Cameroun
Prof. Dr. F.-X. Amherdt / Prof. DDr. M. Delgado
Promotion / Herbstsemester 2015

Meyer, Michael

»Leidenschaftlich dazu gesandt, anderen
Leben zu geben«.
Missionarische Spiritualität in Geschichte
und Gegenwart
Prof. DDr. M. Delgado
Prof. Dr. M. Sievernich SJ (Mainz)
Promotion / Frühjahrssemester 2016

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Karl-Franzens-Universität****Astner, Eva**

Entwicklung des Missionsklosters Wernberg
von seiner Gründung 1935 bis zum Zweiten
Vatikanischen Konzil (1962-1965)
Ao. Univ.-Prof. Dr. M. Sohn-Kronthaler
Mag. theol. / Juni 2016

Nguyen, Quoc Tung

Franz Xaver Nguyen Van Thuan.
Das »Menü der Hoffnung« eines damaligen
Gefangenen
Univ.-Prof. DDr. W. Schaupp
Mag. theol. / Juni 2016

Heiligenkreuz im Wienerwald**Philosophisch-Theologische Hochschule
Benedikt XVI. Heiligenkreuz****Graf, Herbert**

Die »New Age«-Bewegung – Wurzeln,
Grundzüge, Praktiken
Doz. DDr. P. Egger
Mag. theol. / Februar 2016

Greiner, Johannes Maria

Neuevangelisierung 2.7 – Gottes Werk
oder Menschenwerk?
Mit Innerlichkeit und der Kraft des
Heiligen Geistes zu einem fruchtbaren
Apostolat
Prof. Dr. W. Buchmüller OCist
Mag. theol. / Juni 2016

Sarapak, Simon Michael

Die drei Bekehrungen - Die Lehre von den
drei Bekehrungen in der Systematik, im Leben
und in der Lehre der hl. Teresa von Ávila
Prof. Dr. W. Buchmüller OCist
Mag. theol. / Oktober 2015

Uchman CO, Lazarus Maria Mikolaj

»Ohne dass Blut vergossen wird, gibt es keine
Versöhnung« (Vgl. Hebr 9, 22b).
Zum religionsgeschichtlichen Verständnishorizont
der neutestamentlichen Sühnetheologie
Prof. Dr. K. Wallner OCist
Mag. theol. / Januar 2016

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät
der Leopold-Franzens-Universität****Erlacher, Vera Maria**

Schwangerschaftsabbruch zwischen
Religionen und Gesellschaft
Prof. Dr. S. Leher
Master / 2016

Fleischmann, Paul

Atheismus und Religion.
Eine Beleuchtung kontrastierter Ansätze
Prof. Dr. W. Guggenberger
Master / 2016

Peintner, Martina

Die Heiligen der Dunkelheit – Mutter Teresas
und Therese von Lisieuxs innerer Kampf gegen
die Gottesfinsternis
Prof. Dr. W. Sandler
Master / 2016

Pletz, Eva Maria

Die Rolle der Engel in den Religionen, im
Christentum, im Islam und in der Esoterik.
Boten Gottes oder Gehilfen des Menschen
Prof. Dr. R. A. Siebenrock
Master / 2016

Schmid, Nikola Marielle

Ein Leben in testimonium caritatis –
Gertrud Luckner und der Freiburger Rund-
brief zur Förderung des jüdisch-christlichen
Dialogs nach 1945 in Deutschland
Prof. Dr. R. A. Siebenrock
Diplom / 2016

Mboya, Thomas Joseph Benard

Church as Gift: Towards a new Model
of Ecclesiology in Africa in the Light of the
two African Synods
Prof. Dr. W. Sandler / Prof. Dr. N. Wandering
Promotion / April 2016

Luzern**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Luzern****das Neves, Cindy**

Le Hijab en Suisse.

La place que tient le design textile dans la confection des voiles et des foulards destinés aux femmes musulmanes vivant en Suisse

Prof. Dr. N. Spalinger (HSLU)

Prof. Dr. A. Tunger-Zanetti

Bachelor / Frühjahrsemester 2016

Eyer, Melanie

Die Bestatter im Oberwallis.

Funktionen und Rollen der bestatterischen Tätigkeit

Prof. Dr. A.-K. Höpflinger / Prof. Dr. M. Baumann

Master / Frühjahrsemester 2016

Schäfli, Lea

Auf dem Weg zum Heil. Die vegane Lebensweise als sinnstiftende Praxis und Ausdruck einer Transformation der Religion in modernen Gesellschaften

Prof. Dr. A.-K. Höpflinger / Prof. Dr. M. Baumann

Master / Frühjahrsemester 2016

Beck, Valentin

Von Klischees, Spiegelungen und Lernprozessen – Die Schweizerische katholische Mission der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Vorboten und Transmissionsriemen des sich intensivierenden kulturellen Austausches

Prof. Dr. M. Ries

Promotion / in Bearbeitung

Beutler, Anne

Wechselwirkungen zwischen ›Religion‹ und ›Recht‹ anhand missionskirchlicher Rechtsstrukturen und deren Interaktion mit afrikanischen und kolonialen Rechtsstrukturen

Prof. Dr. M. Baumann

Promotion / in Bearbeitung

Eulberg, Rafaela

Die Diaspora hinduistischer Tamilen aus Sri Lanka in der Schweiz:

Religiöses Identitätsmanagement unter genderrelevanten Gesichtspunkten

Prof. Dr. M. Baumann

Prof. Dr. E. Franke (Marburg)

Promotion / in Bearbeitung

Foppa, Simon

Religion als soziale Kraft in biographischen Orientierungsprozessen unter den Bedingungen der Migration

Prof. Dr. M. Baumann

Promotion / in Bearbeitung

Gasser, Nathalie

Bildungsentscheidungen adoleszenter Musliminnen der zweiten Generation in der Schweiz

Prof. Dr. M. Baumann

Prof. Dr. A. Steinen (PH Bern)

Promotion / in Bearbeitung

Khaliefi, Rebekka

Diaspora-Religiosität und Jugendkultur von buddhistischen Vietnamesen der zweiten Generation in der Schweiz und Deutschland

Prof. Dr. M. Baumann / Prof. Dr. M. Hutter (Bonn)

Promotion / in Bearbeitung

Limacher, Katharina

Bürgerschaftliches Engagement in religiösen Immigrantenvereinen:

Buddhistische und hinduistische Vereine in der Schweiz und in Österreich am Beispiel Zürichs und Wiens

Prof. Dr. M. Baumann

Prof. Dr. R. Walthert (Zürich)

Promotion / in Bearbeitung

Zimmermann, Andrea

Thailändisch-schweizerische Ehen: Beitrag und Bedeutung von buddhistischer Religiosität zur Bewältigung der Lebenssituation von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz

Prof. Dr. M. Baumann

Promotion / in Bearbeitung

München

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München

Stark, Florian

Strategische Personalentwicklung in der
katholischen Kirche.
Zwischen Kompetenz, Potenzial und Charisma
Prof. Dr. A. Wollbold
Magister / 2016

Igbokwe, Anthony

Unity of Mission amidst diversified ministries
of the Priests and Laity in Evangelization in the
Light of the new Teachings of the Popes:
Towards a more effective evangelization of
mankind in the modern world
Prof. Dr. A. Wollbold
Lizentiat / in Bearbeitung

Frey, Regina

Profil und Identität des Journalismus zwischen
Glaube und Professionalität
Prof. Dr. A. Wollbold
Promotion / in Bearbeitung

Kistler, Sebastian

Wie viel Gleichheit ist gerecht?
Sozialethische Untersuchungen zu einem
gerechten und nachhaltigen Klimaschutz
Prof. Dr. M. Vogt
Promotion / Juni 2016

Kizhakaekalayil Mani, Pauls

Indische Priester in Deutschland.
Selbstverständnis Wahrnehmung pastoraler
Ansatz
Prof. Dr. A. Wollbold
Promotion / in Bearbeitung

Münster

Philosophisch-Theologische Hochschule Münster (Hochschule der Kapuziner)

Labusch, Korbinian

Via Integralis – christliches Zen?
Erfahrungswissenschaftliche Zugänge
(Oral History) zu einer Gebetspraxis
Prof. Dr. M. Plattig O.Carm
Diplom / Februar 2016

Osnabrück

Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück

Elschen, Anna-Maria

»Projekt Weltethos« im Kontext Schule – Eine
theologisch-ethische Auseinandersetzung
Prof. Dr. A. Lienkamp
Bachelor / Februar 2016

Engling, Svenja

Nachhaltigkeit – eine theologische Idee?
Eine historisch-systematische Untersuchung
zu einem umweltethischen Leitbegriff
Prof. Dr. A. Lienkamp
Bachelor / August 2016

Keller, Britta

Das Bischöfliche Hilfswerk Misereor vor der
Herausforderung des Klimawandels –
Theologisch-ethische Überlegungen zu einem
aktuellen Aspekt kirchlicher Entwicklungs-
zusammenarbeit
Prof. Dr. A. Lienkamp
Bachelor / August 2016

Westphal, Katharina

Der Schöpfungsauftrag als Herausforderung
für Landwirtschaft, Kirche und Theologie –
Eine christlich-umweltethische Untersuchung
im Anschluss an *Laudato si'*
Prof. Dr. A. Lienkamp
Bachelor / August 2016

Karikkoottathil, Jiji Philip

The Human Rights Discourse between Liberty
and Welfare – A Dialogue with Jacques Maritain
and Amartya Sen
Prof. Dr. M. Heimbach-Steins (Münster)
Prof. Dr. A. Lienkamp
Promotion / September 2016

Sandkühler, Fabian

Das Motivationsproblem angesichts des
Klimawandels – Lösungsmöglichkeiten auf der
Grundlage des klassischen Tugendbegriffs
Prof. Dr. E. Kos / Prof. Dr. A. Lienkamp
Promotion / in Bearbeitung

Silber, Stefan

Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit –
Aktuelle fundamentaltheologische Heraus-
forderungen aus der Perspektive der latein-
amerikanischen Theologie der Befreiung
Prof. Dr. M. Eckholt / Prof. Dr. A. Lienkamp
Habilitation / Dezember 2015

Paderborn**Institut für Katholische Theologie
der Universität Paderborn****Konsek, Lukas**

Komparative Theologie als Grundlage eines
konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts?
Prof. Dr. K. von Stosch
Examen / 2016

Lünswilken, Julia

Offenbarung als Selbstmitteilung?
Reflexionen zur freiheitstheoretischen
Offenbarungstheologie im Hinblick auf
ihre interreligiöse Dialogfähigkeit
Prof. Dr. K. von Stosch
Examen / 2016

Steindl, Lena / Strass, Sabrina

Politische Theologie in Islam und Christentum
Prof. Dr. K. von Stosch
Examen / 2016

Strotmann, Anne

Offenbarung in der deutschsprachigen
Gegenwartsliteratur.
Eine systematisch-theologische Sprach-
schule im Gespräch mit Patrick Roth und
Navid Kermani
Prof. Dr. K. von Stosch
Examen / 2015

Langenfeld, Aaron

Das Schweigen brechen.
Christliche Soteriologie im Kontext
islamischer Theologie
Prof. Dr. K. von Stosch
Prof. Dr. J. Meyer zu Schlochtern
Promotion / 2015

Asghar-Zadeh, Darius

Christentum und Islam in theologisch-anthro-
pologischer Interreligiosität.
Eine ideenhistorisch und zeitdiskursiv konzipierte
Komparative Theologie der Gott-Mensch-Relation
Prof. Dr. K. von Stosch / Prof. Dr. J. Rahner
Prof. Dr. R. Hajatpur
Promotion / 2016

Sankt Georgen**Philosophisch-Theologische Hochschule
in Frankfurt am Main****Helbig-Londo, Madeleine Karen**

... und raus bist du? Theologische Erörterung
bezüglich des Einbezuges von Menschen mit
Behinderung in die kirchliche Entwicklungsarbeit
Jun.-Prof. Dr. W. Beck
Magister / Juli 2016

Schäfer, Hanna

»Selig die Armen im Geist - ihnen gehört das
Himmelreich.« (Mt 5,3)
Eine Untersuchung der christologischen und
ekklesiologischen Dimensionen einer »Armut
im Geiste« und eine Erörterung ihrer gegen-
wärtigen Bedeutung hinsichtlich des Anliegens
von Papst Franziskus für eine »arme Kirche
für die Armen«
Prof. Dr. D. Ansorge
Magister / Juli 2016

Amandu, Robert

The Role of Catechists in First Communion
Catechesis in Arua Diocese in Uganda:
Challenges and Responses
Prof. DDr. h.c. K. Kießling / PD Dr. B. Hoyer
Lizentiat / Juli 2016

Heimann, Benedikt

Anbetung, Mission und caritatives Engagement
im Horizont der päpstlichen Lehrverkündigung
am Beispiel der Gemeinschaft Emmanuel, der
Initiative »Nightfever« und der Gemeinschaften
von Jerusalem.
Eine Analyse aus ekklesiologischer Sicht
Prof. Dr. D. Ansorge / Prof. Dr. K. Vechtel SJ
Lizentiat / Oktober 2015

Mianro Naortangar SJ, Rodrigue

Offenbarung interkulturell.
Die Dogmatische Konstitution »Dei Verbum«
im Dialog mit dem »Christus Modell« von
Fabien Eboussi Boulaga
Prof. Dr. M. Schneider SJ
Prof. Dr. F. Gmainer-Pranzl (Salzburg)
Promotion / Juni 2016

St. Augustin**Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologische Hochschule SVD****Wiesmann, Annette**

Eine arme Kirche der Armen.

Armut als Ideal und als Übel. Fundamental-theologische Perspektiven auf ein zentrales ekklesiologisches Problem

Dr. C. Hoffmann OSB

Diplom / Magister / Mai 2016

Anagolu, Kingsley

Critique of the Osu Caste System in Igbo Culture and Christianity.

A Pastoral Approach towards its Management and Resolution in the Light of Evangelii Nuntiandi

Prof. Dr. B. Lutz

Lizentiat / März 2016

Gao, Jianjun

Der Einfluss des chinesischen Kontextes auf die Christologie der Jesuitenmission im 16./17. Jahrhundert

Prof. Dr. J. Piepke SVD

Lizentiat / in Bearbeitung

Jjumba, John Paul

Ecumenism in Uganda.

»A Possibility to work together as Brothers and Sisters in Christ« – With a Special Study Reference to the Catholic and Protestant Churches in Kasambya Sub-County in Kiyinda Mityana and Mityana Dioceses

Prof. Dr. M. Üffing SVD

Lizentiat / in Bearbeitung

Perumannikala, Alexander

Der Einfluss des Hinduismus und Buddhismus auf die Thomaschristen in Indien

Prof. Dr. P. Ramers

Lizentiat / in Bearbeitung

Anuka, Adolphus Chikezie

»Mmanwu« – Concretization of the Religious Culture of the 1980 People of Nigeria – Missiological and Inculturational Considerations.

Prof. Dr. M. Üffing SVD

Promotion / in Bearbeitung

Aretz, Bernd

Die Kenosis im Verständnis von Klaus Hemmerle im Blick auf den Dialog mit dem Judentum

Prof. Dr. P. Ramers

Promotion / in Bearbeitung

Grauer, Harald

Georg Höltker, Ethnologe und Missions-theologe (1895-1976)

Prof. Dr. J. Piepke SVD

Promotion / in Bearbeitung

Keller, Alexander

Kirche und Staat im Konflikt:

Die katholische Kirche der Philippinen im Ringen mit dem Marcos-Regime um Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratie

Prof. Dr. M. Üffing SVD

Promotion / in Bearbeitung

Ndayambaje, Emmanuel

Würde der Armen. Gerechtigkeits- und solidaritätstheoretische Überlegungen über Armutsbekämpfung am Beispiel Ruandas

Prof. Dr. B. Werle SVD

Promotion / in Bearbeitung

Tang, Yaoguang

Theologisches Denken von Xu Zongze (1886-1947):

Ein Fallbeispiel der Kontextualisierung der Katholischen Theologie innerhalb der chinesischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Prof. Dr. Z. Wesolowski SVD

Promotion / in Bearbeitung

Zhao, Genshen

Katholische Missiologie im Kontext Chinas.

Ansätze für eine Missiologie nach der Kulturrevolution

Prof. Dr. M. Üffing SVD

Promotion / in Bearbeitung

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Prof. Dr. Christian Bauer

Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck

Prof. DDr. Mariano Delgado

Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Margit Eckholt

Professur für Dogmatik
mit Fundamentaltheologie
Institut für Katholische Theologie
Universität Osnabrück
Schlossstrasse 4
D-49074 Osnabrück

Prof. DDr. Franz Gmainer-Pranzl

Zentrum Theologie Interkulturell
und Studium der Religionen
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Prof. Dr. Felix Körner SJ

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma

Prälat Dr. Klaus Krämer

MISSIO
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Reinhard Kardinal Marx

Erzbischöfliches Ordinariat München
Postfach 33 03 60
D-80063 München

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. DDDr. Klaus Vellguth

MISSIO
Goethestraße 43
D-52064 Aachen

Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Fischerstraße 8
D-45128 Essen

Vorschau

auf das nächste Heft
Heft 3-4 | 101. Jahrgang 2017
Variaheft | Register

Norbert Hintersteiner

Richard Kimball

L'hospitalité divine:
Towards a Responsive
Christian-Muslim Theology

Jose Kalapura, SJ

Heroic Church Leadership in India:
Capuchin Bishop Anastasius Hartmann
(1803-1866)

Christoph W. Stenschke

Migration und Mission
nach der Apostelgeschichte

Eva-M. Gerigk

Die Rolle des Menschen in der Schöpfung
Zum Menschenbild in Bibel und Koran

Register der Jahrgänge

76-100 (1992-2017)

Klaus Krämer | Klaus Vellguth | Hg

Schöpfung

Miteinander leben im gemeinsamen Haus



In der Enzyklika »Laudato si« forderte Papst Franziskus einen neuen Dialog über die Zukunft unseres Planeten. Die Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Kontinenten entwerfen in diesem Band Perspektiven für eine Schöpfungstheologie und fokussieren ein Thema, das wie kein anderes eine globale Relevanz besitzt.

In fünf Kapiteln betrachten sie die Themen:

- ♦ Schöpfung in der Krise
- ♦ Biblische Reflexionen
- ♦ Schöpfungskonzeptionen
- ♦ Antworten der Kirche in Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa
- ♦ Schöpfung und Verantwortung

Verlag Herder

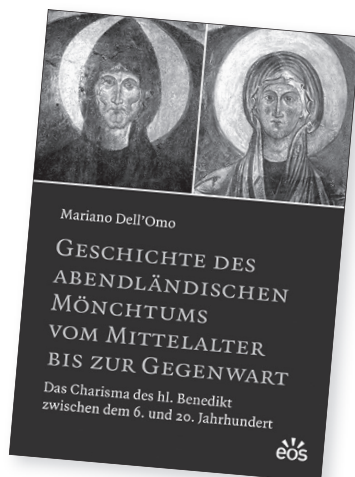
2017 / 368 Seiten
ISBN 978-3-451-37837-9

Mariano Dell'Omo

Geschichte des abendländischen Mönchtums

vom Mittelalter bis zur Gegenwart

Das Charisma des hl. Benedikt
zwischen dem 6. und 20. Jahrhundert



Das benediktinische Mönchtum

war für die Entwicklung der mittelalterlichen Zivilisation ein maßgeblicher Faktor. Seit Beginn des Mittelalters wurde es im Laufe der Jahrhunderte integraler Bestandteil der gemeinsamen Erfahrung der Völker auf dem europäischen Kontinent. Das vorliegende Werk bietet einen Überblick über die lange und ungewöhnliche Geschichte des benediktinischen Mönchtums in Europa und auf den anderen Kontinenten von den Anfängen bis heute.

eos

2017 / 744 Seiten
978-3-8306-7833-5

Do 5.-Sa 7. Oktober 2017 Jahrestagung

Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft und
Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschung
DGMW | IIMF



Transnationale missionarische Bewegungen

Narrative und Akteure,
Medien und Öffentlichkeiten

Das Programm

In einer globalisierten Welt

spielen neben anderen Faktoren auch transnationale missionarische Bewegungen eine Rolle in gesellschaftlichen Öffentlichkeiten.

Die Beiträge der Tagung zielen darauf ab, solche Bewegungen innerhalb unterschiedlicher Religionstraditionen zu beschreiben, und zwar im Blick sowohl auf die Attraktivität als auch auf die Anstößigkeit, die sie für Menschen bedeuten, und die Transformationen, denen sie unterliegen oder auf die sie abzielen.

Dabei wird den durch diese Bewegungen verbreiteten Narrativen ebenso wie den Akteuren Beachtung geschenkt, den Medien und Öffentlichkeiten.

Die Vorträge beziehen sich auf christliche, islamische, buddhistische, neohinduistische und säkulare Bewegungen und verwenden die Bandbreite kultur- und religionswissenschaftlicher Ansätze, aber auch medien- und politikwissenschaftlicher und nicht zuletzt missionswissenschaftlicher und theologischer Ansätze.

Do 5.10.2017

Prof. Dr. Annette Wilke
Münster

Die Chinmaya Mission als transnationale missionarische Bewegung.

Vision, Missionsverständnis und Outreach einer indischen Reformbewegung.

Prof. Dr. Pim Valkenberg
Washington DC

Mission By Service: the Example of the Hizmet Movement

Fr 6.10.2017

Dr. Dimitrios Keramidas
Gregoriana / Rom

Orthodox Missions

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Römisch-katholische Kirche / Orden

Prof. Dr. Dana L. Robert
Boston

The Other Sheep: A Post-colonial Reading of Missionary Friendship and Edinburgh 1910

Dr. Thomas Gugler
Münster

Prediger Pakistans – die islamische Missionsbewegung Dawat-e Islami

Mitgliederversammlungen

DGMW / IIFM

Sa 7.10.2017

Prof. Dr. Miranda Klaver
Amsterdam

Pentecostal Churches as Transnational Missionary Movements – the example of the Hillsong Church Network

Podiumsdiskussion

Tagungsort

Akademie Franz Hitze Haus
Kardinal-von-Galen-Ring 50
48149 Münster
Fon 0251-9818-0
Fax 0251-9818-480
eMail info@franz-hitze-haus.de

Veranstalter

Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) und Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschung (IIMF)

Tagungskosten

Die Tagungskosten einschließlich Unterkunft und Vollverpflegung betragen:

EZ 150,- € pro Pers.

DZ 130,- € pro Pers.

Nicht in Anspruch genommene Leistungen können nicht erstattet werden.

Anmeldung

Anmeldungen bitte bis zum

15. August 2017

per Anmeldebogen (dort auch Angabe der Konto-Verbindung) an:
Dr. Johannes Triebel

Schatzmeister

Schillerstraße 34

91054 Erlangen

eMail johannes.triebel@gmx.de

Der Betrag ist vor der Tagung auf das Konto der DGMW zu überweisen

(Stichwort »Tagung 2017«).

Inhalt

Heft 3-4
101. Jahrgang
2017

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

- Mariano Delgado**
163 Protestantische Weltmission im Zeitalter der
Konfessionalisierung
- Norbert Hintersteiner | Richard Kimball**
166 L'hospitalité divine: Towards a Responsive
Christian-Muslim Theology
- Eva-M. Gerigk**
180 Die Rolle des Menschen in der Schöpfung.
Zum Menschenbild in Bibel und Koran
- Christoph W. Stenschke**
202 Migration und Mission nach der Apostelgeschichte
- Jose Kalapura SJ**
218 Heroic Church Leadership in India:
Capuchin Bishop Anastasius Hartmann (1803-1866)
- Claudia Hoffmann**
242 Das Tiwah in der Fotografie der Basler Mission
- Uta Karrer | Harald Grauer**
262 Der Missionstourismus des Schweizerischen
Katholischen Volksvereins.
Ein Beispiel für demokratisierten Wissenstransfer
in der Nachkonzilszeit?
- Kleiner Beitrag**
- Klaus Vellguth**
279 Wo das Wasser hinabstürzt und aus Sand
Kristalle wachsen.
Das *KuNgoni Center of Culture and Art*
(Mua/Malawi)
-

Berichte

Michael Meyer

- 289 400-Jahrfeier der Propaganda Fide.
Internationales Symposium an der Urbaniana –
Tagungsbericht

Esther Schmid Heer

- 292 250 Jahre nach Aufhebung der Jesuitenmissionen
in Spanisch-Amerika (1767): Hintergründe –
Forschungsdebatten – neue Perspektiven
Universität Freiburg/Schweiz, 19./20. Mai 2017

Margit Eckholt | Johannes Meier

- 295 Bericht über die Tagung »Die Zeit der Reformation
aus anderem Blickwinkel.
Eine lateinamerikanisch-ökumenische Perspektive«,
Magdeburg, 28. Juni bis 2. Juli 2017

Mariano Delgado

- 298 Konvergenzen, Differenzen und Perspektiven im
christlich-islamischen Dialog

Christian Tauchner SVD

- 300 Transnationale missionarische Bewegungen.
Jahrestagung von DGMW und IIMF

Mariano Delgado

- 302 Mission und Ökumene – Von der Konkurrenz
zur Zusammenarbeit

304 Buchbesprechungen

316 Anschriften | Vorschau

317 Jahresinhaltsverzeichnis

Protestantische Weltmission im Zeitalter der Konfessionalisierung

von Mariano Delgado

Während die Protestanten gerne betonen, dass die moderne Missionswissenschaft mit dem Lehrstuhl von Gustav Warneck 1896 in Halle begann, war die globale Ausbreitung des Christentums in den »drei Jahrhunderten des Fortschritts« (Kenneth Scott Latourette) zwischen 1500 und 1800, also im Zeitalter der Konfessionalisierung, weitgehend ein römisch-katholisches Phänomen. Denn die russische Orthodoxie war weniger aktivistisch und der Protestantismus war in den Anfangsstadien seiner Entwicklung mit der Festigung seiner theologischen Position vollaufbeschäftigt. Bis ca. 1706 (Beginn der Dänisch-Halleschen Mission in Tranquebar an der Südküste Indiens) werden die aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen kaum eine nennenswerte Missionsdynamik entwickeln. Verschiedene Gründe können als Erklärung dienen: (1) *Institutionelle und politische Gründe*, da die ersten Kolonialmächte der Frühen Neuzeit ausnahmslos und entschieden katholisch waren; und die später auftretenden niederländischen und englischen Handels- und Kolonialgesellschaften waren eher ökonomisch ausgerichtet und kaum an Mission interessiert; dazu kommt das Fehlen von vergleichbaren Einrichtungen zu den katholischen Orden, die das nötige geschulte und eifrige Personal wie die professionelle Missionsarbeit zur Verfügung stellen konnten. (2) *Theologische Gründe*, denn die Protestanten, besonders die Calvinisten, neigten stärker als die Katholiken zu einer Betonung des Prädestinationsgedankens und einer Betrachtung der Heiden als »verdammte Masse«; dazu kommt das Fehlen eines »Missionsgedankens« überhaupt im frühen Protestantismus.

Eine nachhaltige Missionsdynamik entstand im Protestantismus erst nach Veränderung der institutionell-politischen Gründe und nach Entwicklung der nötigen Missionstheologie. Dabei zeigt sich, dass die Protestanten damals auf die Erfolge der Katholiken schauten und in einem nicht-ökumenischen Zeitalter von der Konkurrenz zu lernen versuchten. Frühe protestantische Befürworter der Mission bewunderten z. B. die Jesuiten und postulierten die Gründung eines Instituts, das wie die katholischen Missionsorden junge Männer für die Missionsarbeit rekrutieren und in besonderen Theologenkonvikten auf diese Arbeit gewissenhaft vorbereiten sollte. So wurde 1622 in Leiden das *Seminarium Indicum* gegründet. Justinian von Welz entwarf 1663 Pläne zur Gründung einer »Jesus-liebenden-Gesellschaft« für die äußere und die innere Mission. Philipp Jakob Spener sagte 1677, dass auch den Protestanten gelingen müsste, »was den Papisten möglich ist«, und hatte ähnliche Pläne. Einem Missionsorden gleicht ebenfalls das 1714 gegründete Königlich-Dänische Missionskollegium (*Collegium de cursu Evangelii promovendo*). Die modernen protestantischen Missionsgesellschaften, die ab Ende des 18. Jahrhunderts (1780 wurde die Christentumsgesellschaft in Basel gegründet, 1792 folgte die Baptistische Missionsgesellschaft in London; schon 1698 bzw. 1701 entstanden unter Einfluss von John Eliot zwei freie Assoziationen zur Förderung der Mission: die Society for Promoting Christian Knowledge und die Society

for the Propagation of the Gospel in foreign parts) gegründet wurden, sind nicht zuletzt als Nachahmung der katholischen Missionsorden sowie der 1622 entstandenen römischen Propaganda-Kongregation zu sehen.

Die Beachtung der theologischen Gründe ist wichtig, weil die institutionell-politischen Schwierigkeiten des Anfangs zwar das Fehlen einer Missionspraxis erklären können, aber nicht das Fehlen des Bewusstseins der fortdauernden Pflicht der Kirche zur Mission. In der Kontroverstheologie begegnet uns bei den Katholiken (z. B. bei R. Bellarmin) immer wieder das Argument, im Protestantismus könne nicht die wahre Kirche Christi verwirklicht sein, da Missionspraxis und -gedanke darin fehlten. Die protestantische Seite konterte, eine Weltmission sei weder nötig noch möglich und die Missionspraxis der Papisten sei verdorben, denn sie gleiche jenem pharisäischen Proselytismus, den der Herr scharf anprangerte.

Auch wenn es wichtige Nuancen zwischen der schroffen Missionsablehnung Luthers und der Haltung Bucers, Zwinglis und Calvins gibt, die der Obrigkeit die Pflicht zur Mission zusprechen, so kann das Gutachten der Wittenberger Theologischen Fakultät von 1652 als durchaus repräsentativ für die Einstellung zur Mission im Hauptstrom des frühneuzeitlichen Luthertums gelten. Darin werden die bereits bei Luther vorkommenden Grundelemente betont: (1) *Der Sendungsbefehl* (Mt 28,19; Mk 16,15) trifft allein auf die Apostel zu; die Verkündigung ist bereits vollzogen und bis an die Enden der Erde gelaufen, weswegen weder die Papisten noch die Lutheraner einen besonderen göttlichen Befehl aufzuweisen haben, in aller Welt zu predigen (apostolisches Argument). (2) *Die Bischöfe und Prediger* sollen bei ihren Gemeinden bleiben, für die sie ordentlicherweise berufen wurden (parochiales Argument). (3) *Das Reich Christi* ist, wenn auch empirisch nicht feststellbar, in aller Welt tätig und das Ende der Welt (nach Mt 24,14) steht unmittelbar bevor (eschatologisches Argument). (4) *Die (menschlich nicht manipulierbare) Ablehnung des Evangeliums* durch Juden, Muslime und Heiden erfolgt aus drei Ursachen: aus Selbstverschuldung, aus teuflischer Verstockung und geheimnisvollem Vorbehalt Gottes, der allein seine Erwählten unter der ganzen Menschheit kennt (prädestinationstheologisches Argument, verbunden mit dem Gedanken, dass die Heiden so oder so nach Röm 1,19ff. »unentschuldig« sind: *anapologetos/inexcusabilis*).

Nach dem Wittenberger Gutachten versuchten Einzelgänger wie Justinian von Welz für Missionspraxis und -gedanken im Protestantismus weiter zu werben. Welz entkräftet die Argumente der lutherischen Orthodoxie und nennt folgende theologische Motive für den Missionsauftrag: (1) den universalen Heilswillen Gottes nach 1 Tim 2,4 (missionstheologisches Argument); (2) das Vorbild der Apostel und früheren Missionare (Traditionsargument); (3) die im Fürbittengebet der Kirche enthaltene Bitte um die Ausbreitung des Reiches Gottes (ekklesiologisches Argument); (4) schließlich das Beispiel der »Papisten«, insbesondere die Gründung einer zentralen Leitungsinstanz wie der Kongregation *De Propaganda Fide* (Argument der Konfessionskonkurrenz).

Aber erst dem Pietismus und der Herrnhuter Brüdergemeine gelang es, den Missionsgedanken im Protestantismus nachhaltig zu verankern. Sie haben das evangelische Versäumnis in Sachen Weltmission eingesehen, den allgemeinen Heilswillen Gottes mit dem Prädestinationsgedanken zusammen gedacht und den Missionsbefehl ernst genommen, um die »Prädisponierten« aus den neu entdeckten Heidenvölkern für die sichtbare Kirche zu gewinnen. Nach und nach werden nun in der protestantischen Missionstheologie die anderen defätistischen Argumente der lutherischen Orthodoxie entkräftet, u. a. auch das Argument, dass die Heiden der Neuen Welt nach Röm 1,19ff. »unentschuldig« seien. Johann Balthasar Löderwald († 1796) findet darüber klare Worte: »wie hat ein Heyde in America, der seine natürliche Erkenntnis wol gebraucht hat, darauf kommen sollen, dass

in einem andern Theil der Welt, davon er nie gehöret hat, die wahre Offenbarung sey? wie viel Theile der Welt, und in welchem von demselben hat er die Offenbarung vermuthen sollen? Hat er aber auch Gelegenheit gehabt, über das fürchterliche Meer zu schiffen [...]? So folgt, dass sie zu entschuldigen sind, denen das Wort nicht ist nahe gewesen in ihrem Munde und in ihrem Herzen.«

Die protestantische Missionsarbeit im professionellen Sinne begann, wie gesagt, 1706 mit der Dänisch-Halleschen Mission der Deutschen Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) und Heinrich Plütschau (1677-1746) in der dänischen Mietkolonie Tranquebar an der Südostküste Indiens. Diese Mission ist gekennzeichnet durch das Zusammenwirken unterschiedlicher Faktoren wie der Initiative des dänischen Königs Frederik IV. (1671-1730), der Bereitstellung geeigneten Personals durch den Halleschen Pietismus, einer am Seelenheil des Einzelnen orientierten Missionstheologie sowie – als Konsequenz daraus – einer im protestantischen Bereich bislang singulären Beschäftigung mit der regionalen Kultur, die auf die Entstehung einer einheimischen Kirche abzielte. Intensives Sprachstudium, Religionsgespräche, eine darauf bezogene – und von der Halleschen Zentrale wiederholt behinderte – Publizistik sowie die bis zur zeitweiligen Verhaftung Ziegenbalgs führenden Konflikte mit der lokalen Kolonialobrigkeit etwa in der Frage der Behandlung getaufter Sklaven sind Merkmale dieses Programms, das mit der Ordination des ersten indischen protestantischen Pfarrers 1733 ein wichtiges Etappenziel erreichte und nicht nur in Europa, sondern auch in den entstehenden Überseekirchen Afrikas Beachtung fand.

Besonders nennenswert ist auch die Arbeit der Herrnhuter in der Karibik (ab 1732) sowie in West- und Südafrika (ab 1737). Aber die große Stunde der protestantischen Mission wird erst im 19. Jahrhundert kommen – nach der Gründung von Missionsgesellschaften und der imperialistischen Expansion protestantischer Mächte. Und so entwickelt der Protestantismus des 19. Jahrhunderts, der sich als Höhepunkt der Christentums- und Weltgeschichte versteht, eine Interpretation der Frühen Neuzeit, die diese auf agierende, leuchtende Reformation und reagierende, finstere Gegenreformation reduziert. Für Hegel war die Reformation bekanntlich »die alles verklärende Sonne [...] nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters«. Und so kommt es mit Warneck zur Entstehung einer protestantischen Missionswissenschaft, die allen Ernstes meint, alles beginne in Halle, und die die katholischen Missionstraktate der Frühen Neuzeit oder die herausragenden ethnographischen und linguistischen Leistungen katholischer Missionare ignoriert – was natürlich Josef Schmidlin und seinen Schülerkreis herausforderte, wie die ersten Jahrgänge der ZMR zeigen. Andererseits führte dieses Selbstbewusstsein im Protestantismus zur Entstehung einer nachhaltigen Missionsdynamik und zur Gründung vieler noch bestehender missionswissenschaftlicher Lehrstühle an Theologischen Fakultäten, während der Missionswissenschaft in der katholischen Theologie nach dem Konzil paradoxerweise nicht mehr die gebührende Beachtung geschenkt wird – weder in den Lehrplänen noch in der Stellenstruktur. Das wäre nicht so schlimm, wenn die Vertreter der anderen theologischen Disziplinen stärker vom Geist Karl Rahners geprägt wären, der Theologie immer »um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen« getrieben hat. ♦

L'hospitalité divine: Towards a Responsive Christian-Muslim Theology

Norbert Hintersteiner and Richard Kimball

Zusammenfassung

Gastfreundschaft ist ein prominentes Thema in der Grundlegung interkultureller Theologie und interreligiöser Studien. Dieser Beitrag präsentiert Fadi Daou und Nayla Tabbaras' *Göttliche Gastfreundschaft. Der Andere – Christliche und muslimische Theologien im Dialog* (2017; französisch 2013). Er beginnt mit der Verortung des Textes in der Theologie der Religionen des Mittleren Ostens, gefolgt von einer Skizze der theologischen Grundlagen christlich-muslimischer interreligiöser Gastfreundschaft, welche die Kapitel des gemeinsam geschriebenen Bandes kennzeichnen. Schließlich wird vorgeschlagen, das Buch einerseits innerhalb der bis ins 9. Jahrhundert reichenden geschichtlichen Tradition interreligiöser Gastfreundschaft von muslimischen und christlichen Theologen und andererseits in den gegenwärtigen mehr theoretischen Debatten um die (Un)Übersetzbarkeit der Religionen zu verorten.

Schlüsselbegriffe

- Gastfreundschaft
- Offenbarung
- Islamische Theologie
- Interreligiöse Studien
- Interkulturelle Theologie
- Muslimisch-Christliche Beziehungen
- Theologie der Religionen

Abstract

The theme of hospitality is prominent in the foundations of intercultural theology and interreligious studies. This essay presents Fadi Daou and Nayla Tabbara's book, *L'hospitalité divine: L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane* (2013; German 2017). It starts by situating the text in the theology of religions of the Middle East. Following this there is an outline of the theological foundations of Christian-Muslim interreligious hospitality which inform the chapters of the jointly written volume. Finally, the suggestion is made to place the book, on the one hand, within the historical legacy of interreligious hospitality between Muslim and Christian theologians which dates back to the 9th century, and, on the other hand, in the current more theoretical debates around the (un)translatability of religions.

Keywords

- Hospitality
- Revelation
- Islamic theology
- Interreligious studies
- Intercultural theology
- Muslim-Christian relations
- Theology of religions

Sumario

La hospitalidad es un tema prominente en la fundamentación de la teología intercultural y los estudios interreligiosos. El artículo presenta el libro de Fadi Daou y Nayla Tabbara *Göttliche Gastfreundschaft. Der Andere – Christliche und muslimische Theologien im Dialog* (2017; en francés 2013). Comienza con la contextualización del texto en la teología de las religiones del Medio Oriente, y continúa con un esbozo de los fundamentos teológicos de la hospitalidad interreligiosa islamo-cristiana, que caracterizan los capítulos del libro aquí presentado. Finalmente, se propone contextualizar el libro por una parte dentro de la tradición histórica de hospitalidad interreligiosa entre teólogos musulmanes y cristianos que llega hasta el siglo IX, y por otra parte en los debates contemporáneos, más bien teóricos, sobre la posibilidad de traducción y de no-traducción de las religiones.

Palabras clave

- Hospitalidad
- Revelación
- Teología islámica
- Estudios interreligiosos
- Teología intercultural
- Relaciones islamo-cristianas
- Teología de las religiones

The theme of hospitality has been prominent for a number of years now, in the pursuits of figuring foundations in intercultural theology and interreligious studies.¹ Fadi Daou and Nayla Tabbara's *L'hospitalité divine: L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*² is another distinct example of this, arising from a Middle Eastern context of Muslim-Christian engagement and coexistence. It is the fruit of their long interreligious friendship and professional collaboration at the University of St. Joseph in Beirut and later at the joint Christian-Muslim initiative of the Adyan Foundation,³ seeking to be hospitable and responsive to both, the other's religious and theological stances and life concerns as relevant to Muslim and Christian communities in Lebanon and beyond. According to Jean-Marc Aveline's preface to the book, *L'hospitalité Divine* offers a new approach to interfaith dialogue, giving way to the undertaking of »*théologies en dialogue*« in response to the ever growing challenges of religious and cultural plurality. With *théologies en dialogue*, Daou and Tabbara, a Maronite priest and a Sunni Islamic scholar promote »*la communion spirituelle*« between believers of different religions and faithfully translate theological questions into terms of everyday interreligious coexistence.⁴ The strength of this approach is that it does not rely on apologetic or polemic confrontation. Rather *théologies en dialogue* encourages a growing understanding and appreciation of the religious other through self-examination, as on a long shared journey. This approach promotes the idea that the religious other, without reduction or syncretism of beliefs, is genuinely part of God's plan and that »*la foi est plus un cheminement qu'une identité*.«⁵ *L'hospitalité divine* offers a welcome spiritual reflection on the encounter between two believers and theologians of different religious traditions who respect and care for each other in a responsive way.⁶

1 Locating *L'hospitalité divine* in Middle Eastern Theology of Religions

To clarify upfront the co-authored book's place in context of Christian theologies of religions discussions, in their attempt to find common theological grounds between Christianity and Islam, it has been common for Christian theologians in the Middle East to set Islam

1 See for example: Claudio MONGE, *Dieu hôte: recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité*, Bucharest 2008; Mari-
anne MOYAERT, *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*, Amsterdam/New York 2011; *Hospitality – a Paradigm of Interreligious and Intercultural Encounter*, ed. by Friedrich REITERER/Chibueze C. UDEANI/Klaus ZAPOTOCZKY, Amsterdam/New York 2012.

2 Fadi DAOU/Nayla TABBARA, *L'hospitalité divine: L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*, Zürich/Münster 2013. Originally composed in French and then translated to Arabic (by Adel Theodor Khoury): *Al-raḥābah al-ilāhiyah: lāhūt al-ākhar fī masīḥiyyah wal-islām*, Jūniyah, Lebanon: Al-maktabah al-būlusiyah 2011. German

translation: *Göttliche Gastfreundschaft. Der Andere – Christliche und muslimische Theologien im Dialog*. Übersetzt aus dem Französischen und mit einer Einführung von Uta André, Werner Kahl und Harald Suermann, Münster 2017. English translation: *Divine Hospitality: A Christian-Muslim Conversation*. Translated by Alan J. Amos, Geneva 2017.

3 For more information on Adyan, see: www.adyanvillage.net.

4 DAOU/TABBARA, *L'hospitalité Divine* (Anm. 2), 13–14.

5 Ibid. 14.19.

6 This essay goes back to a colloquium, titled »Göttliche Gastfreundschaft: Der Andere im Dialog von christlichen und islamischen Theologien«, with Fadi Daou at the University of Münster around his book on 29–30 May 2015. A joint doctoral students' event of theological units of mission studies and ecumenics at the universities of Münster, Hamburg and Rostock, together with the doctoral students scholarship programme of the *Missionwissenschaftliche Institut Aachen*. For a good German summary on Daou/Tabbara's *L'hospitalité divine*, the colloquium benefited from Harald SUERMANN's review at <http://christian-orient.eu/2013/02/19/> (6.4.2017).

somewhere within the general prospect of the Christian heritage, more precisely within the Abrahamic spectrum, emphasizing in different ways the shared features between the two religions. This has been the approach of most theological attempts for dialogue in the Middle East, especially in the past few decades. Daou places *L'hospitalité divine* within that context and amidst of the representative proposals of two renowned Lebanese Maronite scholars in this regard, Michel Hayek (d. 2005) and Youakim Moubarac (d. 1995).⁷ Indeed, the theological positions of these two authors are exemplary attempts, which through appreciating the religion of the Other – that is Islam – and even perceiving some revelatory elements with deep affinity with their own tradition, nevertheless conclude the necessity of the final salvific role of Jesus Christ, discerning the tradition of the Other as within the scope of Christianity and Christ as present in the religion of the Other.⁸

In a nutshell it is possible to say that Michel Hayek, in his attempt to make a place for Islam within Christianity, has perceived Ismail as the father of Islam and viewed Islam as a religion which has not entered the biblical history associated with Abraham, rather it is viewed as a universal religion, or a primitive religion, associated mainly with the universal covenants with Adam and Noah, but not within the promise of Isaac. However, he acknowledges Islamic criticisms of Christianity as valid, and remaining valid until Christianity becomes what it is intended to become, the Church of the Beatitudes.⁹ Youakim Moubarac, a student of Louis Massignon, on the other hand, has viewed Islam as part of the Abrahamic covenant, and consequently has considered Muslims, the *umma* of Ishmael, through the Qur'ān as among the people of God, who believe in the God of Abraham, and even who are associated with the people of the Bible. Hence, Islam is conceived as belonging to the same Abrahamic family, employing the image of a tree of salvation of which Islam is a branch. Yet like Hayek, Moubarac considers Islam not lacking the promise of Isaac overall, but an essential component of God's promise to Isaac, »... *pour ne pas laisser celle-ci dévaloriser en particularisme racial.*«¹⁰

Fadi Daou, himself also a Lebanese Maronite priest, in *L'hospitalité divine* follows a similar path. He maintains that there is an inner relationship that binds every human being to God, since God dwells in the heart of the human subject. Christians interpret this divine-human relation in Christian terms; yet, they cannot deny the reality of other ways of expressing this unity. The spiritual experience is universal, it belongs to all, whether Christians or non-Christians. Thus, according to Daou, salvation is not restricted to a particular group; rather it is possible for all. Daou refers to the claims of Hayek and Moubarac, concerning Christian-Muslim dialogue, and to some extent he adopts their positions being more in favor of Moubarac's argument, maintaining the revelatory nature of the Qur'an and the prophetic mission of Muhammad.¹¹ Daou actually seems to offer a compromise where Islam is not ›son‹ of the promise like Judaism and Christianity, but is ›son‹ of an alliance as described in Genesis 17:18–20. Islam affirms and revitalises the religion of Abraham as

7 Sylvie AVAKIAN, The turn to the Other: Reflections on contemporary Middle Eastern theological contributions to Christian-Muslim dialogue, in: *Theology Today* 72 (1/2015) 77–83.

8 Cf. Youakim MOUBARAC, *L'Islam*, Paris 1962; IDEM, *La Pensée Chrétienne et L'Islam, des origines jusqu'à la prise de Constantinople*, Paris 1969; IDEM, *Les Musulmans: consultation islamo-chrétienne*, Paris 1971; IDEM, *La Pensée Chrétienne et l'Islam*, Beirut 1986; Michel HAYEK, *Le mystère d'Ismaël*, Paris 1964; IDEM; *Al-masīh fil al-islām [Christ in Islam]*, Beirut 1961.

9 DAOU / TABBARA, *L'hospitalité Divine* (Ann. 2), 77–79.

10 Ibid. 80–81.

11 Ibid. 99.

12 Ibid. 81–82.

13 Ibid. 65–121.

14 Ibid. 104.

15 Ibid. 83–85.

16 Ibid. 24–29.

17 Ibid. 31.

18 Ibid. 34.

19 Ibid. 37–42.

well as brings its own revelation with the *Sunnah* of Muhammad, »... *n'est pas non plus un pur reflet de l'alliance Abrahamique*.«¹² Further, in most of these Middle Eastern attempts, including Daou's, the biblical notion of covenant is employed to support the argument concerning the common ground between Christianity and Islam.¹³ God's covenant is maintained to be universal, bringing about the notion of one holy history, which unfolds itself through the different covenants with Adam, Noah, and Abraham. Daou is aware that this brings with it challenges as to how it views the status and message of Jesus Christ as well as the fullness of his revelation, suggesting the covenant through Christ is viewed as the archetype which is to replace all other types of covenants of the Old Testament. Daou attests that the Christian cannot justify the place of Islam within the history of salvation unless in the light of the mystery of Jesus Christ, the universal Savior and the fulfillment of divine revelation to humanity.¹⁴ Fortunately these burning theological issues do not need to divide Muslims and Christians. Daou refers to *sūrat al-mā'idah* (5):48 as an example of how Muslims and Christians can live together in spite of differences. In a spirit of Abrahamic fraternity Muslims and Christians should learn to appreciate the differences between the two faiths and carry out their »*théologies en dialogue*«. ¹⁵

While the adequacy of these contemporary Middle Eastern theological positions in their attempts for dialogue with Islam deserves more attention, here we only walk through the book and narrate the major topics of its various chapters. In that way we see how the authors' attempt of »*théologies en dialogue*« turns out concretely, offering a mutually responsive Christian-Muslim theology. Daou and Tabbara, together, they explore the teachings of their own religions on the nature of God's relationship to human beings and the manner in which God calls each person to respond to others. The authors are not naïve and do not cover over profound theological differences between the two religions.

2 Figuring theological foundations of Christian-Muslim interreligious hospitality

In his opening chapter, *Le Christ et les autres: l'union dans la différence*, Daou sets the foundation for viewing the faith of others, meaning non-Jews, as something that Christ acknowledged through the interactions with people of other faiths that he came into contact with, in spite of traditional Jewish misgivings. This is clearly demonstrated through contact with the Canaanite and Samaritan women and the Centurion.¹⁶ This is possible, Daou explains, because Christ places a greater value on spiritual experience than exterior practice. This aspect of faith became part of the early Church exemplified by the Apostle Peter in Acts 10:34-35. Yet Daou also recognizes that the Roman Catholic Church has not always been as inclusive to other religions, but rather insisted, »outside the Church, no salvation.«¹⁷ Thus for some Christians seeing faith as a journey to share with the religious other, may require a reappraisal of values. The challenge is to realize the inherent value of the other, in spite of religious differences. Daou makes the point, that the basis of dialogue with people of other faiths is the realization that we are all children of God.¹⁸ However, it is through Christ's sacrifice and the work of the Holy Spirit that all humanity benefits.¹⁹

In chapter two, *L'économie du Rappel*, Muslima theologian and co-author, Nayla Tabbara, introduces a discussion of the religious ›other‹ found in the Qur'ān. Here she notes that there are verses that encourage a spirit of tolerance and fraternity as well as verses that foster the need to keep separate and to subjugate the religious other. In order to avoid the

charge of contradiction, knowing the context of the verses, Tabbara reminds the reader, is of utmost importance.²⁰ Here she first expounds the Qur'ānic and Islamic understanding of the concept of the *People of the Book* in order to provide the theological foundation for embracing religious plurality. The use of the concept begins with her discussion of *sūrat al-baqarah* (2):135. Here there are Jews and Christians who implore people to join their religions in order to secure salvation. This comes in wake of the discussion of the pure religion *fitra*, the natural condition of monotheistic belief.²¹ Through the discussion of *fitra*, Tabbara points out differences between Islam and Christianity in relation to understanding human nature and salvation.²²

Another theme that is shared with Christianity regards God sending or guiding all people. Within the teachings of Islam this refers to messengers or those that warn society. This idea is emphasized with the concept of *dhikr*, that all communities have received God's message, as noted in several verses including *sūrat fatir* (35):24. Most importantly Tabbara comments that some of the messengers are more easily recognized than others. Thus the way is open for Muslims to keep an open mind as to who is sent to call people to believe in God and act justly, since the call to believe in God and act justly is for all people regardless of religion.²³ Tabbara defends this argument through examination of verses including *sūrat ar-rahman* 55:7-9; *sūrat al-maidah* (5):48; *sūrat luqman* 31:28 and *sūrat al-mutaffifin* (83):1-3. Here the onus is with humanity to strive in faith and good works through a response to God's natural calling. This calling is between man and God, in relation to other men, relation to oneself, the world, as well as the Day of Judgment.²⁴

Tabbara examines two ways in which Abraham responds to God. These are through *fitra*, and through revelation. In pre-Islamic times and throughout the Qur'ān the faith of Abraham is regarded as an example for mankind. In pre-Islamic times there were those who followed the pure faith of Abraham, they were the *hunafā*. Tabbara notes that in the Qur'ān both of the terms *islām* and *muslim* can be used as adjectives to refer to those who follow God in the broader sense.²⁵ This logic is then applied to *sūrat al-imran* (3):19, which states that the religion before God is *islām*. Tabbara challenges the medieval interpretation of the verse that refers to a reified *islām* rather than the state of faith of a believer. For Tabbara the *sense large*, of *islām* represents the way of all spiritual and religious experience, both for individuals and collectively, the way followed by all the prophets. They were all called Muslims since they placed their trust in God and submitted to Him.²⁶

In chapter three, *Alliances et révélations*, Daou discusses different types of alliances between God and man. To begin there is the alliance with Adam. Here God is like a parent. Man, on the other hand, refuses to take responsibility and brings disorder into the world. This alliance is followed with a renewed alliance with Noah, where even though man continues to disobey God, s/he still hopes for a new life for man.²⁷ With Hosea 2:20, Daou says that God's relationship with humanity is like a fiancée. The results of God's love for humanity are peace and reward in heaven for those who are faithful. Yet, the revelation of

20 Ibid. 43.

21 Ibid. 45-49.

22 Ibid. 48.

23 Ibid. 48-50, 52.

24 Ibid. 52-53.

25 Ibid. 56.

26 Ibid. 56-58.

27 Ibid. 63-64.

God is love for all humanity and knowledge of God. Through the alliance with Abraham the universal invitation to a relationship with God is expanded. In Genesis 12:2-3 God promises to bless all people on earth. Through the example of the faith of Abraham and his relationship with the religious other, for instance with Melchizedek, Daou demonstrates that God's grace is universal. God's alliance with Abraham is not therefore exclusive to other forms of grace in the world. God's love is for all people, that all people are »people of God.«²⁸ This love for others is exemplified by God's promise and relationship with Hagar and Ishmael. Here even though Hagar is cast away from Abraham's household, the Angel of God comforts her and announces God's plans for Ishmael.²⁹ Daou notes that God's love is not a code for an exam. The purpose of God's love is to bring believers and all humanity, closer to Him.³⁰

The common feature of these prophetic alliances is that they are external as well as internal with the emphasis on a personal relationship with God.³¹ Through Moses and the revelation of the Ten Commandments the People of God are required to uphold a moral standard as their part of the alliance. Daou notes that God's alliances are permanent.³² In addition Daou seeks to state through the example of Judaism that salvation in history is not linear. Salvation does not pass through one revelation to the next replacing the former.³³ This point is crucial to Daou's defence of the universality of the mission of Jesus as God's eternal word in contrast to the Islamic concept of abrogation.

In addition to recognizing that both Judaism and Christianity share a common heritage with the faith of Abraham, Daou acknowledges that Islam also follows the faith of Abraham and believes in the same God. This pronouncement is clear in Catholic teachings like *Lumen Gentium* 16.³⁴ For Daou Islam is the closest to the faith of Abraham, even closer than Judaism and Christianity. He believes that both Judaism and Christianity contain new revelations; they develop the faith of Abraham, whereas Islam heralds a return to the faith of Abraham. This return Daou sees in Hanafism. This is why in Islam Abraham represents the model of faith, while in Judaism and Christianity Abraham is the Father of Faith.³⁵ Daou asks what are the implications of Christians accepting Islam as the new branch on the Abrahamic tree of salvation? He recalls that the joy is accepting Muslims as fellow believers and finding God in their religion and life, with all the questions and perhaps not too many definitive answers.³⁶ Most importantly he states that the experience of solidarity accompanied with dialogue produces the best environment for interreligious dialogue as well as for reassessing our Christian faith.³⁷ However, as we have seen above regarding Middle Eastern theologies of religions, there are quite varying ideas of just how Islam fits into the Abrahamic spectrum.

In fact Daou posits that it is possible for Christians without complaisance or compromise of fundamental values to afford the Qur'ān as well as Muhammad a degree of recognition as divinely inspired. This follows from the Christian concept of Salvation History, where Islam is seen in the mystery of the light of Jesus as the universal saviour and in the fullness of the revelation of God for humanity. An important detail that Daou

28 Ibid. 67-68.

29 Ibid. 68.

30 Ibid. 59-62.

31 Ibid. 69.

32 Ibid. 69-72.

33 Ibid. 74.

34 Ibid.

35 Ibid. 75.

36 Ibid. 76.

37 Ibid. 76-77.

wishes to assert is that this recognition challenges the Islamic idea that the Qur'ān in some way takes on a greater importance than Jesus due to chronology, or abrogation, since Daou argues the importance of Jesus is eschatological. In this view Muhammad's prophethood is within the alliance of Abraham. The status of the Qur'ān for Daou is limited. Daou does not regard the Qur'ān as the uncreated word of God, but the Qur'ān can function as a revelation, as *dhikr*, a reminder for Christians when it is consistent with the teachings of Abraham. By accepting even in a limited way the authenticity of Islam, Daou hopes Muslims will be encouraged to reciprocate by considering the Torah and Gospel as a sort of ancient Testament to the Qur'ān.³⁸ He hopes these gestures of goodwill inspire *théologies en dialogue* and move away from the theology of apologetics. Through *théologies en dialogue* Christians can accept the Qur'ān as a product of history, formed by its social and cultural context.³⁹

In this vein, in a later chapter, Tabbara indeed ventures that Muslims should consider the scriptures of the People of the Book as a form of *dhikr*. In support Tabbara cites a number of verses including *sūrat al-anbiyā'* (21):7, *sūrat yunis* (10):94 and *sūrat al-maidah* (5):44-47.⁴⁰ Where there are differences between the Qur'ān and the respective texts she hopes that these differences are considered matters of interpretation and not, *al-tahrif*, the alteration of scripture. Since, the Qur'ān sees itself as confirming the scriptures that came before it. Muslims should therefore study the scriptures of the People of the Book so that they can understand the Qur'ān better.⁴¹ Further Tabbara mentions that the Qur'ān notes that there are People of the Book who accept the revelation given to Muslims as well as their own revelation, *sūrat al-imran* (3):199.⁴² Ultimately the Qur'ān does not differentiate between *mu'minūn*; they are *Muslim* whether they are followers of Muhammad or People of the Book.⁴³

Back to the point of view of Christians, Daou maintains, through Jesus the fullness of God is known.⁴⁴ This is qualitative. Jesus is not the founder of a new religion, but the founder of the new alliance with all creation as described in 1 Corinthians 15:28 and Colossians 2:9. He is the Messiah, the new Adam. Through Jesus God speaks, not as a prophet but as the son who is heir to all things. For these reasons Christians do not accept that there is a new revelation that is greater. Christ is the Alpha and the Omega of history.⁴⁵ However, citing the work of Jacques Dupuis, Daou makes the point that this does not prevent the self-revelation through other prophets and other religions. Without attempting to unravel the theological challenges presented by the seeming contradictory beliefs held by Islam and Christianity regarding the role of Jesus, Daou presents the prophethood of Muhammad in line with the universal gift of prophesy following Pentecost found in Acts 2:17.⁴⁶ Instead Daou shifts the focus to recognising the accomplishments of the prophets and the one through whom the prophets are fulfilled. Ultimately, in light of the universal mission of Christ, the role of the church is to help bridge the gap between other faiths.⁴⁷

In the fourth chapter, *L'islam et les autres religions*, Tabbara discusses the Christian religious other through the study of a number of Qur'ānic verses. Citing Aziz Esmail,

38 Ibid. 85-88.

39 Ibid. 88-89.

40 Ibid. 167-168.

41 Ibid. 168-170.

42 Ibid. 170.

43 Ibid. 171-172.

44 Ibid. 91.

45 Ibid. 89-90.

46 Ibid. 90-91.

47 Ibid. 91-97.

Tabbara examines the different phases of revelation as well as the context that contributes to the emerging Qur'ānic position regarding not only the People of the Book, but also polytheists.⁴⁸ Unlike most Qur'ānic scholars, Tabbara divides the phases of revelation into three, not two phases. These are the first Meccan phase, beginning with the first revelation; the Medinan phase following the migration of Muhammad and a third phase beginning with the triumphant return to Mecca, approximately three years before Muhammad's death in 632 C. E. Viewed in a thematic and chronological order, Tabbara presents an evolution of theological understanding of the religious other generally overlooked in Qur'ānic studies.⁴⁹

In the first Meccan phase, approximately 609-622 C.E., Islam faces persecution. Discussions concerning the People of the Book are characterised predominantly by Biblical narrative and reference to previous patriarchs and prophets. In Mecca religious diversity is initially frowned upon, as exemplified by *sūrat al-mu'minun* (23): 52-53. Towards the end of the period there is direct contact with religious others. This contact is characterised by a growing attitude of tolerance expressed in *sūrat al-ankabut* (29):46. In the second phase, the Medinan phase, there is growing security for the nascent Muslim community and the beginning of direct dialogue with living individuals and communities from among religious others. Throughout the ongoing development of the Muslim community there is a trajectory of acceptance of the merits of other faiths, especially those of the People of the Book. Tabbara notes in *sūrat al-baqarah* (2):62, faith and good works are upheld as meriting salvation.⁵⁰ An important feature of the period is the call to the People of the Book to join with Muhammad and his followers to form a single faith community. In this wider community Muslims and the People of the Book are required to believe in all the prophets and patriarchs, Jews must accept Jesus as the Messiah, and Christians must relinquish belief in Jesus as God's incarnation and son.⁵¹

Here Tabbara addresses the charge that some of the People of the Book have altered divine revelation as in *sūrat al-baqarah* (2):75. She notes different interpretations of the verse championed by two highly respected scholars, Muhammad ibn Jarir Tabari (d. circa 922 C.E.) and 'Alī b. Sahl Rabban al-Tabari (d. circa 855 C.E.). Both scholars accept multiple understandings of the text and context. Yet Rabban al-Tabari makes the point that just as Christians discovered new meanings of ancient Jewish texts after experiencing Jesus, so too Muslims discovered new meanings in the Gospel in light of the prophethood of Muhammad. An important distinction is that Christians adopted the Jewish texts as their own while Muslims have thus far refrained from embracing the Torah and Gospel as theirs.⁵² Just as Daou noted above, the reason for this omission lies in part with the importance Muslims place on the chronology of the Qur'ān. However, in spite of the greater importance Muslims place on the Qur'ān and in spite of the failure of the historical Jews and Christians of the time from accepting Muhammad as a prophet, the Qur'ān continues to define the measure of faith in terms of belief in one God, belief in the Last Day and the importance of performing good works, not membership of a religious community *per se*.⁵³

48 Ibid. 102.

49 Ibid. 123.

50 Ibid. 104-106.

51 Ibid. 104.

52 Ibid. 107-108, 161.

53 Ibid. 109, 113, 123.

In fact following the meeting with the delegation of Christians from Najran, Muhammad, through the revelation of *sūrat al-imran* (3):64 invites People of the Book to compromise, and to a common word.⁵⁴

Tabbara notes that criticism of the People of the Book is constrained to personalities and never to the collective. In fact the Qur'ān never forgets that there are believers amongst the People of the Book and most importantly as collective they are never called *kufṛ*. Disagreements with the People of the Book generally can be divided into three categories concerning dogma, ethics and political contexts. Tabbara asserts that those who apply the term *kufṛ* to the People of the Book are tampering with the meaning of the Qur'ān.⁵⁵ Conversely, however, Tabbara laments that the failure of the historical People of the Book to join with the community of Muslims has largely contributed to the development of Islam as an autonomous religious community. Tabbara explains that even in *sūrat at-taubah* (9):29, that heralds the great cry of *jihad* against the People of the Book, the status of *dhimmi* and payment of the *jizya* tax, is historically questioned.⁵⁶

During the latter period of the Medinan phase, strong theological differences emerge between the People of the Book and Islam. *Sūrat an-nisa* (4):171 refutes the incarnation of Christ and the concept of the Trinity. *Sūrat al-Maidah* (5):116 refutes that Jesus ever demanded that people should pray to him or his mother. *Sūrat at-taubah* (9):30 accuses Christians of declaring Jesus the Son of God and the Jews of declaring that Uzayr is the Son of God. Two very interesting verses that Tabbara identifies from this period are *sūrat an-nisa* (4):156-159 and *sūrat al-imran* (3):55. Both these verses concern the crucifixion of Jesus. In *sūrat an-nisa* (4):156-159 the Jews are said to sully the reputation of Mary and boast that they killed Jesus. Tabbara focuses on verse 159 that says, »And there is none of the People of the Book but must believe in him before his death; And on the Day of Judgment he will be a witness against them.«⁵⁷ This verse she says is certainly one that could use greater interreligious exploration. *Sūrat al-imran* (3):55 concerns the crucifixion of Jesus and the issue of whether he died on the cross. The traditional debate centres around the meaning of *mutawaffika*, and whether or not the word in this context implies the death of Jesus. Tabbara seems to accept that Jesus may have died on the cross briefly. She states that the earliest exegetes allowed for this possibility. Further to the point she notes that the theory that Jesus was somehow switched or saved from death is not in the Qur'ān, but is a later exegetical concept.⁵⁸

Finally, the third phase of revelation concerns the return of the prophet to Mecca. Here during the last three years of the life of Muhammad Tabbara notes a distinctive change in the relationship with the People of the Book and other communities. Here there is even accommodation for polytheists, as in the time of Abraham, so long as there is mutual respect.⁵⁹ At this time the inclusive nature of Islam based on *fitra* once again comes to the fore. Tabbara makes the point that this nuanced change in the relationship with the religious other, following the return to Mecca, is a neglected area in most Islamic studies.⁶⁰

54 Ibid. 111.

55 Ibid. 113-115.

56 Ibid. 118-119.

57 Ibid. 122.

58 Ibid. 121-122.

59 Ibid. 124.

60 Ibid. 123.

For People of the Book interested in interfaith relations or religious diversity the third phase of revelation provides the context of some of the most heartening verses in the Qur'ān. Tabbara discusses several verses from *sūrat al-maidah*, as well as from *sūrat al-hujrat*, *sūrat al-hajj*, *sūrat al-imran* and *sūrat al-luqman*. These verses promote the idea that God calls all humanity to return to Him and to the way of submission, no one that devotes their life to God and performs good works need fear.⁶¹ Most importantly, religious diversity is portrayed as part of God's plan.⁶² This theme is expressed in many verses, including *sūrat al-hujrat* (49):13, where the Qur'ān employs the phrase, *O mankind!* And reminds all humanity of their common heritage through Adam and Eve. In addition *sūrat al-maidah* (5):64 refutes Jewish claims that God's hands are tied, that salvation blessings are reserved for them while stating that God's hands are open and He bestows blessings where He wills.⁶³

Two critical verses Tabbara cites are *sūrat al-maidah* (5):68-9. She states that Mahmoud Ayoub considers these verses the most important in the Qur'ān concerning other religions.⁶⁴ These verses challenge the People of the Book to follow the revelation given to them by their Lord. Here the Qur'ān clearly acknowledges the merit of the Torah, Gospel and other revelations as well as the necessity to put faith to practice. Of course there are differences between the faiths, these are noted and yet as with *sūrat al-maidah* (5):48, the differences should do no more than challenge people to strive to better serve God.⁶⁵ In the process of placing the finishing touches on their arguments for accepting the religious other as part of God's plan, Tabbara and Daou expand divine hospitality to include all people of conscience.

The fifth chapter titles *L'Église et les autres religions: vers la solidarité spirituelle*. Here, Daou outlines the teachings of the Catholic Church regarding other faiths and their potential for salvation. To begin his argument Daou cites one of the most inclusive, if not ethereal elements of *Nostra Aetate*. This is that the Catholic Church does not reject what is true and good in other religions. This statement is supported by two verses from the New Testament Mark 10:17-18 and John 14:6. The first simply states that Jesus challenged a person who called him good, saying that only the Father is good. Therefore all that is human is in need of God's guidance. In the second verse Jesus proclaims, »I am the way and the truth and the life. No one comes to the Father except through me.«⁶⁶ This verse is often used to express the exclusivist expression of Christian faith. However, Daou uses the verse in an inclusivist manner to assert that the eternal word of God is not absent from other religions even if there are gaps and errors in their understanding of God.⁶⁷ Daou recognises that there is a difference between religion and faith. Religions may contain flaws, but a person's faith in God is separate. The fact that God accepts other religions is evidenced examples of the Centurion, the Canaanite and the Samaritan women, referred to above. It seems that the criteria for salvation is simple: other religions must be consistent with God's design for love and salvation.⁶⁸

Daou notes that other religions are a positive challenge for the church. It is necessary to recognise the spiritual experiences of others as religious virtues and that the Spirit of

61 Ibid. 124-133.

62 Ibid. 137.

63 Ibid. 126-127.

64 Ibid. 129.

65 Ibid. 131.

66 Ibid. 139.

67 Ibid. 139-140.

68 Ibid. 143.

God blows where it wills. John Paul II's *Redemptoris Missio* 56 states that other religions contain signs of the presence of Christ and the actions of the Spirit. The Qur'ān also contains examples of Christian devotion. In fact, if we keep open minds, Daou posits, it is possible to see that »the presence of the other is the voice of God in our life.«⁶⁹ Ultimately the question is, what is the purpose of the differences? Daou maintains that we need to allow other religions a role in our theology. This avoids two pitfalls. The first is that by learning of their spiritual experience we avoid locking the other religion into a question of whether or not the other has divine status i.e., does the other have a role in God's plan of salvation. The second reflects the need to appreciate the gifts that God bestows on other faiths. Understanding other faiths helps avoid naïve stereotypes. What is required is a theology that chooses to accompany the other through life.⁷⁰ It is interesting to consider, Daou reflects, that neither Jesus nor the Gospel ever called for people to ever change their religion. Rather the call is personally to follow God's way.⁷¹

For Daou one of the mysteries of salvation is when Christians can recognise the work of God in the religion of others without losing faith in their own religion and its role in God's universal design.⁷² He stresses that Christians today need to learn how to live with respect for religious diversity, that has its foundation with the love of God for mankind and respect for human freedom. The dialogue, Daou adds, is not just between the interlocutors but also with God present.⁷³ By engaging or living in solidarity with Muslims, Christians will find a spiritual solidarity that is based on witness. It is necessary for Muslims and Christians to take a step of faith beyond, perhaps a purely academic interest, to appreciate the religious other in communion, with all our differences, as on the day when we all stand before God.⁷⁴

In the sixth and final chapter, titled *Reconnaissance et Communion*, Tabbara advocates accepting the authenticity of the beliefs of the religious other, especially Christians and the People of the Book. However, as reflected in the words of Mahmoud Ayoub, history demonstrates that the lessons of the Gospel and the Qur'ān, that promote the universality of love and mercy, are too often transformed into narrow dogma to exclude others.⁷⁵ Interestingly, Tabbara makes the point that the idea that Islamic law abrogates the laws of the People of the Book has never received universal acceptance. Tabbara confirms that the promises made to the People of the Book, stand alongside the revelation of the Qur'ān.⁷⁶

Therefore if religious diversity and cultural pluralism are part of God's plan for salvation, what role is left for Islamic Mission, *da'wah*? Tabbara sees the role of Islam to call people to God in a similar manner as Daou. For support, Tabbara calls upon *sūrat fussilat* (41):33 that states, »Who is better in speech than one who calls (men) to Allah, works righteousness, and says, ›I am of those who bow in Islam.«⁷⁷ Most importantly, from the perspective of plurality, Tabbara asserts Muslims are not required to call people to convert to Islam per se, but to call people to God. A prime example for mankind is found in the life of Abraham explained in *sūrat al-mumtahinah* 60:4. Abraham faithfully follows God and separates from his father's community, but rather than live in enmity, says to his father that he will pray for him that he

69 Ibid. 143-144.

70 Ibid. 143-146.

71 Ibid. 154.

72 Ibid. 155-156.

73 Ibid. 156.

74 Ibid. 158-159.

75 Ibid. 161.

76 Ibid. 161-162.

77 Ibid. 161-165.

will be forgiven for his transgresses.⁷⁸ In addition there is the example of Muhammad and his community as expressed in *sūrat al-baqarah* (2):143 to be a witness before all mankind. The Qur'ān teaches Muslims through other verses like *sūrat al-maidah* (5):48 to accept religious diversity as God's will and to allow God to be the final arbitrator concerning the issues that divide believers of different religions.⁷⁹ This point is made quite clear by the famous mystique Hallaj, who sees each religion as necessarily contributing to the whole of God's revelation.⁸⁰

For Daou and Tabbara *la communion spirituelle* is not just a dream. It is a way forward and away from the narrow vision of the religious other as a distant nonentity. In our increasingly intertwined world we need to reappraise how we view the religious other, how our worldview makes space for all peoples. Daou in his conclusions boldly declares that God is greater than the mission of Christ and his disciples. He says, quoting John 14:2 that in my Father's house there are many rooms. Perhaps there is a temptation to create a worldview that allows us to reduce God to what we can understand, who we perceive to be good and who is worthy of salvation. However, Divine Hospitality envisions a world where not only are there many rooms, but all are made to feel welcome. For Daou, where the believers are made mutually welcome, there is God.⁸¹

Similarly, Tabbara reminds the reader that one of the divine attributes of God is, *al-wasi*, the Vast. God is beyond limits in mercy and knowledge. Al Ghazali, on the subject of divine attributes, says that through faith believing Muslims can cultivate space internally for God and His attributes.⁸² Tabbara notes that this is not unrelated to Divine Hospitality. In this way the believing Muslim cultivates hospitality in his heart, a place for God where the vastness of God enlarges our capacity to know and love God. Tabbara cites a beautiful Hadith on this subject preserved by al-Qudsi that says, »Not my earth, nor my sky can contain me, only the heart of my adoring believer can contain me.«⁸³ Through this hospitality a space is made for love and knowledge of others. Tabbara ends by recalling the theme of *A Common Word*: love of God and love of neighbour. Through the Hospitality Divine, the other's fears, thoughts and comprehension of their relationship with the world and with the Divine becomes part of our spiritual being, in spite of and in respect of our differences. This Hospitality Divine within necessitates changes in our perspective, enlarges our compassion and comprehension, leaving behind the comforts of our own community to move towards and with the other, like Abraham.⁸⁴

3 The legacy of interreligious hospitality and (un)translatibility

While our brief walking through the chapters of the *L'hospitalité divine*, it has not been our intention to offer critical engagements on the various theological topoi and discussions touched by Daou and Tabbara. Such will happen as this book gets read more widely, critically by peers and by students in classrooms. By way of closing, however, two themes for further reflection shall be brought up.

⁷⁸ Ibid. 165.

⁷⁹ Ibid. 168.

⁸⁰ Ibid. 163.

⁸¹ Ibid. 179-180.

⁸² Ibid. 181.

⁸³ Ibid. 181-182.

⁸⁴ Ibid. 182-183.

First, doing theology interreligiously, as advocated and exercised in *L'hospitalité divine*, has probably many forerunners in the Islamic world and elsewhere. One may actually discover a whole tradition leading us all the way back to the times of the Christians from the 8th and 9th century onwards in the Middle East, who at home in the world of Islam, came to express their very denominational identities in the idiom of Islamic religious culture and in encounter with the evolving patterns of Islamic religious thought: As those Christians of the now called Oriental Churches found themselves as having to live more permanently as *Church in the Shadow of the Mosque*, as Sidney Griffith in his pioneering research on this unique history so aptly puts it,⁸⁵ those Oriental Christians then adopted the Arabic language. Already here we can picture two Arabic-speaking, religious communities (Christians and Muslims) influencing one another through language and practice in daily social, economic and intellectual intercourse. We can certainly imagine the opportunities provided to them already then for what Daou and Tabbara now call a »*théologies en dialogue*«, trying to give way to the development of Christian and Muslim theologies in a new register.

As Griffith has elaborated for us, the kind of interreligious theological hospitality is visible already there, in the ways these early Christian theological writers in Arabic articulated their Christian doctrines in parallel to, and almost in tandem with, the evolving patterns of Islamic religious thought during the same historical period: Christians sought to defend the reasonableness of their distinctive doctrines in terms of religious idiom they shared with their Muslim interlocutors and counterparts, who, in accord with the teachings of the Qur'ān, often rejected the central Christian doctrines. In contrast with the previously standard modes of Christian discourse in Greek or Syriac, the Arabic-speaking Christian writers often constructed their arguments on ways of thinking which the Muslims had initially elaborated in view of commending their own faith in the Qur'ān and in the traditions of the prophet Muhammad. More often than not, these Christian texts appear to be exercises in a Christian version of *kalām*, the characteristically Islamic style of religious discourse in Arabic. The apologetic agenda for the Christian *mutakallimūn* (theological controversialists, systematic theologians) in the Islamic world was largely set then via in some form hospitable act in response to the challenges to Christian faith voiced by Muslims in the early Islamic period. Griffith illuminates that the outcome of such interreligious encounter is that the discourse of the Christian *kalām* acquires a unique conceptual profile. For example, the approach there to the doctrines of the Trinity and the Incarnation reveal an effort to express the former in terms of the contemporary Islamic discussion of the ontological status of the divine attributes, the Qur'ān's »beautiful names of God,« and the latter in terms of the Islamic discussion of the signs of authentic prophecy and true religion. The intention of the Christian discourse composed in the Arabic language was certainly

⁸⁵ Cf. Sidney GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton 2007.

both to sustain the faith of Christians living in that world and to commend the reasonableness and credibility of Christianity to their Muslim neighbors in their own religious idiom. Griffith tells us, however, that most of the Arabic Christian writers strove to translate and to clarify the doctrines and distinctive confessional formulae of their several denominations in their Arabic treatises and tracts, rather than to rethink in the Islamic milieu how best to articulate the Christian message anew.

Going back to these early and later Christian-Muslim engagements and sites of inter-religious theological hospitality, may offer the critical reader of Daou and Tabbara's *L'hospitalité divine* more insights for judging and qualifying their current theological formula as well as meet many more complementary accounts of that tradition of inter-religious hospitality (and one may add, also hostility) in the Middle East.

Second, literature on cultural and interreligious hospitality in philosophy, theology, and cultural studies has brought to the fore also distinct aspects of the hermeneutical or constructive acts involved with cultural and religious hospitality, one prominent being *translation*. Regarding connecting hospitality and translation, one of the prominent thinkers has been the late Paul Ricoeur. In his little study *Sur la traduction* (2004),⁸⁶ Ricoeur is dedicated to the enigma of linguistic diversity and the question of the (un-)translatability of languages. Beyond the mesmerizing discussion concerning the theoretical possibility or impossibility of translation, Ricoeur states that the appropriate attitude of a translator is one of *linguistic hospitality*.⁸⁷ His reflections on translation not only apply to natural languages, but are also relevant for inter-religious dialogue.⁸⁸ The translation of religious languages is a metaphor for the hermeneutical undertaking in which religious meanings are explained to ›outsiders‹. Ricoeur does not elaborate on this thought and challenges others to think through his conceptual suggestion.⁸⁹ An alternative philosophical account on the topic would be, for example, that of Alasdair McIntyre and his strong account of incommensurable traditions, paired with untranslatability and a need of conceptual and doctrinal bilingualism to achieve a kind of interreligious hospitality on matters of truth.⁹⁰ Suggesting that translation as a linguistic form resists semantic closure. Its hialat nature urges continually towards the breakthrough, straining to the limits of meaning, encouraging the stretching and play of words. Curiously, or perhaps not, it is in the attempt to translate certain forms of scripture, especially religions' scripture and doctrines, that one encounters a recognition of translations's ontic resistance to closure.

On this end, one would indeed need to start all over again in reading *L'hospitalité divine* and unpack in each chapter, how incommensurabilities between Islam and Christianity have been recognized and addressed, (un)accommodated in their careful and mutually responsive Christian-Muslim theology – and where the interreligious translational effort resisted closure. ♦

86 Paul RICOEUR, *Sur la traduction*, Paris 2004; in English: *On Translation*, London/New York 2006, translated by Eileen Brennan; with an introduction by Richard Kearney.

87 RICOEUR, *On Translation* (Ann. 86), 10.

88 *Ibid.* 25.

89 Cf. Marianne MOYAERT, Ricoeurs talige gastvrijheid: Een model voor de interreligieuze dialoog, in: *Tijdschrift voor Theologie* 48 (2008) 42–65; IDEM, In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters, Lexington 2014.

90 For a detailed analysis of MacIntyre's model and of the related questions of tradition, translation and incommensurability see Norbert HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten: angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions-hermeneutik*, Vienna 2001.

Die Rolle des Menschen in der Schöpfung

Zum Menschenbild in Bibel und Koran

von Eva-M. Gerigk

Zusammenfassung

Der vorliegende Text geht von den Grundlinien islamischer Schöpfungstheologie aus. Er weist durch den Vergleich zentraler Textbeispiele aus Koran und Bibel nach, dass das Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das für christliche Schöpfungstheologie und ein christliches Verständnis der Menschenrechte konstitutiv ist, im Koran nicht vorkommt.

Schlüsselbegriffe

- Bibel
- Koran
- Schöpfung
- Gottebenbildlichkeit
- Menschenbild
- Menschenrechte

Abstract

The essay begins with the basics of the Islamic theology of creation. By comparing examples of central texts from the Koran and the Bible, it demonstrates that the concept of humans being created in the image of God, which is essential for the Christian theology of creation and the Christian understanding of human rights, is not to be found in the Koran.

Keywords

- Bible
- Koran
- Creation
- Image and likeness of God
- Conception of the human being
- Human rights

Sumario

El texto parte de las líneas generales de la teología islámica de la creación. A través de la comparación de textos centrales del Corán y de la Biblia muestra que el concepto del hombre como imagen de Dios, de central importancia para la teología cristiana de la creación y una comprensión cristiana de los derechos del hombre, no aparece en el Corán.

Palabras clave

- Biblia
- Corán
- Creación
- El hombre como imagen de Dios
- Imagen humana
- Derechos humanos

1 Fragestellung

Das Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes ist Bibel und Koran gemeinsam. Als Schöpfung Gottes ist sie gut (vgl. Gen 1,31), mithin der Ort, an dem der Schöpfer erfahrbar wird (vgl. Sure 10,5,6; 25,45ff; 31,10,11; 32,7f; 41,12; 67,3; Röm 1,19ff). Die Welt ist nicht im Sinne pantheistischer Systeme von einer unpersönlichen Weltseele durchwaltet.¹ Sie ist auch nicht das Ergebnis eines kosmischen Kampfes, der vom Chaos zum Kosmos geführt hat, wie dies orientalisch-mythologische Schöpfungsmythen schildern.² Die Welt ist auch nicht im Sinne weltfeindlicher Gnosis das Produkt eines kosmischen Unfalls oder das Werk eines bösen Demiurgen. In den offensichtlich vergleichbaren Schöpfungsvorstellungen von Bibel und Koran liegt also ein Anknüpfungspunkt zur Verständigung von Christentum und Islam hinsichtlich einer gemeinsamen Sorge des Menschen für die Schöpfung³. Es erhebt sich in erster Annäherung die Frage: Welche Stellung und welche Aufgabe weisen Bibel und Koran dem Menschen in der Schöpfung zu?⁴ Die vorliegende Abhandlung beilegt sich dabei nicht an einer in den letzten Jahren verstärkt zu beobachtenden Diskussion über die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Schöpfungsglaube und ihren weiterführenden Aspekten.⁵ Vielmehr geht es um einen grundlegenden exegetischen Vergleich bestimmter Begriffe in Bibel und Koran.

¹ Vgl. dagegen Ursula KOWANDA-YASSIN, *Mensch und Naturverständnis im sunnitischen Islam* (Bibliotheca Academica, Reihe Orientalistik 17), Würzburg 2011, 114. Die Verfasserin ordnet auch den Pantheismus unter der Überschrift »Christliche Umweltethik« ein (ebd., 112), übersieht dabei aber, dass der Pantheismus wesentlich einen personalen Gottesbegriff ablehnt und daher nicht nur das christliche, sondern auch das islamische Gottesbild leugnet. Der Pantheismus ist mit biblischen Schöpfungs- und Gottesvorstellungen nicht vereinbar (vgl. Eberhard TIEFENSEE, Art. Pantheismus, in: Michael BUCHBERGER [Begr.]/Walter KASPER u. a. [Hg.], *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg, Sonderausgabe 2009, Sp. 1318–1319) und daher sicherlich nicht in Gen 1,2 (»Der Geist Gottes bewegte sich über das Gesicht des Wasser [sic]«) abzurufen (zitiert nach KOWANDA-YASSIN, *Mensch*, 114), wobei die Autorin in der von ihr zurecht bestrittenen »Männlichkeit« des Begriffs »Geist« eine gute Gelegenheit für einen versteckten Seitenhieb auf christliche Vorstellungen sieht, die ein trinitarisches Gottesbild vertreten, also von Vater, Sohn und Geist sprechen (vgl. ebd., 114). Dahinter steht ein genealogisches Missver-

ständnis des Sohnbegriffs bzw. der Relation von Vater und Sohn im Christentum (vgl. hierzu Eva-Maria GERIGK, *Wahlverwandtschaften. Die Herkunft- und Verwandtschaftsmetaphorik im Johannesevangelium als Suche nach den jüdischen Wurzeln christlicher Identität. Ein Zugang unter besonderer Berücksichtigung des Gebetes zum Vater* (Joh 17) [MThA 71], Laer 2008.) »Geist« רִּחַ (rūḥ) wird darüber hinaus zumeist als Femininum verstanden, ist geschlechtlich also nicht indifferent (vgl. Armin SCHMITT, Art. Geist. I. Biblisch-theologisch, in: LThK 4, Sp. 370).

² Vgl. Karl LÖNING/Erich ZENGER, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997, 20–29.

³ Vgl. Joachim GNILKA, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 84; Adel Theodor KHOURY, *Kommen Muslime in den Himmel? Gelangen Christen ins Paradies? Beiträge zum christlich-islamischen Dialog*, Würzburg 2007, 129f. Die Gemeinsamkeiten von Bibel und Koran bzw. Islam und Christentum beruhen aber nicht auf einer Gemeinsamkeit als »Buchreligion« wie Kowanda-Yassin unrichtig voraussetzt (vgl. KOWANDA-YASSIN, *Mensch* [Anm. 1], 48.69 u.ö.). Im Zentrum des Christentums steht nicht ein Buch, sondern der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Es sollte schon zu denken gehen, dass die zweieine Bibel aus zwei großen Teilen besteht, die selber wieder zahlreiche Bücher umfassen.

⁴ Vgl. hierzu auch grundlegend David L. JOHNSTON, *Earth, Empire and Sacred Text. Muslims and Christians as Trustees of Creation* (Comparative Islamic Studies), London/Oakville 2010.

⁵ Vgl. hierzu beispielsweise Paul KÜBEL, *Die Erschaffung des Schöpfers*, München 2013; Wolfgang WICKLER, *Die Biologie der Zehn Gebote und die Natur des Menschen*, Heidelberg 2014; Bertram STUBENRAUCH, *Widerlegt Wissenschaft den Glauben? Ein kleiner Schlagabtausch mit Sziernisten*, in: George AUGUSTIN/Maria BRUN/Erwin KELLER/Markus SCHULZE (Hg.), »Christus – Gottes schöpferisches Wort«. Festschrift für Christoph Kardinal Schönborn zum 65. Geburtstag, Freiburg/Basel/Wien 2010, 70–83; Konrad SCHMIDT (Hg.), *Was ist der Mensch. Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*, Paderborn 2010; Gunther WENZ, *Schöpfung. Protologische Fallstudien* (Studium Systematische Theologie, Bd. 7), Göttingen 2013; Hubert Philipp WEBER/Rudolf LANGTHALER (Hg.), *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Neue Perspektiven der Debatte* (Wiener Forum für Theologie und Religion I), Göttingen 2013.

2 Vergewisserungen⁶

2.1 Gott ist der Schöpfer des Menschen

Die Schöpfungstheologie des Korans ebenso wie die der Bibel ist theozentrisch. Gott ist der ausschließliche Schöpfer von Himmel und Erde und aller Geschöpfe⁷. Neben Gott gibt es keine Götter oder andere Lebewesen, die etwas Vergleichbares hervorbringen könnten. Die Grundthese islamischer Theologie von der Einheit und Einzigkeit Gottes wird somit gerade auch durch die Schöpfungstheologie des Korans geprägt und findet sich dort in zahlreichen Versen: »Er ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt, der König, der Heilige, der Inbegriff des Friedens, der Stifter der Sicherheit, der alles fest in der Hand hat, der Mächtige, der Gewaltige, der Stolz. Preis sei Gott! (Er ist erhaben) über das, was sie (Ihm) beigesellen.« (59,23 vgl. 6,102; 13,16; 35,1,3; 37,125; 40,62.65; 42,11)⁸. Genauer genommen wird Gott als Schöpfer von Himmel und Erde beschrieben: »Lob sei Gott, dem Schöpfer der Himmel und der Erde, der die Engel zu Boten gemacht hat mit Flügeln, je zwei, drei und vier! Er fügt der Schöpfung hinzu, was Er will. Gott hat Macht zu allen Dingen« (35,1; vgl. 12,101; 13,16; 14,10; 39,46; 42,11; 59,24), wobei er die Erde in zwei Tagen (vgl. 41,9), die gesamte Schöpfung in sechs Tagen vollzieht und sich am siebten Tag auf seinem Thron zurechtsetzt, um die Herrschaft anzutreten (vgl. 7,54; 11,7; 50,38; 57,4). Zeichen der Allmacht Gottes ist sein schöpferisches Wort, mit dem er die Schöpfung und auch den Menschen nach seinen Vorstellungen ins Leben ruft: »Er ist es, der die Himmel und die Erde der Wahrheit entsprechend erschaffen hat. Und am Tag, da Er sagt: Sei!, und es ist. Sein Wort ist Wahrheit [...]« (6,73 vgl. 2,117; 36,82).

Daneben gibt es zahlreiche Koranstellen, die den Vorgang der Erschaffung des Menschen mit Metaphern aus dem Töpferhandwerk beschreiben. Der Schöpfungsvorgang ist also eine handwerkliche Tat Gottes. Es wird hier das einfachste und am besten verfügbare Material, nämlich Lehm oder Ton (vgl. 6,2; 7,12; 15,26.28.33; 17,61; 18,37; 35,11; 37,11; 38,71.75f; 55,14) wie bei einem Töpfer (vgl. 38,75f: 55,14) verwendet, während die Erschaffung der Engel bzw. Djinn schon sehr viel anspruchsvoller aus Feuer erfolgt (vgl. 7,12; 15,27; 38,75f). Aber auch die Formung von Himmel und Erde geschieht durch die Trennung einer festen, gestaltlosen Masse (21,30–33).

Der bibelkundige Leser wird nun unschwer deutliche Übereinstimmungen des Korans mit den biblischen Vorstellungen vom Schöpfer, wie sie vor allem in Genesis 1 und 2 grundgelegt sind, erkennen. An erster Stelle steht auch dort das wirkmächtige Wort Gottes, das vor allem Gen 1,1ff prägt (vgl. Gen 1,3.5.6.8.9.10.11.14.20.24.26) und das auch an letzter und wichtigster Stelle den Menschen hervorbringt (vgl. Gen 1,26). Nach Genesis 2 erschafft Gott den Menschen aus Erde (vgl. Gen 2,7). Dieses Bild gibt es ebenfalls im Koran: »Und Wir

⁶ Der Aufsatz verwendet Teile aus meinem Buch Eva-Maria GERIGK, *Apokalyptisches Wissen im Koran? Eine Untersuchung zum Fortwirken weisheitlichen Denkens in früh-islamischer Zeit*, Münster 2012, 33–67. Dort wird die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf in Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition und Philosophie auf die Relation von göttlichem und geschöpflichem Wissen fokussiert, während die vorliegende Abhandlung in Auseinandersetzung mit den entsprechenden Bibel- und Koranstellen von der Frage nach der Aufgabe und

Rolle des Menschen in der Schöpfung ausgeht und sich dabei auf die nicht zuletzt in der Menschenrechtsdiskussion wesentliche Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen konzentriert.

⁷ Vgl. KHOURY, *Muslime* (Anm. 3), 118.

⁸ Die hier verwendete Übersetzung des Korans ins Deutsche stammt von AdelTheodor KHOURY, *Der Koran*. Übersetzung von AdelTheodor KHOURY. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim ABDULLAH. Mit einem Geleitwort von INAMULLAH KHAN – Generalsekretär des Islami-

schen Weltkongresses, Gütersloh ⁹2011. Alle in diesem Beitrag vorkommenden Koranzitate sind dieser Übersetzung entnommen.

⁹ Vgl. KHOURY, *Muslime* (Anm. 3), 120.

¹⁰ Die Vorstellung von sieben Himmeln erscheint auch in der späteren jüdischen Tradition, wobei der siebte Himmel der höchste und Ort der Nähe Gottes ist (vgl. GNILKA, *Bibel* [Anm. 3], 85f).

¹¹ Ebd., 89.

haben den Menschen aus einer Trockenmasse, aus einem gestaltbaren schwarzen Schlamm erschaffen.« (15,26) Der Mensch ist also aus einem sehr einfachen Material und daher schwach und hinfällig⁹: »Aus ihr haben Wir euch erschaffen, und in sie lassen Wir euch zurückkehren, und aus ihr bringen Wir euch ein anderes Mal hervor.« (20,55) Dieser Vers erinnert an Gen 3,19: »... Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück.« Also sowohl Koran als auch Bibel betrachten den Menschen als Geschöpf Gottes, wobei in beiden Fällen sowohl der Gedanke der Wortschöpfung als auch der Gedanke einer Erschaffung aus Erde gegeben ist.

2.2 Die Schöpfung als Ort, an dem der Mensch Gott erfahren kann

Den Schöpfungsvorgang stellt sich der Koran im Einzelnen recht anschaulich vor, wobei er die Anthropomorphismen aus Gen 2 noch verstärkt und vermehrt: Der Himmel bestand ursprünglich aus Rauch (vgl. 41,11). Gott hat ihn dann zu einem festen Dach geformt (vgl. 21,32; 79,27f) und über die Erde ohne für den Menschen erkennbare Stützen emporgehoben (vgl. 13,2; 31,10). Der Himmel besteht aus sieben Gewölbeschichten (vgl. 2,29; 23,17.86; 41,12; 65,12; 67,3; 71,15; 78,12), die die Erde überwölben¹⁰, welche ihrerseits wiederum darunter einen festen Boden bildet (vgl. 23,17; 31,10). Grundsätzlich besitzt die Schöpfung eine geordnete Struktur:

»Hast du denn nicht zu deinem Herrn geschaut, wie Er den Schatten lang werden lässt? Wenn Er gewollt hätte, hätte Er ihn stillstehen lassen. Alsdann machen Wir die Sonne zu einem Hinweis auf ihn. Dann ziehen Wir ihn zu Uns in einem geringen Maß ein. Und Er ist es, der euch die Nacht zur Kleidung und den Schlaf zum Ausruhen macht, und der den Tag zum Aufstehen macht. Und Er ist es, der die Winde als frohe Kunde seiner Barmherzigkeit vorausschickt. Und Wir lassen vom Himmel ein reines Wasser herabkommen, um damit eine abgestorbene Ortschaft zu beleben und um es vielen von dem, was Wir erschaffen haben, Vieh und Menschen, zu trinken zu geben. Und Wir haben es unter ihnen auf verschiedene Weise dargestellt, damit sie es bedenken.« (25,45-50; vgl. 10,5,6; 31,10.11; 32,7f; 41,12; 67,3)

Das führt auf einen sehr wesentlichen Aspekt islamischer Schöpfungstheologie. Die ausgeprägte Ordnung und Schönheit des Kosmos verweist den Glaubenden auf den Schöpfer und sein schöpferisches Handeln (vgl. auch 3,190-191; 30,22; 40,57; 42,29); sie führt den Menschen auch zur Furcht Gottes (vgl. 2,21.22; 4,1; 7,185). Die Beobachtung der Schöpfung führt den Menschen vor allem zur Einsicht in die Einzigkeit und Souveränität Gottes: »Und sie haben Gott Teilhaber gegeben: die Djinn, wo Er sie doch erschaffen hat. Und sie haben Ihm Söhne und Töchter angedichtet, ohne (richtiges) Wissen. Preis sei Ihm! Er ist erhaben über das, was sie da schildern. Der Schöpfer der Himmel und der Erde, woher soll Er ein Kind haben, wo Er doch keine Gefährtin hat und Er (sonst) alles erschaffen hat? Und Er weiß über alle Dinge Bescheid [...]« (6,100-101; vgl. auch 6,1; 2,163-165; 5,17; 7,191; 10,34; 16,3.17.20; 17,99; 22,73; 23,91; 25,2f; 27,64; 52,35f), ein Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes stets vorausgesetzt¹¹. Die Vorstellung der Schöpfung als Weg zu Gott findet sich auch in Röm 1,19-21: »Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so dass sie keine Entschuldigung haben. Denn obwohl sie von Gott wussten, haben sie ihn nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt, sondern sind dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken, und

ihr unverständiges Herz ist verfinstert.« Das Problem, auf das dieser Text antwortet, ist also nicht die grundsätzliche Erkennbarkeit Gottes in der Schöpfung (die wird hier ebenso wie im Koran vorausgesetzt), sondern die Weigerung der »Heiden«, Gott anzuerkennen wider besseres Wissen. Dieses Problem kennt auch der Koran, wie die zitierte Belegstelle zeigt.

2.3 Permanente Schöpfungstätigkeit als Ausdruck der Nähe Gottes zu seinen Geschöpfen im Koran

Der Begriff »Schöpfer« ist im Koran also im Wesentlichen durch die Vorstellung der grundsätzlichen Souveränität, Einzigkeit und Transzendenz Gottes geprägt¹². Gott steht seiner Schöpfung und vor allem den Menschen aber nicht ausschließlich fern. Mit der Vorstellung der Souveränität Gottes sind auch Aspekte verbunden, die die Güte und den Schutz mithin die Nähe Gottes den Glaubenden und seiner Schöpfung gegenüber betonen: »O ihr Menschen, gedenket der Gnade Gottes zu euch. Gibt es denn einen anderen Schöpfer als Gott, der euch vom Himmel und von der Erde versorgt? Es gibt keinen Gott außer Ihm [...]« (35,3; vgl. 6,103; 14,10; 40,61; 59,22; 12,101) Gott trägt und liebt seine Schöpfung, er ist der Versorger und Bewahrer seiner Geschöpfe: »Und die Erde hat Er für die Geschöpfe gelegt; auf ihr gibt es Früchte, Palmen mit Blütenscheiden, Korn auf Halmen und duftende Pflanzen. Welche der Wohltaten eures Herrn wollt ihr beide für Lüge erklären?« (55,10-13; vgl. 11,6; 11,56)

Vor allem die Vorstellung einer permanenten Schöpfungstätigkeit Gottes bezeichnet seine enge Verbundenheit mit der Schöpfung und dem Menschen: »Und wahrlich, Wir schufen den Menschen aus einem entnommenen Ton. Dann machten Wir ihn zu einem Tropfen in einem festen Aufenthaltsort. Dann schufen Wir den Tropfen zu einem Embryo, und Wir schufen den Embryo zu einem Fötus, und Wir schufen den Fötus zu Knochen. Und Wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Dann ließen Wir ihn als weitere Schöpfung entstehen. Gott sei gesegnet, der beste Schöpfer!« (23,12-14; vgl. 22,5; 75,36-39) Die Vorstellung von der ständigen Weiterschöpfung (Atomismus)¹³ bezieht sich nicht nur auf den Menschen, sondern letztlich auf die gesamte Schöpfung. Gott erschafft in jedem Augenblick den gesamten Kosmos in Form einer unausgesetzten schöpferischen Wirksamkeit neu. Das bedeutet, dass die Welt keine innere Kontinuität, mithin keine Geschichte besitzt. Äußere und vom Menschen als solche empfundene Kontinuität ergibt sich aus der schöpferischen Gewohnheit Gottes, als immer erneute Wirkungserscheinungen des göttlichen Schöpferwillens, den Gott in Einzelfällen durchaus ändern kann¹⁴. Das Wesen jeder Erscheinung wird durch das schöpferische Handeln Gottes in jedem Augenblick neu festgelegt. Dies entspringt der Vorstellung der absoluten Souveränität und Allmacht Gottes, die gerade mit dem Schöpfungsgedanken assoziiert ist: »Er ist der Schöpfer der Himmel und der Erde. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist.« (2,117; vgl. 36,82; 6,73) Aussagen wie diese werden in der islamischen Theologie dann in einer Weise interpretiert, die Gottes Allmacht geradezu als ungebundene Willkür erscheinen lassen:

»Wenn er will, kann er die Welt in einem Augenblick vernichten oder wieder erschaffen. Wenn alle Ungläubigen gläubig würden, hätte er keinen Vorteil; wenn alle Gläubigen ungläubig würden, erlitt er keinen Verlust. Wenn er will, kann er Tote auferwecken, Steine sprechen, Bäume gehen lassen, Himmel und Erde vernichten und wieder erschaffen. Er kann tun, was er will, und was er will, das geschieht. Er hört alles, wenngleich ohne menschliches Ohr. Er sieht alles, wenngleich ohne menschliches Auge. Er sieht selbst die Schritte einer schwarzen Ameise auf einem schwarzen Stein in einer schwarz-dunklen Nacht.«¹⁵

Die Treue Gottes und damit verbunden seine Schöpfermacht und souveräne Herrschaft erstreckt sich aber nicht nur auf das Diesseits, sondern auch über den Tod hinaus auf das Jenseits: »Gott ist es, der die Körner und die Kerne spaltet. So bringt Er das Lebendige aus dem Toten und das Tote aus dem Lebendigen hervor. Das ist Gott – wie leicht lasst ihr euch doch abwenden! – Er, der die Morgendämmerung anbrechen lässt. Er hat die Nacht zur Ruhezeit und die Sonne und den Mond zur Zeitberechnung gemacht. Das ist das Dekret dessen, der mächtig ist und Bescheid weiß.« (6,95f; vgl. 12,101; 13,16; 35,1; 42,11; 59,24) Die Herrschaft Gottes im Jenseits drückt sich dabei auch in seiner Treue gegenüber den Glaubenden aus: »[...] Du Schöpfer der Himmel und der Erde, du bist mein Freund im Diesseits und Jenseits. Berufe mich als gottergeben ab und stelle mich zu den Rechtschaffenen.« (12,101) Die Auferstehung gilt dementsprechend als zweite Schöpfung: »Und sie sagen: ›Sollen wir, wenn wir (bereits) Knochen geworden und auseinandergefallen sind, wirklich wieder als neue Schöpfung erweckt werden?‹« (17,49; vgl. 13,5; 17,98; 21,104; 32,10; 34,7; 41,21; 46,33; 50,15; 53,47)

Das Konzept des Atomismus hat weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der Frage nach der Vorherbestimmung bzw. Willensfreiheit des Menschen. Wenn Gott in jedem Augenblick die Welt und die in ihr lebenden Menschen neu erschafft, kann der Mensch dann überhaupt frei handeln oder wird in seinem Leben durch den schöpferischen Willen Gottes alles vorherbestimmt?¹⁶

Zahlreiche Aussagen des Korans sprechen von der Prädestination des Menschen: »Kein Unglück trifft ein auf der Erde oder bei euch selbst, ohne dass es in einem Buch stünde, bevor Wir es erschaffen. Dies ist Gott ein leichtes.« (57,22; vgl. 15,60; 25,2; 27,57) Sie lassen sich grundsätzlich zusammenfassen: »Gott [hat] euch und das, was ihr tut, erschaffen ...« (37,96) »[...] Gott führt dann irre, wen Er will, und Er leitet recht, wen Er will.« (14,4)

Willensfreiheit erkennt der Koran in den Versen an, die von Gott als Richter sprechen: »Und das Buch wird hingelegt. Da siehst du die Übeltäter erschrocken vor dem, was darin steht. Und sie sagen: ›O wehe uns! Was ist mit diesem Buch, dass es nichts, weder klein noch groß, auslässt, ohne es zu erfassen?‹ Und sie finden (alles), was sie taten, vorliegen. Und dein Herr tut niemandem Unrecht.« (18,49; vgl. 40,17; 41,46; 99,7-8) »[...] Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge ungläubig sein.« (18,29) Der Koran macht also keine eindeutig abschließenden Aussagen, sondern vertritt zwei Argumentationsstränge, die sich widersprechen und auch unvermittelt nebeneinander stehen.¹⁷ Versucht man dennoch, diese beiden Argumentationsstränge zu vermitteln, bringt der Mensch auf der menschlichen Ebene seine Taten frei zustande und ist daher für sie verantwortlich, auf göttlicher Ebene ist aber alles von Gott in seiner Allwissenheit und Souveränität vorherbestimmt und wird von ihm ungeachtet der menschlichen Mitwirkung durchgeführt¹⁸. Also einerseits verwaltet der Mensch einen eigenen, von Gott zugewiesenen Kompetenzbereich, für den er vor Gott verantwortlich ist. Es geschieht aber andererseits nichts, was Gott nicht im Voraus wüsste oder vorherbestimmt hätte. In dieser Vorstellung äußert sich jedoch nicht das Bewusstsein erdrückender Herrschaft, sondern im Sinne der oben genannten Koranstellen das Vertrauen auf einen feinfühlig und barmherzigen Gott.

12 Vgl. zum Gedanken der absoluten Herrschaft Gottes über seine Schöpfung auch KHOURY, *Muslime* (Anm. 3), 121-127.

13 Vgl. Adel Theodor KHOURY, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Altenberge 1994, Neudruck: Altenberge 1999, 113f. Zur Vorsehung Gottes aus christlicher Perspektive vgl. George AUGUSTIN, *Der christliche*

Schöpfungsglaube als Ermutigung zum Leben, in: AUGUSTIN/BRUN/KELLER/SCHULZE, *Christus* (Anm. 5), 156-160.

14 Mit einer punktuellen Änderung der Schöpfungsgewohnheiten Gottes erklärt der Koran dementsprechend die außergewöhnliche Empfängnis Marias (vgl. 3,47) und ebenso die Zeugung des Johannes (19,7-9).

15 Zitiert nach KHOURY, *Einführung* (Anm. 13), 115.

16 Vgl. KHOURY, *Muslime* (Anm. 3), 122.

17 Vgl. zum Folgenden KHOURY, *Einführung* (Anm. 13), 116f.

18 Ebd., 117.

3 Die Rolle des Menschen in der Schöpfung

3.1 Präzisierung der Fragestellung

Wie nun in erster Vergewisserung dargelegt wurde, ist die Schöpfung also Besitz und Herrschaftsbereich Gottes, mithin der Ort, an dem sich Gott und die Allmacht Gottes offenbaren, an dem aber auch die Nähe Gottes in seinen Zeichen erfahrbar wird.

Die Schöpfermacht und -souveränität Gottes haben die Geschöpfe mit gebührender Demut zu beantworten: »Hast du nicht gesehen, dass (alle) Gott preisen, die in den Himmeln und auf der Erde sind, und die Vögel mit ausgebreiteten Flügeln? Jeder kennt sein Gebet und seinen Lobpreis. Und Gott weiß, was sie tun. Und Gott gehört die Königsherrschaft der Himmel und der Erde. Und zu Gott führt der Lebensweg.« (24,41f; vgl. 16,48–49; 98,7)

Ein Vergleich der Schöpfungsszenen von Bibel und Koran ist besonders aufschlussreich hinsichtlich der Stellung des Menschen im Kontext der übrigen Schöpfung:

Sure 32,6–9

»Jener ist der,
der über das Unsichtbare und das
Offenbare Bescheid weiß,
der Mächtige,
der Barmherzige,
der alles,
was Er erschaffen hat,
gut gemacht hat.

Zuerst erschuf Er den Menschen
aus Ton,
dann machte Er seine Nach-
kommenschaft aus dem Erguß
eines ver ächtlichen Wassers.
Dann formte Er ihn und
blies ihm von seinem Geist ein.
Und Er macht euch Gehör,
Augen licht und Herz.

Ihr seid aber wenig dankbar.«

Gen 2,7

»Da formte Gott, der Herr, den
Menschen aus Erde vom Acker-
boden und blies in seine Nase den
Lebensatem.
So wurde der Mensch zu einem lebendigen
Wesen.«

19 Vgl. auch Andreas RENZ/Stephan LEIMGRUBER, Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet, München 2005, 122. Diese schöpfungstheologisch begründete Sonderstellung des Menschen wird in neuerer Literatur vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie bisweilen in Frage gestellt und diskutiert: vgl. hierzu John LENNOX, Sieben Tage, das Universum und Gott. Was Wissenschaft und Bibel über den Ursprung der Welt sagen (Stiftung Christliche Medien), Witten 2014, 53–71. Da der Gedanke einer Sonderstellung aber

islamisches und koranisches Denken prägt (vgl. hierzu die Ausführungen bei KOWANDA-YASSIN, Mensch [Anm. 1], 23–104), soll der benannte Diskussionsansatz hier nicht weitergeführt werden.

20 Vgl. zur Problematisierung des Begriffs »Gottebenbildlichkeit«: Thomas MEURER, Im Bilde. Gewagte Überlegungen zur Gottebenbildlichkeitsnotiz in Gen 1,26f, in: AUGUSTIN/BRUN/KELLER/SCHULZE, Christus (Anm. 5), 98–105, dort weitere Literatur.

21 Vgl. z. B. George AUGUSTIN, Der christliche Schöpfungsglaube als Ermutigung zum Leben, in: AUGUSTIN/BRUN/KELLER/SCHULZE, Christus (Anm. 5), 160–162.

22 Die christologischen Implikationen des Begriffs der Gottebenbildlichkeit (vgl. z. B. MEURER, Im Bilde [Anm. 20]) sollen hier nicht berücksichtigt werden.

23 Vgl. hierzu beispielsweise Rudolf PROKSCHI, Menschenrechte auf dem Prüfstand? Zum Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, in:

In beiden Texten gilt, dass nur dem Menschen von Gott der Lebensatem direkt verliehen wird. Das erhebt ihn über die Tiere als vernunft- und verantwortungsfähiges Wesen¹⁹.

Was bedeutet das aber nun konkret für die Position, die dem Menschen in der Schöpfung zugewiesen wird? In welchem Verhältnis werden Schöpfer und Geschöpf gesehen? Ist vor allem der Begriff der Gottebenbildlichkeit²⁰, der für biblisches Denken konstitutiv ist,²¹ auch im Koran wiederzufinden?²² Weitergeführt münden diese Fragen z. B. in eine christlich-islamische Diskussion der Menschenrechte, die im vorliegenden Kontext aber nicht stattfinden soll.²³ Auch führen Überlegungen, die sich mit dem Zusammenhang von Schöpfungstheologie und Christologie²⁴ bzw. den christologischen Implikationen des schöpfungstheologischen Gedankens der Gottebenbildlichkeit²⁵ und ihrer Strittigkeit befassen²⁶, an dieser Stelle zu weit. Es geht daher ausschließlich um die grundlegende Frage: Ist das Konzept der Gottebenbildlichkeit nur für biblisches Denken konstitutiv oder auch im Koran wiederzufinden?

In der Sekundärliteratur begegnet man zuweilen dem Versuch, genau diesen biblischen Begriff im Koran zu erheben und mit dem Gedanken einer Bundespartnerschaft von Gott und Mensch zu verbinden²⁷.

Renz und Leimgruber beispielsweise finden das Konzept der Gottebenbildlichkeit im Begriff des »Kalifen« (S 2,30) wieder, wobei es ihnen vor allem um eine Vergleichbarkeit, vielmehr um eine Angleichung des islamischen Konzeptes der Menschenwürde an das christlich-westliche geht: »Von entscheidender Bedeutung für die christlich-islamische Diskussion ist nun die Tatsache, dass viele moderne islamische Denker²⁸ versuchen, auf der Grundlage der koranischen Vorstellung vom Menschen als »Kalifen« ein dem modernen christlich-westlichen entsprechendes und davon inspiriertes Konzept der Menschenwürde und der daraus folgenden grundlegenden Menschenrechte zu begründen.«²⁹ »Damit entspricht der koranische Begriff des *Kalifats* des Menschen inhaltlich dem biblischen Begriff der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen (Gen 1,26f), in dem das moderne christliche Verständnis von der Würde und den unveräußerlichen Rechten des Menschen gründet.«³⁰

Hier besteht jedoch aus Sicht der vorliegenden Studie die Gefahr, biblische bzw. christliche Ideen und Konzepte in den Koran und den Islam einzutragen. Es steht dagegen zu vermuten, dass eine der Bibel (vgl. Gen 1,26f) analoge Vorstellung von Gottebenbildlichkeit dem Menschenbild im Koran nicht gerecht wird, da sie vor allem den Gedanken der absoluten Transzendenz Gottes als entscheidende Grundidee islamischer Schöpfungstheologie nicht ausreichend würdigt. Andere Kommentatoren und Exegeten wie z. B. Joachim Gnilka³¹ stehen daher zu diesem Versuch in klarem Widerspruch.

Daniel L. Johnston³² wiederum bezieht sich weniger auf einen Vergleich begrifflicher Differenzen zwischen Bibel und Koran. Auf der Basis einer gründlichen Analyse entsprechender schöpfungstheologischer Aussagen befasst er sich vielmehr eingehend mit der

AUGUSTIN/BRUN/KELLER/SCHULZE, Christus (Anm. 5), 106–122; Gerhard Ludwig MÜLLER, Die menschliche Entwicklung zwischen Schöpfung und Vollendung. Anmerkungen zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von Johannes Paul II., in: AUGUSTIN/BRUN/KELLER/SCHULZE, Christus (Anm. 5), 123–131.

²⁴ Vgl. Dorothea SATTLER, »Ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist« (Joh 1,3). Sprachphilosophisch erschlossene Zugänge zur Schöp-

fungs-Christologie, in: AUGUSTIN/BRUN/KELLER/SCHULZE, Christus (Anm. 5), 300–316.

²⁵ Vgl. MEURER, Im Bilde (Anm. 20), 105.

²⁶ Vgl. Klaus VON STOSCH / Aaron LANGENFELD (Hg.), Streitfall Erlösung (Beiträge zur komparativen Theologie 14), Paderborn 2015, hier z. B. Zishan Ahmad GHAFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung. Soteriologie als Diskurs-horizont des christlich-muslimischen Gesprächs, 115–122.

²⁷ RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 124–126.

²⁸ Vgl. zur Problematisierung des Begriffs »Gottebenbildlichkeit«: MEURER, Im Bilde (Anm. 20).

²⁹ RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 125.

³⁰ Ebd.

³¹ »Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes übernimmt der Koran nicht. Sie widerspräche seiner Vorstellung vom absolut transzendenten Gott« (GNILKA, Bibel [Anm. 2], 85).

³² JOHNSTON, Earth (Anm. 4).

über diesen Aufsatz hinausgehenden Frage, welche Aufgabe dem Menschen als »Treuhänder« Gottes sowohl im Koran als auch in der Bibel nun konkret zufällt. Indem Johnston zutreffend einen gemeinsamen Schöpfungsauftrag voraussetzt, fragt er so nach dem Beitrag, den Muslime und Christen hinsichtlich einer gerechteren und friedvolleren Welt gemeinsam leisten können.

Vor dem Hintergrund der Sekundärliteratur bleibt daher nach wie vor die Frage offen: Gibt es Anhaltspunkte dafür, den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit verbunden einer Bundespartnerschaft von Mensch und Gott einerseits mit dem des schöpfungstheologisch abgesicherten Herrschaftsanspruchs des transzendent bleibenden Gottes andererseits in Einklang bringen zu können, oder sind dies Konzepte, die dem Koran grundsätzlich fremd sind? Dem soll hier nachgegangen werden.

3.2 Der Mensch als Diener Gottes im Koran

Das semantische Feld »Schöpfung/Geschöpf« ist im Koran mit dem semantischen Feld »Herr/Herrschaft« assoziiert.³³ Das ist ein entscheidendes Grundkonzept islamischer Schöpfungstheologie und kommt beispielsweise an vielen Stellen zum Ausdruck, wo die Schöpfung unmittelbar als Besitz/Herrschaftsbereich Gottes benannt wird:

»Euer Herr ist Gott, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf und sich dann auf dem Thron zurechtsetzte. Er lässt die Nacht den Tag überdecken, wobei sie ihn eilig einzuholen sucht. (Er erschuf auch) die Sonne, den Mond und die Sterne, welche durch seinen Befehl dienstbar gemacht wurden. Siehe, Ihm allein steht das Erschaffen und der Befehl zu. Gesegnet sei Gott, der Herr der Welten!« (7,54; vgl. 23,17; 27,64; 35,1; 36,79-83; 42,29)

Der Herrschaftsgedanke tritt aber auch an Stellen hervor, an denen die Schöpfung als von Gott geordneter Lebensbereich benannt wird:

»Und wahrlich, Wir schufen den Menschen aus einem entnommenen Ton. Dann machten Wir ihn zu einem Tropfen in einem festen Aufenthaltsort. Dann schufen Wir den Tropfen zu einem Embryo, und Wir schufen den Embryo zu einem Fötus, und Wir schufen den Fötus zu Knochen. Und Wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Dann ließen Wir ihn als eine weitere Schöpfung entstehen. Gott sei gesegnet, der beste Schöpfer! Dann werdet ihr nach all diesem sterben. Dann werdet ihr am Tag der Auferstehung auferweckt werden. Und Wir schufen über euch sieben Bahnen, und Wir lassen die Schöpfung nicht unbeachtet. Und Wir ließen vom Himmel Wasser in einem bestimmten Maß herabkommen und ließen es sich in der Erde aufhalten. Und Wir vermögen wohl, es wieder wegzunehmen. Und Wir ließen euch dadurch Gärten mit Palmen und Weinstöcken entstehen, in denen ihr viele Früchte habt und von denen ihr essen könnt, und einen Baum, der aus dem Berg Sinai herauskommt, und der Fett hervorbringt und auch Tunke für die, die essen. Und ihr habt in den Herdentieren einen Grund zum Nachdenken. Wir geben euch von dem, was in ihrem Leib ist, zu trinken. Ihr habt an ihnen allerlei Nutzen, und ihr könnt davon essen. Und auf ihnen und (ebenso) auf den Schiffen werdet ihr getragen.« (23,12-22; vgl. 10,5f; 31,10; 32,7f; 41,12; 67,3)

Diese und andere Stellen sprechen von Gott als Versorger, Bewahrer und somit auch als Herrscher über die Schöpfung und die Geschöpfe:

»Und es gibt kein Tier auf der Erde, ohne dass Gott für seinen Unterhalt sorgen und seinen Aufenthaltsort und seinen Aufbewahrungsort kennen würde. Alles steht in einem deutlichen Buch.« (11,6) »Ich vertraue auf Gott, meinen Herrn und euren Herrn. Es gibt

kein Tier, das Er nicht an seinem Schopf halten würde. Mein Herr befindet sich auf einem geraden Weg.« (11,56; vgl. 24,41; 29,10; 55,10-12)

Sehr wichtig ist dabei die Vorstellung der Alleinherrschaft Gottes, Gott hat keine Teilhaber/ Partner an seiner Herrschaft, keine Gefährten oder gar Kinder:

»Der Schöpfer der Himmel und der Erde, woher soll Er ein Kind haben, wo Er doch keine Gefährtin hat und Er (sonst) alles erschaffen hat? Und Er weiß über alle Dinge Bescheid. Das ist eben Gott, euer Herr. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Schöpfer aller Dinge. So dienet Ihm. Er ist Sachwalter über alle Dinge.« (6,101-102)

Der unmittelbare Kontext gibt Aufschluss darüber, dass an dieser Stelle offensichtlich Polytheisten gemeint sind³⁴. Entschieden argumentiert er nicht nur in schöpfungstheologischem Kontext gegen jede Form einer Verwandtschaft von Gott und Geschöpf/Mensch (vgl. 5,17; 6,100-102). Daher weist der Koran grundsätzlich auch die Vorstellung von Juden und Christen zurück, Gott habe einen Sohn (vgl. unter zahlreichen anderen Stellen 9,30; 19,35).

Nichts und niemand ist Gott gleich³⁵. Das bedeutet im vorliegenden Zusammenhang: Niemand besitzt die gleiche oder auch nur eine analoge Schöpfungskompetenz (vgl. beispielsweise 6,1.163; 7,191.194; 16,3.17.20; 22,73; 23,91f; 52,35f). Es gibt daher nur einen Gott (vgl. 6,163-165). Die Vorstellung der Unvergleichbarkeit und der damit verbundenen Vorstellung der Transzendenz Gottes im Koran korreliert mit dem Gedanken der Einheit und Einzigkeit.

Es sind vor allem die Zeichen göttlichen Handelns in der Schöpfung, die den Menschen auf alle diese Tatsachen hinweisen (vgl. 10,34; 27,64; 29,19; 31,10f). In Anbetracht dieser Zeichen ist ausschließlich Demut die adäquate Haltung aller Geschöpfe (vgl. 16,49; 24,41).

Uroffenbarung (vgl. 7,172) und Urpakt (vgl. 36,60-61) beschreiben besonders prägnant das Beziehungsverhältnis von Gott und Mensch. Nach der Vorstellung des Korans hat Gott jedem einzelnen Menschen den Grundgehalt der islamischen Botschaft in einer Uroffenbarung kundgetan:

»Und als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und gegen sich selbst zeugen ließ: ›Bin ich nicht euer Herr?‹ ›Sie sagten: Jawohl, wir bezeugen es.‹ (Dies,) damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ›Wir ahnten nichts davon.‹« (7,172)

Die adäquate Antwort des Menschen darauf ist der Urpakt:

»Habe Ich euch, o ihr Kinder Adams, nicht auferlegt, ihr sollt nicht dem Satan dienen – er ist euch ja ein offenkundiger Feind –, ihr sollt Mir dienen, das ist ein gerader Weg?« (36,60-61)³⁶

Erkenntnis Gottes (Uroffenbarung) und Ergebung in den Willen Gottes (Urpakt) sind somit im Herzen eines jeden Menschen verankert und ihre Erinnerung ist Kern der Botschaft aller Propheten. Das begründet aus islamischer Sicht die wesentliche Identität aller prophetischen Offenbarungsreligionen. Der Islam gilt allerdings als die beste Ausgestaltung der einen Grundform. Die Vorstellung von Uroffenbarung und Urpakt heißt im vorliegenden Zusammen-

³³ Vgl. auch RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 122f.

³⁴ Vgl. Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor KHOURY Bd. I-XII, Gütersloh 1990-2001; Bd. II, Gütersloh 1991, 111f.

³⁵ Vgl. Smail BALIĆ, Art. Gott. Islamisch, in: Adel Theodor KHOURY (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Graz/Wien/Köln 1987, Sp. 425.

³⁶ Vgl. Adel Theodor KHOURY, Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, Freiburg/Basel/Wien 2001, 84f.

hang: Erkenntnis Gottes bedeutet für den Muslim, Diener Gottes zu sein. Das ist der Kern der Beziehung von Gott und Mensch. Damit wird dem Menschen die auch biblisch belegte, eindeutig untergeordnete Rolle des »Dieners« oder »Knechtes« zugewiesen. Diese Rolle setzt ihn jedoch weder im Koran noch in der Bibel herab, sondern macht gerade seine Würde aus³⁷.

3.3 Der Mensch als Bundespartner Gottes im Koran?

Für den Gedanken einer Bundespartnerschaft zwischen Gott und Mensch im Koran findet man in der Sekundärliteratur den Bezug auf folgende Belegstelle³⁸:

Wir haben das Vertrauenspfand den Himmeln und der Erde und den Bergen
angeboten, sie aber weigerten sich,
es zu tragen,
sie waren erschrocken davor.
Der Mensch trug es – [...]

Diese Stelle wird nun im positiven Sinne so ausgelegt, als habe der Mensch freiwillig eine Aufgabe übernommen, die ihn zum Treuhänder über die Schöpfung macht. Da dies Willensfreiheit und Verstand voraussetze, werde der Mensch über alle anderen Geschöpfe erhoben. Während alle übrigen Geschöpfe daher willenlose Diener Gottes seien, ihm unfreiwillig dienten, liege die einzigartige Aufgabe des Menschen darin, sich in Freiheit für oder gegen Gott zu entscheiden. Das stelle ihn sogar über die Engel. Der Mensch werde somit zu einem autonomen Partner Gottes³⁹. Diese Argumentation übersieht einige wesentliche Textausagen: Die übergeordnete Position des Menschen über den Engeln beruht nicht auf einer besonderen Aufgabe des Menschen, sondern entspricht ausschließlich dem Willen Gottes. Die Engel als Geschöpfe Gottes werden auch nicht als *willenlose* Diener inszeniert. Darauf wird jeweils zurückzukommen sein. Hinsichtlich S 32,72 gehen die Aussagen des Korans außerdem entscheidend weiter:

[...] er tut wirklich Unrecht und ist sehr töricht.
So wird Gott nun die Heuchler,
Männer und Frauen,
und die Polytheisten,
Männer und Frauen,
peinigen,
und so wird Gott sich den Gläubigen,
Männern und Frauen,
zuwenden.
Gott ist voller Vergebung und barmherzig.
(Sure 33,72)

37 Vgl. die Lieder vom Gottesknecht in Jes 40-55 oder die überaus positive Konnotation des Begriffs Sklave/ Knecht, den sich Paulus im Proömium des Römerbriefes als Ehrentitel beilegt (»Paulus, ein Knecht Christ Jesu, be-rufen zum Apostel, ausgesondert zu predigen das Evangelium Gottes, das er zuvor verheißen hat durch seinen Propheten in der heiligen Schrift«; (Röm 1,1-2). Vgl. auch Röm 6,18:

»Knecht der Gerechtigkeit«.

38 Sure 33,72 ist die einzige Beleg-stelle, die Renz und Leimgruber für ihre These der Bundespartnerschaft zwischen Mensch und Gott ins Feld führen (vgl. RENZ/LEIMGRUBER, Christen [Anm. 19], 124).

39 Vgl. ebd., 124.

40 Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor KHOURY, Gütersloh 2004, 540.

41 Mit »Syntagma« ist die lineare Verknüpfung von Wörtern (Lexemen) zu sinnvollen Wortketten gemeint, die z.T. mit den Satzgrenzen übereinstimmen können, aber nicht müssen. Eine feste syntagmatische Beziehung ist zum Beispiel im Koran: »Jesus, Sohn der Maria«. Auf syntagmatischer Ebene ergibt sich die Bedeutung eines Lexems also aufgrund seiner Stellung innerhalb der Wortkette und aufgrund

Die Bedeutung des Stichwortes »Vertrauenspfand« ist nicht eindeutig zu klären: »Ist es die moralische Verantwortung dessen, der die Gebote Gottes empfängt, oder das Geschenk des Lebens und alles, was damit an Sterblichkeit, Erkenntnis der Pflichten und Übernahme der Verantwortung verbunden ist? Der Mensch wusste wohl nicht genau, worauf er sich einließ, und er tat sich Unrecht, indem er sich etwas aufbürdete, das er nur schwer erfüllen kann. Daher die Folge im nächsten Vers: die Vergeltung Gottes.«⁴⁰ Der syntagmatische⁴¹ Zusammenhang des Stichwortes »Treuhänderschaft«⁴² oder »Vertrauenspfand«⁴³ in Vers 33,72 ist also gerade nicht positiv, sondern beinhaltet eine deutliche Kritik am Menschen. Es geht in diesem Textbeispiel um eine offensichtlich überhastete menschliche Entscheidung, die menschlicher Überheblichkeit entspringt und eben nicht Ausdruck menschlicher Klugheit oder Souveränität ist. Die übrige Schöpfung lehnt in kluger und realistischer Selbsteinschätzung ab, was der Mensch, blind für seine begrenzten Möglichkeiten, als Herausforderung annimmt. Es geht also nicht um eine in Willensfreiheit übernommene Verantwortung des Menschen für die Schöpfung, die ihn über die übrigen Geschöpfe erhebt und zu einem Partner Gottes macht, sondern eher um ein entscheidendes Beispiel menschlicher Dummheit, das den Menschen bei Licht betrachtet sogar schlechter dastehen lässt als die gesamte übrige Schöpfung. Der Gedanke des Bundesschlusses fehlt hier ebenfalls. Es geht also gerade nicht um den Menschen als vor allen Geschöpfen auserwählten Bundespartner Gottes, wie man angesichts der ersten Vershälfte vielleicht noch annehmen könnte, sondern um den Menschen als törichtes und überhebliches Geschöpf, dem sich Gott letztlich aber wieder barmherzig zuwendet, das also gerade als Treuhänder der Schöpfung vom Schöpfer abhängig und ihm verpflichtet, also klar untergeordnet bleibt⁴⁴. Es geht hier also gerade nicht um Gottebenbildlichkeit oder Bundespartnerschaft, sondern um die Barmherzigkeit Gottes gegenüber seinem törichtesten Geschöpf⁴⁵.

3.4 Der Mensch als Stellvertreter Gottes in Koran und Bibel⁴⁶

3.4.1 Der Mensch als Stellvertreter Gottes im Koran

Der Mensch als Stellvertreter / Nachfolger in S 2,30⁴⁷

Unter dieser Voraussetzung ist auch Sure 2,30 zu lesen, wo Gott den Menschen als seinen Nachfolger⁴⁸ bzw. Stellvertreter⁴⁹ einsetzt.

Das Stichwort »Nachfolger« ist in S 2,30 nicht ganz geklärt und kann im Sinne islamischer Kommentatoren mehrere Bedeutungsinhalte haben:⁵⁰ Es kann im wörtlichen Sinne Generationenfolge bedeuten (vgl. S 6,165) oder sich auf untergegangene Vorgängergenerationen beziehen (vgl. S 10,14). In der islamischen Theologie besteht aber auch die Vorstellung, dass »Adam und nach ihm die Menschen die Nachfolger Gottes auf Erden sein werden, damit sie die Schöpfung Gottes nach dem Gesetz Gottes verwalten (vgl. in diesem Sinn die Einsetzung Davids, damit er ›zwischen den Menschen nach der Wahrheit urteile‹: 38,26). Der Mensch wäre damit Stellvertreter Gottes auf Erden.«⁵¹ Hier könnte man Anknüpfungspunkte an biblische Inhalte finden.

von Bedeutungsüberschneidungen (Semrekurrenzen) mit den Lexemen des Kontextes (vgl. Otto KELLER / Heinz HAFNER, Arbeitsbuch zur Textanalyse. Semiotische Strukturen, Modelle, Interpretationen [UTB 1407], München 1995, 27; Wilhelm EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien 1990, 110–112).

⁴² RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 124.

⁴³ Der Koran (Anm. 40), 540.

⁴⁴ Vgl. dagegen RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 123f.

⁴⁵ Vgl. dagegen ebd., 124–126.

⁴⁶ Vgl. hierzu auch grundlegend JOHNSTON, Earth (Anm. 4).

⁴⁷ Vgl. zur Aufgabe des Menschen als *chalifāt Allāh* auch KOWANDA-YASSIN, Mensch (Anm. 1).

⁴⁸ Vgl. Der Koran (Anm. 40), 62.

⁴⁹ Vgl. ebd.; vgl. auch RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 124.

⁵⁰ Vgl. hierzu auch ausführlich JOHNSTON, Earth (Anm. 4), 239–403.

⁵¹ Der Koran (Anm. 40), Bd. I, 222. Zu verschiedenen Übersetzungsvarianten des Begriffs »khalifa« vgl. auch JOHNSTON, Earth (Anm. 4), 239–240.

Ein Vergleich von S 2,30 in ihrem vollständigen Kontext mit der analogen Bibelstelle (Gen 2,18-23) soll bei der Begriffsklärung im Koran durch die Ermittlung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden nun weiterführen.

Sure 2,30-33	Gen 2,18-23
<p>30 Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ›Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.‹</p> <p>Sie sagten: ›Willst Du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, während wir dein Lob singen und deine Heiligkeit rühmen?‹</p> <p>Er sprach: ›Ich weiß, was ihr nicht wisst.‹</p> <p>31 Und Er lehrte Adam alle Dinge samt ihren Namen. Dann führte Er sie den Engeln vor Und sprach: ›Tut mir die Namen dieser kund, so ihr die Wahrheit sagt.‹</p> <p>32 Sie sagten: ›Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast. Du bist der, der alles weiß und weise ist.‹</p> <p>33 Er sprach: ›O Adam, tu ihnen ihre Namen kund.‹</p> <p>Als er ihre Namen kundgetan hatte, sprach Er: ›Habe Ich euch nicht gesagt: Ich weiß das Unsichtbare der Himmel und der Erde, Und Ich weiß, was ihr offenlegt und was ihr verschweigt?‹</p>	<p>18 Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.</p> <p>19 Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen.</p> <p>20 Der Mensch gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes. Aber eine Hilfe, die dem Menschen entsprach, fand er nicht.</p> <p>21 Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so dass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss die Stelle mit Fleisch.</p> <p>22 Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu.</p> <p>23 Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein Und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen; Denn vom Mann ist sie genommen.</p>

Beide Texte sprechen von der Benennung der übrigen Geschöpfe durch den Menschen. Der Korantext beginnt mit der unumstößlich formulierten Entscheidung Gottes, den Menschen als seinen Stellvertreter/Nachfolger auf Erden einzusetzen (vgl. 2,30). Darauf folgt ein Einwand der Engel, der in Form einer Antithese die Qualifikation des Menschen für die ihm zugedachte Aufgabe bezweifelt. Die Sprechhandlungen sind dabei komplementär, also in Form einer Sequenz angelegt: Die Komplementarität von Rede (Gottes) und Gegenrede (der Engel) zeigt sich dabei in der Stichwortwiederholung »einsetzen« und in der Pronominalisierung: »auf der Erde« / »auf ihr«. Die Antwort Gottes gehört demnach nicht mehr zur ersten Dialogsequenz, sie bleibt vielmehr unwidersprochen. Damit wird die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Aussage Gottes gelenkt, dem das letzte Wort in dieser ohnehin asymmetrischen Auseinandersetzung zusteht. Die Asymmetrie ist schon mit der statistischen Länge der Wortbeiträge gegeben. Während Gott kurz und prägnant spricht, erheben die Engel wortreichen Einspruch und beweisen damit ihre rhetorisch unterlegene Position. Inhaltlich läuft der Textabschnitt auf das Thema »Wissen« hinaus. Gott hebt in einer Antithese, die durch das Stichwort »wissen« dominiert wird, auf seine Allwissenheit ab, die die Engel als Geschöpfe nicht besitzen, obgleich sie hinsichtlich der noch bevorstehenden Geschichte des Menschen eine erstaunliche Hellsichtigkeit beweisen. Die durch diese Hellsichtigkeit gegebene semantische Spannung wird jedoch nicht aufgelöst, ein weiteres Element, das die Souveränität Gottes inszeniert. Narrativ fährt der Text dann fort und schafft damit noch einmal einen klaren formalen Abschluss zum vorangegangenen Dialog. Der Antwort Gottes ist nichts mehr hinzuzufügen, sie ist unumstößlich.

Der narrative Anteil des Textes (2,31a) berichtet nun, dass Gott Adam die Namen der von ihm geschaffenen Dinge lehrt. Hier zeigt sich ein entscheidender Unterschied zu dem vergleichbaren biblischen Text, der das thematische Profil des Korantextes noch deutlicher hervortreten lässt. Nicht *Adam* gibt den Geschöpfen ihren Namen und bestimmt damit ihr Wesen und Gott lässt ihm dabei freie Hand (»[...] und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde«, Gen 2,19), sondern Gott *lehrt* Adam die Namen seiner Geschöpfe. *Gott* bestimmt ihr Wesen und behauptet damit seinen Allmachtsanspruch über die gesamte Schöpfung, der auch in der nachfolgenden Dialogsequenz zwischen Gott und den Engeln wieder auf der Wissensebene entfaltet wird. Das Thema »Wissen« erscheint in der auch diesen Textausschnitt dominierenden Stichwortkette »Namen kundtun«, »Wahrheit sagen«, »Wissen«, »gelehrt haben«, »alles wissen«, »weise sein« und bildet einen formalen Rahmen um den gesamten Abschnitt: »Tut mir die Namen dieser kund [...]« (2,31b) »O Adam, tu ihnen ihre Namen kund.« (2,33a) Der inhaltliche Bezug lässt gerade den Kontrast zwischen dem Nichtwissen der Engel und dem besonderen Wissen Adams hervortreten.

Sowohl Adam als auch die Engel führen dabei aber ausschließlich Befehle Gottes aus.⁵² Adam erscheint den Engeln gegenüber zwar privilegiert⁵³, dies aber nur von Gottes Gnaden. Adams Wissen ist also von Gott explizit geschenktes, offenbartes Wissen, nicht sein eigenes Wissen, wie der biblische Text nahelegt. Der biblische Text scheint den Menschen also durchaus als Partner Gottes zu inszenieren, während der Koran auf die unwidersprochene Souveränität und Herrschaft Gottes über seine Schöpfung Wert legt. Wissen um das Wesen der Schöpfung ist nach der Vorstellung des Korans von Gott, dem Schöpfer, geschenktes, mithin offenbartes Wissen.

52 Vgl. auch JOHNSTON, Earth (Anm. 4), 242: Die Engel scheinen an keiner Stelle im Koran einen freien Willen zu besitzen, womit auch an dieser Stelle die Allmacht Gottes unstrittig vorausgesetzt wird.

53 Vgl. auch RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 124.

Dann folgt wieder ein narrativer Einschnitt (vgl. 2,33), der das Motiv des Wissens noch einmal abschließend aufgreift und zum Befehl Gottes durch Stichwortwiederholung (Namen kundtun) und Pronominalisierung (Adam/er) in Beziehung setzt. [»O Adam, tu ihnen ihre Namen kund.« Als er ihnen ihre Namen kundgetan hatte.» (2,33)] Diese formal komplementäre Inszenierung von Sprechhandlung Gottes einerseits und nonverbaler Handlung Adams andererseits belegt noch einmal sehr deutlich die den Text beherrschenden Autoritätsverhältnisse: Während den Engeln die Gott gegenüber rhetorisch unterlegene Position zugewiesen wird, erhält Adam trotz seines den Engeln offensichtlich überlegenen Wissens gar keine Redeanteile. Sein Einverständnis wird überall vorausgesetzt. Das Wissen, das ihn gegenüber den Engeln auszeichnet, ist, wie gesagt, von Gott geschenkt. Explizit wird dem Menschen damit keine besondere Aufgabe in der Schöpfung zugewiesen, wie dies in Gen 1,28f⁵⁴ der Fall ist. Dementsprechend wird die Allwissenheit Gottes auch zum Fazit des hier betrachteten Textabschnittes, wobei sich Gott in einem Selbstzitat: »Habe ich euch nicht gesagt: [...]« (2,33), auf sich selbst bezieht: »Ich weiß, was ihr nicht wisst.« (2,30)/ »Ich weiß das Unsichtbare der Himmel und der Erde, ... « (2,33). Damit wird die erste Aussage Gottes (»Ich weiß, was ihr nicht wisst.«) noch einmal präzisiert und gewichtet. Die Rahmung durch das Thema »Wissen« bedeutet: Gottes Wissen umgreift das der Engel und das des Menschen.⁵⁵ Es hat keine andere Quelle als Gott selbst.

Gott wird also gerade in diesem Text als der souveräne Herr von Himmel und Erde inszeniert. Das definiert dann auch das kontextuelle Umfeld des Stichworts »Nachfolge« und damit die Beziehung von Mensch und Gott. Der Mensch ist im Sinne des Korans als Stellvertreter Gottes für die Schöpfung verantwortlich. Er hat diese im Sinne Gottes zu pflegen und zu verwalten. Er ist dabei kein willenloser, sondern ein loyaler Diener, mit einem von Gott klar umrissenen Kompetenzbereich. Sehr viel klarer als in der biblischen Tradition wird hier also die Verfügungskompetenz des Menschen über die Schöpfung in *Abhängigkeit* vom Schöpfer inszeniert. Im Koran geht es also zwar einerseits um das Thema der Stellvertreterschaft Gottes durch den Menschen, wie einleitend gesagt wird, dieses Thema wird andererseits aber sofort dem Gedanken der Souveränität Gottes und

⁵⁴ Bei Gen 1,28 handelt es sich um einen Vers innerhalb eines Schöpfungsmythos und keinesfalls um einen Vertreter der Gattung »Bibelpsalm« (vgl. hierzu den ausführlichen Kommentar von Erich ZENGER, Psalmen. Auslegungen Bd. 1-4, Freiburg/Basel/Wien 2006) wie Kowanda-Yassin wiederholt unrichtig behauptet (KOWANDA-YASSIN, Mensch [Anm. 1], 77:81.88 und öfter), wobei sie gelegentlich auch korrekt von »Bibelstelle« spricht (ebd., 88.90). Sie stellt im gegebenen Zusammenhang dann fest, dass der von ihr aus dem Kontext gerissene Ausschnitt aus Vers Gen 1,28 (»Macht euch die Erde untertan«, zitiert ebd., 81) Anlass gibt »zu der Annahme, dass der Mensch die Erlaubnis hat, die Erde rücksichtslos auszubeben und von Gott den Befehl zu herrschen erhalten hat« (ebd., 81). Wer dies behauptet, wird hier nicht und später dünn belegt (vgl. ebd., 88). Leider fehlen gänzlich Belege für die Behauptung eines »lokalen Konzils«, das ca. im Jahre 1840 mit dem Verweis

auf die Schöpfungsordnung grundsätzlich Straßenbeleuchtung verboten haben soll, was dann vom 2. Konzil (gemeint ist nicht etwa ein zweites lokales, sondern das II. Vatikanum) jedoch wieder aufgehoben worden sei (Eine Diskussion um Straßenbeleuchtung habe ich in den Konzilsdokumenten allerdings nicht gefunden. Vgl. Karl RAHNER/Herbert VORGRIMMLER, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg/Basel/Wien 1966). Damit sei offensichtlich gerade seit dem II. Vatikanum »die Erlaubnis gegeben, die Erde und ihre Geschöpfe zu unterwerfen, und sie für die eigenen Nachkommen zu bevölkern und nutzbar zu machen« (ebd., 88). Dies habe man auf christlicher Seite als Befreiung empfunden (vgl. ebd., 88). Seit dem II. Vatikanum scheint für Kowanda-Yassin christlicherseits die rücksichtslose Ausbeutung und Zerstörung der Natur also erlaubt zu sein, was sich in dem von

ihr hergestellten Kontext unter anderem also nun auch in der seit ca. 1965 erlaubten Verwendung von Straßenlampen äußert. Fehlende Belege verhindern jede Diskussion oder auch nur Nachprüfbarkeit. Wie weit eine derartige Polemik für die Lösung gemeinsamer Probleme im Bereich des Umweltschutzes zielführend ist, bleibt daher die Frage. Die Verwendung einschlägiger alttestamentlicher Kommentare fehlt völlig, z. B. Erich ZENGER (Begr.)/Ulrich BERGES (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament (HTKAT) oder Walter DIETRICH (Hg.), Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT) oder Ernst SELLIN/Wilhelm RUDOLPH, Kommentar zum Alten Testament. Die Liste ist verlänger- und differenzierbar z. B. Gerhard VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2-4), Göttingen 1987, oder DERS., Genesis. A commentary, London 1972. Stattdessen werden systematisch-theologische Überlegungen allgemeinerer Art (Verweis auf

seines Wissens im Verhältnis zu allen übrigen Geschöpfen untergeordnet. Es geht somit auch hier nicht um das Thema der Gottebenbildlichkeit. Daher stellt den Menschen auch nicht seine besondere Aufgabe über die Engel⁵⁶. Diese Sonderstellung beruht vielmehr ausschließlich auf der freien Setzung Gottes, wie sie sich auch in folgendem Textbeispiel äußert:

»Und Wir haben den Menschen aus einer Trockenmasse, aus einem gestaltbaren schwarzen Schlamm erschaffen. Und die Djinn haben Wir vorher aus dem Feuer des glühenden Windes erschaffen. Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ›Ich werde einen Menschen aus einer Trockenmasse, aus einem gestaltbaren schwarzen Schlamm erschaffen. Wenn Ich ihn geformt und ihm von meinem Geist eingeblasen habe, dann fällt und werft euch vor ihm nieder.‹ Da warfen sich die Engel alle zusammen nieder, außer Iblis; er weigerte sich, zu denen zu gehören, die sich niederwarfen. Er sprach: ›O Iblis, was ist mit dir, dass du nicht zu denen gehörst, die sich niederwarfen?‹ Er sagte: ›Ich kann mich unmöglich vor einem Menschen niederwerfen, den Du aus einer Trockenmasse, aus einem gestaltbaren schwarzen Schlamm erschaffen hast.‹ Er sprach: ›Dann geh aus ihm [dem Paradies] hinaus. Du bist ja der Steinigung würdig. Und auf dir liegt der Fluch bis zum Tag des Gerichtes.« (15,26-35 vgl. 7,11-13; 17,61)

Der Begriff »Nachfolger« im übrigen Korantext

Weitere Belegstellen im Koran lassen das Bedeutungsprofil des Begriffs »Nachfolger« hinsichtlich seines Gebrauchs in S 2,30 noch etwas plastischer hervortreten. Ohne dass im Rahmen dieses Aufsatzes Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben wäre, zeigt schon der grobe Überblick über die Verwendungskontexte des Stichwortes »Nachfolger« im Koran, dass hier oft ein wörtlicher Gebrauch im Sinne von »Nachkommenschaft« oder »Generationenfolge« vorausgesetzt werden kann. Das ist beispielsweise in S 6,133; 7,69-74.169; 10,14.73; 11,57; 19,59; 35,39 der Fall. Ein eher wörtlicher Gebrauch liegt auch in S 24,55, 43,60 vor.⁵⁷

Jürgen Moltmann) ins Feld geführt. Kowanda-Yassini zitiert ihn dabei unter Berufung auf Sekundärliteratur: »Moltmann sieht die Schöpfung in drei Zeitdimensionen dargestellt: ♦ die ›Schöpfung am Anfang‹, wie sie ursprünglich erschaffen wurde, gilt es zu bewahren; ♦ die ›fortgesetzte Schöpfung‹ (Evolutionsprozess) zeigt die Veränderungs- und Entwicklungs-Möglichkeiten; ♦ die ›Schöpfung am Ende‹ (Vollendung der Schöpfung) verweist auf ihre Erlösung» (Christoph STÜCKELBERGER, Versöhnung mit der Natur. Umweltverantwortung aus religiöser Sicht, 1986, 64, zitiert von KOWANDA-YASSINI, Mensch [Anm. 1], 89f. Da Stückelberger in der Literaturliste der Monographie nicht mehr aufgeführt wird, bleibt der Erscheinungsort offen.). So wertvoll der Beitrag von Jürgen Moltmann zweifelsohne ist, es ist kein explizit exegetischer, der unmittelbar auf Gen 1,28 anzuwenden wäre, es ist nicht einmal ein direktes Moltmannzitat, sondern stammt nach-

weislich aus einer Sekundärquelle. Daher bleibt die Verfasserin weit hinter ihrem eigenen Anspruch zurück: »Diese Ausführungen gewähren dem Leser einen Blick in den regen Diskurs über diese spezielle Bibelstelle und zeigen, wie vielseitig Bibelexegese ist« (ebd., 90). Bibelexegese ist nicht nur bedeutend vielseitiger, sie ist auch lange nicht bei historisch-kritischer Hermeneutik stehen geblieben (vgl. z. B. EGGER, Methodenlehre [Anm. 41]; KELLER/HAFNER, Arbeitsbuch [Anm. 41]; konkrete Anwendungen z. B. bei Stefan SCHREIBER, Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006; GERIGK, Wahlverwandtschaften [Anm. 1], 68-114; Anwendung auf den Koran: z. B. Eva-Maria GERIGK, Der andere Jesus. Hermeneutische Studie zum Koran als Dokument religiöser Identität am Beispiel der Gestalt Jesu [Christentum und Islam im Dialog/Christian – Muslim Relations, 15], Münster 2014), wie aber von Kowanda-Yassini ohne Belege suggeriert wird: »Diese histo-

risch-kritischen Ausführungen der Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts sind heute weitgehend in dieser Form akzeptiert, wurden jedoch nicht immer in der Form vertreten. Ältere Auslegungen dieser Stelle haben dazu beigetragen, das Verständnis des Christentums als ›Mensch als Herrschermacher‹ zu untermauern« (ebd., 89). Das Fehlen der Nachprüfbarkeit macht auch diese These wieder kaum diskutierbar. Ein Überblick oder auch nur Einblick in die Exegese der gegebenen Bibelstelle dürfte misslungen sein.

⁵⁵ Vgl. JOHNSTON, Earth (Anm. 4), 242.

⁵⁶ Dagegen RENZ/LEIMGRUBER, Christen (Anm. 19), 124.

⁵⁷ Vgl. Der Koran (Anm. 34), Bd. X, 76 mit weiteren Belegstellen.

Eine weitere Verwendungsvariante findet sich in S 38,26⁵⁸: »O David, Wir haben dich zum Nachfolger auf der Erde bestellt. So urteile zwischen den Menschen nach der Wahrheit und folge nicht der (eigenen) Neigung, dass sie dich nicht vom Weg Gottes abirren lässt.« Diese Textstelle bezieht den Begriff »Nachfolger« auf David. Der unmittelbare Kontext weist dabei David eine Richterfunktion gegenüber allen übrigen Menschen und damit deutlich eine Herrscherrolle zu, die ihm explizit von Gott übertragen wird. Das bezeichnet David als Nachfolger der Propheten oder der Herrscher auf Erden⁵⁹ oder aber auch als Stellvertreter Gottes⁶⁰, mit einem von Gott klar benannten Kompetenzbereich. Ähnlich unbestimmt wird das Stichwort »Nachfolger« auch in S 27,62 verwendet,⁶¹ wobei der unmittelbare Kontext (27,61-64) wie in S 2,30 auch hier Bezug auf das schöpferische Handeln Gottes zu Beginn der Schöpfung nimmt und daher die Konnotation »Stellvertreter Gottes im Kontext schöpferischen Handelns« wahrscheinlich macht. In S 57,7 spricht Gott in Form eines Imperativs explizit die Muslime an: (»Glaubt an Gott und seinen Gesandten [...]«). Gott setzt sie als »Nachfolger« über die Güter der Erde ein. Da der eigentliche Besitzer dieser Güter Gott ist und auch bleibt, ergibt sich daraus eine ethische Verpflichtung für die Menschen. Sie haben die Güter der Erde im Sinne Gottes zu verwalten und zu gebrauchen⁶². Auch hier wird nicht wirklich klar, wie das Stichwort »Nachfolge« inhaltlich gefasst ist. Aus der ethischen Verpflichtung, die Güter der Erde im Sinne Gottes zu verwalten, die der Text enthält, legt sich jedoch ein Verständnis im Sinne von »Stellvertreter Gottes« nahe. »Nachfolger/ Stellvertreter« meint dann ähnlich wie in S 2,30, dass der Mensch für die Schöpfung verantwortlich ist und diese im Sinne Gottes zu pflegen und zu verwalten hat. Gott benennt dabei klar die Verpflichtungen, die mit dieser Aufgabe verbunden sind.

6,165 ist eher dunkel: »Er ist es, der euch zu aufeinanderfolgenden Generationen auf der Erde gemacht und die einen von euch über die anderen um Rangstufen erhöht hat, um euch zu prüfen in dem, was Er euch zukommen ließ. Dein Herr ist schnell im Bestrafen, und Er ist voller Vergebung und barmherzig.« Hier ist von »aufeinanderfolgenden Generationen« die Rede und man kann verschiedene Bedeutungsaspekte erkennen, je nachdem wie das Pronomen »euch« als Anrede Gottes an einen nicht näher benannten Kommunikationspartner verstanden wird. »Euch« kann sich auf Muhammad als das Siegel der Propheten und die von ihm geführte Gemeinschaft beziehen, die allen anderen als letzte folgt. »Euch« kann aber auch allgemeiner auf die Menschheit schlechthin bezogen sein, dann beinhaltet das Syntagma »aufeinanderfolgende Generationen« allgemein »die von Gott festgelegte Generationenfolge«. Es kann aber auch analog zu S 2,30 den Menschen schlechthin als Stellvertreter Gottes bezeichnen⁶³. Dieser kurze Überblick soll genügen, um zweierlei festzustellen: Erstens wird der Mensch nirgendwo völlig eindeutig als »Stellvertreter Gottes« benannt, alle Stellen lassen auch andere Möglichkeiten offen, und zweitens wird nie eine Ebenbild-

58 Vgl. JOHNSTON, Earth (Anm. 4), 250-259.

59 Vgl. Der Koran (Anm. 34), Bd. X, 98.

60 Vgl. ebd., Bd. I, 222.

61 Vgl. ebd., Bd. X, 228f.

62 Vgl. ebd., Bd. XI, 582.

63 Vgl. ebd., Bd. VI, 377.

64 VON RAD, Das erste Buch Mose (Anm. 54), 58.

65 Vgl. die Relecture von Gen 1,26-29 in Ps 8,6-9: »Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt: All die Schafe, Ziegen und Rinder und auch die wilden Tiere, die Vögel des Himmels und die Fische im Meer, alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht« (vgl. auch Weish 9,2-3, wo die Herrscherkom-

petenz des Menschen uneingeschränkt hervorgehoben wird). Neutestamentliche Stellen beziehen den Gedanken der Herrschaft über die Schöpfung aus Ps 8 auf Jesus (vgl. 1 Kor; Eph 1,22; Hebr 2,6-8).

lichkeit Gottes impliziert, die daher auch in S 2,30 kaum nachweisbar ist. Der Mensch erscheint immer als Diener Gottes, er ist nicht autonom in seinen Entscheidungen, sondern immer vom Befehl Gottes abhängig. Die Souveränität Gottes als Schöpfer wird an keiner Stelle in Frage gestellt.

3.4.2 Der Mensch als Stellvertreter Gottes in den Schöpfungsmythen der Bibel

Auch im biblischen Text wird die Souveränität Gottes durch den wiederholten Zusatz *Gott, der Herr* (vgl. Gen 2,18.19.21.22) inszeniert. Auch hier ergreift Gott die Initiative. Im Unterschied zum Korantext beschließt Gott jedoch in einem inneren Monolog, dem Menschen eine Hilfe zu gestalten (vgl. Gen 2,18). Damit ist das Ausgangsproblem des Textes benannt. Es handelt sich überwiegend um einen narrativen Text mit nur zwei Redeanteilen. Auf diese Weise, die als Einzelbeiträge nicht dialogisch strukturiert sind. Die monologisch angelegten Redeanteile bilden dabei allerdings einen Rahmen um die gesamte Texteinheit. Auf diese Weise sind sie dann doch formal und inhaltlich komplementär: Während Gott, den Text einleitend, das Problem aufwirft, bestätigt der Mensch am Ende des Textes dessen adäquate Lösung. Behandelt also der Korantext die absolute Souveränität des Schöpfers und seines Willens, bzw. göttliches Wissen versus geschöpfliches Wissen, steht im Zentrum des biblischen Textes das Thema der Hilfe Gottes für den Menschen. Es geht darum, den Menschen aus seiner Einsamkeit zu befreien und ihm eine adäquate Hilfe zu bieten, die ihn bei allen Aufgaben unterstützt. Dieses Thema wird nun in den Szenen des Binnentextes entfaltet.

In der ersten Szene (vgl. Gen 2,19) formt Gott aus dem gleichen Baumaterial, aus dem er den Menschen gestaltet hat (vgl. Gen 2,7), alle übrigen Geschöpfe, in dem grundsätzlichen Bemühen, eine *gleichwertige* Hilfe zu erschaffen. Während aber dem Menschen von Gott der Lebensatem eingeblasen wird (vgl. Gen 2,7), wird dies von den übrigen Geschöpfen nicht berichtet. Daraus folgt eine Privilegierung des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen, die außerdem als Helfer gedacht sind. Analog zum Korantext wird also auch hier der Mensch den übrigen Geschöpfen übergeordnet, was allerdings auch hier auf der freien Setzung Gottes beruht. Dementsprechend wird das Stichwort »Gott« stets durch das Stichwort »der Herr« ergänzt. Auch in der Bibel ist Gott der souveräne Herr seiner Schöpfung.

In der darauf folgenden Szene (vgl. Gen 2,20) erfüllt der Mensch die von Gott gestellte Aufgabe und gibt allen Tieren ihren Namen. Hier liegt der entscheidende Unterschied zum Koran wie gesagt in der Beobachtung, dass nicht Gott den Menschen die Namen und damit das Wesen der Geschöpfe lehrt, sondern dem Menschen die Wesensbestimmung partnerschaftlich überlässt. Wie der Mensch die Geschöpfe benennt, also in ihrem Wesen bestimmt, so sollen sie definiert sein. Gerhard von Rad stellt dazu bezeichnend fest: »Es ist also ein Akt des Nachschaffens, der sich in diesem Benennen vollzieht, und ein Akt des aneignenden Ordners, womit sich der Mensch die Kreaturen geistig vergegenständlicht.«⁶⁴ Von Rad spielt hier auf die schöpferische wirklichkeitssetzende Kraft der Sprache an, die darin besteht, ungeordnete Wirklichkeit definierend zu strukturieren und damit in geordneter Weise für den eigenen Lebensbereich zu erschließen. Dem Menschen vorgegebene Wirklichkeit wird dadurch mittels Sprache aus dem Chaos zum Kosmos geführt, in diesem Sinne nachgeschaffen. Dies ist eine Leistung, die Gott dem Menschen überlässt, der auf diese Weise tatsächlich autonomer Partner Gottes im Kontext schöpferischen Handelns wird⁶⁵. Das die Szene abschließende, mit adversativer Konjunktion (»aber«) eingeleitete Zwischenfazit macht jedoch deutlich, dass das Ausgangsproblem noch nicht wirklich gelöst ist.

Die nächste Szene (vgl. Gen 2,21-23) markiert dementsprechend den Wende- und Höhepunkt des Textes. Hier geht es um die Erschaffung der Frau, die sehr viel ausführlicher inszeniert wird als die Erschaffung der Tiere. Auf die Dramatik evozierende konsekutive Einleitung »da ließ Gott [...]« (Gen 2,21) folgt die eindringliche Beschreibung des Tiefschlafs, in den Gott den Menschen fallen lässt [(»ließ ihn in einen tiefen Schlaf fallen, so dass er einschlief«(Gen 2,21)]. Grundelement der Frau ist eine Rippe, also ein wesentliches Stützelement des Mannes, aus der sie von Gott dann gebaut wird. Analog zur übrigen Schöpfung führt Gott auch die Frau dem Menschen zu, der in ihr endlich die adäquate Hilfe erkennt und ihr einen Namen gibt, der dem des Mannes analog ist. Diese Namensgebung wird in besonderer Weise in Form von Deklarationen inszeniert: »Das ist Bein von meinem Bein.« »Das ist Fleisch von meinem Fleisch.« »Frau soll sie heißen, [...]« Legt man auch hier die ordnende, mithin schöpferische, wirklichkeitssetzende Kraft der Sprache zu Grunde, mit deren Hilfe der Mensch geschöpfliche Wirklichkeit seinem eigenen Lebensumfeld einordnet, dann drückt sich hier die Wahrnehmung der grundsätzlichen Einheit von Mann und Frau aus, die im Hebräischen im lautlichen Gleichklang *iš* (Mann) *išša* (Frau) zum Ausdruck kommt⁶⁶. Gen 2,23 ist damit die narrative Ausgestaltung von 1,27: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.« Der Mensch, differenziert als Einheit von Mann und Frau, ist Ebenbild Gottes. Also steht im Hintergrund von Gen 2,19-23 die Vorstellung des Menschen als Ebenbild Gottes. Ebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag sind somit nicht voneinander zu trennen.

3.4.3 Der Mensch als Ebenbild Gottes

Gen 1,26-31; vgl. Gen 5,1

26 Dann sprach Gott:

Lasst uns Menschen machen
als unser Abbild,
uns ähnlich.
Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres,
über die Vögel des Himmels,
über alles Vieh,
über die ganze Erde
und über alle Kriechtiere auf dem Land.

27 Gott schuf also den Menschen als sein Abbild;

Als Abbild Gottes schuf er ihn.
Als Mann und Frau schuf er sie.

28 Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen:

Seid fruchtbar,
und vermehrt euch,
bevölkert die Erde,
unterwerft sie euch,
und herrscht über die Fische des Meeres,
über die Vögel des Himmels
und über alle Tiere,
die sich auf dem Land regen.

29 Dann sprach Gott:

Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde,
die Samen tragen,
und alle Bäume
mit samenhaltigen Früchten.
Euch sollen sie zur Nahrung dienen.

30 Allen Tieren des Feldes,
allen Vögeln des Himmels
und allem,
was sich auf der Erde regt,
was Lebensatem in sich hat,
gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung.
So geschah es.

31 Gott sah alles an, was er gemacht hatte:
Es war sehr gut.
Es wurde Abend,
und es wurde Morgen: der sechste Tag.

Dieser Text enthält scheinbar ein Paradoxon: Der Mensch ist seinem Wesen nach als Abbild Gottes geschaffen, gleichzeitig ist Gott im Sinne von Ex 3,14 nicht abbildbar. Das Paradoxon lässt sich aber im Sinne des Textes auflösen, denn der Mensch ist nicht auf der Ebene irgendwelcher Eigenschaften Gott ähnlich, sondern auf der Ebene des Handelns und der Funktionen (1,27-28). Der Mensch ist der Verwalter Gottes auf Erden, dessen Aufgabe darin besteht, die untergeordneten Mitgeschöpfe zu hüten und für die Zukunft der Menschheit zu sorgen. Gottebenbildlichkeit beinhaltet im Sinne von Gen 1,26 eine besondere Verpflichtung gegenüber der Schöpfung in Abhängigkeit vom Willen des Schöpfer⁶⁷. Es ist also keiner Willkürherrschaft des Menschen Tür und Tor geöffnet. Die Aufgabe des Menschen ist es, die Gottbezogenheit der Schöpfung als Hoheitsgebiet Gottes zu bewahren. Diese Aufgabe ist wesentlicher Aspekt seiner Gottebenbildlichkeit.

Wie die semantische Parallele zwischen Gen 1,26-28 und Gen 2,19-23 nahelegt, bedeutet Gottebenbildlichkeit darüber hinaus, wie gesagt, dass der Mensch aufgrund seiner Sprachfähigkeit in der Welt eine Rolle spielt, die der Gottes in der Gesamtschöpfung analog ist. »Analog« impliziert allerdings auch Grenzen, die im vorliegenden Text unschwer erkennbar sind: Erstens besitzt der Mensch als Geschöpf nicht die Macht des Schöpfers⁶⁸, anders formuliert: Sprache hat zwar innovativen wirklichkeitssetzenden Charakter, aber nur im Sinne einer *Neustrukturierung* und damit Neudefinition bereits vorhandener Wirklichkeit. Hinsichtlich dieser Definition von Wirklichkeit setzt der Text aber dann keine Grenzen, der Mensch bleibt in seinem schöpferischen Handeln autonom (»[...] um zu sehen, wie er sie benennen würde.«). Zweitens ist der Mensch als Abbild Gottes von seinem Wesen her differenziert und plural. Sein Herrschaftsanspruch ist also nicht uneingeschränkt⁶⁹, sondern nur in der Kommunikation von

66 Vgl. VON RAD, Das erste Buch Mose (Anm. 54), 59.

67 Vgl. VON RAD, Das erste Buch Mose (Anm. 54), 39f; vgl. auch Christian DUQUOC, Art. Mensch/Ebenbild Gottes, in: Peter EICHER (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. III, München 1984-1985, 85.

68 Vgl. ebd.

69 Vgl. ebd., 85f.

Mann und Frau realisierbar. Gottebenbildlichkeit meint daher nicht Abbildung eines Archetyps oder eines Modells⁷⁰, sondern beinhaltet im Wesentlichen die Sprach- und Kommunikationsfähigkeit des Menschen, die ihm mitschöpferische Freiheit und Autonomie verleiht⁷¹.

Analog zur Bibel gibt es auch im Koran Aussagen, die sich auf die Schöpfung im Dienst des Menschen beziehen⁷², denn nachdem Gott die Schöpfung als geordneten Kosmos ins Leben gerufen hat, hat er sie dem Menschen dienstbar gemacht: »Er ist es, der für euch alles, was auf der Erde ist, erschaffen hat, [...]« (2,29; vgl. 6,96; 7,54; 13,2; 14,32; 15,20; 16,12; 17,12; 28,73; 39,5). Dabei ist vor allem der Gedanke interessant, dass auch die Himmelsgestirne (Sonne, Mond, Sterne) im Dienst des Menschen stehen und damit den Schöpferwillen Gottes erfüllen. Es sind keine eigenständigen Gottheiten, sondern Funktionsträger im Kosmos:

»Gott ist es,
der die Himmel und die Erde erschuf
und vom Himmel Wasser herabkommen ließ
und dadurch von den Früchten einen Lebensunterhalt für euch hervorbrachte.
Und Er stellte in euren Dienst die Schiffe,
damit sie auf dem Meer auf seinen Befehl fahren.
Und Er stellte in euren Dienst die Flüsse.
Er stellte in euren Dienst die Sonne und den Mond in unablässigem Lauf.
Und Er stellte in euren Dienst die Nacht und den Tag.«
(14,32–34; vgl. 15,20; 28,73, 30,21)

Die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung ergibt sich hier aber nicht aus einer Ebenbildlichkeit Gottes. Der Mensch ist nicht autonomer »Mitschöpfer«, sondern im Gegenteil: Die gesamte Schöpfung (Himmel und Erde) geht auf das Handeln Gottes zurück. Der Mensch beherrscht die Schöpfung, die ihm aber nur darum dient, weil sie damit den Befehl Gottes erfüllt. Alle Elemente der Schöpfung, die dem Menschen dienstbar sind, erfüllen also den Befehl Gottes. S 28,73 ergänzt um den Aspekt der Barmherzigkeit Gottes. Er hat aus Barmherzigkeit die Schöpfung dem Menschen dienstbar gemacht. Vergleicht man S 14,32ff mit S 2,31, so bestätigt sich die Vorstellung, dass der Mensch einerseits die Schöpfung als Stellvertreter Gottes beherrscht, dies aber in ausschließlicher Abhängigkeit von Gott und in der Verpflichtung Gott gegenüber.

4 Ergebnis

Der Mensch ist als Stellvertreter Gottes im Koran an erster Stelle loyaler Diener. Daraus ergibt sich für ihn die Aufgabe, die Schöpfung immer wieder als Herrschaftsbereich Gottes transparent zu machen und im Sinne Gottes zu verwalten, und zwar unter der Voraussetzung seiner grundsätzlichen Abhängigkeit von Gott. Stellvertreterschaft heißt also: »Der Muslim muss stets bestrebt sein, durch Bekenntnis, Taten und Verhalten für G. [Gott] als Zeuge aufzutreten.«⁷³ Das trifft aber gerade nicht den Kern des Gedankens der Gottebenbildlichkeit im biblischen Text, der dem Menschen nicht nur, sondern vor allem Schöpfungskompetenz zuweist und ihn damit als autonomen Partner Gottes anerkennt. Die Herrschafts- und Stellvertreterkompetenz des Menschen ist nicht Folge einer souveränen Setzung Gottes, sondern Folge seiner von Gott gewollten Gottebenbildlichkeit, die sein Wesen ausmacht. Diese Ideen sind dem Koran völlig fremd. Es besteht eine grundsätzliche

Differenz zwischen Gott und seinen Geschöpfen, einschließlich des Menschen: Gott ist unvergleichlich, er kann daher keine Gefährten oder gar Partner haben, er ist vielmehr absolut souverän und transzendent, die Schöpfung und ihre Geschöpfe sind ihm dienstbar. Geschöpfe können damit nicht gleichzeitig Partner Gottes sein. Das Fehlen von Stichworten wie »Bundespartner« oder »Gottebenbildlichkeit« im Koran sollte daher auch als Fehlen der entsprechenden Konzepte respektiert werden⁷⁴. Die auf dem Koran fußende islamische Tradition vermittelt kein anderes Bild. Vielleicht gibt es bereits relativ früh den Versuch, den Gedanken der Gottebenbildlichkeit in den Islam einzuführen. Es existiert ein Hadīth aus dem frühen 8. Jh., der in Anklang an Gen 1,27 von der Gottebenbildlichkeit Adams spricht: »Gott schuf Adam nach seinem Bild/seiner Form.«⁷⁵ Diese Tradition ist im islamischen Kontext aber eine große Ausnahme geblieben⁷⁶. Bereits dieser Umstand verleiht ihr im vorliegenden Zusammenhang wenig argumentatives Gewicht. ♦

70 Vgl. ebd., 86.

71 Vgl. ebd., 89–92; vgl. MEURER, *Im Bilde* (Anm. 20), 100.

72 Vgl. RENZ/LEIMGRUBER, *Christen* (Anm. 19), 125; KHOURY, *Muslime* (Anm. 3), 118.

73 BALIĆ, *Gott* (Anm. 35), Sp. 426.

74 Vgl. hierzu auch S. Balić, der in seinem Artikel zum islamischen Menschenbild zwar unbefangen vom Menschen als Stellvertreter Gottes spricht, aber das für das Judentum (vgl. Dieter VETTER, *Art. Mensch. Jüdisch*, in: KHOURY, *Lexikon* [Anm. 35], Sp. 676–681) und dementsprechend auch für das Christentum (vgl. Georg GIRSCHEK, *Art. Mensch. Christlich*, in: KHOURY, *Lexikon* [Anm. 35], Sp. 681–683) zentrale Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit keiner Silbe erwähnt

(vgl. BALIĆ, *Art. Mensch. Islamisch*, in: KHOURY, *Lexikon* [Anm. 35], Sp. 683–685). Vgl. auch KOWANDA-YASSIN, *Mensch* (Anm. 1), 90.

75 Zitiert nach RENZ/LEIMGRUBER, *Christen* (Anm. 19), 126.

76 Vgl. die zutreffende Wertung auch ebd.

Migration und Mission nach der Apostelgeschichte

von Christoph W. Stenschke

Zusammenfassung

Migration im weiteren Sinne spielt eine wichtige Rolle in der Apostelgeschichte. Die Stephanusrede in Kapitel 7 beschreibt überraschend detailliert Migrationserfahrungen in der Geschichte Israels und ihre theologischen Implikationen. In ihrem weiteren Verlauf wirken viele urchristliche Missionare als Migranten an Orten, aus denen sie nicht stammten. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte war die urchristliche Mission eng mit Erfahrungen von Migration und Entwurzelung verbunden, freiwillig oder gezwungen, um des Evangeliums willen, geleitet durch den Heiligen Geist.

Schlüsselbegriffe

- Apostelgeschichte
- Migration
- Migranten
- Urchristliche Mobilität
- Mission
- Stephanus

Summary

Migration in a wider sense plays an important role in the Acts of the Apostles. Stephen's speech in chapter 7 describes, in surprising detail, experiences of migration in Israel's past and their theological implications. According to Acts, many early Christian missionaries worked as migrants in places that were not their places of origin. In the portrayal of Acts, early Christian missionary activity was closely related to migration and dislocation, whether voluntary or under coercion, for the sake of the Gospel and under the guidance of the Holy Spirit.

Keywords

- Acts of the Apostles
- Migration
- Migrants
- Early Christian mobility
- Mission
- St. Stephen

Sumario

La migración en el sentido amplio del término es importante en los Hechos de los apóstoles. El discurso de Esteban en el capítulo 7 describe de forma sorprendentemente detallada experiencias de migración en la historia de Israel y sus implicaciones teológicas. En otros capítulos se habla de misioneros cristianos que trabajan como migrantes en los lugares de los que no proceden. Según los Hechos de los apóstoles, la misión de la Iglesia primitiva estaba estrechamente ligada a experiencias de migración y de desarraigo, de forma voluntaria u obligada, por amor al Evangelio y bajo la dirección del Espíritu Santo.

Palabras clave

- Hechos de los apóstoles
- Migración
- Migrantes
- Movilidad en la cristiandad primitiva
- Misión
- San Esteban

1 Einleitung

Die Bibel berichtet von vielen Fällen erzwungener oder freiwilliger Migration und von Flüchtlingen.¹ Oft erwähnt sie die Gründe bzw. Folgen solcher Bewegungen, obwohl sie nicht im Vordergrund stehen. Im Folgenden geht es um freiwillige oder erzwungene Migration in der Apostelgeschichte und ihre Bedeutung für die urchristliche Mission.² Die Apostelgeschichte enthält verschiedene Berichte über Migration, Flüchtlinge, usw. Wir folgen der Darstellung der Apostelgeschichte und skizzieren die durch Migration entstehenden Chancen für die ersten Christen und ihr missionarisches Wirken. Die Entwurzelung, Leiden sowie materielle Folgen, die diese Bewegungen mit sich gebracht haben, werden im Text nicht thematisiert und können nur erahnt werden. Daher werden unsere Beobachtungen dem komplexen Phänomen der Migration nicht gerecht³, sondern treffen nur einen Aspekt. Dabei besteht die Gefahr, dass ein einseitiges Bild von Migration entsteht oder die berichteten Ereignisse verklärt werden. Der Aufsatz will aufzeigen, dass – trotz aller belastenden Begleitumstände – diese Wanderbewegungen der frühen Christen, ob freiwillig oder erzwungen, neue Möglichkeiten für das Evangelium eröffnet und die christliche Gemeinschaft nachhaltig verändert haben.

2 Mission durch Migration in der Apostelgeschichte

2.1 Migration in Apostelgeschichte 1-6

In Apostelgeschichte 1 befindet sich eine größere Gruppe von etwa 120 Jüngern aus Galiläa (1,15) in Jerusalem.⁴ Der auferstandene Herr hatte ihnen befohlen, dort zu bleiben und auf das Kommen des Geistes zu warten (1,14). Jesus kündigt ihnen an, dass sie später an anderen Orten wirken würden: nicht nur in Jerusalem, sondern in »ganz Judäa, Samarien und bis an das Ende der Erde« (1,8). Dafür wird ihnen die Ausrüstung und Kraft des Heiligen Geistes verheißen (1,4f.8). Die folgende Erzählung ist die Erfüllung dieses Auftrags im Gehorsam gegenüber dem Auftrag Jesu.

Aus Jerusalem stammende Juden, aber auch Juden, die aus allen Gegenden der jüdischen Diaspora zurückgekehrt waren und jetzt in Jerusalem wohnen, erleben und bestätigen das Pfingstwunder. Apostelgeschichte 2,9-11 berichtet von fünfzehn Regionen oder Volksgruppen. Durch diese Migranten ist das ganze Israel repräsentiert und präsent, um das endzeitliche Kommen von Gottes Geist zu bezeugen, der auf das durch den Dienst Jesu und in der Gemeinschaft seiner Jünger versammelte und wiederhergestellte Israel kommt.

¹ Der Begriff »Migration« wird hier im weitesten Sinn verwendet als »Beschreibung verschiedener Formen von Ortswechsel, mit unterschiedlichem Maß an freier Wahl oder aus Zwang«, so Jehu J. HANCILES, Migration, in: John CORRIE (Ed.), Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations, Nottingham/Downers Grove 2007, 225-22 hier 225; zur Definition, historischem Überblick und verschiedenen Theorien der Migration vgl. auch Jehu J. HANCILES, Migration and Mission: Some Implications for the Twenty-first Century Church, in: IBMR 27 (2003) 146-153, 146f. Keiner

der verwendeten deutschen Begriffe (»wandern, Wanderung«, »reisen, Reise«, »Migration«, »Migranten«, »emigrieren«) ist unproblematisch, da ihre heutige Verwendung und deren Konnotationen (etwa idealisierend oder verharmlosend) den Blick auf den biblischen Befund und die historische Wirklichkeit verzerren können.

² Aufgrund der größeren Textmenge ist das detaillierte Gespräch mit der neueren Acta-Forschung nicht möglich. Ich verweise auf die neueren Kommentare von Richard I. PERVO, Acts, Hermeneia, Minneapolis 2009; Eckhard J. SCHNABEL, Acts, Zondervan

Exegetical Commentary on the NT, Grand Rapids 2012 und Craig S. Keener, Acts: An Exegetical Commentary: Introduction and 1,1-2,47, Grand Rapids 2012; Bd. 2 Acts 3,1-14,28, 2013 und Bd. 3 Acts 15,1-23,35, 2014.

³ Für einen Überblick siehe HANCILES, Migration (Anm.1) und Migration and Mission (Anm.1).

⁴ Zusammen mit Jesus waren sie aus Galiläa aufgebrochen und nach langer Reise (so das Bild des Ikk. Reiseberichts; 9,51-19,40) nach Jerusalem gekommen.

Unter den vielen Menschen, die an diesem Tag zum Glauben kamen, waren wohl auch Diasporajuden (einschließlich der Proselyten), die in der Stadt lebten oder als Pilger zum jüdischen Pfingstfest gekommen waren. Von Anfang an befanden sich in der christlichen Gemeinde Menschen unterschiedlicher geografischer und kultureller Herkunft.

Da die Gruppe der 120 Jünger und viele der zum Glauben Gekommenen ihre Erwerbsmöglichkeiten und damit ihr Einkommen zurückgelassen haben, können viele wirtschaftlich nur überleben, wenn die Gemeinschaft mit ihnen alle Güter teilt, wie in Apostelgeschichte 2,44f und 4,32-5,11 berichtet wird.⁵ Dies war die Lösung für die durch diesen Ortswechsel verursachte materielle Not. Die besonderen Umstände dieser Gemeinschaft und ihre langfristigen Folgen erfordern später die finanzielle Hilfe anderer Christen (Apg 11,27-30; 24,17).

Der in Apostelgeschichte 4f berichtete heftige Konflikt der Apostel mit der jüdischen Führung wurde nicht nur durch die Verkündigung und Wunder der Apostel verursacht, sondern auch dadurch, dass die *galiläischen* Apostel die Legitimität der anerkannten jüdischen Führer auf deren eigenem Terrain, dem Vorhof des Tempels und in Jerusalem, infrage stellen. Sie werden als »fehl am Platz« empfunden.

Nach Apostelgeschichte 6 umfasst die Gemeinde Witwen und andere hellenistische Diasporajuden, die als »jüdische Migranten aus der Diaspora«⁶ nach Jerusalem gekommen oder zurückgekommen waren. Zum Abbau der Spannungen, die sich ergaben, als diese Witwen nicht ausreichend versorgt wurden, werden sieben Männer mit griechischen Namen – die wahrscheinlich selbst einen hellenistischen Hintergrund hatten – für diesen Dienst bestellt und übernehmen Verantwortung. Zu ihnen gehören auch Stephanus und Nikolaus, ein Proselyt aus Antiochien. Bevor sie sich den Jüngern anschlossen, hatten diese hellenistischen Juden einer oder mehreren Synagogen (vgl. 24,12) in Jerusalem angehört, die aus Libertinern, Kyrenäern, Alexandrinern und anderen aus Kilikien und der Provinz Asia bestanden (6,9).

Von Anfang an besteht die christliche Gemeinde aus Menschen mit unterschiedlichen Migrationserfahrungen. Aus unterschiedlichen Gründen kamen sie aus Galiläa und verschiedenen Gebieten der jüdischen Diaspora nach Jerusalem. Bei aller Wertschätzung Jerusalems wissen sie, dass ihr Gott und sein Handeln nicht auf diesen Ort begrenzt sind. Sie bringen Erfahrungen und Kompetenzen mit, die für die Verbreitung des Evangeliums über den jüdischen Sprach- und Kulturraum hinaus von großer Bedeutung sind (siehe unten).

2.2 Migration in der Stephanus-Rede (Apostelgeschichte 7)

Auf den ersten Blick mag es überraschen, dass die Themen Migration, Flüchtlinge, Aufenthalte an verschiedenen Orten und die damit verbundenen geistlichen Herausforderungen einen breiten Raum in der Verteidigungsrede des Stephanus *in Jerusalem* einnehmen. Doch

⁵ In diesem Zusammenhang führt Lukas den Leviten Joseph Barnabas aus Zypern ein, der entweder in Jerusalem lebte oder zum Fest nach Jerusalem gekommen war und nach seiner Bekehrung dort blieb.

⁶ So Werner KAHL, Migrationserfahrungen als *conditio sine qua non* für die transkulturelle Ausbreitung des Frühchristentums, in: IKTh 41 (2015) 185-197, hier 187. Während diese Bezeichnung für aus der Diaspora freiwillig zurückgekehrte Juden gelten mag, sollte man sie nicht für die verfolgten und aus Jerusalem geflohenen Diasporajuden verwenden (so etwa Kahl auf S. 190). Für sie ist die Bezeichnung »Flüchtlinge« zutreffender. Kahls Studie bietet wichtige Einsichten, übersieht aber die Bedeutung

der Stephanusrede (siehe unten) und bleibt den Prämissen der deutschsprachigen Acta-Forschung verhaftet; zur historischen Glaubwürdigkeit und Plausibilität der Apostelgeschichte vgl. Eckhard J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2003, 21-36. Zu den Hellenisten vgl. Michael ZUGMANN, »Hellenisten« in der Apostelgeschichte: Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20, WUNT 11.264, Tübingen 2009.

sind gerade diese Themen ein wesentlicher Bestandteil seiner Verteidigung angesichts der falschen Anschuldigungen⁷, dass er gegen den Tempel und das Gesetz geredet habe (6,13f). In seiner Zusammenfassung der Geschichte Israels aus einem bestimmten Blickwinkel beschreibt Stephanus das Schicksal der Erzväter Israels als Fremdlinge und Pilger und das Handeln Gottes an ihnen und anderen außerhalb des verheißenen Landes.⁸ Mit dieser Rede wird die unmittelbar danach einsetzende Entwicklung (das Evangelium geht über Jerusalem hinaus) theologisch vorbereitet und zugleich legitimiert: Gottes Handeln ist nicht auf Jerusalem beschränkt. Er kann mit seinem Segen und Handeln nicht an einem Ort dingfest gemacht werden, sondern ist auch an anderen Orten am Werk.

Stephanus beginnt mit der Berufung Abrahams in Mesopotamien: »der Gott der Herrlichkeit erschien unserem Vater Abraham, als er noch in Mesopotamien war, ehe er in Haran wohnte« (7,2). Er soll aus seinem Land aufbrechen, seine Verwandtschaft zurücklassen und in ein fremdes Land ziehen. Nach dem Aufbruch aus dem »Land der Chaldäer« und einem Zwischenstopp in Haran (wo Abraham seinen Vater in der Fremde beerdigt), »brachte ihn Gott von dort herüber in das Land, in dem ihr nun wohnt« (7,4). Trotz der göttlichen Verheißung und Abrahams vorbildlichem Gehorsam gab ihm Gott »kein Eigentum darin, auch nicht einen Fußbreit, und verhiess ihm, er wolle es ihm und seinen Nachkommen zum Besitz geben« (7,5). Weiter sagte Gott zu ihm: »Deine Nachkommen werden Fremdlinge sein in einem fremden Lande (d. h. Ägypten) und man wird sie knechten und misshandeln vierhundert Jahre lang« (7,6). Die Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen und von Gottes Bund mit ihm beginnt mit Gottes Reden und Handeln an anderen Orten (Gottes Herrlichkeit ist nicht auf den Tempel begrenzt), mit landlosen Migranten, einem langen Aufenthalt in einem fremden Land und der Erfahrung massiver Unterdrückung. Gott kündigt jedoch sein Gericht über ihre Unterdrücker (auch an ihnen handelt Gott jenseits des Landes) und ihre kommende Befreiung an.

Gott war mit Joseph, als er von seinen Brüdern nach Ägypten verkauft wurde (7,9). Gottes Gegenwart, sein Eingreifen und seine Gaben sind nicht auf das Land oder die Gemeinschaft zuhause beschränkt, sondern er »errettete Joseph aus aller seiner Bedrängnis und gab ihm Gnade und Weisheit vor dem Pharao«. Zunächst brachte dies Verlust an Status und Armut. Später wurde der frühere Migrant wider Willen und Sklave zum Herrscher über Ägypten und den ganzen königlichen Hof ernannt. Bereits in der Vergangenheit wurde das Migrationsgeschick von Nachkommen Abrahams anderen Völkern zum Segen. Weiter erzählt Stephanus von der Hungersnot in Ägypten und Kanaan und dem Zug Jakobs und seiner Nachkommen nach Ägypten, wo sie zahlreich wurden (14f).⁹ Später lehnt diese Gruppe von Auswanderern Gottes Rettung zunächst ab (7,25).

Ausführlich fasst Stephanus Schicksal und Biografie des Mose zusammen (7,17-39). Er wurde als Sklavenkind geboren und auf wunderbare Weise Mitglied des königlichen Hofes.

7 Dass es sich um falsche Anklagen handelt und keinesfalls um eine angemessene Zusammenfassung der Theologie und Verkündigung des Stephanus oder der weiteren Gruppe der Hellenisten, wird zu Recht von Klaus HAACKER, *Stephanus: Verleumdeter, verehrt, verkannt*, BG 28, Leipzig 2014, betont. Jedoch muss Stephanus in seiner Apologie auf diese Vorwürfe eingehen.

8 Das Thema wird später auch von Paulus vor Diasporajuden und Gottesfürchtigen der Synagoge von Antiochien in Pisidien aufgegriffen, die sich selbst außerhalb des Landes Israel befanden (13,14-52). In seiner Zusammenfassung der Geschichte Israels spricht Paulus von dem Aufenthalt Israels in Ägypten (Gott machte das Volk groß während dessen Aufenthalts als Fremdlinge in Ägypten), von dem Auszug (»und mit starkem Arm führte er sie von dort hinaus«) und der Wüstenwanderung (»vierzig Jahre

ertrug er sie in der Wüste«), bevor Gott ihnen das Land zum Erbe gab (13,17-20). Auch hier wird deutlich, dass entscheidende Ereignisse in der Geschichte Israels außerhalb des Landes geschehen sind (Gott mehr, führt und trägt).

9 Die Grabstelle, die Abraham in Sichem erworben hatte, war der einzige Ort, der in diesen Wanderungen eine gewisse Kontinuität bedeutete.

Später musste Mose fliehen und lebte schließlich als Fremder im Land Midian (7,29). Vierzig Jahre später wurde er in der Abgeschiedenheit des Berges Sinai berufen – in wiederum einer anderen Gegend –, um das Volk Israel in die Freiheit zu führen. Selbst dort gab es »heiliges Land«, geheiligt durch die Gegenwart des Gottes der Väter, der zu Mose sprach (siehe auch 7,38). Gott war das Schicksal seines nach Ägypten gezogenen Volkes wohl bewusst und er war bereit zu handeln: »Ich habe gesehen das Leiden meines Volkes, das in Ägypten ist, und habe sein Seufzen gehört und bin herabgekommen, es zu erretten« (7,34). Gottes Sehen, Hören, Kommen und Retten gilt auch in Ägypten. Sein Eingreifen führt zum Auszug aus Ägypten und vierzig Jahren Wandschaft in der Wüste (7,36).¹⁰ Während dieser Zeit empfing Israel das Gesetz (7,38). Während der langen Wanderung kam es zum Bundesschluss und anderen wichtigen, identitätsstiftenden Ereignissen der Geschichte Israels.

Stephanus unterstreicht, dass die Zeiten außerhalb des Landes (und fern vom Tempel) und der Wandschaft Zeiten intensiver Gotteserfahrung (Errettung, Wunder und lebendige Mitteilung des Willens Gottes) waren, aber auch Zeiten angefochtener und verweigerter Treue zu Gott: Mose, Gottes auserwählter Führer des Volkes, wurde abgelehnt, der Ungehorsam und paradoxe Wunsch der Rückkehr nach Ägypten (7,39, an den Ort des Elends und der Lebensbedrohung, 7,19), der Vorfall mit dem Goldenen Kalb und weiterer Götzendienst (7,40–43). Im Gefolge des Gesetzes und der Propheten sind die Deportation und die Zeit des Exils als Gericht für Israels langen Götzendienst (»Ihr trugt die Hütte Molochs umher und den Stern des Gottes Rāfan, die Bilder, die ihr gemacht hattet, sie anzubeten«) zu verstehen: »Und ich will euch wegführen bis über Babylon hinaus« (7,43). Trotz dieser Anklagen macht der Rückblick des Stephanus auch deutlich, dass Israel durch die Jahrhunderte Gott auch an anderen Orten erfahren und seine Identität auch außerhalb des Landes bewahrt hat.

Schon während ihrer Wandschaft in der Wüste hatten die Väter die Stiftshütte, die nach göttlichem Vorbild gefertigt war (7,44) in ihrer Mitte. Wanderung und Gottes Gegenwart schließen einander nicht aus. Im Gegensatz zu »Häusern, die mit Händen gemacht sind« (7,48), ist Gott nicht beschränkt auf steinerne Gebäude oder bestimmte Orte. Er war mit seinem Volk unterwegs. Apostelgeschichte 7,45 erwähnt knapp, dass mit dem Kommen Israels die Vertreibung der Menschen verbunden war, die vorher in dem Land gelebt hatten. Dass Salomo ein Haus »mit Händen« für Gott erbaute, wird kritisch gesehen. Es wird gedeutet als Bestreben, Gott auf einen Ort festzulegen und über ihn verfügen zu wollen (7,45–50), und führt schließlich zu den Anklagen der Verse 51–53. Im Gegensatz zu allen menschlichen Gebäuden und Anstrengungen, Gott einzugrenzen, wird dem Stephanus eine Schau der Herrlichkeit Gottes *im Himmel* zuteil (7,55). Dort befindet sich Jesus zu seiner Rechten. Diese Vision und sein Bekenntnis führen zum Martyrium des Stephanus.

Die Bezüge des Stephanus auf das Wanderleben der Patriarchen, des Mose und später des Volkes Israel zeigen, dass Gottes Berufung, seine Gegenwart, Fürsorge und Handeln für Israel nicht auf einen Ort oder ein Land beschränkt sind. Gott, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist (7,49), ist zugleich der Gott seines wandernden Volkes.

10 Gottes Gegenwart wurde sichtbar in den Zeichen und Wundern, die Mose in Ägypten, dem Roten Meer und in der Wüste tat (7,36). Sie waren nicht auf das Land begrenzt.

11 Wie später die von Jerusalem aus zerstreuten Christen (siehe unten), haben Abraham und seine Nachkommen auf ihren Wanderungen und ihrem Migrantenschicksal wichtige Erfahrungen mit Gott gemacht und

entscheidende neue Erkenntnisse gewonnen. Diese waren nur auf dem Weg möglich.

12 Dies ist umso bedeutsamer, da es sich um die Rede einer Nebenperson handelt, die nicht zum Kreis der Apostel gehört. Gerade der Hellenist Stephanus ist zu dieser Deutung der Geschichte Israels und damit des Gottes Israels, dessen Wesen sich in dieser Geschichte offenbart, fähig.

13 KAHL, Migrationserfahrungen (Anm. 6), 188, spricht in diesem Zusammenhang von »erzwungener Emigration«.

14 Vgl. SCHNABEL, Mission (Anm. 6), 637–684. Obwohl sie in der Darstellung einen breiten Raum einnehmen, ist die Verkündigung des Evangeliums nicht auf die Apostel und später Paulus beschränkt. Eine Vielzahl von Christen und Christinnen sind daran beteiligt;

Er ist bei ihnen in Rettung und Gericht. Trotz seiner Verheißungen, lässt er sich nicht auf das Land Israel oder den Tempel in Jerusalem beschränken.¹¹ In der Perspektive des Stephanus wird Israels Vergangenheit als wanderndes Volk weder verherrlicht noch verdrängt oder geleugnet. Die Geschichte eines Volks von Halbnomaden, das Jahrhunderte lang in Sklaverei lebte und den Retter Gott zunächst ablehnte, ist keine schmeichelhafte Ursprungserzählung in den Kulturen der Antike, deren Werteskala in hohem Maß von Ehre und Scham bestimmt war.

Während die Rede des Stephanus sich an die Gegner in Jerusalem richtet und sie warnt, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen, bietet sie gleichzeitig eine oft übersehene theologische Begründung für die kommende christliche Mission in die ganze Welt¹²: wie in früheren Zeiten ist Gott mit denen, die sich hinauswagen bis an die Enden der Erde. Seine Gegenwart und sein Wirken beschränken sich nicht auf ein Volk und auf einen Ort. Insofern bringt diese Rede nicht nur die Jerusalem-Kapitel der Apostelgeschichte mit einer eindringlichen Warnung zum Abschluss, sondern hat an genau dieser Stelle der Erzählung eine wichtige Funktion im Aufbau der Apostelgeschichte. Sie leitet über zu dem, was weitab vom Tempel und an den Grenzen sowie außerhalb des Landes (Samaritanen und der Kämmerer aus Äthiopien in Kap 8) geschehen wird. Auch dort ist Gott am Werk (vgl. die expliziten Aussagen in Apg 11,21; 14,27; 15,12; 16,14; etc.).

2.3 Migration in Apostelgeschichte 7-28

Die Verfolgung, die nach dem Tod des Stephanus einsetzt, zerstreut die Christen durch das ganze jüdische Land und Samaria (8,1f, διεσπάρησαν).¹³ Als Folge wird das Evangelium über die Grenzen Jerusalems hinausgetragen (»Es erhob sich aber an diesem Tag eine große Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem«, 8,1, siehe auch 8,3). »Die nun zerstreut worden waren, zogen umher und predigten das Wort« (8,4). Die ersten christlichen Missionare waren jüdische Migranten aus der Diaspora, die nach Jerusalem gekommen waren und jetzt als Flüchtlinge Jerusalem verlassen müssen.¹⁴

Nach Ausweis der Apostelgeschichte waren es vielmehr *jüdische Migranten aus der Diaspora*, denen die tragende Rolle bei der Verbreitung des »christlichen Glaubens« zukam. Es ist auch *historisch* plausibel, dass jene Juden, die in multireligiösen Lebenswelten der mediterranen Antike aufgewachsen waren, besser als ihre Glaubensgeschwister in Judäa oder Galiläa darauf vorbereitet waren, die Bedeutung des Evangeliums Nicht-Juden verständlich zu machen. *Sie* sprachen nämlich dieselbe(n) Sprache(n) wie Nicht-Juden – vor allem Koine-Griechisch –, und *sie* konnten kultursensibel agieren. Die christusgläubigen Juden aus der Diaspora vermochten das Evangelium von der grenzüberschreitenden Inklusion in Gottes Heil auch grenzüberschreitend plausibel zu kommunizieren.¹⁵

vgl. Christoph STENSCHKE, Mission in the Book of Acts – Mission of the Church, in: Friedemann WALLDORF et al. (Hg.), Mission und Reflexion im Kontext: Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert. FS Klaus Müller (Edition afem: Mission academics 31), Nürnberg 2010, 68–90.

¹⁵ KAHL, Migrationserfahrungen (Anm. 6), 187. Die Prämissen hinter den Aussagen über die Christen aus Judäa und Galiläa sind angesichts des hohen Grades der Hellenisierung fragwürdig.

Mit der Rede von »Zerstreuung« (διασπίρω) nimmt Lukas das alttestamentliche Zerstreuungsmotiv auf,¹⁶ freilich in deutlicher Brechung: jetzt ist Zerstreuung *nicht* Gottes Gerichtshandeln an bundesbrüchigen Israeliten durch Deportationen und Exil, sondern widerfährt dem gehorsamen Teil Israels und kommt anderen zugute.¹⁷ Neben dem Motiv der Zerstreuung ist interessant, dass die Bewegungen dieser Menschen mit dem Verb διέρχομαι beschrieben werden (διήλθον), das später zusammenfassend das Wirken Jesu charakterisieren wird (10,38: »der ist umhergezogen – διήλθεν – und hat Gutes getan und alle geheilt, die in der Gewalt des Teufels waren«).

Apostelgeschichte 8 beschreibt ausführlich den Dienst des Evangelisten Philippus – eines dieser umherziehenden Hellenisten – in Samaria und an dem äthiopischen Eunuchen. Gott wirkt in Samaria.¹⁸ Apostelgeschichte 8,5-25 ist der einzige Bericht der Erzählung, nachdem anscheinend eine ganze Stadt das Evangelium annimmt. Auf der Wüstenstraße nach Gaza trifft Philippus den Äthiopier, der aus religiösen Gründen nach Jerusalem gekommen war, am Anfang einer langen Rückreise in den heutigen Sudan, erklärt ihm das Evangelium und tauft ihn (8,26-40). Auch wenn die Richtung der Reise weg von Jerusalem und Tempel ist, zieht er seine Straße fröhlich weiter (8,39). Nach einer Entrückung durch den Heiligen Geist findet sich Philippus in Aschdod wieder und nimmt das Muster der Jerusalemer Hellenisten wieder auf: »und zog umher (διερχόμενος) und predigte in allen Städten das Evangelium, bis er nach Cäsarea kam« (8,40; vgl. 21,8). Gottes Heil ist nicht auf Jerusalem oder das Volk Israel beschränkt. Jerusalem verlassen zu müssen, zerstreut zu werden und auf der Flucht zu sein, bedeutet nicht das Ende der jungen christlichen Bewegung und ihres Wachstums, sondern den Anfang der weltweiten Mission und Ausbreitung. Nach der Apostelgeschichte gehen (erzwungene) Migration und Mission Hand in Hand.

In Apostelgeschichte 9,2 werden die Leute, die vorher als die »Jünger des Herrn« bezeichnet werden (9,1), als »Anhänger des neuen Weges« bezeichnet. »Die des Weges sind« ist eine der hervorstechendsten Bezeichnungen der Christen in der Apostelgeschichte; »der Weg« bezieht sich auf ihre Identität und Botschaft (19,9; 22,4; 24,14.22; vgl. 16,17: »den Weg des Heils«; 18,25f: »den Weg Gottes«).¹⁹ Josef Ernst bemerkt, dass im Reisebericht im Lukasevangelium, das lukanische Verständnis von Jüngerschaft definiert wird: »Jesusnachfolge und Jüngerschaft heißt Teilhabe am Weg Jesu nach Jerusalem ... Weggemeinschaft« (vgl. Lk 9,23.57-62; 18,22.28).²⁰

Das Verknüpfen des Wegbegriffes mit der Person Jesu hat wahrscheinlich schon im Handeln des historischen Jesus seinen Ursprung. Die synoptische Evangelientradition zeichnet das Bild des »auf der Reise« (ἐν τῇ ὁδῷ) befindlichen Jesus. Johannes seinerseits gebraucht für das Wandern Jesu das Verbum περιπατεῖν »umherziehen« (6,66; 11,54). Als Lehrer war Jesus denn auch ein wirklicher »Peripatetiker«. Lukas hat diesen Gesichtspunkt dadurch hervorgehoben, dass er einen besonderen Reisebericht zusammengestellt

¹⁶ Vgl. Izaak DE HULSTER, Art. Diaspora I. Hebrew Bible/Old Testament, in: EBR, Bd. 6, 748-751.

¹⁷ Freilich hat Zerstreuung im AT auch treue Israeliten getroffen (etwa Daniel und seine Freunde) und wurden durch sie die umliegenden Völker auch gesegnet.

¹⁸ Auf der Rückreise nach Jerusalem beginnen Petrus und Johannes ihr Reisewirken »und predigten das Evangelium in vielen Dörfern der Samariter« (Apg 8,25).

¹⁹ Überblick bei Paul TREBILCO, Self-Designations and Group Identity in the New Testament, Cambridge 2012, 247-271. Gerhard SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, II. Teil: Kommentar zu Kap. 9,1-28,31, HThK V.2, Freiburg/Basel/Wien 1982, 25, Anm. 29 bemerkt: »Da sich der Terminus nur in der Apg findet und weil er zugleich mit der lukanischen Weg-Konzeption korrespondiert [...] kann man ihn als spezifisch lukanische Bezeichnung für das Christentum ansehen«; ausführliche Untersuchung bei Eero REPO, Der

»Weg« als Selbstbezeichnung des Urchristentums: Eine traditions-geschichtliche und semasiologische Untersuchung (AASF B 132.2), Helsinki 1964.

und aus der Tradition solche Erzählungen ausgewählt hat, nach denen der auferstandene Heiland namentlich den »auf der Reise Befindlichen« erschienen ist (ἐν τῇ ὁδῷ, Lk 24,32; Apg 9,17). Es ist deswegen gar kein statistischer Zufall, dass »Weg« in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte so oft vorkommt.²¹

Die Jünger sind nicht mehr auf ihren eigenen »Wegen« unterwegs, sondern auf dem Weg Gottes. Sie werden nicht mit einem statischen Bild beschrieben, sondern mit einer dynamischen Metapher (vgl. jedoch Apg 14,16). Dazu passen die oben erwähnten Vorkommen des Verbs διέρχουμαι, das den Hauptmodus christlichen Lebens als Bewegung charakterisiert.

Saulus von Tarsus macht sich auf den Weg, um die Christen in Damaskus zu verfolgen (9,1f). Seine Kenntnis oder seine Annahme, dass es Christen in Damaskus geben müsse, stellt sich als richtig heraus (9,10.19). Wahrscheinlich handelt es sich um hellenistische Judenchristen, die aufgrund der in Apostelgeschichte 8,1-4 geschilderten Verfolgung aus Jerusalem geflohen waren. Wahrscheinlich hatten sie schon andere Diasporajuden zum Glauben an Jesus Christus geführt.

Nach seiner Berufung auf dem Weg nach Damaskus, beginnt Saulus/Paulus, der früher Teil des religiösen Establishments in Jerusalem war, seine lange Karriere als Wandermissionar und Flüchtling.²² Am Anfang bedeutet dies kürzeres oder längeres Wirken in Damaskus und Jerusalem (Apg 9,19-29; vgl. die eigene Beschreibung des Paulus seines frühen Reisedienstes in Gal 1,17-21). Als er aus Jerusalem fliehen muss, kehrt Paulus über Cäsarea in seine Heimatstadt Tarsus in Kilikien (9,30; vgl. 22,3) zurück. Dort bleibt er längere Zeit, bis Barnabas ihn nach Antiochia holt (11,25). Die Heidenchristen in Syrien und Kilikien, erwähnt in dem Brief, der die Beschlüsse des sogenannten Apostelkonzils festhält und vermittelt, und die Paulus später besucht (15,41), hatten sich wahrscheinlich in dieser Zeit durch das Wirken des Paulus weit über Tarsus hinaus bekehrt.

Auf ähnliche Weise wirkt auch Petrus außerhalb von Jerusalem, als er »überall im Land umherzog (διερχόμενον), dass er auch zu den Heiligen kam« (9,32) in Lydda, Joppe und Cäsarea (9,32-10,48).²³ Nach einer längeren Zeit des Wirkens an einem Ort, wird das »Umherziehen« der neue Modus des Wirkens von Petrus. Ulrich BUSSE schreibt zu διέρχουμαι:

Auffallend ist der häufige Gebrauch des Verbs (31mal) im lukanischen Schrifttum. Nach Apostelgeschichte 10,28 ist es der *terminus technicus* für das missionarische Wirken Jesu im Judenland, seiner Apostel (Lk 9,6) und Missionare (20,25). ... Das Verb gehört zur lukanischen »Weg«-Terminologie wie διαπορεύομαι, διοδεύω, διαβαίνω und διαπεράω.²⁴

Auf seinen Reisen hält sich Petrus im Haus eines gewissen »Simon, der ein Gerber war«, auf (9,43), einem Ort, der aufgrund des dort betriebenen Gewerbes unrein war. Umherziehen und an verschiedenen Orten wirken und sich aufhalten bedeutet für Petrus, seine »Komfortzone« zu verlassen und Grenzen zu überschreiten.

20 Das Evangelium nach Lukas, 2. Aufl., RNT, Regensburg 1993, 249 (kursiv CS); ähnlich Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes*, 2. Aufl. (AncB 28), Garden City 1986, 242f: »Jüngerschaft als Nachfolge Jesu auf seinem Weg«, 243. REPO, »Weg« (Anm. 19), 180, schließt: »Wenn wir jene Stellen der Apg untersuchen, an denen der Christenglaube »Weg« genannt wird, stellen wir fest, dass »Weg« aufs Engste mit dem Gründer dieser Religion, Jesus, verknüpft ist«.

21 REPO, »Weg« (Anm. 19), 185f.

22 Vgl. den Überblick bei Jerome MURPHY O'CONNOR, *Paul: A Critical Life*, Oxford 1996 und W Eckhard SCHNABEL, *Paul, the Missionary: Realities, Strategies and Methods*, Nottingham 2008. Nach Schnabel hat Paulus soweit uns bekannt als Missionar etwa 25.000 km zurückgelegt, davon etwa 14.000 km über Land (121f).

23 Dazu SCHNABEL, *Mission* (Anm. 6), 685-710.

24 Art. διέρχουμαι, in: EWNT, Bd. 1, 777. Das Verb wird auch in Apg 15,41 für das Wirken des Paulus gebraucht.

Aufsehenenerregende Wunder passieren außerhalb von Jerusalem, wie die Heilung eines Lahmen (vgl. 3,1-8); die Auferweckung der Tabitha/Dorkas und das Herabkommen des Geistes auf die Heiden, so wie es in Jerusalem am Pfingsttag geschehen war. Eine Versetzung beim Militär brachte Cornelius, Hauptmann der Italischen Kohorte in Cäsarea, zunächst in Berührung mit dem Judentum (»Der war fromm und gottesfürchtig mit seinem ganzen Haus und gab dem Volk viele Almosen und betete immer zu Gott«, 10,2)²⁵ und ermöglichte später das Treffen mit Petrus und seine Bekehrung. Für ihn führt diese Versetzung zu seiner Teilhabe am Heil (Apg 10).

Am Anfang seiner Predigt vor Cornelius und den in seinem Haus versammelten anderen Heiden bringt Petrus seine neue Einsicht zum Ausdruck: »Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm« (10,34f). Diese Erkenntnis wäre ohne sein Umherziehen, die damit verbundenen Gotteserfahrungen und Begegnungen mit Menschen nicht möglich gewesen.

Petrus beschreibt das Wirken Jesu wie folgt: »der ist umhergezogen (διέρχεται) und hat Gutes getan und alle gesund gemacht, die in der Gewalt des Teufels waren« (10,38). Obwohl Jesus sich auch länger an bestimmten Orten aufhielt, etwa in Kapernaum, wird sein Wirken als das eines umherziehenden Wanderpredigers zusammengefasst und erinnert.

Nach der Bekehrung des Cornelius bleibt Petrus noch einige Tage im Haus des Cornelius (10,48). Wieder bringt sein Umherziehen Petrus dazu, Grenzen zu überschreiten. Später muss er sich für dieses Verhalten auf seiner Geist-initiierten Reise rechtfertigen (»Du bist zu Männern gegangen, die nicht Juden sind, und hast mit ihnen gegessen«, 11,3).

Mit Apostelgeschichte 11,19 wendet sich der Bericht wieder den hellenistischen Christen zu, die nach dem Tod des Stephanus von Jerusalem aus zerstreut werden (Apg 8,1-4). Nachdem in Kapitel 8 von Philippus und seinem Dienst in Samaria und dem südwestlichen Judäa berichtet wurde, richtet sich der Fokus jetzt auf diejenigen Hellenisten, die sich nach Norden wandten, nach Phönizien (vgl. 15,3), über das Meer nach Zypern und weiter nordwärts nach Antiochia (11,19). Ihr Dienst beschränkt sich zunächst auf die Juden in diesen Gebieten. Einige von ihnen jedoch, die ursprünglich aus Zypern (wie Barnabas, 4,36) und Kyrene in Nordafrika kamen (siehe Lk 23,26; Apg 2,10; 6,9), sprechen in Antiochien nicht nur zu Juden, sondern auch zu Heiden und verkündigen den Herrn Jesus (11,20). Zuerst waren sie aus der Diaspora nach Jerusalem gekommen, jetzt führt ihr Weg nach Syrien und zurück zu den Heiden. Dies geschieht nicht mehr aufgrund besonderer Führung wie bei Philippus und Petrus (8,26-29; 10,9-10), sondern aus eigenem Antrieb und eigener Einsicht. Der Durchbruch zur systematischen Heidenmission geht auf umherziehende Flüchtlinge zurück.

Wie bei den Erzvätern und dem wandernden Gottesvolk in der Wüste war »die Hand des Herrn mit ihnen und eine große Zahl wurde gläubig und bekehrte sich zum Herrn« (11,21).

25 Vgl. Justin R. HOWELL, Art. Cornelius, in: EBR, Bd. 5, 793f.

26 Die Apostelgeschichte zeichnet ein vielschichtiges Bild überörtlicher Kommunikation und Beziehungen zwischen den christlichen Gemeinden an verschiedenen Orten; vgl. den Überblick bei Christoph STENSCHKE, »... sandten die Apostel zu ihnen Petrus und Johannes« (Apg 8,10): Überörtliche Verbindungen der christlichen Gemeinden in der Darstellung der Apostelgeschichte des Lukas, in: ETHL 87 (2011) 433-453.

27 Später bricht Barnabas mit Markus auf und wirkt in Zypern, wo er geboren war und früher schon mit Paulus gewirkt hat (15,39). Von seinem weiteren Wirken auf der Insel berichtet die altkirchliche Überlieferung; vgl. Markus ÖHLER, Barnabas (WUNT 156), Tübingen 2002.

28 Später werden Judas Barsabbas und Silas, angesehene Männer unter den Brüdern, die selbst Leiter und Propheten sind, mit Paulus und Barnabas von Jerusalem nach Antiochia gesandt (15,22-32-34).

29 Vgl. SCHNABEL, Mission (Anm. 6), 701-710.

Die Nachricht von diesen Ereignissen erreicht die Gemeinde in Jerusalem.²⁶ Barnabas, der selbst aus Zypern stammte (wie einige der Hellenisten, 11,20), wird von der Jerusalemer Gemeinde nach Antiochia gesandt und sieht die Gnade Gottes dort am Werk (11,23). Er verbringt dort ein ganzes Jahr und reist dann weiter nach Tarsus, um Paulus von dort nach Antiochia zu holen (vgl. 9,30). Nach einem Aufenthalt in Jerusalem (der sogenannte Hungerhilfebesuch mit der Kollekte der antiochenischen Gemeinde), kehren Barnabas und Paulus später nach Antiochia zurück (11,27-12,25). Zusammen mit Barnabas beginnt Paulus von dort aus seine Missionsreisen.²⁷ Während die Hellenisten ursprünglich als Flüchtlinge aus Jerusalem missionarisch wirken, werden sie später von der Jerusalemer Gemeinde gesendet (Barnabas)²⁸ bzw. vom Heiligen Geist dazu berufen und daraufhin von der Gemeinde gesendet (Apg 13,1-3).

Nach seiner wundersamen Flucht aus dem Gefängnis verlässt Petrus Jerusalem, um weiteren Nachstellungen und Lebensgefahr zu entgehen (Apg 12,17). Danach kehrt er nur noch einmal nach Jerusalem zurück (15,7-11). Aus den wenigen anderen Textstellen des Neuen Testaments wissen wir, dass Petrus über weite Strecken und längere Zeiträume unterwegs war und an verschiedenen Orten wirkte, dass er etwa den Christen in Korinth bekannt war.²⁹

Von Apostelgeschichte 13 an richtet sich der Fokus fast ausschließlich auf Paulus.³⁰ Aufgrund eines göttlichen Auftrags (9,15; 13,2; 22,17-22: »... in die Ferne zu den Heiden«), besteht sein Wirken aus Reisen mit (bisweilen) längeren Aufenthalten in größeren Städten und den umliegenden Regionen (»von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien«, Röm 15,19). Nach dem Bild der Apostelgeschichte bleibt Paulus, wenn immer es die Umstände erlauben, lang genug an einem Ort, bis Gemeinden gegründet oder gefestigt sind oder andere Verpflichtungen ihn an andere Orte rufen.³¹

Antiochia, zunächst ein Ort der Zuflucht und des Wirkens unter Juden und Heiden, wird zum Ausgangspunkt für die hellenistischen Juden und ihre Mission, in die bald Heidenchristen einbezogen werden. Bei aller Rückbindung der Mission an Jerusalem (etwa 15,2), können die Gemeinden anderer Städte und Regionen eigene Zentren werden und unter Leitung des Geistes entscheidende Initiativen starten. Paulus und Barnabas werden von Antiochia ausgesandt. Paulus hält sich dort mehrfach länger auf und kehrt immer wieder in die Stadt und zu ihren christlichen Gemeinden zurück (Apg 11,25-30; 12,25-13,4; 14,26-15,3.30-35; 18,22). Vermutlich kam sein materieller Unterhalt in den ersten Jahren von dort. In *Korinth*, einem anderen Zentrum urchristlicher Mission, bleibt Paulus »ein Jahr und sechs Monate und lehrt unter ihnen das Wort Gottes« (18,11, »Paulus aber blieb noch eine Zeit lang dort«, 18,18). Dort arbeitet Paulus für seinen Lebensunterhalt. Nach einem kurzen anfänglichen Besuch (18,19-21) kehrt Paulus nach *Ephesus* zurück, um dort und von diesem weiteren Zentrum aus eine längere Zeit zu wirken (19,1; »zwei Jahre« 19,10; drei Jahre in der Provinz Asia, 20,31). Die lukanische Darstellung des missionarischen Wirkens

30 Zu seinen biographischen Voraussetzungen für dieses Wirken vgl. KAHL, Migrationserfahrungen (Anm. 6), 194; dort auch zu den Fähigkeiten anderer Diasporajudenchristen: Es waren Kommunikationsfähigkeiten, die erst in transkulturellen Lebenskontexten erworben werden konnten, welche den Ausschlag für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums in der mediterranen Antike gaben. Diese Kompetenz konnten zumal Diasporajuden aus hellenistischen Städten des römischen Reichs aufweisen. Die

Christusgläubigen unter ihnen, die sich in der Migration befanden, bildeten das Rückgrat der Evangeliumsverkündigung im ersten Jhdt. Kahl erinnert zu Recht daran, dass Lukas mit seiner Fokussierung auf Paulus nur einen kleinen Ausschnitt aus der Verbreitungsgeschichte des Evangeliums im ersten Jhdt. bewahrt hat. Viele andere jüdische Migranten waren vor, neben und nach Paulus an dieser Geschichte beteiligt. Einige von ihnen werden in der Apg mehr oder weniger beiläufig erwähnt.

31 Zur Mission des Paulus vgl. SCHNABEL, Mission (Anm. 6), 887-1234.

von Paulus, insbesondere seiner Reisen und längeren Aufenthalte, kann hier nicht im Detail wiedergegeben werden. Paulus ist der Wandermissionar *par excellence* des Neuen Testaments. Er selbst spricht von seiner Berufung und seinem Dienst als von dem »Lauf« (δρόμος), den er zu vollenden hat (20,24).³²

Später wird Paulus zwei Jahre lang in Cäsarea gefangen gehalten, ist etwa ein halbes Jahr lang unterwegs nach Rom und verbringt dort weitere zwei Jahre in römischer Haft. All das geschah nicht zufällig, sondern in Erfüllung der Berufung, die er vom auferstandenen Herrn empfangen hat (9,11-16; 22,17-21; 26,15-18). Lukas verdrängt oder beschönigt keineswegs die Leiden und Härten, die dieses Leben als Wandermissionar für Paulus und seine Begleiter bedeutete (vgl. den Peristasenkatalog des Paulus in 2 Kor 11,23-33). Von seiner Berufung an wird deutlich, »wieviel er leiden muss um des Namens Christi willen« (Apg 9,16).

Bei diesen Reisen und auch während längerer Aufenthalte ist Paulus nicht allein, sondern wird von verschiedenen Missionspartnern und Mitarbeitern wie Barnabas, Silas und Timotheus begleitet, die sein Leben als Wandermissionar und die damit verbundenen Härten teilen. Für manche dieser Reisen und Aufenthalte wird Paulus von anderen Christen unterstützt (vgl. Phil 4,10-20); in anderen Fällen erwirtschaftet er seinen Lebensunterhalt selbst (vgl. Apg 18,3; 20,33-35).³³ In seiner Abschiedsrede an die Ältesten von Ephesus in Apostelgeschichte 20,18-35 erklärt Paulus, dass er mit seinen eigenen Händen gearbeitet habe, um sich und seine Gefährten zu versorgen. In all dem hat er gezeigt, dass man so arbeiten und sich der Schwachen annehmen muss. Der materielle Besitz des Paulus war begrenzt. Außer dem, was er auf seinen Reisen mit sich führen konnte, wissen wir nur von dem Mantel, den er bei einem Karpus in Troas gelassen hatte, und von einigen Büchern und Pergamenten, die er Timotheus mitzubringen bat (2 Tim 4,13).³⁴ Und doch galt die Verheißung Jesu an seine Jünger auch für Paulus: »Und wer Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker verlässt um meines Namens willen, der wird's hundertfach empfangen und das ewige Leben ererben« (Mt 19,29).

In der Apostelgeschichte nehmen die Christen und Christinnen (8,3; 9,2), die Jerusalem freiwillig oder aufgrund von Verfolgung verlassen hatten, einen breiten Raum ein. Sie berichtet von ihren Wanderungen und Wirken an verschiedensten Orten. Das ist bemerkenswert, wenn man das starke Interesse an Jerusalem im Lukasevangelium und in Apostelgeschichte 1-7 bedenkt, wo die Sammlung und Wiederherstellung Israels ausführlich beschrieben wird. Während Lukas diejenigen, die zurückbleiben konnten oder wollten, nirgendwo kritisiert, bemerkt er doch, dass Misstrauen, Kritik und Widerstand gegen die Heidenmission von einigen Christen in Jerusalem ausgeht. Wenn sie die Stadt verlassen, dann nur um die Gültigkeit des Gesetzes und jüdische Identität in den neu gegründeten heidenchristlichen Gemeinden einzufordern und durchzusetzen: »Und einige kamen herab von Judäa und lehrten die Brüder: Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst nach der Ordnung des Mose, könnt ihr nicht selig werden« (15,1). Apostelgeschichte 15,24 macht deutlich, dass diese Leute zu der christlichen Gemeinde in Jerusalem gehören (»... einige von den Unseren, denen wir doch nichts befohlen

32 Vgl. Martin BRÄNDL, *Der Agon bei Paulus: Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik* (WUNT II.222), Tübingen 2006, 276-279.

33 Vgl. Stephen WALTON, *Paul, Patronage and Pay: What do we Know About the Apostle's Financial Support?*, in: Trevor J. BURKE/Brian S. ROSNER (Eds.), *Paul as Missionary: Identity, Activity, Theology, and Practice* (LiNTs 420), London 2011, 220-233.

34 Zur wirtschaftlichen Situation des Paulus vgl. Christopher R. LITTLE, *Mission in the Way of Paul: Biblical Mission for the Church in the Twenty-First Century* (SBLit 80), New York, etc. 2005, 22-46.

35 SCHNABEL, *Acts* (Anm. 2), 735.

hatten«). Apostelgeschichte 21,20 weiß von vielen Tausenden Judenchristen in Jerusalem, die, wie einst Paulus, »Eiferer für das Gesetz« sind (21,20). Sie glauben bereitwillig den falschen Anschuldigungen, die gegen Paulus von seinen jüdischen Gegnern erhoben wurden. Als Paulus ihnen seine jüdische Identität und ungebrochene Loyalität zum Judentum unter Beweis stellen will, wird er verhaftet und verliert seine Freiheit (21,26-36). Die entscheidenden Impulse kommen von denen, die aus unterschiedlichen Gründen aufgebrochen waren.

2.4 Migration in Apostelgeschichte 17,26 und 18,1f

Zwei weitere Textstellen verdienen Aufmerksamkeit. Nach *Apostelgeschichte* 17,26 hat Gott »aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen«. Schnabel verwirft zu Recht die philosophische Deutung dieser Verse und argumentiert, dass eine historische Auslegung von V. 26c-d plausibler ist:

... die »festgesetzten Zeiten« sind die verschiedenen Epochen in der Völkergeschichte und die »Grenzen in welchen sie wohnen sollen« sind die politischen Grenzen zwischen den Orten, wo Menschen wohnen – ob es sich um Städte handelt, Regionen, Provinzen oder Kontinente. Paulus stellt fest, dass Städte, Länder und Reiche im Lauf der Geschichte kommen und gehen, sowohl was ihre politische Macht wie ihre politischen Grenzen betrifft. Der Gott, den Paulus verkündet, ist der Schöpfer der Welt und des Menschengeschlechts und Er ist der Herr der Menschheitsgeschichte.³⁵

Im Hinblick auf die Vätergeschichte in Kapitel 7 und das Sendungswort Jesu in Apostelgeschichte 1,8 bedeutet diese Aussage (»und in welchen Grenzen sie wohnen sollen«) wahrscheinlich nicht, dass jede Art von Migration, von Verlassen der »zugeteilten Grenzen« dem göttlichen Plan zuwiderläuft.

Apostelgeschichte 18,1 deutet darauf hin, dass die ersten Christen nicht nur von Migration aufgrund ihres weltweiten Missionsauftrags sowie jüdischer und heidnischer Verfolgung (wie die Hellenisten, Petrus und Paulus) betroffen waren, sondern auch von politischen Entscheidungen ihrer Zeit. In Korinth begegnet Paulus Aquila und Priszilla, die vor kurzem aus Italien gekommen waren, »weil der römische Kaiser Claudius allen Juden befohlen hatte, Rom zu verlassen« (18,1f).³⁶ Der Erlass betraf alle jüdischen Einwohner, auch die Judenchristen. Lukas gibt keinen Grund für diesen Erlass an, vielleicht aus gutem Grund.³⁷ Aufgrund dieser kaiserlichen Verfügung trifft Paulus mit Aquila und Priszilla ein hervorragendes frühchristliche Missionarsehepaar in Korinth und arbeitet mit ihnen zusammen, sowohl im Handwerk wie im missionarischen Wirken. Dies gilt auch für andere Christen, die wieder zurück in Rom sind, als Paulus den Römerbrief schreibt, und die er in Römer 16,3-15 grüßt. Nach Apostelgeschichte 18,19 bleibt das Ehepaar später in Ephesus zurück (vgl. auch

³⁶ Dabei handelt es sich nicht um die einzige Vertreibung der stadtrömischen Juden; vgl. Ernst BALTRUSCH, Die Juden und das römische Reich: Geschichte einer konfliktreichen Beziehung, Darmstadt 2002.

³⁷ Nach der Claudius-Vita des römischen Historikers Sueton wurden die Juden vertrieben, weil sie ständig aufgrund eines gewissen »Chrestus« für Unruhe sorgten. Man nimmt gewöhnlich an, dass sich diese Notiz auf Unruhen innerhalb der jüdischen Diasporagemeinden bezieht, die durch die

Tätigkeit christlicher Missionare entstanden waren. Nach dieser Rekonstruktion handelt es sich bei dem Edikt um eine römische Antwort auf die christliche Mission, vgl. Michael WOLTER, Der Brief an die Römer: Teilband 1 Römer 1-8 (EKK VI/1), Ostfildern/Neukirchen-Vluyn 2014, 30-40.

1 Kor 16,19). Römer 16,3 deutet an, dass sie nach dem Tod des Claudius im Herbst 54 AD nach Rom zurückkehrten. Dort konnten sie das Evangelium und den Dienst des Paulus im Osten bezeugen und seinen Besuch in Rom sowie die bevorstehende Spanienmission vorbereiten. 2Timotheus 4,19 erwähnt, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt nach Ephesus zurückkehrten. Trotz all der Nachteile und Leiden, die diese Vertreibung der Juden aus Rom mit sich brachte, förderte sie doch das Anliegen und den Lauf der urchristlichen Mission.

2.5 Zusammenfassung und Reflexion

Wie kaum andere Bücher des Neuen Testaments³⁸ behandelt die Apostelgeschichte das Phänomen des »wandernden Gottesvolkes« im Alten und Neuen Bund, um eine Bezeichnung aufzunehmen, die bereits Augustin geprägt hat. Daher ist Kahl zuzustimmen, wenn er schreibt:

Die Formierung und Ausbreitung des Frühchristentums im ersten Jahrhundert ist unlöslich und wesentlich mit Erfahrungen von Flucht und Migration verknüpft. Dieser Sachverhalt wird in den Schriften des Neuen Testaments nirgends so stark reflektiert und narrativ entfaltet wie in der Apostelgeschichte des Lukas, auch wenn er sich mehr oder weniger deutlich auch sonst wo im Neuen Testament greifen lässt.³⁹

Die Rede des Stephanus zeigt, dass eine solche Wanderschaft ein wesentlicher Bestandteil des Lebens der Erzväter und des Volkes Israel im Alten Testament war. Während entscheidender Zeiten ihrer Existenz waren sie »unterwegs« und haben dabei wichtige Erfahrungen gemacht: sie erfuhren Gottes Gegenwart, Heil und Segnungen an verschiedenen Orten, obwohl ihre Gottesbeziehung auf dem Weg auch bedroht war. Im Gegensatz zu dem verbreiteten antiken Verständnis von national oder lokal gebundenen Gottheiten (vgl. 1 Kön 20,23–28; 2 Kön 5,17) ist der Gott Israels nicht auf besondere Gegenden, Orte und Bauwerke beschränkt. Dies relativiert den Tempel in Jerusalem und das Land Israel und trägt zur theologischen Begründung für die weltweite Ausbreitung und das Wirken der Kirche bei.

Für Abraham bedeutete der Ruf Gottes ein Nomadenleben ohne festen Wohnort in einem fremden Land. Die Reise nach Ägypten in einer Hungersnot endete in Unterdrückung. Für Moses, den von Gott erwählten Retter, bedeutete seine Flucht nach Midian einen massiven Verlust von Status und Reichtum.

Was die Kirche betrifft, beschreibt die Apostelgeschichte Migration als Folge von Verfolgung, aufgrund göttlicher Berufung (sei es die Aussendung der Zwölf, der Auftrag an Paulus sowie an Paulus und Barnabas), aufgrund einer Aussendung durch Gemeinden oder eigener Sorge um Gemeinden oder andere Initiativen. Oft kommen mehrere Faktoren zusammen. Die Umsetzung des Auftrags Jesu jenseits der Mauern Jerusalems beginnt durch Verfolgung, Flucht und Wanderleben. Ebenso wie Israel auf seiner Wanderung erfahren die frühchristlichen Migrantenmissionare, dass ihr Gott auch fern von Jerusalem und dem Land Israel mit ihnen ist. Er kennt keine Grenzen, sondern hat alle Völker im Blick (10,34f, »sondern in jedem Volk ...«). Es gibt keinen Ort, wo Gott nicht bei ihnen wäre. Selbst im

³⁸ Vgl. 1 Kor 10,1–11; Hebr 3,5–4,13.

³⁹ KAHL, Migrationserfahrungen (Anm. 6), 185.

⁴⁰ Die Apg erwähnt die Reaktion einiger Judenchristen auf diese Entwicklungen, aber auch den entschiedenen Widerstand anderer Juden,

als es darum ging, die Heiden als Heiden in das Volk Gottes aufzunehmen und so – nach ihrem Verständnis – die Identität und Privilegien Israels zu kompromittieren; vgl. 12,1–23; 21,27–24,9. Beide Abschnitte erscheinen an strategi-

scher Stelle inmitten von Berichten über die Heidenmission.

⁴¹ Vgl. HANCILES, Migration and Mission (Anm. 1), 148.

tiefen Verlies eines römischen Gefängnisses in Philippi greift Gott ein; in einem furchtbaren Sturm irgendwo auf dem Mittelmeer findet der Engel des Herrn den Paulus, tröstet und rettet ihn (Apg 27,23f). In Samaria, Cäsarea, Antiochia und darüber hinaus bestätigt Gott die Botschaft der Migranten durch Zeichen und Wunder und öffnet die Herzen (16,14). Obwohl sie auch auf Widerstand und Verfolgung treffen, werden sie und ihre Botschaft von vielen Menschen aufgenommen.

In der lukanischen Darstellung legen die Nachfolger Jesu eine enorme Dynamik und Mobilität an den Tag. Zerstreuung, die im Alten Testament als göttliches Gericht erscheint oder im positiven Sinn als Reise/Wanderexistenz nur vereinzelt vorkommt (vgl. etwa die Vätergeschichte oder die Jona-Erzählung), wird in der Apostelgeschichte zum Merkmal zumindest eines Teils der christlichen Gemeinschaft; nun nicht als Gericht, sondern als Folge der treuen Umsetzung des Auftrages Jesu.

Lukas erwähnt nur andeutungsweise die materiellen Folgen oder Schwierigkeiten dieser Migration und häufigen Ortswechsel. Sein Fokus liegt vielmehr auf den Möglichkeiten, welche Migration, freiwillig oder gezwungen, für das Evangelium mit sich bringen kann und bringt. Wo nötig, wurde materielle Not gelindert durch die Gütergemeinschaft vor Ort (in Jerusalem) oder darüber hinaus (die Christen in Antiochia teilen mit der Gemeinde in Jerusalem, 11,27-30). An vielen Orten werden die Reisemissionare aufgenommen und versorgt.

Die Erfahrungen der Migranten und ihr missionarisches Engagement führten zur Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes *als Heiden*. Sie brachten aber auch neue und herausfordernde Erfahrungen, Einsichten und Folgen für das Selbstverständnis der Christen mit sich, etwa die Erkenntnis des Petrus in Cäsarea: »Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm« (10,34f) oder die Beschlüsse des sogenannten Apostelkonzils (15,8-11.14-21). Aber auch ihr Verhalten (bereitwilliger Umgang und Tischgemeinschaft mit Heiden, u. a. unter Vernachlässigung von Reinheitsvorschriften, z. B. 10,48; 16,34) und ihr Verhältnis zu ihren Mitjuden (11,2f; 15,1-5; 21,20f⁴⁰) waren davon betroffen. Durch das Überschreiten von Grenzen, durch Flucht und Migration haben die Christen erkannt, dass »Buße zur Vergebung der Sünden, verkündigt in seinem Namen unter allen Völkern, angefangen von Jerusalem«, in der Tat Erfüllung dessen ist »wie es geschrieben steht« (Lk 24,47). Die Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes ist die Erfüllung der Verheißungen Gottes, des Auftrages des auf-erstandenen Jesus an seine Jünger (1,8), des Kommens des Heiligen Geistes und eine Konsequenz des Wirkens der Hand Gottes (z. B. 11,21). Neue Erkenntnisse und Entwicklungen und Bewegung sind in der Apostelgeschichte untrennbar miteinander verknüpft (10,34f; 15,7-21).

Nach diesen Erfahrungen war die judenchristliche Gemeinde Jerusalems nicht mehr, was sie am Anfang der Apostelgeschichte war. In der literarischen Absicht der Apostelgeschichte, im Erzählen, wie die christliche Gemeinde das wurde, was sie jetzt ist (oder zumindest sein sollte), und in der Beschreibung ihrer Entwicklung und Identität spielt Gottes Handeln unter den Heiden an den christlichen Migranten durch göttliche Berufung, Ausrüstung, Führung und Bestätigung eine bedeutende Rolle. Nicht nur gehören jetzt Diasporajuden zur Gemeinde, sondern auch Heiden, die nicht erst als Proselyten zum Judentum übertraten, sondern Heiden blieben und als solche aufgenommen wurden. In diesem Prozess musste die Gemeinde Neues über ihren Gott, ihren Herrn Jesus Christus, den Heiligen Geist, die Heiden und über sich selbst und ihr Verhalten lernen. Insofern gibt es auch hier eine Rückkoppelung von Migrationserfahrungen und den Zurück-Gebliebenen.⁴¹ Migrationserfahrungen haben das Potenzial für neue Erfahrungen und Einsichten; sie bieten Herausforderungen und Gelegenheiten für Transformation. Gerade angesichts der Rückbindung an Jerusalem sind die christlichen Migranten der Apostelgeschichte weniger

»Immigranten als Individuen, die sich aus ihrem Heimatland entwurzeln und ein komplett neues Leben in einem neuen Land beginnen.«⁴² Sie entsprechen eher den

gegenwärtigen Mustern internationaler Migration, von der man vielleicht besser als transnationaler Migration oder Transmigration spricht. Dieses neue Paradigma impliziert, dass selbst wenn Migranten sozial, wirtschaftlich und politisch in ihre neue Gesellschaft investieren, sie bei alledem fortfahren, am täglichen Leben der Gesellschaft teilzuhaben, aus der sie emigriert sind, die sie aber nicht zurückgelassen haben. Transmigranten sind oft bilingual, können »duale« Leben führen, sich leicht zwischen Kulturen hin und her bewegen. Oft haben sie einen Wohnsitz in zwei Ländern und sind als soziale Akteure in beiden Gesellschaften eingebunden.⁴³

3 Aktualisierung

Welche Implikationen hat die Beschreibung von Migration und Mission in der Apostelgeschichte?⁴⁴ Angesichts der aktuellen politischen Situation haben Kirchen oft auf die Texte des Alten Testaments verwiesen, die den Umgang mit den Fremden regeln, und versucht, daraus bzw. aus anderen biblischen Texten oder kirchlichen Traditionen Handlungsanweisungen für heute, und zwar sowohl für sich als auch die ganze Gesellschaft, abzuleiten.⁴⁵ Teilweise geschieht das ohne die Berücksichtigung, für welche Situationen diese Regelungen gedacht waren, bzw. ohne die nötige hermeneutische Reflektion, was ihre heutige Anwendung betrifft.⁴⁶

Andere Christen haben auf die großen Chancen hingewiesen, die sich durch Migrationsbewegungen ergeben. Migration (aus wirtschaftlichen bzw. politischen Gründen) bringt heute Menschen aus Ländern mit keinem oder wenig christlichem Zeugnis an Orte, wo sie – im Gegensatz zu ihren Herkunftsländern – leicht oder zumindest leichter mit dem Evangelium erreicht werden können. Nicht nur aufgrund des Zustroms von Flüchtlingen aus Nordafrika und dem Nahen Osten gibt es heute Millionen von Nichtchristen in Australien, Europa und Nordamerika, die bisher das Evangelium nicht gehört haben. Hier ist die Kirche in ihrer Verkündigung, aber auch das Laienapostolat gefordert.

Dazu gehört auch der Hinweis auf die Chancen, welche die Migration von Christen in andere Länder mit sich bringen kann. Wie in der Apostelgeschichte bringt *Migration* Christen in Gebiete und Länder, die für christliches Zeugnis bisher ganz oder weitgehend verschlossen waren. So befinden sich etwa durch die vielen Hausangestellten und andere Arbeiter aus den Philippinen, Nepal und anderen Ländern mehr Christen als je zuvor in den reichen Ländern des Mittleren Ostens. Trotz ihrer oft harten Lebensbedingungen, die oft mit Menschenrechtsverletzungen einhergehen, haben diese Christen manche Gelegenheiten, das Evangelium mit ihrem Leben und ihren Worten weiterzugeben. Sie dabei zu unterstützen und zu ermutigen ist eine wichtige Aufgabe der Pastoral in solchen Diasporasituationen.

Ferner bringt Migration auch Christen von anderen Kontinenten (z. B. von Afrika) in das säkularer werdende Europa. Oft bleiben christliche Migranten in der neuen Umgebung

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Mit dieser Fragestellung überspringen wir fast zweitausend Jahre Kirchengeschichte, in der Migrationen aller Art eine wichtige Rolle spielten. Für einen Überblick der Entwicklungen und Herausforderungen vgl. Jehu J. HANCILES, Migration, in: William A. DYRNESSE/Veli-Matti KÄRKKÄINEN

(Eds.), *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, Grand Rapids/Nottingham 2008, 543f und Andrew F. WALLS, Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History, in: JACT 5 (2002) 3–11; für einen Überblick über die heutige Lage vgl. den umfassenden Aufsatz von HANCILES, Mission and Migration (Anm. 1).

45 Vgl. Hans-Ulrich DALLMANN, Art. Migration IV. Praktisch-theologisch, in RGG⁴, Bd. V, 1220f und Jürgen MICKSCH, Art. Flüchtlingsarbeit, in RGG⁴, Bd. III, 166f.

46 Vgl. M. Daniel CARROLL, Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament, in: MisSt 30 (2013) 9–26, sowie Markus ZEHNDRER, Umgang mit

zusammen und bilden eigene Gruppen und Gemeinden. Viele Afrikaner, Lateinamerikaner und Asiaten bringen ihre eigenen pfingstlichen Kirchen und Traditionen unreflektiert mit nach Europa. Andere christliche Migranten finden in bestehenden Gemeinden eine neue Heimat und können sie – bei beidseitiger Lern- und Kompromissbereitschaft – enorm bereichern. Freilich gibt es auch Spannungen in Gemeinden zwischen hiesigen Christen und Migranten aufgrund kultureller Unterschiede (etwa Pünktlichkeit, Lautstärke, Ordnung) und unterschiedlicher liturgischer und theologischer Prägungen (angemessenes Verhalten im Gottesdienst, Gebetsformen, Predigtstil; unterschiedliche Ansichten etwa bzgl. Kosmologie, Dämonologie, Krankheit und Gesundheit, unterschiedliche Vorstellungen und Erwartungen an christliche Gemeinschaft, unterschiedlicher Leitungsstil). Zugleich entstehen überall in Europa multikulturelle Gemeinden, die bewusst mehr sind und sein wollen, als dass das bisherige europäische Gemeindeprogramm und -ethos unverändert und lediglich mehrsprachig fortgesetzt wird.⁴⁷ Einige dieser oft bunten und lebendigen Gemeinden mit ihrer unkonventionellen Art Kirche zu sein erweisen sich auch für Menschen ohne Migrationshintergrund, die kirchendistanziert oder von anderen Kirchen enttäuscht sind, als eine attraktive und unkonventionelle Berührungsfläche mit christlichem Glauben.

In anderen Fällen beginnen christliche Migranten damit, ihren Glauben – der manchmal lebendig und ansteckend ist – an die weitere Bevölkerung weiterzugeben. Mission durch Migranten – dies entspricht dem oben skizzierten Bild der Mission in der Apostelgeschichte.⁴⁸ Diese Migranten erleben, dass Migrationserfahrungen – zumindest geistlich gesehen – nicht das Ende sind oder sein müssen. Bei allem, was an Nachteilen und Leiden unterschiedlicher Art auch damit verbunden sein mag, gibt es große Chancen.

Wie in der Apostelgeschichte werden auch die christlichen Migranten durch ihre Begegnungen mit Christen und Nicht-Christen an anderen Orten herausgefordert. Sie entdecken, dass es auch andere Formen und Schwerpunkte kirchlicher Praxis gibt als in ihren Herkunftsländern. Auch sie stehen in einem Lernprozess. In einer mobilen und vernetzten Welt werden ihre Erfahrungen und Einsichten den Kirchen in ihren Heimatländern nicht verborgen bleiben und können (neben unterschiedlich starker Ablehnung) auch dort Horizonte eröffnen.

Die gegenwärtige Situation erfordert von den Kirchen Vision, Liebe, Flexibilität, Entschlossenheit und Sensibilität, um ihre Laien dazu zu ermutigen und auszurüsten, diese Gelegenheiten weise und mit einem festen Glauben an Gott zu nutzen, der nie nur sein Volk im Blick hatte, sondern will, dass allen Menschen geholfen wird und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

Diese Aktualisierungen verbindet ein buchstäbliches Verständnis von Migration. Daneben haben Theologie und Spiritualität in unterschiedlicher Weise von der Kirche in *übertragener* Weise als dem wandernden Gottesvolk durch Raum und Zeit oder von der Pilgerschaft und irdischen Heimatlosigkeit der Kirche gesprochen: »Migration ist eine Schlüsselmetapher, um den christlichen Glauben zu verstehen«.⁴⁹ Hier liegt ein reiches Erbe, das in Zeiten sowohl der Erstarrung als auch der Neuorientierung wichtige Impulse für neue und längst überfällige Aufbrüche der Kirche bieten kann. ♦

Fremden in Israel und Assyrien: Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen (BWANT 168), Stuttgart 2005 und DERS. Art. Fremder, in Wissenschaftliches Bibellexikon, www.wiblex.de (2010); vgl. auch Georg STEINS, »Fremde sind wir ...«: Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur

Sorge für die Fremden in atl. Perspektive, in: JCSW 35 (1994) 133–150.

⁴⁷ Vgl. etwa *The English Speaking International Roman Catholic Church of Our Saviour* in Den Haag (www.parish.nl) oder die freikirchlich geprägte *New Life Church* in Düsseldorf (<http://www.newlifechurch.de>).

⁴⁸ Davon unbenommen ist, dass die gegenwärtige Praxis westlicher

Kirchen und Missionsgesellschaften bzw. Missionsorden oder der neueren Missionsgeschichte mit ihrer systematischen Ausbildung und Vorbereitung professioneller Missionare kaum als Mission durch Migranten verstanden werden kann.

⁴⁹ CARROLL, *Perspectives* (Anm. 46), 11.

Heroic Church Leadership in India: Capuchin Bishop Anastasius Hartmann (1803-1866)

Jose Kalapura SJ

Zusammenfassung

Wegen seiner heroischen Führung in der katholischen Kirche in Indien während der schwierigen Zeiten in der Mitte des 19. Jahrhunderts ist Bischof Anastasius Hartmann anderen Kirchenführern haushoch überlegen. Trotz einiger kirchlicher Probleme konnte er in den drei Vikariaten, in denen er gedient hat – Patna, Bombay und Poona –, viel für die Kirche tun. Neben der Gründung von Kirchen und anderen Institutionen war er für den Aufbau mehrerer Bildungseinrichtungen verantwortlich. Er hat auch die Aufnahme einiger religiöser Männer- wie Frauengemeinschaften in seine Vikariate ermöglicht. Selbst 150 Jahre nach seinem Tod inspirieren seine unermüdlige Leidenschaft und sein unerschrockener Mut immer noch viele Missionare und Missionarinnen. Dieser Beitrag, eine biographische Erzählung von Hartmanns Wirken, umfasst vier Abschnitte: 1) Kindheit und Jugend, religiöse Berufung, Ausbildung und Dienst in Europa; 2) Dienst als Apostolischer Vikar in Indien; 3) Hartmanns Beitrag zur katholischen Kirche in Gesamtindien; 4) seine Spiritualität.

Schlüsselbegriffe

→ Bischof Hartmann
→ Kapuziner
→ Vikariate von Patna, Bombay, Poona
→ Padroado-Propaganda-Konflikt
→ Indian Christian Marriage Act (1872)
→ Kirche in Indien

Abstract

Bishop Anastasius Hartmann stands head and shoulders above the Church leaders for the heroic leadership he gave in the Church during the troubled times of mid-19th century India. Despite certain ecclesiastical problems, he was able to do much for the Church in the three vicariates he served – Patna, Bombay and Poona. Besides founding churches and related institutions, he was responsible for founding several educational institutions. He also facilitated the arrival of a few religious societies, both of men and women, to his vicariates. Even after 150 years of his death, his indefatigable zeal and undaunted courage continue to inspire many missionaries. A biographical narrative of Bishop Hartmann's heroic leadership in India, this paper is divided into four parts: 1) Early life, religious vocation, training and ministry in Europe, 2) Ministry as Vicar Apostolic in India, and 3) Hartmann's all-India level contribution to Church in India, and 4) His spirituality.

Keywords

→ Bishop Hartmann
→ Capuchins
→ Vicariates of Patna, Bombay, Poona
→ Padroado-Propaganda conflict
→ Indian Christian Marriage Act (1872)
→ Indian Church

Sumario

Gracias a su dirección heroica de la Iglesia católica en la India durante los tiempos difíciles a mediados del siglo XIX, el obispo Anastasius Hartmann es mucho más estimado que los otros dirigentes de la Iglesia india de su tiempo. A pesar de los problemas eclesiales, pudo hacer mucho por la Iglesia en los tres vicariatos (Patna, Bombay y Poona) en los que ha ejercido su ministerio. Junto a la fundación de iglesias y otras instituciones era responsable de la construcción de varias instituciones educativas. Ha facilitado la admisión de algunas comunidades religiosas masculinas y femeninas en sus vicariatos. Incluso 150 años después de su muerte, su celo constante y su ánimo profético continúan inspirando a muchos misioneros y misioneras. El texto, que presenta un relato biográfico de la dirección heroica del obispo Hartmann, se divide en cuatro partes: 1) Infancia y juventud, vocación religiosa, formación y ministerio en Europa; 2) ministerio como Vicario Apostólico en la India; 3) la contribución de Hartmann a la Iglesia en toda la India; 4) su espiritualidad.

Palabras clave

→ Obispo Hartmann
→ Capuchinos
→ Vicariatos de Patna, Bombay, Poona
→ Conflicto Padroado-Propaganda
→ Matrimonio Cristiano en la India (1872)
→ Iglesia en la India

1 Introduction

Bishop Anastasius Hartmann stands head and shoulders above the Church leaders for the heroic leadership he gave in the Church during the troubled times of mid-19th century India. Appointed first Vicar Apostolic of Patna in 1845 he earnestly worked for the pastoral development of the mission, establishing several church institutions in his vicariate. Before he was to fulfill his mission in Patna, he was transferred (1849) to the Vicariate of Bombay while remaining Vicar Apostolic of Patna.

The Church in Bombay was beset with Church's jurisdictional problems created by the Portuguese *Padroado* which continued to control the Church without obeying the authority of the Pope. Reaching Bombay in 1850, he took several steps to reconcile the people and clergy who were torn between the authorities of the *Padroado* and of the Pope. Slander, threats, apostasies filled the Bishop's cup of sorrow to the brim. He was partially successful in reconciling the faithful who were caught between the *Padroado*-Propaganda conflict.

Despite these ecclesiastical problems, he was able to do much for the Church in the two vicariates – Bombay and Poona. Besides founding churches and related institutions, he was responsible for founding several educational institutions. He also facilitated the arrival of a few religious societies, both of men and women, to his vicariates to carry on educational and pastoral works.

Problematic pastoral issues exhausted him and forced him to return to Rome to recuperate in 1856, where he was appointed Assistant to the Papal Throne, a Roman Count and later Director of the Foreign Missions of the Capuchin Order.

Re-appointed Vicar Apostolic of Patna in 1860 he re-started his pastoral works: establishing many more church institutions, founding Christian communities and so on, till his death on 24th April 1866. A scholar in Hindustani, he translated the New Testament into Hindustani.

As a foresighted shepherd he had a vision for the Church at the national level. Aside his responsibilities in his own Vicariates, he took the initiative on behalf of other bishops in India in getting the rights of the Catholic Church especially the Indian Christian Marriage Act 1866 legislated by the British Government in India.

As a self-effacing shepherd of the Church, he thought beyond his Capuchin Order or his vicariates so much that he was ready to hand over authority whenever situation warranted. Overall, what we notice in his personality is his indomitable courage to confront opposition from within to organize the Church and shepherd it during the troubled times.

This paper is a biographical narrative of Bishop Hartmann's heroic leadership in India.¹ The paper is divided into four parts: 1) Early life, religious vocation, training and ministry in Europe, 2) Ministry as Vicar Apostolic in India, and 3) Hartmann's all-India level contribution to Church in India, and 4) His spirituality.

¹ Sources on Hartmann are aplenty, in English, German, Italian and Latin. An exhaustive biography based on several non-English sources is Fulgentius VANNINI, OFM Cap, Bishop Hartmann, Allahabad 1946, 452; also by the same author and title (new edn), Allahabad 1966, 471. Also, Die Akten-sammlung des Bischofs Anastasius Hartmann zu einer Geschichte

der Kapuzinermissionen in Tibet, Nepal und Hindustan, ed. by Fr Adel-helm JANN O. Minorum Capuccinorum, Lucern 1925; in section on: Materialia pro Annalibus Missionum Reverendo-rum Patrum Cappuccinorum in Tibet, Nepal ac Patna (tr. Henry Hosten, S.I.), in: The Works of Rev. H. Hosten, Vol. xxvii, Vidyajyoti College of Theo-logy Archives, Delhi; also German

autobiography, Autobiographie des Anastasius Hartmann (1803-1866), des Schweizer Kapuziners, Titular-bischofs von Derbe und Apostolischen Vikars von Patna in Indien, Provinzialat Schweizer Kapuziner, Luzern, 2003.

2 Early Life, Religious Vocation and Ministry in Europe

Bishop Anastasius Hartmann, known as Joseph Aloysius Hartmann, was born on 24th February, 1803 in the Swiss town of Altwis,² in the parish of Hitzkirch in the Canton of Lucern, Switzerland. Baptized as Joseph Lewis, he was the seventh of ten children. Lewis was pious, sensitive, firm and straightforward. His ideal right from childhood was to be a priest.

After his elementary education he began his Latin studies with a private tutor, a priest. Later he went to the Catholic College of the Immaculate Conception at Solothurn that was attended by some 300 boys. His stutter was to him a source of embarrassment, but like Demosthenes, he went over to a mountain grove and practised inflections and modulations and was so successful that later he won several prizes in declamation. At Solothurn he served Mass every morning in the Capuchin Church in addition to the school Mass later. He wished to join the Capuchin Order though his parents and relations suggested that he join the Benedictines or be a diocesan priest. But he wanted to be a Capuchin or else to go back to the farm.

Lewis entered the Capuchin novitiate at Baden, Aargau, on 13th September 1821. He received the habit on the 17th and the religious name Brother Beanus, later changed to Anastasius. He made his solemn profession on 19th September 1822. He continued his studies in Philosophy and Theology with great proficiency and topped the class. After three years, having obtained a dispensation, on 24th September 1825, the Bishop of Lausanne ordained him a priest.³ By the following June his priestly training was over.

A Convent of Schupfheim Lucero was his first field of work. Here large groups of penitents soon flocked to him for spiritual direction. For four years he was confessor, preacher and substituted pastors when they were absent or sick. His next appointment was as Novice Master at Fribourg in 1830. For nine years he was also professor of Logic, Natural Philosophy and Theology at Fribourg and chaplain of the nuns at Montonge. Every Sunday he preached in the neighbouring parishes. Due to illness in 1839 he was transferred to the monastery of Solothurn.⁴

2.1 Call to Overseas Missions

From his very novitiate he had nourished an ardent desire to go to the foreign missions of the Capuchin Order and frequently asked his superior's permission for the same. But they did not consent his leaving the Province, as his service was needed in his home country. Hence for sixteen years he worked in his motherland as master of novices, director of nuns, professor of philosophy and theology and won the love and admiration of his fellow priests and the people at large.⁵

Then, his superiors, perceiving his missionary qualities and unquenchable desire to go to the missions, granted him the long-awaited permission. Thereafter, he set out for Rome

² For biographical details see Italian document: *Elenco dei. Vice Prefetti, Prefetti, Pro-Vicarii, Amministratori Del Tibet, Tibet-Hindostan E Vicariato Apostolico di Patna, Dal 1704 al 1886*, Vidyajyoti College of Theology Archives, Delhi.

³ VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 9.

⁴ For a short biographical sketch, see A. MAMPRA, SDB/J. PUTHENKALAM,

SDB, Venerable Bp. Anastasius Hartmann OFM CAP, (1803-1866), in: MAMPRA/PUTHENKALAM (Ed.), *Sanctity in India. The Retreat, Yercaud, Tamil Nadu, 2006*, 235-257.

⁵ For another short biographical study, see Jose KALAPURA, *Heroic Church Leadership: Bishop Hartmann of Patna, Bombay and Poona*, in: *Indian Church History Review XLVI* (1/2012) 53-68.

⁶ Patrick MULLIGAN OFM. Cap., *Champion of Faith: Bishop Hartmann*, in: *Capuchin Annual* (Dublin) 20 (1950-51) 370.

⁷ One of the most prolific writers of Christian literature in Hindustani and Urdu was Bishop A. Pezzoni. He has translated some 19 works into Hindustani and seven works into Urdu. Of these six works have been published: see Fulgentius VANNINI, OFM. Cap.,

on the first stage of his missionary journey to India. On reaching Rome, he was detained there for four years as acting-director and professor of the missionary College of St. Fidelis,⁶ where young missionaries were being given special training.

At the death of the Superior General, the Pro-Procurator allowed him to choose any mission, but he instead left it to the Superiors. When told to go to China to open a new mission with two companions, he was overjoyed and began to study Chinese, but when the Pro-Procurator died he had to take over temporarily the direction of St. Fidelis College. Later, his request to go to the missions was accepted and the Vicar General asked him to proceed to India. So he began learning Hindustani under Bishop Pezzoni,⁷ who had retired after 35 years of work in India. In his own hand, he copied the Bishop's *Italian-Hindustani Grammar*. On November 22, 1843 he, along with two others, proceeded to Suez where he boarded the monthly ›English Mail‹, en route to Bombay to reach Agra, their destination mission.

3 Ministry in Agra Vicariate

Hartmann was assigned to Agra Vicariate, then managed by the Capuchins since 1784.⁸ It may be noted that Jesuits, at the invitation of Emperor Akbar, had set up their Mughal Mission at the imperial city of Agra in 1580. The Capuchins received this Mission after the Jesuit Society was suppressed in 1773.⁹ Hartmann and companions arrived on 15th January 1844, at Bombay where they rested for a fortnight. The overland journey of 800 miles to Agra was made by bullock cart as was usual in the days before the railways. They reached Agra after a harrowing journey on 6th March 1844. Soon he began to study the languages, culture, and customs of his land of adoption. By the end of August he had learnt English and Hindustani so well that he was considered fit enough to be appointed Chaplain of Gwalior State which had recently come under British control.¹⁰

The British garrison, picketed some six miles away from the town of Gwalior, was being cared for by Capuchin Fr. Angelo-Mary of Imperia. So Fr. Anastasius had to divide his time between the native congregation and the Goan community, which had settled in the State. Gwalior was one of the most difficult and barren fields of the entire vicariate. The zealous missionary undertook the work of spiritual and moral regeneration of his flock, stressing specially the reception of the sacraments and education of children. Convinced that it was in the innocent minds and hearts of little children that faith and virtue must be planted, he set about establishing schools for the education of the young. Since the Catholics were scattered over the countryside, he attached boarding departments to many of his institutions for the convenience of those children who lived too far off to attend as day-scholars.¹¹ Next, he opened a house for penitent women, who aroused calumnies against him, but he emerged innocent. His own resources supported the two projects, but for that he had to make many personal sacrifices, even limiting his meals to once a day.

Hindustan-Tibet Mission, Capuchin Ashram, Agra, 1979, 300-301.

8 The Capuchin work in Agra Vicariate developed from their earlier Mission, the Hindutan-Tibet Mission, headquartered at Patna, founded in 1703. Once their Mission in Tibet was wound up 1745, and subsequently in Nepal in 1769, only north Bihar remained as its territory, under the Prefecture of Tibet since 1768.

Later, at the suppression of the Jesuits, the Jesuit Vicariate of the Great Mughal was handed over first to the Carmelites (1774), and then to the Capuchins of Patna, attaching it to the Prefecture of Tibet in 1784. This was erected as a Vicariate Apostolic in 1820, shifting its headquarters to Agra. See VANNINI, *Hindustan-Tibet Mission* (FN 7).

9 On the Jesuit mission to Emperor Akbar and his successor, see Edward MACLAGAN, *Jesuits and the Great Mogul*, Gurgaon (1932), reprint 1990.

10 MAMPRA/PUTHENKALAM, *Sanctity in India* (FN 4), 238.

11 See Daniel D'SOUZA, *The Growth and the Activities of the Catholic Church in North India, (1757-1858)*, Mangalore 1982, 183-185.

4 Ministry in Patna Vicariate

As noted above, Patna was the headquarters of the Capuchin Mission in eastern India.¹² In 1820 the centre of the mission was shifted from Patna to Agra, which was raised to a vicariate, with practically the whole of north India as its territory. In 1845, Dr. Borghi, Vicar Apostolic of Agra convinced Rome to make Patna an independent Vicariate, bifurcating the eastern territories under Patna and suggested Mgr. Gaetano Carli as Vicar Apostolic. Since the latter declined,¹³ Borghi proposed to Rome Fr. Hartmann, »a man of virtue and still more of prudence and of science«, as Vicar Apostolic of Patna. He was very reluctant, but Borghi prevailed upon him to accept the nomination. On September 30, 1845 Pope Gregory XVI appointed Hartmann, Titular Bishop of Derbe, and first Vicar Apostolic of Patna. On the 15th March 1846, he was consecrated Bishop in the Cathedral of Agra by Bishop Borghi and he proceeded to Patna.

Patna, the provincial city of the Mughals and later under the Bengal Presidency of the British, had 300,000 inhabitants at the time. When he arrived there, he saw the Cathedral in ruins, the roof caving in; the mission house likewise was in ruins. There were no schools, no Sisters or Brothers. The new Vicariate with a population of 20-30 millions, had an area of 150,000 square miles; the Vicariate had 2700 Catholics and four missionaries. The Vicariate consisted of Bettiah, Chuhari, Patna, Dinapore, Bhagalpur, Monghyr and Purnea besides the entire Kingdom of Nepal and the small Kingdom of Sikkim with their adjacent territories.¹⁴

In order to understand his person, his qualities of mind and heart, his achievements and failures, it is essential to have a general idea about the missionary situation of North India during his time.¹⁵

The traveling conditions of North India in his days were very primitive and incommensurable: bullock-cart was the usual means of transport. To use his own words »I had to travel 700 miles in bullock-cart, foremost part through jungles infested with tigers and along very hard roads over hilly and stony country; the days were dreadfully hot ... at times a pastoral visit meant traveling through desert wastes ...«¹⁶ Not infrequently the Bishop found himself before a river in flood. At times he traveled on horseback or on elephants exposed to scorching heat of the sun. Three times he made the steep ascent to Darjeeling (nearly 7000 feet) and each time he was thrown off the horse.¹⁷

It was in Patna Vicariate that he exhibited his heroic leadership and his crusade began in earnest.¹⁸ The material and spiritual condition of the Church in the territory assigned to the new Vicariate was shocking. Many of the Catholics had almost given up the practice of religion, due to lack of pastoral care, while others were the cause of great disedification.¹⁹

¹² On the Capuchin work in Patna, Bihar state, Nepal and Tibet, see a recent study: David N. LORENZEN, *The Scourge of the Mission*, Marco della Tomba in Hindustan, New Delhi 2010; also, Jose KALAPURA, King, Fort, Zamindaris and Missionaries: The Founding of Bihar's Oldest Christian Community, 1745, in: *Proceedings of the Indian History Congress*, 61st Session, Calcutta 2000, 1011-1028.

¹³ Mgr Carli's resignation must not be taken at its face value. Back from Rome, Dr Borghi was sure that his Coadjutor would accept the new

appointment. But when the two Prelates sat down together to discuss the division of funds, the territorial limits of the two jurisdictions, the number of missionaries to be allotted to each Vicariate and similar topics, Dr Carli realised that Patna was being given a step-motherly treatment: VANNINI, *Bishop Hartmann* (FN 1), 38.

¹⁴ On the Capuchin Mission in Hindustan, see *Missioni del Minori Cappuccini, Sunto Storico*, Vol. IX, Indie Orientali, Parte Seconda, 1745-1935, Nepal-Bengala-Indostan Missioni Agra, Patna, Allahabad, Lahore, Ajmer, Simla, Bettiah, by P. Clemente DATERZORIO, Roma 1935 (Father Clement DATERZORIO [ed.], *Stories from the Capuchin Mission in Nepal, Bengal and Hindustan*, Rome 1935), Capuchin Monastery, Sahibabad, Uttar Pradesh.

The Bishop faced acute financial crunch. The subsidy sanctioned for the erection of the new Vicariate never arrived. Patna was getting by way of people's collection, Rs. 30 / per month. For two years, he had to transact important business. Worn out church vestments, a wooden crosier and a ring costing Rs. 2 / was all his wealth, till some donated jewellery enabled him to have the pectoral cross and ring. A collection arranged brought him Rs. 100 / to begin the organization of a Vicariate nearly the size of France. Vexed with these problems, he wrote, »It was as though God had withdrawn himself and given full power to the prince of darkness.«²⁰

4.1 Managing Finances and Building Church Institutions

Bishop Hartmann's two great difficulties were lack of missionary personnel and of funds. His first act was to petition to Rome to send him more missionaries. In fact a few nuns of the Congregation of Jesus and Mary had been selected for Patna but due to some misunderstanding they directed their way to Agra where they had been working since 1842.²¹ And missionaries began to trickle in gradually. He also wrote to the Society of the Propagation of the Faith in Lyons, besides the Imperial Family of Austria, for financial assistance, in order to repair his dilapidated churches and to put up school buildings. His pleading did not go unheeded, and his own country contributed generously. All his letters to Rome contained a plea for an increase in personnel and finances.²²

He pleaded for more funds for his various projects: a new church at Purnea, Loreto convent, a new school and a hostel at Darjeeling, St. George's Seminary for those who showed signs of a vocation, and other works that were going on in the vicariate. The Prelate even had to borrow Rs. 2000 / to make the necessary payments.

He also renovated the Patna Cathedral, enlarged the presbytery to serve as the Bishop's House, to host missionaries and also as a provisional school and Seminary. He visited Danapur where the East India Company had sanctioned land for a new church and convent. The new church for the Irish garrison came up in 1856, with the help of the government and the soldiers. He procured about 6 acres of land at Bankipur on the banks of the Ganges. On September 23, 1849 he laid the foundation of St. Joseph's chapel and the foundation stone of a future convent. In 1852 this institution was handed over to the management of the Sisters of the Institute of the Blessed Virgin Mary (IBMV-now christened as Congregation of Jesus) from Munich. They are still doing yeoman service in Bihar and elsewhere in India.²³ He blessed a beautiful Church at Purnea and opened a boys' school and an orphanage in the Bishop's House.²⁴

15 For a study of the Catholic missions in North India till 1757, see Daniel D'SOUZA, *A History of the Catholic Church in North India*, (till 1757), Mangalore, Capuchin Friary, n.d.

16 MULLIGAN, *Champion of Faith* (FN 6), 381.

17 Ibid. 382.

18 KALAPURA, *Heroic Church Leadership* (FN 5), 55-56.

19 Adelhelm JANN, OFM. Cap., *Monumenta Anastasiana*, documenta, vitam et gesta Servi Dei Anastasius Hartmann OFM. Cap., *Episcopi Collustrantia Pars Prima*, Vol. 1, 1830-1852, Lucernae 1939, 119-130; also, VANNINI, *Bishop Hartmann* (FN 1), 34.

20 VANNINI, *Bishop Hartmann* (FN 1), 37-38.

21 Ibid. 44.

22 MAMPRA/PUTHENKALAM, *Sanctity in India* (FN 4), 242.

23 *Under Mary's Mantle: History of the Institute of the Blessed Virgin Mary (IBMV) in India and Nepal (1853-1986)*, St. Joseph's Convent, Patna 1987.

24 JANN, *Annalibus Missionum* (FN 1).

In 1849, Darjeeling, Chunar, Benares and Ghazipur were detached from Agra and put under the jurisdiction of Patna. This created an additional financial burden. In October, he blessed a church dedicated to St. Finbar, built with the funds of the mission and the subscription of the soldiers. The bishop also blessed the first temporary church at Benares, dedicated to Our Lady of the Assumption.²⁵

Overall, in spite of financial constraints, Hartmann raised enough funds to either renovate or build several churches and institutions. Institutions were being consolidated with fresh personnel from abroad. Within four years he had laid a solid foundation for the future development of Patna Church.

4.2 Hartmann, a Zealous Pastor

Though overwhelmed with the burdens of administration Hartmann found time for pastoral pursuits. For several months he went every Sunday morning to the Cantonment Station of Danapur, 25 kilometers from his headquarters at Patna City, to celebrate Mass and to preach to the Irish soldiers stationed there, and then immediately returned to Patna to celebrate the Parochial Mass and deliver a second sermon.²⁶ To get acquainted with the Bettiah Christians²⁷ in north Bihar he travelled to Bettiah in mid 1846, doing a five-day journey by bullock cart. The Bishop was consoled by the enthusiastic response of the Christians. He wanted to open a school for boys and another for girls at Bettiah, to be run by religious Sisters and Brothers, and also a school for boys and a seminary run by Jesuits at Patna, but did not materialize soon.²⁸ He proceeded to Chuhari, eleven kilometers north of Bettiah, where some Newar Christians from Nepal had been settled since 1786.²⁹ He also wanted to go to Nepal.³⁰

Later he visited Purnea at the end of 1846 where four Protestants of a distinguished family joined the Catholic Church. Hartmann's care for individual faithful is evident from the following episode. A certain Mr. R. Cruise of Purnea taught wrong doctrines. The Prelate wrote to him many letters with unending patience, but it was in vain. During a visit to Purnea in 1848, he had long discussions with Mr. Cruise and managed to win him over. He even became a close friend and benefactor of the missions for some time.³¹

25 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 54-58.

26 Ibid. 36-70.

27 For a study of an indigenous Christian community in Bettiah founded by the Capuchins, see my thesis: Jose KALAPURA, *Religion and Community: The Making of the Bettiah and Ravidasi Christians in Bihar, 1930-80*, unpublished Ph.D. Thesis, Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi 1999.

28 The first school in Bettiah was established in 1860, during the second tenure of Hartmann.

29 The migrant Newar Christians from Nepal were settled in village Chuhari after 1786 when this village was granted as a *zamindari* to the Capuchins by the British. The identity of the Newar Christians, over the

years, has merged in the identity of the Bettiah Christians.

30 Actually, it was an attempt to re-establish a mission in Nepal, for the Capuchins had established four mission centres in the Kathmandu Valley way back in the 1720s. The Nepal mission continued till 1769, when the Capuchins were asked to leave Nepal by the new Shah rulers of Nepal. See details in Fulgentius VANNINI, *Christian Settlements in Nepal During the Eighteenth Century*, Agra 1977; also, Jose KALAPURA, *Nepal Inscribed: Christian Missionaries in Nepal in the 18th Century*, in: *Proceedings of the Indian History Congress, 69th Session*, Kannur 2008, 881-903.

31 MAMPRA/PUTHENKALAM, *Sanctity in India* (FN 4), 240-242.

32 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 85.

33 Ibid.

34 See VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 93-138.

35 For a study on the Bombay Church, see J. H. GENSE, SJ, *The Church at the Gateway of India*, Bombay 1960.

36 For an exhaustive study of the Padroado question in Bombay, see the two-volumes of Ernest R. HULL, S.J., *Bombay Mission-History with A Special Study of The Padroado Question, 1534-1858*, published in 1927 and Vol. II, (1858-1890), published in 1930, Bombay.

37 The narrative of this section is extracted from an article in booklet form titled, *Hartmann, the Crusader*, authored by »One who has knelt at his tomb« (ANON), probably a Capuchin missionary, non-dated: document at Bishop's House Archives, Patna, 1-28.

5 Ministry in Bombay Vicariate

While he entertained many plans for the mission of Patna, on 13th December 1849, Hartmann received an order from Rome to proceed to Bombay to take over the administration of that sorely tried mission. Even while in Bombay, he remained Vicar Apostolic of Patna. Hence his jurisdiction now extended to three quarters of the British Empire in India (see Appendix-1: areas of three vicariates). Though the appointment was expected to be temporary, he was not to return to Patna as Fr. Athanasius Zuber was made Vicar Apostolic of Patna in March 1854.³²

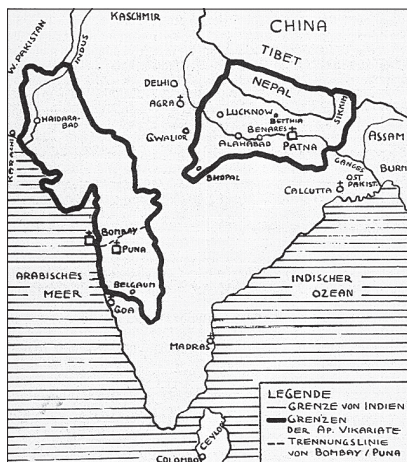
The Bombay Vicariate comprised then nearly one fifth of the whole Indian territory. It extended from the Konkan to Kabul in Afghanistan. It numbered 21 million souls: a medley of every type, language, caste and creed. The 40,000 Catholics were scattered among this vast horde.

When he reached the residence of the Vicar Apostolic he found on the desk of the study of his predecessor the latter's spiritual legacy consisting of the words »Woe to my successor!«³³ Bishop Hartmann realized the implication of these words, for he knew the sad history behind them. The condition of the mission of Bombay Vicariate was, indeed, very discouraging.³⁴ In the words of Jesuit Historian of Bombay Father Gense, »the ecclesiastical sky of Bombay was cloud-covered and storm-swept.«³⁵

The ignorance of the English on the part of the Italian clergy, the resentment of secular clergy against the Carmelites, the laity acting as though the churches were their own and using the name of one Prelate against the other, the Government being pestered with petitions and counter petitions – this was the situation in the Vicariate when Hartmann took charge of the Bombay Vicariate. Fr. Hull SJ described the ten years prior to his arrival (1840-1850), »the Dark Ages of the Bombay Vicariate.«³⁶

5.1 Jurisdictional Conflict in Bombay

Of all the problems in Bombay, those related to »double jurisdiction« were the worst. To understand the reasons we must briefly go over the historical background of the Bombay Mission.³⁷ Since early 16th century, Portuguese explorers and colonizers sailing round the



Appendix-1
Areas of Hartman's
Vicariates

Cape of Good Hope had set up their enclaves along the coast of India and beyond. In their wake followed the Portuguese missionaries who went for evangelization. In course of time the Pope conferred on the Kings of Portugal the duty of evangelization giving vast authority as protectors of all newly founded churches in Asia, Africa, and America. This civil-ecclesiastical administrative arrangement was called *Padroado* (patronage) system. The large town of Goa eventually became the See of an Archbishop under whose authority all the vast territories came. As long as Portugal retained her colonial power, the missions in her dominions flourished. When, however, the English and Dutch gained the supremacy in the Indian Ocean and the countries bordering on it, the influence of the Portuguese began to dwindle. In Church matters, however, the Portuguese were not ready to give up their influence over all those vast mission lands. Neither were they able to support and expand mission work in the areas under their control.³⁸

In order to prevent stagnation, Popes sent Vicars Apostolic to India, under their Department for missions, the *Congregation de Fide Propaganda* (*Propaganda* in short, established in 1622), who were not to be dependent on the Goan (*Padroado*) Church authorities. Missionaries of various nationalities and different religious societies were enlisted and sent to the East under Vicars Apostolic.³⁹

Portugal took umbrage at the presence of *Propaganda* missionaries, and a long and bitter struggle began. The Portuguese court and the Goan clergy who were deeply devoted to it, did all in their power to embitter the lives of all Vicars Apostolic nominated by Rome, insulting them as »wolves«, »propagandists«, »invaders«, even »anti-Christ«. They went as far as to declare that the papal decree could not have any binding power in India unless it received previous sanction from Portugal.⁴⁰

The Vicars Apostolic were harassed in every way and frequently dragged before non-Christian judges, from whom they could hope for little justice. A sad state of affairs: a movement, which would defend the faith but defy the Pope!⁴¹

Clashes for power arose between the *Padroado* clergy and Catholics and those under *Propaganda*. This problem was very acute in Bombay. In effect the parishioners with a majority vote could pass on from one jurisdiction to the other and thus all canonical discipline was undermined. This was a major lacuna in the ecclesiastical administration.

Bishop Hartmann met with stubborn resistance from the clergy who were very sympathetic towards *Padroado*. He had to confront diverse pastoral challenges arising from jurisdictional conflicts. A few instances are narrated here.

1 The Rector of the Bombay Seminary, Fr Agostinho Osorio Lourenco, with nine of his Seminarists crossed over to the *Padroado* party in 1839. He had become so staunch a supporter of the cause and founded the *Padroado Defence Association*.⁴²

2 In 1852 on the island of Salsette (Bandra) some 1900 fishermen repented of their opposition to the Bishop and humbly offered him their allegiance. They now wanted to build a church, so they pooled their resources and bought a suitable piece of land, and began

38 KALAPURA, Heroic Church Leadership (FN 5), 58.

39 MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 246.

40 See VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 139-184.

41 MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 246.

42 Ibid. 88.

43 MULLIGAN, Champion of Faith (FN 6), 382.

44 The Examiner, Bombay 60 (1909) 183-193.

45 MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 246.

46 ANON, Hartmann, the Crusader (FN 37).

47 For a complete narrative of the incident, see VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 150-169.

48 KALAPURA, Heroic Church Leadership (FN 5), 60.

49 The Examiner (FN 44).

50 Adelhelm JANN, OFM. Cap., Anastasius Hartmann, in: Seraphic Chronicle 19 (1936) 332.

digging the foundations. The *Padroado* clergy and people opposed the blessing of the church with all their might. It was deemed very imprudent for the Bishop to go: warning reached him from all corners and even from his legal adviser. Everyone dissuaded him, but he said courageously, »What! if the Bishop himself fears what can be expected of the flock?«⁴³

The trouble makers immediately came forward, and even went as far as to snatch the tools away from the workmen's hands. They threatened that Bishop Hartmann would build nothing without the shedding of blood, and that anything he did succeed in putting up would be torn down immediately.

Our Crusader was not to be intimidated. He walked ten miles out of Bombay to a holiday resort to meet personally the British Officials, and secured the fullest protection. Although ill feeling and threats by no means died down after this, yet the work proceeded steadily, and the church was completed in a few months, and became the stronghold of the faithful Catholics.

3 In 1853 a jurisdictional conflict erupted between Hartmann and Jerome de Matta, Bishop of Macao (a Vicariate in China), a *Padroado* Bishop who, on his way to Goa, dropped in at Bombay and without the consent of Hartmann administered sacraments to the Indo-Portuguese clergy.⁴⁴ This brought in many unnecessary troubles among the Catholics of his vicariate and Hartmann had to get the assistance of Rome to settle the matter.

4 When, for gross irregularities Fr. Braz Fernandes, Vicar of the Church of Our Lady of Salvation at Dadar was suspended, in spite of the valiant efforts of Hartmann, the parishioners went over to the Goan regime (*Padroado*). A similar incident occurred at Sholapur, Belgaum and Dharwar.⁴⁵

Hartmann wrote, »Nobody in Europe can realize my situation ... never in my life have I needed more grace from God than I do now.«⁴⁶

5 Hartmann's worst battlefield was Mahim.⁴⁷ During March 1853 Hartmann received news that Mahim was on the verge of a break away, and that the walkover to the Goan side was fixed for Sunday before Palm Sunday. The good Bishop was determined to save the church by his personal presence. He drove in a closed carriage to the Mahim Church on March 20, 1853, and arrived just as the voting slips were being distributed. He walked through the crowd in full Pontifical vestments and reached the High Altar unopposed. His unexpected appearance had dumfounded his enemies. The faithful Catholics rushed in after him and some began to ring the church bells joyously. But his enemies now rallied and endeavoured to drive away the Bishop and his followers. Only fear of reprisals from the Government prevented them from murdering him.⁴⁸

Unbridled turmoil reigned, but the Bishop could not be intimidated, and with five courageous supporters he remained unmoved within the sanctuary.

At about ten at night the police, who had been bribed, came with a posse and drove away the few faithful that remained inside the church, and demanded that the Bishop also leave. He refused, so they locked him inside and placed a guard at the door. They hoped to starve him into submission, but two faithful Catholics, at the risk of their lives, succeeded in taking him food secretly, and by their hands he sent a letter to a friend beseeching him to petition help from the Government. But the officials were unwilling to interfere, and Hartmann remained a prisoner in the closed and stuffy church.⁴⁹ After eight days of captivity the schematics, headed by a native priest, had attempted to suffocate him with sulphur dioxide in the church.⁵⁰

Meanwhile the English Government Official heard of the lamentable state of affairs, and he came in person to investigate. He was horrified at the sight, which met his eyes: the emaciated face of the Bishop and the fainting and tortured fishermen. The Governor ordered food and drink to be brought immediately, and assured Bishop Hartmann that he may remain in possession of the Church till the court decided the case.

Eventually a decision was passed in his favour, and the good Bishop was free to exercise his authority. He deemed it prudent to remain in Mahim for a while and for a year established his headquarters in the disputed church – dedicated to St. Michael.⁵¹

After this incident, a joint report by the Prelates from India was sent to the Pope. The Bishops begged the Pope to issue definite directions regarding the policy of the Church in India. On May 9, 1853, Pope Pius IX issued his verdict regulating Church matters in India, and threatening with excommunication all who refused to obey.⁵²

The Pope's ruling was immediately published. Bishop Hartmann tried his best to help those who had gone astray to become reconciled, but many in their obstinate pride defied the Pope's injunction. With a heavy heart the Bishop was forced to excommunicate publicly four priests. This firm step broke the strength of the opposition, and although sporadic trouble did flare up every now and again, one parish after another submitted, and soon all returned to allegiance with Rome.⁵³

Later, the Supreme Court decided that the ownership of the Church belonged rather to a Confraternity of the Immaculate Conception. The harassment did not stop, but he continued in possession of the Church and appointed a Goan Jesuit priest as Vicar in 1854. But as a result of the verdict, the Bishop had to leave his Church, for which he had patiently and courageously suffered. Later the chapel of Our Lady of Good Counsel at Sion, a substation of the Church of Mahim, was also lost. He built a new church, Our Lady of Victories at Mahim, and blessed it on December 5, 1855 in spite of the Padroado section trying to prevent it.

Due to his insistent efforts, the Government ruled that places of worship would not be transferred from one jurisdiction to another. This was a consoling verdict for him.⁵⁴

5.2 Hartmann's other Pastoral Challenges in Bombay

The first step of the new Vicar was to restore the Italian Discalced Carmelites--the missionaries in the Bombay Vicariate--in their former sphere of activity.⁵⁵ His predecessor, Bishop Whelan, in order to appease his congregation, both European and native, took a drastic step (1849) expulsion of the Carmelites, which occasioned a reprimand from the *Propaganda*. Hartmann's move roused a storm of indignation. Soon after, a quarrelsome parish demanded an indemnity of Rs. 16,000/-. Then one parish after another severed allegiance. The Bombay Catholic Institute, a pro-Irish organisation founded in 1848 by Bishop Whelan's Irish friends, was largely instrumental for the expulsion of the Carmelites.⁵⁶

When Bishop Fortini (a former Carmelite Vicar Apostolic) died intestate, at the instance of the Bombay Catholic Institute, his assets, equivalent to Rs.120,000/-, were made over to the officer appointed by the Supreme Court in 1848. It was only after six months of anguish, that the funds reverted to the Administrator. These and other lawsuits cost him Rs.6,000/-. Problems of this kind and other internal vexations made him enter in his diary on Christmas Day 1850, »My God, my God, upon what evil days hast Thou suffered me to fall«?⁵⁷

The laity of Esperanca Church had objected to Dr. Whelan appointing a Vicar in the quasi-Cathedral without their consent. Hartmann asserted his rights, but after some hesitation, appointed their nominee to the office and thus avoided a lawsuit. But the secular clergy and the Irish clique questioned his credentials, complained to Rome and to the Government. He removed the Vicar General for the English speaking Catholics and »took over the entire administration«. Though the opposition hardened its stand, he stood like a rock.⁵⁸

As the press was entirely hostile the much-harassed Bishop had no channel of communication with his flock and no means of making known his side of the question. Knowing the

power of the press, in 1850 the Bishop encouraged Mr. Briggs to start a bi-monthly paper, »The Bombay Catholic Standard«. He himself acted as co-editor. But in six months it was catering for his enemies. »Four newspapers«, His Lordship wrote, »are turning against me endlessly. Perhaps, never was a Bishop so slandered in his life.«⁵⁹ Nothing daunted, he founded another diocesan newspaper, *The Bombay Catholic Examiner*, which he kept supplied with editorials and articles.⁶⁰

There was the Irish section that was against Italian foreigners and was supported by the Bombay Catholic Institute and Journal. They represented him as a persecutor of the Irish Catholic Community and insisted on the nomination of an Irish priest at Poona and published insolent articles against the Vicar Apostolic. When later Fr. Stains, a Dutchman was appointed to Poona, they petitioned the Commander-in-chief of the Bombay army to suspend him and his allowance was stopped. The Bishop in his turn, asked for English missionaries, Brothers and Sisters from any quarter.

Bishop Hartmann felt he was the wrong man in the wrong place and in all his letters petitioned Rome to be allowed to go back to Patna. In 1854, Fr. Ignatius Persico was named Coadjutor and Vicar General but was transferred to Agra.

The combating of such overwhelming difficulties would surely have been considered »sufficient for the day« by a lesser spirit. Not so our crusader: the cross must be carried further and further afield and where it had already been erected, its foundations must be made firmer. His mental worries aside, he made an extensive tour of the Poona section of his vicariate. The physical privations he endured during this journey were innumerable. Spiritual disappointments, too, were not wanting. A whole parish could not be persuaded to receive the Sacraments: their excuse was that they were accustomed to do so during Lent only!

The courts had assigned one of his churches to the dissenters; accusations of mismanagement of church property were brought against him; creditors were clamouring for the payment of debts incurred by his predecessors, and finally the British Government deprived him of the right to administer the mission revenues. This put him into such pecuniary straits that he was forced to sell his only horse.

Yet there were consolations: fervent priests, pious Catholics, and the exemplary faith of the fine Irish soldiers that formed the garrisons in most of the towns.

5.3 Hartmann's Educational Initiatives in Bombay and Poona

There were complaints from every quarter against the clergy for not providing adequately for schools and orphanages. Catholic parents who wanted to give an education to their children had no other alternative but to send them to Protestant schools. In those early days, the Government gave no grants to Catholics and the educational expenditure fell heavily on the already strained financial resources of the Vicariate. It was an open injustice which called for the re-vindication of Catholic rights.⁶¹

51 MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 247.

52 KALAPURA, Heroic Church Leadership (FN 5), 62.

53 HULL, Bombay Mission-History (FN 36).

54 KALAPURA, Heroic Church Leadership (FN 5), 62.

55 These Friars had quite a hard time since the year 1720, when they took over from the Portuguese Clergy. They had already been expelled (1789) and recalled (1791) once.

56 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 94.

57 MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 245.

58 Ibid.

59 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 103.

60 The Examiner (see FN 44) is still in existence and is one of the oldest English-language papers in India.

61 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 124.

Hartmann gave his attention to the establishment of a college and schools for the education of the young, for he was firmly convinced that schools were a fruitful vehicle of the apostolate. He approached the Government with a request to grant boys and girls in Catholic orphanages the same financial facilities which were granted to other similar institutions, i.e., Rs 5 / per month for every orphan and Rs 2.50 per month for every other child.⁶²

To meet the lack of educational Institutions for girls he opened a European Girls' Orphanage (1850) managed by Loreto nuns at Mazagon and another orphanage in the same year for boys at Parel at his Villa. The Bishop's revenue in Bombay was only Rs.200 / per month. With new arrivals from Europe, a convent and school were opened at Fort (1855). The project cost him around Rs.10,000 / that forced him to sell two houses, silver articles and undertake a tour of Europe.⁶³

5.4 Facilitating Jesuit Ministry in Bombay-Poona Vicariates

Hartmann was convinced that English education was the need of the hour. So he tried to get English-speaking Priests or Brothers to run the boys' institutions. For this purpose, he thought at once of getting the Jesuits; they were the men to start and run schools. Accordingly, he applied through the Cardinal Prefect of Propaganda to the Superior General of the Society. At first his desire could not be realised, as the Jesuits did not wish to come to Bombay: the experience of the first two Jesuits in Bombay under Bishop Whelan had made them realise that Bombay was not the place for them.⁶⁴

But he did not rest until he could assure that the education of boys in the Vicariate would be in safe hands, until he had enlisted the services of a teaching Congregation. His desperate appeals found at last a positive response from the Jesuits. Between 1853 and 1854 five of them arrived in Bombay: Frs Walter Steins, Anthony Pereira, Anthony Jaques, James Peniston and William Strickland; one from Holland, two from Goa and two from England. They started a school in Bombay in the following year. In 1855 he bought land close to St. Anne's chapel, where institutions sprang up (the present day St. Mary's complex).⁶⁵

In 1854, according to his suggestion the Bombay mission was divided; the Bombay Vicariate was entrusted to the Capuchins with Bishop Hartmann as head and Poona was entrusted to the Jesuits. To avoid conflicts that could arise because of Jesuits starting a new College in Poona, he was made Vicar Apostolic of Poona and Administrator of Bombay, as he himself had suggested.⁶⁶ But the Bishop and the laity felt that a college was needed first in Bombay. Hartmann knew that Jesuits, not the Capuchins, had the capability of starting a college then. So it was recommended that Bombay be assigned to the Jesuits and Poona, to the Capuchins.

Meanwhile, the Carmelites, on their own, withdrew from Bombay for their other missions of India. But it was rumoured that Hartmann was responsible for their leaving. Some of them felt it was due to him that a Carmelite was not appointed Vicar Apostolic of Bombay. But the fact is that he had written to *Propaganda* (1853), that their leaving would

⁶² Ibid. 125.

⁶³ MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 245.

⁶⁴ VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 129.

⁶⁵ Ibid. 131.

⁶⁶ MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 248.

be prejudicial to the Vicariate of Bombay and had recommended that the administration be handed over to them.

While in Poona he received an urgent summons to return to Rome in 1857. Complicated negotiations regarding the Bombay-Poona Mission with the representatives of the Jesuits and the Secretary of the *Congregation de Fide Propaganda*, occupied the better part of four months.

In 1858, the Capuchin Superior General, to steer clear of the never-ending disputes, preferred to hand over Bombay and Poona to the Jesuits. The Capuchin missionaries either went to North India or back home. He was accused of being the cause of the loss of the mission to his Order and even the word ›treason‹ was used to discredit him. In a selfless gesture Bishop Hartmann resigned from his office as Vicar-Apostolic of Bombay-Poona, and the whole Mission was handed over to the Jesuits.⁶⁷ He became a private person again and condemned to forced inertia.

Overall, when Bishop Hartmann left Bombay in 1856, he had started no less than seven educational establishments, in addition to five or six parochial schools, either revived or newly begun by him. He had firmly laid the foundation of educational and charitable enterprises, paving the way for rapid development in the near future. Bishop Hartmann truly deserves to be called the pioneer of Catholic education in the Bombay Vicariate.⁶⁸

6 Hartmann's Second Ministry in Rome

The good Bishop was broken in health. Moreover he had to make the customary *ad limina* visit to Rome. So, after having obtained the requisite permission, he set out for Europe on July 29, 1856. This also gave him an opportunity to recuperate from an intestinal disease brought on him by the tropical climate of India and many heroic sufferings and sacrifices.⁶⁹

While in Rome, he took up the Directorship of the Foreign Missions of the Capuchin Order. In this capacity he wrote an Encyclical letter to all the missionaries of the Order,⁷⁰ which unfortunately during his lifetime was never published.

While in Europe he went to London for a successful termination of the negotiations he was to carry on there with the British Foreign Office. He protested against wrongs under which the Catholics of India were still suffering under the British rule in India (see discussion in Section III). His frankness and sincerity won for him the good will of the Government, and his petitions, with a few exceptions, were granted.

Though living in Europe his heart was for India. At Lyons in France he visited the Mother House of the Sisters of Jesus and Mary and the Headquarters of the Society for the Propagation of the Faith, and was given promises of a contingent of nuns from one and of further pecuniary help from the other. In February 1857 he proceeded to Dublin to try to secure the services of the Irish Christian Brothers for schools in India. In Naples, he collected funds for a convent to be erected in Bombay.

In his audience with Pope Pius IX he was asked to submit a report regarding the religious affairs in India and in particular the impact of the ›Double Jurisdiction‹ and the Concordat with Portugal.

⁶⁷ See VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 247-280.

⁶⁸ Ibid. 137.

⁶⁹ JANN, Anastasius Hartmann (FN 50), 333.

⁷⁰ JANN, Monumenta Anastasiana (FN 19), Vol. IV, 1857-1863-1946, 234; also in: *Analecta OFM Cap.* 23 (1907) 209-213 (*Epistola Encyclica ad universos Ordinis Missionarios*).

7 Hartmann's Second Ministry in Patna

On 24th January 1860, he was nominated Vicar Apostolic of Patna again, to succeed Bishop A. Zuber. On 25th March he set sail from Naples with four IBMV nuns and a new batch of six missionaries. Among the priests was Fr. Paul Tosi who later (1868) succeeded Bishop Hartmann as Vicar.

On arrival at Patna on 2nd June 1860, he resumed his work, notwithstanding his age, with the enthusiasm and vigour of a young man and undertook many pastoral visits. He began a boarding school for orphans of the 1857 Mutiny, at Kurji, five kilometers west of Bankipur, now a flourishing centre of education (St. Michael's School).⁷¹

The Vicariate had a larger territory as the districts of Allahabad and Lucknow were added to it in 1861.⁷² In the Vicariate there were 14 missionaries, 30 million non-Christians and 5000 Catholics, under his jurisdiction. Soon he set about visiting all his mission centres such as Allahabad and Mirzapur in Uttar Pradesh, Jabalpur, Bhopal,⁷³ and Sagar in Madhya Pradesh, and finally Patna.⁷⁴ He established a convent school at Allahabad in 1864.

In spite of his chronic illness, he toured intensely his territory carrying out at the same time, also the duties of a military chaplain. The greater part of 1863-64 was spent in the translation of the New Testament into Hindi.⁷⁵ Though sick and under treatment, in 1864, he undertook a long pastoral tour partly by train and partly by bullock cart, travelling through jungles infested with tigers and along rugged paths. In January 1865, he was back in Patna. Soon he had to leave for Darjeeling for a court case. From Bhagalpur he rode five days on horseback. On his return to Patna on 11th June 1865, he had a violent attack of cholera and was between life and death. But by December he recovered. Back at his office, Hartmann began to clear arrears of work, which had piled up during his absence. He was applying himself feverishly to the work.

8 Hartmann's Last Days

After spending the Holy Week at Bankipur, Hartmann was back at his residence at Kurji. There he put in order the archive of the mission and his own correspondence. On Sunday the 22nd April he went to Jamalpur (some 200 kilometers east of Patna) to see to the construction of a church there. During his journey he fell ill and travelled back to his residence. On the night of the 22nd he was seized with violent vomiting and cholera. On Tuesday afternoon 24th April 1866, his condition grew critical. At 08:15 p.m. when those around were reciting the Litany of the Saints and prayers for the dying, he passed away. He was buried in front of the high altar in the Patna City Cathedral. Before handing over Patna Diocese to the American Jesuits in 1921 by the Capuchins, the revered relics were taken on 6th April 1920, to the Cathedral of Allahabad and re-interred there in front of St. Joseph's altar.⁷⁶

71 Hartmann had envisaged that the Christian Brothers from Ireland would develop St. Michael's School, Patna into a premier educational institution in Bihar. The Jesuits have shouldered its management since 1968.

72 See VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 281-304.

73 At Bhopal he found the descendants of French adventurers who had served in the Begum's army. Among these was Isabella of Bourbon, who assisted the Bishop in obtaining permission to place a priest in this Muslim State.

74 For details on Hartmann's work in Patna Vicariate, see Paul DENT, *A Brief History of Patna Mission*, Patna Jesuit Archive, Patna 1935, 50-60.

9 Hartmann's Works of All-India Significance

Three works of Bishop Hartmann, among many, have had direct positive significance to the Catholic Church at the national level: 1) facilitating adequate legislation by the British Government in India on the rights of the Catholic Community, 2) facilitating the legislation by the British Government in India on the Indian Christian Marriage Act 1865 and 1966, and 3) contributing to the existing Christian Literature in Hindustani and Urdu.

9.1 Rights of the Catholic Church in British India

Bishop Hartmann was a stalwart champion of Catholic rights in India. He did not confine his manifold activities merely within the borders of his Vicariate, but widened his horizon and fought strenuously for the removal of the disabilities, under which the Church in India was suffering.

First, the allowance given to Catholic bishops was disproportionate compared to that given to Protestant bishops. Up to 1852, no Catholic Bishop, with the sole exception of the Vicar Apostolic of Bombay, received any for his ministrations to the Roman Catholic soldiery, and for the services connected with the registration of births, marriages and burials.⁷⁷

Bishop Hartmann worked out a plan, according to which Fr Ignatius Persico, OFM. Cap., and Fr William Strickland, S.J., two missionaries from Bombay, who were then in Rome, were formally deputed by the Propaganda, in May 1853, to go to London as representatives of the Vicars Apostolic of India, to discuss with the British Government several vital questions regarding the position of the Catholic Church in India.⁷⁸

Thanks to the efforts of the Prelates headed by Hartmann, the Court of Directors ordered, towards the end of the same year, a monthly salary of Rs 200 to be paid to four Bishops, viz., in Bengal, in the North-West Provinces, in Madras and in Bombay. Even this act of generosity was something, but still a trifle compared with the individual pay given, for example, to the Protestant Bishop of Calcutta, which amounted to Rs 4,600/ per month.⁷⁹

Secondly, on the discriminatory payment to the Catholic Military chaplains it was proposed that wherever a Protestant chaplain was provided for a certain number of Protestants, a Catholic chaplain should also be provided for the corresponding number of Catholics, and that in all cases as to pay, furlough allowance, retiring pension etc., one half of what was allowed to each of the chaplains of the Church of England should be allowed to the Catholic chaplains, but that the travelling allowance should be the same for both.⁸⁰

Thirdly, on the churches and expenses of public worship, burial grounds, orphanages and schools it was requested that the same rights and privileges as those granted to the Protestants should be extended equally and in like proportion to the Catholics.⁸¹

Fourthly, on Mixed Hospitals, Jails and Regimental Schools it was petitioned that Catholic chaplains should have the same access and facilities for the religious instruction

⁷⁵ MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 251.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 354.

⁷⁸ Ibid. 356.

⁷⁹ While in London (from 16th January to 5th February 1857), Hartmann wrote a booklet entitled: *Remarks on the Resolutions of the Government of India upon Catholic Affairs in India*, 28th February 1856. He wanted to draw the attention of Her Majesty's Government of the fact that the provisions made in the resolution were altogether inadequate. He pleaded for a more liberal policy.

⁸⁰ VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 361.

⁸¹ Ibid. 362.

of their flock as were granted to the chaplains of the Church of England with regard to civil or military hospitals, jails, regimental schools and other establishments for Europeans. A Catholic chaplain was never allowed to set foot in a regimental school, while the Protestant chaplain had unlimited control over it.⁸²

Fifthly, there was the problem with regard to the double jurisdiction. Bishop Hartmann wanted the British Government to recognize the authority of the Vicars Apostolic and prepared a memorial to be presented to the Government of India. The Governor General Lord Dalhousie was not too favourably disposed towards the Catholic cause. The entire question was postponed for some time. Hartmann took the matter to Lord Dalhousie again on the 13th of November 1854. In 1856 the new Governor-General, Lord Canning, on his way from Europe to Calcutta to take up office, stayed in Bombay for a few days during which time Bishop Hartmann drew his attention on the matter. However, the petition was turned down in toto on the ground that Government could not get entangled in »a theological schism«. Henceforth, the Government would adopt a rigid policy of non-interference in ecclesiastical disputes.⁸³

These long and tiresome negotiations ended in 1856. On the 28th February, 1856, Lord Canning issued in Calcutta, from Fort William, the Resolution of V of the Government of India concerning Catholic affairs. This Resolution was an answer to the several collective petitions presented to Government by the Vicars Apostolic.

Finally, Bishop Hartmann mediated the establishment of an apex Church authority for the whole of India. In his transactions with Government he was at times alone, and very often he had to take up the interests of the whole Church in India, without being officially authorised to do so: a task which was beyond his juridical capacity. He felt that this lacuna should be rectified and proposed, on 13th April 1857, the appointment of a Delegate Apostolic for India having all-India authority to represent all Vicars Apostolic of India to mediate between the Pope on one hand, and interact with the British Government in India, on the other.⁸⁴

Vatican sensed the seriousness of the matter immediately: the proposal was heartily welcomed; on the 21st August 1858, a Visitor Apostolic for the Indian Missions was appointed in the person of Mgr Clement Bonnard, Bishop of Drusipare and Vicar Apostolic of Pondicherry who undertook an Apostolic Visitation of the Vicariates of India.⁸⁵ In short, it can be said that the efforts of Bishop Hartmann and others bore fruit eventually: A permanent Apostolic Delegation for India was established in 1884; and a Hierarchy in India and Ceylon was established in 1886.

9.2 Towards Legislation of an Indian Christian Marriage Act

In the name of the Bishops of India, Hartmann undertook a delegation to the Viceroy of British India Lord Canning and obtained the marriage legislation in favour of the native Catholics.⁸⁶ The Indian Legislative Council had been engaged since 1864 in framing new and comprehensive legislation with regard to the marriage laws for Europeans, Anglo-

82 Ibid. 364.

83 Ibid. 365-366.

84 Ibid. 366.

85 Ibid. 370.

86 JANN, Anastasius Hartmann (FN 50), 367.

87 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 387.

88 Ibid. 388.

89 Ibid. 389.

90 Ibid. 390.

91 Ibid.

Indians and native Christians. This new Legislation was to be embodied in two Marriage Acts. One Act (known as Marriage Act XXV of 1864 and repealed by Act No. V of 1865) dealt chiefly with the mode and time of solemnising marriage of native Christians and so forth. The other Act, which became finally known as the Native Converts Marriage Dissolution Act 1866-Act No. XXI of 1866-intended »to legalise«, so the preamble to the Act reads »under certain circumstances, the dissolution of marriages of native converts to Christianity, deserted or repudiated, on religious grounds, by their wives or husbands«.⁸⁷

Several clauses in this new legislation were incompatible with the doctrine and discipline of the Catholic Church on marriage. For instance, only those who had received »episcopal ordination« were authorised by law to solemnise marriages. Anyone else except »any Clergyman of the Church of Scotland « had to obtain a licence from Government to solemnise marriages. This was surely a slur on the prestige of the Catholic Clergy and a lack of confidence in the authority of the Vicars Apostolic.⁸⁸ Also, the whole of Part V of the Act XXV of 1864, concerning the marriage of native Christians, was wholly unacceptable from the Catholic point of view, and so forth.

More detrimental to the Catholic cause was the proposed legislation concerning the Native Converts Marriage Dissolution Act, 1866. In simple language, the Act stated that a native wife who had embraced the Christian religion, and in consequence of his or her conversion had been deserted or repudiated by his or her partner for six continuous months, may sue the latter in the High Court or district Court (according to the respondent's residence within the jurisdiction of the Court) for restitution of conjugal rights. The Vicars Apostolic of the South, in their joint representation to Government, pointed out that if the Bill was allowed, it would cause much trouble and annoyance to the Catholics in British India.⁸⁹ They summed up, under five different heads, the chief objections to the main clauses of the Bill, that is, in the great majority of cases, the Bill made the re-marriage of converts entirely impossible; it was often useless; it threw families into disorder; it did positive injustice to the new converts; and it interfered with the faith and practices of Catholics in direct violation of the solemn promise made by Her Majesty the Queen. Each charge was proved in detail. The document wound up by stating that all the inconveniences mentioned above would be removed, if the Bill were amended so as to make the re-marriage of Catholic converts legally valid, whenever they were solemnised according to the rules and customs of the Catholic Church.⁹⁰ The conclusion is worth quoting:

We (the Vicars Apostolic) crave no special privilege. We only want to have the same religious freedom that is granted to the Mohammedans and to the Hindus. No civil suit, no court decree is required for Mohammedans and Hindus to desert their partners converted to Christianity and to marry again. So we ask that a new convert to Catholicism may, in the same way, be allowed to re-marry without a civil suit, without a court decree, or any other interference from the civil law.⁹¹

The Vicars Apostolic of Burma, India and Ceylon (with the sole exception of the Vicar Apostolic of Madras) turned unanimously to Bishop Hartmann to defend Catholic interests before the legislators of the land. They knew, moreover, that he was a *persona grata* with the Government. It was this flattering token of confidence from his colleagues, which in the spring of 1865, made Bishop Hartmann go to Calcutta (now Kolkata), the headquarters of British India.

The preliminary labours of the Prelate consisted in making himself *au fait* with the situation. He put himself in touch with the more influential members of the Council, offered his remarks on the Bill for the Re-marriage of Native Converts, acquainted himself with the state of things, analysed the former deliberations of the Legislative Council on the subject, and studied the memorials and petitions, the number of which was legion, addressed by the clergy of different religious denominations, and which continued to pour in like a flood. In a word, he did his utmost to get ready for the time when the Bill would come up for final discussion before the Legislative Council.⁹² At the same time, he thought out how best he could assist his confreres in the priesthood by obtaining exemption from the provisions of Act V of 1865, which were still considered objectionable.

At the beginning of November 1865, Hartmann was again in Calcutta for final discussions on the new Marriage Bill. In a twenty-five-point memorial, dated the 23rd November 1865, he set forth reasons in defense of the Catholic legislation on the Re-marriage of Native Converts. The gist of the argument he pressed in support of his claims was that the Church had its own laws in this regard. They were so stringent and binding on every Priest that it was impossible to evade them. »For among Catholics«, he stated, »there is no division; their doctrine and practice on the subject are uniform; they have a fixed rule forming part of Canon Law, with a regular Court, where every doubtful case is tried and decided in accordance with that law. The law itself is a time-tried one, its operation easy and powerful; no Government has ever had the occasion to complain about it. The present Bill could hardly be amended so as to come up to the Roman Catholic rule, neither was there any fear that this rule might be changed or abandoned.«⁹³

He pointed out that both the Church and the Indian Government had the same purpose in view; the only difference was that they did not follow the same procedure. He pleaded that the Native Converts' Marriages were more than sufficient to satisfy the Government and to achieve the object of their intended legislation.

This memorial, together with three others was sent to the Legislative Council. The Report of the Select Committee appointed by the Government on the proposed Bill was published in »The Gazette of India«, the 20th of January 1866:

A point which we have meticulously considered is the claim of the Roman Catholics to be exempted from the Bill ...they have deputed Dr. Hartmann, the Vicar Apostolic of Patna, to confer with the Legislative Department on the subject of the proposed legislation.

As we are satisfied with the existence of such a procedure, and as we felt compelled to attach weight to the fact that the British Government in Ireland and in its colonial dependencies has never attempted to interfere with Roman Catholic discipline on the subject of marriage and divorce, we have thought of introducing a section which will have the effect of placing the Roman Catholic Clergy and their converts on the same footing on which they would have been if Act XXV of 1864 and Act V of 1865 had not been passed.⁹⁴

On this occasion, Dr. Hartmann came in contact with the highest personalities in the Legislative Council and was also received, with marked distinction, by the Governor-General, Lord John Lawrence. His Excellency and Sir Cecil Beadon told His Lordship that with regard to marriages, to the Catholic Church had always observed the best rules, and assured him of their sympathy.

The upshot of Bishop Hartmann's negotiations with the Government was that all objectionable clauses still to be found in the Marriage Act of 1865 were withdrawn, and his fight for the exemption of Catholics from the provisions of the Native Converts Marriage Dissolution Act, 1866 was an unqualified success.⁹⁵

However, there was still something in the Marriage Act V of 1865 which bothered the Vicars Apostolic, though they showed themselves ready to abide by it. Section 32 of the Act, as it stood, implied that quarterly returns of marriages entered into by native Christians were to be submitted to the Government.

Bishop Hartmann laid stress on two points: the quarterly returns of native Christians marriages were not an easy matter to be complied with. The Government expected the returns to be submitted in English. While nearly all the original entries were in Latin or in some of the native languages, most of the priests in charge of native congregations were not conversant with English and they needed a clerk to help them for the translation. It was but fair, and here came the Bishop's second point of contention, that an adequate compensation should be given for this work.

The insistence on this last point made the Government change its mind. In an official communication of the 21st May 1866, we read that »the transmission to the Local Government of the Marriage Returns of the Native Roman Catholic Christians« is no longer required.⁹⁶ Bishop Hartmann had scored yet another victory over the Government, but he was no more in the land of the living to rejoice over this happy news.

The glad tiding of such happy results reached the good Bishop three weeks before his death and formed one of those last joys that filled his noble heart, which was soon to cease beating. The Vicars Apostolic and the Catholic Indian press hastened to offer him, in the name of millions of Catholics, their warmest thanks for the eminent service he had rendered to the Church on this important occasion. The fruits of his intelligent labours are still enjoyed by Catholic India today.⁹⁷

9.3 Contribution to Christian Literature

Another significant contribution of Bishop Hartmann was translating in 1864, the New Testament into Hindustani and publication of many catechetical and liturgical books in Hindustani and Urdu for use in North India. The New Testament entitled, *Naya Adhnama Hamare Khudawand Yisu Masih* (see Appendix-1A, 1B), was printed in Roman script with a key attached for reading Hindustani in Roman script. It turned out to be a standard work for correctness and precision. In 1852, he had published a Catechism in Hindi, written in Latin script for missionaries, another in Persian character and a third in Devanagari script for Christians of Northern India. The book entitled, *Rozina Amal*, was printed at Sardana, a Capuchin centre near Meerut, north of Delhi.⁹⁸ The same was printed in Urdu or Persian script 15 years later. Hartmann had written books and articles in Latin, English, Urdu, Hindustani, Persian, etc. *Rozina Amal* (see Appendix-2A, 2B) was revised and printed in Hindi later on as Hindustani is no more used in North India.

92 Ibid. 392.

93 Ibid. 394.

94 Ibid. 395.

95 Ibid. 396.

96 Ibid. 397.

97 Ibid.

98 I have a copy of his New Testament (printed in 1864) and the prayer book (*Rozina Amal*) in Roman script. Hartmann had written books and articles in Latin, English, Urdu, Hindustani, Persian, etc. Some of the prayer books he composed have been revised and printed in Hindi as Hindustani is no more used in North India.

Appendix-1B
Hartmann's
New Testament-
Praefatio

From Rev. Mission
PRAEFATIO.
1902. ————— Rampa
to Retial 1935

~~Domini Nostri Jesu Christi Novum Testamentum, perita Vulgatum~~
in urdū translatum, nunc prima vice in lucem prodit; et quidem typis romanis, partim pro majori Missionariorum commoditate, partim quia verosimile est, typum romanum alti gubernii decreto typis persicis ac devanagari dictis brevi substitutum iri. Nihilominus mens est, aliam hujus versionis editionem in devanagari typis adornare.

Versio in urdū fieri haud potuit, quin plura minus domestica vocabula persica et arabica subintrarent, quia in vulgari loquela correspondentem expressionem non habent, aut quia non decebat quasdam dictiones sacras vulgi vocabulis reddere, praepimis si hae paganismum sapiant, aut dundaxat sic dicti provincialismi sint. Tandem vocabula technyca, ab interpretibus generaliter recepta, omnino retinere conveniebat. Interea in hac versione vocabula arabica et persica minori, quam in omni alia versione, numero occurrunt.

Idioma urdū dictum non solum in Hindostān proprio vulgi linguam licet plus minusve corruptam constituit, sed vastissimas Indiarum regiones pervadit, ita ut lingua franca dici poterit; cujus cultura et extensio ab alto gubernio omni modo promovetur. Religionis plurimum interest, ut inter Christianos indigenas hoc idioma purum conservetur et sedulo colatur, quia hi non minus quam ipsi Missionarii frequenter ab una provincia in alteram transeunt; unde nisi urdū purum calleant, alibi nec Missionarii ministerium suum sacrum exercere, nec fideles Religionis beneficia, prout par est, percipere poterunt.


Ecclēsiae spiritus deinde hoc habet, ut pro usu sacro ad populum idioma purum retineat, unde devotionis libros, praepimis S. Scripturam licet in vulgari lingua, non tamen in vulgi dialecto, tradit. Idem circa verbi Dei praedicationem valet. Inde fit, ut populus etiam incultus, praeter suum peculiarem dialectum, pro usu sacro linguam nativam puram intelligat, licet eam loqui nesciat.

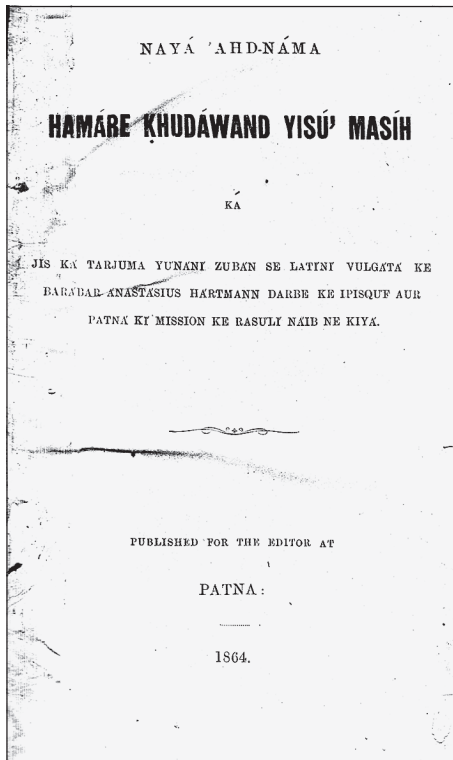
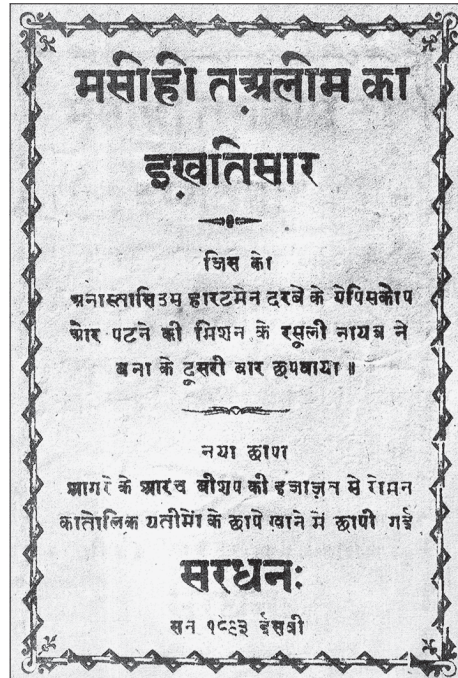
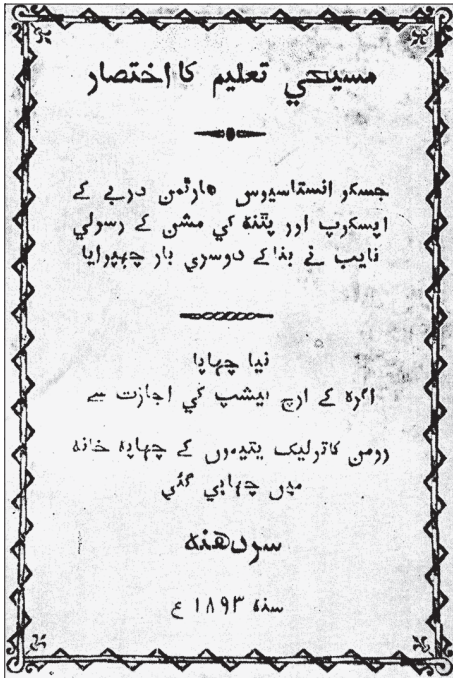
Hujus editionis intentio haud fuit, commentarium in Novum Testamentum dare, sed dundaxat quosdam sacros textus adnotationibus illustrare, qui ab haereticeis in pravam sensum detorquebantur, aut qui contra illos veritatem catholicam clarius exhibent.

Datum Patnae 3 Septembris, 1864.

† A. HARTMANN, O. C.

*Episcopus Derbensis,
Missionis Patnae
Vicarius Apostolicus.*





Appendix-2A

Bishop Hartmann's
Catechism in Urdu,
Urdu script

Appendix-2B

Hartman's
Catechism book
in Hindustani
(Devnagari script)

Appendix-1A

Hartmann's
NT-Hamare Khudaw
and Yisu Masih

10 Hartmann's Spirituality

Prayer for Hartmann, was the natural breath of his spirit, the mainstay of his moral resistance. He led a fervent life, a life of rigour. He overworked himself, and never rested. He nearly lost one eye while compiling his Directory for the missions.

On his way to India, when he disembarked at Alexandria, he resolved, »This land has been sanctified by the presence of Jesus, Mary and Joseph and by the blood of countless martyrs. As long as I shall stay in Egypt, I will taste nothing but bread and water.«⁹⁹ In spite of the tropical climate, he was clothed in the heavy coarse habit of his Order. He slept on the deck, washed the plates. Later even as Bishop he often slept on the bare ground, to accustom himself for his apostolic labours.

Another aspect of his spirituality was his humility. He did not disdain to assist coolies in extricating a cart from the mud, to pass a rope over his shoulders and to tow his barque along with the boatmen. He was seen, sleeves tucked up, trowel in hand building an altar in a poor church.

When he was appointed Assistant to the Pontifical Throne, he wrote, »I am, as your Eminence is aware, entirely lacking in knowledge, prudence, fortitude and apostolic zeal. I am far from being endowed with those qualities that characterize a good Bishop.«¹⁰⁰ He was disposed to leave Bombay at a moment's notice. He suggested to his superiors to recall him to the monastery and to replace him with Fr. Ignatius Persico, his former secretary.

Hartmann did not run away from troubles and sufferings: rather he went forward to face them with the courage of a martyr. He was a man of enduring mental stamina with dignity and authority enhancing them with affability and gentleness. His moral courage equaled his physical endurance, but his spiritual strength surpassed them all. His whole life was a continual suffering, a »passion« endured with unparalleled courage and fortitude.¹⁰¹

In 1847, a 70-year old lady had made her will bequeathing to the Catholic mission of Patna one of her bungalows. Since the clerk, a Catholic, had changed it to his own advantage, a lawsuit followed: the unscrupulous man charged the Bishop of having exerted pressure on the lady and of having threatened to refuse her last Sacraments and ecclesiastical burial if she did not leave him the bungalow. The Bishop was convicted, pronounced guilty of fraud and simony, fined Rs.8000/for defamation and asked to pay all legal expenses. It turned nearly all the Catholics against him, but the High Court declared him innocent. God's justice pursued the accusers. They finally fell at his feet on Christmas day 1849 asking pardon, which was graciously granted.¹⁰²

Like a true son of St. Francis of Assisi, Hartmann was a great lover of »lady poverty«. Even after his elevation to the Episcopal dignity, he always remained a simple Capuchin and scrupulously observed his religious vows. In fact, he lived a very poor life and thus set a good example for his fellow workers in the mission field. On one occasion he took shelter in a hovel in order to lodge the poor orphans in his episcopal residence. Actually

99 MAMPRA/PUTHENKALAM, Sanctity in India (FN 4), 255.

100 Ibid. 251.

101 Ibid. 247.

102 Ibid. 241.

when he died, he had nothing worth in his room except a few holy pictures and objects of devotion.¹⁰³ Hartmann considered voluntary poverty as one of the best means of achieving perfection. In private and public, he practiced it and exhorted everyone to do the same.¹⁰⁴

As far as possible he administered personally the temporal affairs of his mission. When death overtook him all of a sudden, the books and records were found to be in perfect order.¹⁰⁵ Once in Bombay he even sold his horse to settle an old debt. Through his parsimony and with the modest help received from Propaganda Fide, he was able to establish many schools and orphanages and build a number of churches and chapels.¹⁰⁶

11 Conclusion

In the history of the Church in India in modern times the commanding figure of Bishop Anastasius Hartmann stands out because of his heroic labours under the most trying circumstances, because of the influence he exercised for the development of the Church in Northern India and farther afield, because of his energetic defence of Catholic rights, and because of his personal holiness.¹⁰⁷

Though living in mid-19th century, he envisioned great collaboration and concord among ecclesiastical authorities and pastors. Hartmann suffered great harm due to the lack of unity and understanding. »As long as there have been bishops in India, he wrote, no one has suffered so many and such great calumnies as I have ... and the harm done to the Church is very great ... «¹⁰⁸ In his own way he tried to remove the national prejudices and jealousy that were existing among the Vicars Apostolic, mostly European, and bring about unity and concord among them.

Bishop Hartmann was a man of mighty vision, far ahead of his times.¹⁰⁹ He was never animated by parochialism; his heart went out to all Christian countries with the same missionary spirit. His outlook, his attitude was always universal, catholic. He fought might and main for the rights of the Catholic Church against the then British colonial Government which was far from sympathetic, nay even hostile to the community. Again, like a valiant defender of faith and intrepid crusader he spoke against the abuses of ›double jurisdiction‹ of the Padroado.¹¹⁰

The difficulties and conflicts he faced and the initiatives he took for the cause of souls and love for the Church would be enough to make him an outstanding figure in the annals of Catholic Missions.¹¹¹

Today, Bishop Hartmann is venerated as a »Servant of God«, a stage on the way to sainthood. Even after 150 years of his death, his indefatigable zeal and undaunted courage continue to inspire many missionaries. In the rich tapestry of the history of the Catholic Church in India, the life and work, the sufferings and sacrifices, the achievements and triumphs of the Servant of God, Bishop Hartmann, stand out. ♦

103 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 428.

104 JANN, *Monumenta Anastasiana* (FN 19), Vol. III, 850.

105 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 49.

106 MAMPRA/PUTHENKALAM, *Sanctity in India* (FN 4), 254.

107 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 9.

108 Clementinus A. VLISSINGEN, OFM. Cap., *Letterae Circulares. De Missionali opera Ordinis nostri augenda*, in: *Analecta OFM. Cap.* 82 (1966) 212.

109 For another biography of Hartmann, see Anthony Mary GACHET, OFM. Cap., *The life of the Rt. Rev. Dr. A. Hartmann, O.C. Bishop of Darbhanga, Prelate Assistant to the Pontifical Throne, Vicar Apostolic of Patna, Calcutta 1868.*

110 VANNINI, Bishop Hartmann (FN 1), 7.

111 MAMPRA/PUTHENKALAM, *Sanctity in India* (FN 4), 252.

Das Tiwah in der Fotografie der Basler Mission

von Claudia Hoffmann

Zusammenfassung

Der *iconic turn* hat auch die Missionsgeschichtsschreibung erfasst. Vermehrt werden Fotografien als Quellen zur Beantwortung von missionshistorischen oder -theologischen Fragestellungen herbeigezogen. Doch der Umgang mit den Fotografien bleibt oft unkritisch, die Bilder dienen nicht selten rein zur Illustration des Gesagten. Es fehlt eine geeignete Methode zur Analyse und Interpretation solcher Fotografien, deren »backstory« auf weiten Strecken schwer eruierbar ist. Diesem Umstand will dieser Artikel Abhilfe leisten, indem eine Fotografie eines Totenrituals in Mittelkalimantan exemplarisch mit Hilfe der Segmentanalyse interpretiert wird.

Schlüsselbegriffe

→ Tiwah-Totenritual
→ Segmentanalyse
→ Basler Mission
→ »backstory«
→ Indonesien
→ Missionsgeschichtsschreibung

Abstract

The *iconic turn* has reached mission history. Photographs are increasingly taken into account as sources to answer both mission-historical and mission-theological questions. But the way researchers deal with the photographs is often uncritical; the pictures frequently only serve to illustrate what has already been said. There is a lack of a suitable method for the analysis and interpretation of such photographs which have a »backstory« that is, to a great extent, difficult to ascertain. Using an example, the article aims to remedy this situation by interpreting a photograph of a death ritual in Central Kalimantan with the aid of »segment analysis.«

Keywords

→ Tiwah death ritual
→ Segment analysis
→ Basel Mission
→ »backstory«
→ Indonesia
→ Mission historiography

Sumario

El *iconic turn* ha influenciado también a la historiografía misionera. Cada vez más se utilizan fotografías como fuentes para responder cuestiones de historia o teología de la misión. Pero a veces las fotografías se utilizan de forma poco crítica, y sólo sirven para ilustrar lo dicho. Falta un método adecuado de análisis e interpretación de las mismas, cuya »backstory« muchas veces es difícil de investigar. El artículo quiere ayudar a resolver este problema analizando de forma ejemplar una fotografía del ritual fúnebre en Kalimantan Central con ayuda del »análisis por segmento«.

Palabras clave

→ Ritual fúnebre »Tiwah«
→ Análisis por segmento
→ Misión de Basilea
→ »backstory«
→ Indonesia
→ Historiografía misionera

Archivalien der Basler Mission bildeten die Grundlagen meiner Dissertation *Fremdbegegnung. Das Totenritual und die Basler Mission in kontakttheologischer Perspektive*.¹ Es handelt sich dabei um eine missionsgeschichtliche Studie einer Sekundärbestattung in Kalimantan/Indonesien, dem ehemaligen Basler Missionsfeld Süd-Borneo. Das Tiwah ist ein religiöses wie auch soziales Ereignis, das sich über Wochen hinzieht und in der Umbettung der Gebeine der Verstorbenen mit Seelengeleit und Opferhandlungen besteht. Erste Kontakte mit diesem lokalen Brauch fanden um 1850 statt. 1920 übernahm die Basler Mission die Aufgaben der Barmer Missionsgesellschaft in diesem Missionsfeld. Nur am Rande beschäftigten sich die Basler Missionare mit diesem überaus wichtigen Ritual der Lokalbevölkerung. Es entstand so ein Diskurs auf Nebengeleisen, den ich in meiner Dissertation untersucht habe. Das ethnographische und ritualtheoretische Herangehen an dieses komplexe Ritual und den Diskurs darüber wird durch Bildanalysen ergänzt. Ich verwende dazu eine Methode aus den Sozialwissenschaften von Roswitha Breckner, eine sogenannte Segmentanalyse.²

In diesem Analyseverfahren wird das Bild zuerst in seiner Gesamtheit betrachtet und danach in verschiedene Segmente aufgeteilt, um dadurch zu verstehen, wie das Bild als Gesamtkomposition durch die Organisiertheit und die Beziehung zwischen den verschiedenen Elementen, also auch durch die Bildstruktur, zustande kommt. Im Analyseverfahren wird versucht, der Struktur des Bildes zur Geltung zu verhelfen, indem ihr in der Wahrnehmung gefolgt wird. Das Bild wird dazu zuerst in seiner Gesamtkomposition betrachtet, wodurch sich eine Hierarchie der einzelnen Elemente ergibt, die im Bild eingezeichnet werden. Diese Elemente werden anschließend ausgeschnitten und der Reihe nach je für sich betrachtet, um danach in einem weiteren Schritt wieder mit den anderen Segmenten in Beziehung gesetzt zu werden. Die Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge des Bildes werden dann rekonstruiert und in Hypothesen zusammengefasst. Den Abschluss der Analyse bildet ein theoretisches Fazit, das die Frage beantwortet, wie etwas »im und durch das Bild für wen in welchen medialen und pragmatischen Kontexten sichtbar«³ wird.

Breckners Segmentanalyse ist nicht für historische Bilder oder Bilder aus einem kulturell fremden Kontext vorgesehen. Deshalb habe ich ihre Analysemethode in zwei Punkten ergänzt. Erstens wird die Frage nach dem Entstehungs- und Verwendungskontext des Bildes ausgedehnt. Es werden nicht nur technische Fragen in Bezug auf den Entstehungskontext gestellt, sondern es geraten vor allem theologische und soziale Konstellationen in den Blick, welche die Produktion des Bildes beeinflussten. Die Frage nach der Verwendung der Bilder nimmt dann breiteren Raum ein als bei Breckner. Der missionarische Verwertungskontext wird genau unter die Lupe genommen. Damit gelingt es, auch theologischen Verstehensfiguren des Tiwah auf die Spur zu kommen. Zweitens wird die von Breckner vorgeschlagene Gruppeninterpretation des Bildes durch eine Experten-Befragung ergänzt. Nicht nur Akademiker im Bereich der Mittelkalimantan-Forschung werden dazu befragt, auch Praktiker, religiöse und kulturelle Wissensträger, helfen dabei, Wissenslücken in Bezug auf das Totenfest zu schließen.⁴

1 Claudia HOFFMANN, *Fremdbegegnung – Das Totenritual und die Basler Mission in kontakttheologischer Perspektive*, Frankfurt am Main 2017.

2 Vgl. für die Ausführung der einzelnen Schritte einer Segmentanalyse Roswitha BRECKNER, *Sozialtheorie des Bildes. Zur interpretativen Analyse von Bildern und Fotografien*, Bielefeld 2010, 286–296.

3 Ebd., 293.

4 Ich befragte Missionsarzt Arnold H. Klokke (geb. 1920), einen weiteren ehemaligen Kalimantan-Missionar (geb. 1934) schriftlich, die Flechterin Ibu Maryenie (geb. 1971), die am unteren Kahayan lebt, in einem Gespräch in Basel. Auf einer Forschungsreise 2013 interviewte ich den Priester Ugoi A. Bunu (geb. 1947), den Berater in

Adat-Fragen Itil (geb. 1935) und den indonesischen Foscher Suryanto Kang (geb. 1976).

Dieser Artikel enthält die detaillierte Segmentanalyse eines Tiwah-Bildes. Die hier vorgeschlagene Analyse soll den *iconic turn* in der Missionshistoriographie und der interkulturellen Theologie, wo der Wert von Fotografien aus dem Missionsfeld zunehmend wahrgenommen wird, bereichern und weiter vorwärtstreiben. Missionsfotografien werden in der Forschung zwar mehr und mehr verwendet, der Umgang mit ihnen bleibt aber auf weiten Strecken oberflächlich, die Bilder werden rein illustrativ verwendet. Doch bevor wir in die Analyse-Schritte einsteigen, widmen wir uns der Frage, wie denn Tiwah-Bilder in der Basler Mission aufbewahrt wurden.

1 Die »backstory« der Tiwah-Fotografie

In der Basler Mission wurden nur wenige Bilder, die im Zusammenhang mit dem Totenfest Tiwah stehen, archiviert.⁵ Aus meinem Untersuchungsgebiet, dem Flusslauf Kahayan, sind zwanzig Bilder erhalten. Eine Besonderheit stellen die rund 50 Bilder von Missionar Hugo Haffner (1903-1982) dar. Er fotografierte größtenteils Menschen, während andere Missionare vor allem Gebäude oder Flusslandschaften als Sujets wählten. Von ihm ist eine vierteilige Tiwah-Serie erhalten, die meiner Segmentanalyse zu Grunde liegt. Die »backstory« dieser Fotografien liegt wie bei allen von mir untersuchten Archivmaterialien etwas im Dunklen. Mit »backstory« bezeichnet die Historikerin Carolyn Hamilton die Geschichte der archivierten Objekte oder Fotografien.⁶ Sie betont, dass es bei vielen Archivalien schwierig ist herauszufinden, wem der Gegenstand gehörte, wer ihn herstellte oder benutzte, wie der Gegenstand erworben oder aufbewahrt wurde, und wie seine Reisegeschichte aussah. Für die Tiwah-Bilder, die in der Basler Mission archiviert sind, versuchen wir im Folgenden ihre »backstory« etwas auszuleuchten, dabei spielen insbesondere Fragen nach Urheberschaft und Datierung eine Rolle.

Die Tiwah-Bilder aus den 1930er-Jahren wurden im Archiv der Basler Mission als Abzüge aufbewahrt, Negative sind keine erhalten. Diese Abzüge befinden sich in Kartonschachteln, aufgeklebt auf mehr oder weniger dickem Karton. Ein bis vier Bilder wurden jeweils auf einen Karton aufgezo-gen und so, wahrscheinlich vom damaligen Hausvater und Leiter des Museums Karl Epting (1875-1955), der diese Aufgabe von 1911 bis 1948 innehatte, in eine bestimmte Reihenfolge gebracht.

In einem Foto-Eingangsbuch der Basler Mission sind über 1000 Bilder aus Kalimantan verzeichnet.⁷ Wenn Fotografien aus Kalimantan bei der Basler Mission eingingen, wurden sie während vier Jahrzehnten in dieses Eingangsbuch eingetragen. 1959 ist die letzte Jahreszahl, die auftaucht, Nr. 844 die letzte Nummer.⁸ Dieses Buch enthält Tabellen, die jeweils mit der Rubrik Nummer beginnen, dann über Titel, Lieferant, Zeit, Rechnung, Negativplatte, Lichtbilder (Nummer/Farbe/Platte) und Abbildungen (Cliché/Abzüge/Verwendung) bis zur Rubrik Dubletten gehen. Meist sind nur die ersten beiden Rubriken, Nummer und Titel,

5 Bilder zum Tiwah finden sich im Archiv der Basler Mission vor allem unter den Signaturen BMB B-30.53, B-30.63, B-30.68, QB-30.017, QB-30.018.

6 Vgl. Carolyn HAMILTON, *Backstory, Biography, and the Life of the James Stuart Archive*, in: *History in Africa* 38 (Januar 2011) 319-341.

7 Anonym, *Kalimantan* (S.O. Borneo) u. *Nord Borneo* N°1. Fotoeingangsbuch (BMA B-30.0).

8 Manche Nummern bestehen aus Untergruppen (a, b, c etc.), was dann zu einer Gesamtzahl von über 1000 Bildern führt.

9 In der Rubrik Lieferant wird ab Nr. 1 auf jeder Seite oben einmal Schemus angegeben, ab Nr. 107 niemand mehr. Die Rubrik Zeit wird nur bei den Bildern 212-236 mit der Jahreszahl 1925 bestückt.

10 Die Bilder der Einheit B-30.53 werden Schemus zugeschrieben, ein Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft, der vor allem in Puruk Tjahu tätig war, bis die Basler Mission 1920 das Gebiet übernahm. Diese Bilder wurden der Basler Mission zur Verfügung gestellt, weil sie noch kein eigenes Bildmaterial hatte. Die Bilder in QB-30.017 werden heute im online-Archiv dem Basler Missionar J.W. Göttin und Missionsarzt M.

ausgefüllt. Die anderen Rubriken bleiben fast ausschließlich leer, lediglich die Rubriken Lieferant und Zeit werden teilweise ausgefüllt.⁹

Eine Fotografie genau zu datieren, ist durch eine solche Praxis der Archivierung also praktisch unmöglich, außer wir haben schriftliche Dokumente, die datiert sind und das auf der Fotografie festgehaltene Ereignis beschreiben. Die Angaben zur Datierung der Fotografien, die wir heute aus dem digitalen Archiv der Basler Mission haben, beziehen sich meistens lediglich auf den Zeitraum, in dem ein Missionar in Borneo tätig war. Diese Archivierungspraxis ruft ein weiteres Problem hervor: die Urheberschaft vieler Fotografien bleibt im Unklaren. Die Fotografien wurden wahrscheinlich vom damaligen Archivar jeweils dem Missionar zugeschrieben, der ihm die Fotografien zusandte. Im Foto-Eingangsbuch gibt es keine Rubrik Urheber/Urheberschaft. Das war also nicht so wichtig oder mit der Rubrik Lieferant gleichgesetzt worden. Heute können wir lediglich sagen, wer die Bilder abgab, aber nicht, wer sie machte.¹⁰ In ganz wenigen Fällen lässt sich bei Fotografien, die im Archiv der Basler Mission liegen, ein sicherer Urheber festmachen. Und zwar dann, wenn auf dem Abzug das Signet eines Fotostudios eingedrückt ist, wie das bei zwei Postkarten aus einem Fotostudio aus Banjarmasin der Fall ist. Auf der einen Postkarte sind Priesterinnen beim Tanz, auf der anderen ein großes *sandung* (Knochenhäuschen) dargestellt.¹¹ Darüber hinaus gäben uns handschriftliche Notizen auf einer Fotografie etwas Sicherheit bezüglich der Urheberschaft: Die Handschrift lässt sich mit handgeschriebenen Dokumenten aus der Personalakte vergleichen. Da fast alle Fotografien auf Karton aufgezogen wurden, sind handschriftliche Bemerkungen auf der Rückseite eines Bildes nicht mehr zu erkennen.

Aus diesen Überlegungen ziehe ich den Schluss, dass die Frage der Urheberschaft von Bildern in den 1930er-Jahren für die Basler Mission noch keine, oder nur eine sehr untergeordnete, Rolle spielte. Diese Vermutung wird durch einen Vergleich der Publikationen der Basler Mission bestätigt, in denen Herkunft und Urheberschaft von Fotografien nur spärlich angegeben sind.¹²

Das Bedürfnis nach einer Kategorisierung und Systematisierung der Fotografien in einem geordneten Archiv kam in der Basler Mission erst in den Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts auf. Die Ethnologin Barbara Frey Näf lancierte zusammen mit dem damaligen Leiter des Archivs der Basler Mission Paul Jenkins, und seit 2003 mit seinem Nachfolger Guy Thomas, ein Projekt, das 1990 gestartet wurde. Ein Projektteam war lange Jahre damit beschäftigt, ein digitales Archiv der Fotografien der Basler Mission zu erstellen. Eine große Anzahl der Bilder wurde in einem ersten Schritt mit einem besonders guten Farbfilm neu fotografiert. Diese Bilder wurden auf ein elektronisches Medium transferiert, damit sie besser zugänglich und gleichzeitig auch besser geschützt waren. Dieses elektronische Medium konnte dann mit einer Datenbank für Zwecke der Katalogisierung und Forschung verlinkt werden: 2008 wurden die Bilder in die Website des internationalen Archivs für Missionsfotografie/International Mission Photography Archive (IMPA) integriert.¹³ Der Zugang

Vischer zugeschrieben, diejenigen in QB-30.018 ausschließlich M. Vischer. Im Fotoeingangsbuch werden aber eine ganze Reihe der Bilder aus QB-30.018 einem namenlosen chinesischen Fotografen zugeschrieben.

11 Archiv Basler Mission/Bestand der Basler Mission, Ref. Nr. B-30.63.138, »Zwei Blian beim Tanz«, Halhimoto Studio Banjarmasin, Kalimantan, 1.1.1924-31.12.1945; BMA B-30.63.154, »Briefkart«, Halhimoto Studio, Banjarmasin, Kalimantan, 1.1.1924-31.12.1945.

12 Vgl. z. B. DIRECTION DER EVANGELISCHEN MISSIONSGESELLSCHAFT ZU BASEL (Hg.), Der evangelische Heidenbote, 111 (April 1938) (BMA Z.5).

13 Vgl. International Mission Photography Archive, About, in: <http://digital.library.usc.edu/cdm/about/collection/p15799coll123> (13.10.2017).

zu den Sammlungen des Archivs der Basler Mission sollte in der Folge weiter verbessert werden, was 2012 dazu führte, dass eine eigene Website www.barchives.org aufgeschaltet wurde, die es den Benutzenden erlaubt, eine große Breite an visuellen und kartografischen Quellen zu erforschen und gleichzeitig unzählig viele Textreferenzen zu finden.

Jenkins und Näf waren bei der Erstellung dieses digitalen Archivs nicht nur mit einer unklaren Urheberschaft der Bilder konfrontiert, sondern auch damit, dass die Bilder nicht selten ohne genaue Ortsangabe abgegeben oder aufgezogen wurden. So wird meist die Missionsstation, auf der ein Missionar tätig war, als Ort der Bilder angegeben, was zu Ungenauigkeiten führt. Insbesondere bei Bildern zu Totenfesten in Kalimantan spielt der Ort der Fotografie aber eine wichtige Rolle. Denn Totenfeste werden an den verschiedenen Flussläufen sehr unterschiedlich gefeiert.

Die kurz nachgezeichnete Geschichte der Archivierung der Bilder in der Basler Mission zeigt deutlich: In der Perspektive der Basler Mission und ihrer Missionare in den 1930er-Jahren ist Borneo ein großes, sich in Dunkelheit befindendes Gebiet, in welches das Licht des Evangeliums getragen werden muss. Genauere geografische Differenzierungen, Angaben zu Zeit und Subjekten auf den Bildern sind in dieser Perspektive nicht nötig.

2 Detaillierte Segmentanalyse¹⁴

Eine sorgfältige Analyse solcher Bilder mit einer schwierig zu entschlüsselnden »back-story« ist von Nöten. Mit einer Segmentanalyse, wie ich sie weiter oben beschrieben habe, kann es gelingen, Tiwah-Fotografien detailliert und kritisch zu betrachten.¹⁵ Dabei werden die von T. Jack Thompson für Bilder aus Afrika vorgeschlagenen Fragen ernst genommen:

»What did missionaries think they were doing when they took photographs of Africans – both traditionalist and Christian? What were they hoping to achieve when they used these photographs in various formats back ›at home‹? How did mission administrators and editors use text to accompany and explain such photographs? And, much more difficult to answer, how did the African subjects of such photographs react to being photographed in general, and to being portrayed in a particular way?«¹⁶

Diese Fragen rufen nicht nur zu einem kritischen Umgang mit Missionsfotografien auf, sondern sie tragen auch zur Ausleuchtung der meist verschütteten »backstory« der Bilder etwas bei. Eine Tiwah-Fotografie, die meiner in der Dissertation durchgeführten

¹⁴ Erste Ergebnisse dieser Bildanalyse finden sich in Claudia HOFFMANN, Bildfragmente und Segmentanalyse eines Totenfestes in Indonesien, in: Andreas HEUSER/Claudia HOFFMANN/Tabitha WALTHER (Hg.), Erfassen, Deuten, Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, Zürich 2013, 283–304.

¹⁵ Für eine ausführlichere Beschreibung der Methode vgl. HOFFMANN, Fremdbegegnung (Anm. 1), 50–53.

¹⁶ T. Jack THOMPSON, *Light on Darkness? Missionary Photography of Africa in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2012, 5.

Diskursanalyse als Startquelle diente und Teil einer vierteiligen Serie ist, werde ich im Folgenden mit Hilfe der Segmentanalyse aufschlüsseln. Die genaue Detailanalyse nimmt den besonderen Reiz dieser Fotografie ernst, die eine Aura von Wahrhaftigkeit ausstrahlt. Anhand der intensiven und detaillierten Arbeit mit der Fotografie begreife ich das Bild und seine Zusammenhänge. Informationen zu der mir vorliegenden Fotografie fehlen ganz. Es gibt abgesehen von der Bildunterschrift – »Zauberpriester bei Totenfest in Tewah« – keine weiteren Bildbeschreibungen. Das Bild wurde nicht genau datiert, es heißt in der Angabe zum Bild lediglich: zwischen 1931 und 1938, also in der Zeit, in der Missionar Hugo Haffner, dem dieses Bild zugeschrieben wird, am oberen Kahayan tätig war. Im Bildband von Arnoud H. Klokke finde ich zusätzlich Informationen zu den auf der Fotografie abgebildeten Elementen.¹⁷ Darüber hinaus hilft die Befragung von Experten und Expertinnen, einzelne Gegenstände und Zusammenhänge genauer benennen und schließlich auch verstehen zu können.

2.1 Gesamteindruck des Bildes und formale Bildbeschreibung

Das zu analysierende Bild trägt den Titel »Zauberpriester bei Totenfest in Tewah«. Auf dem Bild sind ausschließlich Männer zu sehen. Im Bildvordergrund stehen fünf Männer, die alle direkt und unverwandt in die Kamera blicken. Sie tragen einen *sarung*, ein Hüfttuch. Wie sich die fünf Männer im Vordergrund aufgestellt haben, fällt auf. Die weiteren Menschen auf dem Bild sind ebenfalls auf den Fotografen ausgerichtet. Sogar auf einer erhobenen Terrasse vor einem Haus, ganz hinten im Bild, schauen die Männer zum Fotografen hinüber. Der Fotograf hat auf die Festgemeinde eine große, anziehende Wirkung. Die Menschen auf dem Bild schauen der Betrachterin genau in die Augen.

In einem ersten Analyseschritt wird das Bild insgesamt gefasst. Es wird dabei darauf geachtet, was zusammen wahrgenommen wird, welche Elemente getrennt voneinander in den Blick fallen. Im Unterschied zu einem Text, der ein Geschehen beschreibt, besticht eine Fotografie vor allem durch ihre Gleichzeitigkeit. Verschiedene Handlungen, die zur gleichen Zeit geschehen, können miteinander abgebildet und wahrgenommen werden. Unsere Wahrnehmung geschieht aber nicht nur simultan, sondern auch sukzessive. Und nicht alle Betrachtenden nehmen ein Bild in der gleichen Art und Weise wahr, oder sehen die verschiedenen Elemente in der gleichen Reihenfolge. Wenn ein Bild in einer Gruppe¹⁸ beschrieben oder sogar interpretiert wird, hat das den Vorteil, dass unterschiedliche Bildwahrnehmungen in den Blick kommen.

¹⁷ Arnoud Hendrik KLOKKE, *Langs de Rivieren van Midden-Kalimantan. Cultureel erfgoed van de Ngaju en Ot Danum Dayak*, Leiden 2012.

¹⁸ Ich habe die Bildbetrachtung in drei verschiedenen Doktorandenkolloquien durchgeführt. Teilnehmende an den eher kleineren Doktorandenkolloquien (zwei bis fünf Teilnehmende) in Basel am 30.1.2013 und 5.3.2013 gehören alle der Theologischen Fakultät an, von der Masterstufe bis zum Professor. Im Forschungsseminar in Zürich vom 22.4.2013 studiert und lehrt die Mehrheit der Teilnehmenden Religionswissenschaft, einzelne promovieren aber auch in Geschichte oder Theologie. Auch hier waren Masterstudierende, Personen aus dem Mittelbau und eine Professorin anwesend.

Abb.**BMA B-30.63.123**»Zauberpriester
bei Totenfest
in Tewah«¹⁹

1 Der erste Blick ging bei allen Bildbetrachtenden zum Mann mit den erhobenen Armen und dem auffälligen Kopfschmuck. Er steht im Bildvordergrund, eher in der rechten Bildhälfte, nicht ganz in der Mitte. Trotzdem wirkt es, als dass er eine leitende Funktion habe. Er scheint grösser als die anderen zu sein. Warum hat er seine Arme erhoben?

2 Der Blick geht von da aus weiter zu den drei Männern, die dem Mann mit leitender Funktion zugeordnet sind. In der Regel kommt zuerst der Mann links²⁰ neben ihm mit einer auffällig weißen Jacke und einer streng nach unten zeigenden Armhaltung in den Blick. Unterschiedlich geht von da aus der Blick entweder zum Mann am rechten Bildrand, dessen Hände etwas festhalten, oder zum Mann am linken Bildrand, der durch eine seltsame Beinhaltung auffällt. Die vier Männer im Vordergrund scheinen alle in Bewegung zu sein, insbesondere der Mann ganz rechts im Bild erweckt den Eindruck, als komme er gerade ins Bild hinein. Die Bewegung wird auch beim Mann im Hintergrund rechts sichtbar, dessen Kopf verdeckt bleibt und wir uns fragen, was er dort tut.

3 Jetzt fällt ein weiterer Mann auf, der ebenfalls zur Gruppe der im Vordergrund stehenden Männer zu gehören scheint. Er steht etwas im Hintergrund links, seine schwarze Jacke lässt ihn auf der Fotografie erst auf den dritten Blick sichtbar werden. Seine dunkle Kleidung strahlt etwas Offizielles aus, seine Armhaltung ist auffällig.

4 Der Blick wandert nun in die dritte Bildebene ganz nach hinten zu einem Hausdach und einer Ansammlung von Menschen, wiederum alles Männer, die zum Fotografieren hinüberblicken.

5 und 6 Von da geht der Blick wieder etwas zurück zur Bildmitte, in die zweite Bildebene, wo ein heller Busch sichtbar wird, vor dem ein Schirm steht.

7 Zum Schluss richtet sich der Blick in die unterste Ebene des Bildes. Auf dem Boden herrscht ein Durcheinander, es liegen Stecken und Pfähle herum, der Boden ist aufgewühlt. Die Leute stehen nicht geordnet auf einem ebenen Platz.

¹⁹ Bildnachweis: Archiv Basler Mission/Bestand Basler Mission, Ref. Nr. B-30.63.123, »Zauberpriester

bei Totenfest in Tewah«, Hugo HÄFFNER, 1.1.1931-31.12.1938.

²⁰ Links und rechts wird immer aus der Position der Betrachterin benannt.

Bei der Bildbetrachtung in den Doktorandenkolloquien und bei der Betrachtung gemeinsam mit den Experten und Expertinnen war auffällig, dass der Gang durch das Bild immer in etwa der gleiche war. Die subjektiven Wahrnehmungspräferenzen²¹, also Wahrnehmungsmuster, die sich im Laufe eines Lebens entwickeln, treten hier ganz hinter eine transkulturelle Hermeneutik zurück. Unsere Blicke wandern alle gleich, egal ob wir Männer oder Frauen, älter oder jünger, Europäer oder Indonesierinnen sind.

Diese erste subjektive Bildwahrnehmung ist aber auch geprägt von Assoziationen und einer Reihe an Fragen und Gefühlen, die sofort und bei den meisten Betrachtenden aufgetaucht sind. »Haben sich die Männer spontan hingestellt? War es ungewohnt, einen Europäer, zudem einen Missionar, bei einem Tiwah zu sehen? War es befremdend, dass jemand fotografieren wollte? Was fotografiert er eigentlich genau? Wer darf sich fotografieren lassen?« Die Gefühle, die das eine oder andere Element bei den Betrachtenden ausgelöst haben, sind ganz unterschiedlich. So wurde beispielsweise durch den ungeordneten Boden bei manchen ein Gefühl von Fremdheit und Wildheit geweckt, das bei anderen wieder völlig fernblieb. In einer Vorstellung, die geprägt ist durch Erlebnisse im Kontext der Schweiz, laufen Beerdigungsrituale geordnet ab, auf ebenen Böden, in Kirchen oder auf Friedhöfen.

Diese unterschiedlichen Gefühle und Assoziationen haben eindeutig mit unseren subjektiven Wahrnehmungspräferenzen zu tun. Kontext und Biografie, die in der Reihenfolge der Betrachtung noch keine Rolle gespielt haben, treten bei den ausgelösten Fragen und Gefühlen aber in den Vordergrund.

Nun kommt der formale Bildaufbau in den Blick, um zu sehen, wie weit unser Blick davon, und nicht nur von unseren subjektiven Wahrnehmungspräferenzen, gesteuert wurde.

Das Bild hat drei Ebenen. Der Vordergrund ist durch die fünf stehenden Männer geprägt. In der mittleren Ebene tritt ein heller Busch hervor, bei dem erst bei genauerem Betrachten klar wird, dass es sich hier um eine regelmäßige Anordnung von Pfählen handelt, an deren oberen Enden Fahnen festgemacht sind, und keineswegs um eine Palme oder einen anderen Baum. Die dritte Bildebene im Hintergrund des Bildes zeichnet sich durch Menschen aus, die erhöht vor einem Haus stehen, das von dicht stehenden Bäumen umgeben ist. Unser Blick bleibt zuerst ganz selbstverständlich auf dem Bildvordergrund ruhen. Das Bild ist dicht gefüllt, kein Stück Himmel ist sichtbar, wir sehen nur Menschen und Bäume. Viele Menschen sind im Bild anwesend, es wirkt so, als wäre etwas »im Gange«. Nur eine einzige Lücke lässt das Bild zu. Links neben dem Mann in Schwarz wird ein Durchgang frei, wo unser Blick weggeht. Die Position des Mannes wirkt leicht verschoben, so als wäre die Betrachterin eingeladen durchzugehen, weiter nach hinten ins Bild zu gehen. Deshalb wandern unsere Augen von der ersten nicht in die zweite, sondern direkt in die dritte Bildebene und von dort wieder in die zweite.

Die unserer Analyse zu Grunde liegende Schwarz-Weiß-Fotografie lässt die Wirklichkeit in blassem und fahlem Licht erscheinen. Kontraste spielen auf dem Bild aber eine wichtige Rolle. Was hell ist, ist besonders gut sichtbar: Die vier Männer im Vordergrund mit ihrer hellen Kleidung, das Dach des kleinen Hauses im Hintergrund, die hellen Bambusstecken, eine Fahne, die Federn des Kopfschmuckes und die Hemden der Menschen im Hintergrund treten gegenüber den anderen Elementen im Bild deutlich hervor. Die beiden Männer in der Bildmitte sind besonders hell. Deshalb ziehen sie den Blick stark auf sich.

21 Vgl. BRECKNER, Sozialtheorie (Anm. 2), 128.

Auffallend ist das Ausgerichtet-Sein der Blicke. Alle Männer im Vordergrund, ja sogar die Menschen ganz hinten sind auf den Fotografen ausgerichtet. Sie schauen uns direkt an und sind sich bewusst, dass sie fotografiert werden. Die Betrachterin wird direkt angesprochen und ins Bild hineingenommen.

2.2 Bildsegmente

Aus der subjektiven Wahrnehmung und der formalen Betrachtung des Bildes ergeben sich nun Auswahl und Reihenfolge der Bildsegmente. Diejenigen Segmente werden besprochen und analysiert, die bei allen von mir angeleiteten Bildbetrachtungen in Gruppen und mit Einzelnen erwähnt wurden. Die sieben ausgewählten Bildsegmente werden in der Reihenfolge besprochen, wie sie sich aus der formalen Bildbetrachtung ergibt, und wie sie auch von den Betrachtenden genannt wurden. Bei der Analyse der Bildsegmente sind die Leitfragen, die Roswitha Breckner für die Segmentanalyse vorschlägt, sehr hilfreich: Verweist das Bild auf einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit? Werden Widersprüche sichtbar? Wird durch das Segment eine bestimmte soziale Situation erkennbar? Oder zeigt es Handlungszusammenhänge auf, die im Bild verborgen bleiben? Welche Funktion übernimmt das Segment in der Bildgestaltung? Welche thematischen Bezüge tauchen auf? Welche Sichtweisen können im Zusammenhang mit anderen Segmenten realisiert, welche müssen abgebrochen werden?²²

Die ersten drei Segmente, die im Folgenden interpretiert werden, enthalten drei der fünf Männer aus dem Bildvordergrund. Sie scheinen die Hauptakteure dieses Totenfestes zu sein, sie werden anhand der Fotografie von Haffner vorgestellt. Diese drei Männer sind durch zwei Gemeinsamkeiten verbunden. Alle tragen eine Kopfbedeckung und aufwendige Kleidung, Schmuck oder ein Jackett. Ebenfalls zeichnet sie ein sarung aus, ein mit Blumen oder Blättern bedrucktes Hüfttuch, das der Mann in Schwarz nicht um die Hüfte, aber um den Hals trägt.

²² Ebd., 29of.

²³ Ngaju Dayak nehmen an, dass ihre Seelen aus drei Teilen bestehen, die Intellektseele, die Seele des Fleisches und die Seele der Knochen und der Haare, die bei einem Tiwah im Jenseits wieder zusammengeführt werden müssen. Vgl. für das Konzept der Seele: Anne Louise SCHILLER, *Small Sacrifices. Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*, New York 1997, 36.

²⁴ Vgl. Sri KUHNT-SAPTODEWO, *Zum Seelengeleit bei den Ngaju am Kahayan. Auswertung eines Sakraltextes zur Manarung-Zeremonie beim Totenfest*, München 1993, 316-327.

²⁵ Gespräch mit Ugoi A. Bunu, 29.7.2013, Palangkaraya.

²⁶ Vgl. SCHILLER, *Sacrifices* (Anm. 23), 61f.

²⁷ Information Itil, Gespräch am 12.8.2013, in Tewah.

²⁸ Information Kalimantan-Missionar, E-Mail vom 16.12.2012.

²⁹ Gespräch mit Suryanto Kang, 29.7.2013, Palangkaraya.

³⁰ Schiller verwendet dafür den Namen *sampulau dare*, SCHILLER, *Sacrifices* (Anm. 23), 69.

³¹ Vgl. Hans SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden 1946, 15-18.



1

Ausschnitt aus
BMA B-30.63.123
»Zauberpriester«
Tukang Hanteran

◆ Auf diesem Bildsegment ist anhand seiner Kleidung und seiner Pose deutlich ein »Hauptpriester« zu erkennen. Er wird in der Sprache der Ngaju Dayak *Tukang Hanteran* oder *Handepang Telun* genannt und ist dafür zuständig, die Seele bzw. einen Seelenteil, nämlich die Intellektseele, der verstorbenen Person nach der Opferung von großen Wasserbüffeln in die Oberwelt zu begleiten.²³ Diese Zeremonie heißt *Munduk Hanteran*, in der Literatur wird sie auch *Magah Liau* genannt. Sie dauert eine ganze Nacht und bildet das Zentrum eines Tiwah.²⁴ Der *Basir Upu* Ugoi A. Bunu, der leitende Priester eines Tiwah in der Provinzhauptstadt Palangkaraya, an dem ich im Juli 2013 teilgenommen habe, betonte demgegenüber stark, dass ein Tiwah kein Zentrum oder einen rituellen Höhepunkt habe. Wichtig sei, dass das Tiwah in seiner Gesamtheit durchgeführt werde. Erst so kann sichergestellt werden, dass die Seele ins Jenseits begleitet wird.²⁵ Ein Tiwah kann auch ohne einen *Tukang Hanteran* durchgeführt werden.²⁶ Bei den übrigen Zeremonien sind gewöhnliche Priester, *basir*, beteiligt, von denen einer, der *Basir Upu*, den Lead übernimmt. Bei einem Tiwah sind immer eine ungerade Anzahl Priester anwesend, meistens fünf oder sieben. Der von mir zum Bild befragte Experte Itil präzisiert diese Angabe. Bei einer *balian*, dem Gesang beim Tiwah, sind sieben *Basir* anwesend, bei der abschließenden Zeremonie, *Balaku Untung* (um Glück bitten) sind es neun.²⁷ Auch die *basir* tragen Gesänge vor, sie singen dem *Basir Upu* nach und begleiten die Gesänge teilweise mit den *katambong*-Trommeln.²⁸ Unter den *basir* besteht eine Hierarchie, die sich darin abbildet, wie die *basir* beim Vortragen der Gesänge sitzen. Der *Basir Upu* sitzt in der Mitte, daneben die *Basir Pendamping*, die Begleiter. Je näher ein *basir* beim Zentrum sitzt, desto höher steht er in der Hierarchie und kann selbst bald *Basir Upu* werden.²⁹

Der Kopfschmuck des *Tukang Hanteran* ist ein aus Nashornfedern gefertigter und sehr auffälliger *Sampulan Anggang*³⁰. Der Nashornvogel ist in der Mythologie der Ngaju Dayak ein wichtiges Tier. Missionar Schärer, der sich eingehend mit der Mythologie der Ngaju Dayak befasste, schreibt, dass die höchste Gottheit der Ngaju Dayak aus einem Gott der Oberwelt und einem Gott der Unterwelt besteht, die die Namen des Nashornvogels und der Wasserschlange tragen.³¹ Das lange Hemd, welches der *Tukang Hanteran* trägt, heißt *Ewah Bumbun*, darüber trägt er einen Brustlatz. Es ist schwer zu erkennen, aber auf diesem Brustlatz aus Stoff sind runde Knöpfe aufgenäht, die aus dem unteren Teil der Muschel der

Wasserschnecke (balusoh) hergestellt werden. Wenn man diese Muscheln poliert, werden sie weiß. Genannt wird dieser Brustlatz Baju Sangkarut.³² Weiter trägt der Tukang Hanteran einen großen Gurt mit Zähnen, genannt Tali Penyang. Diese Zähne, die von einem starken Tier kommen, sollen den Tukang Hanteran stärken.³³ Im Gurt des Tukang Hanteran steckt ein zweischneidiges Hackmesser, ein duhung. Diese Attribute, die einen Hauptpriester bei einem Tiwah begleiten, scheinen einen Tukang Hanteran auszuzeichnen.³⁴

Nicht nur die Kleidung des Tukang Hanteran, auch seine Mimik und Körperhaltung sind auffällig. Der Tukang Hanteran hat seine Arme weit ausgebreitet, seine Hände zu Fäusten geballt, er stellt sich in kraftvoller Pose dar. Er lächelt, während die vier anderen Männer ernst blicken. Die Armhaltung löste bei den Betrachtungen unterschiedliche Fragen aus, die ich kurz nachzeichnen werde, da ich sie für die Interpretation des Bildes für relevant halte. Bei der Armhaltung könne es sich um eine abwehrende Haltung handeln, um eine freudige, die Erleichterung ausdrückt, oder die Armhaltung weist darauf hin, dass die abgebildeten Männer während des Tanzes kanjan fotografiert wurden. Ibu Maryenie, eine Christin ohne direkten Bezug zu einem Tiwah, interpretiert die Armhaltung abwehrend. Die Balai Nyahu, das Haus im Hintergrund, darf von Menschen, die nicht zur Verwandtschaft gehören, nicht betreten werden.³⁵ Der Missionsarzt Klokke, der einem Tiwah nie beiwohnte, tippt darauf, dass der Tukang Hanteran betrunken oder froh ist, dass das lange Fest vorbei ist. Hier tauchen zwei Stereotypen auf, mit denen Totenfeste, insbesondere in der Missionsliteratur, beschrieben werden. Ein Tiwah dauert unmenschlich lange und wird von Unmengen an Reiswein begleitet.³⁶ Die beiden Experten, die sich mit einem Tiwah direkt auskennen, der Priester Ugoi A. Bunu und der Adat-Berater Itil, erklären die Armhaltung der Männer damit, dass das Bild während des Tanzes kanjan gemacht wurde. Nach der Opferung von in der Regel Wasserbüffeln wird dieser sakrale Tanz, bei dem die Arme langsam von oben nach unten bewegt werden, und man sich seitlich in kleinen Schritten vorwärtsbewegt, nur von Männern getanzt. Die Männer halten dabei entweder ein Schwert oder eine Lanze in den Händen.³⁷

Zwei Dinge werden an der Interpretation der Armhaltung deutlich. Die Wissensproduktion unter europäischen Experten bleibt aufgrund ihres missionarischen Kontextes eingeschränkt, Christen und Christinnen nehmen, wenn überhaupt, an einem Tiwah nur am Rande teil und kümmern sich nicht um die einzelnen Elemente.

Oben konnte ich darstellen, dass die Elemente, die einen Tukang Hanteran auszeichnen über die Jahre hinweg die gleichen geblieben sind. Beim Tanz kanjan lässt sich aber eine Diskontinuität festmachen. Itil führt aus, dass der Tanz *kanjan* früher nur nach der Opferung der Tiere getanzt wurde. Heute tanze man den Tanz viel öfter. Ebenfalls wurden früher sieben Leute für diesen Tanz ausgewählt, die dann sieben Mal um das *Sangkaraya* getanzt sind, in Erinnerung an die sieben ersten Menschen.³⁸ Hier wird deutlich, dass rituelle Komplexe sich auch verändern. Die Leute sind sich bewusst, dass sich ihre Kultur verändert, gleichzeitig soll das Alte bewahrt bleiben. Hier wird ein Identitätsdiskurs sichtbar, in dem die Religion Hindu Kaharingan steht, der aber in gleichem Maße auch für die Kirchen in Kalimantan gilt.

32 Vgl. KLOKKE, Rivieren (Anm. 17), 48. Schiller schreibt, dass der Brustlatz unter den weißen Muscheln rot ist und *Karungkung Sulau* heißt. SCHILLER, Sacrifices (Anm. 23), 69. Weiß ist die Farbe für die Oberwelt, rot die Farbe für die Unterwelt.

33 Um was für Zähne es sich handelt, waren sich die von mir befragten Experten uneinig. Der ehemalige

Kalimantan-Missionar fragt sich, ob es sich hier um Bärenzähne handelt. Klokke meint, dass es sich um Krokodilzähne handle. Ugoi A. Bunu sagt, Bär, Krokodil oder Tiger – alles sei möglich. Die Zähne seien gefüllt mit Holz, Öl, magischem Inhalt und sollen den Träger stärken. Vgl. E-Mail Kalimantan-Missionar, 16.12.2012; KLOKKE, Rivieren (Anm. 17), 49; Gespräch mit Ugoi A. Bunu, 8.8.2013, Palangkaraya.

34 Der ehemalige Kalimantan-Missionar schreibt: »Erstaunlich: gewisse Kleidungs- und Ausrüstungsgegenstände sind traditionell und seit Jahrzehnten nicht verändert: Kopfbedeckung des Hanteran, Brustlatz, Schwert«. E-Mail Kalimantan-Missionar, 16.12.2012. Diese Aussage wird im Buch von Klokke unterstrichen. Auch hier trägt der Tukang Hanteran Kopfschmuck, Brustlatz, Gurt und Schwert.



2

Ausschnitt aus
BMA B-30.63.123
»Zauberpriester«
basir

◆ Eine zweite wichtige Person steht links neben dem *Tukang Hanteran*. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich um einen *basir*, einen Priester. Geleitet vom *Basir Upu* führen diese gewöhnlichen Priester alle weiteren Gesänge durch, mit denen dafür gesorgt wird, dass die Seelenteile alle sicher ins Jenseits begleitet werden.³⁹ Der *basir* trägt einen *sarung*, ein auffällig weißes Jackett und eine Kopfbedeckung. Solche Kopfbedeckungen werden laut Ugoi A. Bunu auch heute noch getragen. Der Unterschied besteht darin, dass früher Tücher verwendet wurden, die um den Kopf festgemacht wurden, heute fertiggerahnte *lawang*, eine Mischung zwischen Stirnband und Hut.⁴⁰ Ketten mit Knochen und Zähnen sind ihm um Brust und Hüften gebunden, sein Schwert ist gezogen.

In seiner linken Hand trägt der *basir* ein Horn oder einen Knochen mit einem Bündel aus getrockneten Bambusspänen oder Fäden daran. Es handelt sich hier um ein *tare*, ein Trinkhorn, aus dem Reiswein getrunken wird.⁴¹

Es fällt auf, dass der *basir* von der Bildaufteilung her genau im Zentrum steht. Diese Position in der Bildmitte weist auf seine wichtige Funktion hin. Ohne die Priester, ohne ihre Rezitation der Gesänge kann ein Tiwah nicht durchgeführt und eine Seele nicht ins Jenseits gebracht werden.

KLOCKE, Rivieren (Anm. 17), 48f. Meine Beobachtungen bei einem Tiwah im Juli 2013 in Palangkaraya bestätigen die Vermutung des ehemaligen Kalimantan-Missionars ebenfalls. Der *Tukang Hanteran* trägt die von ihm genannten Elemente.

³⁵ Gespräch mit Ibu Maryenie, 1.3.2013, Basel.

³⁶ E-Mail Klocke, 24.1.2013.

³⁷ Gespräch mit Ugoi A. Bunu, 8.8.2013, Palangkaraya und Gespräch mit Itil, 12.8.2013, Tewah.

³⁸ Gespräch mit Itil, 12.8.2013, Tewah.

³⁹ Gespräch mit Itil, 12.8.2013, Tewah.

⁴⁰ Gespräch mit Ugoi A.

Bunu, 8.8.2013, Palangkaraya.

⁴¹ Gespräch mit Ugoi A. Bunu, 8.8.2013, Palangkaraya. Im Film *Fluss des geliehenen Lebens* sieht man diese Trinkhörner in Verwendung. Vgl.

Hanno KAMPPFMEYER / Sri KUHN-TAPTODEWO, Fluss des geliehenen Lebens. Tiwah – das Totenritual der Ngaju-Dayak; Mittelkalimantan, Indonesien, IWF Wissen und Medien (D1995). Ibu Maryenie kennt offensichtlich den Gebrauch solcher Trinkhörner nicht und sagt mir mit leiser Stimme, dass es an die Köpfe erinnert, die man früher für ein Tiwah erbeuten musste. 26.2.2013, Basel.

3

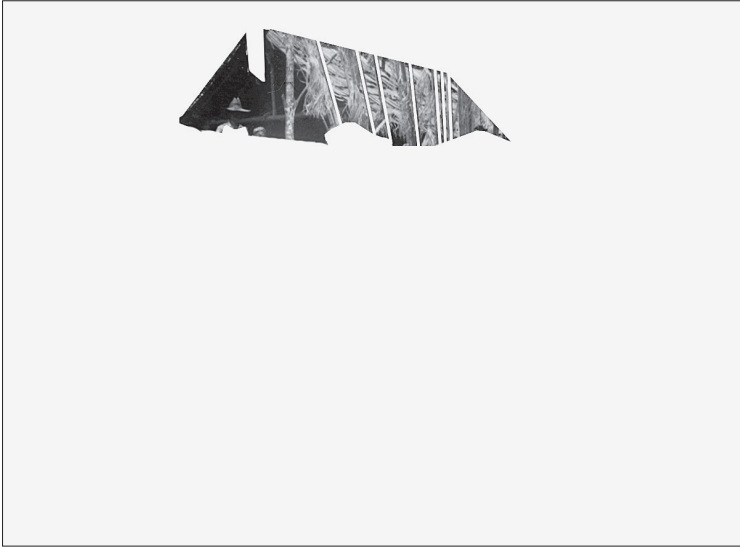
Ausschnitt aus
BMA B-30.63.123
»Zauberpriester«
Festveranstalter



◆ Der Mann, der zwar in der zweiten Reihe steht und deshalb eigentlich erst nach den beiden Männern an den Bildrändern wahrgenommen wird, spiegelt anhand seiner Position und Kleidung seine wichtigere Funktion wider. Er trägt ein auffällig schwarzes Jackett, das Klokke an die Kleidung eines Pfarrers erinnert. Die Anwesenheit eines Pfarrers in den 1930er-Jahren schließt er aber sofort wieder aus, eine dichte Trennwand habe damals zwischen Tiwah und christlicher Beerdigung gestanden. Er vermutet, dass möglicherweise in den 1960er-Jahren Kiting oder Saloh, die zur ersten und zweiten Reihe der einheimischen Pfarrer gehörten, für ihre Ahnen ein Tiwah veranstaltet haben könnten.⁴²

Das schwarze Jackett, darunter das weiße Hemd, stellt einerseits ein transkulturelles Element dar. Es zeigt den Einfluss westlicher Kultur. Andererseits besagt es auch, dass der Mann eine spezielle Funktion an diesem Fest hat. Darauf weist auch die Kopfbedeckung hin, der *salutup*, eine Mütze oder Kappe aus Rotan oder Schilf.⁴³ Wie die anderen beiden wichtigen Personen hat auch er ein Schwert umgebunden. Er trägt eine Hose aus Batikstoff, nicht einen *sarung*, hat aber eine Art Schal, ein Tuch um den Hals. Ein solches Tuch tragen Frauen beim rituellen Tanz *kanjan*, wie das anhand eines anderen visuellen Mediums ersichtlich wird, das ich heranziehe, um diese Fotografie zu deuten.⁴⁴

Nicht nur die Kleidung des Mannes zeichnet seine Funktion aus, sondern auch seine Position. Er hat seine Arme in einer Art und Weise ausgebreitet, die ihm Gewicht gibt oder ihn, wie oben gezeigt, beim Tanz *kanjan* darstellt. Der Mann auf dem Bild könnte der Festveranstalter sein. Er richtet ein Tiwah für einen oder mehrere Leute aus seiner engsten Familie aus – für Mutter, Vater, Großvater, Ehefrau. Ein Tiwah wird nur für Erwachsene veranstaltet. Es ist der älteste Sohn/das älteste Kind oder die hinterbliebene Ehepartnerin, die ein Tiwah veranstalten müssen. Ein Tiwah ist äußerst kostspielig und braucht die Beteiligung der ganzen Verwandtschaft. Ein Tiwah hat nicht nur die Funktion, die Seele der Verstorbenen in die Oberwelt zu begleiten, sondern auch wichtige soziale Funktionen. Das Erbe kann beispielsweise erst nach dem Tiwah aufgeteilt werden, wieder heiraten darf eine Witwe erst, nachdem ein Tiwah für den Verstorbenen gehalten wurde.⁴⁵



4

Ausschnitt aus
BMA B-30.63.123
»Zauberpriester«
Dach der *Balai*
Nyahu

◆ Nachdem wir beim Mann in Schwarz verweilt sind, zieht unser Blick weiter nach hinten zum Fluchtpunkt im Bild. Hier steht ein nach vorne hin offenes Gebäude, eine *balai*.⁴⁶ In diesem Haus stehen die großen Gongs für das Fest, die während des gesamten Tiwah geschlagen werden, was in den Missionarsberichten aus den 1930er-Jahren jeweils als unerträgliche Lärmbelästigung beschrieben wird. Beim Besuch im Dorf Petak Bahandang, das mitten in den letzten Vorbereitungen für ein Tiwah stand, wurde mir nahegelegt, die *balai* nicht zu betreten.⁴⁷ Die *Balai Nyahu* dürfe nur von Priestern und Verwandten der Verstorbenen betreten werden. Die Gongs werden nur von Männern geschlagen, die die bestimmte Spielweise kennen. In dieser *balai* wird nicht nur musiziert, sondern auch vor Beginn des Tiwah das Honorar der Priester und die Opfergaben der Verwandten festgelegt.⁴⁸

42 E-Mail Klokke, 24.1.2013 und 28.1.2013.

43 Vgl. August HARDELAND, *Dajaksch-Deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859, 497.

44 Vgl. den ethnografischen Film über ein Tiwah in Mittelkalimantan von KAMPFFMEYER und KUHN-SAPTODEWO, *Fluss des geliehenen Lebens* (Anm. 41).

45 Vgl. Joseph A. WEINSTOCK, *Kaharingan. Life and Death in Southern Borneo*, in: Rita SMITH KIPP/Susan RODGERS (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson 1987, 71-97, hier 91-93.

46 Vgl. E-Mail Klokke, 28.1.2013.

47 Während der ersten meiner drei Forschungsreisen im Rahmen meiner Dissertation (im Juni 2012).

48 Vgl. den Film von KAMPFFMEYER und KUHN-SAPTODEWO, *Fluss des geliehenen Lebens* (Anm. 41).

5

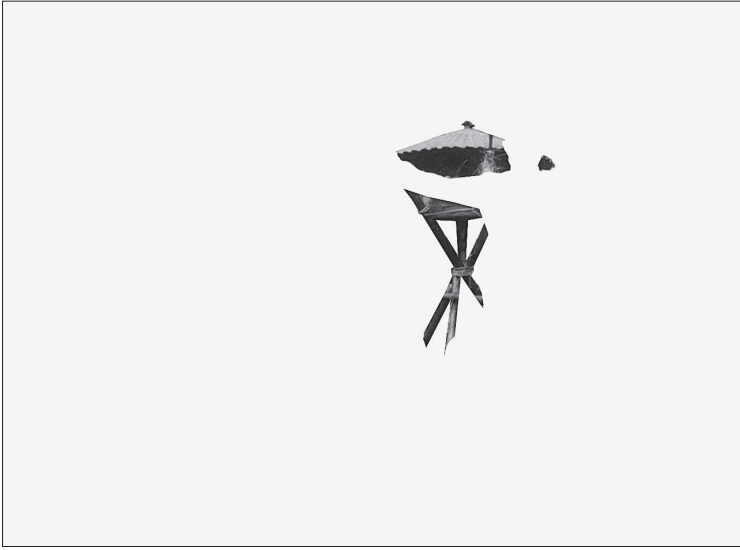
Ausschnitt aus
BMA B-30.63.123
»Zauberpriester«
Sangkaraya



◆ In der Mitte des Bildes, im Hintergrund, sehen wir eine Art Busch. Beim genaueren Hinsehen wird deutlich, dass es sich um lange Bambuspfähle handelt, die in den Boden gesteckt wurden und zum Himmel aufragen. Es ist das *Sangkaraya*, hier finden rituelle Handlungen statt, insbesondere der Tanz *kanjan* und das Töten der Opfertiere. An den Enden der Bambusstecken sind Fahnen oder Stoffe befestigt. Die für uns am besten sichtbare Fahne scheint zwei- oder dreifarbig zu sein. In einer transkulturellen Lesart könnte es sich hier um die holländische Fahne handeln, eine Integration neuer Elemente in ein bestehendes Ritual oder eine Art Ehrerweisung gegenüber der holländischen Kolonialregierung. Diese Vermutung wird von Ugoi A. Bunu mit einem Lächeln zurückgewiesen. Die Holländer hatten nichts mit Religion zu tun.⁴⁹ Wahrscheinlicher ist, dass es sich hier um eine rot-weiße oder rot-weiß-schwarze Fahne handelt. In der Mythologie der Ngaju Dayak sind rot, weiß und schwarz wichtige Farben und drücken verschiedene Aspekte der Gottheit aus. Rot steht nach Schärer für die Unterwelt, weiß ist die Farbe der Oberwelt und schwarz steht für die bösen Aspekte der totalen Gottheit.⁵⁰

⁴⁹ Gespräch mit Ugoi A. Bunu, 8.8.2013, Palangkaraya.

⁵⁰ Vgl. SCHÄRER, Gottesidee (Anm. 31), 29–30.



6

Ausschnitt aus
BMA B-30.63.123
»Zauberpriester«
Balai Sambang
Garantung

◆ Hinter dem *Tukang Hanteran* ist ein Schirm zu erkennen, der über ein Gestell aus drei Stecken gespannt ist. Es handle sich hierbei um eine *Balai Sambang Garantung*, eine Art Altar, wo man den Schutz für die Mitglieder eines *Tiwah* erbittet. Der *Gong*, in der Sprache der *Ngaju Dayak* *garantung*, der auf den drei Stecken steht, enthalte Leber, Herz, einige Knochen und Fleisch von den geopfertem Wasserbüffeln.⁵¹ Laut einem ehemaligen Kalimantan-Missionar wird der Schirm aus Ölpapier über den *Gong* gespannt, der die aus dem Grab hervorgeholten und gesäuberten Knochen enthält. Hier werden die Knochen zwischengelagert, bevor sie im *sandung* endgültig niedergelegt werden.⁵²

Der Kalimantan-Missionar hat wohl recht damit, dass die Knochen, bevor sie im *sandung* endgültig beigesetzt werden, noch einmal zwischengelagert werden. Dies geschieht aber, wie ich aus eigener Beobachtung weiß, in kleinen Kisten aus Holz, ausgebettet mit einem Tuch. Am Tag der endgültigen Beisetzung im *sandung* werden die Knochen in einem *Gong* transportiert, getragen in einem Tragtuch, so wie man ein kleines Kind trägt.

Noch einmal wird hier deutlich, dass die europäische Expertenmeinung oft ungenügend oder sogar falsch ist.

⁵¹ Gespräch mit Suryanto Kang, 7.8.2013, Palangkaraya.

⁵² Vgl. E-Mail Kalimantan-Missionar, 16.12.2012.

2.3 Die Segmente in ihrem Zusammenhang – eine erste Interpretation

Der *Tukang Hanteran* und der Priester neben ihm bilden auf der in Segmenten betrachteten Fotografie die Bildmitte. Alleine kann ein *Tukang Hanteran* kein Tiwah durchführen, es werden dazu mehrere Spezialisten benötigt. Und diese werden uns mit dem eben beschriebenen Bild vorgestellt. Nicht das rituelle Geschehen wird anhand der Fotografie dokumentiert, die Fotografie konzentriert sich auf die Vorstellung der Ritualspezialisten. Der *Tukang Hanteran* und der Priester links von ihm stehen genau vor dem *Sangkaraya*, der Ort, an dem wichtige rituelle Handlungen eines Tiwah vollzogen werden. Nehmen wir das Segment der *Balai Nyahu* aus dem Hintergrund noch dazu, ergibt sich eine Linie, auf der ganz zentrale Elemente eines Tiwah sichtbar werden. Bei dieser Fotografie handelt es sich also um eine bewusste Bildanordnung des Totenfestes Tiwah, wie der Missionar Hugo Haffner es darstellen wollte. Für ihn waren die Priester das Zentrale an einem Totenfest.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass auf dem von mir untersuchten Bild Menschen vor- und dargestellt werden, in deren Verantwortung die Durchführung eines Tiwah liegt. Der *Tukang Hanteran* nimmt dabei eine besonders wichtige Rolle ein. Das Ritualgeschehen tritt auf diesem Bild zwar zurück, es sollen die Priester vorgestellt werden, die spezielle Armhaltung derselben lässt aber auf den Tanz *kanjan* schließen. So rückt ein Element des gesamten Totenrituals ins Blickfeld, der Tanz *kanjan*, das sonst in der Forschung wenig beachtet wird. Anne Schiller beschreibt den Tanz *kanjan* zwar in ihrem Buch *Small Sacrifices*, sie gibt aber keine Deutung.⁵³ Dass dieser in keiner Weise gedeutet wird, zeigt an, dass in der Forschung über das Tiwah bislang das Interesse an einem anderen Ort lag, nämlich bei den Mythen und Seelenvorstellungen, nicht bei den rituellen Handlungen. Hans Schärer untersuchte als erster eingehend die Gottesvorstellung der Ngaju Dayak und die dazugehörenden Mythen:

»Handelt es sich um Gebiete aus der Religion, dann scheint mir die Publikation der Quellen, und diese sind die Mythen, Gesänge und andere Texte, unmissbar zu sein. Bei der Darstellung der sogenannten Hochreligionen steht diese Frage überhaupt nicht zur Diskussion, die Kenntnis der Quellen wird einfach vorausgesetzt, warum aber nicht auch für die sogenannten archaischen Religionen?«⁵⁴

Sri Kuhnt-Saptodewo schließt an diese Forschungstradition an. Sie nimmt eine Textanalyse bei einer Zeremonie beim Totenfest vor.⁵⁵

Dank der detaillierten Bildbetrachtung und -analyse ist es gelungen, verschiedene rituelle Elemente des Tiwah zu beschreiben, ihre Funktion zu nennen und ihrer Verwendung etwas nachzugehen. Damit habe ich einen eigenständigen Beitrag geleistet in der Forschungsdiskussion rund um das Tiwah. Wir sind in das Geschehen eines Tiwah aus vergangener Zeit eingetaucht und haben so wichtige rituelle Elemente kennengelernt. Darüber hinaus können wir festhalten, dass es dem Missionar in erster Linie darum ging, Priester dieses Totenfestes vorzustellen. Er hatte zu diesen keine Berührungängste, nahm in irgendeiner Form an einem Tiwah teil und bildete sich so seine Meinung darüber. Er wollte selbst sehen und erleben, was bei einem Tiwah geschieht. Das Interesse bei Haffner hielt sich dennoch in Grenzen. Seine Bilder stammen alle vom gleichen Moment des Festes, seine Teilnahme am Tiwah war beschränkt.

53 Vgl. SCHILLER, *Sacrifices* (Anm. 23), 58.

54 Hans SCHÄRER, *Mythen zum Totenkult*. Bd. 1, 's Gravenhage 1966, 12.

55 Vgl. KUHN-T-SAPTODEWO, *Seelengeleit* (Anm. 24).

56 BMA B-30.63.126, »Opfer bei Totenfest, i. Vordergrund 2 Zauberpriester«, Hugo HAFFNER, 1.1.1931–31.12.1938.

57 BMA B-30.63.125, »Zauberpriester bei Totenfest a. obern Kahajan«, Hugo HAFFNER, 1.1.1931–31.12.1938.

58 BMA B-30.63.124, »Tanzende Dajakfrauen b. Totenfest«, Hugo HAFFNER, 1.1.1931–31.12.1938.

2.4 Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge

Um den Kontext der Fotografie »Zauberpriester bei Totenfest in Tewah« besser zu verstehen, betrachte ich zunächst die drei weiteren Fotografien von Haffner, die er zum Thema Tiwah gemacht hat und die zusammen mit der eben beschriebenen Fotografie eine Serie bilden. Danach werden die technischen und sozialen Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge ausgeleuchtet.

Auf den drei weiteren haffnerschen Bildern sind wiederum der *Tukang Hanteran* und ein *basir* zu sehen, in der Bildmitte, vor dem *Sangkaraya* liegen die Überreste von Tieropfern auf einem Opfergestell.⁵⁶ Ein zweites Bild stellt drei »Zauberpriester« dar, wie sie mit ihren *katambong*-Trommeln auf einer Bank vor dem *Sangkaraya* sitzen. Sie werden wiederum vom *Tukang Hanteran* und vom *basir*, die uns von den anderen Bildern schon bekannt sind, gerahmt.⁵⁷ Das letzte Bild dieser Serie stellt tanzende Dayakfrauen dar. Sechs Frauen stehen vor dem *Sangkaraya*, um ihre Hälse sind lange Tücher gelegt, wie sie typischerweise beim Tanz *kanjan* verwendet werden.⁵⁸

Ich spreche hier von einer Serie, weil die Bilder am gleichen Ort und zur gleichen Zeit aufgenommen wurden. Am linken Bildrand ist auf allen vier Bildern eine Palme zu sehen, der Hintergrund ist jeweils derselbe, und das *Sangkaraya* ist auf allen Bildern zu sehen. Die Bilder wurden am gleichen Ort aufgenommen, lediglich der Winkel, die Perspektive oder der Ausschnitt verschieben sich leicht. Der *Tukang Hanteran* und der *basir* im weißen Jackett sind auf allen Bildern zu sehen.

Der Einbezug dieser Bilder führt dazu, dass die wichtige Bedeutung der Ritualspezialisten in einen größeren Zusammenhang gesetzt werden kann. Vor allem durch das dritte Bild rückt der rituelle Tanz *kanjan* noch einmal ins Blickfeld. Darüber hinaus wird mit diesem Bild anhand der Frauen die Festgemeinde ins Zentrum gestellt. Durch die Tiwah-Serie von Haffner lässt sich zeigen, worum es bei einem Tiwah im Kern geht: um ein ideales Zusammenspiel zwischen den *basir*, der Festgemeinde, den verstorbenen Seelen und schließlich auch den Göttern und ihren Gehilfen, den *sangiang*.

Die Fotografien sind nur in Abzügen erhalten, deshalb ist es nicht möglich aufgrund ihres Negativformates die Kamera zu eruieren, die benutzt wurde. Da die kleine und handliche *Leica* in dieser Zeit aber die meist verwendete Kamera war, gehe ich davon aus, dass auch Hugo Haffner mit dieser Kamera fotografierte. Seit 1924 gab es Kameras, die mit lichtstarken Objektiven ausgerüstet waren und bislang unbekannte Brennweiten hatten. Die *Leica* war mit einem Kleinbild-Rollfilm ausgestattet, ihre Objektive konnten leicht ausgetauscht werden. Mit diesen Kameras konnten nun auch »Schnappschüsse« gemacht werden, Menschen in Bewegung konnten im Bild festgehalten werden.⁵⁹

Die Bilder sind in einem missionstheologischen Kontext der 1930er-Jahre entstanden, der sich durch eine große Heterogenität auszeichnet, aber in der Missionsgeschichtsschreibung wenig beachtet wurde.⁶⁰ Die 1930er-Jahre zeichnen sich nicht nur durch eine allgemeine Südsee-Sehnsucht und eine Europamüdigkeit aus, der aufkeimende Nationalsozialismus und ein damit verbundenes kulturelles und religiöses Unbehagen prägt Deutschland

⁵⁹ Weitere Informationen zu gebräuchlichen Kameras in den 1930er-Jahren liefert Wilfried BAATZ, *Geschichte der Fotografie*. Überarb. und aktualisierte Neuausg. Ein Schnellkurs, Köln 2008, 112f.

⁶⁰ Vgl. zum sozialen Entstehungskontext der Tiwah-Bilder Kapitel 6 meiner Dissertation. HOFFMANN, *Fremdbegegnung* (Anm. 1), 263–304.

und auch die Schweiz in diesen Jahren. Für die Basler Mission stellt dieses Jahrzehnt nicht nur eine Zeit des Auseinanderfallens dar – die Basler Mission Deutscher Zweig entstand –, sondern auch die letzte Phase des engen hierarchischen Kontaktes zwischen der Basler Mission und den Ngaju Dayak. 1935 entstand die selbständige Dayakkirche, *Geredja Dajak Evangelis*. Die Lehre im Basler Missionsseminar wurde durch verschiedene religionswissenschaftliche und missionstheologische Strömungen geprägt, wobei die Evangelische Religionskunde, Ansätze der Volksmission und der frühen dialektischen Theologie, aber auch religionsvergleichende Positionen und Globalisierungsdiskurse bestimmend waren. Dass Hugo Haffner diese Tiwah-Bilder schoss, hängt einerseits mit der Südsee-Sehnsucht zusammen; in den 1930-er Jahren entstand eine beachtliche Zahl an exotischen Bildern und Filmen.⁶¹ Andererseits wird dadurch eine missionstheologische Haltung sichtbar, die darum bemüht ist, die fremde Kultur kennenzulernen und in ihren Einzelheiten zu erforschen. Dazu gehört nicht nur das Beherrschen der lokalen Sprache, sondern auch die Kenntnis der traditionellen Rituale.

Tiwah-Fotografien wurden in den Publikationsorganen der Basler Mission abgedruckt, mit dem Ziel, die Heimatgemeinde über »heidnische« Bräuche aufzuklären und, um für die Notwendigkeit der Mission zu sensibilisieren, für die Missionsarbeit zu werben. Des Weiteren wurden sie auch für Lichtbilder-Vorträge von Reisepredigern in der Heimat verwendet.⁶² Dabei wurden vor allem Aspekte des Tiwah betont, die in der Heimat Befremden auslösten. Die Priester, die bei einem Tiwah agierten, wurden als »Zauberpriester« dargestellt, deren Arbeit von dunklen Mächten unterstützt werde. Es wurden Überreste von Tieropfern gezeigt, die bei einem europäischen Publikum Gedanken an Barbarei evozierten.

2.5 Ein theoretisches Fazit: Rekonstruierbare Wirklichkeit?

Anhand meiner Bildanalyse und unter Einbezug der drei weiteren Bilder konnte ich drei wichtige Momente eines Tiwah erfassen: erstens die Ritualspezialisten, die dafür sorgen, dass die Seelen der Verstorbenen ins Jenseits geführt werden, zweitens die Rolle der Festgemeinde bei einem Tiwah und drittens die verschiedenen baulichen Elemente eines Tiwah. Ich habe so das Tiwah aus den 1930er-Jahren Schritt für Schritt dechiffriert und zu rekonstruieren versucht. Es wurde dabei schnell klar, dass das Tiwah ein sehr komplexes Ritual ist. Vieles bleibt widersprüchlich, manches unsichtbar oder unserem Verständnis verborgen. Offen bleiben beispielsweise die Motive, nach denen Haffner die Personen anordnete. Geht auf ihn die gesamte Bildkomposition zurück? Hat er sich vorgenommen, möglichst viele wichtige Elemente eines Totenfestes abzubilden, um in der Heimat darüber zu berichten? Die Segmentanalyse erhebt nicht den Anspruch, das Tiwah aus den 1930er-Jahren vollständig rekonstruieren zu können. Vielmehr ist es wichtig, dass anhand des Bildes Schlüsselmomente und wichtige Elemente eines Tiwah aufgezeigt werden können.

Es konnte mit der Segmentanalyse aufgezeigt werden, dass die architektonischen Elemente und die Priesterkleidung bei einem Tiwah über die vergangenen acht Jahrzehnte ziemlich unverändert blieben. Dies spricht für eine starke Bewahrung der Tradition. Anhand

⁶¹ Vgl. beispielsweise den Kinofilm von Baron Viktor von Plessen, der in den Kinos von Deutschland 1936 gezeigt wurde. Viktor von PLESSEN, *Die Kopffäger von Borneo* (D/NL 1936).

⁶² Vgl. für die Verwendungszusammenhänge der Tiwah-Bilder Kap. 4.5 meiner Dissertation (Transkulturelle Verwendung von Bildern). HOFFMANN, *Fremdbegegnung* (Anm. 1), 194–204.

des Tanzes kanjan konnte ich aber auch nachweisen, dass sich einzelne Elemente des Rituals durchaus verändern. Das sehen wir nicht nur in der Art und Weise, wie der Tanz kanjan heute getanzt wird, sondern beispielsweise auch an der Kleidung der Menschen, die auf der Fotografie abgebildet sind. Bereits in den 1930er-Jahren tragen viele der Menschen auf den Fotografien nicht mehr traditionelle, sondern europäische Kleidung, vor allem Jackett und Hemden. Veränderung ist auch bezüglich Alkoholkonsum und Glücksspiel festzustellen. Während Reiswein in den 1930er-Jahren in großen Mengen konsumiert wurde, die Missionare beklagten sich regelmäßig darüber, ist heute eine Reihe von Verboten beim Tiwah-Festplatz angeschlagen, die Glücksspiel und Alkoholkonsum ausdrücklich untersagen. Transkulturelle Prozesse finden nur dann statt, wenn Kulturen für Veränderungen offen sind. Für die Ethnie der Ngaju Dayak scheint dies gegeben zu sein.

Die Tiwah-Fotografien entstanden in einem missionarischen Kontext und wurden auch darin verwendet. Sie wurden durch Missionszeitschriften und in Lichtbildvorträgen zwar einem großen Publikum zugänglich gemacht, sie trugen aber auch zur Stereotypisierung der Dayak als wilde Menschen und Kopfjäger bei. ◆

Der Missionstourismus des Schweizerischen Katholischen Volksvereins

Ein Beispiel für demokratisierten Wissenstransfer
in der Nachkonzilszeit?

von Uta Karrer und Harald Grauer

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht das missionstouristische Reiseprogramm des Reisedienstes des Schweizerischen Katholischen Volksvereins (SKVV) in den 1970er und 1980er Jahren. Dies geschieht durch ein *oral-history*-Projekt über die Bestände des SKVV im Archiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde (SKV). Der Reisedienst des SKVV organisierte unter Leitung seines Zentralsekretärs, Anton Rösli, Fernreisen in Kooperation mit Missionsgesellschaften (z. B. nach Indonesien, Taiwan, Tansania). Standen diese Reisen in Kontinuität zu älteren Formen des Wissenstransfers, etwa durch Missionszeitschriften? Wie gestaltete sich die Interaktion zwischen dem Laienverband SKVV und den Missionen? Zeigt sich hier bereits die durch das Konzil vorgenommene Neubestimmung der Rolle der Laien?

Schlüsselbegriffe

- Missionstourismus
- Schweizerischer Katholischer Volksverein (SKVV)
- Missionsfotografie (1970er/1980er Jahre)
- Wissenstransfer durch Mission
- Laienverbände
- Engagement für auswärtige Mission

Abstract

The article investigates the travel program of the travel service of the *Schweizerischer Katholischer Volksverein* (SKVV = Swiss Catholic People's Association) with respect to mission tourism in the 1970s and 1980s. Its starting point is an oral history project on the photo collection in the archives of the *Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde* (SGV = Swiss Society for Folklore Studies). In cooperation with missionary societies and under the direction of Anton Rösli, the travel service organized longdistance trips to mission stations all over the world (e.g. Indonesia, Taiwan, Tanzania). Were these trips a continuation of older forms of knowledge transfer, for instance through missionary magazines? Which form did the interaction between the lay association SKVV and the missions take? Did the redefinition of the role of the laity effected by the Second Vatican Council already manifest itself here?

Keywords

- Mission tourism
- Schweizerischer Katholischer Volksverein (SKVV = Swiss Catholic People's Association)
- Mission photography (1970s/1980s)
- Knowledge transfer through missionary work
- Lay associations
- Commitment to foreign missionary work

Sumario

El artículo analiza el turismo misionero del programa del servicio de viajes del *Schweizerischer Katholischer Volksverein* (SKVV) en la década de 1970 y 1980. Lo hace partiendo de un proyecto de *oral history* sobre los fondos fotográficos del archivo de la *Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde* (SGV). El servicio de viajes del SKVV organizó bajo la dirección de su secretario general, Anton Rösli, en cooperación con sociedades misioneras viajes a estaciones misioneras por todo el mundo (p.e. Indonesia, Taiwan, Tanzania). ¿Estaban esos viajes en continuidad con otras formas de la transmisión de saber, p.e. a través de las revistas misioneras? ¿Cómo se formó la interacción entre la asociación de seglares SKVV y la misión? ¿Se nota ya en ello el nuevo papel de los seglares que definió el Concilio?

Palabras clave

- Turismo misionero
- Schweizerischer Katholischer Volksverein (SKVV)
- Fotografía misionera (1970/1980)
- Transmisión de saber y misión
- Asociaciones seglares
- Compromiso por la misión exterior

1 Einleitung

Die Nachkonzilszeit war geprägt durch einen tiefgreifenden Wandel des Missionsverständnisses in der katholischen Kirche auf theologischer und praktischer Ebene. In diesem Umbruchkontext entwickelte der Reisedienst des Schweizerischen Katholischen Volksvereins (SKVV) in den 1970er und frühen 1980er Jahren ein neues Reiseangebot. Er bot über sein Mitteilungsblatt der Schweizer Öffentlichkeit Reisen zu Missionsstationen weltweit an. Die mehrwöchigen Fernreisen in außereuropäische Länder führten zu Missionsstationen und anderen Einrichtungen, die von schweizerischen Missionsgesellschaften und missionierenden Orden getragen wurden. Eine von Seiten des Reiseanbieters hervorgehobene Zielsetzung der Reisen bestand in der Ermöglichung »authentischer Begegnungen« mit Menschen weltweit. Der Zentralsekretär des SKVV, Anton Röösl, begleitete einige der Reisen und dokumentierte sie in über 4000 fotografischen Aufnahmen¹, die er später dem Archiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde (SGV) übergab.² Diese Fotografien erlauben folgenden Fragen nachzugehen: Welche Rolle kam katholischen Laien, Missionaren und Missionsschwestern auf den Reisen und im internationalen Wissenstransfer zu? Wie gestaltete sich das Verhältnis der Missionare und Missionsschwester zu den lokalen Kulturen? Inwiefern veränderten sich in den 1970er Jahren Sichtweisen auf das »Fremde« und das »Eigene«? Was wurde auf den Reisen der SKVV unter »authentischer Begegnung« verstanden? Wie ordnet sich dieses Reiseangebot somit in die Geschichte des von Missionsgesellschaften und missionierenden Orden getragenen transkulturellen Wissenstransfers ein?

Die Reisen des SKVV fanden in der Zeit des postkonziliaren Aufbruchs und der weltweiten Dekolonisation statt. In diesem Zuge veränderte sich das Kirchen- und Missionsverständnis in der Schweiz und weltweit, wobei, wie Hans Waldenfels formuliert, sich dieser Prozess »zwischen Kontinuität und Brüchen« vollzog.³ Grundlegend für den Wandlungsprozess war, dass Mission, wie das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils herausstellt, nun als ein Vollzug der ganzen Kirche verstanden wurde und somit auch das Engagement der Laien miteinschließt.⁴ Dieser Wandlungsprozess erfasste auch den durch Mission vermittelten und umgesetzten Austausch von Informationen. Wissenstransfer zwischen den Missionen und ihren Mitarbeitenden weltweit sowie ihren Heimatländern, in unserem Fall der Schweiz, ist Teil einer langen Geschichte des globalen Wissensaustauschs, der von Missionaren und Missionarinnen getragen wurde und den beispielsweise Michael Sievernich oder Rebekka Habermas darstellen und analysieren.⁵ Neu war an den Reisen des SKVV, dass es Nicht-Missionaren, insbesondere katholischen Laien, möglich

1 Wir danken Herrn Prof. Dr. Walter Leimgruber sowie Frau Dr. Nicole Peduzzi für den Zugang zu den Fotografien sowie für inhaltliche und theoretische Hinweise. Ebenso danken wir Herrn Prof. Joachim G. Piepke für seine weiterführenden Kommentare. Herzlich danken wir Anton Röösl für die intensive und bereichernde Zusammenarbeit. Vielen Dank an Verena Doebele für das Lektorat.

2 Bezüglich der Bestände des Fotoarchivs der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde (SGV) siehe <http://archiv.sgv-sstp.ch/sgv/>.

3 Hans WALDENFELS, Mission im Wandel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: ZMR 101 (2017) 22–32.

4 Josef BIEGER, Mission und Entwicklungshilfe im Urteil der deutschschweizer Katholiken. Eine empirische Untersuchung mit explorativem Charakter über Einstellungen in der deutschsprachigen Schweizer Bevölkerung zu den Problemkomplexen Mission und Entwicklungshilfe, Pratteln 1979.

5 Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009; Rebekka HABERMAS, Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler, in: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010) 257–284.

wurde, im Rahmen organisierter Reisen Missionsstationen vor Ort persönlich zu besuchen und die Arbeit der Missionare und Missionsschwestern⁶ direkt in den sogenannten Missionsländern kennenzulernen. Damit eröffnete sich katholischen Laien eine neue Rolle im Wissenstransfer zwischen Missionsländern und Entsendeländern. Wie gestaltete sich jedoch diese Rolle?

2 Fotografiebasierte *oral-history*

Ausgangspunkt für die Untersuchung bilden Lichtbilder, die der damalige Zentralsekretär des SKVV und Koordinator des Programms, Anton Rösli, zwischen 1971 und 1981 auf diesen Reisen aufnahm und die heute im Archiv der SGV lagern. Der gesamte Bestand umfasst 4271 Lichtbilder, in der Mehrzahl Farbdiaspositive, und entstand auf neun Reisen, die nach West- und Ostafrika, Madagaskar, Indonesien, Südostasien und Japan führten.

Diese Fotografien wurden nach dem dokumentarischen Ansatz für Qualitative Bildinterpretationen, wie ihn Ralf Bohnsack vertritt, erschlossen und interpretiert.⁷ Dabei ist zu beachten, dass der Fotograf stets Anton Rösli war, er aber unterschiedliche Kameras verwendete und die Bilder Fotogenres unterschiedlicher Art zugeordnet werden können.

Zudem erschlossen Anton Rösli und Uta Karrer die fotografische Sammlung im Rahmen eines *oral-history*-Projektes im Jahr 2016, das im Rahmen des Fotoprojektes der SGV durchgeführt wurde. Bei wöchentlichen Treffen betrachteten sie gemeinsam die Fotografien, und Anton Rösli erzählte seine Erinnerungen und erläuterte die Bildinhalte.

Diese Betrachtungen wurden vertieft in begleitenden Interviews mit dem Fotografen Anton Rösli. Die Untersuchung bezieht somit auch Methoden der *oral history* mit ein.⁸ Hierbei ist zu betonen, dass durch die enge Zusammenarbeit mit Anton Rösli als Fotograf und technischem Reiseleiter von Seiten des SKVV dessen Sichtweise in unserer Darstellung eine dominante Stellung erhält. Der Beitrag rückt somit – trotz kritischer Betrachtung – Interpretation eines Vertreters der organisierten Schweizer Laien, dessen Blick auf das betreffende Reiseprogramm und das Zusammenspiel von Missionaren und Laien in den Mittelpunkt.

Die besuchten Länder und Regionen unterscheiden sich hinsichtlich der Position der katholischen Kirche innerhalb der Gesellschaft und in ihren ökonomischen und politischen Beziehungen zu den Ländern des Westens im Allgemeinen und der Schweiz im Besonderen, wie ein kurzer Vergleich der bereisten Länder Tschad, Kenia und Japan verdeutlichen mag. Zur Kontextualisierung der Fotografien wurden Archivunterlagen des SKVV herangezogen, die das Reiseprogramm dokumentieren und im Staatsarchiv in Luzern aufbewahrt werden. Es handelt sich um Planungsunterlagen, Werbebroschüren und den Pressespiegel des Reisedienstes des SKVV.

6 Die Bezeichnung »Missions-schwestern« wird hier bezüglich der Reisen des SKVV bewusst der Formulierung »Missionarinnen« vorgezogen, um einerseits die Wortwahl des Fotografen Anton Rösli wiederzugeben und andererseits den in den Fotografien hervortretenden Umstand zu artikulieren, dass die besuchten Missionarinnen schon durch die Wahl ihrer Kleidung als »Ordensschwester-

tern« erkennbar sind. In den theoretischen Abschnitten wird der Begriff »Missionarinnen« vorgezogen, um darauf zu verweisen, dass der Begriff sich nicht nur auf Ordensleute bezieht.
7 Ralf BOHNSACK, Qualitative Bild- und Videointerpretation. Die dokumentarische Methode. 2., durchgesehene und aktualisierte Auflage, Opladen 2011.

8 Julia OBERTREIS (Hg.), Oral History, Wiesbaden 2012.

9 HABERMAS, Wissenstransfer (Anm. 5); Rebekka HABERMAS, Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 56 (2008) 629–679.

Die Autorin und der Autor untersuchen das Reiseangebot im Kontext der Geschichte des durch Missionsgesellschaften gestalteten Wissenstransfers zwischen Europa und der übrigen Welt, wie er von Historikerinnen und Historikern in jüngerer Zeit postuliert wird.⁹ Wir analysieren die Interaktion von Missionsgesellschaften, Missionaren und Laien im Kontext dieses Reiseprogrammes und fragen, wie sich Wissenstransfer gestaltete und welche Rollen die unterschiedlichen Akteure einnehmen.

3 Theoretische Vorüberlegungen: Mission und Wissenstransfer

Missionsgesellschaften und ihre weltumspannende Tätigkeit werden in jüngeren globalisierungshistorischen Diskursen von Historikerinnen und Historikern wie Rebekka Habermas und Richard Hölzl als integraler Bestandteil der Globalisierungsgeschichte gedeutet.¹⁰ In diesen Diskursen werden Missionsgesellschaften als transnationale Netzwerke, die im Horizont der Globalisierungsgeschichte als »wichtiges Feld transnationaler, verflochtener Geschichte« erscheinen, thematisiert.¹¹ Innerhalb der von Missionsgesellschaften und Kirchen aufgebauten Netzwerke zirkulierten nicht nur Personen, Waren und religiöse Ideen, sondern auch andere Formen von Wissensbeständen, die über religiöse Vorstellungen hinausgingen. Solche Wissensbestände wurden innerhalb dieser Netzwerke generiert, transformiert und popularisiert.¹² Dieser Prozess reiht sich in die Geschichte der Produktion und Verbreitung von *colonial knowledge* ein, einer Form von Wissensbeständen über das »Andere«, die dazu beitrugen, koloniale Herrschaftsverhältnisse ideologisch zu legitimieren und zu festigen.¹³ Habermas und Hölzl heben auch hervor, dass die Missionen insbesondere die »soziale Frage« bzw. die »humanitäre Frage« in den Kolonien zum Thema machten, was letztlich auch kolonialkritischem Denken den Weg bereitete.¹⁴ Die internationalen Netzwerke des Wissenstransfers hatten, auch wenn sie Veränderungsprozessen unterlagen, vielfach Bestand bis in das 20. und 21. Jahrhundert. Die Globalisierungsgeschichte erscheint somit nicht nur als ein auf säkular-ökonomischen Strukturen aufbauendes Phänomen. Auch die von religiösen Akteuren getragene christliche Mission stellt einen grundlegenden Bestandteil der weltweiten *entangled history* dar.¹⁵ Sie sollte daher innerhalb der Analyse der Geschichte der Globalisierung und der Kulturkontakte des 20. Jahrhunderts stärker einbezogen werden. Auf der kulturanthropologischen Analyseebene bedeutet dies, das Handeln der individuellen Akteurinnen und Akteure, also der Missionare, Missionsschwestern, Reiseleiter und schweizerischen Reisenden, an konkreten Orten, in diesem Fall in den Missionen und in den Entsendungsländern, zu untersuchen.

Missionare und Missionsgesellschaften prägten über ihre Berichterstattung in Wort und Bild und mit der Erfindung filmischer Verfahren auch in bewegten Bildern¹⁶ nachhaltig die

10 HABERMAS, Mission (Anm. 9), 630f; Rebekka HABERMAS / Richard HÖLZL, Mission global – Religiöse Akteure und globale Verflechtung seit dem 19. Jahrhundert, in: DIESS. (Hg.), Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln 2014, 9–28.

11 HABERMAS/HÖLZL, Mission (Anm. 10), 13.

12 HABERMAS, Wissenstransfer (Anm. 5).

13 Ebd., 258.

14 HABERMAS/HÖLZL, Mission (Anm. 10), 15; Richard HÖLZL/Redaktion, Editorial. Soziale Mission, in: WerkstattGeschichte 57 (2011) 3–7.

15 John COMAROFF/Jean COMAROFF, Of Revelation and Revolution. Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Chicago 1991, 9ff.

16 Vgl. zu Filmen, die von Missionaren produziert wurden, beispielsweise: Norbert WEBER, Im Land der Morgenstille. Korea, Korea 1925.

Vorstellung von Ländern des globalen Südens in ihren Heimatländern in Europa und Nordamerika. Eine wichtige Rolle in diesem Wissenstransfer spielten bis in die 1960er Jahre die von Missionsgesellschaften herausgegebenen Zeitschriften,¹⁷ wie sie im 19. Jahrhundert aufkamen und im *Neue Welt-Bott* der Jesuiten im 18. Jahrhundert einen prominenten Vorläufer hatten.¹⁸ Die Senderichtung der Missionszeitschriften war unidirektional. Die Missionare und Missionarinnen berichteten in ihren Beiträgen vornehmlich über ihre Erlebnisse in der Mission, die Ausbreitung des Christentums und über die Länder und Kulturen, in denen sie sich bewegten. Scheinbar selbstverständlich nahmen sie die Rolle von Repräsentanten bzw. Repräsentantinnen und Vermittlern bzw. Vermittlerinnen der jeweiligen kulturellen Kontexte ein, in denen sie arbeiteten. Gleichzeitig informierten sie die Leserinnen und Leser in ihren Heimatländern aus der Sicht der jeweiligen Missionsgesellschaft.¹⁹ Die Missionszeitschriften ermöglichten jedoch keine direkte Begegnung mit anderen Kulturen, so finden sich kaum Beiträge, die von lokalen Vertreterinnen oder Vertretern selbst verfasst wurden. Gleichzeitig durchliefen die Text- und Fotobeiträge einen mehrstufigen Redaktionsprozess. Die Herausgabe unterlag kirchlichen Zensurbestimmungen, die eingesandten Texte und Bilder wurden nicht selten von den Redaktionen in Europa überarbeitet.²⁰

4 Historischer Kontext: Die katholische Mission im Umbruch

Ein Blick in die Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz zeigt, dass die Schweiz kontinuierlich Missionare und Missionsschwestern entsandte, die Ordensgemeinschaften wie den Kapuzinern oder Schwesterngemeinschaften wie den Ingenbohrer Schwestern angehörten. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde das erste Seminar für angehende Missionspriester in der Schweiz gegründet. Im Vergleich zu anderen west- und zentraleuropäischen Ländern waren die Missionsbemühungen unter unterschiedlichen in diesem Bereich tätigen Akteuren jedoch wenig koordiniert.²¹

Im Kontext einschneidender weltpolitischer Veränderungen erfuhr der Missionsgedanke zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen massiven Aufschwung. Für die Schweiz bestand die Sondersituation, dass das Land zu den wenigen Ländern West- und Zentraleuropas zählte, die zu keiner Zeit eine auf den Erwerb von Kolonien abzielende Politik betrieben hatten oder Kolonien verwalteten, sondern sich distanziert zu solchen Bestrebungen verhielten. Auch war sie nicht aktiv in die Weltkriege involviert und stand daher nicht vor der Aufgabe eines Wiederaufbaus, der personelle, finanzielle und materielle Ressourcen an den Binnenmarkt band. Intensive Aktivitäten und

17 Felicity JENSZ/Hanna ACKE (eds.), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century*, Stuttgart 2013.

18 Renate DÜRR, Der »Neue Welt Bott« als Markt der Informationen, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34 (2007) 441-464; Galaxis BORJA GONZÁLEZ, Jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2011.

19 JENSZ/ACKE (eds.), *Missions* (Anm. 17), 9.

20 Ebd., 15.

21 Urs ALTERMATT/Josef WIDMER, Das Schweizerische Missionswesen im Wandel. Strukturelle und mentalitäts-mässige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955-1962, Immensee 1988, 7f.

22 Ebd., 10ff.

23 Lotta SUTER, In aller Welt zu Haus. Al Imfeld – eine Biographie, Zürich 2005.

24 Erwin GATZ, Art. Deutschland II, Gegenwart, in: *LThK*³, Bd. III, 150-153.

25 Joachim SCHMIEDL, Weltmission und religiöse Orden im 19. und 20. Jahrhundert. Trends und Deutungen im Spiegel der Forschungen, in: *Historisches Jahrbuch* 129 (2009) 479-500.

26 ALTERMATT/WIDMER, Das schweizerische Missionswesen (Anm. 21), 29.

27 Alois STEINER, Schweizerischer Katholischer Volksverein (SKVV), in: *Historisches Lexikon der Schweiz* (HLS). (URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D17381.php>).

massive Anstrengungen wurden nach dem Zweiten Weltkrieg in der Schweiz unternommen, um die auswärtige Mission breiter im Bewusstsein der Katholiken und Katholikinnen zu verankern und die Werbebemühungen und Spendenaufrufe besser untereinander zu koordinieren.²² Hierbei spielten in dieser Zeit auf überdiözesaner Ebene organisierten Missionsausstellungen eine große Rolle. Junge Missionstheologen wie etwa Walbert Bühlmann OFMCap (1916-2007) waren bestrebt, Laien Möglichkeiten zu eröffnen, sich für die Mission zu engagieren. Theologisch gesehen erhielten diese Bemühungen durch das Zweite Vatikanische Konzil, auf dem das Verhältnis zwischen Klerikern und Laien neu gedacht wurde, einen starken Schub und konnten sich auch auf die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt berufen, die durch das Konzil vorgenommen wurde.

Ende der sechziger Jahre drehte innerhalb der katholischen Kirche der Schweiz der Wind hinsichtlich des Themas Mission. Nicht nur die frühere und aktuelle Missionspraxis und die enge Verknüpfung christlicher Mission mit kolonialen Bestrebungen und eurozentrischem Denken wurde einer Kritik unterzogen, sondern christliche Missionsbestrebungen wurden vor dem Hintergrund einer Neubewertung nichtchristlicher Religionen generell in Frage gestellt. Diese Kritik wurde auch von Autoren und Autorinnen vorgetragen, die zuvor selbst als Missionare tätig gewesen waren, wie beispielsweise von Al Imfeld (1935-2017), früheres Mitglied der SMB,²³ während zugleich auch nach neuen Wegen missionarischen Engagements und neuen Zugängen zum Thema Mission gesucht wurde, wie dies das Beispiel des bereits erwähnten W. Bühlmann zeigt. Zeitgleich wurden Formen des klassischen Ordenslebens auch innerkirchlich verstärkt in Frage gestellt und stießen zunehmend auf Ablehnung und Unverständnis. Personell drückte sich dies darin aus, dass die Zahl der Neueintritte in die Ordensgemeinschaften, die klassischerweise die Missionsschwestern und Missionare stellten, stark zurückgingen und viele Mitglieder, insbesondere auch in der Mission tätige oder für diese bestimmte, in diesen Jahren ihre Gemeinschaften verließen.²⁴ Diese Krisensituation wurde nicht nur intern wahrgenommen, sondern prägte auch den externen Blick auf Mission und Missionsgesellschaften.²⁵

Hinzu kam, dass die Schweiz seit den frühen 1960er Jahren eine offizielle staatliche Entwicklungspolitik startete und Programme zur Entwicklungshilfe für Länder des globalen Südens auflegte.²⁶ Kirchliche Akteure und Akteurinnen verloren damit ihre Monopolstellung im Feld der Entwicklungshilfe, auch wenn sie über einen gewissen Know-how-Vorsprung und ein etabliertes Kontaktnetzwerk verfügten.

5 Der SKVV als Laienverein und der Reisedienst Viatours

Der SKVV, dessen Reisedienst die hier thematisierten Fernreisen organisierte, ist ein schweizerischer Verein katholischer Laien, der Anfang des 20. Jahrhunderts gegründet wurde. Katholische Laien hatten schon am Ende des 19. Jahrhunderts begonnen, sich in der Schweiz auch auf überdiözesaner Ebene zu organisieren. 1904 hatte sich aus dem Zusammenschluss des Schweizerischen Katholikenvereins, der wiederum der Nachfolger des Piusvereins war, mit dem Verband der Männer- und Arbeitervereine und der *Fédération des cercles et sociétés de la Suisse romande* der *Schweizerische Katholische Volksverein* gebildet. Der SKVV leistete kirchlich religiöse und kulturelle Bildungsarbeit. Unter anderem organisierte er die schweizweiten Katholikentage sowie Wallfahrten. Allerdings war der SKVV als Laienvereinigung zunächst von kirchlicher Seite stark umstritten. Bis in die 1930er Jahre bestanden Unklarheiten über Kompetenzbereiche und kirchliche Anerkennung der Aktivitäten des Vereins.²⁷

Der Reisedienst des SKVV richtete sich an katholische Laien. Seit den 1920er Jahren bot er Wallfahrten, Bildungsreisen und auch Erholungsreisen wie Badeurlaube an. Als Folge der schweizerischen Romwallfahrt anlässlich der Heiligsprechung des Schweizer Landespatrions Bruder Klaus im Jahre 1947 wurde der »Reisedienst der Schweizer Katholiken« durch den SKVV zunehmend ausgebaut. Als auch säkulare Reiseziele, insbesondere sogenannte Gesellschaftsreisen in das Programm Aufnahme fanden, wurde die Zeitschrift des SKVV *Der Rompilger. Erinnerungsschrift und Mitteilungsblatt für Rompilger* im Jahr 1952 in *VIA* umbenannt. Zentraler Bestandteil der Publikation bildete nun die Präsentation der Reiseangebote. Neben diesen enthielt sie in den ersten Jahren weiterhin religiös-besinnliche Texte, die insbesondere das Thema Wallfahrt und Pilgerschaft aufgriffen.

Seit den 1960er Jahren nahm der Reisedienst innerhalb des SKVV eine zunehmend wichtigere Rolle ein. Dies beruhte auf organisatorischen Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche der Schweiz, die dazu führten, dass Aufgabenfelder, des SKVV zunehmend von anderen Organisationen beansprucht und besetzt wurden.²⁸ Im Jahr 1966 wurde der *Reisedienst SKVV* in *VIATOURS* umbenannt. Mit dem gleichzeitig entworfenen Signet schritt die Professionalisierung und internationale Positionierung des Reisedienstes SKVV als Reiseveranstalter auf dem Tourismusmarkt voran. Während zu Beginn die Ausrichtung auf Schweizer Katholiken und Katholikinnen als Zielgruppe etwa durch den Zeitschriftentitel *Rompilger* deutlich zum Ausdruck gekommen war, rückte diese konfessionelle Ausrichtung bis zur Einstellung des Reisedienstes Mitte der 1980er Jahre zunehmend in den Hintergrund. Die religiösen Textpassagen in der Zeitschrift *VIA* wurden zusehends ausgedünnt. In den letzten Ausgaben von 1980 bis 1983 waren schließlich nur noch die einzelnen Reisen in Form von Anzeigen angezeigt. Aus der Zeitschrift *Rompilger* wurde ein Reiseprospekt, der unter dem Signet *Viatours-Reisen* im Jahr 1983 attraktive »Ferien- und Reiseziele« anbot.

6 Missionsstationen als Infrastruktur touristischer Erschließung

Das missionstouristische Reiseprogramm der Viatours setzte in den Jahren 1971 und 1972 ein. Als Ausgangspunkt und Anlaufstellen dienten Missionsstationen weltweit, in denen Schweizer und Schweizerinnen tätig waren. Bei Planung und Umsetzung der Reisen stützten sich die Reiseveranstalter des SKVV maßgeblich auf die Infrastruktur der Missionen und deren Kontakte vor Ort.

Die ersten Reisen führten nach Ost- und Westafrika. Ab 1976 nahm Viatours asiatische Länder in das Programm. Es handelte sich dabei um Reisen nach Japan, Indonesien und Taiwan. Später folgten auch Reisen nach Madagaskar. Die diesbezügliche Ankündigung im Jahr 1981 zeigt, wie sich der Reisedienst positionierte, indem er zugleich ein ferntouristisches wie auch ein katholisches Reiseangebot präsentierte:

»Madagaskar, der Inselstaat vor Südostafrika, ist ein touristisch noch beinahe unerforschtes Land. Trotzdem haben wir schon 1978 eine Reise dorthin organisiert,

²⁸ Markus RIES, Schweiz. III. Kirche u. Theologie in der Gegenwart, in: LThK³, Bd. IX, 343-345.

²⁹ Anton RÖÖSLI, Madagaskar 13.-29. Juli 1981. Viatours Reisedienst.

³⁰ Simone ABRAM/Jacqueline WALDREN, Introduction. Tourists and Tourism – Identifying with People and Places, in: DIESS./Donald V.L. MACLEOD (eds.), Tourists and Tourism. Identifying with Peoples and Places, Oxford 1997, 1-11.

³¹ Anton RÖÖSLI, Interview vom 31. Mai 2016.

³² VIA Mitteilungsblatt VIATOURS Reisedienst SKVV Nr. 9 (1966) bis Nr. 32 (1979).

hauptsächlich zum Besuch der Schweizer Patres und Schwestern in der Diözese Morombe. [...] Gerade weil in diesem Land die grossen internationalen Touristenströme noch weitgehend unbekannt sind, ist das Reisen umso interessanter, aber auch anstrengender.«²⁹

Der Reisedienst Viatours betonte, auf den von ihm angebotenen Fernreisen zu Schweizer Missionaren und Missionsschwestern Neues, d.h. bisher »Ungesehenes« und »Authentisches« zu präsentieren, was typischen Mustern touristischer Werberhetorik entspricht.³⁰ Anton Rösli hob in den Interviews die Erschließung des Neuen hervor, das durch die Missionare und Missionsschwestern als Kontaktpersonen ermöglicht wurde:

»Das war etwas vom Interessantesten. Weil damals, in diesen Jahren, den frühen 70er Jahren war Madagaskar touristisch noch völlig unerschlossen. Ich habe zum Beispiel in Tananarive im Bett des dortigen Bischofs geschlafen, weil es kein Hotel gab.«³¹

Preislich bewegte man sich im gehobenen Segment. Die Reisen dienten dem finanziellen Gewinn des SKVV, wurden organisiert in Kooperation mit der Swissair und entsprachen hinsichtlich der Unterbringung so weit als möglich gehobenen touristischen Standards. Dies schlug sich auch in den Gesamtreisekosten nieder, die sich zwischen 4000 und 5000 Schweizer Franken bewegten.³²

Schon die ersten Afrikareisen Anfang der 1970er Jahre umfassten sowohl bisher touristisch unerschlossene wie touristisch erschlossene Reiseziele. Für die nähere Ausarbeitung und Leitung der beiden ersten Reisen konnte die Viatours den damals schon prominenten Missionstheologen W. Bühlmann gewinnen. Ursprünglich sollte die erste Reise nach Afrika schon im Jahr 1970 angeboten werden. Aufgrund anderer Verpflichtungen W. Bühlmanns musste sie jedoch auf den Sommer 1971 verschoben werden.³³ A. Rösli berichtet über die Planung der ersten Afrikareisen:

»Und angefangen hat das mit Afrikareisen. Mit dem damaligen Missionsprokurator [...]. Das war Pater Dr. Bühlmann, ein Kapuziner. Mit dem habe ich die erste Reise nach Afrika mitgemacht, und dann die folgenden Reisen hat er selbst geleitet alleine, und als er dann versetzt wurde, hat der Sekretär des schweizerischen Katholischen Missionsrates, das war Dr. Erich Camenzind, diese Reiseleitungen übernommen.«³⁴

W. Bühlmann bot sich als Reiseleiter für die Afrikareisen, und ihre inhaltliche Ausgestaltung in mehrfacher Weise an. Er hatte als Missionar am Ende der Kolonialzeit in Tansania gearbeitet und galt schon in den späten 1960er Jahren als einer der profiliertesten Schweizer Missionswissenschaftler, der in seinen theologischen Überlegungen von seinen Afrikaerfahrungen ausging. Gleichzeitig zeigte er ein starkes Interesse daran, seine Gedanken zu einem im Geist des Konzils erneuerten Missionsverständnis in die Gemeinden hinein zu vermitteln.³⁵

Afrika war der Kontinent, der in der allgemeinen Wahrnehmung der Europäer und Europäerinnen in besonderer Weise mit Mission und Entwicklungshilfe assoziiert wurde.³⁶ Diese Einschätzung Afrikas trifft nach U. Altermatt und J. Widmer auch auf die Schweiz zu.³⁷ Die Organisatoren und Organisatorinnen richteten das Reiseangebot zunächst auf zwei Zielgruppen aus. Sie wandten sich an die Angehörigen der im Ausland tätigen Schweizer Missionare und Missionsschwestern und an Laien, die an der Missions- und Entwicklungshilfethematik interessiert waren.³⁸ Für die Zielgruppe der Berufstätigen, wobei man ins-

33 Eugen VOGT, Die geplante Afrikareise der Viatours, in: VIA Mitteilungsblatt Viatours Reisedienst SKVV 23 (1970).

34 Anton RÖSLI, Interview vom 20. Mai 2016.

35 Anton ROTZETTER, In Memoriam Walbert Bühlmann 1916-2007, in: ZMR 91 (2007) 288-289; Walter LUDIN, Walbert Bühlmanns 100. Geburtstag. (<http://kapuziner.ch/blog/walbert-buehlmanns-100-geburtstag/>; eingesehen am 15.11.2016).

36 SIEVERNICH, Die christliche Mission (Anm.5), 98ff.

37 ALTERMATT/WIDMER, Das schweizerische Missionswesen (Anm.21), 9f.

38 RÖSLI, Interview (Anm.34).

besondere Lehrerinnen und Lehrer im Blick hatte, wurden die Reisen in die Sommerferien gelegt. Letztlich erwiesen sich insbesondere Pfarrer, deren Angehörige, weitere Kirchenangestellte und ledige Lehrerinnen³⁹ als Kunden des Reiseangebotes.

Zentrales Ziel der Reisen waren Einrichtungen schweizerischer Missionsorganisationen und Einsatzorte von schweizerischen Missionsschwestern und Missionaren. In den Reiseprogrammen wurden Kapuziner (OFMCap), Benediktiner (OSB), Steyler Missionare (SVD), Missionare von der Heiligen Familie (MSF), die Missionsgesellschaft Betlehem (SMB) und Menzinger Schwestern berücksichtigt. Einrichtungen der Mariannhiller Missionare (CMM), einer Missionsgesellschaft, die zahlreiche Mitglieder aus der Schweiz zählte, bildeten jedoch nie das Ziel einer Reise, so Anton Rösli.⁴⁰

In ihrem Aufbau waren die Reisen auf eine Dauer von circa drei Wochen angelegt, somit konnten sie problemlos in die Schweizer Sommerferien integriert werden. Es waren der missionarische Teil der Reiseziele und die örtlichen Kontaktpersonen, die diesen Reisen ein eigenes Profil gaben, das sich absetzte von säkularen Rundreiseangeboten auf der einen und dem Wallfahrtstourismus auf der anderen Seite.⁴¹ Vor Ort tätige Missionare übernahmen die Leitung der Reisegruppen. Sie zeigten den Reisenden die Missionsstationen, von ihnen geführte Kirchen, Krankenhäuser und Schulen und weitere Einrichtungen. Auch Einrichtungen in säkularer schweizerischer Trägerschaft wurden von den Missionaren vor Ort in das Programm integriert. Anton Rösli umschreibt dies in folgender Weise:

»Wenn der zuständige Pater das empfohlen hat, haben wir das angeguckt. Für mich war das Prädikat katholisch fakultativ für Entwicklungshilfe.«⁴²

Dieser Zugang zeigt sich beispielweise in der Fotografie, die einheimische Mitarbeiter an der Bandsäge eines Sägewerkes in Yaounde zeigt (Abb.1). Die sich hier spiegelnde Einschätzung erscheint nicht untypisch für die Diskurse um das Verhältnis zwischen Entwicklungshilfe und Mission unter Deutschschweizer Katholikinnen und Katholiken zu damaliger Zeit, wie die Untersuchung J. Biegers zeigt.⁴³

Eine enge Verknüpfung des Entwicklungshilfedankens mit dem Missionsgedanken wird deutlich, wie sie sich in den 1960er Jahren in der katholischen Kirche und den evangelischen Landeskirchen vollzog.⁴⁴ Dies spiegelt zudem den Bezug zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten Offenheit für die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens wider, wie sie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* formuliert ist.⁴⁵

Religiöse Inhalte in Form von speziell für die Reisegruppe gestalteten liturgischen Handlungen standen nicht im Vordergrund der Reiseplanungen und der Reisen.

Der offene Umgang mit dem Thema des Besuchs von Gottesdiensten und dem Vollzug anderer Frömmigkeitspraktiken zeigt sich auch in der Broschüre zu der Indonesien-Reise von 1977:

»Sa. 16. Juli Juli: Singapore – Medan. Nach dem Frühstück Transfer zum Flughafen. Flug nach Medan. Transfer zum Hotel. Nachmittags Stadtrundfahrt. Kontakt mit Schweizer Kapuzinern, Gottesdienst-Gelegenheit. So. 17. Juli Medan-Prapat. Nach dem Frühstück Fahrt nach Prapat. Nach Möglichkeit Besuch von Missionsstationen, die am Weg liegen.«⁴⁶

39 Lehrerinnen bezogen für die damalige Zeit einen relativ hohen Lohn. Lohngleichberechtigung wurde in vielen Teilen der Schweiz schon in den 1960er Jahren eingeführt. Lehrerinnen waren häufig ledig, da sie bei einer Heirat bis in die 1960er Jahre hinein ihre Festanstellung verloren hätten.

40 RÖSLI, Interview (Anm. 34).

41 Günter LANCZKOWSKI, *Die Heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen*, Freiburg i. Br. 1982, 117ff; Michael STAUSBERG, *Religion und moderner Tourismus*, Berlin 2010, 40ff.

42 RÖSLI, Interview (Anm. 34).

43 BIEGER, *Mission* (Anm. 4).

44 Ebd., 17ff; Hans-Werner GEN-SICHEN, *Missionswissenschaft als theologische Disziplin*, in: Karl MÜLLER (Hg.), *Missionstheologie. Eine Einführung*, Berlin 1985, 1-144.

Der Kontakt und die Gesprächsmöglichkeiten mit Missionaren werden hervorgehoben, der Besuch eines Gottesdiensts bleibt optional («Gottesdienst-Gelegenheit«).

A. Rösli stellt im Interview fest, dass religiöse Inhalte von Seiten der Reiseplaner kein zentraler Reiseinhalt gewesen seien. Er ergänzt jedoch:

»Aber wenn wir auf einer Missionsstation waren und die Mission hat einen Gottesdienst gehabt, zum Teil extra wegen uns oder mit uns, da waren wir natürlich dabei. Das ist klar.«⁴⁷

Die Gottesdienste wurden von den Reiseteilnehmerinnen und Reiset Teilnehmern nur in wenigen Ausnahmefällen mitgestaltet. A. Rösli merkt hierzu an:

»Du kannst ja nicht mitsingen, die Melodien waren fremd und so. Aber man war da und hat mitgekniet und ist mit aufgestanden je nachdem.«⁴⁸

Er ergänzt, dass die Reisegäste keine Fürbitten vorgetragen hätten und die mitreisenden Priester selten gepredigt und konzelebriert hätten, da die Gottesdienste in den Missionsstationen »sowieso in Lokalsprache gehalten [wurden]«.⁴⁹

Es zeigt sich in diesem Punkt, dass die Reisen nicht als religiöse Reisen im Sinne einer Wallfahrt angelegt waren, sondern dass die vom Konzil beschlossene religiöse Gewissensfreiheit in das Reiseprogramm eingeschrieben war.

Die Organisatoren der Reisen waren bestrebt, Begegnungen mit der lokalen Bevölkerung zu ermöglichen, wobei diese über die kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen vor Ort gefiltert wurden. Diese Begegnungen vollzogen sich nicht nur über die Gottesdienste auf den Missionsstationen, sondern auch über den Besuch lokaler Feste und Bräuche. Anton Rösli formuliert dies so: Es sollte die Möglichkeit geboten werden, »hinter die Kulisse [zu] schauen« und in Orte zu kommen, »wo man als normaler Tourist nicht hereinkommt«.⁵⁰

Neben den Missions- und Entwicklungseinrichtungen beinhalteten die Reisen säkulare touristische Ausflugsziele, wie Bau- und Naturdenkmäler sowie Stätten nichtchristlicher Religionen wie buddhistische und hinduistische Tempel. Auf großes Interesse bei den Reisenden stießen die Nationalparks mit ihren Möglichkeiten für Fotosafaris. Anton Rösli fasst dies in die Worte:

»In Kenia waren neben den missionarischen Sehenswürdigkeiten vor allem die Tiere eine Attraktion für die Reisenden, die Parks und auch die Landschaften.«⁵¹

Entsprechend dieser Einschätzung des Interesses der Reiseteilnehmerinnen und Teilnehmer, die sich auch an allgemein touristischen Mustern orientierten, finden sich im Fotobestand zahlreiche Fotografien, die während Fotosafaris angefertigt wurden. Als Beispiel mag eine Fotografie von Löwen aus dem Tsavo Nationalpark dienen (Abb. 2).

Mit diesen Reisezielen, aber auch durch die Erschließung neuer Zielgebiete, wurde das Reiseprogramm Teil der wachsenden internationalen Tourismusindustrie. Das Gesamtangebot wurde von der Viatours zusammengestellt, auch wenn den Missionaren und Missionsschwestern vor Ort eine wichtige Funktion bei den Planungen und der Durchführung einer Reise zukam. Über die Planungen berichtet Anton Rösli:

»Ich habe mich zuerst informiert, welche Schweizer Missionsgesellschaft hat wo ihre missionarischen Niederlassungen. Und dann habe ich mich rumgeschaut, mit wem könnte

45 Gaudium et spes/Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute, in: Karl RAHNER/Herbert VORGRIMLER (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg i. Br. 1966, 449-552.

46 VIATOURS, Broschüre Indonésien-Reise, 1977.

47 RÖSLI, Interview (Anm. 34).

48 Ebd.

49 RÖSLI, Interview (Anm. 31).

50 Ebd.

51 RÖSLI, Interview (Anm. 34).

ich da Kontakt aufnehmen. Und das ging meist über die zuständige Missionsprokura des Ordens. Jeder Orden hat einen Missionsprokurator oder wie sie das dann immer nennen. Und das sind die Leute, die wirklich wissen, was hinter der Kulisse läuft.«⁵²

Nachdem von den Missionsprokuren Kontaktadressen in den Destinationsländern mitgeteilt worden waren, kontaktierte das Reisebüro die Missionare und Missionsschwestern, die sich auf einer logistisch möglichen Reiseroute befanden. Das Reisebüro fragte die Angeschriebenen an, ob Besuch und Betreuung möglich seien. Wenn dies der Fall war, wurden die Personen vor Ort gebeten, die Unterbringung und das jeweilige touristische Programm zu organisieren. Von einer solchen Reiseplanung zeugt ein Antwortbrief vom 8. April 1976 des Missionars P.E. Uebelmann SMB auf Anfrage Anton Rööslis hinsichtlich eines Aufenthaltes in Morioka, Japan:

»Fahrzeuge für Besichtigungen und Ausflüge lassen sich auch kurzfristig besorgen, sei es ein Bus oder Fahrzeuge von Missionaren. [...] Es [Ich?] weiss nicht ob an diesem Tag der Ausflug zu den ›Eight Immortal Caves‹ geplant ist. Das wäre günstig. Es liesse sich für Interessenten damit auch eine Gottesdienst Gelegenheit in einer Ureinwohnergemeinde verbinden.«⁵³

Lukas Stoffel, der damalige Regional der SMB, teilte Anton Rööslis am 10. Juni 1976 in einem Brief bezüglich der Reiseplanung folgende Überlegung mit:

»Sie kämen am Freitag nachmittags in Hanamaki Flugplatz an und würden direkt in dieses Regionalhaus geführt per Bus ca. 1 Stunde. Nachtessen und übernachten hier. Am Abend zusammensitzen mit den Missionaren von Morioka: 7 Mann. Samstag Besichtigung von Morioka unter Führung von Hrn Thoma. Kath. Kirchen, Schulen, Kloster und anderes. Sonntag Messe hier in der Pfarrkirche, dann mit Bus gegen Norden Besichtigung von ›Kanan no Sono‹ (Anstalt für ›unterlichtete‹ Kinder von Protestanten und Kathol. gemeinsam gegründet) Besuch einer kleinen Missionsstation (Fukuoka Miss. Hr. Sturm) weiter Besuch in Kuji (Miss. Station von Hrn. Thoma) und Uebernachten in einem Hotel an der Küste. Montag Fahrt der Küste entlang bis Miyako, Besichtigung der Kirche und bes. des Kindergartens.«⁵⁴

Die beiden Briefpassagen zeigen beispielhaft auf, wie sich die Interaktion zwischen dem Reisedienst des SKVV und den Missionaren und Missionsschwestern in den Destinationsländern gestaltete. Die Missionare wurden von Seiten des Reisebüros als touristische Dienstleister eingebunden. Sie übernahmen weite Teile der Reiseplanung und Organisation vor Ort. Der Reisedienst der SKVV konnte hierdurch von der Ortskenntnis der Missionare und Missionsschwestern profitieren. Diese Ortskenntnis bestand nicht nur im Wissen um die touristisch interessanten Orte, sondern auch in der Kenntnis der Infrastruktur und in der Fähigkeit, als »Türöffner« zu dienen für Orte oder lokale Feste, die sonst für Reisende nicht ohne weiteres zugänglich waren. Indem P.E. Uebelmann die Begegnung mit einer »Ureinwohnergemeinde« »anbietet«, wird deutlich, dass ihm die Nachfrage nach der »authentischen Erfahrung« lokaler Kulturen bekannt ist und er dieser Erwartung entsprechen will. Auf den Reisen nach Indonesien wurde 1977 und 1979 der Besuch eines *penti*-Festes bei der Bevölkerungsgruppe der Manggarai auf der Insel Flores in das Programm integriert. Während der Teilnahme am *penti*-Fest fotografierte A. Rööslis. Eines der Bilder zeigt die Übergabe eines Hahns als Geschenk an die Vorsteher des Rituals (Abb. 3).

⁵² Ebd.

⁵³ E. UEBELMANN, Staatsarchiv Luzern, PA 290/652.

⁵⁴ Lukas STOFFEL, Staatsarchiv Luzern, PA 290/652

⁵⁵ RÖÖSLI, Interview (Anm. 31).

Bei solchen Anlässen durchbrachen diese Reisen Strukturen des *colonial knowledge*, indem festgedachte Grenzen zwischen Kulturen durchbrochen wurden und die europäischen Reisenden die Rolle von Gästen einnahmen, die sich durch das rituell geforderte Überreichen von Geschenken, die als Opfergaben dienten, in das Ritualgeschehen eingliederten. Sie traten somit in ein Ritualgeschehen ein, dessen Verlauf in den Händen der indigenen Amtsträger und Amtsträgerinnen lag. Die systematische Einbindung der schweizerischen Missionseinrichtungen als touristische Infrastruktur und Missionare und Missionsschwestern als Wissensvermittler und Wissensvermittlerinnen bildete das Alleinstellungsmerkmal der Reisen der Viatours im Tourismus. Arbeitsstätten und Projekte der Missionare und Missionsschwestern waren Besuchsziele. Zugleich wurde ihnen eine mehrfache Funktion als Ansprechpartner und Kulturvermittler sowie Türöffner zu persönlichen Begegnungen und zu ansonsten unzugänglichen Orten und Anlässen zugewiesen. Es waren diese mehrfachen Dienstleistungen der Missionare und Missionsschwestern vor Ort, die den Charakter der Reisen der Viatours bestimmten.

7 Missionare und Missionsschwestern als *cultural brokers*

Wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt, übernahmen Missionare und Missionsschwestern vor Ort die Feinabstimmung des Reiseprogramms und wirkten als Reiseführer. Hierbei traten sie sowohl mit den Reisenden als auch mit der lokalen Bevölkerung in Interaktion und nahmen eine vermittelnde Rolle zwischen den beiden Gruppen ein.

Ihre Rolle war zentral, da eine direkte Kommunikation zwischen den Reisenden aus der Schweiz und der lokalen Bevölkerung schon aufgrund der Sprachbarriere in vielen Fällen erschwert bzw. unmöglich war. Die Missionare und Missionsschwestern vor Ort spielten insbesondere bei den Reisen in Asien durch ihre Sprachkenntnisse eine ausschlaggebende Rolle. Dank diesen konnten die Reisenden im Rahmen des Reiseprogramms Begegnungen mit der lokalen Bevölkerung und ihrer Kultur erleben.

Anton Rööfli formulierte rückblickend über seine Kontakte mit Missionaren und lokaler Bevölkerung nach den Reisen:

»Ich habe eigentlich kaum mit einem Einheimischen seit damals Kontakt gehabt. Mit Missionaren schon, also Missionsschwestern, aber mit Einheimischen eigentlich nicht. Ist vielleicht meine Schuld, ich weiss es nicht.«⁵⁵

Die Begegnung mit den Missionaren und Missionsschwestern stand im Mittelpunkt. Von einer solchen Begegnung zeugt das Foto, das ein gemeinsames Abendessen mit Ingenbohrer Schwestern in Taiwan zeigt (Abb. 4). Begegnungen mit Menschen vor Ort waren Teil der Kontexterfahrung der Missionsstation, der »authentischen Reiseerfahrung« und des Erlebens der Missionsarbeit.

In den Reisedestinationen konnten die Reiseteilnehmerinnen und –teilnehmer – vermittelt über die Missionare und Missionsschwestern – auch lokale religiöse Kultur kennenlernen erleben. Der Besuch des *penti*-Festes auf der indonesischen Insel Flores stellt hierfür ein Beispiel dar, bei dem es sich nicht um eine folkloristische Inszenierung handelte. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob hier Begegnungen mit der lokalen Bevölkerung im Vordergrund standen, oder ob es doch eher um ein touristisches Erleben des Rituals oder der Feierlichkeiten ging, das primär das exotische Arbeitsfeld der Missionare und Missionsschwestern den Reiseteilnehmerinnen und Reiseteilnehmern erfahrbar machen sollte.

In dieses Erleben des Arbeitskontextes der Missionare und Missionsschwestern fügt sich für die Reisenden der Besuch von christlichen Gottesdiensten ein, die Missionare in sogenannter inkultrierter Form feierten, wie auf den im Anhang gezeigten Bildern (Abb. 5, 7). Die Missionare in Taitung, Taiwan, tragen liturgische Gewänder, die an die traditionelle lokale Kleidung angepasst ist. Deren Bedeutung wird dadurch betont, dass die einheimischen Gottesdienstbesucher ebenfalls lokale Bekleidung tragen.

Da von Seiten der die Gottesdienste leitenden Missionare einerseits festgelegt wird, was als lokales Kulturgut in den Gottesdienst integriert werden kann, und andererseits, was den Reisenden dann in dem jeweiligen Gottesdienst präsentiert wird, nehmen die Missionare und Missionsschwestern in diesem Punkt wiederum im Sinne von R. Habermas und R. Hölzl die Rolle der *cultural brokers* ein.⁵⁶ Die Missionare stellten die Schnittstelle dar, über die sich die Reisegruppe und die lokale Bevölkerung begegneten. In ihren Händen lag beispielsweise die Vermittlung der Umgangsformen und Verhaltensweisen, so etwa bei dem Besuch des *penti*-Festes.

8 Selbstinszenierung und Fundraising

Die Missionare und Missionsschwestern traten einerseits als kulturvermittelnde und touristische Dienstleister auf. Gleichzeitig gab dies ihnen und den Missionsgesellschaften die Möglichkeit, Öffentlichkeitsarbeit und Fundraising zu betreiben. Mit Hilfe des Reiseprogramms steuerten die Missionare und Missionsschwestern die Begegnung der Reisenden mit der Missionsarbeit und der lokalen Bevölkerung. Dadurch, dass sie die Zugänge schufen und Begegnungen ermöglichten, vermochten sie das Bild, das sich die Reiset Teilnehmer und Reiset Teilnehmerinnen von Mission machten, zu beeinflussen.

Bei der Besichtigung der Einrichtungen der Missionsmitarbeiter vor Ort wurde auf bereits geleistete Spenden aus der Schweiz verwiesen. Anton Röösl berichtet, dass von den Missionaren oder Missionsschwestern bei den Führungen beispielsweise gesagt wurde, »das ist vom Fastenopfer bezahlt und das ist von der Caritas bezahlt und so weiter«.⁵⁷

Es wurden gezielt Einrichtungen wie Krankenhäuser und Erziehungs- und Schuleinrichtungen für Kinder zur Besichtigung ausgewählt, bei denen anzunehmen war, dass eine Begegnung mit diesen Einrichtungen sich positiv auf das Spendenaufkommen auswirken würde. In dieser Hinsicht war der Besuch einer von Missionsschwestern getragenen Geburtsstation in Dar-es-salam während der Ostafrikareise im Jahr 1972 eine ideale Wahl, da diese Einrichtung die zwei zentralen Spendenmotive medizinische Versorgung und Hilfe für Kinder miteinander verband.

Die besuchte Geburtsstation und das in Abbildung 6 gezeigte Bild weisen auf eine Kontinuität in der Berichterstattung und den Illustrationen in Missionszeitschriften, wie sie seit dem 19. Jahrhundert von katholischen Missionsgesellschaften in der Schweiz vertrieben

⁵⁶ HABERMAS/HÖLZL, Mission (Anm. 10), 17.

⁵⁷ RÖÖSLI, Interview (Anm. 34).

⁵⁸ Katharina GREIFELD, Einführung die Medizinethnologie, in: DIES. (Hg.), Medizinethnologie. Eine Einführung, Berlin 2013, 13–37.

⁵⁹ Marcel DREIER, »Europäisch gebären«. Katholische Mission, Mutterschaft und Moderne im ländlichen Tansania 1930–1960, in: Linda RAT-SCHILLER/Siegfried WEICHLEIN (Hg.), Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960, Köln 2016, 153–174 (für das Beispiel Geburtshilfe).

⁶⁰ Lothar KÄSER, Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie, 3. Aufl., Erlangen 2005, 235ff.

wurden, hin. Hierbei handelt es sich um Zeitschriften wie *Mariannhill*, *Betlehem*, *Missions* (Pères Blancs Fribourg) oder den *Michaelskalender*. Die von Anton Rösli aufgenommene Fotografie zeigt eine Missionsschwester, an ihrem Habit erkenntlich, und eine junge Mutter, die auf einem Bett sitzend ihr neugeborenes Kind in den Armen hält, so dass nur der Kopf des Kindes sichtbar ist. Während die Schwester ihren Habit trägt, der den einzigen, aber eindeutigen religiösen Referenzpunkt auf dem Bild bildet, ist die junge Frau unbekleidet, ihr Körper ist jedoch von der Brust abwärts mit einer weißen Decke bedeckt und das Bett mit einem weißen Bettuch. Dieses Unbekleidetsein der Mutter unterstreicht beim Betrachter des Bildes eine historisch gewachsene und weit verbreitete Vorstellung von Afrika in Europa. Mission wird durch die Fotografie mit medizinischer Hilfe und Fortschritt verbunden, symbolisiert im Weiß der Decken und des Bettuches, das für die medizinische Hygiene und damit Entwicklung steht. Diese Aufnahme spricht solchermassen in direkter Weise die Vorstellung einer vermeintlichen Gewissheit des *colonial knowledge* an, die darin bestand, dass westliche Biomedizin die einzige Form wirksamer Medizin darstellt⁵⁸ und dieser daher eine Schlüsselfunktion in der »Zivilisierung« oder »Modernisierung« ausser-europäischer Gesellschaften zukomme.⁵⁹ Letztlich findet sich dieses binäre Denken, das die westliche Biomedizin gegen traditionelle Formen von Medizin und Heilung ausspielt, noch im 21. Jahrhundert in einzelnen missionarischen Kontexten.⁶⁰

Der Empfang von Reisegruppen der SKVV diene, wie Anton Rösli wiederholt anmerkte, den Missionsgesellschaften für ihre Selbstinszenierung und für das Fundraising. Die Möglichkeit zur Begründung längerfristiger direkter Austauschbeziehungen zwischen den Heimatgemeinden der Reisetilnehmer und Reisetilnehmerinnen und den präsentierten Missionseinrichtungen stellte ein mögliches Ergebnis der Reiseplanung dar.

Die Teilnehmenden sollten die Information zur Missionsarbeit in ihre Gemeinden in der Schweiz zurücktragen. Die entstandenen Netzwerke konnten die Missionare und Missionsschwestern für Besuchs- und Fundraising-Reisen in die Schweiz nutzen.

9 Fazit: Reisen und Wissenstransfer

Die Begegnung mit den im Ausland tätigen Missionaren aus der Schweiz bildete für die schweizerischen Reisenden den Angelpunkt der Reisen. Die Missionare und Missionsschwestern nahmen für die Reisenden die Rolle von *cultural brokers* wahr, während sie den Reisenden zugleich ihre Tätigkeit als *cultural brokers* für die einheimische Bevölkerung präsentierten. Es sind nicht primär die traditionell gesprochen individuellen Bekehrungen, etwa die Anzahl der Taufen, die die Missionare präsentierten, sondern die von den Missionaren und Missionsschwestern unterhaltenen Einrichtungen einer zeitgenössischen, westlich geprägten Entwicklungshilfe wie Schulen, Krankenhäuser und Ausbildungsstätten, die gezeigt wurden.

Neben der Präsentation infrastruktureller Einrichtungen ermöglichten die Missionare als *cultural broker* den Reisenden den Zugang zu den »authentischen« Begegnungen mit den Menschen und ihrer Lebensweise vor Ort. Die Missionare und Missionsschwestern gestalteten die Punkte im Programm, die mit der jeweilig als traditionell erachteten Kultur in Verbindung standen. Dies schloss auch unterschiedliche Formen christlicher inkultrierter Liturgie ein, die in gewissem Maße einen von den Missionaren herbeigeführten Schnittpunkt zwischen traditioneller Kultur und Modernität bildete, indem sie die mit »Moderne« assoziierte Religion des Christentums, genauer genommen des Katholizismus, mit Symbolen und rituellen Praktiken aus der traditionellen indigenen Religion verband.

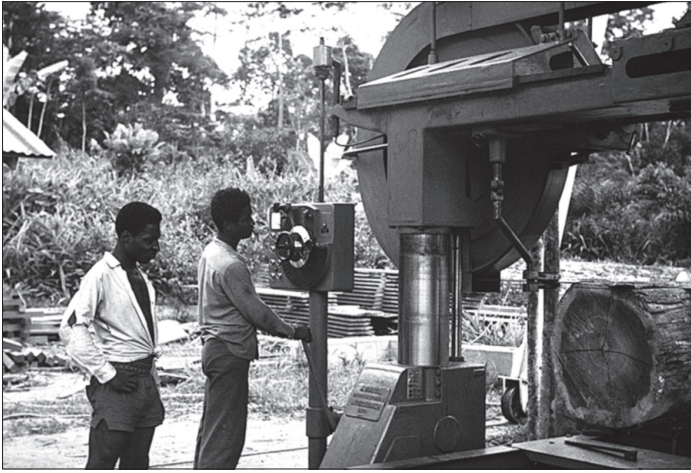
Die schweizerischen Missionare und Missionsschwestern bewegten sich damit in einem Spannungsverhältnis, da sie einerseits das »authentisch« Traditionelle als Reishöhepunkt zeigen sollten und andererseits den wirtschaftlichen und technischen Fortschritt, der durch die Arbeit der Mission und anderer Entwicklungshilfeorganisationen herbeigeführt wurde.

Im Unterschied zu dem Medium der Missionszeitschriften bot das Reiseformat des SKVV den Missionaren und Missionsschwestern gewisse Freiräume, die ihnen erlaubten, das zu zeigen, was ihnen als vor Ort Tätigen wichtig erschien. Gleichzeitig wurde jedoch die direkte Begegnung mit der einheimischen Bevölkerung über die Missionare und Missionsschwestern gefiltert, die als Übersetzende und Vermittelnde wirkten.

Einerseits zeigt sich eine Fortsetzung früherer Formen des interkulturellen Wissenstransfers durch Mission und andererseits ist ein Abbau von Filter- und Zensurstufen festzustellen. Die Begegnung mit dem »Fremden« verläuft für die Missionstouristen und -touristinnen in einer direkteren, dialogischeren und letztlich demokratischeren Form, als dies in den klassischen Missionswerbemedien geschah. Es zeigt sich aber auch hier, dass der Vermittlungsprozess während der Reisen ein ambivalenter war, der einerseits den traditionellen Wissensbestand des *colonial knowledge* und dessen Narrative fortschrieb, andererseits, wie anhand des *penti*-Festes illustriert, diese aufbrach. So wurden den Schweizer Reisenden neue Rollen in der Begegnung mit dem Fremden zugewiesen. Gleichzeitig zeugt das Reiseangebot des SKVV aber auch von einer Verschiebung des Verhältnisses zwischen den katholischen Laien in der Schweiz und den Missionaren und den Missionsschwestern, da die Hauptorganisation der Reisen in Händen der Laienorganisation SKVV lag, die mit den Vertreterinnen der Missionsgesellschaften und missionierenden Orden auf Augenhöhe über den Verlauf der Reisen verhandelte.

Infolge des direkten Erlebens von Institutionen wie Krankenhäusern und Schulen wurden den Reiseteilnehmerinnen und Teilnehmern Möglichkeiten eröffnet, nach ihrer Rückkehr in die Schweiz Direktförder- und Austauschprogramme zu starten. Neue Begegnungen mit der einheimischen Bevölkerung konnten entstehen, die weniger stark an die Brokertätigkeit der Missionare und Missionsschwestern gebunden waren und die zu noch direkteren Begegnungen in Form von Besuchen führen konnten. Im Anschluss an diese Überlegung kann die Frage gestellt werden, inwieweit diese Reisen und insbesondere daraus hervorgegangene persönliche Kontakte dazu beitrugen, das geteilte *colonial knowledge* nachhaltig aufzubrechen. Dieser Frage weiter nachzugehen, wäre Teil einer Folgeuntersuchung, die die weitergehende Transformation des Schweizer Engagements in der Entwicklungszusammenarbeit und im internationalen Austausch zum Thema hätte.

Zugleich ist darauf zu verweisen, dass der Wissenstransfer durch die Aufnahmen von Anton Rösli keinen abgeschlossenen Prozess darstellt. Anton Rösli hat in einer doppelten Rolle nicht nur die Fotografien erstellt, sondern in dem *oral-history*-Projekt auch Informationen zu den einzelnen Fotografien an das Fotoprojekt der SGV weitergegeben. Diese Fotografien werden nun mit Titeln, Schlagworten, geographischen Angaben und Datierungen versehen und auf der Website des Fotoprojektes einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Auf diese Weise setzt das Projekt gemeinsam mit den Autoren dieses Textes den Wissenstransfer fort. Herausforderung für die Zukunft ist, ständig über diesen Prozess des institutionell und digital vermittelten Wissens zu reflektieren und Sichtweisen, insbesondere der in diesen Fotografien dargestellten Personenkreise, miteinander in Austausch zu bringen. ♦



Fotos: Anton Röösl
Archiv der
Schweizerischen
Gesellschaft für
Volkskunde in Basel

Abb. 1

Sägewerk in der Nähe
von Yaounde. Das
besichtigte Sägewerk
war einer Holzfach-
schule angeschlossen,
die von der Schweizer
Caritas finanziert
wurde.
Yaounde 1972



Abb. 2

Löwinnen im
Tsavo Nationalpark.
Kenia 1972



Abb. 3

penti-Fest. Vertreter
der Mangarai haben
von der schweizerischen
Reisegruppe einen
Hahn als Geschenk
erhalten.
Flores 1979



Abb. 4
Abendessen der
schweizerischen
Reisegruppe
mit Ingenbohrer
Schwestern.
Taitung 1976



Abb. 5
Schweizerische
Missionare der SMB
in lokaler Tracht beim
Gottesdienst in Taitung.
Taitung 1976

Abb. 6
Missionsschwester
mit junger Mutter in
Mutterstation.
Dar-es-salam 1972

Abb. 7
Gottesdienst mit
indigener Bevölkerung
1976 in Taitung.
Taitung 1976

Wo das Wasser hinabstürzt und aus Sand Kristalle wachsen

*Das KuNgoni Center of Culture
and Art (Mua/Malawi)*

von Klaus Vellguth

Das *KuNgoni Center of Culture and Art*,¹ an dem es zu einer für Afrika einzigartigen Synthese von Theologie, Anthropologie und Afrikanischer Kunst kommt,² befindet sich in Mua (Malawi), das circa 150 Kilometer von Lilongwe entfernt nahe dem Lake Malawi liegt. Es entstand am Rande einer Missionsstation der Weißen Väter im Dedza-Distrikt, in deren Händen die Leitung des Zentrums bis heute liegt.

Die Geschichte der Missionsstation von Mua

Im Jahr 1902 gründeten die Afrikamissionare die Mission in Mua (Malawi), die heute als eine der ältesten Missionsstationen des ostafrikanischen Landes gilt.³ Geprägt war die missionarische Tätigkeit der Weißen Väter in Mua von Anfang an von Evangelisation, Bildungsarbeit und der Bekämpfung von Armut.⁴ So bauten die Weißen Väter im

¹ KuNgoni Center of Culture and Art, Box 41, Mtakataka (Malawi). E-Mail: admin@kungoni.org.

² Vgl. Martin OTT, *African Theology in Images*, Zomba 1999, 87.

³ Bereits im Jahr 1901 hatten die Montfort-Missionare eine erste Missionsstation in Nzama errichtet.

⁴ In englischer Sprache wird dabei von den »drei E« gesprochen: Evangelisation, Education und Eradication of poverty.

gleichen Jahr ein erstes Gebäude für ihr Missionszentrum, das im November 1903 bezogen werden konnte.⁵ Im Jahr 1907 wurde die erste Kirche der Missionsstation in Mua eingeweiht.⁶ Sechs Jahre später richteten die Weißen Väter im Missionshaus einen Klassenraum ein, aus dem sich (seit 1942 mit eigenen Räumlichkeiten) die *Mua Catholic Primary School* entwickelt hat. Nachdem sich in Mua die ersten Weißen Schwestern (MSOLA)⁷ niedergelassen hatten, gründeten sie im Jahr 1923 das erste Hospital, das sie im Jahr 1928 zunächst um ein nahegelegenes Leprozentrum erweiterten und später zu einem wichtigen Gesundheitszentrum für die Region ausbauten.⁸

Mit Cornelius Chitsule (1957-1984), dem ersten autochthonen Priester des Landes und späteren Bischof von Dedza, sowie Patrik Kalilombe (1972-1979), dem ersten afrikanischen Bischof von Lilongwe, stammen zwei bedeutende malawische Bischöfe aus der Mua-Region. An dieser traditionsreichen Missionsstation am Osthang des Dedzaplateaus gründete Claude Boucher Chisale,⁹ ein kanadischer Missionar, im Jahr 1976 das *KuNgoni Art and Craft Center*, aus dem in den vergangenen vierzig Jahren ein Pastoral- beziehungsweise Kulturzentrum hervorgegangen ist, das heute die Bezeichnung *KuNgoni Center of Culture and Art* trägt.¹⁰ Seinen Namen verdankt es einem Wasserfall,¹¹ in dessen unmittelbarer Nachbarschaft das Zentrum liegt und dessen Dynamik und lebensspendende Kraft die Arbeit des Zentrums prägen soll.

5 Im Jahr 1913 wurde das Gebäude durch eine zweite Etage ergänzt. Nachdem das Gebäude bei einem Erdbeben in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts beschädigt worden war, wurde es in den Jahren 1989 bis 1992 umfänglich saniert. Vgl. Serge ST-ARNEAULT, *KuNgoni. When water falls, sand becomes crystal. A Guide to Mua and the KuNgoni Centre of Culture and Art Malawi*, Mtakata 2007, 41.

Claude Bouchers anfängliches Wirken in Malawi (1967-1974)

Untrennbar ist die Geschichte des *KuNgoni Center of Culture and Art* mit Claude Boucher Chisale verbunden.¹² Der im Jahr 1941 geborene Kanadier begann bereits mit vier Jahren – angeregt durch seine künstlerisch geprägte Mutter – zu malen. Schon während der Gymnasialzeit auf einer Schule der Franziskaner in Longueuil experimentierte Boucher im Bereich der Malerei, Plastik, der Töpferei und mit der Erstellung von Collagen. Mit 21 Jahren entschloss sich Boucher, sich der Gemeinschaft der Weißen Väter anzuschließen, und wandte sich zunächst von der Kunst ab, da dieser im Rahmen der Seminaristenausbildung kaum Raum zugestanden wurde. Im Jahr 1967 wurde er jedoch zum Leiter eines Ausstellungsteams ernannt, das den christlichen Pavillon mit einer Ausstellung zum Thema »L’homme déchiré« auf der Weltausstellung in Montreal gestalten sollte, und war im Rahmen der Ausstellung auch mit eigenen Werken vertreten.

Kurz nach seiner Priesterweihe im Jahr 1967 kam Boucher nach Malawi, wo er zunächst an einer Missionsstation der Weißen Väter in Kasinga, einem Ort zwischen Dedza und Lilongwe, tätig war und Chichewa lernte.¹³ Während dieser Zeit begann er die Arbeit an der Diaserie »The Good News of Jesus Christ«, zu der mehr als zweitausend Diaaufnahmen entstanden sind, die biblische Szenen in Malawi nach-

6 Die erste Kirche wurde im Jahr 1971 durch ein zweites Kirchengebäude ersetzt, dessen Fassade im Jahr 1996 erneuert wurde.

7 Die Weißen Schwestern waren in Mua bis zum Jahr 1991 tätig.

8 Die Bedeutung der Einrichtung für die gesamte Region lässt sich daran erkennen, dass beispielsweise im Jahr 1934/35 mehr als zehntausend Patienten und Patientinnen im Hospital behandelt worden sind.

stellen. Hier zeigte sich schon die Ambition von Boucher, Ansätze einer Inkulturation des Christentums zu entwickeln und zu fördern. Rückblickend schrieb Boucher: »Ich fragte mich, wie die Malawier Jesus als ihren Bruder erkennen könnten. Es bedeutet ihnen sicher nicht viel, ob nun Jesus ein weißes oder ein schwarzes Gesicht hat. Bei weitem entscheidender ist es, ob sein Benehmen und sein Handeln afrikanisch sind, ob die Wege, auf denen er geht, und die Landschaften, die er durchwandert, denen in Malawi ähnlich sind. [...] Glücklicherweise ähnelt Malawi dem Heiligen Land in vielerlei Hinsicht. Es fehlt nicht an Bergen und Tälern, an Seen und Flüssen, die auch der Berg Tabor und der Berg Kidron, der See Genesareth und der Jordanfluss sein könnten.«¹⁴

Im Jahr 1968 wurde Boucher nach Nsipe versetzt, wo er bald afrikanische Künstler um sich scharte, mit denen er mehrere Kirchen künstlerisch gestaltete. Schon damals legten die Künstler Wert darauf, afrikanische Materialien zu verwenden, um dadurch ihre Achtung vor den afrikanischen Werkmaterialien auszudrücken. Die Künstlergruppe von Nsipe erregte schnell die Aufmerksamkeit der Christen in Malawi, und so ließ sich auch Patrick Kalilombe, der erste afrikanische Bischof von Lilongwe, einen aus einem Tsanyabaum geschnitzten Bischofsstab von den jungen christlichen Künstlern gestalten. Doch auch jenseits der Landesgrenzen wurde man auf die Künstler aufmerksam. Im Rahmen des Katechetischen Kongresses, der im Jahr 1972 in Nairobi stattfand, präsentierten die Künstler rund um

Claude Boucher ihre christlich inspirierten Werke. In dieser Zeit entstanden auch erste Pläne für ein eigenes Kunstzentrum in Ostafrika. Doch bevor die Pläne umgesetzt werden konnten, wollte Boucher zunächst einmal seine ethnologischen Kenntnisse vertiefen.¹⁵ So hielt er sich von 1974 bis 1975 zunächst neun Monate zu einem Sabbatjahr am Ggaba-Pastoralinstitut in Uganda auf, unternahm anschließend Feldforschungen in Sambia und Malawi und studierte schließlich im Folgejahr 1975/1976 am Institut für orientalische und afrikanische Studien (SOAS) in London Anthropologie.

Gründung des *KuNgoni Center of Culture and Art*

Ursprünglich hatte Claude Boucher Chisale vorgehabt, nach seiner Rückkehr aus London in Nsipe in der Pastoral tätig zu werden und dort ein Künstler-Zentrum sowie ein Forschungszentrum für Kultur zu initiieren, doch verweigerte der Bischof von Dedza, Cornelius Chitsulo, seine Zustimmung für solch ein Zentrum an diesem Ort, da er ein Kunstzentrum in Mua favorisierte, das sich stärker am allgemeinen Geschmack orientiert und sich primär als einkommensschaffende Maßnahme für die am Zentrum tätigen Kunsthandwerker versteht. Boucher war gegen eine Ansiedlung seines Zentrums in Mua, da in Mua nicht (wie in Nsipe) die Ngoni, sondern die Chewa angesiedelt sind. Er befürchtete im Fall einer Ansiedlung in Mua einen Konflikt

9 Claude Boucher Chisale wurde im Jahr 1941 in Kanada geboren und ließ sich im Jahr 1967 zum Priester weihen. Im gleichen Jahr kam er nach Malawi.

10 Vgl. ST-ARNEAULT, *KuNgoni. When water falls* (Anm. 5), 13; Piet VAN HULTEN, *Cultural Centre. Witness of Faith*, in: *Petit Echo* (2009) 1004, 466-468; OTT, *African Theology* (Anm. 2), 87-120.

11 *KuNgoni* bezeichnet in der Sprache der Chichewa einen Wasserfall.

12 Vgl. OTT, *African Theology* (Anm. 2), 89-94.

13 Gerardo GONZÁLEZ/Antonio CALVERA, *KuNgoni: Centro de arte y de vida/en colab. con Claude BOUCHER*, in: *Mundo negro* 31 (1990) Heft 334, 34-42, hier 37.

14 Claude BOUCHER, *Présenter le message en beauté*, in: *Missions d'Afrique* 70 (1974) 2, 6.

15 Vgl. Martin OTT, *Dialog der Bilder. Die Begegnung von Evangelium und Kultur in der afrikanischen Kunst*, Freiburg 1995, 84.

mit den Chewa, da er sich intensiv mit dem als Geheimkult geprägten *gule wamkulu* beschäftigt hatte und mit Widerstand der Chewa gegen die Auseinandersetzung eines Ausländers mit ihrem Geheimkult rechnete.¹⁶ Da der Konflikt zwischen Boucher und seinen Mitstreitern auf der einen und Bischof Chitsulo auf der anderen Seite nicht zu lösen war, willigte Boucher schließlich ein, das von ihm geplante Zentrum in Mua zu errichten. Das Gebiet um Mua herum zählt zu den ältesten Stammesgebieten der Chewa, deren Geschichte bis in das Jahr 750 nach Christus zurückverfolgt werden kann. In Mua begegnete Claude Boucher Chisale unterschiedlichen afrikanischen Kulturen, unter anderem den Chewa, Yao, Wiza, Matengo, Ngoni und Sena. Zugleich trafen in Mua verschiedene Religionsgemeinschaften aufeinander: Sowohl Anhänger traditioneller Afrikanischer Religionen als auch Muslime und Christen hatten sich in dieser Region niedergelassen. Als ethnischer und religiöser Schmelztiegel ging von dem Ort somit ein Reiz aus, für den der anthropologisch interessierte Boucher empfänglich war. Und schließlich gab es – dies sprach auch aus der Sicht der Schnitzer für diesen Ort – rund um Mua ausgedehnte Waldgebiete, deren Bäume hervorragendes Schnitzholz für die Arbeiten der Künstler zu liefern versprochen. Im Oktober 1976 begann Boucher in Mua den ersten Workshop für Schnitzer, und im Verlauf des Jahres ließen sich neben Boucher mit Lenardi Chikasassa sowie dessen Sohn James Chikasassa und Jibu Sani sowie dessen Sohn Wilson Sani weitere Künstler aus Nsipe in Mua nieder. Im gleichen Jahr begann

die Arbeit an einer ersten Rundhütte, unter deren Dach die Schnitzer zusammenkommen konnten. Schon in den Anfangsjahren des Zentrums wurde es beauftragt, Exponate einer afrikanischen christlichen Kunst zu gestalten. Martin Ott schreibt über diese Phase: »Trotz mancher Probleme kann das Zentrum seinen Weg der lokalen Kulturverwurzelung und Inkulturation gehen. Kirchengestaltungen, größere Reliefs und Einzelskulpturen sind – neben vielen kleineren Arbeiten – die Hauptarbeiten.«¹⁷ Es sollten weit über hundert Kirchen werden, die von Künstlern des KuNgoni-Zentrums gestaltet wurden. Dabei reicht die Art der Dekoration von einfachen geometrischen Verzierungen über freskenartig gestaltete biblische Szenen bis hin zu umfangreichen Schnitzereien. Im Jahr 1981 wurde das KuNgoni-Zentrum beispielsweise beauftragt, ein 8 x 3 Meter großes Fresko für die Kirche in Milala (Diözese Zomba) zu gestalten. Dabei war den Künstlern des Zentrums wichtig, Kirchengestaltungen nicht zu kopieren, sondern jede Ausgestaltung unter einem eigenen Leitgedanken zu konzipieren und zu realisieren.

In den Folgejahren schlossen sich zahlreiche junge und talentierte Künstler dem KuNgoni-Zentrum an, so dass im Jahr 1984 bereits zehn Meisterschnitzer in Mua tätig waren. In dieser Phase entstanden mit den Lagern, den Schulungs- und Ausstellungsräumen, den drei Rundbauten für die Schnitzer, Maler und Töpfer sowie weiteren Wohnhäusern für die Künstler und ihre Familien die Gebäude, die bis heute das KuNgoni-Zentrum prägen. Um

16 Vgl. OTT, *African Theology* (Anm. 2), 97.

17 OTT, *Dialog der Bilder* (Anm. 15), 88.

18 Vgl. Horst HOHMANN, Brückenschnitzer. In Mua (Malawi) verbindet Schnitzkunst das althergebrachte Weltbild der Einheimischen mit den Traditionen des Christentums, in: *Alle Welt* (1996) 11/12, 16–17.

19 Bei einem späteren Staatsbesuch in England im Jahr 1988 bestellt Staatspräsident Banda weitere Exponate in Mua, um diese als Gastgeschenke im Rahmen seines Staatsbesuchs weiterzugeben. Vgl. OTT, *Dialog der Bilder* (Anm. 15), 100.

20 Vgl. J. C. LEMAY, Gaba. The Chapel. *Religious Art: An African expression*. Unveröffentlichtes Dokument, Eldoret, o. Datum.

21 Vgl. OTT, *African Theology* (Anm. 2), 87.

das Areal als ein »religiöses Biotop« zu gestalten, wurde in einer parkähnlichen Anlage ein kleiner Zoo errichtet.¹⁸ Das Jahr 1985 stellte einen Höhepunkt für das Künstlerzentrum von Mua dar, da zahlreiche Arbeiten abgeschlossen werden konnten, die auf das Renommee des Zentrums verweisen. So waren u. a. 21 Reliefs und Skulpturen von der malawischen Regierung bestellt worden, die Staatspräsident Banda als Geschenke für die königliche Familie auf seine Englandreise mitnahm.¹⁹ Darüber hinaus wurden in diesem Jahr 30 Exponate in der Ausstellung christlicher Kunst anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses in Nairobi präsentiert. Auch das Geschenk der AMECEA (eine Skulptur »Christ – our Ancestor«) sowie der malawischen Bischöfe (ein Bischofsstab) für Papst Paul VI. waren im KuNgoni-Zentrum in Auftrag gegeben worden. Die Kapelle des Gaba-Institus in Eldoret (Kenia) war ebenfalls von Künstlern aus Mua gestaltet worden.²⁰ Im ersten Vierteljahrhundert seit Gründung des Zentrums wurden nicht nur Kirchen in Malawi, sondern darüber hinaus auch in Sambia, Mosambik, Kenia, Uganda, Namibia, Südafrika, Italien, England, Irland, Belgien, Deutschland, Österreich und Kanada von Künstlern aus Mua gestaltet.²¹ Dies zeigt, mit welcher enormen Schaffenskraft die Künstler von KuNgoni tätig waren. Immer wieder widmet sich das Zentrum größeren Projekten. So entwickelten 16 Künstler aus Mua im Zeitraum von drei Jahren insgesamt 50 Einzelobjekte zur Gestaltung der Hauskapelle von missio in München.²²

Die nationale und internationale Anerkennung führte dazu, dass einige Schnitzer das KuNgoni-Zentrum verließen und sich selbständig machten, während andere Künstler wie Muaza Maleka, MacDonald Michongwe, Alano Chindiwo, Smart Bigula, Patrick Maleka oder Thomas Mpira sich zu den das Zentrum tragenden Meisterschnitzern entwickelten. Im Jahr 1991 wurde der Grundstein des Chamare-Museums gelegt, das in drei Rundhütten die ethnologische, künstlerische und pastorale Arbeit widerspiegeln soll, die am KuNgoni-Zentrum geleistet wird. Das Museum sollte aber auch dazu beitragen, dass bei der Bevölkerung ein Bewusstsein für den Wert und die Würde der eigenen Kultur entsteht und damit, so Boucher, einem kollektiven Minderwertigkeitskomplex entgegengewirkt wird.²³ »Eines der Hauptprobleme, unter dem die Gesellschaft und die Kirche in Malawi leiden, ist ein tief sitzender Minderwertigkeitskomplex. Immer hat man den Menschen gesagt, dass das, was sie besitzen, zu nichts nütze sei, dass sie keine Werte hätten. Das hat die Kolonialisierung betont und in diese Kerbe hat – auf eine andere Weise – auch die Kirche geschlagen. Die Menschen haben sich deswegen angewöhnt, immer nach draußen, nach Übersee, zu den anderen zu schauen. [...] Deswegen sage ich, dass KuNgoni vor allem ein Zentrum der Bewusstseinsbildung ist. Wir wollen ein Gefühl für den eigenen Wert und die eigene Würde entstehen lassen. Das schließt dann notwendigerweise die malawische Kunst mit ein. Außerdem gibt das den Menschen wieder Vertrauen zurück.«²⁴

22 Vgl. MISSIO (Hg.), *Alles Leben strömt aus Gott*, München 2010; MISSIO (Hg.), *Das Geheimnis von Tod und Leben. Afrikanische Theologie im Bild. Medien zur Inkulturation*, München, 1994; MISSIO (Hg.), *Wie der Glaube Wurzeln schlägt. Inkulturation in Malawi*, München 1993; MISSIO (Hg.), *Hauskirche und Sakramentskapelle im Hause missio München. Gestaltet von Künstlern des KuNgoni Art Craft Centers, Mua Mission in Dedza, Malawi*, München o. Datum. Im Jahr 2002 schuf Boucher zusammen mit Tambala

Mponyani für missio auch das großformatige Motiv »The Gospel Seed«. Vgl. MISSIO (Hg.), *Das Geheimnis von Tod und Leben: Ein Gemälde mit Themen der Inkulturation in Malawi von Claude Boucher und Tambala Mponyani*, München o. Datum.

23 Vgl. HOHMANN, *Brückenschnitzer* (Anm. 18), 16–17.

24 GONZÁLEZ / CALVERA, *KuNgoni* (Anm. 13), 38.

Kunst und Inkulturation

Als Claude Boucher nach Malawi kam und die Diareihe »Projekt Gute Botschaft« entstand, war das Konzept noch stärker vom Gedanken einer Kontextualisierung des Evangeliums geprägt – was eher einem religionspädagogischen Ansatz einer korrelativen Vermittlung entspricht. Doch schon bald entwickelte Boucher sein hermeneutisches und offenbarungstheologisches Verständnis weiter, und so reifte sein Verständnis einer Inkulturation des Evangeliums, einer inkulturierten Liturgie sowie einer inkulturierten christlichen Kunst.²⁵ Auch wenn die Begriffe der Kontextualisierung bzw. der Inkulturation häufig synonym verwendet werden, gibt es eine spezifische Differenzierung zwischen diesen beiden Termini. Der Begriff der Kontextualisierung bezeichnet in Anlehnung an den soziologischen Begriff der Akkulturation bzw. den missionsgeschichtlichen Begriff der Akkomodation die im Rahmen der interkulturellen Begegnung erfolgte Aneignung von Kulturelementen einer anderen, spezifischen Kultur. Dagegen bezeichnet die Inkulturation in Anlehnung an den von Melville Herskovits entwickelten soziologischen Begriff der Enkulturation²⁶ die Aneignung einer spezifischen Kultur

durch das Individuum bzw. die Kirche. Dies stellt einen permanenten hermeneutischen Vorgang dar, bei dem das Evangelium in einer spezifischen sozio-politischen bzw. religiös-kulturellen Situation zu einer inspirierenden und transformierenden Botschaft wird.²⁷ Letztlich können Inkulturation und Kontextualisierung als die beiden reziprok aufeinander bezogenen Dynamiken eines hermeneutischen Prozesses verstanden werden, der aus den Bewegungen eines Annehmens und Abgebens, aus einem Ein- und Ausatmen besteht.²⁸

Bei der Inkulturation, die für Gläubige einen identitätsstiftenden Charakter besitzt,²⁹ geht es nicht nur um das Auftragen eines oberflächlichen christlichen Farbanstrichs, sondern um eine tiefgehende, radikale Begegnung des Christentums mit einer Kultur, die die Kultur bis in ihre Wurzeln hinein verändert.³⁰ Ottmar Fuchs schreibt über das Verhältnis der beiden oft synonym gebrauchten Begriffe Kontextualisierung und Inkulturation: »Während man Kontextualität eher als horizontales Nebeneinander verschiedener flächiger Vernetzungen und Strukturkomplexe eines Tatbestandes beschreibt, benennt Inkulturation dessen vertikale, also wurzelhafte Tiefenstruktur und Tektonik im Kulturgefüge. Es geht ›um eine Tiefenerfassung

²⁵ Vgl. Georg VÖLLINGER, Rosenkranz und Zauberhorn, in: Kontinente 31 (1996) 6, 18–21.

²⁶ Vgl. Melville J. HERSKOVITS, Man and his works. The science of cultural anthropology, New York 1948, 39ff.

²⁷ Vgl. Giancarlo COLLET, Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus? Fragen einer multikulturellen Identität des Christentums, in: Monika PANKOKE-SCHENK/Georg EVERS, Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltkirchlichen Austausch. FS Ludwig Bertsch, Frankfurt 1994, 37–49, hier 41.

²⁸ Vgl. Johannes SCHÜTTE, Fragen der Mission an das Konzil, in: DERS. (Hg.), Mission nach dem Konzil, Mainz 1967, 9–20, hier 15.

²⁹ Vgl. Martin OTT, Auf der Suche nach Identität. Einige Anmerkungen zum Stand der Afrikanischen Theologie aus der Sicht eines »Gastarbeiters«, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 86 (2002) 2, 84–98.

³⁰ Vgl. PAUL VI., Apostolisches Schreiben *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, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975, 15f; Karl Josef RIVINIUS, Inkulturation, in: Stimmen der Zeit 212 (1994) 10, 687–696, hier 687.

³¹ Vgl. Ottmar FUCHS, Gott hat einen Zug ins Detail. »Inkulturation« des Evangeliums hiezulande, in: Ottmar FUCHS/Norbert GREINACHER/Leo KARRER/Norbert METTE/Hermann STEINKAMP, Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995, 72.

von Kultur/Kulturen bis in deren Wurzeln hinein.«³¹ Dabei setzten sowohl der Begriff der Kontextualisierung als auch der Inkulturation voraus, dass die mit den Begriffen verbundenen Prozesse sich jeweils dem zu vermittelnden Text bzw. der christlichen Botschaft verpflichtet wissen.³²

Exemplarisch für die am *KuNgoni Center of Culture and Art* entwickelte Inkulturation des Christentums in die afrikanische Kunst und Kultur hinein steht die Darstellung Christi als »Christus-Kacherebaum«.³³ An dieser Darstellung kann aufgezeigt werden, wie der Glaube in Malawi Wurzeln schlägt.³⁴ In Mua wurde eine Skulptur entwickelt, die Christus in Form eines Kacherebaums (*Ficus natalensis*) zeigt, der in vielen Regionen Zentralafrikas für sein eigentümliches Wachstum bekannt ist. Die Früchte des Kacherebaums werden von Vögeln gefressen, wobei sie die Samen auf den Ästen bzw. in der Rinde anderer Bäume zurücklassen. Dort keimen die Samen, verbinden sich zunächst mit dem Wirtsbaum und bilden anschließend Luftwurzeln aus, die nach unten wachsen, um sich im Erdreich zu verwurzeln. Wenn diese Verwurzelung stattgefunden hat, kann auf dem Wirtsbaum ein neuer Kacherebaum entstehen. Der junge Kacherebaum wird aus dem Erdreich versorgt und umschließt

allmählich die Wirtspflanze, so dass beide Bäume zu einer Einheit zusammenwachsen. Die zweifache Wachstumsdynamik zunächst von oben nach unten und anschließend von unten nach oben hat die Künstler in Mua dazu angeregt, Christus in einer allegorischen Anlehnung als einen Kacherebaum darzustellen: Während Christus im kenotischen Akt der Inkarnation »von oben« auf die Erde gekommen ist, hat er sich in der afrikanischen Erde verwurzelt, wird zu einer Einheit mit der afrikanischen Kultur und wächst nun auf afrikanischem Boden in den Menschen Afrikas und ihrer Kulturen.³⁵ Die Darstellung von Christus als Kacherebaum ist eine von zahlreichen inkulturierten Ausdrucksformen in der Kunst, die der Glaube am *KuNgoni Center of Culture and Art* gefunden hat. »The metaphor of the Kachere tree can be used to talk about incarnation of Christ or Christianity on the African soil and also to talk about the dialogue between culture and Christian faith.«³⁶

Der Ansatz der Inkulturation, der axiomatisch von einer Offenbarung Gottes bereits vor der Ankunft der ersten europäischen Missionare ausgeht, prägt die Arbeit am KuNgoni-Zentrum.³⁷ In einem Vortrag, den Claude Boucher im

32 Vgl. Martin OTT, Inkulturation in Malawi. Eine Bestandsaufnahme nach der Afrikanischen Synode, in: *missio konkret* (2010) 2, 3-6; Hans WALDENFELS, Gottes Wort in der Fremde. Inkulturation oder Kontextualität, in: PANKOKE-SCHENK/EVERS, Inkulturation und Kontextualität (Anm. 27), 114-123, hier 122.

33 Vgl. Martin OTT, Ein Glaube in vielen Kulturen. Inkulturation – Worum geht es?, in: Martin OTT/Bernhard BARTH, Wie der Glaube Wurzeln schlägt. Inkulturation in der Weltkirche, München 1993; Martin OTT, Kacherebaum und Maisfeld. Inkulturation in Malawi, München 1991.

34 Vgl. Claude BOUCHER/Boniface THOLE, KuNgoni Centre of Culture and Art. Cultural values as resources for reconciliation and forgiveness: the Case of KuNgoni Art Centre, Diocese of Dedza, Malawi, in: *Cultural resources for reconciliation and forgiveness. Acts of the first meeting of directors of Catholic cultural centres in Africa* (18-22 April

2006 in Lusaka, Zambia), ed. by Gaspare MURA, Città del Vaticano 2007, 137-140, hier 139; Martin OTT, Christus-Kacherebaum. Meditation zu einer Christusskulptur in Malawi, in: *Werkmappe Weltkirche* (1993) Heft 90, 6.

35 Oft werden zahlreiche weitere Details in den Körper Christi geschnitten, die Realitäten Afrikas darstellen: Im unteren Teil des Körpers finden sich Darstellungen von Armut, Hunger, Dürre, Zwietracht, Kolonialismus oder Krieg, während Motive auf der oberen Körperhälfte die Ernte, die Freude, die Unabhängigkeit oder den Gemeinschaftssinn Afrikas darstellen. Martin Ott schrieb dazu: »Das Leben der Afrikaner ist Christus gleichsam auf den Leib geschnitten« (OTT, Christus-Kacherebaum [Anm. 34], 6).

36 BOUCHER/THOLE, KuNgoni Centre of Culture and Art (Anm. 34), 139.

37 Vgl. ST-ARNEAULT, KuNgoni. When water falls (Anm. 5), 20.

November 2014 im Rahmen der Jahreskonferenz des afrikanischen Netzwerk Pastoral hielt, fasste er sein Verständnis von Inkulturation zusammen.³⁸ Dabei betonte er die Vorrangigkeit der Oralität vor dem geschriebenen Wort, die Bedeutung eines Respekts vor Gottes Offenbarungspädagogik, die Kontinuität vom Gott der Ahnen hin zum lebendigen Gott der Christen, die Bedeutung der menschlichen Seite Jesu als Sohn Gottes, die Sorge um eine konkrete Verortung und Relevanz der Botschaft, die Kultur als einen »Stolperstein« für die göttliche Offenbarung, die Bedeutung eines holistischen religionsverbindenden Ansatzes und den Respekt vor der Schöpfung, aus der die Kulturen und Völker hervorgegangen sind.

Das *KuNgoni Center of Culture and Art* gliedert sich heute in ein Handwerker-Zentrum, das Chamare-Museum, die Kafukufuku-Bücherei (mit angegliedertem Forschungszentrum) und das Namalicate Village.

Handwerker-Zentrum

Der Geburtsort des *KuNgoni Center of Culture and Art* ist das Zentrum der Schnitzer, das im Jahr 1977 ursprünglich errichtet worden ist, um Schulabgängern eine Ausbildung sowie später eine Erwerbstätigkeit zu ermöglichen. Claude Boucher Chisale baute dazu ein Schnitzzentrum, in dem er lokale Kunsthandwerker einerseits in die Grundlagen der Schnitzerei einführte und ihnen zum anderen neue Techniken vermittelte. Die von Claude Boucher Chisale ausgebildeten Schnitzer gaben wiederum ihr Wissen an spätere Kunsthandwerker-Generationen weiter. Heute sind mehr als hundert Schnitzer

am Handwerkszentrum tätig. Gegenseitig tauschen sie sich über ihre Werke aus, und nur wenn ein Kunstwerk von den anderen Schnitzern für gut befunden worden ist, gelangt es in den Verkaufsraum. Dieses Gebäude (Showroom) wurde im Jahr 1979 errichtet und ist architektonisch nicht nur wegen der traditionellen Designs aufnehmenden Fresken interessant. Die Säulen des Gebäudes repräsentieren die rund um Mua ansässigen Volksgruppen der Chewa, Ngoni, Yao, Matengo, Lomwe und Sena und symbolisieren die drei Religionen, die in Mua nebeneinander und miteinander existieren.

Ausgewählte Schnitzereien, die im Handwerker-Zentrum entstanden sind, werden in der benachbarten Kunstaussstellung (Art Gallery) präsentiert. Die Schnitzereien aus Mua sind oftmals von christlichen Symbolen beziehungsweise Illustrationen geprägt und gelten als gelungene Beispiele einer Inkulturation des Christentums in Afrika, da in ihnen Elemente afrikanischer Kulturen genauso einfließen wie Elemente der christlichen Kunst. Kunstwerke aus Mua sind heute weltweit zu besichtigen, unter anderem in den Vatikanischen Museen (Rom) und im Buckingham Palace (London). Während die Kunsthandwerker am KuNgoni-Zentrum sich ursprünglich – nicht zuletzt inspiriert durch die umfangreichen Waldbestände rund um das Zentrum herum – auf Schnitzereien konzentriert haben, sind heute neben den Schnitzern auch Maler sowie Künstlerinnen aktiv, die sich auf die künstlerische Weiterverarbeitung sowie das Recycling lokaler Materialien spezialisieren. Produkte, die von den lokalen Kunsthandwerkern produziert wurden, können in einem Ausstellungsraum erworben werden.

38 Vgl. Claude Chisale BOUCHER, *KuNgoni as a Centre of Culture and Art*, in: *Network Pastoral Africa, Second Meeting of Network Pastoral in Africa 22 to 27 November 2014*, unveröffentlichtes Dokument, Lilongwe 2014, 17–24, hier 21–23.

39 Ein aus Zement gestalteter Baobab-Baum steht heute im Zentrum des Museums. Vgl. ST-ARNEAULT, *KuNgoni. When water falls* (Anm. 5), 22.

Chamare-Museum

Ebenfalls am *KuNgoni Center of Culture and Art* ist mit dem Chamare-Museum ein Kulturmuseum beheimatet, das drei Abteilungen umfasst, die sich der Kultur der Chewa, der Ngoni sowie der Yao widmen. Die drei Hütten des Museums erinnern an die drei Zelte, die von den ersten Missionaren nach ihrer Ankunft in Mua im Jahr 1902 unter einem Baobab-Baum aufgebaut worden waren.³⁹ Begonnen wurde der Bau des Museums im Jahr 1991, und es dauerte insgesamt neun Jahre, bis die Arbeiten am Museum abgeschlossen waren. Fotos und Ausstellungstücke dokumentieren die religiöse Dimension in den verschiedenen Kulturen sowie das reiche kulturelle Erbe, das in den unterschiedlichen Kulturen beheimatet ist. Ein dem Kulturmuseum vorgelagerter Versammlungsraum wird für Konferenzen sowie kleinere Theateraufführungen verwendet. Benannt wurde das Museum nach Jean-Baptiste Champmartin, dessen Rufname Chamare war und der von 1908 bis 1949 in Mua lebte. Die Statue von Jean-Baptiste Champmartin im Gespräch mit Cornelius Chitsulo begrüßt die Besucher des Museums im ersten Raum. In einer ersten Abteilung führt das Museum in die Geschichte der Mission in Mua und in Fragen der Inkulturation ein. Die zweite Abteilung des Museums geht auf die Kultur und Spiritualität der Chewa ein und beheimatet mit weit mehr als hundert Exponaten eine der größten Sammlungen von Chewa-Masken. Die dritte Abteilung präsentiert zahlreiche Exponate der Ngoni und Yao.

Auffällig sind die Fresken, mit denen Claude Boucher Chisale zusammen mit Tambala Mponyani die äußeren Fassaden des Museums in den Jahren 1993 und

1994 dekorierte und die zum Thema der Begegnung gestaltet worden sind.⁴⁰ Die Fresken können als programmatisch für den Versuch des Museums verstanden werden, den Besuchern aus dem In- und Ausland eine Begegnung mit den traditionellen Kulturen in Mua und damit einen Zugang zur Identität der Menschen in Malawi zu ermöglichen. Claude Boucher bezeichnete die Fresken als Fenster zu den wesentlichen Ereignissen und Epochen der Menschen bzw. Stämme, die sich in der Mua-Region niedergelassen haben: »Central to each fresco is the theme of encounters. These encounters, between hunter-gatherers and agriculturist, warriors and traders, pastoralists and colonialists, and new beliefs and old customs have shaped the rich culture, beliefs and history of the people of the central region of Malawi. Be carefully peeling back each layer of history to its source, one can find the roots of identity and, in turn, be granted the beginnings of understanding.«⁴¹ Im Jahr 2003 schrieb ein protestantischer Geistlicher aus den Vereinigten Staaten, der viele Jahre in Blantyre lebte, nachdem er das Museum besucht hatte: »When you first showed me through the partly completed museum, it was like I had been hit with a bolt of lightning. There was proof of what I had always sensed but only observed in shreds. Now, when everything good, beautiful and worthy of honour in Malawi is disintegrating, there is at least one place where it is not – KuNgoni.«⁴²

Kafukufuku-Bücherei und Forschungszentrum

Am KuNgoni-Zentrum wurde mit der Kafukufuku-Bücherei ein umfangreiches Forschungs- und Dokumentationszentrum

⁴⁰ Vgl. Claude Chisale BOUCHER, *Digging our Roots. The Chamare Museum Frescoes*, Mua 2002.

⁴¹ Ebd., 1.

⁴² Brief eines protestantischen Priesters an Claude Boucher Chisale aus dem Jahr 2003, zitiert nach: ST-ARNEAULT, KuNgoni. When water falls (Anm. 5), 22.

aufgebaut, das neben dem Buchbestand (über tausend Bände) Fotos, unterschiedliche Drucksachen, Diachrome, Videocassetten und DVDs umfasst. Darüber hinaus werden im Forschungszentrum die umfangreichen handschriftlichen Notizen aufbewahrt, die Claude Boucher Chisale seit 1973 angefertigt hat. Weltweit einmalig sind die im Archiv gesammelten Beschreibungen der traditionellen Tänze und Gesänge in Zentral- und Südmalawi. Viele der dokumentierten Tänze werden regelmäßig anlässlich des vom KuNgoni-Zentrum veranstalteten Tags der Offenen Tür aufgeführt. An diesem Tag kommen Trommler, Tänzer und Sänger aus der ganzen Region zusammen, um traditionelle Tänze und Gesänge zu präsentieren. Von besonderer Bedeutung ist dabei vor allem *gule wamkulu*, der »Große Tanz« der Chewa, der in der Tradition des Stammes mit dem bereits erwähnten Geheimkult verknüpft ist.⁴³ Bewusst wird der Tag der Offenen Tür am KuNgoni-Zentrum dazu genutzt, Tanz und Musik aufzuführen, um das kulturelle Erbe von der älteren Generation an die jüngere Generation weiterzugeben.

Kursprogramme am KuNgoni-Zentrum

Vom KuNgoni-Zentrum werden für Besuchergruppen Kulturprogramme angeboten, um den Besuchern des Zentrums die traditionellen Tänze und Gesänge der Chewa, Ngoni, Matengo und Yao vorzustellen. Dabei werden die Tänze von Frauen und Männern aus Mua bzw. den umliegenden Dörfern in ihren traditionellen Gewändern präsentiert. Darüber hinaus werden vom Zentrum drei- bis viertägige Kurse organisiert, deren Einheiten sich der Geschichte von Zen-

tral- und Südmalawi, den frühen Migrationsbewegungen verschiedener in der Region ansässiger Stämme sowie der Kultur der Stämme mit ihren Dorf- und Familienstrukturen, spezifischen Beziehungsmustern, Rolle der Stammesältesten etc. widmen.

KuNgoni Center of Culture and Art als Pastoralinstitut

Im Gegensatz zu anderen Pastoralzentren fokussiert sich das *KuNgoni Center of Culture and Art* auf den Aspekt der Inkulturation, was mit einer Konzentration auf die verschiedenen Bereiche darstellender Kunst verbunden ist. Während es ursprünglich als ein Kunsthandwerkszentrum gegründet worden ist, versteht es sich heute als ein weit über die Grenzen Malawis ausstrahlendes Kulturzentrum.⁴⁴ Das Zentrum war Gastgeber des zweiten Netzwerktreffens afrikanischer Pastoralinstitute im November 2014. Inspiriert von ihrem Aufenthalt am *KuNgoni Center of Culture and Art* hielten die Direktoren afrikanischer Pastoralinstitute in ihrer Abschlussklärung fest: »Inculturation is an on-going dialogue between Gospel and Culture, given that religion and culture can never be divided. Inculturation is a holistic and dynamic process, involving all dimensions of life, such as peace and justice, economics, gender, ecology, interreligious dialogue, art and liturgy. Inculturation focuses on the past, present and future by empowering people to face the challenges of their lives based on Gospel values. Inculturation in Africa can be enriched by specific African views of humanity such as Ubuntu philosophy. Culture on the one hand gives flesh to the Gospel, and on the other hand, people are empowered to critique the culture in the light of the Gospel.«⁴⁵ ♦

⁴³ Am 25. November 2005 wurde *gule wamkulu* von der UNESCO in die dritte Erklärung über Meisterwerke des oralen und intangiblen Erbes der Menschheit aufgenommen.

⁴⁴ Vgl. BOUCHER/THOLE, *KuNgoni Centre of Culture and Art* (Anm. 34), 137–140.

⁴⁵ NETWORK PASTORAL AFRICA, *Second Meeting of Network Pastoral in Africa 22 to 27 November 2014. Final Statement*, unveröffentlichtes Dokument, Lilongwe 2014.

400-Jahrfeier der Propaganda Fide

Internationales
Symposium an der Urbaniana –
Tagungsbericht

von Michael Meyer

Euntes Docete Omnes Gentes« steht in großen Lettern am Hochschulgebäude der Päpstlichen Universität Urbaniana. Der Sendungsauftrag des Auferstandenen, zu allen Völker zu gehen, sie zu seinen Jüngern zu machen, zu taufen und zu lehren (vgl. Mt 28,18-20), ist die programmatische Ansage für den Lehrbetrieb der missionswissenschaftlich orientierten Hochschule Urbaniana, die zum Gesamt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gehört. Zwar hat Papst Paul VI. im Jahr 1967 offiziell den Namen *Congregatio pro Gentium Evangelizatione* eingeführt (von Johannes Paul II. im Jahr 1988 mit der Konstitution *Pastor Bonus* bestätigt), doch ist der umgangssprachliche Name der *Propaganda* weiterhin in Gebrauch.

Im Zugehen auf die 400-Jahrfeier der *Propaganda Fide* im Jahr 2022 sind am 11. und 12. Mai 2017 mehr als 40 Missionswissenschaftler und Missionswissenschaftlerinnen an der Urbaniana zu einem internationalen Symposium zusammengekommen. »Verso il IV. centenario di fondazione della congregazione per l'evangelizzazione dei popoli: status quaestionis« stand auf der Einladung zur Tagung, die das Themenspektrum des Symposiums in acht intensive Arbeitseinheiten (»sessione«) einteilte. Federführend haben Mitarbeitende der Kanonistik der päpstlichen Universität das zweitägige Treffen geplant, vorbereitet und organisiert. Der Blick galt einerseits

der wechselvollen Geschichte der *Propaganda*, andererseits ermöglichte der »status quaestionis« eine auf die Zukunft ausgerichtete Auseinandersetzung, um missionstheologisch das Jubiläumsjahr der *Propaganda Fide* bzw. der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vorzubereiten. Es liegt in der Natur der Sache, dass es in der Kürze der Zeit nicht möglich war, stets alle Bereiche profund zu behandeln. Die nicht weniger als 18 Vorträge in zwei Arbeitstagen können als ein »Appetizer« oder eine »tour d'horizons« verstanden werden, in der die Interdisziplinarität der Missionswissenschaft mit den angrenzenden Grenzwissenschaften wie Ethnologie, Sozial- oder Sprachwissenschaften zur Geltung kam.

Der historische Rückblick jedoch kann als roter Faden der Tagungsbeiträge gelten. Mit Blick auf die fast 400-jährige Geschichte der *Propaganda Fide* sprach Professor Vincenzo Viva, Rektor des *Collegio Urbano*, in seinem Eingangsstatement von »so viel Geschichte, die noch zu schreiben und noch zu erforschen ist«. Zukünftig wird es darum gehen, die überaus wertvollen Schätze des Archivs der *Propaganda* noch mehr für die Wissenschaft zu erschließen, da der universale Sendungsauftrag, »in alle Welt zu gehen«, bis heute an Gültigkeit nichts verloren hat, auch wenn sich die äußeren Umstände im Zeitalter der Globalisierung von der Gründungszeit deutlich unterscheiden. Allein der Verweis auf den Namen der Vorläuferkongregation der *Propaganda*, die von Papst Pius V. gegründete Kardinalskongregation zur Bekehrung der Ungläubigen, spricht hier eine eigene Sprache.

Die eigentliche Gründung der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* geht auf Papst Gregor am Epiphaniestag 1622 zurück; die offizielle Errichtungsbulle ist auf den 22. Juni 1622 datiert. Die »Missionen« ganz in die Hände des Papstes zu legen, sie nicht den Händen der Kolonialmächte zu überlassen, sondern sie kirchlich zu verantworten, galt als das wichtigste Argument zur Errichtung

der *Propaganda Fide*. Das gesamte Missionswesen sollte der römischen Zentralbehörde unterstellt werden, alle Missionare sollten unmittelbar von ihr abhängen, um eine unabhängige und von kolonialem Machtkalkül befreite Mission zu gewährleisten. Der Nestor der deutschsprachigen Missionswissenschaft, Josef Schmidlin, sprach in diesem Kontext anlässlich der Dreihundertjahrfeier der *Propaganda Fide* im Jubiläumsjahr 1922 von einem »goldenen Meilenstein des christlichen Roms« und lobte die *Propaganda* als die »wichtigste Kongregation«.

Gleichwohl zeigt der Blick in die Geschichte, dass das Ideal, einer »reinen«, nur kirchlichen, geschweige denn ganz und gar am Evangelium orientierten Mission, immer wieder hinter dem eigenen Anspruch zurückblieb. Zu sehr waren Kirchen- und Kolonialpolitik ineinander verwoben, wie verschiedene Beiträge verdeutlichten. Der Fribourger Kirchenhistoriker Mariano Delgado sprach in seinem Beitrag von einer »Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit«. Professor Fidel González Fernández, Dozent an der Urbaniana, verwies auf Daniele Comboni, der im 19. Jahrhundert eine von nationalen und staatlichen Interessen befreite Verkündigung des Evangeliums einforderte. González zeigte am Beispiel von Comboni auf, wie der italienische Ordensgründer den Machterhalt der Kolonialmächte und die europäische Protektion verurteilte, die sich unter dem Deckmantel der »Mission« verbarg. Tatsächlich, so die als Allgemeingut geltende und während der Tagung nochmals bestätigte Einsicht: Die Verzahnung kolonialer Belange und kirchlicher Interessen, das stete Austarieren an den neuen Herausforderungen der Zeit, ist als ein *cantus firmus* der fast vierhundertjährigen Geschichte der *Propaganda* auszumachen.

Ein anderes Feld, das zum Proprium der *Propaganda* gehört, ist das Wechselspiel von lokalen Interessen und zentralen (römischen) Vorgaben. Hierzu gehört die Spannung zwischen einem vor Ort

gelebten inkulturierten Glauben und den normativen Leitlinien der Universalkirche. Nicht nur im Lauf der Geschichte kam es in diesem Bereich immer wieder zu Konflikten. Der emeritierte Frankfurter Professor für Kirchengeschichte, Klaus Schatz, beschäftigte sich in seinem Vortrag exemplarisch mit dem Ritenstreit in Japan. Die Frage nach lokaler Entscheidungskompetenz und zentralen Interessen der römischen Kurie ist jedoch nicht nur für die Kirche Japans im 17. Jahrhundert, sondern bis heute ein virulentes Thema, das je unterschiedlich nuanciert zwischen kontextuell denkenden Theologen und Theologinnen einerseits und den Verantwortungsträgern der Kongregation zur Evangelisierung der Völker in Rom andererseits angesprochen wird. Aus historischer Perspektive betrachtet sind die schon in der Frühen Neuzeit gestarteten Initiativen einiger Vordenker der *Propaganda* wegweisend, die eine gründliche und fundierte Ausbildung der zukünftigen Glaubensboten aus Europa mit Sprachschulen zum Erlernen der einheimischen Sprachen der »Missionsländer« forderten. Ebenso gab es im Lauf der vierhundertjährigen Geschichte immer wieder die Forderung nach der Ausbildung eines einheimischen Klerus, damit das Evangelium inkulturiert Fuß fassen könne. Aktuelle Querverweise zu diesem Themenkomplex sind bei Papst Franziskus zu finden, der als Papst »vom anderen Ende der Welt« spricht, eine »heilsame Dezentralisierung« (vgl. *Evangelii gaudium* 16) anstrebt und eine Stärkung der Ortskirchen im Gesamt der *Communio ecclesiarum* wünscht. Der Horizont auf die weltweite »Gemeinschaft der Kirche« wurde indes während des zweitägigen Symposiums durch Tagungsbeiträge mit Blick auf die orientalischen Kirchen, auf die Situation der »Thomas-Christen« in Indien oder auf den interreligiösen Dialog im asiatischen Kontext ergänzt.

Beendet wurde die internationale Zusammenkunft mit einem Grußwort durch Kurienerzbischof Savio Hon Tai-Fai,

Sekretär der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, sowie einer lebhaften Austauschrunde der Tagungsteilnehmenden über die weiteren Schritte im Zugehen auf die 400-Jahrfeier: Wie werden tatsächlich die Stimmen der Südkirchen in den missionswissenschaftlichen Diskurs gebracht? Die im Mai in Rom versammelten Missionswissenschaftler, fast alle aus Europa stammend, befassten sich mit dem Themenkomplex der Mission der Weltkirche in allen Kontinenten, ohne dass aber Personen aus Asien, Afrika oder (Latein-)Amerika aktiv am Diskurs beteiligt waren. Eine wichtige (aber nicht neue) Einsicht ist ja gerade die, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Weltkirche in der südlichen Hemisphäre wächst. Umso mehr ist es von Bedeutung, kontextuell und kulturell in ihren Ortskirchen beheimatete Personen zu hören, damit sie ihre Erfahrung in die Weiterentwicklung der Theologie einbringen. Dazu gehört jedenfalls der Mut, sich den entstehenden Kontroversen zwischen klassischer europäischer Theologie und neuen Ansätzen aus der Perspektive des »globalen Südens« zu stellen. Bereits José de Acosta, Jesuit und Missions-theoretiker der Frühen Neuzeit, stellte fest, dass jene, die vom europäischen Boden aus die Situation der fernen »Missionsländer« beurteilen, wie Ärzte sind, die eine Fern-diagnose erstellen, aber deren Diagnose letztlich bedeutungslos ist, da es ihnen an Erfahrung vor Ort mangelt (vgl. *De procuranda* IV, Kap. 11).

Im Bereich der »status quaestionis«, jener Fragestellungen, die für die strukturelle und rechtliche Organisation der Mission von Bedeutung sind, stellen sich der Kongregation für die Evangelisierung der Völker wesentliche Aufgaben aus missionstheologischer Sicht: Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der pilgernden Kirche, die »ihrem Wesen nach missionarisch« (vgl. *Ad gentes* 2) ist. Damit ist – zumindest in der Theorie – die Einteilung in eine geographische geordnete Zweiklassengesellschaft in sogenannte »christliche Länder«

und »Missionsgebiete« obsolet. Wie jedoch bildet sich die als Grundlage geltende Einsicht der *einen* Mission als Wesensmerkmal der Kirche, also einer nicht geographisch definierten Mission, organisch in den römischen Behörden ab? Wie steht es etwa um das künftige Zueinander zwischen der Kongregation zur Evangelisierung der Völker und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung? Wie und in welchem Dikasterium werden die dringlicher werdenden Fragestellungen des interreligiösen Dialogs vorrangig bearbeitet? Verheißungsvoll ist, dass die Tagungsteilnehmenden am Ende Schritte für weitere missionswissenschaftliche Symposien im Zugehen auf das Jubiläumsjahr 2022 vereinbarten. Das Symposium in Rom kann somit als ein Startpunkt gelten, dem nun weitere Tagungen an anderen Hochschulstandorten folgen werden. Es bleibt zu hoffen, dass die brisanten theologischen Fragestellungen in aller Offenheit und Weite in den Diskurs gebracht werden können, so dass nicht nur die binnenkirchliche (oder römische) Perspektive betrachtet wird, sondern die vom letzten Konzil eingeforderte Sicht einer missionarischen Kirche, die sich in den Dienst der Menschheitsfamilie rufen lässt.

Das Jubiläumsjahr 2022 der *Propaganda Fide* wird interessanterweise mit dem Gedenkjahr der Heiligsprechung von verschiedenen Personen zusammenfallen, die zu Beginn der Frühen Neuzeit auf ihre je eigene Weise den missionarischen Impuls zur Weitergabe des Evangeliums aufgenommen und für ihre Epoche kreativ umgesetzt haben. Zu ihnen gehören Teresa von Ávila, die für die Reform des Karmel aus einer leidenschaftlichen Gotteserfahrung heraus steht, sowie Philipp Neri, der »Gaukler Gottes«, der auf eigene Weise die Freude und die Leichtigkeit des Evangeliums lebte. Schließlich sind die ersten Gefährten der *Societas Jesu*, Ignatius von Loyola und Franziskus Xaver, zu nennen, die aus der Grundintuition, »in alle Welt zu gehen«, einen neuen Akzent in der Mis-

sionsgeschichte setzten. Mit Blick auf das Jubiläumsjahr der *Congregatio pro Gentium Evangelizatione* sind die Impulse, die von den im Jahr 1622 kanonisierten Heiligen ausgehen, von Bedeutung: Die substantielle und nachhaltige Weitergabe des Evangeliums wird nur aus einer tiefen Gottesbeziehung gelingen (so Teresa von Ávila), in einer auf Haltung und Stil achtenden Verkündigung (so Philipp Neri) und mit einem beherzten Engagement, das sich für alle Sprachen, Kulturen und Völkern der globalisierten Welt öffnet (so Ignatius und Franziskus Xaver). ♦

250 Jahre nach Aufhebung der Jesuiten- missionen in Spanisch-Amerika (1767)

**Hintergründe – Forschungsdebatten –
neue Perspektiven**

**Universität Freiburg/Schweiz,
19./20. Mai 2017**

von Esther Schmid Heer

2017 ist das Jahr, in welchem der Aufhebung der Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika vor 250 Jahren gedacht wird. Zu diesem Anlass organisierten die Jesuitenbibliothek Zürich, das Archiv der Schweizer Provinz der Jesuiten, Zürich, und Prof. Mariano Delgado, Freiburg/Schweiz, in Kooperation am 19. und 20. Mai eine interdisziplinäre und internationale Fachtagung an der Universität Freiburg/Schweiz.

In vier thematischen Blöcken und einem Abendvortrag näherten sich die Referentinnen und Referenten mit unterschiedlichen disziplinären Zugängen dem Tagungsthema. Aus der Perspektive vor allem von Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Ethnologie wurden aktuelle Forschungserträge zu Aufbau, Entwicklung, Diskursivierung und Aufhebung der Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika vorgestellt und diskutiert. Ein räumlicher Schwerpunkt lag auf den verschiedenen Missionsgebieten der Jesuiten in den Provinzen Paraguay, Quito, Peru und auch Mittelamerika.

In einem ersten Block ging es um den historischen Kontext insbesondere der Zeit vor und nach der Aufhebung der Jesuitenmissionen in Spanisch- und Portugiesisch-Amerika. Johannes Meier (Mainz), der auch Leiter des Handbuchprojektes *Zentral-europäische Jesuiten in Spanisch- und Portugiesisch-Amerika* ist, machte im 18. Jahrhundert einen Wandel des Kirchenverständnisses aus. Die Kirche wurde immer weniger als Stütze und immer stärker als Hindernis der staatlichen Entwicklung betrachtet. Im Gegensatz zu Spanisch-Amerika förderte Portugiesisch-Amerika integrative Tendenzen. Mariano Delgado (Freiburg/Schweiz) präsentierte Überlegungen zur oft bewundernd genannten »Singularität bzw. Vergleichslosigkeit der Jesuitenreduktionen« und kam zu dem Schluss, dass diese weniger im Umgang mit indigenen Religionen oder der Evangelisierung über einheimische Sprachen und Musik liege, sondern vor allem in einer vergleichsweise modernen, von den Kolonialbehörden zunächst geduldeten wirtschaftlich-sozialen und »rationalen« Ordnung. Einer der Hauptvorwürfe gegenüber den Jesuiten im 18. Jahrhundert lautete, diese hätten in der Jesuitenprovinz Paraguay einen eigenen »König Nikolaus« eingesetzt und würden sich damit der spanischen Herrschaft widersetzen. Darüber entbrannte in Europa eine heftige Polemik,

welche neben anderen Faktoren schließlich von Spanien und Portugal aus zur Aufhebung zunächst der Jesuitenmissionen und 1773 dann der Gesellschaft Jesu führte. Diese Debatte illustrierte Fabian Fechner (Hagen) anhand eines bisher unbekannten projetusitischen satirischen Flugblatts aus Augsburg.

Um Wissen und Wissenstransfer ging es im zweiten Block. Javier Francisco Vallejo (Berlin), der sich in seinen Forschungen mit der Jesuitenuniversität Córdoba (heute Argentinien) beschäftigt, zeigte auf, dass viele europäische Jesuiten zwar für die Missionen in Spanisch-Amerika angeworben wurden, tatsächlich dann aber an der Universität Córdoba tätig wurden, was zu einer »transatlantischen asymmetrischen Wissenszirkulation« geführt habe. Am Beispiel des englischen Aufklärers John Lockman (1698-1771) veranschaulichte Renate Dürr (Tübingen) in ihrem Beitrag, wie durch das Übersetzen der *Lettres édifiantes et curieuses*, Briefen aus den Jesuitenmissionen in Südamerika und der ganzen damals bekannten Welt, das Spannungsverhältnis von Interesse und gleichzeitiger Furcht vor »gefährlichem Wissen der Jesuiten« in den Diskurs der Aufklärung eingebunden wurde. Irina Pawlowsky (Tübingen) stellte eine nach 1767/68 entstandene und dem Bericht *Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas* (Nürnberg 1785) des Rückkehrer-Missionars Franz Xaver Veigl beigefügte Karte der Maynas-Mission ins Zentrum ihrer Ausführungen. Sie machte deutlich, dass Karten nicht geographische Räume empirisch genau abbilden, sondern als »rhetorische Texte« Räume konstruieren, und zwar vor dem Hintergrund »von religiösen, politischen, herrschaftlichen oder wissenschaftlichen Konzepten der jeweiligen Kartenproduzenten«.

»Übersetzungen des Christentums in den Jesuiten-Reduktionen«, damit befasste sich Michael Sievernich SJ (Mainz/Frankfurt am Main) in seinem

Abendvortrag und zog verschiedene, zum Teil unkonventionelle Verbindungslinien von »Übersetzungen« zwischen unterschiedlich gestalteten Räumen. Ging es zunächst um die zum Teil existenzielle »Über-setzung« auf schwankenden Schiffen mit der steten Gefahr des Untergehens, so ging es in den Missionen in Südamerika um das Problem, wie christliche Botschaften in den Raum der indigenen Völker übersetzt werden konnten, und in welcher Weise so »ein europäisch-guaranitischen Kulturraum im Zeichen des Christentums« gestaltet werden konnte. Die Grundlage für den Blick des Jesuitenordens auf globale Räume machte der Referent in der ignatianischen Spiritualität aus.

Am Samstagmorgen widmeten sich die Referenten und die Referentin zunächst der Rezeption und politischen, sozialen und kulturellen Weiterentwicklung nach der Aufhebung der Jesuitenmissionen bis in unsere Zeit. Christoph Nebgen (Mainz) ging verschiedenen Biographien von nach Europa zurückgekehrten (Ex-)Jesuiten mit Missionarsvergangenheit nach und stellte die kritische Frage, ob es die oft erwähnten »europäischen Netzwerke« von (Ex-)Jesuiten respektive (Ex-)Missionaren überhaupt gegeben habe. Sein Fazit lautete: eher nicht. Ebenfalls eher kritisch befassten sich die nachfolgenden Beiträge mit der oft vertretenen Behauptung, dass die Jesuitenmissionen ausschließlich auf die Leistungen der Jesuiten zurückzuführen seien und nach deren Vertreibung alles zu Ende gewesen sei. Eckart Kühne (Zürich) machte anhand der ins Unesco-Weltkulturerbe aufgenommenen Kirchen in Chiquitos und Mojos deutlich, dass sowohl die Kirchen als auch die Kirchenausstattung zu einem größeren Teil in nachjesuitischer Zeit entstanden sind und indigene Gestaltungselemente insbesondere aus dem 19. Jahrhundert aufweisen. Davon zeugen auch die Fotos und der auf das Gedenkjahr 2017 hin neu restaurierte Film »Panamericana«.

Fotos und Film entstanden auf einer Reise des ehemaligen Schweizer Missionsprokurators Felix A. Plattner zusammen mit dem Fotografen Albert Lunte quer durch Südamerika 1957/58, unter anderem auf den Spuren der ehemaligen Jesuitenmissionen. Die Fotos wurden von Eckart Kühne in eine Bilddatenbank eingearbeitet und kommentiert, welche auf www.jesuiten-weltweit.ch einsehbar ist. Anhand von Tondokumenten illustrierte Sieglinde Falkinger (Klagenfurt) die Überlieferung von jesuitischen Sermones, gesungenen Predigten, in der indigenen Sprache der Chiquitanos bis in die heutige Zeit. Dieses »kulturelle Gedächtnis« ist heute dadurch gefährdet, dass die Tradierung in der jüngeren Generation zunehmend schwieriger wird.

Im letzten Block der Tagung ging es schließlich um Kontinuitäten, Diskontinuitäten und Neuerungen im 19. und 20. Jahrhundert. Während Guillermo Wilde (Buenos Aires/Argentinien) in seinem Beitrag erläuterte, welche sozialen, politischen und religiösen Praktiken aus der »Jesuitenzeit« in nachjesuitischer Zeit weitertradiert, aber auch weitertransformiert worden sind, wies Ignacio Telesca (Formosa/Argentinien) entschieden die These zurück, wonach das Erbe der »Jesuitenzeit« die Bildung des Nationalstaates Paraguay nach dem verheerenden Krieg gegen die Allianz von Brasilien-Argentinien-Uruguay (1864-1870) bedeutend beeinflusst habe. Die jungen Intellektuellen betonten, dass die paraguayische Geschichtsschreibung »aurait été construite en dehors des missions jésuites«. Im 20. Jahrhundert, mitten in einer Zeit von sozialen und politischen Krisen und Repressionen durch Militär und diktatorische Regimes, wurde eine zentralamerikanische Jesuitenprovinz aufgebaut. Wie diese durch ihre universitäre Bildungsarbeit und eine basisorientierte Pastoral international Beachtung fand, führte Nikolaus Klein SJ (Zürich) eindrück-

lich vor Augen und vermochte damit auch, der Tagungsgemeinschaft Impulse für die heutige Zeit mitzugeben.

Weitere Impulse vermittelte auch die von Nikolaus Klein SJ konzipierte Begleit-ausstellung zum Tagungsthema in einem Seitengang der Universität. Vier thematisch gestaltete Vitrinen führten die Besucherinnen und Besucher anhand von reproduzierten Archivdokumenten (aus Zürich, Rom u. a.) und Buchausschnitten sowie Büchern (aus der Jesuitenbibliothek Zürich) und Objekten (aus dem Archiv von *Jesuiten weltweit Schweiz*, Zürich) in den historischen und theologischen Kontext der Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika ein. Von den grundlegenden Überlegungen zur Mission in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu und den Diskussionen um deren Ausgestaltung auf den frühneuzeitlichen Provinzialkonzilien und Provinzkongregationen über unterschiedliche Rezeptionen im 18. und 19. Jahrhundert bis zur literarischen Bearbeitung und wissenschaftlichen Forschung im 20. und 21. Jahrhundert gewährten die Dokumente zum Teil überraschende Einblicke in komplexe Zusammenhänge.

Das breite Spektrum dieses interdisziplinär angelegten Symposiums vermittelte eine Vielfalt von neuen Aspekten zu einem Thema, welches noch immer geprägt ist von den beiden Polen einer dezidierten Kritik und einer euphorischen Rezeption. Es zeigte sich darüber hinaus aber auch die Herausforderung, in dieser vorwiegend kulturwissenschaftlich ausgerichteten methodischen Vielfalt und der Bemühung um Differenziertheit eine gemeinsame Basis der sprachlichen und inhaltlichen Verständigung zu finden. Die Debatte über die Jesuitenmissionen in Spanisch- und Portugiesisch-Amerika wird jedenfalls angeregt weitergeführt – nicht zuletzt auch über den Tagungsband, der im nächsten Jahr in der Freiburger Reihe *Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte* erscheinen wird. ♦

Bericht über die Tagung

Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel. Eine latein- amerikanisch- ökumenische Perspektive

Magdeburg,
28. Juni bis 2. Juli 2017

von Margit Eckholt
und Johannes Meier

Die von Margit Eckholt und Johannes Meier in Kooperation mit dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V. (ICALA) durchgeführte Tagung hatte das Ziel, die Zeit der Reformation aus »anderem Blickwinkel«, aus einer lateinamerikanischen und ökumenischen Perspektive, zu betrachten. Die Reformation, angestoßen durch Martin Luther, und die Ausbreitung des Katholizismus in Lateinamerika wurden – wie Johannes Meier bei seinem Eröffnungsvortrag deutlich machte – als zwei parallel in den verschiedenen Weltkontexten verlaufende Prozesse entfaltet. Darin hat die Tagung den Impuls aufgegriffen, den das von einer lutherisch-katholischen Dialogkommission erarbeitete und am 17. Juni 2013 veröffentlichte Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken 2017* gegeben

hat: Heute ist nur ein gemeinsames Erinnern an die Reformation – ein »Gedenken«, kein »Jubiläum« – möglich, und dieses muss in einem internationalen Horizont erfolgen: »Es ist das erste Reformationsgedenken, das im Zeitalter der Ökumene stattfindet. So bietet das gemeinsame Gedenken die Gelegenheit, die Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern zu vertiefen. Es ist das erste Reformationsgedenken im Zeitalter der Globalisierung. Darum muss das gemeinsame Gedenken die Erfahrungen und Perspektiven der Christen aus dem Süden und Norden, aus dem Osten und Westen einbeziehen« (Nr. 4, S. 13).

In einem ersten Teil der Tagung wurde der Blick auf Papst Hadrian und seine Begegnung mit Bartolomé de Las Casas (Nico Lettinck, Amsterdam), auf Erasmus von Rotterdams Wirkung in Spanien und Neuspanien (Otto Danwerth, Frankfurt a. M.) und auf die Mission des Ordens der Augustiner in Lateinamerika (Christoph Nebgen, Mainz) gerichtet, dem Martin Luther fast 20 Jahre seines Lebens angehörte. Die reformatorischen Bestrebungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden so in den weltkirchlichen Aufbruch der Moderne gestellt und ein Missionsverständnis gezeichnet, das – so die Kritik von Las Casas an der Eroberung der »Neuen Welt« – Evangelisierung und Gewalt als unvereinbar ansieht. Luther blieb jedoch in seinem Weltbild kontinental und von den Entwicklungen in Übersee unberührt. In ihrem Kommentar zeigte Barbara Henze (Freiburg) am Beispiel von Bartolomé de Las Casas und Martin Luther auf, dass es entscheidend von den Herausforderungen des jeweiligen Kontextes abhängt, wie sich ein Leben entwickelt.

Im zweiten Teil ging es um verschiedene missionarische Projekte in der »Neuen Welt«: um das Religionsgespräch von Tlatelolco und die Missionsideen der ersten Franziskaner in Amerika (Paulo Suess, São Paulo), um Bruder Jakob, einen dänischen Königssohn als Missionar in Mexiko

(Jørgen Nybo Rasmussen, Roskilde), um die »Hospitales de Santa Fe« von Vasco de Quiroga: die Schaffung einer christlichen Kolonialalternative im Geiste der »Utopie« des Thomas Morus (Peter Downes, Santiago de Chile), sowie um Protestantismus und Inquisition in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert (Tomás Gutiérrez, Lima). Es wurde herausgearbeitet, dass das neue System, das durch die Conquista in Lateinamerika etabliert wurde, von Gruppen von Missionaren von Beginn an, in Orientierung am Evangelium und an der Menschenwürde der einheimischen Bevölkerung, kritisiert wurde und Alternativen eines Zusammenlebens zwischen spanischen Siedlern und Eingeborenen entworfen wurden. Der protestantische Historiker Tomás Gutiérrez machte anhand von aktenkundigen Beispielen auf protestantische Opfer der Inquisition in Peru aufmerksam. In ihren Kommentaren betonten Gabriela Zengarini (Buenos Aires) und Klaus Koschorke (München) die Bedeutung einer befreiungstheologischen und interkulturellen Lesart des ersten halben Jahrhunderts iberischer Präsenz in Lateinamerika.

Im dritten Teil standen Praktiken der Hierarchie der katholischen Kirche im Zentrum: die römische Kurie und ihr Verhältnis zur »Neuen Welt« im 16. Jahrhundert (Benedetta Albani, Frankfurt/Rom), das auf dem Konzil von Trient festgelegte Ideal des Bischofs, exemplarisch Bischof Toribio de Mogrovejo von Lima (Mario Grignani, Rom). Den Abschluss dieses dritten Teils bildete ein Blick auf die Kunst in Zeiten der Reformation in Lateinamerika (Rodrigo Moreno, Valparaíso). Benedetta Albani nahm auf Bittstellungen Bezug, die über den spanischen Botschafter oder direkt durch den Bischof oder Ordensleute nach Rom gesandt wurden. So wurden lokale Praktiken sichtbar, die im Blick auf ortskirchliche Entwicklungen näher aufzuarbeiten sind. In seinem Kommentar machte der peruanische Kirchenhistoriker Juan Dejo SJ (Lima) darauf aufmerksam, dass

die alternativen Missionsprojekte von der römischen Kurie nicht in den Blick genommen wurden und die Beziehung zu den einheimischen Kulturen paternalistisch war. Demgegenüber sind heute, auch über das ökumenische Lernen, neue Inkulturationsprozesse anzustoßen, die sich an der Menschenwürde und der Anerkennung der anderen orientieren.

Der brasilianische, in Texas lebende Historiker José Aparecido Gomes Moreira stellte die von wenigen wahrgenommene, bereits 1619 in London veröffentlichte *Historia del Concilio Tridentino* des Serviten Paulo Sarpi vor, die aus einer befreiungstheologischen Perspektive ein wichtiges Korrektiv zur Geschichte des Trienter Konzils darstellt. Der protestantische Historiker Lauri Wirth (São Paulo) ging auf die Mission reformierter niederländischer Christen in Nordostbrasilien – unter den Tupi-Indígenas – ein sowie auf den Jesuiten Manuel Moraes, der nach der Begegnung mit den christianisierten Indígenas einen spannenden persönlichen Weg einschlug, im Dienst einer inkulturierenden und die Subjektwerdung der Indígenas achtenden Evangelisierung. In seinem Kommentar arbeitete der chilenische Historiker und Theologe Maximiliano Salinas (Santiago de Chile) den Horizont von Leben und Tod als methodisches Instrumentarium eines neuen historischen Blicks auf die Zeit der Reformation in ökumenischer und interkultureller Perspektive heraus.

Im letzten Teil wurde die These der Tagung in einer ökumenischen und missionstheologischen Perspektive diskutiert. Nach einem eröffnenden Vortrag in fundamentaltheologischer Perspektive (Margit Eckholt) wurden Statements auf dem Schlusspodium diskutiert. Die Leitfrage für die Referenten und Referentinnen lautete: Was ergibt sich aus dem Blick auf die Zeit der Reformation aus dieser Perspektive an Folgerungen für die Ökumene der Christen und die interkulturellen Beziehungen in der heutigen und künftigen Welt? Einige

Schritte, die die Ökumene in Lateinamerika getan hat, wurden erläutert (Sandra Arenas, Rodrigo Polanco, Santiago de Chile) unter Rückbezug auf einen lateinamerikanischen Kongress zur Geschichte und Entwicklung der Ökumene in Lateinamerika, der im April 2017 in Santiago de Chile stattgefunden hat. Sie fordern für die Zukunft vor allem die Notwendigkeit einer ökumenischen Ausbildung – in Orientierung an den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils. Unter dem Stichwort der Reformation in Lateinamerika (Heike Walz, Neuendettelsau) kommt unter anderem die Frage auf, wie unser heutiges Denken von Kolonialität geprägt ist. Dies sei eine Frage, die bisher in der deutschsprachigen Theologie nur wenig bedacht ist. Ebenso wird der Zusammenhang von Frauen und Reformation erst allmählich herausgearbeitet. Mit einem abschließenden Blick auf das Vermächtnis der Reformation und einer kreativen Übersetzung der Rechtfertigungslehre Martin Luthers in die Gegenwart (Eneida Jacobsen, São Leopoldo) zeigt sich, dass Entscheidungen (heute) systematisch zugunsten der Reichen gefällt werden, dass es heute in verschiedenen Kontexten maßgeblich um einen möglichst großen Profit geht. Mit einem kritischen Blick auf die gegenwärtigen Weltkontexte schlug Eneida Jacobsen den Bogen zu Papst Franziskus und seiner Enzyklika *Laudato si'*, die sie als Verbindungsmoment sah, das »Katholiken und Lutheraner in Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung gleichermaßen« inspirieren und an den Kern der Rechtfertigungslehre auf eine neue Weise erinnern kann. Nur so, ökumenisch und interkulturell, ist ein Gedenken der Reformation heute möglich. Das ist auch der Weg, noch heute existierende koloniale Denkstrukturen aufzubrechen und Gefährdungen fundamentalistischer religiöser Entwicklungen, wie sie sich auch in Lateinamerika abzeichnen, vorzubeugen.

Die internationale Dimension der Tagung wurde darin in besonderer Weise kon-

kret, dass die Referierenden und Teilnehmenden – Studierende der evangelischen und der katholischen Theologie, StipendiatInnen und weitere Interessierte – aus verschiedenen lateinamerikanischen und europäischen Ländern zusammen- und in den Austausch miteinander kamen. So konnte dem Anliegen entsprochen werden, den Blick auf das Reformationsgedenken auf einen internationalen und weltkirchlichen Horizont hin zu öffnen und im Gespräch zwischen einer Kirchengeschichte in globaler Perspektive und einer interkulturellen systematischen Theologie ökumenisch-befreiungstheologische Pisten auszulegen. ♦

Konvergenzen, Differenzen und Perspektiven im christlich- islamischen Dialog

von Mariano Delgado

Unter diesem Titel fand vom 21. bis zum 23.9.2017 an der Universität Fribourg ein Workshop statt, der vom Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog und dem Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft der Universität Fribourg in Kooperation mit der Theologischen Fakultät Innsbruck und der im interreligiösen Dialog besonders engagierten Fokolar-Bewegung organisiert wurde (Programm: www.unifr.ch/ird).

Der interreligiöse Dialog gehört zu den unverzichtbaren Aufgaben der Gegenwart.

Seit dem 11. September 2001, aber auch seit den Misstönen im Anschluss an die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. 2006 hat der christlich-islamische Dialog einen neuen Charakter und eine neue Dringlichkeit bekommen. Nicht zuletzt aus diesem Grund haben in den letzten Jahren verschiedene Foren über Christentum und Islam stattgefunden. Neben dem »Dialog des Lebens« (in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen und nach Wegen der friedlichen Konvivenz suchen) und dem »Dialog des Handelns« (in dem Moslems und Christen für eine umfassende Entwicklung, für Gerechtigkeit und Frieden zusammenarbeiten) spielt der »Dialog des theologischen Austausches« (in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen) eine zentrale Rolle. Letztere Dialogform stand im Zentrum dieses Workshops – in der Überzeugung, dass sie auch für den Dialog des Lebens und den Dialog des Handelns wichtige Grundlagen bietet. Ziel war es, angesichts der Entwicklungen der letzten Jahre im Dialog Konvergenzen und Divergenzen herauszuarbeiten.

Am ersten Abend sprach Tobias Specker (Sankt Georgen, Frankfurt) über die »Unnachahmlichkeit des Koran aus christlicher Sicht«. Das Anliegen einer christlichen Perspektive auf die Unnachahmlichkeit des Koran ist, den islamisch-theologischen Diskurs darüber zu untersuchen, um in den Diskursvorgaben und in den unterschiedlichen Bestimmungen der Unnachahmlichkeit das Verhältnis von Sprache und Offenbarung systematisch-theologisch zu analysieren, und dies mit dem Interesse, eine Phänomenalität von Offenbarung beschreibbar zu machen, die auch interreligiös bezugsfähig ist. Specker ging es darum, eine interreligiöse Perspektive in die Wort-Gottes-Theologie einzutragen

und anhand einer »Theologie im Angesicht des Islam« die Wort-Gottes-Theologie auch für die katholische Rezeption weiter auszuloten. Die Grundlage des christlich-islamischen Gesprächs soll nicht allein über den Religionsbegriff, sondern auch im Hinblick auf eine literaturwissenschaftlich geweitete Wort-Gottes-Theologie gesucht werden.

Der an der Gregoriana lehrende Tunesier Adnane Mokrani (Rom) sprach über »La mort et la résurrection de Jésus Christ dans une perspective islamique: Pour une compréhension dialogique des dogmes chrétiens«. Anhand des Todes und der Auferstehung Jesu trat er für eine islamische Theologie ein, die fähig wäre, die christlichen Dogmen so zu verstehen, dass sie hinter den Differenzen einen positiven Sinn fände – ohne Polemik oder Apologetik.

Der Vormittag des nächsten Tages wurde eröffnet durch den kritischen Blick von Jutta Sperber (Rostock) »auf die Themen und Markierungen des christlich-islamischen Dialogs des Vatikans«, während Hamideh Mohagheghi (Paderborn) einen solchen Blick »auf den christlich-islamischen Dialog aus muslimischer Sicht« warf.

Der Autor dieses Berichtes trat für die selbstkritische Durchleuchtung der Pathologien in der eigenen Religionsgeschichte, die klare Nennung von Konvergenzen und Divergenzen sowie einen aufgeklärten Inklusivismus als hermeneutisch-theologische Grundlagen des christlich-islamischen Dialogs ein und stellte hierfür einige Thesen zur Diskussion.

Roman A. Siebenrock (Innsbruck) plädierte für die »Be-Kehrung/Conversion auf den verborgenen, je größeren Gott hin, der uns in Barmherzigkeit immer zuvor kommt« als Grundlage für den christlich-islamischen Dialog und erläuterte diesen Prozess in der katholischen Kirche ausgehend von *Nostra aetate* 3.

Zekirija Sejdini reflektierte über »Hermeneutisch-theologische Grundlagen des christlich-muslimischen Dialogs aus islamischer Perspektive«.

Ruedi Beck (Luzern), Daniela Odermatt-Schlichtig (Basel) und Fulvio Gamba (Zürich), alle drei Mitglieder der Fokolar-Bewegung, beschrieben mit viel Anteilnahme die Erfahrungen dieser Bewegung mit dem interreligiösen Dialog auf der Ebene des »Dialogs des Lebens« in einer Basler Pfarrgemeinde und der benachbarten Moschee.

René Pahud de Mortanges (Fribourg) lieferte einen Vergleich der öffentlich-rechtlichen Anerkennung muslimischer Organisationen in der Schweiz, in Österreich und in England. Der Vergleich zeigte, wie verschieden die Anerkennungsmodelle in Europa sind. Rifa'at Lenzin (Zürich) setzte sich im schweizerischen Kontext mit der Frage auseinander, inwieweit der interreligiöse Dialog ein Weg zu dieser Anerkennung sein könnte – vor allem wenn sich die etablierten Religionsgemeinschaften für die Rechte der anderen einsetzten.

Der letzte Tag hatte die Sozialethik im christlich-islamischen Dialog zum Schwerpunkt. Hansjörg Schmid (Fribourg), Ertuğrul Şahin (Frankfurt), Michaela Neulinger (Innsbruck) und Wolfgang Palaver (Innsbruck) gestalteten eine sehr anregende Diskussion, in der es u. a. um Postsäkularität als Ausgangspunkt für den christlich-islamischen Dialog aus christlicher und islamischer Sicht ging, aber auch um die Aufdeckung eher fundamentalistischer Positionen wie die von Talal Asad zu Muslimen bzw. zum Islam in Europa.

Die rege Beteiligung (über 100 Personen, von denen viele auch aktiv an den Diskussionen teilnahmen) zeigt, dass Veranstaltungen dieser Art an der Zeit sind und die theologische Ebene des interreligiösen Dialogs intensiviert werden sollte. ♦

Transnationale missionarische Bewegungen

Jahrestagung von DGMW und IIMF

von Christian Tauchner SVD

Transnationale missionarische Bewegungen. Narrative und Akteure, Medien und Öffentlichkeiten« waren das Thema der gemeinsamen Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) und des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung (IIMF) vom 5. bis zum 7. Oktober 2017 in Münster.¹ Die Tagung war von den beiden Organisationen gemeinsam vorbereitet worden, die im Reformationsjahr betonen wollten, dass gerade in der Missionswissenschaft und in Münster viele Grundlagen für eine gemeinsame Reflexion gegeben sind. Der veränderte Kontext in Kirche und Gesellschaft führt dazu, dass Missionswissenschaft jetzt besonders auf »transnationale missionarische Bewegungen« schaut.

Zur Tagung kamen trotz wetterbedingter Transportschwierigkeiten etwa 70 TeilnehmerInnen, davon sieben aus dem Umfeld des IIMF (die Zahl der Vollkommenheit sollte nicht über die prekäre Anwesenheit hinwegtäuschen).

Die Tagung war einerseits akademisch durch Vorlesungen² und ihre Diskussion geprägt, andererseits durch das Bedürfnis und die Möglichkeit zu persönlicher Begegnung und Austausch mit den KollegInnen der beiden Institutionen.

Pfingstkirchen global

Ein Beispiel einer afrikanischen Pfingstkirche mit transnationaler Projektion ist die Kirche »Nzambe-Malamu« aus dem

Kongo (vorgestellt von Moritz Fischer). Sie ist deutlich geprägt von ihrem Gründer Alexandre Aidini Abala (1927-1997). Heilung und Nachfolge als Konkretisierung des Lebens Jesu machen die zentralen Elemente dieser Kirche aus. Die Migrationen und damit Grenzen sowie ihre Überschreitung stellten die Kirche immer wieder vor Herausforderungen und Probleme.

Ein anderes Beispiel ist in der »Hillsong Megachurch« zu sehen, einer Kirche ursprünglich aus Sydney und inzwischen mit einer sehr erfolgreichen Präsenz in vielen Großstädten auch Europas (vorgestellt von Miranda Klaver). Die show- und musikzentrierte Mega-Kirche zieht viele Jugendliche und Migranten an und stellt eine neue Konfiguration von Religion und religiösem Ausdruck mit der modernen (Stadt-)Kultur vor. Zu den bestimmenden Elementen von Hillsong gehören die Prosperitätstheologie, gepaart mit dem Angebot von Bezugsgruppen, und die Schaffung von Verbindungen für Arbeit, Wohnung und Kontakte. Trotz dieser integrierenden Dynamiken lassen sich Mechanismen von ungleichen Machtstrukturen und Ausgrenzung beobachten.

In den Diskussionen dieser beiden Vorträge ging es um Fragen über die Bedeutung der Gründungspersönlichkeiten, um die (eingeschränkte) Attraktivität für nicht-christlich sozialisierte Jugendliche und die Möglichkeiten von längerfristigen Beziehungen (für Hillsong in Europa vielleicht nicht zu erwarten). Die sozialen Dienste und die pentekostale Charakteristik (Heilung, charismatische Gebetsformen) wurden ebenfalls diskutiert.

Aus dem Umfeld des Islam

Zwei Vorträge beschäftigten sich mit transnationalen Bewegungen aus dem islamischen Kontext. Eine »Mission als Dienst« zeigt sich in der *Hizmet*-Bewegung, die von Fethullah Gülen gegründet und geleitet wird (vorgestellt von Pim Valkenberg). Es geht der

Hizmet-Bewegung um Bildung, durch die der Mensch seine Identität und eine richtige Haltung zu Welt und Gesellschaft finden soll. Diese transnationale Bewegung wird zur Zeit in vielen Ländern vom türkischen Staat verfolgt. Die *Hizmet*-Bewegung betont mehr die Entwicklung und den Dienst angesichts der Bedürfnisse der Menschen als das religiöse Bekenntnis der Glaubensgemeinschaft.

Das ist anders bei der islamischen Missionsbewegung *Dawat-e Islami* aus Pakistan (vorgestellt von Thomas Gugler). Es handelt sich dabei um eine der wichtigsten islamischen Missionsbewegungen, die mit großem Selbstbewusstsein und Engagement ihre Anhänger zur Mission motiviert und den Akzent gerade auf die strikte religiöse Praxis legt.

Freundschaft als Überwindung kolonialen Gefälles

Ein früher bedeutender Schritt in Richtung der Überwindung nationaler Perspektiven in der Mission war die Missionskonferenz von Edinburgh 1910. Dana L. Robert stellte in einem von persönlichen Referenzen geprägten Referat die einerseits marginale, andererseits herausragende Intervention von indischen Teilnehmern wie dem späteren Bischof Azariah mit seinem Ruf »Gebt uns Freunde!« vor. Die Konferenz in Edinburgh 1910 fand am Höhepunkt des europäischen Kolonialismus statt, aber die Beiträge einer Theologie der Freundschaft sowie die Gastfreundschaft der Christen in Edinburgh prägten die Konferenz nachhaltig. Die Perspektive von Freundschaft würde zu einer Missiologie von Verletzlichkeit und damit zu anderen Möglichkeiten von Globalität führen.

Orthodoxe Perspektiven

Das Panorthodoxe Konzil in Kreta (2016) beschäftigte sich zutiefst auch mit der Frage von Mission in Überwindung von bisherigen

nationalen Sichtweisen (vorgestellt von Dimitrios Keramidas). Das Konzil sah sich selbst als missionarisches Ereignis mit der Herausforderung, im veränderten Kontext von post-christlichen Kulturen die Mission der Kirche neu zu artikulieren. Die Kirche lebt nicht für sich selbst, sondern bietet sich aufgrund ihrer eschatologischen Natur für eine Umgestaltung der Welt als einen neuen Himmel und eine neue Erde an. Evangelisierung wird damit zur Verkündigung des Plans Gottes mit der Welt. Es geht um die Vermittlung des Bewusstseins und der Kenntnis des Heils in eine Welt, in der das Heil geschichtliche Gestalt annehmen soll.

In der Diskussion dieses Beitrags ging es ausführlich um die Einschätzung des Proselytismus, um das Verständnis von »kanonischen Territorien« von Kirchen und ihre Beziehung zu einer weiter gefassten Mission sowie den Kontext der Unterdrückung in der Vergangenheit und der Christenverfolgung in vielen Ländern.

Typologien aktueller katholischer Missionsbewegungen

In der katholischen Kirche brachte das II. Vatikanische Konzil die Erkenntnis, dass die gesamte Kirche auf allen Ebenen wesentlich missionarisch ist (Michael Sievernich SJ stellte die aktuellen Missionsbewegungen vor). Gegenwärtig lassen sich vier Typen von missionarischen Akteuren unterscheiden: Institutionsorientierte Formen, die sich an klassischen Orden ausrichten; sozial-kommunitäre Bewegungen wie CEBs und kleine christliche Gemeinschaften mit ihrem Akzent auf Evangelisierung und Befreiung; neue laikale Bewegungen, wie Fokolare oder Sant'Egidio, mit der Betonung von Gebet, Evangelisierung, Solidarität und Ökumene; und schließlich charismatische Bewegungen, bei denen moderne Medien und eine postmoderne Event-Kultur wichtig sind.

Die Diskussion drehte sich um die Aufgabenstellung der Theologie (wohl als

Reflexionsmoment christlicher Praxis) und die theologische Pluralität in der Weltkirche sowie um die Verschiebungen in den Missionsbewegungen weg von den ordensbezogenen Typologien zu charismatischen und laikalen Bewegungen.

Außerdem

In drei kleinen Gruppen wurde über die transnationalen Bewegungen mit ihren Medien und ihrer öffentlichen Wahrnehmung diskutiert. Dabei wurde der Zusammenhang zwischen Mission und Migration in den Blick genommen. Es ging auch um den Ort des »Körpers« im Raum und als Medium in der Mission. Schließlich wurde auch die Frage nach den Identitäten, die immer mehr zerfasern und neu konstruiert werden müssen, behandelt. Manche Migrationsgemeinden in deutschen Kontexten finden sich dabei in ihrer Identitätssuche vor Integrationsangebote gestellt, die ihnen nicht weiterhelfen.

Ein weiterer thematischer Block bot sechs PromovendInnen die Möglichkeit, ihre Forschungsprojekte interessierten Zuhörenden vorzustellen und ihre Perspektiven zu diskutieren.

Abschließend hielt der Präsident der DGMW Henning Wrogemann fest, die Tagungsbeiträge hätten gezeigt, dass Missiologie bzw. Interkulturelle Theologie immer noch genug Material für ihre Reflexion vorfindet, wenn sie sich auf die Herausforderungen kirchlichen Lebens und Mission bezieht. Die Verzahnung und Zusammenarbeit mit sozial- und kulturwissenschaftlichen Sichtweisen ist dafür von großer Bedeutung. Ähnliche Zusammenhänge und Perspektiven gelten inzwischen auch für die theologischen Reflexionen anderer Religionen. Daher sei diese Tagung vor allem »ein großer Doppelpunkt für das, was noch kommen wird« – eine Ermutigung zu weiterer Arbeit der Institutionen und der MissiologInnen, die an der Tagung teilgenommen haben. ♦

Mission und Ökumene – Von der Konkurrenz zur Zusammenarbeit

von Mariano Delgado

Unter diesem Titel fand am 12.-13.10.2017 an der Universität Fribourg das 9. Forum Weltkirche statt, das vom Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog und dem Zentrum für vergleichende Pastoraltheologie der Theologischen Fakultät in Kooperation mit MISSIO Schweiz alljährlich vor dem Sonntag der Weltmission organisiert wird (Programm: www.unifr.ch/ird).

Die einführenden Vorträge von Mariano Delgado (Fribourg) und Klaus Koschorke (München) stellten den Wandel in der Missionsgeschichte anschaulich dar. Der Fribourger Kirchenhistoriker machte auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der katholischen und protestantischen Weltmission zwischen 1500-1800 aufmerksam, also in einer Zeit, die von der Konkurrenz unter den Konfessionen geprägt war. Zugleich war die Weltmission damals vor allem ein katholisches Phänomen, das bei den Protestanten eine gesunde Nachahmung weckte. Während auf der missionstheologischen und -organisatorischen Ebene spätestens seit dem Pietismus kein fundamentaler Unterschied zu beobachten ist, ist ein solcher jedoch auf der gesellschaftlichen anthropologischen Ebene feststellbar: Die katholische Missions- und Siedlungspolitik folgte dem altrömischen Modell und zielte auf Vermischung mit den missionierten Völkern und Schaffung gemischter Gesell-

schaften von Alt- und Neuchristen; die protestantische Missions- und Siedlungspolitik lief hingegen in vielen Fällen auf Apartheidsregime hinaus, damit die »europäischen Auserwählten« unter sich bleiben konnten.

Der Münchner Kirchenhistoriker stellte das 19. Jahrhundert als das große protestantische Missionsjahrhundert dar und machte zugleich auf die Dialektik der »Drei Selbst« (»Three-Selves«: Self-governing, Self-supporting, Self-extending) aufmerksam, die im Endergebnis die protestantische Weltmission prägten – auch wenn sie so von den Missionaren nicht immer intendiert wurden. Wolfgang Reinhard (1989) spricht von der »Dialektik des Kolonialismus«: Der westliche Kolonialismus in Asien und Afrika war begleitet von der Einführung moderner Erziehung, moderner Technologien und moderner Organisationsformen, die es den Völkern Asiens und Afrikas ermöglichten, sich von europäischer kolonialer Herrschaft zu befreien. Horst Gründer (1992) vertritt eine »Dialektik der Christianisierung«: Die – oft sehr konservativen – europäischen (und insbesondere deutschen) Missionare kamen nach Afrika und Asien und predigten eine Botschaft, die Wirkungen weit über ihre ursprünglichen Intentionen hatte. Die Verbreitung der Bibel und die Predigt, dass Gott den Menschen – ALLE Menschen, Mann und Frau, schwarz und weiß – in seinem Ebenbild geschaffen hatte, führte zu Emanzipationsprozessen, die viele Missionare nicht intendiert hatten. Koschorke (2016) spricht eher von der »Dialektik der ›Drei Selbst‹«: Ursprünglich ein missionarisches Konzept, beschleunigte es unter den indigen-christlichen Eliten in Asien und Afrika die Suche nach Authentizität und Unabhängigkeit und Selbst-Regierung, als dies gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend von erheblichen Teilen der missionarischen *community* verweigert wurde. Phänomene wie etwa die nationalkirchliche Bewegung in Asien beeinflussten ihrerseits erheblich die entstehende ökumenische Bewegung in den protestantischen Kirchen des Westens im Umfeld der WMK Edinburgh 1910.

Diesen einführenden historischen Beiträgen folgte eine Podiumsdiskussion über das Leitbild verschiedener in der Schweiz tätiger missionarischer Hilfswerke: Christian Weber stellte die »Basler Mission / Mission 21« vor, Toni Kurmann »Jesuiten weltweit« und Martin Brunner-Artho »Missio Schweiz«. Dabei zeigte sich, dass alle drei für die Universalisierung der *promotio humana* eintreten, von einem ökumenischen Geist beseelt sind und zugleich das eigene Profil wachzuhalten versuchen.

Ein Höhepunkt des Forums war der öffentliche Vortrag von Bischof Robert Miranda aus Indien (Gulbarga, Karnataka) am Abend des ersten Tages über seine eigene Erfahrung mit dem interreligiösen Dialog und dem Zusammenleben in einer Gesellschaft mit anderen Religionen und Konfessionen. Die Katholiken seines Bistums sind eine kleine Minderheit von ca. 8.000 Personen. Bischof Miranda betonte die Religionsfreiheit und erläuterte die Bedeutung von *Evangelii gaudium* für den interreligiösen Dialog im indischen Kontext.

Am Vormittag des zweiten Tages folgten fünf Vorträge. Benjamin Simon vom Ökumenischen Institut des Weltkirchenrats in Bossey sprach über dessen Papier *Ensemble vers la vie* (2013), unter besonderer Berücksichtigung der darin enthaltenen Spiritualität. Es liegt ein trinitarischer Ansatz vor, der die Ökumene und die Bejahung des Lebens in den Blick nimmt. Der darin enthaltenen ökumenischen Spiritualität wurde eine transformative Kraft bescheinigt.

François-Xavier Amherdt (Fribourg) ging der Frage »Mission und ökumenischer Dialog in *Evangelii gaudium*« nach. Der ökumenische Dialog ist für Papst Franziskus ein konstitutives Element des sozialen Dialogs im Hinblick auf den Frieden sowie auch der Evangelisierung heute. Amherdt betonte, dass in der »verflüssigten Postmoderne« die missionarischen Modelle verschiedener Kirchen eher zur Komplementarität als zur Konkurrenz berufen sind.

BÜCHER

Salvatore Loiero (Fribourg) setzte sich mit dem Papier der Deutschen Bischöfe *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche* (2004) aus der Perspektive der praktischen Theologie auseinander. Für ihn kann das Papier ohne Übertreibung als ein Meilenstein bzgl. der Reflexion und Weiterführung des missionarischen Selbstverständnisses von Kirche gesehen werden.

Marie-Hélène Robert (Lyon) sprach über »Le baptême: porte d'entrée de l'annonce et du salut dans une approche œcuménique?« Es ging um die Taufe als Stein des Anstoßes, als Grund für die Zusammenarbeit, aber auch für die Konkurrenz zwischen den Kirchen. Robert plädierte für eine eingehendere Reflexion in den Kirchen über ihre Evangelisierungspraxis und ihr Verständnis der Taufe.

Das Thema von Valérie Aubourg (Lyon) war »Vibrations œcuméniques. L'exemple des dispositifs lyonnais Miracles et Guérisons«. Die verschiedenen Aktivitäten, die seit 2006 in diesem Bereich stattfanden und 2014 zu einem großen Kongress in Lyon (organisiert in Zusammenarbeit mit der Association Internationale des Ministères de Guérison) führten, haben eine sehr ausgeprägte ökumenische Dimension: inspiriert von den charismatischen Methoden der Pfingstler, werden sie auch vor Ort von Katholiken und Protestanten mitgetragen. So ist in Lyon eine Ökumene der Praxis entstanden – mit ihren Pendelbewegungen, ihren Spannungen und Vibrationen.

Die letzte Einheit des Forums war dem Thema »Mission in Europa: Modelle und Konzepte verschiedener Kirchen« gewidmet. Jean-Georges Gantenbein (freikirchlich, St. Chrischona), Klaus Vellguth (katholisch, Vallendar, MWI Missio Aachen) und Agustin Sokolovski (russisch-orthodox, Paris) diskutierten eingehend darüber. Besonders interessant waren die Anregungen, die Vellguth aus der Erklärung der deutschen Bischöfe *Gemeinsam Kirche sein. Zur Erneuerung der Pastoral* (23.09.15) unter Heranziehung des weltkirchlichen Lernraums zu destillieren vermochte. ♦

Barth, Hans-Martin

Das Vaterunser

Inspiration zwischen Religionen
und säkularer Welt

Gütersloher Verlagshaus/

Gütersloh 2016, 222 S.

Ein leserfreundliches Buch, das mit dem Vaterunser auf beste Weise »das Nachdenken« (205) anregt. Das geschieht in der Weltoffenheit eines mündigen christlichen Glaubens in den interreligiösen Kontexten und areligiösen Rahmenbedingungen, die Vf. als veränderte Verstehens-Voraussetzungen für das Deutschland des 21. Jahrhunderts in aller Kürze thematisiert, um für Christen wie auch Nichtchristen neue Perspektiven zu erschließen – »für jede Form der Begleitung dankbar« (19).

Im Blick auf den dreifachen Adressatenkreis von Christen, Anders-Religiösen und Nicht-Religiösen unterteilt das der Gebets-Anrede geltende Kap. 1: 21-40 die Frage »Vater unser – und kein Vater im Himmel?« in »Das Vater-Symbol in den Religionen«, »Gott unser Vater« im areligiösen Umfeld« und »Voraussetzungsloses Vaterunser« und argumentiert: »Solches Vertrauen darf im Sinne einer zweiten Naivität auch die alte Wendung »unser Vater« verwenden.« (38) Im Hintergrund stehen die bereits 2001 Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus befragenden Überlegungen im Lehrbuch des Vf.s *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen* (Gütersloh 3. Aufl. 2008) zu »außerchristlichen« Entsprechungen als Kontext bei der Klärung des christlichen Glaubensbegriffs, deren Zugängen zu Gotteserkenntnis und Gottesvorstellungen (85-128. 233-258. 289-320) samt Folgerungen mit Thesen für »die Integrationskraft trinitarischen Denkens« (321-340).

Das – wie alle Kapitel vom Vaterunser etwa gleich lange – Kap. 2: 41-62 hinterfragt die erste Du-Bitte: »Geheiligt werde dein Name – »heiligen« suspekt, »Name« unbekannt?«, wieder unterteilt in »Religiöser Umgang mit dem Namen überirdischer Mächte«, »Säkularer Umgang mit bedeutenden Namen« und dann »Offener Horizont«. Vf. gibt zu bedenken: »Geheiligt werde das Wesentliche ..., indem wir es suchen« (57) und: »An dieser Stelle gerät Jesus, der das Vaterunser gelehrt hat, selbst in das Vaterunser hinein. Er hat »wesentlich«, seinem Wesen entsprechend, gelebt.« (60) Für weitere interreligiöse Überlegungen mag deshalb des Vf.s Dogmatik herangezogen werden mit ihren »Jesus Christus« bis zu Thesen erläuternden Unterkapiteln »Außerchristliche Mittlergestalten« (375-391) und »Integrale Christologie« (391-410).

»Dein Reich komme« ist dann mit Thesen das letzte Unterkapitel des letzten Teils »Hoffnung über den Tod hinaus« der Dogmatik (792-803) – nach Unterkapiteln »Außerchristliche Eschatologie?« (727-729), »Außerchristliche Hoffnung über den

Tod hinaus« samt Folgerungen für eine in Thesen mündende »Integrale individuelle Eschatologie« (745-778) und »Universale Hoffnung in außerchristlicher Perspektive« (786-792). Ein Epilog »Die Religionen und die ›Areligiösen‹« (807-819) schließt sich an. Im neuen Vaterunser-Buch fragt Kap. 3: 63-86: »Dein Reich komme – ein Paradies auf Erden?«, wobei es im ersten Teil »Begehrtenreiches Reich« beim biblischen »Reich Gottes« als »Fülle des Lebens« und beim buddhistischen Nirwana als »Erlöschen« um Symbole geht, »die sich als dialektisch komplementär erklären lassen« (67). Auf »Verlorenes Paradies« folgt »Zukunftsbewusst leben«: Das Vaterunser »ist ein Unruhe-Gebet, es hetzt auf gegen Elend und Tod« – indem wir der Zukunft »wünschend und bittend begegnen, ... eingestehen, dass man allein nicht klar kommt« (81f.). »Sogar im Buddhismus wird argumentiert. ›Wahrlich, es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes ... Wenn es dieses nicht gäbe, dann wäre ein Entrinnen ... nicht möglich ... Die Vaterunser-Bitte argumentiert nicht, sie hält Ausschau ... Damit gewinnt die Zeit eine neue Qualität: Sie wird zum Raum, in dem die mögliche bessere Welt ankommen kann«, und damit »kann »aktives Warten« in eine Hoffnung umschlagen, die für das Kommen die Augen öffnet und den ganzen Menschen in Bewegung setzt« (83f.). Für die Unterkapitel »Nicht von der Welt« und »Im Kampf« wünschte ich mir allerdings, Vf. hätte für die das ganze Vaterunser prägende Thematik vom Reich Gottes das für sein Verhältnis zum Judentum auch sonst einschlägige Buch von Hubert FRANKEMÖLLE, *Vater unser – Awinu: das Gebet der Juden und Christen* (Leipzig 2012, bes. 80-141. 162-165) und auch den Klassiker des eigenen Marburger Vorgängers Rudolf OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (München 1933, 3. Aufl. 1954) mit herangezogen.

Kap. 4: 87-107 befragt unter »Dein Wille geschehe – wessen Wille?« »religiöse Vorstellungen«, die »säkulare Nüchternheit« und schließlich »was geschehen muss«: »Das Geschehende, wie es geschieht«, zu wollen, »vermag nach Auschwitz nicht mehr zu überzeugen« (89), doch »darf ich als Glaubender davon ausgehen, dass, was geschehen muss, in einem guten Zusammenhang steht« (104) – eine innere Haltung, die ihn »an Jesu Haltung im Garten Gethsemane erinnert«, mag sogar einem Atheisten helfen (106).

Die Kapitel 5-8 behandeln die Wir-Bitten: »Es gibt keinen Menschen, der isoliert, nur für sich beten könnte« (109). Die erste Wir-Fragestellung »Unser Brot – täglich heute?« (109-131) umfasst »Nahrung und Religion«, »Nahrung als Selbstverständlichkeit« und »Kultiviert essen«. Die zweite Wir-Frage »Vergib – wie wir vergeben?« (133-156) verbindet Vf. mit der »Vision einer Gemeinschaft von Menschen, die zu ihrer Schuld stehen, um Ver-

gebung bitten und einander vergeben« (133) und meint im Teil »Schuld und Vergebung in den Religionen«: Für Hindus und Buddhisten »konzentriert sich die Schuldfrage auf den Begriff karma« (135), bei Juden, Christen und Muslimen wird Schuld zur »Sünde vor Gott«, den »immense Vergebungsbereitschaft« auszeichnet (137). Mag sein, um sich an das Selbstverständliche betend zu erinnern, ist »der Nachsatz die einzige Stelle im Vaterunser, an der von menschlicher Aktivität geredet wird. Vielleicht ist, zu vergeben, das Einzige, was Menschen beitragen können« (140). Als Teile 2 und 3 folgen »Säkulare Auffassungen von Schuld und Sünde« und »Einander vergeben und Vergebung erfahren – ein Menschheitstraum«. Die dritte Wir-Frage »Ohne Versuchung leben?« (157-174) wird unterteilt nach »Versuchung – religiös interpretiert«, »Versuchung als menschliche Grunderfahrung« und »Keine Versuchung bitte« hingeführt auf die Hoffnung: »Im Schrei selbst kann die Antwort begegnen« (174). Über die abschließende Wir-Bitte um »Erlösung vom Bösen« (175-197) denkt Vf. erstmals in vier Teilen nach, nämlich »Das Böse in der Sicht der Weltreligionen«, »Das sogenannte Böse«, »Erlösung utopisch?« und »Das Ende des Bösen – unverzichtbare Utopie«: »Können sich die unterschiedlichen Weltanschauungen, Religionen und Ideologien darauf einigen, dass das Böse das ist, was den Menschenrechten widerspricht?« (184) »Der Plural ›uns‹ in der Bitte um Erlösung von dem Bösen hat therapeutische Bedeutung«, und »die Bitte ... bestreitet dem Bösen seine Legitimation« (192f.) – »in der Liebe läuft sich das Böse tot« (197). Die Überlegungen in FRANKEMÖLLES o.g. Buch im Gespräch mit der jüdischen Tradition verdeutlichen solche »Wechselwirkung der Gebetsrichtungen im Vaterunser: Der Durchsetzung der Herrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit im Leben der Angesprochenen ... entspricht das Urvertrauen der Beter, dass Gott für sie sorgt« (133).

Der Ausblick (199-206) nimmt das in seinem Teil »Lobpreis und Protest« auf: »Die Doxologie am Ende des Vaterunser hält fest: Nicht dem Bösen gehören ›Reich‹, ›Kraft‹ und ›Herrlichkeit‹« (202), bevor die Teile 2 und 3 schließen: »Wenn ›alle Stricke reißen‹, gibt es immer noch das Vaterunser« (205), »begleitet von Stimmen aus vielen Religionen und von den Sehnsüchten zahlloser Menschen, auch von den buddhistischen Gebetsmühlen, die der Wind bewegt« (206).

Christoph Elsas/Neustadt

Boff, Leonardo | Hathaway, Mark

Befreite Schöpfung

Kosmologie-Ökologie-Spiritualität.

Ein zukunftsweisendes Weltbild

Butzon & Bercker/Kevelaer 2016, 392 S.

In den aufgeregten, um kurzfristige tagespolitische Themen kreisenden Diskussionen in der Welt der Medien ist die langfristige ökologische Überlebensproblematik der Menschheit vorübergehend in den Hintergrund gerückt. Diese mit den heute vorherrschenden Betrachtungs- und Vorgehensweisen offensichtlich nicht zu bewältigende Problematik steht im Zentrum des im Jahre 2009 in den USA erschienenen Buches mit dem etwas rätselhaften Titel: *The Tao of Liberation. The Ecology of Transformation*, in dem die bedrohlichen ökologischen Zukunftsfragen in unaufgeregter Weise ohne eine vordergründige Dramatisierung und mit einem erstaunlich hoffnungsvollen Ausblick thematisiert werden. Das bereits in viele Welt-sprachen übersetzte und auf ein vergleichsweise großes Interesse gestoßene Grundlagenwerk einer spirituellen Ökotheologie ist inzwischen auch auf Deutsch erschienen und verdient m.E. auch im deutschsprachigen Kontext Aufmerksamkeit. Es zielt auf meditativ eingestellte Leser, die zunächst einmal bereit sind, Symbole eines tieferen »kosmischen« Sinns (Tao) wahrzunehmen. Die beiden Autoren des Buches, Leonardo Boff und Mark Hathaway, haben über das Verhältnis von Wissenschaft und Religion und von Ökologie und Spiritualität in ausgesprochen kreativer Weise jenseits der engen Fachgrenzen nachgedacht.

Der als nicht unumstrittener katholischer Befreiungstheologe international bekannt gewordene Leonardo BOFF gehört zu den Vordenkern, die im Rahmen einer erweiterten, theologischen Wissenschaftskonzeption die Ökologie als ein wichtiges religiöses Zukunftsthema entdeckt haben.

Mark HATHAWAY ist ein für spirituelle Fragen offener Mathematiker und Physiker, dessen Kompetenzen vor allem auf dem naturwissenschaftlichen Feld liegen.

Aufgrund dieses idealen Ergänzungsverhältnisses gelingt es den beiden Autoren, im Rahmen ihres integralen, »zukunftsweisenden Weltbildes« die wirkungsgeschichtlich verhängnisvolle dualistische Spaltung zwischen den »naturvergessenen« Geistes- und den »geistvergessenen« Naturwissenschaften zu überwinden.

Der schon von Teilhard DE CHARDIN kritisierte, traditionelle Geist-Materie-Dualismus wird dadurch überwunden, dass unsere anthropozentrischen Sinngebungsversuche relativiert und die uns vorgegebene Sinnstruktur des Kosmos wiederentdeckt wird.

Den Sinn dieser vorgegebenen numinosen Ordnung des Kosmos bezeichnen die beiden Autoren

mit dem alten chinesischen Grundbegriff TAO, der üblicherweise als »Weg« übersetzt wird.

Das TAO kann als kosmischer Lebensweg und, neu interpretiert, als der eigentliche hermeneutische Schlüsselbegriff dieses holistischen Ansatzes bezeichnet werden. Im Sinne einer prozesstheologischen Schöpfungsspiritualität wird, etwas verkürzt formuliert, der Vorrang des ewigen Werdens vor einem unveränderlichen Sein betont, das wider natürlich den Lebensfluss einschränkt oder gar blockiert.

Ein Mensch, der taogemäß lebt, wird sich dem kosmischen Prozess nicht eigenwillig entgegenstellen und auf diese Weise dazu beitragen, dass sich ursprünglich harmonische in chaotische Zustände verwandeln. Die alten taoistischen Gedanken werden also ökologieförmig aktualisiert und in Verbindung mit neueren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gleichsam als Lösungsweg zur Überwindung der sich durch den taofeindlichen menschlichen Selbstbehauptungswillen weiter verschärfenden ökologischen Krise angeboten. Die beiden Autoren greifen für diese Interpretation auf eine Fülle von Zitaten aus dem *Tao-te-king* zurück, deren Naturbewahrungsweisheit vor dem Hintergrund des heutigen atomaren Naturzerstörungswissens in der Tat nur erstaunen kann.

Die unmittelbare Übertragung dieser kontextbedingten traditionellen Weisheiten auf den veränderten heutigen Kontext ist in religionswissenschaftlicher Perspektive freilich problematisch, weil sie einerseits die Gefahr von unzulässigen Neu-, Um- und Überinterpretationen in sich birgt und andererseits die Möglichkeit einer Überwindung des historischen Zeitenabstandes und der Grenzen des Fremdverstehens voraussetzt.

Es kann daher nicht verwundern, dass in dem Buch die ungewöhnlich zahlreichen, »gesammelten« Zitate aus unterschiedlichen heiligen Schriften und profanen Wissenschaften mitunter so zurechtgelegt werden, dass der »Wille zum System« befriedigt wird und ein in sich stimmiges, holistisches Weltbild wahrnehmbar wird, das freilich nicht geschlossen ist, sondern offen bleibt für neue und fremde Erfahrungen, die dann in und mit der Zeit integriert werden können.

Das Ziel dieser ganzheitlichen Unternehmung ist nicht nur die Befreiung des Menschen aus den sowohl selbstverschuldeten als auch gesellschaftsbedingten Abhängigkeitsverhältnissen, sondern grundsätzlich noch die »Befreiung der Schöpfung« aus der heute vorherrschenden deterministischen »Kosmologie der Herrschaft«. Das traditionelle Anliegen der Befreiungstheologie wird also auf die gesamte natürliche Mitwelt des Menschen, in die er nolens volens eingebunden bleibt, ausgeweitet, so dass auch von einer Befreiung aus den Verstrickungen der modernen Anthropozentrik gesprochen werden kann. Im Denk- und Lebens-

rahmen dieser ganzheitlichen Betrachtungsweise hängen die soziale und die ökologische Befreiung eng zusammen.

In diesem ökotheologischen Grundlagenwerk begegnen sich uralte religiöse Vorstellungen und neueste naturwissenschaftliche Erkenntnisse in einer Weise, die ein neues, zukunftsweisendes Weltbild auf spiritueller Grundlage erkennbar werden lassen, das gleichsam noch im Werden begriffen ist. Die Befreiung der Schöpfung ist ein unvollendetes Projekt.

In der ambitionierten Zusammenschau der beiden antispezialistisch orientierten, am umgreifen den kosmischen Lebenszusammenhang Maß nehmenden Denker werden uralte religiöse, aber auch neue theologische, religionswissenschaftliche, philosophische, physikalische, biologische und psychologische Erkenntnisse verarbeitet, die sich nur dann problemlos ergänzen, wenn man den »ausgeblendet« weltanschaulichen Hintergrund nicht kennt. Eine Schwäche dieses zur kulturübergreifenden Vereinheitlichung tendierenden Ansatzes ist die Vernachlässigung der Differenzhermeneutik, die durch die mitunter unkommentierte Aneinanderreihung von dekontextualisierten Zitaten nicht behoben werden kann.

In dem Buch werden vor allem antinaturalistische Wissenschaftler zitiert, die in ihren jeweiligen Disziplinen wie etwa CAPRA (Lebensnetz), SHELDRAKE (Morphogenetische Felder) oder LOVELOCK (Gaia-Hypothese) als Außenseiter gelten, ohne dass auf die ausgesprochen komplizierte gegenwärtige wissenschaftstheoretische Diskussionslage, die nach wie vor von der Analytischen Philosophie dominiert wird, eingegangen wird. Zuweilen berufen sich die Autoren kontextbedingt auf ökologisch orientierte Naturalisten, die sich in den sie vereinnahmenden spirituell-ganzheitlich orientierten Denkräumen nicht problemlos einfügen lassen.

Die beiden Autoren orientieren sich freilich vor allem an Wissenschaftlern, die die »Kosmologie der Herrschaft«, also einen ausschließlich machtförmig-technokratischen Umgang mit der Natur entschieden zurückweisen und für ein dialogisch-liebesförmiges Verhältnis zur Natur plädieren. Der lebendige, bewegliche Kosmos wird gegen das menschengemachte, künstlich-mechanistische »Weltbild« ausgespielt.

In der zunehmenden Verstrickung in eine materialistisch geprägte Maschinenwelt ohne lebendigen Naturbezug wird die entscheidende Ursache der ökologischen Krise erkannt.

Die von den »maßlos« gewordenen menschlichen Zugriffen befreite Schöpfung wird in dem Buch sicherlich zu sehr in die Nähe einer »heilen Welt« gerückt. Das ausgesprochen »romantische« Naturbild, das sich unter anderen kulturellen Bedingungen bereits im Taoismus findet, ist unverkennbar. Es fällt auf, dass vor allem die angelsächsische

Diskussionslage berücksichtigt wird und die lange deutsche Tradition religionsökologischer Vordenker von Ludwig KLAGES bis Hans JONAS mit der Ausnahme einer knappen Anknüpfung an Albert SCHWEITZERS *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* (323) weitgehend unberücksichtigt bleibt.

Viele der vorgeblich neuen ökologischen Erkenntnisse lassen sich schon in der Romantik (NOVALIS), im Vitalismus (Hans DRIESCH) und in der Lebensphilosophie (Georg MISCH) nachweisen, doch hat der unbestreitbare Erfolg der mechanistischen »Kosmologie der Herrschaft« bis heute eine das Naturverständnis und den Naturumgang verändernde Rezeption dieser Strömungen verhindert. Der sogenannte »Dialog mit der Natur« blieb bloße Theorie ohne die Chance zur Verwirklichung in der rauen politischen Praxis.

Dies könnte sich freilich angesichts der sich weiter verschärfenden Krisensituation ändern. In diesem veränderten Kontext könnte auch die Umweltenzyklika *Laudato si'* von Papst FRANZISKUS ihre langfristige, tiefere Bedeutung als Beitrag zur unumgänglichen religionsökologischen Diskussion und zu einem veränderten Umgang mit der Mitgeschöpflichkeit gewinnen.

Im Unterschied zu vielen profanen ökologischen Ansätzen spielen auch für BOFF und HATHAWAY die Religionen und insbesondere das Christentum zur Bewältigung der ökologischen Krise eine herausragende Rolle. Unter Berufung auf die Programmatik der Erd-Charta als eines gemeinsamen Referenzrahmens wird die Liebe als Erfahrung der Nicht-Dualität, des Ungetrenntseins von der Mitgeschöpflichkeit interpretiert.

Am Ende des Buches (312ff.) wird für eine neue Ethik plädiert und dabei vor allem auf die Erd-Charta verwiesen, die über eine bloße Verwaltung der noch vorhandenen Ressourcen hinausgeht und auf ein neues, alle Lebensformen verbindendes Paradigma des Umgangs mit der Natur zielt. Es gilt, die »Gemeinschaft des Lebens« zu achten und zu bewahren. Es kann daher nicht überraschen, dass es Franziskus VON ASSISI ist, auf den sich die beiden Autoren als Vorbild für eine ökologische Spiritualität berufen (370ff.).

Trotz der geäußerten Detailkritik scheint mir die grundsätzliche Zielsetzung des Buches, nicht nur aus der Perspektive einer engagierten Religionswissenschaft, unterstützenswert. Es scheint in der Tat so, dass nur eine ganzheitliche Betrachtungsweise, die wieder grundsätzlich über die Stellung des Menschen im Kosmos nachzudenken bereit ist, die ökologische Krise überwinden kann, auch wenn dieser integrale Versuch einer Neuorientierung zwangsläufig in einzelnen Kontexten skizzenhaft bleiben muss. Ich beende meine Auseinandersetzung mit diesem lesens- und nachdenkenswertem Buch mit dem Ausblick der beiden Autoren:

»Jeder von uns muss von Neuem seine eigene spirituelle Tradition erkunden und die Einsichten hervorholen, die uns zur Ehrfurcht vor allem Leben, zu einer Ethik des Teilens und der Fürsorge und zu einer Vision des in den Kosmos inkarnierten Heiligen bewegt. Wenn uns das gelingt, dann können wir aus einer tiefen und unerschöpflichen Quelle der Inspiration schöpfen, die eine spirituelle Revolution auslösen kann, welche die Erde wahrhaftig heilen und gleichzeitig die Qualität des menschlichen Lebens verbessern kann« (383f.).

Wolfgang Gantke/Frankfurt am Main

Bucher, Hubert

Ein Leben für die Mission
Meine Erlebnisse in Afrika
Verlag Friedrich Pustet/
Regensburg 2017, 366 S.

Hier anzuzeigendes Werk ist kein Buch mit wissenschaftlichem Anspruch und trotzdem – beziehungsweise gerade deshalb – für die Missionsgeschichte höchst interessant. Was Hubert Bucher etwa in einer seiner Episoden zum Missions- und späteren Konzilsbischof Franz Wolfgang Demont SCJ zum Besten gibt, charakterisiert diesen wohl bestens (80-82: »Jimmy, kiss my ring!«). Man ist geneigt zu sagen, dass ein ganzer Archivakt im Archiv der Herz-Jesu-Priester – es ist das der Kongregation, der P. Demont angehörte, und welches der Rezensent gut kennt – in Rom es nicht so auf den Punkt bringen könnte, wie es da Bucher auf knapp zwei Seiten zugespielt tut. Buchers narrative Methode, seine Anekdoten mit Biss und Charme, seine Erlebnisse sind anregend, frisch und aussagekräftig.

Der in der Zwischenkriegszeit 1931 in Regensburg geborene BUCHER absolvierte 1972 mit einer missionswissenschaftlichen These zur Jugendarbeit in Südafrika ein römisches Doktorat. Davor hatte er von 1958 bis 1968 bereits zehn Jahre in der Diözese Aliwal-North als Missionar gearbeitet und praktische und sprachliche Erfahrungen gesammelt. 1977 wurde BUCHER – eigentlich zu dieser Zeit als Nachfolger von Bernward WILLEKE OFM in Würzburg vorgesehen – in Südafrika zum Bischof geweiht. 2008 hat Benedikt XVI. Buchers Rücktrittsgesuch angenommen. Nunmehr ist der »Missionsbischof« in seine Heimat zurückgekehrt. Aus Anlass des 40-jährigen Bischofsjubiläums entstand dieser vom jetzigen Bischof VODERHOLZER geförderte Band, der autobiografisch angelegt viele Aspekte des Missionsgeschehens im 20. Jahrhundert beleuchtet, die hochinteressant sind: Seien dies die konfessionalistischen Nachwehen in der Mission (121), seien es Facetten des Kulturkontakts (108: Bedeutung der männlichen Beschneidung) und der kulturellen Transformation von christlicher Mission (97/98:

Die emanzipatorische Wirkung des im Galaterbrief Kapitel 3 in den Versen 26-28 Gesagten). Das nur beispielhaft und als Appetizer. Das Werk bietet vieles – vielleicht zu vieles, sodass sich der Leser im umfangreichen Buch in den verschiedensten Erlebnissen auch etwas verlieren kann.

Auf eine spannende Episode, die sich freilich in Bayern abspielte, soll noch eingegangen werden: Bischof BUCHER focht Mitte der 1980er Jahre einen »Strauß« mit Franz Josef STRAUSS (1915-1988), dem bayerischen Löwen und Ministerpräsidenten, aus. Streitpunkt war das Apartheitsregime in Südafrika und Pieter BOTHAS (1916-2006) Politik, besser gesagt: unterschiedliche Beurteilungen der Lage in Südafrika. Offene Briefe in bayerischen Zeitungen boten das Forum für den Dissens zwischen BUCHER und STRAUSS (265-277). Jene Zeilen BUCHERS zeigen, dass Mission in ihrer Wirkung nicht nur auf die Ferne beschränkt war, sondern es immer wieder zu politischen, auch konfliktiven Verschränkungen im Herkunftsland kam. Mission ist auch in dieser Hinsicht ein »ganzheitliches Geschehen«. Künftigen Historikerinnen und Historikern stehen hier jedenfalls viele Forschungsfelder offen, die bis in die bayerische Zeitgeschichte hinein reichen.

BUCHER, der sich selbst das Missionarische am Christentum erst im Laufe der Zeit aneignete – im Speziellen im Rahmen eines Studienaufenthalts in den Vereinigten Staaten nach dem Weltkrieg – bedauert im Buch die nachlassende missionarische Kraft im Land seiner Herkunft. Wie vielfältig und bunt das Missionsgeschehen sein konnte, davon legt der *Fidei-Donum*-Bischof BUCHER eindrücklich Zeugnis ab, ebenso von der Buntheit der katholischen Kirche. Seine hier dargelegten Notizen könnten, wie gesagt, gut und gerne Anlass sein, sich wissenschaftlich, insbesondere missionsgeschichtlich näher mit der katholischen Missionsarbeit in Südafrika auseinanderzusetzen, wie es hier in Fribourg 2009 Valentin BECK mit der Arbeit *Das Kreuz des Südens. Mission in der Blütezeit des europäischen Katholizismus zwischen dem ersten Vatikanum und dem zweiten Weltkrieg – Am Beispiel der Menzinger Heiligen Kreuz-Schwester in Basutoland* tat. Den autobiografische Notizen, die sich angenehm lesen lassen, ist jedenfalls eine weite Verbreitung zu wünschen!

David Neuhold/Fribourg

Hartch, Todd

The Rebirth of Latin American Christianity
(Oxford Studies in World Christianity)
Oxford University Press/
New York 2014, xvi + 278 S.

In der von Yale-Historiker Lamin Sanneh herausgegebenen Reihe Oxford Studies in World Christianity legt Todd Hartch, Professor für Lateinamerikanische Geschichte und Weltchristentum an der Eastern Kentucky University sowie katholischer Christ mit evangelikalem Hintergrund, eine Analyse der neuesten Kirchengeschichte Lateinamerikas vor. Im Mittelpunkt steht Hartchs These, dass das lateinamerikanische Christentum in den letzten 60 Jahren eine Transformation durchlaufen hat, die von fünf Faktoren bestimmt ist: (1) dem missionarischen Eifer des protestantisch-evangelikalen Christentums, (2) der prophetischen Stimme der Befreiungstheologien, (3) der emotionalen Spiritualität der pfingstlichen und charismatischen Bewegung, (4) den liturgischen und sozialetischen Erneuerungsbewegungen des Katholizismus sowie (5) der Globalisierung lateinamerikanischer Theologien und Frömmigkeitsprägungen.

Diese These entfaltet der Autor in zehn Kapiteln, wobei jeweils zwei Kapitel eine thematische Einheit bilden. In Kapitel 1 und 2 geht es um den Erfolg des missionarischen Protestantismus. Die Rolle von evangelikalen Missionsgesellschaften, Evangelisationsprogrammen (»Evangelism-in-Depth«) und Massen-Evangelisten wie Luis PALAU wird beleuchtet. HARTCH zeigt am Beispiel der Mam-Mayas in Guatemala, inwiefern der evangelikale Protestantismus indigene Formen ausprägt hat, die sich sowohl von traditionellen Religionsformen als auch vom »mestizo Protestantism« (33) unterscheiden. In den sozialen Konflikten Mexikos hätten evangelikale Kirchen als Zufluchtsorte für Gestrandete Attraktivität gewonnen. Doch auch gewaltsame Verfolgung bis hin zu »bloodshed and murder« (36) seien Teil der protestantischen Identität geworden – etwas, das von katholischer Seite oft ausgeblendet und so zu einer »hidden barrier« ökumenischer Verständigung geworden sei (37). Umgekehrt vermittelt HARTCH auch Verständnis für den katholischen Schock, der Papst JOHANNES PAUL II. bei seiner Neuevangelisierungsrede in Santo Domingo 1992 dazu gebracht habe, die evangelikalen Protestanten als »rapacious wolfs« (51) zu bezeichnen. In acht lateinamerikanischen Ländern sei die Bevölkerung inzwischen zu über 20% protestantisch.

Kapitel 3 und 4 schildern Entwicklung und Bedeutung der Befreiungstheologien vor dem Hintergrund der Diktaturen u. a. in Chile und Brasilien. Im Mittelpunkt stehen katholische Theologen wie GUTIERREZ, SEGUNDO, CAMARA, BOFF, FREIRE, RO-

MERO und die Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla, aber auch evangelikale Befreiungstheologen wie PADILLA, ESCOBAR und COSTAS kommen vor. HARTCH betont die große Bedeutung sozialer Reformen durch die katholische Befreiungstheologie, bedauert aber, dass diese sich nicht stärker im numerischen Wachstum der Kirchengemeinden niedergeschlagen habe. Kapitel 5 und 6 widmen sich demgegenüber dem starken zahlenmäßigen Wachstum und kulturellen Einfluss der pfingstlich-charismatischen Bewegungen, die HARTCH nicht als Abklatsch nordamerikanischer Phänomene, sondern als Herz lateinamerikanischer Revitalisierung verstanden wissen will: »Charismatic Catholicism and Pentecostal Protestantism utterly transformed Latin America between 1970 and 2000« (92). Dies unterstreicht er durch soziale Detailbilder aus Chile, Argentinien und Brasilien sowie biographische Portraits zu einflussreichen Predigern wie Carlos ANACONDIA, Omar CABRERA oder Hector GIMÉNEZ. HARTCH ist überzeugt, dass die spirituelle Vitalität dieser Bewegungen als »profound religious experience« auch weitreichende kulturelle Folgen haben kann (111).

Kapitel 7 und 8 beschreiben den Einfluss kirchlicher Erneuerungs- und Basisbewegungen in Lateinamerika. Thematisiert werden die *Katholische Aktion*, die bereits in den 1930er Jahren in Brasilien Laien für Katechese und Sozialarbeit mobilisieren konnte, sowie die davon inspirierten Basisgemeinschaften der 1960er und 1970er Jahre. Später machte sich der Einfluss des stärker auf spirituelle Glaubenserneuerung ausgerichteten *Neokatechumenalen Wegs* sowie der sozialdiakonisch orientierten *Fokolare*-Gemeinschaften bemerkbar. Auch auf die Laienorganisation *Opus Dei* geht HARTCH kurz ein: sie sei vielleicht moralistisch, doch keineswegs so negativ, wie die öffentliche Wahrnehmung oft suggeriere.

Die letzten beiden Kapitel 9 und 10 analysieren die Globalisierung des lateinamerikanischen Christentums, vor allem die Internationalisierung befreiungstheologischer Diskurse, die lateinamerikanisch-evangelikalen Aufbruch zur Weltmission (COMIBAM, CLADE) und die umstrittene Arbeit der brasilianischen Pfingstkirche *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) in Portugal und Afrika. HARTCH sieht die IURD als Typus einer zwar interkulturell unsensiblen, aber in armen Bevölkerungsschichten sehr erfolgreichen religiösen Bewegung. Mit besonderem Interesse (»a whole book could be written«, [198]) beschreibt HARTCH als Nordamerikaner die Rezeption der Verehrung der Jungfrau von Guadalupe (Mexiko) in den USA bis hin in klassische protestantische Milieus: »a Protestant-Catholic *mestizaje*« (200). Ein hilfreicher Sach- und Namensindex schließt das Buch ab. Eine Bibliographie fehlt leider, die Literaturbelege sind jedoch als Endnoten zu finden (229–264).

HARTCH bietet eine sowohl eigenwillige als auch fundierte Perspektive auf wichtige Aspekte der neuesten lateinamerikanischen Christentums-geschichte, in der sich sozialgeschichtliche Nahaufnahmen mit historischen, politischen oder theologischen Überblicken und dem Einbezug unterschiedlicher Kontexte und Regionen abwechseln. Eine besondere Stärke des Buchs liegt in der gleichermaßen engagierten Darstellung protestantischer und katholischer Erfahrungen. Dabei werden jeweils sensible Themen wie kulturelle Verfolgung und religiöser Proselytismus nicht ausgespart. Der Autor schreibt als professioneller Historiker, aber auch als katholischer Christ mit evangelikaler Biographie. Obwohl seine Vorliebe für Evangelisation und geistliche Erneuerung deutlich ist, gelingt es ihm ebenso, die soziale Bedeutung befreiungstheologischer Entwicklungen aufzuzeigen. Allerdings lässt der Enthusiasmus des Autors für numerisches Kirchenwachstum gelegentlich die kritische Distanz nicht nur zu fragwürdigen Aspekten neo-pentekostaler Unternehmen vermissen. Auch in der Beurteilung missionarischer Aktivitäten unterscheidet HARTCH wenig zwischen jahrelangen, inkulturierten Bibelübersetzungsprojekten und kurzlebigen Massen-Evangelisationen: »the simple fact that it was done ... resulted in conversions« (33). Besonders problematisch wird HARTCHS Begeisterung für Evangelisationserfolge, wenn diese mit menschenverachtenden rechtsgerichteten Diktaturen einhergingen, wie im Fall von Guatemalas Diktator und Pfingstprediger José Efraín RÍOS MONTT, unter dessen Führung die Armee Massaker an der indigenen katholischen Bevölkerung beging. Auch wenn HARTCH MONTTS brutales Vorgehen selbstverständlich kritisch kommentiert, bleibt seine davon scheinbar unbeeindruckte positive Beurteilung von MONTTS Radioevangelisationen als Beispiel für die »importance of evangelism« (34, vgl. 61) schwer nachvollziehbar.

Friedemann Walldorf/Gießén

Weichlein, Siegfried | Ratschiller, Linda (Hg.)

Der schwarze Körper als Missionsgebiet
Medizin, Ethnologie, Theologie
in Afrika und Europa 1880–1960
Böhlau Köln/Köln 2016, 224 S.

An kaum einem Gegenstand lassen sich Beherrschungsformen so gut untersuchen wie am menschlichen Körper« (22). So könnte das Buch, herausgegeben von Linda Ratschiller und Siegfried Weichlein, pointiert überschrieben werden. Der Band beinhaltet neben Vorwort und Einleitung fünf inhaltliche Beiträge, die sich auf die Zeit zwischen den 1880er-Jahren und 1960er-Jahren beziehen. Die Beispiele kommen aus der katholischen wie protestantischen Missionsgeschichte

und haben ein ausgewogenes Verhältnis zueinander. Abschließend findet sich noch ein zusammenfassender Kommentar.

Den Anfang macht ein Vorwort in Englisch von Patrick HARRIES, der im Juni des Erscheinungsjahres 2016 verstorben ist. Die Bedeutung von Patrick HARRIES, Professor in Basel, für die Schweizerische Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit als missionierende Nation ist nicht zu unterschätzen und sein Platz im Buch erinnert an seine Bedeutung und sein Vermächtnis im Sinne der fortschreitenden Arbeit, auch durch seine SchülerInnen. HARRIES' Vorwort »Missionaries and the Body in African History« hält dann auch wichtige Punkte auf dem Weg hin zum Thema des Bandes fest, fokussiert auf den südlichen Teil des afrikanischen Kontinentes.

Die Einleitung stammt von Linda RATSCHILLER und Siegfried WEICHLEIN. Hier werden alle notwendigen Hinweise für die Lektüre angesprochen, etwa die vielfältige Auseinandersetzung mit dem Themenfeld »Körper und Religion« (15). Von einer negativ konnotierten »Obsession, Religion über Fragen des Körpers [...] zu beschreiben«, zu schreiben, geht wohl zu weit, gerade auch angesichts der selbst formulierten Eignung dessen, wie eingangs dieser Rezension zitiert. Die folgenden Artikel zeigen überzeugend die Fruchtbarkeit, die hier gefunden wurde und sicherlich noch in Zukunft wird. Hinweise auf Themen wie das »sich einschreiben«, Quellen »gegen den Strich zu lesen«, oder der Körper in der Wissensgeschichte sind hilfreich für LeserInnen ohne viel Vorwissen über missionsgeschichtliche Themen und Praxis und geben den notwendigen Rahmen für die Lektüre vor. Ein Raster von drei Ebenen in den Beiträgen wird angekündigt: 1) Akteure, Netzwerke, Institutionen, 2) Diskurse, Praktiken, Identitäten und 3) Religion, Wissenschaft und Medialität.

Da nur fünf empirische Beiträge im Sammelband sind, kann jeder kurz angesprochen werden. Chronologisch als erster liegend beschäftigt sich der Beitrag Linda RATSCHILLERS mit der Schnittmenge von Missionsfotografie (Basler Mission an der Goldküste 1885-1914) und Medizin. Die Autorin argumentiert, dass gerade durch Fotografie, wie »kaum eine andere Quellengattung« (42), gefragt werden kann, wie der schwarze und kranke Körper in Europa imaginiert wurde. RATSCHILLER zeigt schön, wie durch Änderungen in der Betitelung von Fotografien, etwa in populären Missionszeitschriften oder Ausstellungen, die Sicht auf die Abgebildeten dramatisch verändert wurde: Aus einem vom Missionsarzt so betitelten »Medizinmann mit seiner Apotheke« wurde für das europäische Publikum ein »Götzenpriester mit Amuletten« (50).

Karolin WETJEN geht in »Der Körper des Täuflings« auf die sogenannte Beschneidungsdebatte der Leipziger Mission 1890 bis 1914 ein, die vor allem

die Frage nach dem Ritual als religiösem Ausdruck oder Volkssitte, also Verbot oder Akzeptanz, erörtert. An sich ist das ein interessantes Thema im Kontext der Frage nach dem Körperlichen, doch verfehlt die Analyse etwas Zentrales, nämlich dass man nicht in einem wissenschaftlichen Text von praktizierter »Mädchen- und Jungenbeschneidung« (84) schreiben kann, da die Beschneidung der männlichen Vorhaut in keinsten Weise eine Entsprechung in der Verstümmelung der weiblichen Genitalien (Female Genital Mutilation, FGM) hat. Selbst die Missionare beschreiben ausdrücklich, dass die Klitoris der Mädchen entfernt wurde (87). Gerade wenn die Missionare am Beginn des 20. Jahrhunderts keine Unterscheidung machten, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung im Jahr 2016 muss hier klare (Definitions-)Grenzen ziehen. Jegliche Auseinandersetzung bezüglich Konnotationen mit der Vorhautbeschneidung, die religiös (aus dem Judentum kommend) konnotiert ist, wird unmöglich, wenn unter dem Terminus »Beschneidung« die Praxis an männlichen und weiblichen Kindern und Jugendlichen subsumiert wird.

Richard HÖLZL nimmt in seinem Beitrag »Lepra als *entangled disease*« vor allem das Lesen der Quellen gegen den Strich aus der Einleitung auf. Er verpackt viele Themen in seinem Beitrag: Etwa streicht er die Unterschiede zwischen Missionsbroschüre über Leprakranke und dem Kolonialdiskurs heraus, zeigt die Medialisierung der Kranken, geht auf die als aktiv dargestellte Rolle der Missionsschwester bei der Nottaufe ein, sowie den »Herz-Jesu-Katholizismus«.

Katharina STORNIG greift Repräsentationen in der vatikanischen Missionsausstellung von 1925 auf, genauer gesagt »Produktion und mediale Verbreitung von Körperwissen« (126). Produzenten waren die involvierten MissionarInnen, Priester und Wissenschaftler, d.h. die MissionarInnen werden wie in Ratschillers Beitrag im Band teilhabend an der »fotografischen Erfassung der Welt« (127) porträtiert. Es ist STORNIG in ihrer Einschätzung zuzustimmen, dass diese Ausstellung noch nicht viel Forschung hervorgerufen hat, daher ist ihr Beitrag ein wichtiges Puzzlestück in der Auseinandersetzung mit diesem großen Unternehmen des Vatikans in der Zwischenkriegszeit.

Der letzte inhaltliche Beitrag stammt von Marcel DREIER. »Europäisch gebären – Katholische Mission, Mutterschaft und Moderne im ländlichen Tansania 1930-1960« präsentiert die Mütterklinik in Ifakara als eine »Arena, in der Konzeptionen von Fortschritt und Entwicklung anhand von Körperpraktiken ausgehandelt werden konnten« (173). Die Fokussierung in diesem Artikel nicht nur auf diese eine Klinik, sondern auf eine einzige Missionarin, nämlich die Schweizerin Sr. Arnolda der Baldegger Schwestern, ermöglicht spannende Einblicke in den Spielraum einzelner AkteurInnen.

Der Band endet mit einem Kommentar von Anna-Katharina HÖPFLINGER, welcher anfangs noch einmal einige grundsätzliche Überlegungen zum Thema »Körper« als solches anstellt und dann in Antwort auf die vorliegenden Beiträge drei Aspekte als zentral ansieht: Medialisierung des Körpers, Abgrenzungs- und Zugehörigkeitsprozesse, und schließlich die Hinterfragung von missionarischen bzw. wissenschaftlichen Perspektiven.

Abschließend kann gesagt werden, dass ein wertvoller Aspekt des Bandes in der Vermeidung der Einbahnstraße liegt, die in der Missionsgeschichte oft noch dominiert, wenn der Blick nämlich auf einer lediglich von Europa ausgehenden Dynamik verharrt. In der Einleitung heißt es: Die »europäische[n] Wissensbestände [fanden] Eingang in Afrika und umgekehrt das Wissen um schwarze Körper [fand] Eingang in europäische Wissens- und Imaginationsräume« (24). Dieses selbstverständliche Zusammensehen von Austausch anstatt von Export alleine ist vor allem anhand der Artikelauswahl sichtbar. Die ausführliche Einleitung macht das Buch auch wertvoll für eine mit der Missionsgeschichte noch nicht so vertraute Leserschaft. Die Beiträge harmonisieren untereinander, sie liegen nicht zu weit entfernt und weisen keine Redundanzen auf. Sie werden durch die ausführliche Einleitung gut vorbereitet, und durch die abschließenden Aspekte von HÖPFLINGER nicht nur zueinander in Verbindung gesetzt, sondern durch die Rückkehr zur Körperthematik tatsächlich abgerundet.

Rebecca Loder-Neuhold/Uppsala

Zander, Helmut

»Europäische« Religionsgeschichte
Religiöse Zugehörigkeit durch
Entscheidung – Konsequenzen im
interkulturellen Vergleich
*De Gruyter – Oldenbourg/Berlin –
Boston 2016, 635 S.*

Zander hat nach seinen umfänglichen früheren Publikationen mit dieser ein weiteres wohlüberlegtes und sauber gearbeitetes gewichtiges Werk vorgelegt. Gleichwohl beansprucht er damit zu Recht nur, durch »Fingerübungen an einer allerdings als zentral postulierten Frage, der Zugehörigkeit durch Entscheidung«, dazu anzuregen, »neue Perspektiven zu bedenken und die bisherigen Schwächen zu bearbeiten« (47). Bisher verbinden 2006 erschienene Wörterbücher mit dem Begriff »Europäische Religionsgeschichte«, »dass das Christentum in Europa in ständiger Auseinandersetzung mit und Konkurrenz zu den anderen gleichzeitigen Europäischen Religionen, aber auch zu Wissenschaften u.a. Sinnstiftern steht«, d.h., speziell »geprägt durch Pluralität, Diskursivität und wechselseitige Interferenz, ... die eigene religiöse

Kultur« (*Wörterbuch der Religionen*): »Man muss sich für sie entscheiden und im »Glauben« bewähren« (*Religionen der Welt*).

Das biographische Nachwort (539-541), das dem breit angelegten Literaturverzeichnis und kurzen Register vorangeht, skizziert das Vorgehen, das mit Gesprächen zur europäischen Wissenschaftsgeschichte an der HU Berlin begann und den Vf. als Professor für vergleichende Religionsgeschichte und interreligiösen Dialog an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Freiburg / Schweiz führte: über das Forschungskolleg Collegium Helveticum in Basel und das Käthe Hamburger-Kolleg in Bochum, wo »die chaotische Welt der religionshistorischen Details unter den Zwang der strengen methodischen Reflexion geriet«. Entsprechend trifft Teil I Festlegungen zunächst im Blick auf konzeptionelle Vorentscheidungen (3-55):

Gleich zu Beginn benennt er »das Herzstück dieses Buches: Ohne die christliche Tradition der Bildung von religiösen Gemeinschaften, in denen die Zugehörigkeit auf der Entscheidung ihrer Mitglieder beruht, keine Religion als exklusive Konfession, die es aber auch nicht ohne den Souveränitätsanspruch des neuzeitlichen Staates gegeben hätte ... Wenn, so die zentrale These, Zugehörigkeit durch Entscheidung hergestellt wird oder zumindest auf dem Anspruch einer solchen beruht, entsteht eine anders strukturierte Religion als dort, wo die Zugehörigkeit aufgrund von Geburt existiert« (3). So hat das Buch den »Anspruch, strukturelle Eigenheiten zu identifizieren«, und legt dafür zu Beginn Rechenschaft über zentrale Festlegungen ab: Begriffe wie »Europa«, »Religion« und »Entscheidung« (6, ausgeführt 7-23). Meine *Religionsgeschichte Europas* von 2002 bevorzugte in der Einleitung »Religionswissenschaftliches Bemühen um religiöse Komponenten europäischer Identität« ein induktives Vorgehen dialogisch konzipierter Religionswissenschaft: »Europa« existiert ausschließlich als konstruierter Begriff, der sich an Verhältnisbestimmungen zu »Asien« anlehnt und dessen Inhalt sich jeweils mit dem neuen Verständnis von Traditionen angesichts neuer Situationen und in der Begegnung zwischen unterschiedlich geprägten Gruppen wandelt – mein letztes Kapitel heißt entsprechend »Konvergenzmöglichkeiten für Menschenrechtstraditionen«. Demgegenüber will das zu rezensierende Buch den Begriff Europa nicht für vorneuzeitliche Perioden verwenden und davon ausgehen, dass sich Byzanz einschließlich der heute als »europäisch« betrachteten Teile nie zu Europa zählte und die arabische Welt mit »Franken« deren lateinisch-christliche Welt und auch größere Teile des Okzidents meinen konnte. Dessen »sich teilweise in »Erbfeindschaften« gegenüberstehenden Staaten einte die Überzeugung der europäischen Superiorität«, die der Kolonialismus »machtpolitisch durch Eroberungen realisierte«

(13). Doch solle es im Buch bei der »europäischen« Religionsgeschichte »um die Wahrnehmung von Differenz auf einer egalitären, horizontalen Ebene« gehen (15). Das entspricht der Suche »nach dem Impetus der europäischen Geistesgeschichte ... im Unterschied und in Abgrenzung zu allen anderen Kulturen dieser Erde«, wie sie 2002 das Vorwort des Religionswissenschaftlers Peter ANTES im Band *Christentum und europäische Kultur* betonte. Dann aber wäre m. E. ZANDERS Untersuchung zu ergänzen etwa um die des Systematikers Jörg LAUSTER (*Verzauberung der Welt. Kulturgeschichte des Christentums*, 2004) zur Ausformung christlichen Welterlebens in Verbindung mit dem Neuplatonismus und darüber hinaus um Reflexionen zur Bedeutung von AUGUSTINS *Gottesstaat* für die Besonderheiten und zugleich die interkulturellen und interreligiösen Gesprächsfähigkeiten des westlichen Christentums.

ZANDERS historiographische Positionsbestimmungen (23-47) stellen die von Burkhard GLADIGOW angeregte Konzeption einer durch Pluralität ausgezeichneten »Europäischen Religionsgeschichte« in Frage (32-31) und sehen das für Europa Spezifische durchgängig »von der nicht-gentilen Organisation der Zugehörigkeit als Unterscheidungskriterium« ausgehen (31): »Es ist meist nicht relevant, was in einer Religion passiert und was es dort gibt, sondern es kommt darauf an, in welchem Ausmaß es passiert und was schließlich hegemonial wird ..., nämlich das Postulat einer durch Entscheidung begründeten Religionszugehörigkeit, im Okzident ... bei den großen Kirchen über lange Zeit nur gefordert, manchmal bei kleinen Christentümern zumindest zeitweilig praktiziert« (45).

Wenn nach Jan ASSMANN Elemente aus dem Speicher Gedächtnis ins aktive, kommunikative Gedächtnis überführt werden, können derart »latente Faktoren immer wieder neu aktualisiert und kommunikel gemacht werden« – in der »Transformation von Traditionsgehalten ... auf einem einmal abgesteckten Pfad« (51f.). Doch betont Vf., dass »Alleinstellungsmerkmale keine qualitativen, sondern quantitative Größen« seien und bei seiner Konzeption »zwar die Genese und damit auch das latente Gedächtnis kulturell relativ bleiben, während Geltung, etwa der Anspruch auf freie Entscheidung in Religionsangelegenheiten, auch ... in einer anderen Kultur begründet werden kann« (54f.).

Was das 2. Kapitel als »religionsgeschichtliche Stationen« festlegt (57-91), »bleibt zugegebenermaßen ein selektives Florilegium, ... das den gegenwartsbezogenen Zeitindex des vorliegenden Buches anzeigt« (57): Eurasien (57-60), Beziehungsschichten: Judentum – Christentum – Buddhismus – Islam (60-70), religiöse Tiefengrundierung des okzidentalen Christentums seit dem »Mittelalter« (70-87) und Globalisierung (87-91).

Das 3. Kapitel »Entscheidung« thematisiert dann als 2. Hauptteil »Systemwechsel« die für eine konversionswillige Europäerin gewohnte Zugehörigkeit durch Entscheidung von einer seit Beginn des 20. Jahrhunderts in Indien debattierten zoroastrischen Perspektive her (95-97): »War man nicht Parsin von Geburt an und musste man es nicht durch Geburt sein?« (95) Im Vergleich dazu wird die religiöse Zugehörigkeit in der mediterranen Antike (97-147) aufgeschlüsselt: 3.2.1 Die pagane Welt: gentile Strukturen und polytheistische Traditionen; 3.2.2 Judentum: gentile Zugehörigkeit – die Regel mit Ausnahmen; 3.2.3 Christentum: exklusive Entscheidung – eine regulative Idee; 3.2.3a Religiöse Zugehörigkeit zwischen sozialer Bindung und persönlicher Entscheidung; 3.2.3b Vereine und die nicht gentile Vergemeinschaftung von Entscheidungen. Dabei »gingen christliche Gruppen im Ausmaß ihrer sozialen Offenheit meist weit über vergleichbare Inklusionsprozesse in paganen Vereinen hinaus« und »erhielt die ortsübergreifende Organisation im Christentum eine neue Dimension: durch gemeindeübergreifende Leitungsstrukturen, durch die Kanonisierung von Schriften, durch einen Austausch fast »internationalen« Zuschnitts in einer reichen Briefkultur oder durch wechselseitige Besuche« (145f.).

Dem folgt das stark untergliederte Kapitel 3.3 »Konsequenzen entscheidungsbasierter Zugehörigkeit – ein eurozentrischer Vergleich: Judentum, Christentum, Islam, »Hinduismus«, Buddhismus«, zunächst mit Differenzierungen bei Eintritt und Wissensvermittlung (150-205): »Paulus etwa setzt einen Herrschaftswechsel voraus« (159), aber »etwa bei den Übertritten von manchen grossen Ethnien ... wurde die Unterweisung Erwachsener Teil einer allgemeinen Bildung, in der es keinen separaten Religionsunterricht gab« (175) – wurde damit wirklich Entscheidung und nicht bloß wie in Gentil-Verbänden Konformität gefördert? Welchen Unterschied gegenüber dem Christentum sieht Vf. hier beim Islam gegeben, für den er eine Gleichzeitigkeit von natürlicher und entschiedener Zugehörigkeit« herausstellt (178-191)? Wenn neben den Stammesverband »die Umma trat, in der die religiöse, also eine soziale Verwandtschaft das Fundament der gesellschaftlichen Beziehungen bilden sollte«, und damit die Möglichkeit einer Zugehörigkeit durch Entscheidung gegeben war, »dürfte es sich bei dieser Zugangsvariante um ein Erbe des Christentums handeln« (183). Doch im Islam – so ZANDER – »wurde eine religiöse Anthropologie entwickelt, die Fitra, welche die freiwillige Zugehörigkeit zugunsten einer »vererbten« hierarchisierte« (185).

Für den Buddhismus merkt Vf. an, man habe in der Forschung teils »eher von der Ausbildung einer unscharfen Grenze zwischen Buddhisten und Nichtbuddhisten ... und von einer »Transformation statt

Konversion« gesprochen, für deren Beschreibung die Konzepte von Exklusivität und Bruch unangemessen seien« – und demnach »auch die Freiheit der mündigen Entscheidung und der Bruch mit der Familie in der Praxis relativ« (199). Weil »hinsichtlich der Theorie ... »Laien« als nicht konstitutiv für den Sangha galten«, vermutet Vf. in deren Aufwertung in einigen buddhistischen Traditionen »das Ergebnis eines Zusammentreffens von Buddhismus und Christentum seit dem 18. und 19. Jahrhundert«, während der Sangha »als Vereinigung einer religiösen Elite eher Ähnlichkeiten mit einem christlichen Kloster als mit einer Gemeinde« hat. Doch »historisch hat jedenfalls der Sangha früher als das Christentum eine auf Entscheidung beruhende Zugehörigkeit gefordert« (204f.).

Der Titel von Teil 3.3.2 »Ausbreitung und Religionswechsel« (205-270) ist an den des von mir herausgegebenen Bandes *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel* angelehnt, der das VI. Internationale Rudolf-Otto-Symposium 2009 in Marburg dokumentiert und in dem ZANDERS Bochumer Mentor Volker KRECH die Wahl dieser Begriffe anstelle der engeren Termini Mission und Konversion gelobt hatte (Berlin 2010, 56). Die hier von ZANDER verglichenen Religionen Christentum, Judentum, Islam und Buddhismus sind dort mit jeweils mehreren Beiträgen in eine Diskussion gebracht, während es ihm ganz darum geht, »das spezifisch Christliche ... zu diskutieren, die Ausbreitung als intentionaler Prozess, manchmal gar als strategisches Unternehmen« (205). Für das nachantike Judentum spricht Vf. von »Diaspora« ohne Machtpolitik (233-237). Beim Islam (237-259) will er »die Ausdehnung des arabischen Herrschaftsraumes nicht von dem Motiv geleitet ... sehen, den Islam zu verbreiten und in diesem Sinne Mission zu betreiben«, sondern von der Machtvergrößerung als dem primären Ziel (238). Beim Buddhismus (259-270) diskutiert ZANDER eine Ausbreitung ohne »Mission«: »Der »Hinduismus« kannte über Jahrtausende hin kein Programm einer »Mission«, im Buddhismus ist die »Verbindung von Entscheidung und Ausbreitung in der vorchristlichen Religionsgeschichte singulär« (260f.), zumal sich die »Hinwendung zum Buddhismus ... nicht, so jedenfalls in der Theorie, durch eine externe Ansprache (wie in der christlichen Mission) ereigne, sondern durch ein selbstgesteuertes, inneres Erwachen« (262f.). »Bei den Unterstützern handelte es sich vor allem um Führungsschichten, aber auch um volksreligiöse Anhänger, die durch rituelle Dienstleistungen oder auch die Übertragung von karmischem Verdienst an den Sangha gebunden wurden« (266). »Gruppen, die in ihrem Selbstverständnis eine »Mission« (mit den Parametern des christlichen Konzeptes) betreiben«, »sind, wie im »Hinduismus«, Kinder des 19. Jahrhunderts und ein Ergebnis der Begegnung mit dem Christentum« (269).

Teil 3.3.3 »Organisation religiöser Pluralität zwischen »Toleranz« und Gewalt« (270-347) thematisiert das Problem, dass »eine auf Entscheidung plus Exklusivität beruhende Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft ... ein hohes Konfliktpotenzial« birgt (270). Vf. untersucht beim Christentum »verfolgte und verfolgende Christen – und die Religionsfreiheit« (3.3.3a: 272-302): »»Apologetik« als »Verteidigung« des Christentums ... dürfte viel mit der Legitimierung der Differenz zu tun haben, die durch die entscheidungsbegründete Segregation entstand ... und später legalistisch in der rechtlichen Minderstellung anderer Religionen durchgesetzt wurde« (274). Speziell »im lateinischen Christentum und hier konzentriert im »karolingischen Kern-europa« wurde auf dem Hintergrund zunehmender religiöser Bildung – so Vf. – »mit der intensivierten Christianisierung breiter Bevölkerungsschichten auch die Frage nach theologischen Differenzen, die Frage nach »Orthodoxie« und »Häresie«, virulenter« (290). »Die Reformation lässt sich als Versuch lesen, einer religiösen Entscheidung wieder zu ihrem Recht zu verhelfen – nicht zwischen Religionen, aber immerhin für ein »wahres« Christentum« (292). Auf dem langen »Weg von einer Politik der Duldung zu einer Politik der Anerkennung ... wurde aus der engbegrenzten Möglichkeit der freien Entscheidung das Recht auf freie Religionsausübung im neuzeitlichen Verständnis« (298): »Elemente der christlichen Anthropologie und Theologie waren konstitutive Bedingungen. Sie führten allerdings nicht automatisch zur Religionsfreiheit, sondern generierten sie erst unter bestimmten sozialen Voraussetzungen« (301) – für Vf. war »die staatliche Übernahme von Fürsorgeleistungen eine notwendige (und wiederum nicht ausreichende) Bedingung für die theologisch geforderte Entscheidung für eine Religion und die rechtlich gesicherte Religionsfreiheit« (302).

Eine religionsvergleichende Zwischenbilanz (3.4: 347-351) resümiert: Mit Entscheidungsforderungen verbundene Praktiken, vor allem die »Taufe« mit einer »Konversion« als Übergang von einer »Religion« in eine andere, eine darauf bezogene religiöse Unterweisung (»Katechese«) und einen daraus abgeleiteten Anspruch auf die »Missionierung« anderer Menschen, gab es in anderen Religionen lange nicht ..., weil, so die Rückseite der These dieses Buches, andere Zugehörigkeitskonzepte diese Praktiken schlicht nicht benötigten« (349).

Der dritte Hauptteil thematisiert dann »Konsequenzen« (353-539), zunächst in Kapitel 4 (355-462) an der Bedeutung von Schriften – mit einem Teil »Schrift: ein relatives Zentrum von Religion« (4.1: 356ff.), gefolgt von Teilen »Judentum und Christentum« (4.2: 368ff.), »Islam« (4.3: 424ff.), »Buddhismus« (4.4: 439ff.) bis zu »Kanonisierung: Bedingungen und Folgen in komparativer Perspektive« (458ff.): »Eine Gemeinschaft, die sich,

wie das Christentum, neu konstituiert und sich ... jenseits etablierter Sozialstrukturen verstehen konnte, brauchte Elemente zur Sicherung ihrer Gruppenidentität« (458). Aber »vielleicht angestoßen durch Begegnungen mit dem Islam in Spanien kam es nach ersten Ansätzen in der Antike in der Neuzeit zu einer radikalen methodischen Trennung von historischer Empirie und kultureller Deutung ... , die protestantische Theologen im 19. Jahrhundert insbesondere in Deutschland auf ein bis dato unerreichtes Niveau brachten und auch popularisierten« (460). Doch »in Byzanz und in den orientalischen Kirchen wurde keine vergleichbar ambitionierte historische Kritik entwickelt« (462).

Kapitel 5 (463-484) diskutiert »die These, dass sich die Stadt im Okzident anders entwickelt hätte, wenn es nicht die Option einer Organisation jenseits gentiler Gruppen, als Stadtrat mit einem Rathaus, gegeben hätte« (463). »Aber die Entwicklungen in den östlichen Christentümern legen zugleich die Konsequenz nahe, in dieser Entwicklung keinen Selbstläufer zu sehen« (472). Im Vergleich betont Vf.: »Die große Moschee war als strukturelles Äquivalent zum okzidentalen ›Platz‹ der eigentliche öffentliche Raum in islamischen Städten« (473), und »in den Quartieren wohnten gentilizische oder familiäre Verbände, die zugleich religiöse Minderheiten wie Juden und Christen sein konnten« (475). Zur Frage »Städtische Selbstverwaltung: ein lateinisch-christlicher Sonderweg?« meint er, »diese beiden Pfade dürften ohne größere Wechselwirkungen begangen worden sein«, obwohl »Interferenzen ... hinsichtlich der städtischen und städtebaulichen Platzanweisung für kulturelle Minderheiten diskutiert« werden (481), aber »die Verkammerung entwickelte sich eben schon in vor-islamischer Zeit in byzantinischen Städten« (484).

Kapitel 6 (484-512) zur Universität gilt Überlegungen, »ob sie mit einem Merkmal ein welt-historischer Sonderfall ist, nämlich hinsichtlich der Selbstorganisation des Lehrbetriebs«, und »diese Entwicklung mit Traditionen der Selbstorganisation im Christentum zusammenhängen dürfte, die ihrerseits Wurzeln in der Konstituierung des Christentums als Entscheidungsgemeinschaft besitzt«: Auch wenn man im indischen Buddhismus »den Sangha als selbstorganisierte Gemeinschaft verstehen kann«, bildeten dessen »für die gelehrte Reflexionskultur« wichtigen Ordensschulen »keine gegenüber dem Sangha selbständigen Rechtsräume« (485). In China organisierte sich zwar eine Elite als intellektuelles Netz mit eigenen Riten und transnationalen Verbindungen, aber ein juristisch eigenständiger Körper wie das Universitätskollegium entstand dabei nicht« (486), ebenso wenig allerdings auch in Byzanz – »was indiziert, dass eine christliche Prägung keine zwangsläufigen Entwicklungen, hier: hin zur Universität, generierte« (487). Entsprechend charakterisiert der Teil »Die Univer-

sität im lateinischen Christentum« (6.1: 488ff.) die beiden um 1200 in Bologna und Paris entstandenen Universitäten als »revolutionäres Modell der Wissenssuche und Wissensvermittlung« (488). Denn mitten in die scholastischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts hinein »wurden neue Schriften des Aristoteles präsent, dazu die Kommentare von arabischen und jüdischen Denkern ... Aus dem geschlossenen Wissenssystem wurde eine ›Vielfalt‹ von ›Wissenswelten‹« (490). »In den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser, Papst und Kommune ... hatten sich die Scholaren ... Selbstverwaltungsrechte gegen die Kommune erkämpft«, und dabei »setzte sich die kirchliche Lehraufsicht durch den Universitätskanzler durch, die aber zugleich die Universität vor dem Zugriff der weltlichen Behörden schützte« (494) – anders als bei der Madrese im Islam (6.2: 499ff.) und trotz Wechselbeziehungen zwischen islamischen und christlichen Bildungseinrichtungen (6.3: 509ff.).

Kapitel 7 (513-538) zur neuzeitlichen Naturforschung spricht im Teil »Religion und die ›wissenschaftliche Revolution‹« (7.1: 515ff.) gegenüber der von der Durchsetzung »der Wissenschaft« gegen »die Religion« bestimmten »Meistererzählung ... , die seit dem 18. Jahrhundert ihren Siegeszug ins historische Gedächtnis angetreten hat« (515), von »einer kirchlich situierten Gelehrtenkultur« (517). Das lässt Vf. die beiden abschließenden vergleichenden Teile »Sonderwege in der okzidentalen Naturforschung« (7.2: 522ff.) als von der »christlichen Anthropologie« (524) mitbestimmt und »Sozietäten und Wissenschaft« (7.3: 526ff.) als »ohne die Vorgeschichte christlicher Vergemeinschaftungsformen nicht denkbar« (526) abheben von »Naturforschung in der arabisch-islamischen Welt« (528ff.).

Christoph Elsas/Neustadt

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Dr. Eva-Maria Gerigk

Am Wald 15
D - 33442 Herzebrock-Clarholz

Harald Grauer

Anthropos Institut
Arnold-Janssen-Straße 20
D - 53757 St. Augustin

Prof. Dr. Norbert Hintersteiner

WWU Münster
Hüfferstraße 27, B2.07
D - 48149 Münster

Dr. Claudia Hoffmann

Universität Basel
Nadelberg 10
CH - 4051 Basel

Dr. Jose Kalapura SJ

Xavier Institute of Social Research
Digha Ghat, P.O.
PATNA-India-800 011

Uta Karrer

Universität Basel
Rheinsprung 9/11
CH - 4051 Basel

Richard Kimball

Angliham, Menlo
IRL - Galway

Prof. Dr. Christoph Stenschke

Biblich-Theologischen Akademie
Forum Wiedenest
Eichendorffstraße 2
D - 51702 Bergneustadt

Prof. DDDr. Klaus Vellguth

MISSIO
Goethestraße 43
D - 52064 Aachen

Vorschau

Auf das nächste Heft
102. Jahrgang 2018

Themenheft

Religion und Ökologie

Wolfgang Gantke

Religion und Ökologie.
Die ökologische Krise als Thema
der Religionen

Hans Kessler

Eritis sicut deus?
Geschöpflichkeit und
öko-soziales Ethos

Johann Figl

Ökologie und Buddhismus

Margit Eckholt

Schöpfungsspiritualität im Dienst
der »großen Transformation«.
Systematisch-theologische
Überlegungen im Ausgang von
»Laudato Si'«

Dries Bosschaert

»I left Lahore by plane for the Council«:
Mgr Marcel Roger Buyse O.F.M.
CAP Conciliar Journal (1962-1965)

Inhalt
101. Jahrgang
ZMR 2017

zmr

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

*1911 begründet von
Joseph Schmidlin*



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

Inhaltsverzeichnisse

1

Inhalt Heft 1-2

161

Inhalt Heft 3-4**Editorial**

3

Globalisierung der Mission

Michael Sievernich SJ

163

Protestantische Weltmission im Zeitalter der Konfessionalisierung

Mariano Delgado

Abhandlungen

64

Bauer, ChristianDraußen zuhause?
Konzilstheologische
Inspirationen für die Mission
der Kirche

8

Delgado, MarianoEuphorie – Nachdenklichkeit – Neubeginn.
Der Wandel der Missionswissenschaft im Spiegel der ersten 50 Jahrgänge der ZMR (1911-1966)

46

Eckholt, MargitZwischenWeltenLeben –
Missionarinnen als trans-
kulturelle Akteurinnen.
Impulse für eine feministische
Missionswissenschaft aus
systematisch-theologischer
Perspektive

180

Gerigk, Eva-M.Die Rolle des Menschen
in der Schöpfung.
Zum Menschenbild in Bibel
und Koran

33

Gmainer-Pranzl, FranzMission in Zeiten der
Interkulturalität

166

Hintersteiner, Norbert**Kimball, Richard**L'hospitalité divine: Towards
a Responsive Christian-Muslim
Theology

242

Hoffmann, ClaudiaDas Tiwah in der Fotografie
der Basler Mission

218

Kalapura, Jose SJHeroic Church Leadership
in India:
Capuchin Bishop Anastasius
Hartmann (1803-1866)

262

Karrer, Uta**Grauer, Harald**Der Missionstourismus des
Schweizerischen Katholischen
Volksvereins.
Ein Beispiel für demokratisierten
Wissenstransfer in der Nach-
konzilszeit?

78

Körner, Felix SJDas Dialogverständnis der
katholischen Kirche. Eine theo-
logische Grundlegung

202

Stenschke, Christoph W.Migration und Mission nach
der Apostelgeschichte

22

Waldenfels, Hans SJMission im Wandel nach dem
Zweiten Vatikanischen Konzil**Kleine Beiträge**

125

Delgado, MarianoDie Religion der Utopier –
und einige Fragen dazu

120

Vellguth, KlausRelationale Missions-
wissenschaft.
Wenn Mission dazwischen
kommt

279

Vellguth, KlausWo das Wasser hinabstürzt und
aus Sand Kristalle wachsen.
*Das KuNgoni Center of Culture
and Art* (Mua/Malawi)**100 Jahrgänge**Zeitschrift für Missions-
wissenschaft und Religions-
wissenschaft (ZMR)

98

Krämer, KlausGrußwort anlässlich des
100. Jahrgangs der ZMR

102

Marx, Reinhard KardinalFestrede. Mission – in den
Umbrüchen der Zeit

95

Sievernich, Michael SJFestakt.
Eröffnung des Symposiums
»Mission – Zukunft der Kirche«

113

Sievernich, Michael SJBericht vom Symposium
»Mission – Zukunft der Kirche«

Berichte

298

Delgado, Mariano

Konvergenzen, Differenzen und Perspektiven im christlich-islamischen Dialog

302

Delgado, Mariano

Mission und Ökumene – Von der Konkurrenz zur Zusammenarbeit

295

Eckholt, Margit Meier, Johannes

Bericht über die Tagung »Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel. Eine lateinamerikanisch-ökumenische Perspektive«, Magdeburg, 28. Juni bis 2. Juli 2017

289

Meyer, Michael

400-Jahrfeier der Propaganda Fide. Internationales Symposium an der Urbaniana – Tagungsbericht

292

Schmid Heer, Esther

250 Jahre nach Aufhebung der Jesuitenmissionen in Spanisch-Amerika (1767): Hintergründe – Forschungsdebatten – neue Perspektiven Universität Freiburg/Schweiz, 19./20. Mai 2017

300

Tauchner, Christian SVD

Transnationale missionarische Bewegungen. Jahrestagung von DGMW und IIMF

Abschlussarbeiten

129

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Im akademischen Jahr 2014/2015

134

Theologische Abschlussarbeiten

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Im akademischen Jahr 2015/2016

Besprechungen

305

Barth, Hans-Martin

Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt *Gütersloher Verlagshaus/ Gütersloh* 2016, 222 S. (Christoph Elsas)

306

Boff, Leonardo Hathaway, Mark

Befreite Schöpfung Kosmologie-Ökologie-Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild *Butzon & Bercker/ Kevelaer* 2016, 392 S. (Wolfgang Gantke)

308

Bucher, Hubert

Ein Leben für die Mission. Meine Erlebnisse in Afrika *Verlag Friedrich Pustet/ Regensburg* 2017, 366 S. (David Neuhold)

309

Hartch, Todd

The Rebirth of Latin American Christianity (Oxford Studies in World Christianity) *Oxford University Press/ New York* 2014, xvi, 278 S. (Friedemann Walldorf)

310

Weichlein, Siegfried Ratschiller, Linda (Hg.)

Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880-1960 *Böhlau Köln/ Köln* 2016, 224 S. (Rebecca Loder-Neuhold)

312

Zander, Helmut

»Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich *De Gruyter – Oldenbourg/ Berlin – Boston* 2016, 635 S. (Christoph Elsas)

Anschriften

141, 316

Anschriften

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

zmr

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



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

Mit Unterstützung von



Redaktion
Mariano Delgado
Fribourg
**verantwortlicher
Schriftleiter**
in Zusammenarbeit mit
Ulrike Bechmann
Graz
Claudia von Collani
Würzburg
Norbert Hintersteiner
Münster
Claude Ozankom
Bonn
Joachim Piepke SVD
St. Augustin
Günter Riße
Vallendar/Köln
Michael Sievernich SJ
Mainz/Frankfurt
Klaus Vellguth
Vallendar/Aachen
Hans Waldenfels SJ
Bonn/Essen

Redaktionssekretariat
Dr. Michael Lauble
Mirjam Kromer

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

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang
€ 33,60 für Studenten
€ 24,00 je Doppelheft
€ 19,20 für Studenten
jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger
›Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen‹
Steyler Bank GmbH
Sankt Augustin
Blz 386 215 00
Kto-Nr 100 394
IBAN
DE 42 3862 1500 0000 1003 94
BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF
Meinrad Watermeyer SVD
Arnold-Janssen-Straße 20
D-53 754 Sankt Augustin

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-
register des Amtsgerichts
zu Münster/Westf.
unter Aktenzeichen
V.R.Nr.1672 eingetragen.

*Für die Schriftleitung
bestimmte Sendungen
werden erbeten an*

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado
(ZMR) Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg/Schweiz
Fon ++41 / +26-300 74 03
Fax ++41 / +26-300 96 62
eMail
mariano.delgado@unifr.ch
internet
www.unifr.ch/zmr
www.iimf.de

© Verlag

EOS Verlag
Erzabtei St.Ottilien
D-86 941 St.Ottilien
Fon 08193-71700
Fax 08193-71709
eMail
mail@eos-verlag.de
Internet
www.eos-verlag.de

Gestaltung

GraphicDesign
Sievernich & Rose
www.sievernich.de

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